

**ԳՈՐԾՄԱԳՐՈՂԻ-ՏՎՈՐԾՈՒՂԻ
ՁՈՁՄԱԵՆԸՅԱՆԸ**

**Philosophical-Theological
Reviewer**

№ 1 , 2011

**ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Faculty of Humanities

Institute of Philosophy

Philosophical-Theological Reviewer

№1, 2011

T b i l i s i

2011

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№1, 2011



თბილისის
უნივერსიტეტის
გამოცემლობა

UDC (უკ) 1+2-21] (051.2)

ფ – 562

F - 52

სარედაქციო საბჭო:

ნიკოლაი დურა (რუმინეთი)
ლორენცო პერონე (იტალია)
ანასტასია ზაქარიადე
დემურ ჯალაღონია (რედაქტორი)
ირაკლი ბრაჭული
ვალერიან რამიშვილი

სამეცნიერო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
დარეჯან თვალთვაძე
თინა დოლიძე
ბაჩანა ბრეგვაძე
რეზო სირაძე
დამანა მელიქიშვილი
† კახა კაციტაძე
გიორგი ბარამიძე
ლელა ალექსიძე
მარია კორნელია ბარლიბა (რუმინეთი)
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანჩიუ) (რუმინეთი)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭილაშვილი)

Editorial Board:

Nicolae Dura (Romania)
Lorenzo Perrone (Italy)
Anastasia Zakariadze
Demur Jalaghonia (E d i t o r)
Irakli Brachuli
Valerian Ramishvili

Scientific Board:

Rismag Gordeziani,
Darejan Tvaltvadze,
Tina Dolidze,
Bachana Bregvadze,
Rezo Siradze,
Damana Meliqishvili,
† Kakha Katsitadze,
Giorgi Baramidze,
Lela Aleksidze,
Maria Cornelia Barliba (Romania),
Protopresbyter Giorgi (Zviadadze),
Archimandrite Mihail (Stanciu) (Romania),
Archpriest Tariel (Sikinchilashvili)

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2012

ISSN 2233-3568

შ ი ნ ა ა რ ს ი

დემურ ჯალაღონია

თავისუფლება და ცივილიზაციათა დიალოგი
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ეპისტოლეებში9

DEMURI JALAGHONIA

A Dialogue between Freedom and Civilizations in the Epistles of his Beatitude
Catholicos Patriarch of all Georgia Ilia II..... 17

NICOLAE V. DURA

“The Theology of Conscience” and “The Philosophy of Conscience”..... 20

ნიკოლაე დურა

„სინდისის თეოლოგია“ და „სინდისის ფილოსოფია“29

ლელა ალექსიძე

„საკუთარი თავი“ და „სხვა“:
გზა ინტელიგიბილურისკენ ადრეულ ნეოპლატონიზმში33
I პორფიროსი, მე-40 სენტენცია33
პლოტინი, VI 5.....37

LELA ALEXIDZE

The ‘Self’ and the ‘Other’ on the Way toward the Intelligible
in Early Neoplatonism 46

ანასტასია ზაქარიაძე

სუიციდის პრობლემა – ქრისტიანული პერსპექტივა.....52

ANASTASIA ZAKARIADZE

The Problem of Suicide - Christian Perspective 69

კონსტანტინე ბრეგაძე

გოეთე და ქრისტიანული რელიგია.....72

KONSTANTINE BREGADZE

Goethe and Christian Religion..... 81

ვალერიან რამიშვილი

ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ყოფიერების
ონტოლოგიზაციისაკენ ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში.....84

VALERIAN RAMISHVILI

From Conceptualization of the Being to Ontologization of the Being
in Heidegger's Ontology..... 109

CATALINA MITITELU

Internal (Material) Sources of Orthodox Canonical Law 111

კატალინა მიტიტელუ

მართლმადიდებლური კანონიკური სამართლის
შინაგანი (მატერიალური) წყაროები 120

მღვდელი ალექსი (ქუტაშვილი)

ეკლესია და მონარქია: თეოლოგიური ანალიზი 123

PRIEST ALEKSI (KSHUTASHVILI)

Church and Monarchy: Theological Analysis 131

DILYAN NIKOLCHEV

Freedom of Conscience and Freedom of Religion..... 134

დილიან ნიკოლჩევი

სინდისის თავისუფლება და რელიგიის თავისუფლება..... 138

მღვდელი გიორგი (წაროქე)

ღმერთკაცობრიობა და თეოკრატია
ვლადიმირ სოლოვიოვის შემოქმედებაში 140

Priest GIORGI (TSERODZE)

Godmanhood and Theocracy in the Work of V. Solovyov..... 148

MARIA CORNELIA BARLIBA

Considerations Regarding the Orator – Public Relationship 151

მარია კორნელია ბარლიბა

მოსაზრებები ორატორისა და პუბლიკის ურთიერთობის შესახებ..... 161

აკაკი ყულიჯანიშვილი

კომუნიკაციის მოქმედება და მეტამორფოზები კულტურაში..... 162

AKAKI KULIJANISHVILI

Communicative Action and Metamorphosis in Culture 168

ასალი თარგმანები

პორფირიოსი

32-ე სენტენცია 170
*პორფირიოსი, 32-ე სენტენცია: სიქველეთა საფეხურები
(ძველი ბერძნული ენიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო
ლელა ალექსიძემ)* 175
Porphyrius, Sententia 32: The Grades of Virtue 177

მარსილიო ფიჩინო

პლატონის თეეტეტის ანუ ცოდნის შესახებ პეტრე მედიჩის,
მამას სამშობლოსას 179
ეპიტომე..... 179
*მარსილიო ფიჩინოს (1433-1499) ეპიტომე და რეინტერპრეტაციის
პრობლემა
(ლათინურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო გიორგი ბარამიძემ)* 194
Epistemology and Humanism in Marsilio Ficino’s *Epitome* (1433-1499) 196

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

ვინ აზროვნებს აბსტრაქტულად? 198
*ჰეგელი – ვინ აზროვნებს აბსტრაქტულად?
(გერმანულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ირინა რობაქიძემ)* 202
Hegel’s Article “Who Thinks in Abstract” Translated from
German into 205

ფეოდორ დოსტოევსკი

ჩანაწერები ცოლის გარდაცვალების დღეს..... 207
*დოსტოევსკის თეოლოგიური ვარიაციები
(რუსულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ირაკლი ბრაჭულმა)* 210
Theological Versions of Dostoevsky 213

ზორის ვიშნელავცევი

დოსტოევსკი უკვდავებისა და სიყვარულის შესახებ
(ასალი ფრაგმენტები) 215
*იდეალის კანონი და იდეალური კანონი
(რუსულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ირაკლი ბრაჭულმა)* 225
A Law of Ideal and Idealistic Law 227

სორხე ლუის ბორხესი

ორი მოთხრობა.....229
თეოლოგი საიქიოში.....229
ამბავი ორი კაცისა, რომელთაც სიზმარი იხილეს.....230
*ხორხე ლუის ბორხესის ორი ფიქციური მოთხრობა
(ესპანურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ნინო ფიფიაშვილმა)*.....231
Two Fictional Stories of Borges 235

არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანციუ)

პატრიარქი ილია II – საქართველოს ყველაზე სანდო ადამიანი
*(რუმინულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო
მღვდელმა ალექსიმ (ქუტაშვილმა)*.....238
ARCHIMANDRITE MIHAIL (STANCIU)
Patriarch Ilia II, the Most Reliable Person in Georgia..... 240

დემურ ჯალაღონია

თავისუფლება და ცივილიზაციათა დიალოგი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ეპისტოლეებში

„ვინც მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია“.

შოთა რუსთაველი

თავისუფლებისა და ცივილიზაციათა დიალოგის შესაძლებლობისადმი ინტერესი დღითი დღე იზრდება. მაგრამ რამდენადაა შესაძლებელი ეს დიალოგი, როდესაც ეს კატეგორიები თითქოსდა ერთმანეთის შემზღუდავია და ამავე დროს თავის თავში დილემებს მოიცავს? რამდენადაა შესაძლებელი თავისუფლების ფენომენის ახსნა ცივილიზაციათა დიალოგის კონტექსტში? პასუხის მოსაძებნად ტრადიციული კვლევის გზას უნდა გადავუხვიოთ, რათა უკეთ წარმოვაჩინოთ პრობლემის არსი. პრობლემის გადასაწყვეტი გზების ძიებისთვის XX-XXI საუკუნეების ერთ-ერთი დიდი თეოლოგის, ილია II-ის,¹ ძალზე საინტერესო და ორიგინალურ საღვთისმეტყველო ნააზრევს დავეყრდნობით.

როგორც სამუელ ვ. ჰანტინგტონი წერს: მსოფლიო პოლიტიკა ახალ ფაზაში შედის და ინტელექტუალებმა უკვე დაიწყეს მოსაზრებების წამოყენება, თუ როგორი იქნება ისტორიის დასასრული – სახელმწიფოებს შორის ტრადიციული მეტოქეობის დაბრუნება თუ მათი დაკნინება გლობალიზაციის ფონზე.

რატომ დადგა დღის წესრიგში ცივილიზაციათა დიალოგის საკითხი? სწავლულები აღნიშნავენ, რომ მსოფლიო მოვლენების უმნიშვნელოვანეს მონაწილეებად ერი-სახელმწიფოები დარჩება, მაგრამ გლობალურ პოლიტიკაში მთავარ კონფლიქტებს სხვადასხვა ერებსა და დაჯგუფებებს შორის ექნება ადგილი. გლობალურ პოლიტიკაში, ექსპერტების აზრით, ცივილიზაციათა შეჯახება მოხდება.

¹ ერობაში ირაკლი შიოლაშვილი. დაიბადა 1933 წლის 4 იანვარს. 1957 წლის 16 აპრილს თბილისში, ალექსანდრე ნეველის ტაძარში, 24 წლის ირაკლი მეუფე ზინობმა ბერად აღკვეცა და სახელად ილია უწოდა. 1960 წელს დაამთავრა ზაგორსკის სასულიერო აკადემია. იმავე წელს დაიცვა საკვალიფიკაციო თემა: „ათონის ივერთა მონასტრის ისტორია“ და მიენიჭა ღვთისმეტყველების კანდიდატის წოდება. 1960 წელს ილუმენობა ებოძა, 1961 წელს არქიმანდრიტის პატივში აიყვანეს. 1963 წლის 25 აგვისტოს არქიმანდრიტ ილიას ეპისკოპოსად დაასხეს ხელი. 1969 წელს მიტროპოლიტობა მიანიჭეს. 1977 წლის 25 დეკემბერს ილია II სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქად იქნა არჩეული. 1978-1983 წლებში ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს პრეზიდენტი ბრძანდებოდა. 1997 წელს საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია მსოფლიო საბჭოდან გამოვიდა.

უნდა განვსაზღვროთ, თუ რას ვგულისხმობთ ცივილიზაციაში. ცივილიზაცია არის ადამიანთა უმაღლესი კულტურული დაჯგუფება და ადამიანის კულტურული თვითშეგნების უმაღლესი ფორმა, რაც განასხვავებს ადამიანებს სხვა სულიერებისაგან. ცივილიზაცია განისაზღვრება საერთო-ობიექტური ელემენტებით, როგორცაა ენა, ისტორია, რელიგია, ადათ-წესები, ინსტიტუტები, აგრეთვე, ადამიანის სუბიექტური თვითგანსაზღვრებით. აქვე უნდა გავაცნობიეროთ, რომ ხალხის თვითგანსაზღვრებას სხვადასხვა დონე გააჩნია. პირველ რიგში, განსხვავება რეალური და ძირეულია. ისინი განსხვავდებიან ისტორიით, ენით, კულტურით, ტრადიციებით და, რაც მთავარია, რელიგიით, რაც გაცილებით უფრო ძირეულია, ვიდრე პოლიტიკურ იდეოლოგიებს და პოლიტიკურ რეჟიმებს შორის არსებული განსხვავება. სხვადასხვაობა არ ნიშნავს კონფლიქტს. კონფლიქტი კი, თავის მხრივ, არ ნიშნავს ძალადობას, თუმცა, საუკუნეების მანძილზე სწორედ ცივილიზაციათა შორის განსხვავებები იყო ყველაზე ხანგრძლივი და სისხლიანი კონფლიქტების მიზეზები.

მეოცე საუკუნის ბოლოს და ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში კვლავ მთელი სიმწვავეით წამოიჭრა რთული, გადაუჭრელი კითხვები: ვინ ვართ? საიდან მოვედით? რისთვის ვართ მონოდებული და საით მივემართებით?

კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II თავისი ღვთისმეტყველური, ფილოსოფიური აზროვნებით ცდილობს სიღრმისეულად წარმოაჩინოს ეპისტოლეებში იმ პრობლემის არსი, რომელიც დგას კაცობრიობის წინაშე, და გვაძლევს საკითხისადმი ქრისტიანული მიდგომის ორიგინალურ ანალიზს.

ილია II-ის თეოლოგიურ-საღვთისმეტყველო აზროვნება სამ საუნჯეს ეფუძნება. ესენია: „ღმერთი, სამშობლო და მოყვასი“. სამშობლო გაგებულია თეოლოგიურ ჭრილში, როგორც „ჩემი, ასევე შენი“ საუფლო – უფლის მიერ შექმნილი სამყარო, ხოლო „მოყვასი“ ეს არის, პირველ რიგში, „ჩემი“, „შენი“ ახლობელი, ადამიანი – საზოგადოება, კაცობრიობა.

ილია II-სთან სამივე საუნჯე არის ტრიადა და ერთმანეთის გარეშე მათი არსებობა შეუძლებელია. მთელი მისი თეოლოგიური, სულიერი, ზნეობრივი, თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა ამ ტრიადის ვექტორში ტრიალებს. „ღმერთი სიყვარული არს“ და თვითონ სიყვარულის მადლით, მუდმივი ლოცვით ქადაგებს ერთობას უფალთან, სამშობლოსთან და მოყვასთან. ბუნებრივად დგება საკითხი, როგორ არის შესაძლებელი ამ ტრიადის ერთ სისტემაში მოქცევა, ანუ რწმენისა და ცოდნის ერთიანობა.

უნდა ითქვას, რომ საქართველოს ამის დიდი ტრადიცია გააჩნია და ამ ტრადიციის, ანუ „გელათური აზროვნების“ აღმდგენად XX საუკუნეში მოგვევლინა ილია II.

XI–XII საუკუნეებში, როცა საქართველოს ოქროს ხანა ედგა, მეფე დავით აღმაშენებელმა¹ ააშენა გელათის მონასტერი.² გელათის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ-

¹ დავით IV აღმაშენებელი (1073-1125 24 იანვარი) – საქართველოს მეფე 1089-1125 წლებში. ბაგრატიონთა დინასტიიდან ერთ-ერთი ყველაზე წარმატებული ქართველი მონარქი. საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ წმინდანად იქნა შერაცხული.

² გელათის მონასტერი – ქართული ხუროთმოძღვრული ანსამბლი. აგებულია ქ. ქუთათა-

რი აკადემია იქცა ახალ იერუსალიმად და მეორე ათენად, ანუ, სულიერებისა და მეცნიერული კვლევის ცენტრად. ის იყო სიბრძნისა და რწმენის ტაძარი.

გელათის აკადემია ქრისტიანული აზრის ისტორიაში აგრძელებს აღმოსავლური ფილოლოგიის, ალექსანდრიული სკოლის (სადაც ნმ. ნერილის ალექსანდრიულ ეგზეგეზას ჩაეყარა საფუძველი) და კაპადოკიური პატრისტიკის ხაზს – ეს არის ხაზი კლიმენტი ალექსანდრიელისა, რომელმაც ჩამოყალიბებული პრინციპის სახე მისცა ნმ. ნერილზე დაყრდნობილ ეკლესიურ მოძღვრებას რწმენისა და ცოდნის ჰარმონიაზე; ორიგენესი, რომელმაც თავისი პირველი ცდებით ქრისტიანობა მოაქცია ელინური აზრის კატეგორიებში და საფუძველი ჩაუყარა ქრისტიანულ-ფილოსოფიურ ხედვებს; კაპადოკიელი ნმ. მამებისა და არეოპაგიტისა, რომელიც რწმენისა და ცოდნის ჰარმონიის ბრწყინვალე ნიმუშია (4.10).

კლიმენტი ალექსანდრიელი მთელი თავისი ცხოვრებით და ნაშრომებით აღიარებდა რწმენის და მეცნიერების სინთეზს, ანუ „იერუსალიმს და ათენას“. უპირველეს მნიშვნელობას რწმენას ანიჭებდა, შემდეგ კი რწმენაზე დაფუძნებულ მეცნიერებას. მისი აზრით, ღმერთი და ჩვენი ყოფის ღვთაებრივი აზრი რწმენისა და გონების გადაკვეთაზე უნდა ვეძებოთ. სახარებაზე დაყრდნობით, იგი ქრისტიანებს ორ ჯგუფად ჰყოფს:

პირველ ჯგუფში შედიან მონანი ღვთისანი, პრიმიტიული რწმენის მქონე მორწმუნენი, რომლებიც მარტივად განიხილავენ წმინდა ნერილს, არ უღრმავდებიან მის საკრალურ აზრს და კმაყოფილდებიან იგავითა და სიმბოლოთა პირდაპირი გაგებით.

მეორე ჯგუფს მიეკუთვნებიან გნოსტიკოსები – ფილოსოფოსები (მეცნიერები), რომლებიც რწმენითა და ცოდნის წყალობით ადიან მაღალი სულიერი და მისტიკური ჭვრეტის საფეხურზე. მათ ის უფლის მეგობარს უწოდებს.

პატრიარქი ილია II ბრძანებს: ადამიანმა უნდა განვლოს სრულყოფილების გზა ღვთის მონობიდან ღვთის მეგობრობამდე, თუ სურს გააცნობიეროს თავისი ადგილი და დანიშნულება ამ ქვეყანაზე (2, 161).

ასეთი ადამიანისათვის მთავარი მამოძრავებელი ძალა არის არა ჯილდოს მიღების სურვილი ან სასჯელის შიში, არამედ ღვთის და სიკეთის ქმნის უანგარო სურვილი. ამგვარი პიროვნება თავისუფლდება შურის, შიშის, ბოროტებისა და სხვა ვნებებისაგან. მას უყვარს ყველა და ცდილობს ისინი დაახლოოს ღმერთს. ესაა „გელათური აზროვნების“ პრინციპი.

გელათური აზროვნება იქცა ქართული ეროვნული იდეის სიმბოლოდ. იგი საფუძვლად დაედო შუა საუკუნეებში ქართული სახელმწიფოს სიძლიერეს.

საქართველოში, როგორც მაშინ, დღესაც ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობს ქრისტიანული, იუდეური, ისლამური, გრიგორიანული სალოცავები და მათ

ისის ჩრდილოეთ-აღმოსავლეთით 11 კმ-ზე, მდინარე წყალწითელას ხეობაში. გელათის ანსამბლში შედის აგრეთვე აკადემია, რომელმაც ჩვენამდე ნანგრევების სახით მოაღწია. ფართობი დაახლოებით 300 მ²-ია. მონასტერში დაკრძალულია მეფე დავით აღმაშენებელი. შეტანილია იუნესკოს მსოფლიო კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლთა სიაში.

შორის არასოდეს მომხდარა რაიმე დაპირისპირება. ქართველი ადამიანი ყოველთვის ახერხებდა კულტურათა დიალოგს. ამ დიალოგის საფუძველი იყო სწორედ გელათური აზროვნების პრინციპი, რომლის ამლორძინებელი და დიდი დავით მეფისა და გრიგოლ ხანძთელის გზის გამგრძელებელია სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II.

საქართველო ევროპისა და აზიის შესაყართან, შავ და კასპის ზღვებს შორის, კავკასიის ქედის სამხრეთით მდებარეობს. ჩვენს ქვეყანაზე ოდითგანვე გადიოდა სავაჭრო გზები, რომლებიც ერთმანეთთან აკავშირებდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს. გეოპოლიტიკური მდებარეობის გამო ეს ტერიტორია ყოველთვის შედიოდა სხვა სახელმწიფოთა ინტერესების სფეროში. ამ გზათა შესაყართან იკვეთებოდა ურარტუელთა, მიდიელთა, თურქ-სელჯუკთა, არაბთა, სპარსთა, მონღოლთა, ოსმალთა, რომაელთა, ბერძენთა და რუსთა ინტერესები. ათასობით ქართველის სისხლი იღვრებოდა მამულის დასაცავად.

როგორც უწმინდესი და უნეტარესი ილია II ბრძანებს: საქართველო, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი საოცრებაა იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ გადაურჩა იგი ამდენ განსაცდელსა და დღევანდებლობამდე მოიტანა თავისი მეობა, ეროვნულობა და თვითმყოფობა. რა თქმა უნდა, ღვთის წყალობით და იმით, რომ მისი გული სიყვარულის განსაკუთრებული უნარით, ვაჟკაცობის, ერთგულების, თავდადების, გულთადობის გრძნობით არის დაჯილდოებული.

„ქართველი ყველაფერს საუკეთესოს სხვისთვის, სტუმრისათვის, გარეშეთათვის იმეტებდა, „საუცხოო“ ე.ი. უცხოსათვის მისაცემი, ასე უწოდებს იგი ყველაზე ლამაზს, მშვენიერს, კარგს. ჩვენი ცხოვრების წესადაა ქცეული გამოთქმა: სტუმარი ღვთისაა, ვინც არ უნდა იყოს იგი, ქართველი თუ არაქართველი, ქრისტიანი თუ არაქრისტიანი, მტერი თუ მოყვარე. თუ ის სტუმარია, მისი პატივისცემა პიროვნების, ოჯახის, ერის ღირსებად ითვლება“ (2,214).

მოყვრისადმი ასეთი მიდგომა ქართველ ადამიანში მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული სარწმუნოების¹ დიდი პატივისცემიდან და სიყვარულიდან მიმდინარეობს. პატრიარქი ბრძანებს: ჩვენი ერი ყოველთვის შემწყნარებლობით გამოირჩეოდა. ამასთანავე, იგი ითვისებდა და საკუთარ პრიზმაში გარდატეხდა სხვა ქვეყნების კულტურულ მიღწევებსაც (1,216).

ადამიანი არის ყოფიერების დიდი საიდუმლო. ის ბუნებით თავისუფალი არსებაა. ეს ჯილდო მას უფლისაგან ერგო. ის თავისუფალი ნების მატარებელია, ამიტომაც მას შესწევს თავისუფალი არჩევანის ძალა.

¹ ქრისტიანობას საქართველოში ორითასწლოვანი ისტორია აქვს. საქართველოში პირველ საუკუნეში იქადაგეს მოციქულებმა: ანდრია პირველწოდებულმა, სვიმონ კანანელმა, მატათამ, თადეოზმა, ბართლომემ. ქრისტიანობასთან არის შესისხლხორცებული მთელი ქართული კულტურა. ქრისტიანობა განსაზღვრავდა და განსაზღვრავს ჩვენი ყოფის ყველა სფეროს. ჩვენმა ეკლესიამ ავტოკეფალია V საუკუნიდან მოიპოვა და მართლმადიდებლურ საპატრიარქოთა შორის დიპტიქში მისი ადგილი მეექვსით განისაზღვრა.

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს: ღმერთმა ადამიანს პატივი სცა თავისუფალი ნების მინიჭებით. ცუდს აირჩევს თუ კარგს, მსგავსებას თუ არამსგავსებას, ადამიანი თავის ბუნებას თავისუფლად ფლობს, რადგან იგი ღვთის ხატადაა შექმნილი.

როგორც ილია II აღნიშნავს, „ხატება ღვთისა თითოეულ პიროვნებაში, როგორც ჩამოყალიბებულ კანონთა წესი, წარმოადგენს მისი ყოფის აუცილებელ პირობას, რომლის საშუალებითაც უნდა განხორციელდეს მსგავსება უფლისადმი. სწორედ ეს არის ადამიანის ცხოვრების მიზანი“ (2,52.53) და იქვე აგრძელებს: ძნელია ადამიანის შეცნობა, იგი ხომ ღვთის ხატადაა შექმნილი, სული და სხეული – აი, ჩვენთვის ცნობილი ადამიანის შემადგენელი ნაწილები. სულია, თუ კიდევ სხვა რამე, ეს ჯერ კიდევ მიუკვლეველია ჩვენთვის. როგორ ავხსნათ, მაგალითად, აზროვნების უნარი, რა არის სიცოცხლე, რას წარმოადგენს გონება, გული (2,650).

იასპერსი აღნიშნავდა, მე რომ ვარ მე, ეს ჩემით კი არაა, არამედ ნაბოძებია და ამდენად, ტრანსცენდენტთან ღრმა კავშირზე მიუთითებს. ადამიანის თავისუფლება მისი ექსისტენციაა. ეს კი ღმრთის სიცხადიდან მიიღება, რადგან თავისუფლების სიცხადე ღმრთის მაჩვენებელია.

განსხვავებულია არაეკლესიურთა დამოკიდებულება თავისუფლებისადმი: ღვთისაგან გაუცხოებული ადამიანების ერთ ნაწილს მიაჩნია, რომ თავისუფლება არის ის, რის უფლებასაც აძლევს მათ ხელისუფლება. ასეთია ტოტალიტარული სახელმწიფოს თვისება. მეორე ნაწილს მიაჩნია, რომ თავისუფლება ყველაფრის უფლებაა, ყოველგვარი აკრძალვის უარყოფა. ჭეშმარიტი თავისუფლება არის ზნეობრიობის საფუძველი, ისეთი არჩევანი, როდესაც მუდმივად გიყურებს „მესამე თვალი“ – სინდისის ხმა და შენი ქცევა განსაზღვრულია ამით. ამის გარეშე რა არის თავისუფლება?

პატრიარქი ილია II აღნიშნავს: „ჭეშმარიტ თავისუფლებას ზეცად აჰყავს ადამიანი, ანიჭებს მას მშვიდობას, სიხარულსა და ბედნიერებას; მაგრამ თავისუფლებისათვის ბრძოლაა საჭირო, ბრძოლა უწინარესად საკუთარ თავთან და მასში ფესვებგადგმულ მანკიერებასთან?

თავისუფლება შინაგანად წინააღმდეგობრივი ფენომენია. თავისუფლება აღმოჩნდა აბსოლუტური, ტოტალიტარული მისწრაფების მქონე, როდესაც თავისუფლება იქცა თვითნებობად.

ადამიანის მისწრაფებამ აბსოლუტური თავისუფლებისაკენ უფრო დიდი უბედურება მოუტანა თვითონ ადამიანს და კაცობრიობას, რადგან თავისუფლება გადაიზარდა ტოტალიტარულ ძალადობაში სხვებზე. მისწრაფება აბსოლუტური თავისუფლებისკენ გამორიცხავს თავისუფლებას.

ისტორიული თვალსაზრისით, ადამიანმა მოიპოვა თავისუფლება. იგი ადამიანის ისტორიული განვითარების შედეგია. მან მოიპოვა მოქმედების თავისუფლება, სინდისის, სიტყვის და აღმსარებლობის თავისუფლება. ყოველივე ამან წარმოშვა წინააღმდეგობანი. როგორ შეიძლება თანაარსებობდეს ყოველივე ეს?

მესამე ათასწლეული, რომელსაც გლობალიზაციის პერიოდს უწოდებენ, მეტად რთულია. ეს სირთულე მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებამ გამოიწვია და, ამდენად, გარდაუვალი პროცესია. ჩვენ მას ვერ შევაჩერებთ და არც არის სა-

ჭირო. ილია II აღნიშნავს, რომ ზოგიერთი გლობალიზაციაში ერთსახოვანი საზოგადოების შექმნას გულისხმობს, რაც მცდარი შეხედულებაა. საკაცობრიო ფასეულობებმა არ უნდა დათრგუნოს და არ უნდა დაფაროს ის ეროვნული და სულიერი ფასეულობანი, რომელიც ამა თუ იმ ქვეყანასა და ხალხს გააჩნია. თანამედროვე მსოფლიო საზოგადოებამ უნდა აღიაროს აუცილებლობა იმისა, რომ ჩვენი განსხვავებულობისა და აზრთა პლურალიზმის მიუხედავად, უნდა ვისწავლოთ ურთიერთპატივისცემა და მშვიდობიანი თანაცხოვრება (2,218).

შემწყნარებლობა შეიძლება შევადაროთ ხიდს, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, გადავიდეთ ეჭვიანობის, სიძულვილის, დაპირისპირების და ძალადობის ნაპირიდან ურთიერთგაგების, მხარდაჭერის, შეთანხმებული მოქმედებისა და კეთილგანწყობის სანაპიროზე.

ქვეყნებს შორის ომისა და მშვიდობის პრობლემებს ძირითადად პოლიტიკოსები წყვეტენ, მაგრამ იქ, სადაც მშვიდობის დამყარებისა და სამართლიანობის აღდგენის სურვილი რეალურია, ილია II მიიჩნევს, რომ რელიგიურ მოღვაწეებსაც ბევრი რამის გაკეთება ძალუძთ, მაგრამ აუცილებელია ხელშემწყობი ფაქტორების არსებობა.

თითქოსდა ადვილია ამის განხორციელება, რადგან თითქმის ყველა ძირითადი რელიგია სიკეთეს და შემწყნარებლობას ქადაგებს და მათი მიმდევართა რიცხვიც მრავლადაა მსოფლიოში, მაგრამ, მისი აზრით, შედეგი სასურველი არ არის, რადგან სხვადასხვა რელიგიებსა და კულტურაში არსებობს ისეთი ჯგუფები, რომლებიც სულიერად დღემდე ასაზრდოებენ ტერორისტულ ორგანიზაციებს, ხოლო დიდი რელიგიების როლი დღემდე არ არის სათანადოდ გამოყენებული.

კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ბრძანებს: XXI საუკუნის დასაწყისში კვლავ აქტუალურია ცივილიზაციათა დიალოგის ისეთი მოდელის შექმნა, რომელიც ხალხებს საშუალებას მისცემს, გააერთიანონ ძალები გლობალური და ლოკალური საკითხების გადასაჭრელად. დღეს უკვე ყველამ გაიგო, რომ წავიდა დრო პრობლემის ძალისმიერი მეთოდებით გადაწყვეტისა. დღეს მას უკვე ეკონომიკური და კულტურული ფაქტორები ცვლის, თუმცა ამ შემთხვევაში საჭიროა დიდი სიფრთხილის გამოჩენა, რათა ისინი მორიგი დაპირისპირების საფუძვლად კი არ იქცნენ, არამედ კულტურათა ურთიერთმდგრადობის და ეკონომიკური ურთიერთსარგებლიანობის პროცესს შეუწყონ ხელი (2,249).

თანამედროვე საზოგადოებამ უნდა აღიაროს აუცილებლობა იმისა, რომ, ჩვენი განსხვავებულობისა და აზრთა პლურალიზმის მიუხედავად, უნდა ვისწავლოთ ურთიერთპატივისცემა და მშვიდობიანი თანაცხოვრება.

დიდი დაკვირვება არ სჭირდება იმას, რომ ადამიანთა შინაგანი სულიერი წინსვლა, საერთო ჯამში, მკვეთრად ჩამორჩება ტექნიკის სწრაფ განვითარებას და თუ არ აღდგება მათ შორის ბალანსი, ადამიანთა მოდგმა მისივე გამოგონების მსხვერპლი შეიქმნება.

პატრიარქი ილია II აღნიშნავს: მართალია, მართლმადიდებლური ეკლესია შორს არის საერთაშორისო პოლიტიკისაგან, მაგრამ სიტყვას დიდი ძალა აქვს, რომ რელიგიური ლიდერები ვალდებულები არიან, მხარი დაუჭირონ მსოფლიო უსაფრთხოების მექანიზმის ინიციატივას, რაც რამდენიმე ძირითად მიმართულებას მოიცავს.

2001 წელს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II მონაწილეობდა ირანში გაეროს ეგიდით ჩატარებულ საერთაშორისო კონფერენციაში „ცივილიზაციათა შორის დიალოგი“. მან წარადგინა ოთხპუნქტიანი ძირითადი მიმართულებები. ესენია:

- გაეროს გააქტიურება და გაფართოება ახალი სტრუქტურებისა, სადაც გადამწყვეტი ხმის უფლებით ისარგებლებს ყველა მასში შემავალი დამოუკიდებელი სახელმწიფო.
- ამჟამად არსებული ყველა სახელმწიფოს ტერიტორიული მთლიანობის აღიარება და დაფიქსირება არსებული საზღვრებისა.
- რეალური ნაბიჯების გადადგმა სახელმწიფოთა შორის მშვიდობიანი თანაარსებობის მიღწევისათვის.
- საერთაშორისო სამხედრო ძალების შექმნა სახელმწიფოთა შორის მშვიდობის შესანარჩუნებლად.

ბუნებრივია, იარსებებს განსხვავებული წინადადებებიც და შემოთავაზებებიც. მთავარია აღიარება იმისა, რომ ცივილიზაციათა დიალოგი სამყაროს გადარჩენის პირობაა.

პატრიარქი აღნიშნავს: მართალია, მორალურ მონოდებებს ფიზიკური, მატერიალური ძალა არ აქვს, მაგრამ მათი მნიშვნელობა მაინც დიდია. იგი მსგავსია საერთაშორისო სამართლისა, რომელსაც თუმცა არა აქვს დამსჯელი ფუნქცია, მაგრამ აქვს უფლება მხილებსა. თუ მხილება მყარ საფუძველს ეფუძნება, შედეგს მოიტანს. ეკლესიას ბევრის გაკეთება შეუძლია ადამიანთა შორის უნდობლობის დასაძლევად, რადგან მთელს მსოფლიოში მშვიდობისადმი პასუხისმგებლობა არა მხოლოდ ქრისტიანებს, არამედ ყველა ადამიანს ეკისრება. ქრისტიანი მზად უნდა იყოს როგორც არაქრისტიანული რელიგიის, ისე რელიგიის გარეშე მყოფ ადამიანებთან თანამშრომლობისათვის.

ამიტომაც, მისი აზრით, უნდა იქნეს მოფიქრებული მექანიზმი, თუ როგორ უნდა ემსახუროს ეკლესია თანამედროვე მსოფლიოს. რა თქმა უნდა, ეკლესიის მთავარი მოვალეობაა წმინდა წერილისა და წმინდა მამათა სწავლათა მოხმობით ქრისტეს სახარების ქადაგება.

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორია რჩება კაცობრიობის დიდ გაკვეთილად, იგი აღარ არის პოლიტიკურ გადანწყვეტილებათა ჰორიზონტი: ყველა დანახული პრობლემა და გადანწყვეტილება მიღებულ უნდა იქნეს საერთო-პლანეტარული მომავლის თვალსაწიერში.

დეჰუმანიზებული პლანეტარული კულტურა ჩვენი საერთო ბედისწერაა. ჩვენი ვალია, მას დავუბრუნოთ ჰუმანური სანყისი, საერთაშორისო დონეზე მსოფლიოს ხალხთა უნიკალურ კულტურაში შევუქმნათ თვითშობისა და თვითგანვითარების აუცილებელი პირობა.

ადამიანთა შორის სოლიდარობის, თანხმობის მისაღწევად სულაც არ არის აუცილებელი ურთიერთს ნებით დავემსგავსოთ, ანდა ძალმომრეობით დავიმსგავსოთ ერთმანეთი; ერთხელ და სამუდამოდ უნდა ვისწავლოთ ურთიერთთანხმობის საფუძვე-

ლი, ის, რაც ერთმანეთისაგან გაგვასხვავებს, რაც ქმნის თითოეული ჩვენგანის განუმეორებლობას. კულტურათა და ადამიანთა შორის სოლიდარობის ერთადერთი საფუძველი მათი განუმეორებლობა და უნივერსალურობაა. თანხმობა განსხვავების საფუძველზე – სწორედ ეს არის დიალოგის საფუძველი.

პატრიარქი ილია II ბრძანებს: თანამედროვე მსოფლიო საზოგადოებამ უნდა აღიაროს აუცილებლობა იმისა, რომ, ჩვენი განსწავლულობისა და აზრთა პლურალიზმის მიუხედავად, უნდა ვისწავლოთ ურთიერთპატივისცემა და მშვიდობიანი თანაცხოვრება (2,218). მიუხედავად განსხვავებული სარწმუნოებისა, ყოველთვის ვცდილობდით, მშვიდობიანი ურთიერთობა გვქონოდა ჩვენს მეზობლებთან. საქართველოში ცხოვრობდა და ცხოვრობს მრავალი ადამიანი, რომელიც სხვა რელიგიას, სხვა სარწმუნოებას აღიარებს. საქართველო მუდამ პატივს სცემდა მათ, მუდამ იჩენდა ტოლერანტობას, პასუხისმგებლობას და შემწყნარებლობას. ეს იყო დამახასიათებელი ნიშანი ჩვენი ქვეყნისა და ეკლესიისა (1,202).

განხილული საკითხისადმი ინტერესი განაპირობა დღეს არსებულმა ვითარებამ. თანამედროვე სამყაროში ყველაფერი განიცდის კრიზისს, – წერს ბერდიაევი (5), – არა მარტო სოციალურ და ეკონომიკურ, არამედ კულტურულ და სულიერ კრიზისს. ყველაფერი პრობლემად იქცა.

ამიტომაც XXI საუკუნის დასაწყისში უფრო აქტუალურია ცივილიზაციათა დიალოგის ისეთი მოდელის შექმნა, რომელიც ხალხებს საშუალებას მისცემს, გააერთიანონ ძალები გლობალური და ლოკალური საკითხის გადასაჭრელად, რადგან, როგორც პატრიარქი ილია II ბრძანებს: ახალ ეპოქაში გლობალიზაციის პროცესს თავს ვერავინ აარიდებს, მაგრამ ამას ჩვენ უნდა დავუპირისპირდეთ ტრადიციებით, თვითმყოფადი კულტურით და უნდა შევქმნათ თანამედროვე ტექნოლოგიების მიღწევებზე დაფუძნებული სახელმწიფო. ეს შესაძლებელი იქნება კულტურათა დიალოგის საფუძველზე, რაც დაფუძნებული იქნება ჭეშმარიტ თავისუფლებაზე.

ლიტერატურა:

1. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, ტ. II, თბ., 1997.
2. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, ტ. III, თბ., 1997.
3. სამუელ ფ. ჰანტინგტონი, პოლიტიკური სტატიები, ცივილიზაციათა შეჯახება, თბ., 2001.
4. დამანა მელიქიშვილი, გელათი „სხვა ათინა და მეორე იერუსალიმი“, თბ., 2006.
5. ნიკოლოზ ბერდიაევი, ადამიანის ბედი თანამედროვე სამყაროში, თბ., 2003.

DEMURI JALAGHONIA

A Dialogue between Freedom and Civilizations in the Epistles of his Beatitude Catholicos Patriarch of all Georgia Ilia II

S u m m a r y

The interest towards the opportunity of a dialogue between freedom and civilizations is increasing daily. But to what extent is this dialogue possible if these categories are somehow mutually bounding, and at the same time imply dilemmas in themselves? To what extent is it possible to explain the freedom phenomenon in the context of the dialogue of civilizations? To find an answer to this question I will have to change the course of the traditional way of research in order to demonstrate the essence of the problem. To find a solution to the problem, we decided to rely upon a very interesting and original idea given in the epistles of one of the greatest theologians of the XX-XXI centuries Catholicos-Patriarch of all Georgia Ilia¹ II.

Why has the issue of the dialogue of civilizations been put on the agenda?

At the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, we still have the most complicated and unresolved questions: Who are we? Where do we come from? What is our destination, and which direction are we heading for?

Catholicos-Patriarch Ilia II with his divine, philosophic judgement tries to profoundly show in his epistles the essence of the problem humanity faces and gives an original analysis of the Christian approach towards this issue.

The philosophic judgement of Ilia II is based on three treasures: God, Motherland and Man. Theologically Motherland is “mine as well as yours”, God’s dwelling place – the universe created by God, while the “neighbour” is firstly “my,” “your” neighbour, man – society, mankind.

In his epistles Ilia states that all the three treasures are unified in a triad, and they cannot exist without each other, all his theological, spiritual, moral, theoretical and practical activity runs in the vector of this triad. “God, is Love”.

We must say that Georgia has a long tradition of this unification, and Ilia II appeared before us as the restorer of this tradition, that is the “Gelati thinking”, in the 20th century.

In XI and XII centuries, during the “Golden Era” in Georgia, King David the Builder founded Gelati Academy. Gelati theological-philosophic Academy became a New Jerusalem and the second Athens, i.e. a spiritual and scientific research center. It was the temple of intellect and faith.

Clement from Alexandria with his whole life and works acknowledged the synthesis of faith and science, i.e. of “Jerusalem and Athens”. He attached importance to faith in first place and afterwards to the science based on faith. According to him, we must seek God and the divine sense of our being on the crossroads of faith and intellect.

“Gelati” became a symbol of Georgian national idea and this was the basis for the strength of Georgian state in the Middle Ages.

At that time, as well as today, Christian, Judaist, Islamic and Gregorian churches have always existed side by side, and there has never occurred any confrontation among them. A Georgian had always been able to lead a dialogue of cultures. The foundation for such a dialogue has always been the very principle of Gelati thinking. Catholicos-Patriarch of all Georgia Ilia II is the one who stimulates the revival of this way of thinking and continues the path led by King David the Builder and Grigol Khandzteli.

Georgia, which is situated on the border of Europe and Asia, between the Black and the Caspian seas, to the South of the Caucasus Range, has always been crossed by the trade routes connecting East and West. Because of its geopolitical location, this territory was always included in the sphere of interest of such countries as Urartu, Media, Turkey, Persia, Mongolia, the Ottoman Empire, Rome, Greece and Russia. Thousands of Georgians shed their blood to protect their Fatherland.

His Holiness and Beatitude Ilia II says: we may say that Georgia is one of the miracles, having in mind its survival from all the dangers it has suffered and the fact that it still retains its individuality, nationality and uniqueness. Of course, it was God’s mercy and the gift which fills Georgians’ hearts with particular love, courage, selflessness and fidelity.

Georgians spare no effort to please a stranger, everything a Georgian has he wants for his guest. There is a word in Georgian: “sautskhoo” (sa-means “for” and “utsxo” means a “stranger”, so as a whole it can be translated as “for a stranger”) but it means the most wonderful, beautiful, the best. There is a saying which reflects the way of our living: “A guest is sent by God” whether or not he is a Christian, Georgian or some other nationality, an enemy or a friend and if he is your guest you should treat him with respect, like God and this is your family dignity.(2.214)

Love towards one’s neighbour comes from a great respect and love of Christian faith.

The Patriarch says: “Our nation has always been notable for tolerance. At the same time Georgians accepted and transformed in their own way cultural achievements of other countries. (1.216).

Man is a great secret of Being. By nature he is a free creature. This gift has been given him by God. He is the bearer of a free will and therefore he has the ability to make a free choice.

Ilia II notes: God’s image in each person represents the main condition for his existence, by means of which his likeness with God is fulfilled. This very thing is the aim of man’s life. And he continues: it is very difficult to cognize man, to understand that he is created in the image of God. Soul and body, these are the component parts we know about. Is the soul what we already know about or is it something we do not know? Is it still inconceivable for us? How can we explain man’s ability to think? What is life? What is mind? What is heart?

Catholicos-Patriarch Ilia II says: true freedom raises a man to heaven, rendering him peace, joy, gaiety and happiness; but freedom should be gained by struggle, first of all, by struggle with himself and the malice that is established in him.

Catholicos-Patriarch Ilia II also remarks that in XXI century, it is actual to develop a historical model of a dialogue of civilizations which will enable peoples to unite in order to solve global and local problems. Today everyone knows that the time of solving problems by means of violence has gone. Today it is replaced by economic and cultural factors, though in this case we must be very careful not to become another reason for confrontation.

Modern society must acknowledge of the necessity of mutual respect and peaceful co-existence in spite of differences between us and the pluralism of ideas.

Ilia II remarks: it is true that the orthodox religion is far from international politics but the spoken word has a great power. He believes that political leaders must support the establishment of world safety mechanisms.

In 2001, Ilia II took part in the international conference “Dialogue between Civilizations” held in Iran under the aegis of UN. There he presented a report which included the following four basic directions:

1. Activation of UN and its expansion with new structures where any participating independent country will have a decisive vote;
2. Recognition of territorial integrity of all the existing states in the existing borders.
3. Take real steps to achieve peaceful co-existence of countries;
4. Set up international military forces to retain peace.

It is natural that there will be many other suggestions and offerings but it is important to recognize that the dialogue of civilizations is one of the main conditions for saving the world.

That is why at the beginning of XXI century it is more actual to create such a model of a dialogue of civilizations that will enable people to unite forces to solve global and local problems and as the Patriarch says: in the new epoch no one can avoid the process of globalization but we must oppose to it with our traditions, original unique culture and create a state based on modern technologies and achievements. All this will become possible by means of maintaining a cultural dialogue based on true freedom.

NICOLAE V. DURA

“The Theology of Conscience” and “The Philosophy of Conscience”

The human conscience was defined as an intuitive or reflexive knowledge which is possessed by every human being on his own being and on the things around him. Yet, how was it perceived, known, and expressed by theologians and philosophers through the centuries?! Before answering this question, and, by the fact itself, before presenting the way in which the conscience was perceived by “Theology” and “Philosophy,” we shall bring some more precisely clarifying definitions concerning the two notions.

The origins of the term “Theology” (θεὸς † λόγος), that is, the “Science about God,” are lost “...in the multitude of pre-Christian notes,” and its meanings have throughout the times differed from the notion of “divination”, “magic” or “philosophy” – as it was understood by the ancient people – up to “the science about God”, and, by extension, “λόγος περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν θείων”¹ (science on the whole creation as it is reported to God).

Since the pagan Antiquity “Theology” bore the meaning of “Mythology” and “Philosophy”; the notion “theologian” also covered some different realities and this explains the doubt which Christianity had toward this term at the beginning. In the Old Testament, those who wrote and dedicated prayers (Psalms) to Yahweh or sang them to the glory of God were called “theologians”, on the ground that they wrote them out under the divine inspiration. One of those who wrote out under the divine inspiration and praised God – during the times of the Old Testament – was King David, who is considered the author of an impressive number of Psalms.

Initially, in Christianity the title “θεολόγος” (theologian) was given only to those who, in their writings, talked about God. These “talks” about God and “the work of His hands”, which are known as “theologizing”, were done under the divine inspiration².

The Fathers of the early Church called the ancient philosophers, for instance, Plato, Aristotle and others “theologians”. Besides, “theologians” were called both - those who pronounced oracles (θελογεῖν and predicted the future “by the entrails of the sacrifices and by the flight of the birds”³, and the servants of the Roman imperial cult¹.

¹ N. Chitescu, I. Tudoran și I. Petreună, *Dogmatică și Simbolică*, Ed. IBMBOR, București, 1958, p.7.

² Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XVII, 14

³ N. Chitescu et al, *op. cit.*, p. 7.

A Father of the ecumenical Church from the first millennium – who was formed and educated at the philosophical Schools of his epoch, namely, at the School of Stoics and Neo-Platonics – tells us that the Stoics were distinguishing three main branches of Theology, namely: “Mythical Theology”, “Psychic Theology” and “Civil Theology”².

For ancient philosophers “Theology” was always considered a “science”, but starting with Aristotle “Theology” began to be labeled as a “pre-philosophical” science and, as such, as a step inferior to philosophy. With the same inferiority nuance it continued to be designated by all naturalist and materialist philosophers of antiquity (Thales, Anaximander, Anaximenes, etc.) who, while considering the world not as a “theogony” but as “a growth of material elements”, assimilated “Theology” with “Mythology”³.

In the Christian vocabulary the term “Theology” was put into circulation only in the third century, since the first Christian “teachers” preferred to use the term “Philosophy” instead of the term “Theology”, owing to the fact that this term “had a resonance of heathen mythology, (and the Christians stressed strongly the historic character of the Revealer and of His Revelation)”⁴, and from this derives, as a matter of fact, the conception and the attitude of pagan “theologians” toward their gods and demons.

According to the third century Church, theologians were those who “filled with the Holy Spirit, as Moses and the Prophets”, talked about God⁵. In the fourth century, all those who lift prayers to God were considered theologians, that is, all Christians, and particularly, those who were teaching the knowledge on the true God, i.e. the teachers of the Church.⁶ But the indispensable condition was that this teaching about God, Who was worshipped in three Persons by Christian theology, must be done “in the Holy Spirit” (I Cor. XII, 3). Subsequently, this teaching was not reduced only to God, but to the divine things, that is, to His work “ad extra”⁷, which involves the providential process and the divine economy (Soteriology).

In the Eastern Church, theology is defined as an act of “knowledge of uncovering the Revelation about God”, and of talk “about His work (Soteriology, called economy (οἰκονομία) during the Patristic epoch)”, on the foundation of the two sources of divine Revelation, Holy Scripture and Holy Tradition. As an act of knowledge, theology is understood as “a process of reflecting on the content of faith inherited from initial

¹ Ibidem.

² Fer. Augustin, De civitate Dei, VI, 5.

³ N. Chitescu et al, op. cit., p. 7-8.

⁴ Ibidem, p. 8.

⁵ To see Origen, Contra Celsum, VII, 41; cf. N. Chitescu et al, op. cit., p. 8.

⁶ Cf. Eusebiu al Cezareei, Istoria bisericească, I, 2, 5.

⁷ See Fer. Teodoret, Asupra Genezei, I and IX; and Fer. Augustin, De civitate Dei, VIII.

witnessing and living of the Revelation which we have in the Scripture and Apostolic Tradition, with the goal of making it more efficient as a salvation factor for each and every generation of the faithful"¹.

But, in the understanding of Orthodox Christians, theology has the sense of "uniting the soul with God in the process of mystical nearness to Him"², which goes beyond theologizing, that is, beyond the talk about God, or about philosophical-theological speculations, and reaches the state of ineffably living in the presence of God.

A theologian, who belonged to the Church of the first millennium, wrote that "nothing is poorer than the thinking which, while staying outside of God, philosophizes on God"³. As a consequence, the only one who can philosophize on God is the one who lives in God. As a matter of fact, this explains the fact that only three individuals have been named by the ecumenical Church "theologians": St. John the Evangelist, St. Gregory of Nazianzus and St. Symeon the New Theologian, since only they have been considered by her to have thought on God in the Spirit of God, in the Holy Spirit.

It has to be made more precise and kept in mind that "not all theology becomes ecclesiastical teaching"; only that which was picked up by the Church "by her unanimous consensus in time and space", namely, "that which proves by the time that it interpreted the same living of the same Revelation concentrated in Christ"⁴. But, it is exactly this mystical "living" in the "Spirit of Truth", Who is the "Life-giver" which separates the "theologian" from the "philosopher", who aims only at the realm of rational knowledge, and not the one which brings "imitatio Christi".

For the informed contemporary theologians of the Romanian Orthodox Church, "theology" is an "ecclesiastical service of interpreting and going thoroughly into the dogmas ...," which must be seen as "a doctrinal expression of the plan for salvation and for deification of those who believe, realized by the Church in Christ through the Holy Spirit ..."⁵. Therefore, this "ministerium" (service) must be expressed – on a theological plan – both through a cognoscible and interpreting process of the "faith formularies," (definitiones fidei), indeed, of the dogmas, and by one of going thoroughly into and understanding their content, which are to be concretized through a Christian living, both personal and collective (liturgical).

The same Romanian Orthodox theologians tell us that theology" and the

¹ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 98.

² N. Chițescu et al, op. cit., p. 9.

³ Diadoh al Foticeei, *Cuvânt despre viața morală, despre cunoștința și despre dreapta socoteală duhovnicească*, cap. VII, in *Filocalia*, Vol. I Sibiu, 1946, p. 341.

⁴ D. Stăniloae, op. cit., p. 99.

⁵ *Ibidem*, p. 92.

“ecclesiastical teaching” are not of the competence of two distinct and partial sectors in the Church, as is the case in Roman-Catholicism. “In the Roman-Catholic Church, theology is done by theologians as specialized individuals, and the ecclesiastical teaching is consolidated by the Church magisterium or by the head of the hierarchy and, in the last run, by the Pope”¹. On the other hand, in Orthodoxy – as they say – “the Church cannot be mistaken, both because she is led by the Holy Spirit and as the body of Christ in her entirety, which guides the “deposit” inherited by the living, and represented in the synods by the bishops”². Truly, in the Eastern Church, “dogmas” or “teachings of faith” are only those formulated by the Synods of the Church which have been picked up by her entire ecclesial body, which is made up of the three constitutive elements (clergy, faithful and monks and nuns)³, and not by the “Church magisterium”, represented by the “Pope” (cf. can. 330-335 from the Latin canonical Code).

For the Orthodox of all times, theology will remain “...a high mountain, hard to climb up. One can barely reach its foot. And this can be done only by the strong one”⁴. Yet, even its foot can be reached only by prayer, since there is no power either in theologizing or in the “service of the word” without prayer (Acts, 6: 4), as it is borne out by St. Evagrius the Monk, when he says: “If you are a theologian, you have to pray indeed; and if you pray indeed, you are a theologian”⁵. But, for climbing up this mountain, a theologian needs philosophical knowledge, he also needs to know the history of philosophical thinking, the ideas, and the systems of philosophical thinking, etc. in order for him to understand the way by which the human spirit – based exclusively on the power of reason – has tried to understand God and to talk about Him; we see in this the necessity for studying philosophy, which is indeed a “servant of theology”, or, as it was expressed by past generations, an “ancilla theologiae”.

Philosophy was defined both from the scholastic perspective and from the universal one. From the scholastic perspective, it is “the system of philosophical knowledge or of the rational knowledge obtained from notions”, while from the universal perspective, it is “the science of the ultimate goals of the human reason”⁶. Hence, the content of any philosophical “system” is made up by the sum of the rational knowledge which serves the reason, by which the human reason was endowed by its Creator, and this “science” – which

¹ Ibidem, p. 100.

² Ibidem.

³ See, N. V. Dură, Monahii, al treilea element constitutiv al Bisericii, in Biserica Ortodoxă Română, CXXI (2003), nr. 7-12, p. 469-483.

⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, Despre viața lui Moise, in P.G., 44, col. 373, 376.

⁵ Evagrie Monahul, Cuvânt despre rugăciune, cap. 60, in Filocalia, vol. I Sibiu, 1964, p. 81.

⁶ Immanuel Kant, Logica generală, trans. by Al. Surdu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 76.

is called "Philosophy" – is constituted of a consolidated ensemble of ideas and notions.

The notion of "philosophy" (φιλοσοφία) means love for wisdom, that is, for knowledge, which, in accordance with the Stoics, consists of its conformity with the nature and reason. The same renowned representatives of the Stoics (Xenon, Cleante, Seneca, Epictet, and Marcus Aurelius) considered that "...the reason's laws are at the same time moral laws," and that, the "virtuous life" of man consists of the fact that he lives in conformity with this "knowledge", "in conformity with the nature and reason"¹, which presupposes the existence of a moral conscience in each human being.

That is why this "love" of "knowledge", rightly of "wisdom" (philosophy) is defined as a state only when it remains within the borders of reason, and by the fact itself, of natural laws and of moral laws. When this can no longer be run by these laws (rational, natural and moral), this "love" has a different "nature", a different content, and another "finality", where its labeling – by ancient Greeks – comes from as a "love for darkness," that is, the reverse of the inner light, namely, of the self-conscience, by which the human being was endowed at its creation and by which the man, in fact, expresses the conscience of his own existence.

As for "philosophy" considered to be "the conscience of culture" or "the self-conscience of man"², some contemporary Romanian philosophers tell us that, while facing today's world defiance, it tries only to "know what it is, and not what we imagine what it could be, and on this basis to suggest a behavioral attitude"³. But, the questions arise: What kind of behavior? Where could this behavioral attitude be met by the moral law, by the moral conscience? Of course, these are the questions which are still waiting for an answer from the informed philosophers of our times.

It was said about philosophy that "... it suggests some hierarchies of values and meanings in the human conscience and practice"⁴. But, as it is well known from the history of philosophy, the hierarchies of values and the meanings which were suggested throughout centuries have differed both in their form and in their content of ideas, as well as in their way of being expressed, and in this lies the difficulty of their being identified, especially when we talk about the correlation of the philosophy of conscience with cognitive sciences.

Informed researchers from the realm of ancient philosophy have found out that "...the birth of the Greek philosophy and science has contributed, the religious conception, and,

¹ N. Balcă, *Istoria filozofiei antice*, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 359.

² M. Florian, *Filozofie generală*, Ed. Garamond, București, 1995, p. 20.

³ M. Aiftincă, *Filozofia și provocările lumii contemporane, pluralismul culturii și universalitatea valorilor*, in vol. *Teologie și Spiritualitate la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004, p. 51.

⁴ *Mic dicționar filozofic*, Ed. Politică, București, 1969, p. 138.

particularly, the tragedies of Sophocles, Euripides, and Eschil”.¹ Yet, as far as the religious conception is concerned, it must be said that, first of all, it was tributary to the “Homeric religion”, which asserted its being by glorifying Zeus, that is, the supreme Divinity, by the human beings. Then it must be made more obvious that the religion of the ancient Greeks has been anthropomorphic par excellence, with the meaning that “... the world of gods represents the form in which the man is originally united with his surrounding existence, or the way in which the human existence is to be made more clear and to be accomplished in its relationship with the original powers of the whole existence”.²

That this anthropomorphic conception of the ancient Greeks’ religion had a real impact on the Greek philosophical thinking, is confirmed precisely by the texts of prominent representatives of the philosophical Schools, beginning with Plato and Aristotle and ending with Plotin and Damaschinus. Yet, this “anthropomorphism” should not be understood and limited only to attributing some human characteristics to things, animals, and natural phenomena, but to representing of the world of gods with these characteristics, as well. On the other hand, by personifying the deities with the qualities and deficiencies of human beings, the respective religious conception made the “man” into the measure of all existing things in the Cosmos, thus preparing the premises for excessive rationalism and negativism of existence of the “religious man” (*homo religiosus*).

For the philosophers of metaphysical orientation – such as Hegel or Eduard von Hartman – the “Religion” would be only an “incipient” phase of the process “by which the divinity gets at self-conscience, in man and by the man”, since only philosophy would be – in their opinion – “the culmination of this universal process in which divinity is found”.³ But, by “Religion,” not the “Divinity” gets to self-conscience; it is the man who barely then becomes conscious of his relationship with his Creator. As far as philosophy is concerned, it has only the obligation to “... look for the cause, explaining all that there were, are and will be into an innate Beginning,” which does not represent anything else but the desire – and the attempt – of the conscience to leave behind its own condition ...”.⁴

But, throughout the centuries, philosophy, “as a creation of the ionic spirit,”⁵ has undergone the influence of the religions of oriental cultures, and particularly, of Mosaic and Christian religions, in the realm of which the study of the origin, nature, and the role of conscience has constituted a constant preoccupation, with implications both theological and philosophical.

¹ N. Balca, op. cit., p. 7.

² Ibidem, p. 9.

³ L. Blaga, *Religie și spirit*, in *Filozofie și religie în evoluția culturii române moderne*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 371.

⁴ Corneliu Mircea, *Discurs despre ființă*, Ed. Cartea românească, București, 1987, p. 74.

⁵ N. Balca, op. cit., p. 5-6.

All at once with the emergency of religious pluralism – known under the name of neo-Platonism – the world of pagan philosophy had reached the conclusion that "... the deliverance of the soul from the bondage and weight of the sensorial world cannot be done without the help and the illumination of the supra-sensorial world: not without the help of the Divinity"¹. While being well aware of this reality, Plotin († 269/270), strove to found the so-called "philosophical religion, which is to be superior to Christianity", and, as such, he looked for "uniting the philosophy with religion, a holy anti-Christian alliance. Yet, his endeavor – as was written down by a historian of ancient philosophy – was in vain ... Plotin could no longer rescue and save the ancient Greek soul"². Anyhow, what is certain is the fact that, for Plotin, the goal of philosophy "... is not the formal truth", it is rather "the intuition of the Divine", and, for this reason, "... it must be the most noble road to God"³, and, by the fact itself, to the human conscience. Finally, it must be said that, what Plotin calls "Θεωρία" is a "knowledge," but this is a knowledge realized through intuition, that is, a "scientia intuitiva", which is, in fact, a philosophy of knowledge.

The same School of Plotin had to assert – by Porphyrius (232-304) – that the goal of philosophy is the one which contributes to the "salvation of the soul" (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία) where the means of freeing the soul from the body comes from, and which are "the purification through ascetic life (catharsis) and by the philosophical knowledge of God"⁴. Yet, for the Fathers of the Eastern Church – well versed in the neo-Platonic philosophy – this "consummate knowledge of God is possible only when one contemplates Him ..." and is made worthy to see a "light"⁵, that is, "the Light of knowledge," on which the moral conscience of each human being offers an inveterate testimony.

It was said that there is an ontological relation between "knowledge" and "morality," since, "the only, ultimate and unconditional goal (the final goal) which any practical application of knowledge must be referred to is morality ..." which is, consequently, called "practical philosophy ..."⁶.

But this practical philosophy has a decisive role not only in the philosophy of knowledge; it has such a role in the philosophy of conscience, as well. That is why, the idea of moral conscience was not only the prerogative of religion; it was the attribute of philosophy, which, from the necessity to answer the question concerning the origin of human existence, was in want to look into the manifestations of spiritual life of the human being, and from this comes the perception of philosophy of conscience, too. Yet, what is conscience?

¹ Ibidem, p. 235.

² Ibidem, p. 316.

³ Ibidem, p. 330.

⁴ Ibidem, p. 334.

⁵ Sf. Simeon Noul Teolog, *Traites Theologiques et Ethiques*, ed. J. Darrouzes, in *Sources Chretiennes*, nr. 122, 1966, p. 287-316.

⁶ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 141-142.

In accordance with Immanuel Kant, human conscience is “a representation of the fact that there is inside me another representation”, and an “essential condition of any logical form of knowledge ...”¹. But, for the current Explanatory Dictionary of the Romanian Language (EDRL), “conscience” is, first of all, a “feeling,” an “intuition” which “the human being has on its own existence”². This dictionary also talks about “the sentiment of moral responsibility toward its own behavior”. Therefore, “conscience” is only thought in terms of “moral responsibility”. Yet, how could this “responsibility” exist, if the “moral conscience” is missing?!

But, how was the notion of “conscience” understood and expressed throughout history?! What are its constitutive elements, that is, its nature? What are its concepts? What is its meaning? Behold, as many questions as the theological and philosophical Schools have tried to answer – throughout history – by the prism of thinking circulated by some coryphaei and by their followers, but without succeeding to reach a unanimously satisfying answer.

In the contemporary philosophical Schools, there is some talk about a “philosophy of conscience”. Yet, from the perspective of the Christian philosophical-theological thinking, the syntagm “the philosophy of conscience” can be understood and explained in its entire content only if it is reported to the “moral conscience”, the only one which may completely and objectively judge or assess the proper human condition and behavior, and, by the fact itself, to contribute to the knowledge of truth³ about the relationship between man and his Creator. But, what do we understand by “moral conscience,” and how could we get to the knowledge of the relationship between man and God, Who has planted the moral conscience in His creature?! Here are the questions which we can answer only to the extent in which we will make more precise – even if concisely – first of all, the syntagm “moral conscience,” which was expressed by the Greek philosophy by the “συνείδησις” notion, and which was defined as an act of manifesting our own self.

For Socrates, the moral conscience is “something divine”, and its seat is in the “soul.” ”This spirit (δαμόνιον he said – is planted in me ..., and it appears to me as a voice, and, it is against me as many times as I intend to do something unjust, even with things insignificant.”⁴ Finally, Kant defines this Spirit as “conscience” (Gewissen), and, more exactly, “the moral conscience inside me.”⁵

¹ Ibidem, p. 86.

² Dicționarul explicativ al Limbii române, ed. A II-a, București, 1998, p. 217.

³ For the philosopher Michel Foucault, “the truth is brought forth by coercion” (Cf. M. Ghinăru, Michel Foucault – Despre relația putere – cunoaștere, in Matrici filosofice și concepte integrative, Volum omagial Angela Botez, Ed. Amis, Craiova, 2009, p. 417).

⁴ Platon, Apărarea lui Socrate, trad. de C. Papacostea, București, 1923, p. 60.

⁵ I. Kant, Critica rațiunii pure, trad. D.C. Arnzăr și R. Vișan, București, 1934, p. 145.

For the theologian Origen¹ († 254), the moral conscience is not a spirit, a ghost, it is “a guide of the soul and an educator of the soul, which prevents it from doing evil and prompts it to do well”². Therefore, for Christians, the moral conscience is not identified with the soul, with the “inner man”, – of which the Indian Sacontala (The Fatal ring) spoke – it is only its guide, its educator.

In conformity with the teaching of the ecumenical Church Fathers of the first millennium, in order for us to uncover the truth of God, ”we must clean our soul, in order for the soul to get the power and to see that light and to remain with it as soon as it saw it ...”³. Yet, the moral conscience could be defined exactly as this resting in this unsettling “light,” which was received by each and every human being at once with its conception, where our obligation to keep it always clean and to maintain it in a wakeful state through prayer, fasting and partaking of the Body and Blood of Christ comes from. Obviously, then God is no longer sought for either “...outside of us, since He is appropriated to ourselves, and He is inside us”⁴.

But, how was the “moral conscience” perceived in the theological thinking of Eastern Church? For one of the Fathers, who is arepresentative of the ecumenical Church, namely, St. John Chrysostom († 407), the moral conscience is “the truthful judgment of good and evil, that is the rule of conscience”, which was planted by God when “He made the man”⁵. As a matter of fact, this unbribable judgment of good and evil has been perceived by the Orthodox Church as “the voice of God in the soul of the faithful, which prompts him to accomplish the moral law”⁶, where the very role of conscience for its accomplishing comes from.

As to the working of conscience, we find testimonies and explicit references both in the Holy Scripture and the Holy Tradition. For instance, the Holy Scripture tells us that our ancestors Adam and Eve were admonished by their own conscience after breaking the divine commandment (Genesis 3:10); it hunted after Cain for having killed his brother Abel

¹ See, N. V. Dură, Origen, *Selected Works, Part Three*, Bucharest, 1982, p. 408, in Romanian Orthodox Church (R.O.C.) XIII (1983), nr. 3, p. 73-74; Idem, Origen, *Scrieri alese, partea a IV-a, Contra lui Celsus*, studiu introductiv, traducere și note de T. Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1984, p. 585, in *Glasul Bisericii*, XLIII (1984), nr. 7-9, p. 677-680; Idem, Origen, *Scrieri alese (Selected Works, Part Four). Împotriva lui Celsus (Against Celsus). Introduction, Study, Translation and Notes by Rev. Prof, T. Bodogae, The Publishing House of the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1984, p. 585, in Romanian Orthodox Church News, Quarterly Bulletin, (R.O.C.) XV (1986), nr. 5, p. 90-100.*

² Apud, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 227.

³ Fer. Augustin, *De Doctrina Christiana*, trad. M. Ciucă și L. Wald, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 69.

⁴ Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet (Predici germanice)* trad. de S. Maxim, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 56, 60.

⁵ Sg. Ioan Gură de Aur, *Expositio in psalmum*, 147, 3, in P.G., LV, 482.

⁶ *Învățătura de credință ortodoxă*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1952, p. 363.

(Genesis 4:13); it brought about contrition in the heart of the prodigal son (Luke 14:18), and of Judas (Matthew 27:3-4), etc. That is, therefore, why, in accordance with the testimony of Eastern Christian theology, the conscience never totally disappears from the soul of man. It could be only “put to sleep” by man’s carelessness as far as his obligations toward his Creator, toward himself, and toward his neighbors are concerned; yet, its voice cannot ever be stifled or choked, so that it hunts even after the great evil doers with its admonishments, who, after reaching the state of hopelessness commit suicide, as Judas the betrayer did.

In concluding these succinct lines on the “conscience,” we may say that it gives the two sciences, theology and philosophy, a common material for study since the “conscience” remains “cum scientia”, that is, a “together science”, and by the fact itself, a science which operates with ideas and categories furnished by the world of human spirit, which are employed by both theology and philosophy in their cognoscible realm in accordance with their own perception.

ნიკოლაე ღურა

„სინდისის თეოლოგია“ და „სინდისის ფილოსოფია“

რეზიუმე

ტერმინი „თეოლოგია“ განიმარტება, როგორც „ღმერთის შესახებ“ მეცნიერება. აქ შეინიშნება წინარექრისტიანული გაგება. მასში ანტიკურობა გამოყოფდა სამ მნიშვნელოვან მხარეს: დივინაციას, მაგიას და ფილოსოფიას. ანტიკურობაში თეოლოგია აგრეთვე გაიგებოდა, როგორც „მეცნიერება ყოველი შექმნილის შესახებ, რომელიც ღმერთის მიერ არის გამოცხადებული“.

თეოლოგია წარმოიშვა მითებიდან და ფილოსოფიიდან. „თეოლოგიის“ ცნება მოიცავდა აგრეთვე განსხვავებულ რეალობებს. ეს ცხადს ხდის იმ გარემოებას, რომ პირველ ქრისტიანებში ეს ტერმინი გარკვეულ ეჭვებს აღძრავდა. ძველ აღქმაში თეოლოგიად იწოდება „ფსალმუნება“ – უფლის სადიდებელი გალობა. ასეთი თეოლოგი იყო ისრაელის მეფე დავითი. ბიბლიური ტრადიციით თეოლოგი ეწოდებოდა მხოლოდ მას, ვინც თავის ნაწერებში ღმერთის შესახებ ლაპარაკობდა ღვთაებრივი შეგონების ძალით.

ეკლესიის პირველი მამები „თეოლოგებს“ უწოდებდნენ ძველ ფილოსოფოსებს – პლატონს, არისტოტელეს, აგრეთვე იმათ, ვინც ახმოვანებდა ორაკულებს და წინასწარმეტყველებდა მომავალს. სტოიკოსებისა და ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ

სკოლებში გამოიკვეთა თეოლოგიის სამი მთავარი მიმართულება: მითოლოგიური, ფსიქიკური, სამოქალაქო. ანტიკურ ფილოსოფიაში, არისტოტელედან მოყოლებული, „თეოლოგია“ გაიგება, როგორც წინარეფილოსოფიური მეცნიერება, როგორც ფილოსოფიის დაბალი საფეხური. მესამე საუკუნიდან შემოდის ის გაგება, რომლის მიხედვითაც თეოლოგი არის ის, ვინც სულიწმინდის კარნახით ლაპარაკობს ღმერთზე მოსესა და წინასწარმეტყველთა მსგავსად. აღმოსავლურ ქრისტიანობაში „თეოლოგია“ არის სულის ღმერთთან შეერთება მისტიკური სიახლოვის პირობებში.

მსოფლიო ეკლესია თეოლოგიის სახელით მხოლოდ სამ ადამიანს მოიხსენიებს. ესენი არიან: იოანე ღვთისმეტყველი, გრიგოლ ნაზიანზელი და სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი.

რუმინული მართლმადიდებელი ეკლესიის ტრადიციაში „თეოლოგია“ არ არის გამოყოფილი ეკლესიური სწავლებისაგან. მისთვის ის არ არის კომპეტენციის სხვადასხვა სექტორები, როგორც ეს არის რომაულ კათოლიკურ ეკლესიაში. მართლმადიდებლურ აღმოსავლურ ეკლესიაში დოგმა ანუ რწმენის სწავლება მხოლოდ ისაა, რაც სინდისის მიერ არის ჩამოყალიბებული და განმსჭვალავს ეკლესიის სამივე ელემენტს: სასულიერო პირთ, მორწმუნეებს და ბერმონაზვნობას. თეოლოგია შეიძლება შევადაროთ მაღალ მთას, რომლის ფუძესთან შეიძლება მიაღწიო, მაგრამ მასზე ასვლა ძნელია. მის მწვერვალზე ასვლას სჭირდება ფილოსოფია, ფილოსოფიური აზრის ისტორიის, ფილოსოფიური იდეებისა და აზროვნების სისტემების ცოდნა. ჩვენ მასში ვხედავთ ფილოსოფიის სწავლების აუცილებლობას, რომელიც მართლაც არის თეოლოგიის მსახური, *aneila telogia*.

ფილოსოფია სქოლასტიკური პერსპექტივებიდან არის რაციონალური ცოდნის სისტემა, ხოლო არასქოლასტიკური, უნივერსალური პერსპექტივებიდან – მეცნიერება ადამიანის გონების უკანასკნელი მიზნების შესახებ.

ცნება „ფილოსოფია“ გამოთქვამს სიბრძნის სიყვარულს, მაგრამ სტოიკოსების თანახმად, გონების კანონი ამავე დროს არის ზნეობის კანონი და ადამიანის ღირსეული ცხოვრება გულისხმობს ბუნებასთან და გონებასთან თანხმობაში ცხოვრებას.

ზოგი თანამედროვე რუმინელი ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ რაკი თანამედროვე სამყაროს მთლიანი სახე ირღვევა, მაშასადამე ფილოსოფიის ამოცანა იმის გარკვევაა, თუ რა არის ეს და არა ის, თუ რა შეიძლება იყოს წარმოსახვის მიხედვით. იმის მიხედვით, თუ როგორია სამყარო, შეიძლება ვიმსჯელოთ ქცევის, მოქმედების ფორმებსა და მორალურ ცნობიერებაზე. რა თქმა უნდა, ეს კითხვა ელოდება პასუხს ჩვენი დროის ფილოსოფოსებისაგან. რა შეიძლება ითქვას ფილოსოფიაზე? ის გვთავაზობს ადამიანის ცნობიერებისა და პრაქტიკის ღირებულებათა და საზრისთა იერარქიას.

ანტიკურ საბერძნეთში ღმერთების ანთროპომორფისტულ კონცეფციას რეალური გავლენა ჰქონდა ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. ეს დასტურდება პლატონთან, არისტოტელესთან, პლოტინთან. ეს კონცეფცია არ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც შეზღუდული თვალსაზრისი, როგორც ადამიანების, ცხოველების და ბუნებრივი მოვლენების თვისებების გადატანა ღმერთზე, არამედ მასში უნდა დავინახოთ ღმერთის

სამყაროს რეპრეზენტაცია მისი არსებითი მახასიათებლებით. მეორე მხრივ, ადამიანის ყოფიერებისათვის დამახასიათებელი ნაკლოვანებებით ღმერთების პერსონალიზაცია პერსპექტივას შლის რელიგიური კონცეფციისათვის, რომელმაც „ადამიანი“ გახადა კოსმოსში არსებული ყველა საგნის საზომი. ამან შეამზადა რელიგიური ადამიანის ჭარბი რაციონალიზმი. მეტაფიზიკურად ორიენტირებული ფილოსოფოსებისათვის, როგორც იყვნენ პეგელი და ედუარდ ფონ ჰარტმანი, რელიგია იყო მხოლოდ ერთადერთი საფეხური საკუთარ თვითცნობიერებამდე ადამიანის მეშვეობით ღმერთის მსვლელობის გზაზე. მათი შეხედულებით ღვთაებრიობის გავლენის უნივერსალური პროცესის კულმინაცია, ფილოსოფიაა.

პორფირიუსის (232 დ 304) მიხედვით, ფილოსოფიის მიზანია წვლილის შეტანა სულის ხსნაში. აღმოსავლეთის ეკლესიის მამების მიხედვით, ღმერთის მსახურის ცოდნა დაკავშირებულია ღმერთთან ცდისეულ ურთიერთობასთან. მხოლოდ ღმერთი გვხდის ღირსს, დავინახოთ „ნათელი“. ეს არის „ცოდნის ნათელი, რომელიც თითოეული ადამიანის მორალურ ცნობიერებას აწვდის უშრეტ საწყისს. ამრიგად, ცოდნასა და ზნეობრიობას შორის არსებობს ონტოლოგიური კავშირი. ნებისმიერი განაცხადი ცოდნაზე უნდა იყოს მიმართული მორალურობაზე, რასაც, საბოლოო ჯამში, პრაქტიკული ფილოსოფია ეწოდება. მაგრამ პრაქტიკულ ფილოსოფიას გადამწყვეტი როლი ენიჭება არა მარტო ცოდნის ფილოსოფიაში, არამედ ასევე სინდისის ფილოსოფიაში. ამიტომაც, რომ მორალური ცნობიერების იდეა არ არის მხოლოდ რელიგიის პრეროგატივა, არამედ ფილოსოფიის აუცილებელი ატრიბუტია, რომელიც ცდილობს მიიღოს პასუხი ადამიანური ექსისტენციის წარმომავლობის თაობაზე.

რა არის სინდისი? კანტის თანახმად, ადამიანის სინდისი (ცნობიერება) არის იმ ფაქტის რეპრეზენტაცია, რომ ჩემში მოცემულია „სხვა რეპრეზენტაცია“; მაგრამ რუმინული ენის თანამედროვე ლექსიკონში სინდისი უპირველესად არის „განცდა“ ინტუიციისა, რომელიც ადამიანს მოცემული აქვს თავის საკუთარ ექსისტენციაში საკუთარი მოქმედების მიმართ. ლექსიკონში ლაპარაკია აგრეთვე მორალური პასუხისმგებლობის განცდაზე. აქედან გამომდინარე, „სინდისი“ მოიაზრება მხოლოდ მორალური პასუხისმგებლობის ტერმინებში. როგორ იყო გაგებული და გამოხატული სინდისის ცნება აზროვნების ისტორიაში? რა არის მისი მაკონსტიტუირებელი ელემენტი, მისი კონცეპტი, მისი საზრისი? მრავალი ფილოსოფოსი და თეოლოგი ცდილობდა ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას.

სინტაგმა „სინდისის ფილოსოფია“, ქრისტიანული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პერსპექტივიებიდან გამომდინარე, შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც მორალური სინდისი (ცნობიერება). მხოლოდ მას შეუძლია სრულად და ობიექტურად განიხილოს ან შეაფასოს სათანადო ადამიანური პირობები და ქმედებები და, შესაბამისად, წვლილი შეიტანოს ადამიანის და მისი შემოქმედების ურთიერთობის ჭეშმარიტების შესახებ ცოდნაში.

მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ „მორალური სინდისი“ და როგორ შეგვიძლია მოვიპოვოთ ცოდნა ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთმიმართების თაობაზე. სინ-

ტაგმა „მორალური სინდისი“ ბერძნული ფილოსოფიის მიერ გამოითქვა „*συνείδησις*“ ცნებებით და განიმარტა, როგორც საკუთარი თავის თვითმანიფესტაციის აქტი. სოკრატესათვის მორალური სინდისი არის „რაღაც ღვთაებრივი“. მისი ადგილსამყოფელია „სული“ (დაიმონი). „სინდისის სული“ შთაბერილია ჩემში და ის ჩემში ვლინდება როგორც ხმა, რომელიც მიპირისპირდება, როგორც კი განვიზრახავ, გავაკეთო რაიმე უმართებულო.

როგორ აღიქმება მორალური სინდისი აღმოსავლური ეკლესიის თეოლოგიურ აზროვნებაში? როგორც ეკლესიის წმინდა მამა იოანე ქრისტოვოსტომოსი ამბობს: გულწრფელი განსჯა მართავს სინდისს, რომელიც შთაგვბერა ღმერთმა, როცა შექმნა ადამიანი. მართლმადიდებელი ეკლესია სინდისს აღიქვამს, როგორც ღმერთის ხმას მორწმუნის სულში, რომელიც წარმართავს მას მორალური კანონის განხორციელებისკენ.

სინდისის ფენომენი არის ორი მეცნიერების – თეოლოგიისა და ფილოსოფიის შესწავლის საგანი. თითოეული მათგანი საკუთარი შემეცნების სფეროში, საკუთარი იდეებისა და კატეგორიების მიხედვით იკვლევს მას.

ლელა ალექსიძე

„საკუთარი თავი“ და „სხვა“: ზნა ინტელიგიბილურისკან აღჩუღ ნეოპლატონიზმში

(პლოტინის VI 5 ენეადისა და პორფიროსის მე-40 სენტენციის გაგებისთვის)

ნეოპლატონიზმში, განსაკუთრებით პლოტინთან, ადამიანის სულიერი თავისუფლების, თვითკმარობის, თვითობის უმაღლესი საფეხური ამ სრული „ნერტილოვანი“, არა-ვრცეული, საკუთარ თავზე კონცენტრირებული ყოფნიდან, ანუ მაქსიმალურად შეკრული თავისი სულიერობიდან უნივერსალურ ყოფნაში „მოხვედრაა“. ეს მდგომარეობა, რომელსაც სხვადასხვა ეპოქათა გამოცდილებით შეიძლება „თეოზისი“ ან „ჰენოზისი“ ვუწოდოთ, ამქვეყნად, პლოტინის აზრით, იშვიათად, მაგრამ მაინც მიღწევად-მოვლინებადია. ჩვენი მაქსიმალური თვითობა, ამავე დროს, ამ თვითობის გადალახვაა.

ვეცადოთ, „გამოვიჭიროთ“ პლოტინისა და მისი მოწაფის, პორფიროსის რამდენიმე ტექსტში გადასვლის ეს მომენტი.

ამ ნეტარ მომენტამდე თუ საფეხურამდე მისვლა ნეოპლატონიკოსებისთვის ხანგრძლივ სულიერ და ინტელექტუალურ წვრთნას მოითხოვს. ის მოიცავს მოსამზადებელი საფეხურების კომპლექსს, რომელსაც ღვთაებრივ ყოფნაში შევეყვართ და რომელიც ერთიანს გვხდის. ამ ერთიანობის წამები მოულოდნელია და „თავისით მოსული“, თუმცა „ფონად“, რა თქმა უნდა, სიქველევებში მუდმივ ვარჯიშს გულისხმობს.

ღვთაებრივთან მიახლოების მომენტის თემა, ისევე როგორც სხვა საკითხები, ნეოპლატონიკოსთა შრომებშია „გაბნეული“. მათ ბევრგან შევხვდებით. ჩვენ ამ თემას მხოლოდ რამდენიმე ტექსტის საფუძველზე შევხვებით.

პორფიროსის ე.წ. „სენტენციები“ დიდწილად მისი მასწავლებლის, პლოტინის ნაშრომებისა და ნააზრვის მოკლე და პორფიროსისეული კონსპექტია. პლოტინთან შედარებით, პორფიროსის სტილი უფრო გასაგები და „სწორხაზოვანია“. ამიტომ ეს ის შემთხვევაა, როცა მოწაფის ტექსტმა მასწავლებელთან, როგორც მის წყაროსთან, მისვლა შეიძლება გაგვიადვილოს (ამას პორფიროსის სასარგებლოდ არ ვამბობ!).

პორფიროსი, მე-40 სენტენცია

პორფიროსი ამ სენტენციაში გვაჩვენებს:

- ა) რა არის გონითი, მარადიული არსი;
- ბ) როგორია ჩვენი მიმართება ამ არსთან;
- გ) როგორ არის შესაძლებელი გონით არსთან ამაღლება საკუთარ თავამდე ამაღლებით.

ამ სენტენციაში პორფიროსი არ საუბრობს უზენაესი, ტრანსცენდენტური ერთის შესახებ და ჩვენც მას აქ არ შევხვებით. პორფიროსი აქ მსჯელობს ზოგადად მარადიულ არსებაზე, ზოგჯერ უფრო მარტივადაც – „არსზე“. მასში გონითი, ინტელიგიბილური არსი იგულისხმება, მაგრამ არა „ტოპოლოგიურად“ ჩვენგან მონყვეტილი, არამედ ჩვენთან მყოფი, ჩვენი თანაარსი. ის ჩვენგან არ განდგება, ეს ჩვენ განვუდგებით მას, როცა *სხვა*-დ ვიქცევით ან *სხვა*-ობისკენ ვიხრებით, ანუ ჩვენს თავს – ნამდვილ ჩვენს თავს ავცდებით ხოლმე. შეიძლება, არსის ამ ჩვენთან რეალური და არა ადგილობითი თანა-ყოფნის გამო აღარც უნოდებს პორფიროსი მას „გონით“ არსს, არამედ უბრალოდ „არსად“ მოიხსენიებს. აქ სინამდვილე დანახულია არა იმდენად ნეოპლატონური ონტოლოგიური იერარქიის ასპექტით, რამდენადაც ერთიანი, ნამდვილი რეალობის სახით (ეს ორი რამ ერთმანეთს არ გამოირიცხავს, უბრალოდ ხედვის რაკურსია სხვადასხვა), რაც პლოტინსაც ახასიათებდა (გვიანდელ ნეოპლატონიზმს ეს ნაკლებად სჩვეოდა). ამიტომ არც ჩვენ ვისაუბრებთ მაინცდამაინც ტრანსცენდენტურ ერთთან მისტიკური ერთობის ან, კონკრეტულად, გონებასთან შერწყმის შესახებ, არამედ ზოგადად – ერთიან მარადიულ არსს „შევეხებით“, რომელიც მოცემულია ყველგან და არის ჩვენთან, თუკი ვართ შინაგანად ერთიანი და თუ ეს ჩვენ „დავინახეთ“.

ამდენად, „ჰენოზისი“ ჩვენზეც არის დამოკიდებული. ახლა კი ტექსტს გავყვეთ, გავარჩიოთ ის, შემდეგ კი პორფიროსის წყაროს – პლოტინს მივმართოთ.

ტექსტს ზემოთ ჩამოთვლილი პუნქტების მიხედვით გავარჩევთ. პუნქტები – შეკითხვების სახით ჩამოყალიბებული – ჩვენი შეჯამებაა.¹

ა) რა არის გონითი არსება/არსი თავისთავად?

თავისთავად, ანუ თავის თავში, ის არის „მოუსვენარი, მოუქანცავი, არასდროს მოკლებადი“ არსება. ამავე დროს, ის არის „ზეალმატებული იმ სიცოცხლით, რომელიც არის უნმინდესი, საკუთარი თავისგან ავსებული, თავის თავში დამკვიდრებული, საკუთარი თავით დანაყრებული“, და რომელიც „საკუთარ თავსაც კი არ ეძიებს“.

ბ) როგორია ჩვენი მიმართება ამ არსთან?

ეს კითხვა შეიძლება ასეც დაისვას: რა ვართ ჩვენ თავისთავად? ასე ეს კითხვა იმიტომ შეიძლება დაისვას, რომ ნეოპლატონიზმში ჩვენი თავისთავადობა მარადიულ, გონით არსთან „სიახლოვით“ განისაზღვრება. რაც უფრო მეტად ვართ „მასთან“, მით უფრო ვართ ჩვენივე თავი.

(1) პორფიროსი ჯერ განსაზღვრავს ჩვენს მიმართებას ამ არსისადმი, ან, უფრო სწორად, განსაზღვრავს მას ჩვენი პოზიციიდან, როცა ჩვენ ვართ მასთან რაღაც მიმართებაში: „თუკი [ამ არსებას] ადგილს ან მიმართებას მიუმატებ, მაშინათვე, [ამ] დაკნინებასთან ერთად, რომელიც ადგილის ან მიმართების საჭიროებამ განაპირობა, მას [ამ არსებას] კი არ დააკნინებ, არამედ [მისგან] საკუთარ თავს განაყენებ, რადგან

¹ სტატიის ამ თავში ციტატები პორფიროსის მე-40 სენტენციიდან არის (ლამბერცის ნუმერაციით).

ამოეფარები წარმოსახვას, რომელიც აზროვნებაში შემოიპარა. ასე მავალი, [არსებებს] ვერ გადასცდები, ვერც გააჩერებ, ვერც გაყოფ, ვერც პატარა მონაკვეთებად დაასრულებ, თითქოსდა აღარაფერი ჰქონდეს მოსაცემი, მცირედ-მცირედ დახარჯულს. ის ხომ ამოუნურავია, უფრო მეტად, ვიდრე თითოეულმა [ადამიანმა] შეიძლება მოიაზროს წყართა მარადიული დინება და დაუშრეტელობა“.

(2) ჩვენი პოზიციიდან არსის განსაზღვრებიდან პორფიროსს შეუმჩნევლად გადააქვს აქცენტი ჩვენს თავზე. ის განსაზღვრავს ჩვენს თავს არსის ძიებაში: „ან შეიძლება [არსთან] თანამავლობას და არსის მთლიანობის დამსგავსებას და, ასეთ შემთხვევაში, აღარაფერს ეძიებ, ან კიდევ, მაძიებელი, სხვა რაიმის ჭვრეტაში აღმოჩნდები. ხოლო თუ არაფერს ეძიებ და შენივე თავში და შენივე არსებაში ხარ დამკვიდრებული, მთლიანობას დაემსგავსები და არ მოექცევი რალაცაში, რაც მისგან მომდინარეობს“.

არსთან მიმართებაში ჩვენი თავის განსაზღვრება გამოავლენს ჩვენს მსგავსებას მასთან. ჩვენი და არსის განსაზღვრება თითქოს ერთმანეთს თანხვდება; „ჩვენ“, „შენ“, „ის“ – მსჯელობაში თითქოს ყველაფერი ეს ერთმანეთს ერწყმის. აღმოჩნდება, რომ ჩვენც მთლიანობა ვართ, რომელიც თავისთავად იმდენად სრულყოფილია, რომ ყოველგვარი მიმატება მხოლოდ მოკლება იქნება. ამდენად, ჩვენი განსაზღვრება ძალიან ჰგავს არსის განსაზღვრებას. მათი გამიჯვნა თითქოს ენობრივადაც ძნელდება: „არა თუ იტყვი: ამოდენა ვარ, არამედ თუ ამოდენა-ს მოაშორებ, იქცევი მთლიანობად. რა თქმა უნდა, მანამდეც მთლიანობა იყავი, მაგრამ სხვა რალაც მოგემატა მთელთან ერთად და მინამატიტ დაკნინდი, რადგან დანამატი არსის კუთვნილება არ იყო: მას ხომ ვერაფერს მიუმატებ. ვინც არარსიდან წარმოიშობა, ის მთლიანობა კი არ არის, არამედ სიღარიბის თანამობინადრეა და ყველაფერში შეჭირვებული. ხოლო თუ არ-არსს მოაცილებ, მაშინვე [იქცევი] მთლიანობად, თვითონვე საკუთარი თავით მაძლარი. ამიტომ [...] კვლავ ეუფლება საკუთარ თავს და განაგდება დაკნინებულსა და დამამცირებელს. განსაკუთრებით, როცა ჰგონია, რომ თავად არის ის, რაც ბუნებით მცირეა და არა ის, რაც თვითონ არის ჭეშმარიტად, მაშინ არის განდგომილი საკუთარი თავისგან და, ამასთანავე, არსისგან“.

პორფიროსი განსაზღვრავს ჩვენს თავს: ჩვენ – ჩვენივე თავის თანამყოფი ან არა-თანამყოფი ვართ. სიშორე ჩვენი თავისგან და სიახლოვე არის, ამავე დროს, სიშორე ან სიახლოვე არსთან: „და თუკი ვინმე დამკვიდრებულია საკუთარ თავში, როგორც თანამყოფი თანამყოფთან, მაშინ ის თანამყოფია არსისაც, რომელიც ყველგან არის. ხოლო საკუთარი თავისგან განდგომილი, მისგანაც განდგება [...] შენ შენივე თავის თანამყოფიც არ ხარ, თუმცა თანამყოფი და იგივე ხარ – [ამგვარად], თანამყოფიც [ხარ] და განმდგარიც, როცა სხვა რამეს უყურებ და უგულვებლყოფ საკუთარი თავის ყურებას [...] რამდენადაც შენს თავთან ახლოს ხარ – როგორც იმასთან, რაც თანამყოფია და არ-განდგომილი, მით უფრო მეტად ხარ ახლოს იმასთან, რაც შენგან ისევე არ არის არსებით განდგომილი, როგორც თავად ხარ [განუდგომელი] საკუთარი თავისგან“.

(3) ამის შემდეგ პორფიროსი ისევ არსის განსაზღვრებას უბრუნდება, ამჯერად ჩვენი ცოდნის თვალთახედვიდან დანახულს: „ამდენად, შენც შეგიძლია

მთლიანობაში შეიმეცნო, რა თანაუდგას არსს და რა არის განდგომილი არსისგან, რომელიც ყველგან თანამყოფია და, ამასთანავე, არსად არ არის“.

გ) როგორ არის შესაძლებელი გონით არსთან ამაღლება საკუთარ თავამდე ამაღლებით?

ამ კითხვაზე პასუხი სენტენციის წინა ნაწილშიც იყო გაცემული: ჩვენი თავი არსთან ერთიანია, ამდენად, საკუთარ თავში ჩაღრმავება არსთან ერთიანობაა.

სენტენციის ბოლო ნაწილში ამ შეკითხვაზე უფრო დანვრილებით პასუხს ვიღებთ. აქ უკვე „გაშიფრულია“, რომ საკუთარ თავში ჩაღრმავება საკუთარი არსების გონისმიერი წვდომაა, თვითონ შეცნობის გაცნობიერებაა და საკუთარი თავის, როგორც შემეცნებლის ერთიანობაა საკუთარ თავთან, როგორც იმასთან, რისი შეცნობაც ხდება: „ვისაც შეუძლია ამაღლდეს გონისმიერად საკუთარ არსებასთან და საკუთარი არსება შეიმეცნოს, თავად შემეცნებასა და შემეცნების ცოდნაში საკუთარ თავს კვლავ დაეუფლოს შემეცნებლისა და შესაცნობის ერთიანობის საფუძველზე, მათთან არის – [რადგან] ისინი თავად არიან საკუთარ თავთან – არსიც. ხოლო ვინც საკუთარ თავად ყოფნიდან სხვა რამისკენ გადადის, მათგან, რომლებიც საკუთარი თავისგან არიან განდგომილი, არსიც განდგომილია“.

რამდენად შეგვიძლია ჩვენი ბუნებით ანუ არსებით ჩვენივე საკუთარ არსებაში ყოფნა და, ამის საფუძველზე, არსთან თანყოფნა? და თუ ჩვენს არსებაში სიმკვიდრე ბუნებით შეგვიძლია, მაინც რა გვიბიძგებს, *სხვისკენ* რომ გადავიხაროთ? ალბათ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ჩვენი არასრულყოფილი ბუნება და ჩვენი ნება. მაგრამ ამ უკანასკნელ კითხვას პორფიროსი 40-ე სენტენციაში არ სვამს და არც პასუხს სცემს. რაც შეეხება პირველ შეკითხვას (რამდენად შეგვიძლია ჩვენი ბუნებით ჩვენივე არსებაში და არსთან ყოფნა?), მასზე პორფიროსის პასუხი დადებითია: ჩვენ ბუნებით შეგვიძლია ჩვენივე საკუთარ არსებაში სიმკვიდრე, და არსი ჩვენგან არ არის განდგომილი; მასთან დისტანციას ქმნის ჩვენს მიერვე ჩვენი საკუთარი თავისგან განდგომა: არსისგან სიშორე ხომ „იმისგან გაჩნდა, რომ შენივე თავისგან ხარ შორს“. თუმცა, ჩვენ ბუნებით ძალგვიძს ჩვენს საკუთარ არსებაში ვიყოთ მკვიდრად და, ამდენად, არსის გვერდით ვიყოთ: „თუმცა ჩვენ ბუნებით ძალგვიძს ჩვენივე საკუთარ არსებაში სიმკვიდრე, ჩვენივე თავისგან გამდიდრება, არ-ნასვლა იმისკენ, რაც [თავად] არ ვართ, მაინც საკუთარი თავის ლატაკნი ვართ და ამის გამო კვლავ სიღარიბესთან ვართ [წილნაყარი]. მიუხედავად იმისა, რომ სიმძლრე აქვეა და არსისგან არც ადგილით, არც არსებით არ ვართ გამიჯნულნი, არც სხვა რაიმით [ვართ მისგან] მონყვეტილნი, ჩვენ ვემიჯნებით [არსს] არ-არსისკენ შებრუნებით. მართლაც და, საზღაურს ვიხდით იმით, რომ არსისგან განდგომით ჩვენივე თავს განვუდგებით და უმეცარნი [ვხდებით]. თუმცა, ისევ [შეგვიძლია] საკუთარი თავისადმი სიყვარულში საკუთარ თავს დავუბრუნდეთ და ღმერთს დავუკავშირდეთ“.¹

¹ ძნელი სათქმელია, ამ უკანასკნელ წინადადებაში „ღმერთი“ გონითი არსის სინონიმად იხმარება თუ მასზე მაღალ ჰიპოსტასზეც მიანიშნებს. ჩემი აზრით, პორფიროსი ამ სენტენციაში მაინცდამინც არ ცდილობს გონით სფეროში და მასზე მაღლა ჰიპოსტასების დიფერენციაციას: ის ზოგადად მარადიულ სფეროს ეხება.

მაგრამ როგორ შეიძლება მოხდეს ეს უკუ-დაბრუნება მას მერე, რაც სიმაღლეები დავეკარგეთ და „უგუნურნი“ გავხდით?

მე-40 სენტენციის სულ ბოლო მონაკვეთში, თითქოს ამ სენტენციის ტექსტის უდიდესი ნაწილისგან განსხვავებით, პორფირიოსი მიგვანიშნებს არა გონისმიერ, არამედ უფრო „დაბალი“ დონის სიქველზე, კერძოდ, სამართლიანობაზე და მის მიწიერ სახეობაზე. ეს გვაფიქრებინებს, რომ საკუთარ არსებას და, ამდენად, ნამდვილ არსთან თანყოფნას მოწყვეტილმა ადამიანმა, იმისათვის, რომ კვლავ შეძლოს აუყვეს გზას „ზევით“ და დაუბრუნდეს საკუთარ არსებას და გონით არსთან თანყოფნას, თანმიმდევრულად უნდა გაიაროს განწმედითი საფეხურები, ანუ იმ სიქველეებში გაიწვრთნას, რომელთა შესახებ პორფირიოსი 32-ე სენტენციაში საუბრობდა. მხოლოდ ასე შეძლებს სული გონით სიმაღლეებამდე და ნამდვილ არსამდე კვლავ ამაღლებას.

პლოტინი, VI 5

ახლა გადავიდეთ პლოტინზე, იმ ტექსტებზე, რომლებიც პორფირიოსის წყარო იყო. ძირითადად, მათ საფუძველზე ადგენდა პორფირიოსი თავის „სენტენციებს“.

პორფირიოსის მე-40 სენტენციის წყაროების განხილვა პლოტინთან აქ სრულიად არ იქნება ამომწურავი. პლოტინთან ერთი და იგივე ფილოსოფიური თემა ბევრგან გვხვდება. მისი ხედვა ძალიან მრავალნახნაგოვანია. ჩვენ აქ მხოლოდ რამდენიმე ტექსტზე შევჩერდებით.¹

პორფირიოსის მე-40 სენტენციის ერთ-ერთი მთავარი წყარო პლოტინის VI 5 ენეადაა. მას პორფირიოსმა ასეთი სახელწოდება მისცა: „არსი, თუმცა ის ერთია და იგივე, ყველგან არის როგორც მთელი. ნაწილი II“. ამ ენეადის მთავარი თემა, პლატონის „პარმენიდეს“ სტილში ფორმულირებული, პორფირიოსმა, როგორც ვხედავთ, სათაურშივე გამოიტანა. თვითონ ენეადაც სათაურში გამოტანილი თეზისით იწყება: „ის, რაც ერთია და იგივეა, რიცხოვრივად ყველგან ერთბაშად მთლიანად არის მოცემული: ამას საყოველთაოდ მიღებული აზრი მიიჩნევს, როცა ყველა ბუნებრივი მიდრეკილებით საუბრობს იმაზე, რომ თითოეულ ჩვენგანში ღმერთი ერთი და იგივეა“ [VI 5, 1, 1-4]. ეს თავისთავადი მოცემულობაა, რომელიც ადამიანისთვის დისკურსიული მსჯელობის და არგუმენტაციის გარეშეც, ან, უფრო სწორად, მათზე უნინ არსებობს. პლოტინის თანახმად, ადამიანებს რომც არ მოვთხოვოთ, აგვიხსნან ან მსჯელობით შეამონმონ და განგვიმარტონ, საიდან აქვთ ასეთი შეხედულება, ისინი ამ აზრზე იდგებიან და სიმშვიდესაც პოვებენ იმაში, რომ ამ ერთსა და იგივეობრივს ეყრდნობიან, და სურვილიც არ ექნებათ ამ ერთიანობას გაემიჯნონ [VI 5, 1, 4-8]. სწორედ ეს არის, პლოტინის თანახმად, ის უმტკიცესი პრინციპი, რომელსაც ჩვენი სულები გვაუნწყებენ; ის ცალკეული შემთხვევების ჯამიდან კი არ

¹ ქვემოთ პლოტინის მოცემულ ენეადას საყოველთაოდ მიღებული დამონმების შესაბამისად ვუთითებთ.

მომდინარეობს, არამედ მათ უსწრებს წინ, წინ უსწრებს ყოველგვარ ინდივიდუაციას და იმ პრინციპსაც კი, რომლის თანახმად ყველაფერი სიკეთისკენ მიისწრაფვის [VI 5, 1, 8-12].¹ რატომ უსწრებს წინ? იმიტომ რომ ეს პრინციპი, ანუ ის, რომლის თანახმად ყველაფერი სიკეთისკენ მიისწრაფვის, მხოლოდ მაშინ არის ქვეშარიტი, როცა ყველაფერი ერთისკენ მიისწრაფვის და სიკეთე არის ერთი [VI 5, 1, 12-14]. რატომ არის ეს ასე? იმიტომ რომ ერთი „გამოდის“ სხვა საგნებთან, რამდენადაც ეს საერთოდ შესაძლებელია და, ასე, წარმოჩნდება სიმრავლედ. ხოლო დასაბამიერ ბუნებას და სიკეთისკენ მიისწრაფვას მივყავართ ქვეშარიტი ერთიანობისკენ, და სწორედ ეს არის ის, რისკენაც თითოეული საგანი ისწრაფვის [VI 5, 1, 14-18].

აქამდე თითქოს ლოგიკურად ყველაფერი გასაგებია. მოკლედ შევაჯამოთ:

1) ის, რაც ერთია და იგივეობრივია, ყველგან ერთბაშად მოცემულია როგორც მთელი. ამას არ სჭირდება თეორიული მსჯელობა, ეს მოცემულია თავისთავად თუნდაც ადამიანთა წარმოდგენებში ღმერთის შესახებ: ჩვენ ვსაუბრობთ ღმერთზე, რომელიც თითოეულ ჩვენგანშია, როგორც ერთსა და იმავეზე.²

2) ასევე „ბუნებრივ“ პრინციპად მიჩნეულია დებულება: ყველაფერი მიისწრაფვის სიკეთისკენ. ოღონდ: პლოტინისტვის ეს მაინც მეორეული პრინციპია, რადგან მას სჭირდება გარკვეული წინაპირობა. ეს სიკეთე არის ერთი. რატომ? იმიტომ რომ ცალკეული მყოფი (მე, ის, სხვა), საბოლოო ჯამში, მიისწრაფვის არა სიმრავლისკენ, რომელშიც ერთი და სიკეთე გვეძლევა, არამედ მისი ერთიანი საფუძვლისკენ. და აქ უკვე ჩემთვის მოულოდნელად პლოტინი აკეთებს უცაბედ გადასვლას, რომელიც ახალი წინადადებითაც კი არ იწყება. მომყავს ციტატა: „დასაბამიერ ბუნებას და სიკეთისკენ როგორც ასეთისკენ მიისწრაფვას ნამდვილად ერთისკენ მივყავართ და მისკენ მიიჩქარის ყოველგვარი ბუნება – საკუთარი თავისკენ“ [VI 5, 1, 16-19]. ერთი შეხედვით, ლოგიკურად თითქოს აუხსნელია ერთისკენ სწრაფვიდან, როგორც ბუნებრივი მოცემულობიდან (დავუშვათ, ჩვენ ვიღებთ ამ მოცემულობას), გადასვლა „საკუთარ თავზე“; ყოველ შემთხვევაში, პლოტინი ამ კავშირს აქვე არ განმარტავს. მაგრამ გავყვეთ ტექსტს და მივიღებთ არც მთლად პირდაპირ განმარტებას: ერთისკენ – სიკეთისკენ მიისწრაფება საკუთარი თავისკენ მიისწრაფება, რადგან სწორედ ეს არის სიკეთე ამ ერთი ბუნებისთვის: ეკუთვნოდეს საკუთარ თავს და იყოს „სწორედ ის; ხოლო ეს ნიშნავს: იყოს საკუთრივ თავისი თავი“ [VI 5, 1, 18-20]. სწორედ ამის საფუძველზე, პლოტინის აზრით, გამართლ-

¹ გასაგებია, რატომ ამჯობინებდნენ ნეოპლატონიკოსები, მიუხედავად იმისა, რომ ერთი აბსოლუტური სიკეთეა, მაინც მის უფრო „ერთად“ და არა „სიკეთედ“ წოდებას: „ერთი“ უფრო „ახლოს“ იყო ამ ტრანსცენდენტური პრინციპის „განსაზღვრებასთან“ თავის თავში, ვიდრე „სიკეთე“, რომელიც მას უფრო ქვემდგომებთან მიმართებაში განსაზღვრავდა.

² კონტრარგუმენტების მოყვანაც შეიძლება: ვსაუბრობთ მაგიდაზე, მაგრამ განა ეს ერთი და იგივე მაგიდაა? პასუხი, ალბათ, ასეთი იქნებოდა: კონკრეტული, სხეულებრივი მაგიდა – არა, მაგრამ მაგიდობის იდეა გარკვეულწილად კი. ისიც გონითად არსებულია.

ბულია – ანუ მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, სწორედ ითქმის, რომ სიკეთე არის საკუთრივი რამ (იგულისხმება ის რწმენა, რომ ყველაფერი სიკეთისკენ მიისწრაფვის) [VI 5, 1, 20-21].

მე მეჩვენება, რომ პლოტინისტვის თითქოს თავისთავადი მოცემულობაა, რომ ყველაფერი თავისი თავისკენ ისწრაფვის, და ისიც, რომ ეს იგივე სიკეთისკენ სწრაფვაა; ამდენად, სიკეთე „საკუთრივია“ და ის გარეთ არ უნდა ვეძიოთ; თუმცა, პლოტინის თანახმად, ის არსის მიღმა ვერ იქნება, ან როგორ უნდა ვიპოვოთ ის არ-არსში? ესე იგი, ის არსშია, რაკი არ-არსში არ არის. ხოლო რადგანაც არსია და არსშია, ის თითოეულის შიგნით არის. ამდენად, ჩვენ არ ვართ არსისგან გამიჯნული, ჩვენ მასში ვართ; არც ის არის ჩვენგან გამიჯნული. შესაბამისად, ყველა არსებული ერთია [VI 5, 1, 21-27].

ვიმეორებ: მთელ ამ მსჯელობაში (რომელიც საერთოდ ნეოპლატონიზმის უძირითადეს პრინციპს წარმოადგენს) ჩემთვის ლოგიკურად აუხსნელი რჩება (პლოტინის მხრიდან) ის, თუ რატომ არის ჩვენი ბუნებრივი სწრაფვა სიკეთისკენ სწრაფვა საკუთარი თავისკენ და არა სხვისკენ? მით უმეტეს, როცა ვიცით (თუკი ამას ვეთანხმებით), რომ სიკეთე, რომლისკენაც მივისწრაფით, არის ერთი – სხვადასხვა არსში სხვადასხვაგვარად გამოვლენილი? მაშ რატომ, თუკი მივისწრაფით ბუნებრივად სიკეთისკენ (რომელიც საფუძველში ერთიანია), ვეძიებთ საკუთარ არსებას და არა სხვის არსებას – რომელიც იმავე ერთი სიკეთის სახეობაა?¹

მაშ, იმისთვის რომ ვიყოთ არსთან, უნდა ვიყოთ საკუთარ თავთან – საკუთარ არსებასთან. გულისხმობს თუ არა პლოტინის ეს აზრი პლოტინისტვის იმას, რომ სხვასთან – სხვის არსებასთან თუ ვიქნებით, ამდენად ვერ ვიქნებით გონით არსთან? ვფიქრობ, რომ არ გულისხმობს, თუმცა პლოტინი ამ კითხვას არ სვამს. მაგრამ ჩვენ ვსვამთ და პლოტინი მასზე, როგორც ჩანს, ირიბ პასუხს გვაძლევს. ვფიქრობ, მისი პასუხი – დაფიქრების შემდეგ – იქნებოდა, რომ შეიძლება, მაგრამ ჩვენი ჩვენთვის უფრო მახლობელია, ვიდრე სხვა, ამიტომ სხვის გათავისებებას ჩვენ ბუნებრივად ჩვენით ვიწყებთ; ამიტომაც ჩვენით არსის შეცნობა და სიკეთისკენ სწრაფვა (რაც ერთი და იგივეა) უფრო ბუნებრივია და სწორი, ვიდრე სხვისი მეშვეობით (მიუხედავად იმის, რომ მისწრაფების ობიექტი ერთია).

ასე რომ, მე მაინც მგონია, რომ, ჯერ ერთი, პლოტინი VI 5 ენეადაში, თუმცა არ ამბობს პირდაპირ, მაგრამ არ გამოორიცხავს და ირიბად მიანიშნებს კიდევ იმაზე, რომ სხვა არსების შეცნობითაც ჩვენ ვიქნებოდით გონითი არსის „გვერდით“, ეს რომ სრულყოფილად შეგვეძლებოდა; მეორეც, ამავე ენეადის საფუძველზე ის გვაძ-

¹ ამ კითხვის დასმა ლეგიტიმურია, თუმცა ცოტა გასაკვირია ადამიანისგან, რომელიც მრავალი წელია ნეოპლატონურ ტექსტებთან მჭიდრო კონტაქტში იმყოფება. გასაკვირია იმიტომ, რომ ნეოპლატონური ტექსტების ინტენსიურად მკითხველებისთვის თავისთავადი მოცემულობა და ერთგვარი „ჩვევა“, რომ პლოტინიდან დაწყებული, არსის შემეცნება არის სულის მიერ საკუთარი თავის შემეცნება (რასაც ღრმა ფესვები აქვს საკუთრივ პლატონის ფილოსოფიაში). და მაინც, რატომ არა სხვის?

ლევს პასუხს იმაზე, ოღონდ ასევე ცოტა ირიბად, თუ რატომ სწორედ ჩვენი საკუთარ თავთან პრეზენცია არის გარანტია არსის ჩვენთან პრეზენციისა (ეს უკანასკნელი იყო პორფირიოსის მე-40 სენტენციის მთავარი თემა).

გავყვეთ ტექსტის ძირითად საკითხებს.

პლოტინი საუბრობს გონით არსთან „მისვლის“ მეთოდზე. ჩვენთვის ეს არის გზა ქვემოდან ზემოთ. ჩვენ მივიწვევთ ეჭვით, ძიებით, რადგან თავად ამოსავალი ჩვენთვის უცვლელი არსი არის. ჩვენ წინ მივდივართ შესაძლოდან შესაძლოსკენ [VI 5, 17-19]. მაგრამ როცა ავმალდებით გონით მარადიულ არსამდე, ის უკვე თვითონ უნდა იქცეს მსჯელობის ამოსავალ პუნქტად, და სხვა ბუნებისკენ აღარ უნდა გადავიხაროთ, მხოლოდ ამ „ზენა“ ბუნების შესახებ უნდა ვიფიქროთ, „მას უნდა მოვეჭიდოთ, მას ვუყუროთ და მისკენ ავიყვანოთ ყველაფერი“ [VI 5, 2, 24-28].

ყველა არსი, ისევე როგორც ჩვენ, გონითი არსის „გვერდით“ არის და ყველანი ერთი მთლიანობა ვართ [VI 5, 1]. გონითი არსი არის თავის თავში განუყოფლად და, ამავე დროს, ისე, რომ ის არავითარ ცვლილებას არ განიცდის, არის სიმრავლემი; ის ვლინდება მრავალ არსში; ის თვითონ არ არის ერთი რომელიმე არსი, მაგრამ ყველა არსი მონაწილეობს მასში იმისდა მიხედვით, რამდენადაც მათ შეუძლიათ მასთან მიახლოება [VI 5, 3].¹

ყველას, ვისაც წარმოდგენა აქვს ღვთაებაზე, ჩვეულებრივ, სწამს და ამბობს, რომ ღმერთი არის არა მარტო აქ და ახლა, არამედ ყველგან. და არა მარტო უმალ-ლესი ერთი ღმერთია ასე, არამედ საერთოდ ყველა ღმერთი ასეა, რადგან სალი აზრი („ლოგოსი“) მოითხოვს ამ დაშვებას. მაგრამ ღმერთი არ არის სხეული – წინააღმდეგ შემთხვევაში დაყოფით, დანაწილებით დაიშლებოდა. რახან ეს შეუძლებელია, ჭეშმარიტებად უნდა მივიჩნიოთ ის, რაც ზოგიერთს არ უნდა, რომ იწამოს, თუმცა ამას უმრავლესობის რწმენა ადასტურებს: ღმერთი ერთდროულად ყველგან არის მთელი თავისი მთლიანობით და საკუთარი იგივეობით; ის თვითკმარია [VI 5, 4].

გონით სფეროში, რომელიც თავისებურად, თავისი ერთიანობის მიუხედავად, არის სიმრავლე, ერთის შემდეგ არსებობს იერარქია: ის არსებობს ერთთან ერთად, მიუხედავად იმისა, რომ ერთს მოსდევს: ის არსებობს მასთან და მასში, როგორც მისი წარმონაქმნი. ამიტომ, თუკი მათ რაიმე ეზიარება, ის ერთსაც ეზიარება. პლოტინს მოჰყავს წრის ანალოგია: წრის ცენტრის გარშემო შეკრებილია გონითი არსები, ერთმანეთისგან სივრცობრივად გაუმიჯნავი, ე.ი. სადაც პირველი და მეორე რიგის არსებია, მესამეც იქ არის [VI, 5, 4].

ოღონდ გონითი წრე სხვანაირია: მას განფენილობა არ აქვს. ამიტომ ძალები და არსებები ერთმანეთს თანხვდება ერთ ცენტრში, ანუ რადიუსების ცენტრში. მაგრამ როცა რადიუსები სივრცეში გამოდიან, ისინი დამოკიდებული არიან იმ წერტილებზე, საიდანაც გამოვიდნენ და თითოეულ რადიუსს თავისი ცენტრი ექნება, რომელიც არ იქნება დაცილებული ყველასთვის საერთო ცენტრისგან. ყველა ეს ცენტრი ერთ მთავარ ცენტრში ერთიანდება, მაგრამ ამავე დროს ყველა ინდივი-

¹ ეს „შეძლება“, უფრო სწორად, ვერ-შეძლება, რომელიც მატერიით არის განპირობებული, ცალკე დიდი პრობლემაა, რომელსაც აქ ვერ შევეხებით.

დუალურია. ისინი – რიცხვებია, რომლებიც რადიუსთა რიცხვის ტოლია. ეს წერტილები ამ რადიუსების სანყისებია. რამდენი რადიუსიცაა, იმდენი ცენტრია, მაგრამ ეს ცენტრები ერთ ცენტრში ერთიანდება. ამგვარად, ცენტრები ერთმანეთს ემთხვევა და თან სიმრავლედ წარმოჩნდება რადიუსებში. ეს ცენტრები შეიძლება ეიდოსებს შევადაროთ [VI 5, 5].

ასე რომ, ეიდოსები სიმრავლეა და თან ერთიანობაა. მაშინაც, როცა ენერგია ერთ ნაწილზეა მიმართული, ის მთელთან ერთად მოქმედებს. ადამიანის ეიდოსი „შედის“ რომელიმე ადამიანში და კონკრეტულად ამ ადამიანად იქცევა, მაგრამ ის არ წყვეტს ადამიანის ეიდოსად ყოფნას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გონითი არსი, მათი მთლიანობა კი არ იმყოფება ცალკეული საგნების სიმრავლეში, არამედ პირიქით – სიმრავლე არის მოცემული ზეგრძნობად სამყაროში, ან, უფრო სწორად, მის გარშემო განლაგდება. დაახლოებით ისევე, როგორც ერთი და თავისი თავის იგივეობრივი სული ორგანიზმის ყველა ნაწილშია, ასევე ჭეშმარიტად არსებული ყველგან და ყველაფერშია [VI 5, 6].

ვფიქრობ, ეს უკანასკნელი პასაჟიც გვაძლევს ირიბად პასუხს იმაზე, რომ გონითი არსი ყველა არსშია. ასე რომ, თეორიულად, სხვა არსში ჩვენ მიერ მისი წვდომა ისევე უნდა ნიშნავდეს გონით არსთან თანყოფნას, როგორც ჩვენი საკუთარი არსების შეცნობა. პრობლემა ის არის, რამდენად შეგვიძლია ჩვენ „სხვას“ ვწვდეთ და ის გავითავისოთ ამ „სხვაშივე“, ამ „სხვის“ მეშვეობითვე, და არა ჩვენი საკუთარი არსების წვდომით?

გავყვეთ ტექსტს: ჩვენ მთლიანად ამ არსში ვართ. ჩვენ ხომ ეიდოსებს მოვიაზრებთ სახეების გარეშე, ე.ი. თვითონ მივეკუთვნებით მათ და, როგორც ეიდოსები, ყველაფერ სხვასთან ერთად ვართ და ასე ერთ მთლიანობას ვქმნით [VI 5, 7].

როცა გარეთ ვიცქირებით, არა იქ, სადაც ჩვენი ფესვებია, მაშინ ვერ ვხედავთ ჩვენს ერთიანობას ზეგრძნობად მთელთან. ამ დროს ვგავართ სახის მრავალგვარ გამომეტყველებას, რომელიც, ერთი შეხედვით, მრავლად გვეჩვენება, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ერთსა და იმავე თავს ეკუთვნის. მაგრამ თითოეულს რომ შეეძლოს საკუთარი ძალით ან ათენას ზემოქმედებით საკუთარ თავს მიაქციოს ყურადღება, ის თავის თავში დაინახავდა ღმერთს და საერთოდ ყველაფერს [VI 5, 7].

ის ერთბაშად ვერ დაინახავს თავის თავს როგორც ერთიანს, მაგრამ რაც უფრო მეტად დააკვირდება, მით უფრო მეტად ვერ პოულობს საყრდენს საკუთარი საზღვრებისთვის და ვერ განსაზღვრავს, სადამდე ვრცელდება მისი ყოფნა. დაბოლოს, აღარც შეეცდება გამიჯნოს საკუთარი თავი მთლიანი არსისგან. ასე, ადგილმოუცვლელად და გაუნძრევლად, იქვე ყოფნით, სადაც არის, მოხვდება იქ, სადაც არსია [VI 5, 7].

ვფიქრობ, პლოტინის ის აზრი, რომელიც უკანასკნელ ორ აბზაცში გადმოვეცით, ასევე ირიბად მიგვანიშნებს, რომ გონით არსთან თანყოფნა არა მხოლოდ ჩვენს თავში ყოფნით, არამედ ნებისმიერ სხვა არსში ყოფნით შეიძლება, თუკი – დაუშვამტოთ – ჩვენ შეგვიძლია „სხვაში“ როგორც საკუთარ თავში დამკვიდრება.

განვავრძოთ ტექსტი: მატერია და ეიდოსები, როგორც ჩანს, არ არის ერთმანეთისგან ადგილით დაშორებული. ჩვენ ვამბობთ, რომ საგნები ბრწყინდება ეიდო-

სებით, რომ ვაჩვენოთ, რომ ეიდოსები სხვაა და მატერია სხვაა. მაგრამ სიზუსტისთვის უნდა დავუმატოთ, რომ ეიდოსი ისე არ აისახება მატერიაში, როგორც სხეული წყალში, არამედ მატერია ეიდოსს გარემოიცავს, მას ესაზღვრება, ოღონდ არ ეხება როგორც გარეშე საგანს, და ითვისებს ეიდოსისგან იმდენს, რამდენიც შეუძლია. ეიდოსი კი რჩება თავისთავადი. ამდენად, ეიდოსებისთვის არ არის რალაც ცალკე ადგილი. ეიდოსი განუყოფელია, ის არც ერთ თავის ნაწილს არ აძლევს მატერიას, მას შეუძლია აღბეჭდოს თავისი ფორმა იმაში, რისთვისაც მისი ერთიანობა უცხოა [VI 5, 8].

თუ თანახმა ვართ, რომ ყველა ელემენტი წარმოქმნისას ერთ მთლიანობას ქმნიდა, რომელსაც სფეროს ფორმა აქვს, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ შემოქმედი მიზეზი ერთია, და არა სხვადასხვა ცალკეული ნაწილისთვის, და ის ამ სფეროს შექმნისას იყო განუყოფლად ყველგან, და არ ქმნიდა ერთ ნაწილს თავისი ერთი ნაწილით და სხვას სხვით. ერთი და იგივე სიცოცხლე მსჭვალავს მთელ სფეროს და ეს სფერო ამ სიცოცხლეშია მოცემული და არა პირიქით. ასე მოიცავს ერთიანი სული ყველაფერს, რაც ამ სფეროშია, და ყველა სული ერთიან სულს შეადგენს, ამიტომ ის უსასრულოა და თან ერთიანი.

განსაკუთრებით გონება არის ის ერთიანობა, რომელიც ყველგან მთლიანია და ერთიანია. ის მოიცავს საკუთარ თავს და ყველგან თავისი თავისი იგივეობრივია. ის ადგილით არ ემიჯნება სხვა საგნებს: ის იმ საგნებზე ადრე არსებობდა, რომლებიც სივრცეშია. არ გვაქვს არავითარი საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ის რაც საკუთარ თავშია, უცბად გაუცხოვდება საკუთარი თავისგან და ცვალებად ბუნებას მიეცემა, რომელიც მას თვითონ საჭიროებს თავისი არსებობისთვის [VI 5, 9]. ეს ჭეშმარიტი არსი აღმატებულია ყველაფერზე, რაც მისი მოზიარეა, და თავის თავში არსებობს როგორც ერთიანი მთლიანობა. ამავე დროს, ის თავისი მშვენიერებით მთელ თავის მთლიანობაში ყველაფერს აქვს. ასევე აზროვნება, მსგავსად მშვენიერებისა, ყველაფერს, რაც კი მას ეზიარება, აქვს მთელი თავისი მთლიანობით, და არა ისე, რომ ერთი მისი ნაწილი ერთგან იყოს და სხვა სხვაგან. თუკი აზროვნება ერთიანია და იგივეობრივია, ჩვენც, მისი მონილეები, არა მის ცალკეულ ნაწილს ვიღებთ, და არც ისეა საქმე, რომ მე მთელს ვიღებ და შენც მთელს და ასე მონწყვეტილია ერთი მეორეს. ამას ჰგავს სახალხო კრება: ყველას ერთი გონივრული გადანყვეტილება სურს. ცალ-ცალკე თითქოს ფიქრი არ შეუძლიათ, ერთად კი ქმნიან და პოულობენ აზრს. არაფერს არ შეუძლია გონებათა ერთმანეთისგან გამიჯვნა. ჩვენ ყველანი, როგორც გონებები, ერთიან გონებაში ვართ და თან გვეჩვენება, რომ ცალ-ცალკე ვართ. ეს იმას ჰგავს, ადამიანი ერთსა და იმავე საგანს სხვადასხვა თითით რომ ეხება, მას ეჩვენება, რომ მუდამ სხვადასხვას ეხება. ასევე ჩვენ ჩვენი სულებით ვეხებით სიკეთეს და არა ისე, რომ მე – ერთს, შენ კი სხვას; ამ დროს წყარო არაა მონწყვეტილი ჩვენგან და არ არის მაღლა, არამედ ეძლევა მათ, ვინც მას მიიღებს, რათა მათ ის მართლა მიიღონ, და ეძლევა არა როგორც სხვებს, არამედ როგორც მის საკუთრივებს. ჩვენ ვჭვრეტთ სიკეთეს და მასთან ვართ დაკავშირებული, რადგან ერთიანი ვართ მასთან ჩვენი გონითი უნარებით. გონითი სამყარო უფრო ერთიანი, ვიდრე ჩვენი, იქ ერთი

არსი მეორეს არ გამორიცხავს ისე, როგორც აქ, სადაც ორ რამეს ერთსა და იმავე ადგილზე ყოფნა არ შეუძლია – არ გამორიცხავს ისევე, როგორც ყველა ცოდნა და დებულება, საერთოდ მეცნიერება სულში ადგილს პოვებს ისე, რომ ისინი ერთმანეთს ხელს არ უშლიან. კაცი იტყვის, როგორ არის ეს არსებებში შესაძლებელი – შესაძლებელია, თუ ეს არსებები მასას არ წარმოადგენენ [VI 5, 10].

ვფიქრობ, ძალიან ირიბად ეს უკანასკნელი ფრაზებიც მიგვანიშნებენ, რომ არსი არანაკლებ არის „სხვასთან“, ვიდრე „ჩვენთან“, რაც იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მასთან სიახლოვე თეორიულად სხვისი მეშვეობით ისევე შესაძლებელია, როგორც საკუთრით, იმ შემთხვევაში, თუ შეგვეძლებოდა სხვისი არსის ისევე წვდომა (თუ ის ისევე „ხელმისაწვდომი“ იქნებოდა ჩვენთვის), როგორც საკუთარის.

ზეგრძობადი ბუნება, პლოტინის თანახმად, არ ჰგავს დიდ ლოდს, მას არ აქვს განფენილობა. ის თვითონ არის საზომი მთელი გრძობადი ბუნებისა. ამდენად, ის არ არსებობს დროში, ის მარადიულობაშია, რომელიც მუდამ თავისი თავის იგივეობრივია. დრო შეიძლება შევადაროთ ხაზს, რომელიც უსასრულობაში ვრცელდება, მაგრამ მაინც მუდმივად დამოკიდებულია თავის ამოსავალ წერტილზე. ის მის გარშემო ისე მოძრაობს, რომ როგორ შორსაც არ უნდა გავრცელდეს ხაზი, ეს უძრავი წერტილი მაინც ჩანს. ჭეშმარიტად არსებულს თავისი ძალით არა მხოლოდ შეუძლია, არამედ უნდა წარმოქმნას კიდევ *სხვა* ბუნება, რომელიც მისგან გამოდის და დროში მოძრაობს და, დროში მოძრაობით, თითქოს ცდილობს გაუსწორდეს იმ არსს, რომელიც მას წარმოქმნის და მუდამ თავისი თავის იგივეობრივია [VI, 5, 10].

ეს ქვენა ბუნება ზეგრძობადი არსების მოზიარე იმიტომ არის, რომ ზეგრძობადი მასში ყველგან მონაწილეობს, თუმცა მთლიანად თითოეულ საგანში არ შედის იმის გამო, რომ ცალკეულ საგანს არა აქვს მისი მთლიანად მიღების უნარი. პლოტინს მოჰყავს იდეალური და გრძობით აღსაქმელი სამკუთხედების მაგალითი: გრძობადი სამკუთხედი ვერ იქნება ყველგან, რადგან მატერია მთლიანად არ მონაწილეობს ამ იდეალურ სამკუთხედში, ის სხვა ფორმებსაც იღებს [VI 5, 11].

მაშ, გონითი არსი უსასრულოა, მას არა აქვს მატერია, ის არ არის, როგორც სხეული, ნაწილებად დაყოფილი და არ ქრება დაქუცმაცებით. ის ყველგან არის თავისი ზესისრულით. ის არის უდიდესშიც და უმცირესშიც. ვინც თავისი ფიქრით ამ ერთიან ყოვლისმომცველ არსებაში იძირება, ამაზე მეტს ნურაფერს ეძიებს, რადგან ასეთ შემთხვევაში მას დასცილდება; თუ ერთ რაიმეზე დაფიქრდი, მაშინ ვერ დაინახავ იმას, რაც მოცემულია, რადგან სხვა რაღაცას უყურებ. ხოლო თუ მასში ხარ, სხვა აღარაფერს ეძიებ და მის რომელიმე ნაწილში არ ხარ, და აღარც საკუთარი თავის შესახებ ამბობ: „ამხელა ვარ“, არამედ „ამხელას“ ამორებ და მთლიანობად იქცევი, თუმცა მანამდეც მთელი იყავი. მაგრამ ამ მთლიანობის შემდეგ შენთან სხვა რაღაცაც მოვიდა, ამიტომ ამ დანამატით შემცირდი, რადგან მინამატი მთლიანობიდან არ არის (მას ვერაფერს მიუმატებ), არამედ არ-არსიდან. ასე რომ ამის მოცილებით გახდები უფრო დიდი და ამ მოცილებით შენთან არის მთლიანობა. და თუკი ისეა, რომ ამ მინამატის მოცილებით მთლიანობა შენთან არის, ხოლო სხვასთან ერთად ყოფნისას კი მთლიანობა არ ჩნდება, ეს იმიტომ არ

არის, რომ ის მოდის იმისთვის, რომ აქ იყოს, არამედ იმიტომ, რომ შენ ხარ წასული მაშინ, როცა ის (თითქოს) აქ არ არის. და როცა მისგან მიდიხარ, მაშინაც არ ხარ მისგან წასული, რადგან ის მოცემულია; ეს ისეა, რომ შენ თითქოს აქ ხარ, მაგრამ საპირისპიროსკენ ხარ შებრუნებული. ასე ხდება ხოლმე ხშირად, როცა ღმერთები მხოლოდ ერთს ევლინებიან, რადგან მხოლოდ ამ ერთს შეუძლია მათი ნახვა. თავად გონითი არსისკენ სინამდვილეში ყველაფერია მიქცეული და მასთან ყველაფერია დაკავშირებული [VI 5, 12].

* * *

ჩვენ ვნახეთ პორფირიოსის 40-ე სენტენცია, რომლის მთავარი თემა გონით არსთან ჩვენი თანყოფნა და მასთან „დაახლოების“ გზებია. ჩვენ ვნახეთ პლოტინის VI 5 ენეადა, რომელიც პორფირიოსის ამ სენტენციის ერთ-ერთი მთავარი წყაროა.

ამ ტექსტების ძირითადი თეზისები ასეთია: გონით არსთან თანყოფნა ჩვენთვის მაშინ არის შესაძლებელი, თუ მაქსიმალურად ვართ შინაგანად ჩვენი სულით გონებაზე კონცენტრირებული, რომელიც თანაარსია მთლიანი გონითი სფეროსი. ხოლო გონითი არსი ყველაფერი არსებულის თანაარსი იმიტომ არის, რომ ის ვრცეული არ არის, ის სხეული არ არის და საკუთარ თავში სიმკვიდრით განახორციელებს ამ მუდმივ თანყოფნას. ჩვენ, ჩვენს ნამდვილ მე-ზე მაქსიმალური კონცენტრაციით, გონითი უნივერსუმის თანამონაწილენი ვხდებით (თუმცა ისედაც ყოველთვის ვართ ასეთები), ხოლო როდესაც ჩვენი სული ერთ გარეშე რაიმეზე (ანუ იმაზე, რაც მისი გონისეულობის ობიექტი ანუ თავად რაც არ არის) მიემართება, მაშინ ჩვენ თითქოს განვდგებით გონითი არსისგან, თუმცა ის სინამდვილეში ყოველთვის აქვია. ხოლო პოტენციური, ბუნებრივი შესაძლებლობა ჩვენთვის გონით არსში სიმკვიდრისა არსებობს იმიტომ, რომ გვაქვს სული თავისი გონიერი საწყისით.

კითხვა, რომელიც ამ ყველაფერთან დაკავშირებით გავგიჩნდა, ასეთი იყო:

რატომ მანცდამაინც საკუთარ არსებაში ჩაღრმავებით შეგვიძლია გონით არსთან თანყოფნა? თუ გონითი არსი ყველა არსთან არის, შემოძლია თუ არა, რომ *სხვის* არსებაში ჩაღრმავებით ვიყო მე თვითონ ამ გონით არსთან თანამყოფი?

დასკვნა, რომლის გამოტანის შესაძლებლობა პლოტინის VI 5 ენეადაზე და პორფირიოსის მე-40 სენტენციაზე დაკვირვებამ მოგვცა, ასეთია:

თეორიულად, თუ მივყვებით პლოტინის და პორფირიოსის მსჯელობებს, გამორიცხული არ უნდა იყოს ჩემ მიერ სხვა არსის წვდომის და გათავისების შემთხვევაში უნივერსალურ გონით არსთან თანყოფნა. რა გვაძლევს ამის თქმის საფუძველს? ის, რომ პლოტინი (და მეტ-ნაკლებად ამას პორფირიოსიც აკეთებს) არაერთხელ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ გონითი არსი ყველა არსთან არის (VI 5, 5; 6; 10), რომ სიბრძნე, აზრი სხვადასხვაგვარად გამოვლენილი, ერთი სიბრძნის გამოვლენაა, რომ ღმერთზე წარმოდგენა, ყველაში თავისებური – ერთი ღმერთის შესახებ წარმოდგენაა. გარდა ამისა, ეს შებრუნებული გზითაც დასტურდება: თუ ადამიანი საკუთარ თავს ჩაუღრმავდება, მისთვის წაიშლება საზღვრები საკუთარ

თავსა და სხვას შორის, ის ერთიანად აღმოჩნდება გონით არსში, ის მთლიანად ის იქნება, იმ ყველაფერთან ერთად, რაც ამ გონითი არსის თანამონაწილეა.

მაშ, პლოტინის მსჯელობა არ გვაძლევს იმის საფუძველს, გამოვრიცხოთ, რომ *სხვისი* მეშვეობითაც შეგვიძლია ვიყოთ გონითი არსის გვერდით, ვიყოთ მისი თანამყოფნი. მაშინ უნდა ვიკითხოთ: მაშ პლოტინი, პორფირიოსი და საერთოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმი ხაზგასმით რატომ აღნიშნავენ იმას, რომ საკუთარ თავში ჩაღრმავებით ვართ გონით არსთან?

ერთადერთი პასუხი, რომლის გაცემა ამ კითხვაზე (ნეოპლატონიზმისთვის ცოტა უჩვეულოა და, მე ვიტყვოდი, ანაქრონიულზე, მაგრამ მაინც ლეგიტიმურზე), მე ამჟამად შემიძლია, ეს იქნება: პლოტინისთვის და საერთოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისთვის წარმოუდგენელია, რომ ადამიანის სულმა თავისი გონისმიერი საწყისით შეძლოს საკუთარი და, აქედან გამომდინარე, საერთოდ არსებულის შინაარსის ამოკითხვა სხვაგვარად თუ არა მხოლოდ თავის საკუთარ თავზე კონცენტრაციით; სხვის წვდომა არა ჩემში, არამედ ჩემ გარეთ ყოველთვის დარჩება დისკურსიული განსჯის შედეგად, სადაც სუბიექტსა და ობიექტს შორის მხოლოდ თანხვედრა შეიძლება იყოს, მაგრამ არა „ენერგეიული“, ნმინდა აქტუალური იგივეობა; ამდენად, ვერც ჭეშმარიტება იქნება აბსოლუტური. ნეოპლატონიზმისთვის სხვის არსის წვდომა შემდგომი ნაბიჯია, რომელიც საკუთარი თავის წვდომის, ასე ვთქვათ, გაფართოებაა მხოლოდ; ნეოპლატონიზმში ჩვენ შეგვიძლია „გავითავისოთ“ სხვისი არსება – იდეა – ეიდოსი, როცა მას ჩვენი სულის გონისეული ცენტრი (ანუ ჩვენი „იდეა“ თუ „ეიდოსი“) სწვდება, მაგრამ არა *სხვა* მის ფიზიკურ მოცემულობაში. მაგრამ მე, როგორც ფიზიკურ მოცემულობას, არც *სხვის* არსების წვდომა შემიძლია უცბად, თუ არ გავიარე ფიზიკურიდან ზე-გრძნობადამდე შემეცნების საფეხურები. ამდენად, ნეოპლატონიკოსებისთვის, როგორც ჩანს, წარმოუდგენელია, რომ *სხვისი* ნამდვილი გაგება დაიწყოს არა საკუთარი თავით (ან, უფრო ზუსტად, საკუთარი აზროვნების კონცენტრაციით *სხვის* არსებაზე, რაც, ამავე დროს რეალურად არის აზროვნების თვითკონცენტრაცია) და ასევე წარმოუდგენელია, საკუთარი თავის გაგება დაიწყოს *სხვის* (ვგულისხმობა *სხვას* როგორც ფიზიკურ მოცემულობას) მეშვეობით. ვფიქრობ, საინტერესო იქნება მომავალში პლოტინის და სხვა ნეოპლატონიკოსთა ტექსტების უფრო ყურადღებით წაკითხვა ამ კუთხით (შესაძლოა, სტოეღთა შემეცნების თეორიის გათვალისწინებით).

მოკლედ რომ შევაჯამოთ, კიდევ ბევრი საუკუნე გავა, სანამ ჰამლეტი იტყვის:

„But, to know a man well, were to know himself“.¹

მანამდე კი, პლოტინისა და მისი მემკვიდრეების თანამედროვე ეპოქაში (და ოდნავ მოგვიანებით) ქრისტიანული სამების – სამი ჰიპოსტასის გაგება და ფილოსოფიური განმარტება საფუძველს უდებდა *სხვისი* მეშვეობით *სხვისი* და საკუთარი თავის გაგების ბუნებრივ აღქმას. ეს აღქმა ინტელექტუალურ ჭვრეტაზე – როგორც აბსოლუტურ შემოქმედ აქტზე აღარ იყო დამოკიდებული. ის თითქოს უპი-

¹ „ვინმეს კარგად ცოდნა საკუთარი თავის ცოდნა იქნებოდა“ (შექსპირი, „ჰამლეტი“, V, II, 133).

რობოდ „იღებდა“ სხვას; სხვასთან მისაახლებლად მას საკუთარ თავში სხვისი პოვნა (ან შემოყვანა) არ სჭირდებოდა. შეიძლება იმიტომ, რომ მისთვის არც სხვისი და არც თავისი თავის მოცემულობა მისივე ინტელექტუალური სფეროებით არ ყოფილა განპირობებული. შეიძლება, ამიტომაც ის ასე „ადვილად“ „გასცდა“ საკუთარ თავს (თუმცა, ესეც ხანგრძლივი ფიქრის და დავის შედეგი იყო) და „აღიარა“ სხვა...

ლიტერატურა:

1. Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Band IIa, Darmstadt / Hamburg 1962.
2. Porphyrius, Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975.
3. Porphyre. Sentences. Ed. Luc Brisson, t. I, II. Paris 2005.
4. Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind. An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Proclus. Translated from the Greek by K. S. Guthrie, with an Introduction by M. Hornum. Michigan 1988.
5. Porphyrius: Die Sentenzen des Porphyrios. Handschriftliche Ueberlieferung. Die Uebersetzung von Marsilio Ficino. Deutsche Uebersetzung von C. J. Larrain. Frankfurt am Main, Bern, NY, Paris 1987.

LELA ALEXIDZE

The 'Self' and the 'Other' on the Way toward the Intelligible in Early Neoplatonism

(Interpreting Plotinus' VI 5 Ennead and Porphyrius' 40th Sententia)

Summary

Through the writings of ancient Neoplatonism we learn that the highest level of human freedom, self-sufficiency and identity can be achieved through the self-concentration of the soul. With maximum concentration on its true self, meaning the intellect within it, the soul transcends itself and 'joins' the universal Intellect, a real, eternal, true Being.

As a result of this 'elevation' to our true self, we are transformed into a maximally unified whole. The unity is provided by the concentration of our soul on its 'best part', that means, on the intellect within us. This is the basis of our unity with the universal, eternal, intelligible

Being. Therefore, through the maximisation of unity within us we participate in the eternal, universal Intellect, and with our intellect we ‘get in touch’ with the principles of all beings because they reside in the universal intelligible Being.

The ‘moment’ of ‘approach’ of our individual soul and intellect to the universal Intellect was a subject of discussion in many Neoplatonic texts. We shall concentrate on only two of them: Porphyrius 40th Sententia and its major source – Plotinus’ VI 5 Ennead.

I. Porphyrius, 40th Sententia

In the 40th Sententia Porphyrius discusses the following issues: a) What is the intelligible, eternal Being? b) What kind of relationship do we have with It? c) How is it possible to achieve the level of the intelligible Being through rising up to the level of our true *self*?

Porphyrius’ main thesis is that the intelligible Being is not separated from us spatially, being everywhere, it is with us. It is always present and never alienated from us. We stray away from It as we turn toward the otherness, abandoning our true ‘self’. Thus, the intelligible Being is really and not spatially with and present to us. It is everywhere and It is also with us when we achieve inner unity through our concentration on the intellect within us.

Let us see how Porphyrius explains the above mentioned theses. We re-formulate them in the form of questions:

a) What is the intelligible Being/Essence by itself? By Itself (or in Itself), it is a Being which is “*unwearied, unabating, never exhibiting deficiency*”. At the same time, this Being is “*exceeding in the purest sort of life, replete with itself, established in itself, sated with itself, and not even in search of itself*”.¹

b) What kind of relationship do we have with it?

This question can be posed in another form: Who are we by ourselves? The possibility of such re-formulation is given by the idea that in Neoplatonism the intensity of our ‘selfness’ is measured by our nearness to the intelligible Being. The closer we are to it, the more we are our true *self*.

Through the definition of ourselves in relation to the intelligible Being our likeness to It becomes evident. We too are a whole being, which is so perfect by Itself that any kind of ‘addition’ to It would turn into Its ‘diminution’.

But who are we? What kind of relationship do we have with ourselves? According to Porphyrius, we are present to ourselves or not present. To be far from ourselves or to be near to

¹ All English quotations from Porphyrius’ 40th Sentence are given here in translation of J. Dillon. For the Greek and English texts I used the following editions: Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975, pp. 47-52; Porphyre, *Sentences. Études d’introduction, texte grec et traduction française, commentaire. Avec une traduction anglaise de John Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson*. Paris 2005, t. I, pp. 360-367, t. II, pp. 825-829.

ourselves means, at the same time, to be far from the Being or to be near to It. After this, Porphyrius goes back to the definition of the intelligible Being, now viewed from the standpoint of our comprehension: “*So it is possible for you in general to comprehend what is present to Being and what is absent from it, Being itself being present everywhere and again being nowhere*”.

c) How is it possible to achieve the level of the intelligible Being through rising up to the level of our true *self*?

The answer to this question was also given in the previous part of this Sententia: we are not ‘separated’ from the intelligible Being. Being present to ourselves we are also present to the Being.

In the last part of the 40th Sententia we get a more detailed answer to this question. Porphyrius explains that rising up to the level of our true *self* means advancing towards the intellectual comprehension of our essence; it means the knowledge of our essence as well as the consciousness of this knowledge, which is the unity of us as knower with us as the essence which is known. But are we able with our nature or essence to be established in our own essence? And how much are we able to be present to the Being on the basis of our presence to ourselves? Porphyrius’ answers to these questions are positive: we are able to be in ourselves, and we are not really separated from the Being. The distance between us and the Being is caused only because of our turning away from and becoming ignorant of ourselves, but by our nature we are able to be established in our own essence and as a result of this, to be present to the intelligible Being.

II. Plotinus, VI 5

Let us concentrate on Plotinus’ Ennead VI 5 which was a major source of Porphyrius’ 40th Sententia. The title given by Porphyrius to this Ennead is: “*On the Presence of Being, One and the Same, Everywhere as a Whole II*”.¹ Let us briefly summarize its first thesis: what is one and the same, is everywhere present as a whole. According to Plotinus, this is “*a general opinion*” (VI 5, 1, 1) as it doesn’t require a special proof, because we naturally agree with it: “*all men are naturally and spontaneously moved to speak of the god who is in each one of us one and the same*” (VI 5, 1, 2-4). This principle comes before that principle which says that all things desire good. The last one is in Plotinus’ opinion some sort of secondary principle, as it “*would be true if all things press on to the one and are one*” (VI 5, 1, 13-14). Why? Because all individual beings desire not plurality, but the One which is its principle. Here Plotinus suddenly goes from the discussion of the one and good as the principle of all beings to “*itself*”: “*but the ancient nature and the desire of the good, that is of itself, leads to what is really one, and every*

¹ The title as well all quotations from Plotinus are given in the translation of A. H. Armstrong. For the Greek and English texts I used following editions: Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Band IIa, Darmstadt / Hamburg 1962, pp. 46-75; Plotinus, with an English translation by A.H. Armstrong in seven volumes, volume VI. Cambridge, London 1988, pp.326-359.

nature presses on to this to itself” (VI 5, 1, 16-19). It looks quite unexplained how from the desire of the one which is accepted to be an axiom Plotinus changes the subject and speaks about the desire of *itself*. In the next phrases he gives an indirect explanation of the relationship between the one and *itself*: the desire of the one is a desire of *itself*, “*for this is the good to this one nature, belonging to itself and being itself: but this is being one*” (VI 5, 1, 18-21).

It seems that for Plotinus it is self-evident that everything desires itself and that this is the same as the desire of the good. That means that the good is something which is “*our own; therefore one must not seek it outside*” (VI 5, 1, 21).

Plotinus does not explain why our natural desire of the good is the desire of ourselves (that means, of our essence, our true *self*) and not of the *other*. It would be legitimate to ask why this is so, especially if we agree with the idea that the good which we desire is one and the same though it appears differently in individual beings. Thus, if we accept the idea that the good in all individual beings is in principle one and the same, then why, while we naturally desire the good, do we desire and search for *our own* essence and not an essence of the *other*, though the last one must be some sort of similar goodness, and the ‘root’ or principle of the *other* must be some kind of Platonic ‘*eidos*’ which is ‘situated’ in the same universal intelligible Being where our intellect (or our essence, ‘root’ or principle) is also placed.

It is obvious that according to Plotinus, in order to be with the Being, we must be with ourselves: that means with our own essence. But does this mean that in Plotinus’ opinion, if we were able to be with the essence of the *other*, then we could not be with the intelligible Being? I think it does not mean this, though Plotinus does not discuss this issue explicitly. I suppose, had he posed this question, his answer would be that we could, but our *self* is closer to us than the *other*; and we naturally start to ‘appropriate’ the *other* beginning with *ourselves* (that means knowing of our *self* leads us to knowing of the *other*); that’s why it is more natural and correct to know the intelligible Being and to desire the good (which is the same) on the basis of *ourselves* rather than through the *other* though the object and the aim of desire for the both: for us as well as for the *other*, is one and the same.

Thus, I think that, firstly, in the Ennead VI 5, Plotinus, though he does not say it explicitly, does not exclude the possibility (and even indirectly hints at this possibility) that we could have been associated with the intelligible Being not only through the knowledge of ourselves, but also through the knowledge of the other, if we were able to know it perfectly, - that means, to know it as well as we are able to know ourselves. Secondly, in the same text Plotinus gives an answer (but also indirectly) to the question as to why our presence to ourselves is the guarantee of the presence of the intelligible Being to us (the last issue was a main theme of Porphyrius’ 40th Sententia).

According to Plotinus, the intelligibles (*‘ta noeta*’) are many and they are one, *‘and they are active towards the whole with the whole, and active towards the part again with the whole. But the part receives into itself the first activity as that of a part, but the whole follows; as if [the Form of] Man came to a particular man and became a particular man though being on the other hand [the Form of] Man’* (VI 5, 6, 5-8). The omnipresence of the intelligible being is like

the omnipresence of the soul of each individual, which is in every part of the body the same (VI 5, 6, 13-15).

Thus, in the last phrases Plotinus again affirms that the intelligible Being is in each individual being. This means that if we were able to perceive it in the *other* being, we could be present to the intelligible Being in the same way as we are present to it when we know our own essence. But the problem is, can we or can we not, or how much can we know the *other*, and ‘appropriate’ it in and through itself, and not through knowledge of ourselves?

I think, in VI 5, 7, 3-17 Plotinus indirectly expresses his thought that our presence with the intelligible Being might be possible not only through our being with or in ourselves but also through our being with or in the *other*, given that – this we should add – we are able to ‘establish’ ourselves in the *other* as well as we are able to do it in *ourselves*.

Plotinus adds further explanation to the intelligible Being’s omnipresence. The intelligible Being is a whole and real one (VI 5, 9, 35-43), it is established in itself and at the same time it is everywhere as a whole, like beauty or thought. (VI 5, 10, 12-34). I suppose, in VI 5, 10, 41-52 Plotinus also makes clear that the intelligible Being is not less present to the *others* than it is present to *ourselves*. Therefore, theoretically we should be able to be present to the intelligible Being through our knowledge of the *others* like we are present to it as a result of our presence to *ourselves*. But the question is, are we able to know or think the essence of the *others* (or is it ‘knowable’ or ‘thinkable’ for us at all) as much as we are able to know our *self*?

Let us summarize Porphyrius’ and Plotinus’ above mentioned theses: We can be present to the intelligible Being if our soul is maximally concentrated on its intellectual ‘part’, which is associated with the whole intelligible Being. The intelligible Being is not spatially located, and it is not a corporeal substance, that is why it is able to be present to everything as a whole; therefore, established in itself, it is eternally present to all beings. As for us, we, through concentration on our true *self*, become participants of the intelligible Universe, but when our soul strays away from *itself* and is directed outwards, towards an external object which is not the subject of its thought and is not our soul itself, then it seems so that we get separated from the intelligible Being, though in reality it is always present to us. Thus, potentially, through our nature we are able to be established in the intelligible Being, because we possess a soul with its intellectual capacity.

Our question was: Why are we associated with the intelligible Being mainly through our concentration on our *self*? If the intelligible Being is present to each being, then is not it possible that we become associated with the intelligible Being also through our concentration on the essence of the *other*? Theoretically, if we follow Plotinus’ and Porphyrius’ theory, it must be possible that in case we know the essence of the *other* and are able to establish ourselves in it, we’ll be present to the intelligible Being. Why? Because Plotinus and Porphyrius said that the intelligible Being is present to all beings, and that thought, though expressed in different forms, is a manifestation of one and the same (true) thought, and that all people, though differently, speak of the same god. There is also another way for proving the same thesis: if one is concentrated on his true *self*, then there will be no borders between him and the others, and he

will find himself established in the intelligible Being, being one and all, together with all other participants in the whole intelligible Being.

That is why, I think, had we had the possibility to ask Plotinus, - can we or can we not be associated with the intelligible Being, be present to it also through the *other*, that means, through knowing the essence of the *other* and not only of *ourselves*, his answer (after some hesitation) would probably have been this: ‘Theoretically – yes, we can’.

But if it is so, then why did Plotinus, Porphyrius and other ancient Neoplatonists say that we get associated with the intelligible Being through our presence to our *self*? Probably it was unimaginable for them that the human soul with its intellectual capacity can comprehend itself and the *other* otherwise than through concentration on itself, because knowing the *other* not through *ourselves* but outside of us as an external object would be a discursive reasoning, where only incomplete coincidence between the subject which is the knower and the object which is known is possible. This is some sort of duality and not an actual identity, and in such a case knowledge can’t be absolute. We are able to ‘appropriate’ the essence of the *other* when it is ‘grasped’ by our intellect – and this is possible only after our soul achieves the highest level of its self-concentration - but we cannot ‘grasp’ the *other* and achieve a unity with it in its corporeal condition. On the other hand, we cannot understand our *self* on the basis of the *other* in its corporeal condition; our intellect must be ‘alone’ with the non-corporeal ‘*eidōs*’ of the *other* in order to achieve identity and unity with it, and, together with it, with the whole intelligible Universe; but this, again, is possible only through self-concentration of our soul.

I think it would be interesting to re-read Plotinus’ and other Neoplatonists’ texts from the point of view of inter-relation between *self* and the *other*, concentrating on the role of the *other* in the process of knowing *ourselves* and approaching the intelligible Being.

ანასტასია ზაქარიაძე

სუიციდის პრობლემა – ქრისტიანული პერსპექტივა

სუიციდის (autohiria, suicidium) პრობლემის მიმართ დამოკიდებულება კაცობრიობის აზრის განვითარების ისტორიაში ანტიკურობიდან, ვიდრე დღემდე მერყეობს. სუიციდის საწინააღმდეგო არგუმენტები გვხვდება აბსურდის ფილოსოფიაში, ქრისტიანულად ორიენტირებულ ფილოსოფიაში, კლასიკურ ლიბერალიზმში, დეონტოლოგიურ თეორიებში, ნეიტრალურსა და სიტუაციურ მიდგომებს ვხვდებით ნიჰილიზმსა და უტილიტარიზმში, ხოლო ლიბერალიზმში, მისტიციზმში, სტოიციზმსა და კონფუციონიზმში სუიციდის გამამართლებელ არგუმენტებს ვიპოვით.

სუიციდი არის წინასწარგანზრახული, ნებაყოფლობითი აქტი თვითგანადგურებისა; ამ აქტით ადამიანი გამოხატავს საკუთარ ნებას, უარი თქვას საკუთარ სიცოცხლეზე. ამასთან, ამ აქტს თან არ ახლავს არც შინაგანი და არც გარეგანი ძალდატანება.

თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში დამიჯნულია სუიციდი ქცევისგან, რომელიც „ნებაყოფლობითი პასიური ევთანაზიის“ სახელითაა ცნობილი. ეს ის ვითარებაა, როდესაც ტერმინალურ მდგომარეობაში მყოფი ავადმყოფი აცხადებს უარს სიცოცხლის შემანარჩუნებელ თერაპიაზე, ანუ მკურნალობის გაგრძელებას საკუთარი ნებით წყვეტს. ეს გადაწყვეტილება a priori არ ეწინააღმდეგება გარდაუვალი სიკვდილის პირას მყოფი პირის მიერ პასუხისმგებლობის გაცნობიერებას საკუთარი სიცოცხლის წინაშე.

პრობლემის განხილვისას გამოვყოფთ რამდენიმე პერსპექტივას: ეთიკურ-ფილოსოფიურს, სოციალურს, ბიოეთიკურსა და თეოლოგიურს.

ეთიკურ-ფილოსოფიური ჭრილი ცდილობს გაარკვიოს, თუ რა ტიპის ქცევას უნდა მივაკუთვნოთ სუიციდი, მორალურსა თუ ამორალურს. დეონტოლოგიური და ტელეოლოგიური ეთიკური ხედვების მიხედვით, სუიციდი შესაძლებელია შეფასდეს ან როგორც უპირობოდ ამორალური ქმედება, რადგანაც იგი არღვევს პრინციპს, კანონს თუ მცნებას, ან როგორც მორალური (ტელეოლოგიური მიდგომა) ქცევა, რადგანაც შესაძლებელია არსებობდეს გარკვეული ვითარებები, რომელთა გათვალისწინებით ადამიანის ავტონომიურ გადაწყვეტილებას პატივი უნდა მივაგოთ. შესაბამისად, თუკი ზნეობრივი პრინციპის დარღვევის მიუხედავად, ქცევის შედეგი დადებითია, ქცევა მორალურია. ამ ხედვის ფარგლებში სუიციდი არ ჩაითვლება ამორალურ ქცევად.

ანტიკურობაში სუიციდის მიმართ დამოკიდებულება პერიოდულად იცვლებოდა. ანტიკური საბერძნეთის სახელმწიფოებრივი გონი მოქალაქეთა უფლებას თვითმკვლელობაზე მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში ხვდებოდა დადებითად. იყო შემთხვევები, როდესაც დამნაშავეებს აძლევდნენ უფლებას დაესრულებინათ სი-

ცოცხლე თვითმკვლევლობით (სოკრატე). ხელისუფლების სანქციის გარეშე აღსრულებული თვითმკვლევლობა მკაცრად იგმობოდა ათენში. თებში თვითმკვლევლებს აჭრიდნენ ხელს, ცალკე მარხავდნენ. თუმცა იმავე ათენში და სხვა ქალაქებშიც ინახებოდა სანამლავი იმ მოქალაქეებისათვის, ვინც შესძლებდა არეოპაგისათვის დაესაბუთებინა საკუთარი გადაწყვეტილების მართლზომიერება.

სუიციდის პირველი ყველაზე სახელიანი ადვოკატი ანტიკურობაში სოკრატეა. ის, რომ სოკრატეს სიკვდილი არ იყო სასჯელი, არამედ საკუთარი ნებით ამ სოფლიდან გასვლა, საბუთდება თავად ფილოსოფოსის მიერ, რომელიც ამბობს, „რად უნდა ჩავებლაუჭო სოცოცხლეს, რატომ არ უნდა ვკრა ხელი მას, რაც ბენჯზე ჰკიდა“(1,191).

ხოლო პირველი დახვეწილი არგუმენტაცია, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, ეთიკური სისტემა, რომელიც თვითმკვლევლობის აქტს ამართლებს, სტოიციზმის სკოლაში შეიქმნა. სტოიციზმის ფორმულა ამგვარად ჟღერს: ღირსეული სიცოცხლე – ღირსეული სიკვდილი. ღირსეული ადამიანის სიცოცხლეში არსებობს ორი აუცილებელი პირობა: გონიერება და ზნეობა. თუკი რაღაც განსაკუთრებული პირობები გონივრულსა და ზნეობრივ ცხოვრებას ადამიანისათვის შეუძლებელს ხდის, მან უარი უნდა თქვას სიცოცხლეზე. სიკეთე ვლინდება არა სიცოცხლის ხანგრძლივობაში, არამედ მის ხარისხში. შიში არ არსებობს – რადგანაც ადამიანს არაფრის არ უნდა ეშინოდეს – იგი საკუთარი ბედის ბატონია. ღირსეულად ცხოვრება რთულია, ღირსეულად სიკვდილი ადვილი. საგულისხმოა სტოიციზმის სკოლის დამფუძნებლის, ზენონის მოსწავლის, კლევანფოსის, სიკვდილის ისტორია. მძიმედ დაავადებულ ფილოსოფოსს ექიმებმა აუკრძალეს საკვების მიღება, მკურნალობამ სასიკეთო შედეგი გამოიღო და კლევანფოსი გამოჯანმრთელებისაკენ წავიდა. პლუტარქესთან ვკითხულობთ: „მაგრამ შეიგრძნო რა მოახლოებული სიკვდილის სიტკობო, მიიღო გადაწყვეტილება, უკან არ დაბრუნებულიყო და გადააბიჯა იმ ზღურბლს, რომელსაც მიუახლოვდა“. ეპიკურელთა წარმოდგენა სუიციდზე ახლოს დგას სტოიკოსების თვალსაზრისთან. ეპიკურეიზმის ფორმულა ამგვარად ჟღერს: „სიკვდილი ჩვენ არ გვეხება: როდესაც ჩვენ ვართ – იგი არ არის, როდესაც ის მოდის, ჩვენ ვქრებით“. ადამიანმა საკუთარ თავთან თანხმობაში უნდა იცხოვროს, გარემოსგან შეძლებისდაგვარი აბსტრაქტირება უნდა მოახდინოს. სწორი ცხოვრების გზა გულისხმობს სულის სილალესა და განთავისუფლებას სიკვდილისა და სამყაროს მიმართ შიშისგან. „არც ბედისწერას და არც არაფერს სხვას არ დანებდე. მაგრამ როგორც კი გაჩნდება სიცოცხლესთან განშორების აუცილებლობა, თამამად განშორდი მას და ყველას, ვინც კი მიჯაჭვულია მასზე: ჩვენ განვმორდებათ სიცოცხლეს მშვენიერი სიტყვებით ბაგეებზე – „რა კარგად გვიცხოვრია!“

პლატონი მეტად რთულ ამოცანას ისახავს – მან უნდა გვიჩვენოს, რომ თვითმკვლევლობა არ არის არც გამოსავალი და არც საშუალება. პლატონი თავისი დიდი მასწავლებლის, სოკრატეს პირით გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ თვითმკვლევლობა არაა ქცევის ნორმა, იგი იშვიათი გამონაკლისია, რომელიც შესაძლებელია სანქციონირებული იყოს მხოლოდ უზენაესი ძალის მიერ – სოკრატე ამგვარად მიმართავს თებელ კებეტს.

პლატონი უარყოფითად აფასებს არა ზოგადად თვითმკვლელობას, არამედ მხოლოდ მათ, ვინც თავს იკლავს „სულმოკლეობისა და უქმად ყოფნის გამო“. პლატონის რაციონალურობა აპელირებს რელიგიური ცნობიერებისაკენ და დაფუძნებულია აქსიომაზე, რომ ადამიანი ღვთის მონაა და ამდენად არ აქვს უფლება, საკუთარი ნებით დატოვოს სიცოცხლე.

არისტოტელესთან თვითმკვლელობა სოციალური უპასუხისმგებლობის აქტი უფროა. ესაა სახელმწიფოს წინააღმდეგ მიმართული ქმედება, რადგანაც ასუსტებს საზოგადოებას, მოქალაქეს აკლებს პოლისს. თვითმკვლელობა ორი სატყუართი ატყვევებს ადამიანს: სიმარტივითა და მოჩვენებითი ღირსებით. სინამდვილეში ესაა ლაჩრობისა და დეზერტირობის გამომხატველი ქმედება, თვითმკვლელი ჰგავს ჯარისკაცს, რომელმაც მიატოვა პოსტი.

გვიანდელი ელინიზმის მოაზროვნეები ერთმნიშვნელოვნად აღიარებენ, რომ თვითმკვლელობა (*homicidium dolosum*), თუკი ის სათანადო პირობებშია აღსრულებული, უკდავების წინაპირობაა. პიროვნების უპირატესობა იმაში ვლინდება, რომ მას შეუძლია სიცოცხლის საკუთარი ნებით, მშვიდად დატოვება, მას ვერც არსებული ბოროტება და ვერც მომავალი ვერას დააკლებს. ეს ბრძენი ფილოსოფოსის მდგომარეობაა, რომელსაც ამოძრავებს სულიერი სიმტკიცე, სიკვდილის შიშის არარსებობა და არსებობს მხოლოდ სურვილი, შეიმეცნოს იმგვარი რამ, რაც უფრო ღირებულია, ვიდრე სიცოცხლე (3). ციცერონის მიხედვით სიკვდილი არაა სამწუხარო, რადგანაც მას უკვდავება მოსდევს. „ჩვენ ხომ, სანამ საკუთარ გვამებში ვართ გამოკეტილნი, შრომის მძიმე ჭაპანს ვენევით, რასაც აუცილებლობა გვავალებს, ღვაებრივ სულს კი დავატოვებინეთ ზეციური საუფლო და თითქოს ჩამოვაგდეთ დედამიწაზე, რაც სრულიად შეუფერებელი ადგილია მარადიული და ღვთიური ბუნებისათვის. მაგრამ მწამს, რომ ადამიანებს სული უკვდავმა ღმერთებმა ჩაჰბერეს“ (2,248). თვითმკვლელობის დრო თუ „სათანადი მიზეზი“ (*causa iustam*) ღმერთების მიერაა ნაკარნახევი. ამ მომენტში სული კარგავს წონასწორობას და თავისუფლების მიღწევისათვის სიკვდილი გარდაუვალი ხდება. „რისი უნდა მეშინოდეს, თუ სიკვდილის შემდეგ საბრალო კი არა, ბედნიერიც კი შეიძლება ვიყო?“ (2,244) – სვამს ჰიპოთეტურ შეკითხვას ციცერონი.

გერმანულ განმანათლებლობაში, კერძოდ კანტთან პრობლემის გადააზრების ახალი განზომილებაა მონახული. სუიციდი მოვალეობის ცნებასთან მიმართებაშია გახსნილი. კანტის მიხედვით სიცოცხლის წართმევა საკუთარი თავისათვის დანაშაულია (მკვლელობა). თვითგანადგურების აქტით ადამიანი ანადგურებს ზნეობრივ სუბიექტს. კანტს მიაჩნია, რომ სუიციდი სამყაროში ზნეობრივობის არსობრივი აღმოფხვრის ტოლფასია. ნებისმიერი მიზნისათვის საკუთარი თავის საშუალებად გამოყენება კაცობრიობის ღირსების დამცრობას უდრის. „ვიდრე საქმე ვალდებულებას ეხება, ანუ ვიდრე ადამიანი ცოცხალია, იგი შეუძლებელია გაუცხოებული იყოს საკუთარი პიროვნებისგან“ (4,359). თვითმკვლელი არღვევს მოვალეობას საკუთარი თავისა და სხვების მიმართ, და ამის გამო იგი ნებისმიერ ვითარებაში გასაკიცხია.

იმავედროულად, კანტის წინაშე დგება ე.წ. კაზუსტიკური კითხვები. კერძოდ, მას სურს გაარკვიოს, არის თუ არა თვითმკვლელი ის ადამიანი, რომელიც შეგნებულად სწირავს საკუთარ სიცოცხლეს უმაღლეს ღირებულებად დასახული მიზნის მისაღწევად. კანტს მაგალითად მოჰყავს მამაცი რომაელი ყმანვილის, კურციუსის, საქციელი, რომელმაც სამშობლოსათვის თავი გასწირა, ასევე აღწერს შემთხვევას, როდესაც ექიმმა საკუთარი ნებით აიცრა ყვავილი და ამით რისკის ქვეშ დააყენა საკუთარი სიცოცხლე, „რათა გადაერჩინა იგი (სიცოცხლე – ა.ზ.)“ (4, 364).

პრაქტიკულურ იმავე პერიოდში, ინგლისურ განმანათლებლობაში იქმნება სუიციდის აპოლოგია. მშრალად, საქმიანად და სამეცნიერო კვლევის მცდელობით ამ მისიას საკუთარ თავზე იღებს დეივიდ იუმი. იგი უკიდურესად მარტივ სახელს არქმევს ნაშრომს „სუიციდის შესახებ“ (1777). ესე საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში ინახებოდა ხელნაწერის სახით და მხოლოდ ავტორის სიკვდილის შემდეგ გამოიცა ანონიმურად. იუმი თანამიმდევრულად განიხილავს თომა აკვინელის მიერ სუიციდის წინააღმდეგ წამოყენებულ სამ მთავარ ბრალდებას; მათ აქამდე, ფილოსოფოსის აზრით, პასუხი ფილოსოფიაში ვერ მოენახა. ამ ბრალდებების მიხედვით, სუიციდი მიიჩნევა ღვთის, ახლობლების და ადამიანური ბუნების წინააღმდეგ მიმართულ დანაშაულად (24,31). ინდივიდისა და სოციუმის მიმართებები იგება ურთიერთობაში. ადამიანი არ არის ვალდებული გააკეთოს უმნიშვნელო სიკეთე საზოგადოებისათვის, თუკი ეს მას დიდ ზიანს მოუტანს. მეორე ბრალდების საწინააღმდეგო არგუმენტის მიხედვით, თვითმკვლელობაზე უარესი ადამიანისათვის განუკურნებელი დაავადება, უძლურება და უკიდურესად მძიმე გაჭირვებაა. ამდენად თვითმკვლელობა საკუთარი თავის მიმართ ჩადენილ ცოდვად ვერ ჩაითვლება. ესეში მთავარი ადგილი უკავია პოლემიკას პირველ ბრალდებასთან. იუმი წერს, რომ როგორც სამყაროსათვის, ისე ღმერთისათვის ქვეწარმავლის სიცოცხლესა და ადამიანის სიცოცხლეს შორის არ არის განსხვავება. ყველაფერი ზემოდანაა წინდანინ წარმართული და თუ სიცოცხლე გაუსაძლისად მძიმედ გადაიქცა, ეს სწორედ ზემოდან წამოსული ნიშანია, რომ ჟამმა დაჰკრა და უკვე დროა.

XX საუკუნის ფილოსოფიაში, სუიციდის საკითხი განსაკუთრებით მწვავედ დაისვა ექსისტენციალიზმში. ალბერ კამიუს განცხადებით, „არსებობს ერთადერთი ჭეშმარიტად სერიოზული პრობლემა – თვითმკვლელობის პრობლემა. გადანყვიტო, ღირს თუ არ ღირს სიცოცხლე, იმისათვის, რომ იცოცხლო, – ნიშნავს უპასუხო ფუნდამენტურ ფილოსოფიურ კითხვას“ (5,233).

კამიუს მიხედვით, თვითმკვლელობა ყოფიერების აბსურდის წინააღმდეგ მიმართული ერთ-ერთი საშუალებაა, სამყაროს შეცნობის ერთი მეთოდთაგანია.

„საკუთარ საზღვრებთან მისულმა გონებამ უნდა გამოიტანოს განაჩენი და აირჩიოს შედეგები. ეს შესაძლებელია იყოს თვითმკვლელობა და ალორძინება“ (5,234). მაგრამ უბრალოდ თვითმკვლელობა ისევე აბსურდულია, როგორც თავად სიცოცხლე, რომელსაც არ აქვს მიზანი (საზრისი). სიკვდილი-თავგანწირვა კი მაჰარმონიზებული საფუძვლის მქონე ქმედებაა. თვითმკვლელობა, როგორც შეუმეცნებადი სამყაროს წინააღმდეგ მიმართული ბუნტი, უნაყოფოა, რადგანაც

„თვითმკვლელობა ბუნტის სრული სანინააღმდეგობაა, რადგანაც მასში წინდანი ნაგულისხმევია თანხმობა... გარკვეულწილად თვითმკვლელობაც აბსურდის გადწყვეტაა, იგი თავად სიკვდილს აბსურდულს ხდის“ (5,234-235).

თვითმკვლელობის თემას განსაკუთრებული ადგილი უკავია კარლ იასპერსის ფილოსოფიაში. მისი სააზროვნო დისკურსი ფილოსოფოსობის პირველი ნაბიჯებიდან, ვიდრე ბოლომდე ისევ და ისევ უბრუნდება ამ პრობლემას „ზოგად ფსიქოპათოლოგიაში“ (1913), „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიაში“ (1919), „ფილოსოფიაში“ (1932), „დღიურებში“ (1937-42) და მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პუბლიკაციებში „ტრანსცენდენტის შიფრები“, „ფილოსოფიური ლოგიკა“.

იასპერსი თვლის, რომ თვითმკვლელობა, როგორც უპირობო ქცევა, შეუძლებელია გაანალიზდეს ფსიქოლოგიური მეცნიერების მეთოდებით – სტატისტიკური კვლევისა და შემთხვევათა კვლევის მეთოდებით. მხოლოდ ემპირიული საგნობრივი შემეცნების საზღვარზე იჩენს თავს თვითმკვლელობა როგორც ფილოსოფიური პრობლემა (23,551).

იასპერსის მიხედვით ვერც სოციოლოგია, რომელიც თვითმკვლელობას მხოლოდ სტატისტიკის ფარგლებში შეისწავლის, ვერც ფსიქიატრია, რომელიც ცდილობს მის კაუზალურ ახსნას, ვერ ჩასწვდება „ცალკეული სულის გამოცანას“. ფსიქიატრები ფიქრობენ, რომ სუიციდს აქვს შესაბამისი რუბრიკა კლასიფიკაციაში და სუიციდურ ქცევას მიაკუთვნებენ წმინდა ობიექტურობის სფეროს. ლიტერატორები მას უწოდებენ „სიცოცხლიდან საკუთარი ნებით გასვლას“, მიაჩნიათ, რომ სწორედ მასში ვლინდება ადამიანურ შესაძლებლობათა უმაღლესი პიკი. იასპერსი სკეპტიკურადაა განწყობილი ფენომენოლოგიური სოციოლოგიის მიმართაც, რომელიც ცდილობს თვითმკვლელობის კლასიფიკაციას მოტივების (სასჯელის შიში, დანაშაულის გრძნობა და ა.შ.) მიხედვით. „მასში ასახულია ნათესავეებისა და პოლიციის ორგანოების მიერ დანახული სურათი“ (23, 551-552).

იასპერსი ცდილობს ააგოს „კონსტრუქციები“ – აღადგინოს აზრთა შესაძლო მდინარეები, რომელთაც ადამიანი მიჰყავს თვითმკვლელობამდე. იგი იწყებს ლოგიკური კონსტრუქციებით. ერთ-ერთი მათგანის ამგები შესაძლოა იყოს შიში, მეორესი – უაზრო, უსაგნო ყოფა, მესამესი – სუბსტანცია – „მე“, უკმარობა, მეოთხესი – მოწყენა, დარდი. იასპერსს მიაჩნია, რომ თვითმკვლელს არც ერთ შემთხვევაში არ სწამს ღმერთი. გაუსაძლისი მდგომარეობების (მარტოობა, სიღატაკე, მოხუცებულობით გამოწვეული უძლურება და გონების სისუსტე) შედეგად გამოწვეული თვითმკვლელობის ანალიზს იასპერსი მიჰყავს დასკვნამდე, რომ ამ სახის თვითმკვლელობა უცილობელი და უპირობოა.

თუ თვითმკვლელის ქცევა უპირობოა, არც მისი განსჯა შეიძლება, არც დახმარებაა საჭირო, და ჩარევაც უშედეგო იქნება. იასპერსი დახმარების არსებობის შანსს ხედავს იქ, სადაც სუიციდური მცდელობის პირთან შესაძლებელია კომუნიკაციის დამყარება. აქ, წერს იასპერსი, საჭიროა სიყვარული. ექსისტენციალურ სიყვარულს ფილოსოფოსი საკმაოდ რომანტიკულად აღწერს: „ეს არც ღვთისმსახურთა და ნევროპათოლოგთა კაცთმოყვარებაა, არც ფილოსოფოსთა სიბრძნე, ეს

იმგვარი სიყვარულია, რომელიც მხოლოდ ერთხელ ხდება, რომელშიც ადამიანი დებს მთელს თავის ექსისტენციას, არ იტოვებს სამარქაფოდ არანაირ რეზერვს, არც ფარულ აზრს. მხოლოდ იმას, ვისაც ამგვარად უყვარს, ძალუძს შეაბიჯოს შეყვარებულთან ერთად საზღვრით სიტუაციაში. დახმარება შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა გიყვარს. ამ დახმარებას ვერ გაიმეორებ, მისი იმიტირება შეუძლებელია, მისი წესების ფორმულირება შეუძლებელია“ (24,97-98). მხოლოდ სიყვარულსა და კომუნიკაციას აქვს თავისთავადი ღირებულება. თვითმკვლელობის დროს დახმარება არაა მნიშვნელოვანი. იასპერსი სიმპათიით აფასებს შეყვარებულთა ორმაგ თვითმკვლელობას. საგულისხმოა, რომ იგი კრძალავს თვითმკვლელობის მორალურ შეფასებას. „თვითმკვლელობის დაგმობა, ან მისით აღფრთოვანება ახასიათებს იმის ექსისტენციას, ვინც განსჯის“ (23,101). იასპერსი აშკარა სიმპათიითაა გამსჭვალული მოხუცებულთა, შეყვარებულთა, პოლიტიკურ თვითმკვლელთა მიმართ. ადამიანი, რომელიც ნათელი გონებით ესაღმება სიცოცხლეს, აბსოლუტურად დამოუკიდებელ, საკუთარ თავში დაჯერებულ ადამიანად გვევლინება; მაგრამ „ექსისტენციალურად ჩვენ იგი გვზარავს“ (24,101).

იასპერსი მიხედვით, სიკვდილი, გადამწყვეტი საზღვრითი სიტუაციაა ექსისტენციისათვის. ესაა მოვლენა, რომელიც მოდის, მაგრამ რომელსაც არ უხმობენ. „თვითმკვლელობის აღსრულება შეუძლია მხოლოდ ადამიანს, როდესაც ის შეიტყობს სიკვდილის შესახებ. მას შეუძლია გაცნობიერებულად გადანყვიტოს სიცოცხლე. ასევე შეუძლია გადანყვიტოს, სურს თუ არა სიცოცხლე. სიკვდილი უხმობს მას თავისუფლების სფეროში“ (23,562).

სოციოლოგიური პერსპექტივა

სუიციდის პირველი case study ეკუთვნის ფრანგ ფილოსოფოს ემილ დიურკჰაიმს (Le Suicide.1897). იგი ემყარება კონკრეტული სტატისტიკური მასალის ანალიზს. ამ ნაშრომით საფუძველი ჩაეყარა გამოყენებით სოციოლოგიას. მოგვიანებით მას მოჰყვა „სუიციდი: სოციოლოგიური კვლევა“ (Le suicide: étude de sociologie.1900), რომელიც აკადემიურ წრეებში სოციოლოგიაში კლასიკური მონოგრაფიის ნიმუშად არის მიჩნეული.

დიურკჰაიმი მიიჩნევს, რომ მხოლოდ სოციოლოგიას ძალუძს ახსნას, თუ რატომ ფიქსირდება სუიციდის რაოდენობრივი განსხვავებები სხვადასხვა ქვეყანაში და დროის განსხვავებულ პერიოდებში. მკვლევრის სამიზნეა თეორიები, რომელთა მიხედვითაც სუიციდის გამომწვევად ცხადდებოდა ხან კლიმატური, გეოგრაფიული, სეზონური, ხანაც ფსიქოლოგიური და ფსიქოპათოლოგიური ფაქტორები; კვლევის მეთოდოლოგია მიზნად ისახავდა სხვადასხვა ევროპულ ქვეყნებში თვითმკვლელობის დინამიკის დამახასიათებელი სტატისტიკური მონაცემების შეგროვებასა და გაანალიზებას. დურკჰაიმის ალტერნატიული თვალსაზრისის მიხედვით, თვითმკვლელობა მიჩნეულია სოციალურ ფაქტად, იმ მნიშვნელობათა, მოლოდინთა, შეთანხმებათა პროდუქტად, რომელიც ადამიანთა ურთიერთობების შედეგად ყალიბდება.

დიურკჰაიმის სამიზნე ჯგუფები, რელიგიური დენომინაციები არიან; კერძოდ, იგი იკვლევს თვითმკვლელობის შემთხვევებს პროტესტანტულ და კათოლიკურ სოციალურ თემებში.

დიურკჰაიმმა გამოჰყო სუიციდის ოთხი ტიპი: ეგოისტური (Egoistic), ალტრუისტური (Altruistic), ანომიური (Anomic) და ფატალური (Fatalistic). ტიპოლოგიას მკვლევარმა საფუძვლად დაუდო ადამიანზე სოციალური ნორმების განსხვავებული ხარისხით ზემოქმედების ფაქტორი.

ეგოისტური სუიციდი სოციალური კავშირების მიზანდასახული განწყვეტაა. საზოგადოებაში არაინტეგრირებულობის გახანგრძლივებული შეგრძნების რეფლექსიაა. გარიყულობისა და გაუცხოების გამოცდილება აღმოაცენებს აპათიას, მელანქოლიას, დეპრესიას, უმიზნობას, რაც თვითმკვლელობას იწვევს.

ალტრუისტული სუიციდი სოციალურ გარემოსთან ინდივიდის აბსოლუტური ინტეგრაციის შედეგია. მაგალითად, ჩასაძირად განწირული გემის კაპიტანი კოდექსის თანახმად მოქმედებს და გემთან ერთად იღუპება.

ანომიური სუიციდი დაკავშირებულია საზოგადოებრივი ნორმებისა და ღირებულებების სისტემის ნგრევასთან. მდგომარეობას, როდესაც ძველი სისტემა აღარ მუშაობს, ახალი კი ჯერ არ გაფორმებულა, დიურკჰაიმი უწოდებს სოციალურ ანომიას. იგი ტრანსფორმირებადი საზოგადოებების მახასიათებელია, მაგალითად, დაჩქარებული ურბანიზაციის მდგომარეობაში მყოფი საზოგადოებებისთვისა და ხასიათებელი; ინდივიდის მორალური დაბნეულობის და სოციალური მიმართების სიმწირის რეფლექსიაა და დაკავშირებულია დრამატულ სიტუაციასთან.

ფატალურ სუიციდს ადგილი აქვს იმ შემთხვევაში, როდესაც საზოგადოების კონტროლი ინდივიდის მიმართ განუზომელია. ამ ტიპის თვითმკვლელობა იშვიათია. ის შეგვიძლია შევადაროთ ადამიანის ყოფნას ციხეში. ადამიანს ურჩევნია მოკვდეს, ვიდრე იცხოვროს ციხეში მუდმივი მკაცრი რეგულაციების, ზედამხედველობის ქვეშ, რაც უკრძალავს აისრულოს საკუთარი სურვილები.

სხვადასხვა სოციალურ ფენაში სუიციდის კვლევა შემდეგ სურათს გვაძლევს: პროტესტანტული და კათოლიკე თემების შედარება გვიჩვენებს, რომ სუიციდის შემთხვევები ჭარბობს პროტესტანტთა შორის; მარტოხელები უფრო ხშირად ამთავრებენ სიცოცხლეს თვითმკვლელობით, ვიდრე დაოჯახებულები; სამხედრო პირებში თვითმკვლელობა მეტია, ვიდრე სამოქალაქო მოსახლეობაში, თვითმკვლელობის რიცხვი უფრო მაღალია მშვიდობიანობისას, ვიდრე ომიანობის და რევოლუციების პერიოდში, ეკონომიკური აღმავლობისა და დაცემის პერიოდში თვითმკვლელობის რიცხვი იმატებს ეკონომიკური სტაბილურობის პერიოდთან შედარებით. ქალაქში თვითმკვლელობის შემთხვევები მეტია, ვიდრე სოფლად.

მიღებულ შედეგებზე დაყრდნობით, დიურკჰაიმი ასკვნის, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში თვითმკვლელობის ტიპური მიზეზი სოციალური კავშირების დასუსტება და ინდივიდუალური იზოლაციაა. რაც უფრო მაღალია სოციალური ჯგუფის ინტეგრაციის, სოლიდარობის, თანაზიარობის დონე, მით ნაკლებია თვითმკვლელობის რიცხვი.

თეოლოგიური პერსპექტივა

ეგზეგეტიკაში სუიციდის „კანონიერების“ საკითხი, შეიძლება ითქვას, არცთუ ხშირი განხილვის საგანია.

ძველი აღთქმის ვრცელ კორპუსში თვითმკვლელობის მხოლოდ ხუთი შემთხვევაა აღწერილი. აბიმელეჟი შექემელებთან ბრძოლაში სამარცხვინო სიკვდილს არჩევს, სიცოცხლეს საკუთარი ნებით გამოესალმოს (მსაჯ. 9.54). პირველ მეფეთაში აღწერილია ფილისტიმელებთან უთანასწორო ბრძოლაში მეფე საულისა და მისი საჭურველთმცირთველის თვითმკვლელობის ეპიზოდი. „და ჰრქუა საულ მენუჟიბესა თვისსა: იხადე მახვილი შენი და განმგუმირე მე, ნუჟუკუე მოვიდენ უცხო თესლნი და მომკლან მე და მემღერდნენ. და არა ინება მენიჟუბემან მან, რამეთუ შეეშინა ფრიად. და მოილო საულ ხრმალი თვისი და დაეცუა მას ზედა“ (1 მეფ.31,4-5). როცა საჭურველთმცირთველმა დაინახა, რომ საული მოკვდა, ისიც ზედ დაეგო მახვილს და მოკვდა მასთან ერთად. ახითოფელის თვითმკვლელობა სირცხვილის თავიდან აცილებით არის განპირობებული: „როცა დაინახა ახითოფელმა, რომ არ გავიდა მისი თათბირი, შეკაზმა სახედარი და წავიდა სახლში. . . ანდერძი დაუტოვა თავის სახლეულს და თავი ჩამოიხრჩო“ (2 მეფ. 17,23). იმავე მოტივით იკლავს თავს ამბოხებული ზიმრი, ელა მეფის მსახური: „როცა დაინახა ზიმრიმ, რომ აღებული იყო ქალაქი, შევიდა სამეფო სახლის პალატში და თავზე გადაიბუგა სამეფო სახლი, და ასე მოკვდა იგი“ (3 მეფ. 16,18). ყველა ზემომოყვანილ ამონარიდში თვითმკვლელობის მოტივი, როგორც ჩანს, ღირებულებითი რანგისაა და დაკავშირებულია ღირსების დაცვასთან.

საგულისხმოა, რომ მოგვიანო იუდეურ ტრადიციაში თვითმკვლელობა შეფასებულია, როგორც საგმირო საქმე, „... როცა ხალხის ბრბომ ციხის აღება დააპირა და ეზოს კარიბჭეს მოაწყდა... მაშინ რაზისმა, რაკი დაინახა, რომ უცილობლად მტერს უვარდებოდა ხელთ, თვითონვე განიგმირა მახვილით თავი, რადგან არჩია ვაჟკაცურად მომკვდარიყო, ვიდრე ურჯულოებს ჩავარდნოდა ხელში და თავისი ღირსება დაემცირებინა. .. რაკი სიჩქარეში დარტყმა მიზანს ააცდინა... იგი უშიშრად აიჭრა გალავანზე და იქიდან ზედ ხალხზე გადმოეშვა... რაზისი შუაგულს დაასკდა მუცლით. ჯერ კიდევ ცოცხალი, იგი ფეხზე აღიმართა და რისხვით ანთებულმა ჩაურბინა ხალხის გროვას... დადგა ერთ ციცაბო კლდეზე. ამოიგლიჯა შიგნეულობა, ასწია იგი ორივე ხელით და შიგ ხალხში გადაისროლა“... (2 მაკ. 14.41-46).

ახალ აღთქმაში თვითმკვლელობის მხოლოდ ერთი, იუდას ამბავია მოთხრობილი. „მაშინ ვითარცა იხილა იუდა, რომელმანცა მისცა იგი, რამეთუ დაისაჯა, შენანა და მიაქცია ოც და ათი იგი ვერცხლი მღვდელთმოძღუართ მათ მიმართ და მოხუცებულთა. და თქუა: ვცოდე, რამეთუ მიგეც სისხლი მართალი. ხოლო მათ ჰრქუეს მას: ჩუენდა რაი? შენ იხილე! და დააბნია ვერცხლი იგი ტაძარსა მას შიგა და განეშორა და წარვიდა და შიშთვილიბა“ (მათ. 27.3-5). ამ ამონარიდიდან ჩანს, რომ ჩნდება თვითმკვლელობის ახალი მოტივი – სინდისის ქენჯნა.

შესაძლებელია ითქვას, რომ ბიბლიურ ტრადიციაში ვერ შევხვდებით თვითმკვლელობის დაგმობის per se ფაქტს; ერთეულ შემთხვევებში, სადაც აღწერილია

ეს ქმედება, იგი წარმოგვიდგება, როგორც შეურაცხოფისა და დამცირების წინააღმდეგ მიმართული ალტერნატიული ქცევა და დადებითადაა შეფასებული.

IV საუკუნის დასასრულამდე ქრისტიანი ავტორები ან საერთოდ არ გამოთქვამდნენ აზრს სუიციდზე, ან დადებითად აფასებდნენ მას; სავარაუდოდ, მარტვილობასთან ახდენდნენ მის გაიგივებას. ამ მიმართებით საინტერესოა დროგეს გამოკვლევა „პავლე და სუიციდის ანტიკური თეორიები“⁽⁶⁾. დროგე აანალიზებს ეპისტოლეებიდან გარკვეულ მუხლებს და ამტკიცებს, რომ მოციქულისათვის თვითმკვლელობა მისაღები ღირებულება იყო. მაგალითად, იგი მიიჩნევს, რომ ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეში მოციქული დადებითად აფასებს სუიციდს. „რამეთუ ჩემდა ცხორება ქრისტე არს, და სიკუდილი – შესაძინელ“. ხოლო შეპყრობილ ვარ ორთა ამათგან: გული მეტყვეს განსვლად და ქრისტეს თანა ყოფად, უფროის და უმჯობეს ფრიად“ (ფილ. 21-23). დროგეს ასევე მოჰყავს კორინთელთა, გალატელთა და რომაელთა მიმართ ეპისტოლეებიდან ამონარიდები, სადაც, მისი აზრით, იგივე პოზიცია ფიქსირდება. „მარადის სიკუდილი იგი უფლისა იესუსის ხორცთა შინა ჩუენთა გუიტუირთავს, რაითა ცხოვრებაიცა იგი იესუსის ხორცთა ამათ შინა ჩუენთა გამოცხადნეს. რამეთუ მარადის ჩუენ, ცხოველნი ესე სიკუდილსა მივეცემით იესუსისთვის, რაითა ცხოვრებაიცა იგი იესუსის მოკუდავთა ამათ შინა ხორცთა ჩუენთა განაცხადნეს, ვინაიცა სიკუდილი ჩუენ თანა შეიქმნების, ხოლო ცხოვრებაი თქუენ შორის“ (2 კორ. 4. 10-12). „ხოლო ცხოველ არლარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემ თანა ქრისტე. ხოლო რომელ-ესე ან ცხოველ ვარ ხორცითა, საწმუნობითა ცხოველ ვარ ძისა ღმრთისაითა, რომელმან შემეყუარა მე და მისცა თავი თუისი ჩემთვის“ (გალ. 2.20). „რამეთუ მრწამს მე, ვითარმედ არცა სიკუდილმან, არცა ცხოვრებამან, არცა ანგელოზთა, არცა მთავრობათა, არცა ძალთა, არცა ამან სოფელმან, არცა მან სოფელმან“ (რომ. 8.38).

დროგე პარალელს ავლებს მოციქული პავლეს მოსაზრებასა და „ფედონში“ გადმოცემულ სოკრატე-პლატონის თვალსაზრისთან; იგი ფიქრობს, რომ ეს მსგავსება ეპიკტეტეს მიერ ამ დიალოგის ინტერპრეტაციაშიც ჩანს (6,69-73).

ვფიქრობთ, რომ დროგეს ეს თვალსაზრისი მცდარია. მოციქულის პოზიცია, რომელიც ზემოთ მოყვანილი ამონარიდებიდან ჩანს, გულისხმობს არა სიცოცხლის ხელაღებით მოსწრაფების ქადაგებას, არამედ იმას, რომ სიკვდილის აქტით ხდება მარადიული ცხოვრების კარის შეღება და ჩნდება შანსი უფალთან თანაყოფისა, და ის, რომ მოციქული პავლესათვის სიკვდილი სასურველია, უნდა წაკითხულ იქნეს, როგორც აღდგომილ უფალთან სრული და ღრმა ურთიერთობის დამყარების ერთადერთი გზა. ადამიანმა „უფროის და უმჯობეს ფრიად ქრისტეს თანა ყოფა“ უნდა დაიმსახუროს მოსაგრეობით, ღირსეული ცხოვრებით, და არა უფლის მიერ ბოძებული სიცოცხლის თვითნებური მოსწრაფებით.

თვითმკვლელობის თანამიმდევრულ გაკიცხვას პირველად ნეტარი ავგუსტინესთან ვხვდებით. როგორც ცნობილია, მას ხანგრძლივი და საფუძვლიანი პოლემიკა ჰქონდა მის პერიოდში გავრცელებულ დონატიზმის სქიზმატურ მოძრაობასთან. სადავო საკითხთა შორის გამოიყოფოდა თვითმკვლელობის პრობლემა, რომელიც დონა-

ტიზმში უკავშირდებოდა ფსევდომარტილოზის პრაქტიკას; ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით ეს აქტი სხვა არაფერია, თუ არა თვითნებური გასვლა ამქვეყნიდან.

ამ ტრადიციის ფარგლებში ფასდება სუიციდი დასავლურ თეოლოგიაში, როგორც მიუტევებელი ცოდვა, მოგვიანებით – როგორც სული წმიდის ზრახვა. სუიციდის მიმართ იგივე დამოკიდებულებაა დამკვიდრებული აღმოსავლურ მართლმადიდებელ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. მისი კანონიკური გაფორმება ეკუთვნის ალექსანდრიელ მთავარეპისკოპოს წმინდა ტიმოთე I-ს. მე-14 კანონიკური პასუხის მიხედვით, იმ შემთხვევაში, როდესაც „ვინმე ცნობადაკარგული შეიმთხვევს რაიმე სასიკვდილოს, ან გადაიდგებს თავს სიმაღლიდან...“ „მღვდელმა უნდა განიხილოს ნამდვილად ცნობადაკარგული იყო თუ არა, როდესაც ჩაიდინა ეს საქმე, ვინაიდან მიცვალებულის ახლობლებს ბევრჯერ სურთ მისთვის ჟამისწირვის ჩატარება, ამის გამო ტყუიან მის დასახმარებლად და ამბობენ, რომ გონება დაკარგული ჰქონდა, ხოლო ხანდახან ისიც ხდება, რომ კაცთაგან წყენის ან სხვა რამ გაჭირვების გამო სულმოკლეობით ჩაიდენს ვინმე ამას, მაშინ არ არის საჭირო, რომ ჟამისწირვა შესრულდეს მისთვის, რადგან თვითონ არის თავისმკვლეელი, ამის გამო მღვდელმა ძალზე დანვრილებით უნდა გამოიძიოს ეს, რომ არ დაისაჯოს“ (3). ამ კანონს მისდევს მართლმადიდებელი ეკლესია, როდესაც კრძალავს შერაცხად მდგომარეობაში მყოფთა მოხსენიებას, ეკლესიური წესით დაკრძალვასა და მათთვის წესის აგებას. ამ საკითხზე მსჯელობისას ერთმნიშვნელოვანია მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველთა პოზიცია, როგორც ტრადიციული, მაგალითად, ს.ვ. ბულგაკოვი (7), ისე თანამედროვე მიდგომები. ამ მიმართებით საგულისხმოა თანამედროვე ბერძენი თეოლოგი პატრინიკოსი (8,346).

ვფიქრობთ, რომ აუცილებელია გაირკვეს საკითხი, თუ რამდენად მართლზომიერია სუიციდის მიჩნევა ზნეობრივი არჩევანის შესაძლებლობად, რა თეოლოგიურ საფუძველს უნდა დაემყაროს ეს პოზიცია.

ამისათვის მოვიყვანოთ ორი აქსიომა, რომელიც მუშაობს ქრისტიანული ღვთისმეტყველების დისკურსში:

1. ადამიანი ღვთის ხატად და მსგავსადაა შექმნილი;
2. სიცოცხლე ღვთის საჩუქარია. იგი სათავეს უფალში იღებს და მთლიანად მის განმგებლობაშია.

ადამიანური ყოფიერება, როგორც საჩუქარი, მოხმობილია ემსახუროს ღვთის სათნო საქმეს. ადამიანის სიცოცხლე ეკუთვნის უფალს და არა კაცს. იგია „სიცოცხლისა და სიკვდილის“ განმგებელი, ცოცხალთა და მკვდართა მეუფე, ყოველი წამი ადამიანის სიცოცხლისა ჩასახვის მომენტიდან, ვიდრე გარდაცვალებამდე მის განმგებლობაშია.

უფლის სიყვარულისა და ზრუნვის მთავარი ობიექტი ადამიანია, ადამიანი, როგორც მთელი, როგორც განუყოფელი ფსიქოსომატური ერთობა, იმ სახის მყოფობა, სადაც ადამიანის განმრთობის გზაზე სულიერისა და ფშვინვიერის გვერდით მატერიალურ-ფიზიკურიც თანაბარმნიშვნელოვნად ღირებულია.

ადამიანის ბიოლოგიური არსებობა გარკვეულწილად სასუფეველში მისი სიცოცხლის ხატს (typos) წარმოადგენს, რომელიც მარადიული სიცოცხლის ამსახველია. მასში ინახება ჩვენი სხეულებრივი და სულიერი განსაკუთრებულობა. „უკეთუ ქრისტე არა აღდგომილ არს, ცუდად სამე არს ქადაგებაი ესე ჩუენი და ცუდად არს სარწმუნოებაი ესე თქუენი“ (1 კორ. 15.14).

თვითმკვლელობის აქტით ხორციელდება ადამიანის, როგორც ფსიქოსომატური მთლიანობის განადგურდება. ამ მთლიანობის ნგრევა ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითადაა შეფასებული ქრისტიანულ თეოლოგიაში. იგი მიჩნეულია შეუქცევად, და, შესაბამისად, უპატიებელ ქცევად. სუიციდის აქტით ვლინდება ღვთის გმობა, ღვთისმებრძოლეობა, უფლის – როგორც შემოქმედისა და მაცხოვრის წინააღმდეგ მიმართული ბუნტი. ამ აქტით თვითმკვლელს ეჭვი შეაქვს უფლის უზენაეს განგებულებაში; იგი შეურაცხყოფს საკუთარ თავს, ადამიანს, როგორც დედამიწის განმგებელს, უფლის სარკეს დედამიწაზე, მისი მსგავსებას. „თქვა ღმერთმა გავაჩინოთ კაცი, ჩვენს ხატად, ჩვენს მსგავსებად. აავსეთ დედამიწა, დაეუფლეთ მას, ეპატრონეთ ზღვაში თევზს, ცაში ფრინველს, ყოველ ცხოველს, რაც დედამიწაზე დახობავს... აჰა, მომიცია თქვენთვის ყველაფერი.. რაც დედამიწის ზურგზეა...“ (დაბ.1.26-29). თვითმკვლელი შეურაცხოფს უფალს, არ ასრულებს მის კურთხევას „ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ, აავსეთ დედამიწა“. იგი თავს არიდებს უდიდეს პასუხისმგებლობას, განაგოსა და გაუფრთხილდეს სიცოცხლეს დედამიწაზე.

ს. ბულგაკოვის მახვილგონივრული განცხადებით თვითმკვლელი იუდა-გამცემის სულიერი მემკვიდრეა. „მან უარყო ღმერთი და ღმერთის მიერ იქნა უარყოფილი“ (7,1249).

ბიოეთიკური პერსპექტივა

XX საუკუნის მიწურულსა და XXI საუკუნის დასაწყისს თავისუფლად შეიძლება ეწოდოს ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიების განვითარების ეპოქა. ახალი ტექნოლოგიები საშუალებას აძლევს ადამიანს, მოახდინოს სიცოცხლის საზღვრების გადაწევა, სიცოცხლის დასაწყისითა და დასასრულით მანიპულირება; სამედიცინო აპარატურა საშუალებას გვაძლევს, გადავწიოთ სიკვდილი, როგორც ფინალური აქტი, ჩვენს ხელთაა კვდომის, როგორც პროცესის, რეგულირება. ამ ახალი რეალიის გათვალისწინებით შეიცვალა სიკვდილის დეფინიცია და შესაბამისად ჩვენი მიმართება სიკვდილისადმი. ასევე შეიცვალა თვითმკვლელობის აქტის გამომწვევ მიზეზთა თუ მოტივთა მიმართ ერთმნიშვნელოვანი და ხისტი დამოკიდებულება. ამ გზაზე ჩნება მწვავე აუცილებლობა, განიმარტოს, თუ რა იგულისხმება „შერაცხადობა-შეურაცხადობაში“, მოხდეს თვითმკვლელის ფსიქოფიზიოლოგიური აღნაგის კვლევა, სუიციდის მოტივთა დამიჯვნა, გაცხადდეს, რომ თვითმკვლელი ინდივიდია და ჩატარდეს ყოველი სუიციდური შემთხვევის ინდივიდუალური და გამონვლილვითი ანალიზი.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა გამოიყოს ფსიქიკური პროცესების რღვევით მიმდინარე პათოლოგიურ მდგომარეობათა ჯგუფი და გამიჯნულ უნდა იქნეს ტერმინ-

თა რიგი, რომლითაც აღინიშნება სულიერი/ფსიქიატრიული დაავადებები, ანუ „სი-
გიჟე“ (insanity), „ჭკუასუსტობა“, „შფოთვითი აშლილობა“ „შეშლილობა“, „ქცევითი
პათოლოგია“ (behavioral pathology), „მენტალური ალიენაცია“ (mental alienation).^{*} უნდა
აღინიშნოს, რომ სამედიცინო, კერძოდ, ფსიქიატრიულ ლიტერატურაში ამ ტერმი-
ნებს შორის არ არსებობს მკაფიო სადემარკაციო ხაზი. თავად ტერმინი „ჭკუაშემ-
ლილობა“ / „შეშლილობა“ (craziness) ისევე ბუნდოვანია, როგორც ტერმინები „გიჟი“
(insane), „გახელებული“ (mad), „არანორმალური“ (wack); სხვათა შორის იგი არ არის
ადეკვატური დიაგნოსტიკური ტერმინი; იგი არ გვხვდება ფსიქიატრიის თანამედ-
როვე სახელმძღვანელოებში (10,11,15,16).

ქვემოთ შევეცდებით გავცეთ პასუხი შეკითხვაზე, თუ რამდენადაა შესაძლე-
ბელი ვამტკიცოთ, რომ ადამიანი, რომელიც ლამობს მოისწრაფოს სიცოცხლე,
სრულად ფლობს გონების ყველა უნარს?

ეთიკოსებისა და ფსიქოლოგების დიდი ხნის დავის საგანია საკითხი, არის თუ
არა შესაძლებელი, რომ შერაცხად მდგომარეობაში მყოფმა პირმა თავი მოიკლას,
თანამედროვე ფსიქოლოგიასა და ნევროლოგიაში ჩატარებულ გამოკვლევათა შე-
დეგებს არსებითი კორექტივი შეაქვს სიუციდის ტრადიციულ ხედვაში და გვაიძუ-
ლებს, ახლებურად დავინახოთ პრობლემა. მაგალითად, კვლევები ნევროლოგიაში
ადასტურებს კორელაციას სიუციდისა და ნეიროტრანსმიტერების აქტივობას შო-
რის. პარკინსონის დაავადება და მსგავსი ნევროლოგიური პათოლოგიები გამოწ-
ვეულია თავის ტვინის ბაზალური ბირთვების დაზიანებით, რომელიც დაკავშირე-
ბულია დოფამინურ უკმარობასთან. ამ პროცესს თან სდევს იმ ტიპის ემოციური
მერყეობა, რომელმაც შეიძლება ავადმყოფი დიდი ვარაუდით მოახვედროს სიუცი-
დური იმპულსის ტყვეობაში. იმავე ეფექტს იწვევს ქიმიური დისბალანსი ან ფარი-
სებრი ჯირკვლის დისფუნქცია (12,820-828).

* სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში სულიერი აშლილობის სისტემატიზაციის
საინტერესო მცდელობაა მოცემული. „სიგიჟეცა განიყოფება ათერთმეტად: შმაგად,
ხელად, სულელად, ცოფად, ნალველიანად, რეგვენად, ტეტ(ე)რად, შლეგად, შტერად,
ფეთიანად და შეთიანად. **შმაგი** არს სიგიჟით თავსაცა თვისთა ავნებდეს და
სხვათაცა მავნებელ ექმნებოდეს. **ხელი** არს, რომელი უცნობოდ გარბოდეს და არცა
თვით იგვემდეს და არცა სხვათა ავნებდეს. **სულელი** არს, რომელი არცა სრულად
ცნობამიღებული იყოს და არცარა სასარგებლო რამე ქნას. **ცოფი** არს გონება და
ცნობა მოძარცული. **ნალველიანი** არს ოდესმე ცნობას იყოს და ოდესმე უცნობო.
რეგვენი არს, რომელსა აკლდეს სიბრძნე და მცირედ ხელურსა იქმოდეს. **ტეტ(ე)რი**
არს, რომელსა სიბრძნე არა აკლდეს, არამედ ქცევა უფრორე ხელისა ჰქონდეს,
ვიდრე ბრძნისა. **შლეგი** არს, არა ხელი, არცა ცნობა-მიღებული, არამედ, დაუ-
ცადებელად თავგანწირვით გაუსვენებელი. **შტერი** არს ფრიადსა აორთქლებათ
შინაგან ნივთთა მიერ საგრძნობელთა ორლანომიღებული და საქმის ვერა კეთილად
მქმნელი. **ფეთიანი** არს ღამით საოცართა დაფეთებათა მიერ მცირე ხანს ცნო-
ბამიღებული. **შეთიანი** არს სნეული, რომელი ხელურად იქცეოდეს და ჩქარა დაწვეს
და წამოდგეს და უგვანოდ უბნობდეს“ (იხ. სულხან-საბა ორბელიანი. თხზ. 4 ტომად.
ტ. IV₁. თბ., 1965. გვ. 164). სულხან-საბას კლასიფიკაციის მიხედვით, სნეულის კვა-
ლიფიკაცია მხოლოდ შეთიანს აქვს მინიჭებული, ყველა სხვა – უცნობოდ მყოფი,
უცნობო, ცნობა მოძარცვული, ცნობამიღებული, ანუ ცნობიერება დაკარგულია.

დიდ განსაცდელში მყოფი ადამიანის სულიერ მდგომარეობაში გამოიყოფა კლინიკურად გამოხატული სტადიები. თითოეული სტადიის ჩავლის შემდეგ ინდივიდი განიცდის „გათავისუფლების“ შეგრძნებას. პირველ ეტაპზე ხდება უკვე მომხდარი სამწუხარო ფაქტის მიუღებლობა, მას მოსდევს კაეშანი, ნალველი, ფორიაქი, შფოთვა, რასაც ენაცვლება ჯერ რისხვა, შემდეგ იმედი. იმედის სტადია ხასიათდება ყველაზე მაღალი ხარისხის ცვალებადობით გუნებ-განწყობილებაში. (10,421-422). სუიციდისაკენ მიდრეკილება ამ დროს მნიშვნელოვანწილად იმატებს. თანამედროვე სოციოლოგიური კვლევები გვიჩვენებს, რომ არსებობენ „სრულ ჭკუაზე“ მყოფი, შერაცხადი თვითმკვლელები. მაგრამ მათი რიცხვი ძალიან მცირეა, დაახლოებით 3-4%, თვითმკვლელი უპირატესად არ არის შერაცხად მდგომარეობაში მყოფი. დიდი ნაწილი სუიციდური მცდელობებისა სრულიადაც არაა დაკავშირებული ვნებასთან ან ზნეობრივ უძღურებასთან. იგი გამონეწეულია იმ ფაქტორებით, რომლებსაც ინდივიდი ვერ აკონტროლებს, მაგალითად, ღრმა დეპრესიის რეციდივებთან, ტრავმის შემდგომ განვითარებულ ნერვულ აშლილობებთან და ა.შ. ეს და მსგავსი ფაქტორები უმძიმესი პროგრესირებადი დაავადებების წინაპირობაა (10,185-198).

ამერიკელი ფსიქიატრებისა და ფსიქოლოგების (ალან ფრანსი, ადამ კურტისი, რობერტ სპაიტზერი, ნილ მაკლარენი, ადამი, ციმერმანი) მიერ საოჯახო ფსიქოთერაპიის ფარგლებში ჩატარებული კვლევები მოწმობს, რომ ალკოჰოლიზმით, ნარკოტიკების ჭარბი მოხმარებით, ძალადობით და ამ რიგის სხვა მოვლენებით გამოწვეული კრიზები ოჯახში იქცევა ტრავმის შემდგომი ნერვული აშლილობის საფუძვლად. სოციოლოგიურმა კვლევებმა აჩვენა, რომ სუიციდური მცდელობების 91% (ჯამურად, ნებისმიერი შედეგის გათვალისწინებით) არასტაბილურ, არეულ ოჯახებში ხდება (18,63-71). ოჯახში პირადი ურთიერთობების დეფორმაციას, ძალადობას მოსდევს ნარკოტიკული საშუალებების და ალკოჰოლის ჭარბი მოხმარებით გართულებული დეპრესია.

დაავადება განსაკუთრებით თავს იჩენს და დროთა განმავლობაში მძაფრად უკუიფინება „წარუმატებელ ოჯახებში“ აღზრდილი ბავშვების ფსიქიკაზე. ამ შემთხვევებში აღწერილი სიმპტომები – დაქვეითებული თვითშეფასება, დანაშაულის გრძნობა, ფეთქებადობა, ყურადღების კონცენტრაციის დაბალი დონე – ემთხვევა იმ სიმპტომებს, რომლებიც ვიეტნამის ომის ვეტერანებთან გვხვდება (10, 424-429). იმის გამო, რომ პიროვნებას არ აქვს საშუალება განრისხება უშუალოდ შეურაცხმყოფელზე მიმართოს, იგი გარკვეული დროით „იმარხავს“ გულისწყრომას და შემდგომ ახდენს მის მიმართვას საკუთარ თავზე. ეს ვითარება განაპირობებს თვითგანადგურებისაკენ პათოლოგიურ სწრაფვას.

ქრმშველდისა და კროსის კვლევები გვიჩვენებს, რომ დეპრესია, რომელიც სოციალური თანადგომის არარსებობით, განსაკუთრებით მშობლების ადრეული დაკარგვითაა გამოწვეული, „წარმოადგენს ფსიქოლოგიურ რისკ-ფაქტორს, რომელიც მოზრდილებში სუიციდური ქცევისადმი მიდრეკილების გამომწვევია“ (19,77-86). სუიციდური ქცევის გამომწვევი რისკ-ფაქტორის გააქტიურება პირდაპირ კავშირშია პირად ცხოვრებაში ტრაგიკული შემთხვევების დროში მიყოლებით განმეორებასთან. მანის,

სტენლისა და კოენის კვლევებით დასტურდება, რომ თვითმკვლელობის გამომწვევი პათოლოგიური დეპრესიის ერთ-ერთი მიზეზი ანომალიური ნეიროქიმიური აქტივობაა, რომელიც სეროტონინის განსაკუთრებით დაბალი დონის არსებობასთანაა დაკავშირებული (20,22f). მკვლევართა ნაწილი (ჰ. ჰენდინი, თ. არონსი) ხაზს უსვამს სუიციდური ქცევის „არაცნობიერ“ ფაქტორებსაც.

ზემოთ აღნიშნულის გარდა, თვითმკვლელობის მასტიმულირებელ ფაქტორებად შესაძლებელია იქცეს ისეთი მოვლენები, რომელთაც პიროვნება თითქმის ვერ აკონტროლებს. მათ რიგს განეკუთვნება გენეტიკური დაავადებები, როგორცაა, მაგალითად, შიზოფრენია, ნეიროტრანსმიტერების კონცენტრაციის ცვალებადობა, ძალადობა, ჰორმონალური დისბალანსი.

სუიციდური ქცევის ფსიქოპათოლოგიის მკვლევრები, ამერიკელი მეცნიერები მანი, სტენლი და მათთან ერთად სხვა ავტორებიც (როი, კოენი, ლინარსი) აღნიშნავენ, რომ სუიციდური მცდელობების უმრავლეს შემთხვევაში ადგილი აქვს მის ფსიქოსოციალურ და ნეიროფსიქოლოგიურ კორელაციებს, რომლებიც, თავის მხრივ, იწვევენ ცნობიერების დეფორმაციას; ეს უკანასკნელი კლინიკური დეპრესიის სახით ვლინდება. სხვა სიტყვით, სუიციდი უფრო სამედიცინო რანგის პრობლემაა, ვიდრე – სულიერის.

„ადრე დეპრესიული დარღვევების რეზულტატად მიჩნეული თვითმკვლელობა დღეს გენეტიკური, ფსიქობიოლოგიური, ფსიქოსოციალური და მედიკამენტური ფაქტორების საბოლოო შედეგადაა აღიარებული“ (14,IX).

თანამედროვე სამედიცინო-ფსიქოლოგიური კვლევების გათვალისწინებით, რომელნიც ადასტურებენ თვითგანადღურების ხელშემწყობი ფსიქოლოგიური და ნეიროქიმიური ფაქტორების არსებობას, შეუძლებელია დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ შერაცხადობა-შეურაცხადობის ფაქტის კონსტანტირებით; ფსიქოლოგიური და სამედიცინო მეცნიერებისათვის ამ ვითარებამ დაკარგა რეალური საზრისი. დადასტურებულია, რომ სუიციდის მამოძრავებელ ფაქტორად ხშირად გვევლინება არაკონტროლირებადი განრისხება, იგი უბიძგებს თვითმკვლელს ორი სახის მკვლელობა ჩაიდინოს. ფიზიკურად ის ანადგურებს საკუთარ თავს, ემოციურად – საკუთარი არაკეთილგანწყობის ობიექტს (13,460-466).

ქრისტიანული პერსპექტივა

ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ტრადიციაში პასუხი შეკითხვაზე, თუ რამდენად შესაძლებელია ვუნოდოთ თვითმკვლელს „ნორმალური“, ანუ შერაცხად მდგომარეობაში მყოფი, დადებითია. ტრადიცია ემყარება შემდეგ ვარაუდს – ნებისმიერი ადამიანი თავისთავად თავისუფალი ნების მქონეა, ესაა მისი არსობრივი მახასიათებელი; ხოლო თვითმკვლელობის აქტი ადამიანის მიერ საკუთარი ნების თავისუფალი აღსრულების რეზულტატია. ნების გადახრა თვითმკვლელობისკენ ფორმულირდება როგორც „ზნეობრივი უძლურება“, „ცოდვა“, „მცირედმორწმუნეობა“. სერგი ბულგაკოვის დეფინიციით, თვითმკვლელობა „სასონარკვეთისა და ღვთისგმობის გამოვლენაა“ (7,1259).

სუიციდის მიმართ თანამედროვე პრაქტიკულ ღვთისმეტყველებაში არსებული მიდგომა ემყარება წმ. ტიმოთე ალექსანდრიელის მე-14 კანონიკურ პასუხს; რომლის თანახმად, სუიციდი თავისუფალი ნების მატარებელი პიროვნების ქცევის შედეგია. ქრისტიანული პერსპექტივა, თანამედროვე რეალიების გათვალისწინებით, დასავლელ, მათ შორის მართლმადიდებელ, თეოლოგთა მოსაზრებით საჭიროებს თვითმკვლელობის კონკრეტული ქეისების მიმართ ეკლესიის პოზიციის გადახედვას. თანამედროვე კლინიკური მონაცემებზე დაყრდნობით დადასტურებულია, რომ ხშირ, თუ არა უმრავლეს, შემთხვევაში საქმის ვითარება სრულიად სხვაგვარადაა. თვითმკვლელის ნება დამძიმებულია ცოდვით, მაგრამ იგი ფსიქოფიზიკური რიგის ავადობითაცაა დასნებოვნებული.

პროტოპრესვიტერ იოანეს (ბრეკი) მიაჩნია, რომ რიგ შემთხვევაში თვითმკვლელის ქცევას ღმერთის, საკუთარი თავის მიმართ მიმართული ამბოხი და ცოდვა მართავს. თვითმკვლელმა სრულად უნდა აიღოს მორალური პასუხისმგებლობა საკუთარი სიცოცხლის თვითნებურ შეწყვეტაზე, ასევე ახლობლების დასახიჩრებულ სიცოცხლეზე. იმავდროულად იგი აღნიშნავს, რომ თვითმკვლელის მიმართ უნდა გავრცელდეს „უდანაშაულობის პრეზუმფცია“, რადგანაც „სუიციდის მექანიზმის შესახებ არსებული თანამედროვე მონაცემები გვავალებს, გავითვალისწინოთ, რომ თვითმკვლელნი ხშირად სხვადასხვა პათოლოგიების მსხვერპლნი არიან. მათი კონტროლირება ზოგ შემთხვევაში სრულიად შეუძლებელია და ამდენად, პასუხისმგებლობა სუიციდის გამო მათ ვერ დაეკისრებათ, ვიდრე არ დადგინდება ჩადენილის მიმართ მათი პასუხისმგებლობის საკითხი“ (9,381). იგი გვთავაზობს შეიქმნას სპეციალური განჩინება თვითმკვლელთა დაკრძალვის შესახებ. მამა იოანე ფიქრობს, რომ მდომარეობა, რომელიც სუიციდის გამომწვევია, აღიარებულ უნდა იქნეს დაცემული ბუნების ნაყოფად (9,384).

დღეს აშშ-ში მოქმედებს სხვადასხვა ჯგუფი, მაგალითად, სახელგანთქმული ციკუტას საზოგადოება, რომელიც ცდილობს სუიციდის ინსტრუქციონალიზებას. მათი ლოზუნგი ამგვარად ჟღერს – ესაა ჰუმანური საშუალება, მშვიდობიანად და ღირსებით დაასრულო სიცოცხლე. საკითხი ეხება პრობლემის რანგში აყვანილ აქტიური ევთანაზიის შემთხვევებს, ანუ ვითარებას, როდესაც ტერმინალურ მდგომარეობაში მყოფი ავადმყოფი საკუთარი სურვილით ხელს იღებს სიცოცხლეზე. რამდენად მორალურად შეიძლება შეფასდეს ეს ქცევა და როგორი უნდა იყოს მისი შეფასება ქრისტიანული პერსპექტივიდან?

ჩვენს ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სიცოცხლის სოციალურ განზომილებას. ამ განზომილებაში თვითმკვლელობა სიცოცხლიდან გასვლის კანონიერ გზად არ არის მიჩნეული. ხოლო ქრისტიანული ეთიკის პერსპექტივაში ამ პოზიციას ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითი პასუხი ეძებნება. ეკლესია მტკიცედ უარყოფს თვითგანადგურების ნებისმიერ აქტს, რაგინდარა მოტივი არ უნდა ედოს მას საფუძვლად. ადამიანური სიცოცხლისა და არსებობის ღირსება ღვთაებრივი სიცოცხლის ჯილდოა. იგი ავსებს, განსაზღვრავს და იცავს ამ არსებობას. ღმერთი უფრო ახლოსაა ჩვენთან, ვიდრე ჩვენი გული. მხოლოდ მას აქვს ძალა, სიყვარული,

ხელმწიფება, რომელიც ავსებს ჩვენ სიცოცხლეს და სიკვდილს ჭეშმარიტი ღირებულებით, ღირსებით, უზენაესი საზრისით. ამიტომაც ჩვენი სიკვდილი ისევე ეკუთვნის მას, როგორც ჩვენი ბიოლოგიური და სულიერი ცხოვრება.

* * *

*„გინხაროდენ მოხარულთა თანა და ტიროდეთ მტირალთა თანა“
(რომაელთა 12.15)*

„თვით“ გამოხატავს თავისუფლებას, რომელიც ანადგურებს თავისუფლების არსებობას. სიტყვა „მკვლელობა“ ასახავს ძალმომრეობით ქმედებას, „სიკვდილი“ – პასიურ გაქრობას. ადამიანს პასიურად არ შეუძლია არც სიცოცხლე, არც სიკვდილი. იგი ცხოვრობს აქტიურობით, მას შეუძლია საკუთარი სიცოცხლე მხოლოდ აქტიურად მიიღოს. ჩვენი არსებობა შეუძლებელს ხდის პასიურ გაქრობას. წმინდა პასიურობა შესაძლებელია მხოლოდ ავადმყოფობით და სხვადასხვა გარეგანი მიზეზით გამოწვეული ბუნებრივი სიკვდილის დროს. ფაქტია, რომ თვითმკვლელობა ერთადერთი ქცევაა, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს ყველა სხვა ქცევისგან.

თვითმკვლელობის ზოგადად მიღებულ განსაზღვრებაში იგულისხმება, რომ თვითმკვლელი მოქმედებს გაცნობიერებულად, მისი ქცევა თავისუფალი ნების არჩევანის შედეგია, ამდენად იგი დაკავშირებულია ზნეობრივ პასუხისმგებლობასთან. მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც ვერ ვადგენთ, თუ რამდენად, რა ხარისხითაა ქცევა გაცნობიერებული, ხშირად სახეზეა აშკარად გამოხატული ნეიროფსიქოლოგიური, გენეტიკური თუ ეკზოგენური ეტიოლოგიის მატარებელი სიმპტომები. ამ გაუცნობიერებელი ვითარებების გამო საკუთარი სიცოცხლის მოსწრაფება ტრაგედიად გვესახება. ეს აქტი ოჯახისგან, საზოგადოებისგან პატივებასა და თანაგრძნობა მოითხოვს.

ოდითგანვე, საღ აზრზე მყოფი, შერაცხადი თვითმკვლელისათვის წესის აგებაზე უარის თქმა, ძალიან მტკივნეულად და დრამატულად აღიქმებოდა ახლობლების მიერ, ისინი ეძებდნენ თვითმკვლელის შეურაცხადობის დამადასტურებელ საბუთებს. ხშირია მღვდელის ნებსით თუ უნებლიეთ შეცდომაში შეყვანის ფაქტები, მისი მატერიალურად ცდუნების შემთხვევები. ემოციური ფაქტორი ამ ვითარებაში აშკარად მძლავრობს გონისმიერს.

ფაქტია, რომ საკითხი დილემური პრობლემის რანგისაა. ამერიკელი თეოლოგი, პროტოპრესვიტერი იოანე (ბრეკი) მიიჩნევს, რომ თანამედროვე ღვთისმეტყველებმა მთელი არსებით უნდა გააცნობიერონ საკითხის სიმწვავე, დილემური ხასიათი და შეეცადონ, მოუნახოს მას გადაწყვეტა (9,376).

ამ კონტექსტში ისმის კითხვა, თუ რამდენადაა შესაძლებელი ისეთი დეფინიციის მიღება, რომელიც დაკრძალვის საეკლესიო წესით აღსრულებასთან მიმართებაში, თვითმკვლელობის ყოველი კონკრეტული შემთხვევის განხილვისას, ჭეშმარიტად სამართლიან და ადეკვატურ გადაწყვეტილებამდე მიგვიყვანს. ორაზ-

როვნების ატმოსფერო, რომლითაც თვითმკვლელობის აქტია მოცული, თითოეული კონკრეტული სიტუაციის სირთულე, ორჭოფობა, ეჭვი, რომელიც უცილობლად თან ახლავს თვითმკვლელის ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას, ის წინაპირობებია, რომლებიც თანამედროვე ღვთისმეტყველებას ავალდებულებს, გადახედოს სუიციდისა და საეკლესიო წესის აღსრულების ურთიერთმიმართების საკითს, გაითვალისწინოს ყველა კონკრეტული შემთხვევის ექსკლუზიურობა, ასევე გასათვალისწინებელია თემის, სოციალური პასუხისმგებლობის საკითხი. თეოლოგი სტენლი ჰორვაზი მიუთითებს, რომ „მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვით თვითმკვლელობა აღნიშნულია ამ აქტის მსხვერპლის ქცევა, იგი უმალ შეგვახსენებს, რომ ჩვენ, როგორც საეკლესიო თემმა, ვერ შევასრულეთ ჩვენზე დაკისრებული მოვალეობა, არ მიგვეტოვებინა ერთმანეთი“ (11,403). სუიციდი ტრაგედიაა, რომელიც თემს, როგორც ერთი სხეულის ნაწილებს ეხება, ამიტომაც პასუხისმგებლობა მასზე მთელმა თემმა უნდა იტვირთოს.

ლიტერატურა:

1. პლატონი, *ფედონი*, თბ., 1966.
2. მარკუს ტულიუს ციცირონი, *სიტყვები და დიალოგები*, თბ., 2010.
3. წმინდა ტიმოთე აღექსანდრიელი მთავარეპისკოპოსის *კანონიკური პასუხები* ნიგნში „დიდი სჯულისკანონი, მე-14 ნაწილი (საქმეთა შესახებ, რომლებიც საერთოა ყველა ადამიანისათვის), თავი VI“, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1987, გვ. 446.
4. Кант. И. *Метафизика нравственности*. соч. в 6 томах. IV/2, М., 1965.
5. Camus Albert. *The Myth of Sisyphus*. In: “The Plague, the Fall, Exile and The Kingdom and Selected Essays”. David Bellos (Introduction), Stuart Gilbert and Justin O'Brien (Translators). Everyman's Library Contemporary Classics. 1978.
6. Droge A. “*Mori Lucrum*”: *Paul and Ancient Theories of Suicide/ Novum Testamentum XXX/3*.1988.
7. Булгаков С. *Настольная книга для священноцерковнослужителей*. X.1900 (1-ое издание), репринт 1999.
8. A Dictionary of Greek Orthodoxy. N.Y. Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. 1984.
9. Breck John. *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*. N.Y. 2000.
10. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (4 ed. Washington DC. American Psychiatric Association.2005).
11. Hauerwas S. *Rational Suicide and Reasons for Living*. In *On Moral Medicine*.ed. By Lammers S.E. & Verhey A. Grand Rapids, Eerdmans.1987.
12. Durkheim, Emile. *Suicide: a Study in Sociology*. The Free Press. 3ed. 1997.
13. Mann John J. *Neurobiology of Suicidal Behaviour*. Nature Reviews /Neuroscience. Vol.IV.2003. pp. 819-828.

14. Mann John J. & Stanley. M. *Psychopathology of Suicidal Behaviour*. Annals of the New York Academy of Sciences. V. III.1986.
15. გამყრელიძე ა., ნიკოლაიშვილი ნ., *ფსიქიატრიული ენციკლოპედია*, თბ., 1999.
16. სვანი ნ., ნაკაშიძე ე., *ფსიქიატრიის განმარტებითი ლექსიკონი*, თბ., 1977.
17. Adam K.S. *Early Family Influences on Suicidal Behavior*. In *Psychopathology of Suicidal Behaviour*. Annals of the New York Academy of Sciences. V. III.1986.
18. Cross C. K. & Hirschfeld R.M.A. *Psychosocial Factors and Suicidal Behavior*. In: *Psychopathology of Suicidal Behavior*. Annals of the New York Academy of Sciences. V. III.1986.
19. Stanley. Mann & Cohen. *Serotonin and Serotonergic Receptors in Suicide*. In: *Psychopathology of Suicidal Behavior*. Annals of the New York Academy of Sciences. V. III.1986.
20. Бердяев Н. О Самоубийстве (психологический этюд), переизд. МГУ, 1992.
21. Смирнов А. Самоубийство и христианский взгляд на жизнь, СПб. 1914.
22. Jaspers K. *Philosophy*, trans. E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1969–1971.
23. Jaspers K. *Basic Philosophical Writings*, trans. E. Erlich, L. Erlich, & G. Pepper. Humanities Press International. New Jersey. 1994.
24. Hume David. *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul: The Complete Unauthorized 1783 Edition*, Version 1.0, ed. James Fieser (Internet Release, 1995).

ANASTASIA ZAKARIADZE

The Problem of Suicide - Christian Perspective

S u m m a r y

Suicide refers to the taking of one's life through a free exercise of will. It implies an intentional and voluntary act of self-destruction, free from both external and internal constraints. While discussing the problem, there should be analyzed ethical-philosophical, bioethical, social, theological aspects of the problem.

From the works of ancient Greeks through modern philosophy, philosophical writings defend a perceived human right to commit suicide under certain circumstances such as situations of dishonor, a signal from gods, etc. In antiquity the consensus held that suicide committed under proper circumstances would lead directly to immortality.

Most of the philosophers of Enlightenment argue that suicide is no more a rebellion against God than is saving the life of someone who would otherwise die, or changing the position of anything in the one's surroundings. Hume is the first who spends much less time dismissing arguments that it is an affront to one's duty to others or to oneself. He claims that suicide can be compared to retiring from society and becoming a total recluse, which is not normally considered to be immoral, although the comparison would not seem to justify a suicide that leaves in its wake children or dependents that are thereby rendered vulnerable. As for the duty to self, Hume takes it to be obvious that there can be times when suicide is desirable, though he also thinks it ridiculous that anyone would consider suicide unless they first considered every other option.

Increasingly in our day, ethicists and theologians are posing questions on its legitimacy and desirability, particularly in the light of advances in biomedical technology that have changed the essence of the notion “death”, a final sting transferred from death to the dying process. The notions of “insanity”, “mental disorders”, etc. have changed their initial meaning as well. The question “Was the person insane?” has no real meaning for us today, given the advances that have occurred recently in the field of medical science.

Recent studies have demonstrated a statistically significant correlation between suicide and the impairment of neurological and psychological disorders. Namely, in the light of recent discoveries in psychology and neuroscience, it is proved that most suicidal acts proceeded not as much from sin or moral weakness, but from factors beyond the control of the victim. These conditions have received inordinate publicity in the past few years and amount to serious and debilitating illnesses.

Those who support the right to die argue that suicide is acceptable under certain circumstances, such as incurable disease or old age. The idea is that although life is, in general, a good, people who face irreversible suffering should not be forced to continue suffering.

The condemnation of suicide as an irredeemable sin dates back from the time of St. Augustine. From that time on, Western Theologians increasingly depicted suicide as self-murder, until it virtually replaced blasphemy against the Holy Spirit as the one unforgivable sin. The same attitude toward suicide developed in the Eastern tradition.

The Bible mentions six specific people who committed suicide: Abimelech, Saul, Saul's armor-bearer, Ahithophel, Zimri and Judas. Five of them were wicked, sinful men. The Bible views suicide as equal to murder, which is what it is—self-murder. God is the only one who is to decide when and how a person should die. According to the Bible, suicide is murder; it is always wrong. Suicide is not what determines whether a person gains entrance into heaven. If an unsaved person commits suicide, he has done nothing but “expedite” his journey to hell. However, the person who committed suicide will ultimately be in hell for rejecting salvation through Christ, not because he committed suicide. According to the Bible, Christians can know beyond any doubt that they possess eternal life (1 John 5:13). Nothing can separate a Christian from God's love (Romans 8:38-39). If no “created thing” can separate a Christian from God's love, and even a Christian who commits suicide is a “created thing,” then not even suicide can separate a Christian from God's love.

From the Christian perspective the problem of suicide has a strong and proper moral stance against suicide acts. Serious doubts should be raised about the genuineness of faith of anyone who claimed to be a Christian yet committed suicide. There is no circumstance that can justify someone, especially a Christian, taking one's own life. Christians are called to live their lives for God, and the decision on when to die is God's and God's alone. Our lives belong not to us in the first instance but to God. To him we are called to offer ourselves as a "sacrifice of praise". The primary object of divine love and concern is upon the person, understood as an indivisible psychosomatic entity. Human's biological existence serves as a type of life in the Heaven. The destruction of the human entity, the wholeness of a man through suicide is condemned as an unforgivable act of rebellion against God, as a complete lack of faith. The present practice of Christian Church is to presume that suicide is a product of will acting freedom. In the case of rational suicide the motivating factor is uncontrolled anger, a person acts on the basis of his own sin and rebellion against God and self, the human being bears full responsibility for taking his own life. With the present knowledge of the mechanism of suicide we must be aware that often such persons are victims of several pathologies; as clinical evidences demonstrate, in many, if not most, cases suicide is not a product of free will. The will is impaired by sin and it is also impaired by a disease and various forms of psychological and neurological diseases. So we need to reconsider the criteria upon which we make judgments in case of suicide, to take into account the psychological and neurochemical factors that might lie behind the choice of self-destruction.

კონსტანტინე ბრეზაძე

გოეთე და ქრისტიანული რელიგია¹

იოჰან ვოლფგანგ გოეთე (1749-1832) თეოლოგ და პასტორ ი. კ. ლაფატერი-სადმი მიწერილ წერილში (29 ივლისი, 1782 წ.) საკუთარ თავს „ჩამოყალიბებულ არაქრისტიანს“ უწოდებს („dezidiierter Nichtchrist“), თუმცა იქვე მიუთითებს, რომ „ქრისტეს მოწინააღმდეგე“ („Widerchrist“) არ არის (8, 3; 9, 30). სხვაგან გოეთე ხან ხუმრობით, ხან სრული სერიოზულობით თავს „წარმართად“ („der Heide“) მოიხსენიებს (10, 273). სწორედ მსგავსმა გულწრფელმა გამონათქვამებმა და თავად გოეთეს ცხოვრების წესმა, მისმა ცხოვრების ხელოვნების ფილოსოფიამ, რომელიც გრძნობად-სენსუალურ შტრიხებსაც მომეტებულად შეიცავდა, გოეთეს მის სიცოცხლეშივე და შემდგომაც შეუქმნა ყალბი სახელი არაქრისტიანი, წარმართი და ათეისტი პოეტისა და მოაზროვნისა. აღსანიშნავია, რომ გარკვეულ ქრისტიანულ წრეებში (სავარაუდოდ, კათოლიკურ წრეებში) გოეთეს „ლიუციფერის“ ეპითეტი-თაც მოიხსენიებდნენ (10, 274). ხოლო შექსპირის ცნობილი მთარგმნელი და გოეთეს შემოქმედების პირველი მკვლევარი და პოპულარიზატორი ავგუსტ ვილჰელმ შლეგელი, ჰაინრიხ ჰაინეს ცნობით, ბონის უნივერსიტეტში წაკითხულ ლექციებზე გოეთეს „მაჰმადიანობამიღებულ წარმართს“ უწოდებდა („ein zum Islam bekehrter Heide“) (9, 45).

თუმცა გოეთეს რელიგიურობასა და ქრისტიანობის მიმართ მის დამოკიდებულე-ბაზე მცდარი წარმოდგენის დამკვიდრებას კონკრეტულმა პიროვნებებმაც შეუწყვეს ხელი და გოეთეს რელიგიურობაზე უკვე იმ პერიოდში ჩამოყალიბებული სტერეოტიპე-ბი დღესაც მეტ-ნაკლებად მოქმედებს. რელიგიური თვალსაზრისით გოეთეს პიროვნე-ბის დემონიზება, უპირველეს ყოვლისა, ფრიდრიხ შლეგელის სახელს უკავშირდება. იგი 1812 წელს ვენაში მართავს ლექციებს თემაზე „ძველი და თანამედროვე ლიტერატურის ისტორია“. ეს ლექციები შემდგომ 1815 წელს წიგნადაც გამოიცა. მე-16 ლექციაში ფრ. შლეგელი კათოლიკური ეკლესიის პოზიციებიდან, რომლის წევრიც იგი 1808 წელს გახ-და, თავს ესხმის გოეთეს, ბრალს სდებს მას როგორც ეკლესიისა და ქრისტიანობის მტერს და გერმანელ ვოლტერსაც უწოდებს (10, 274-275).² შლეგელი გოეთეს საყვედუ-

¹ წაკითხულ იქნა 2008 წლის 22 მარტს გოეთეს საერთაშორისო საზოგადოების თბი-ლისის განყოფილების სხდომაზე გოეთეს დღეების ფარგლებში (22-24 მარტი, 2008 წელი).

² XIX ს-ის I ნახევრის გერმანელ კონცეპტუალისტ მხატვართა გაერთიანება „ნაზარე-ველთა“ („Nazarener“) ერთ-ერთი წარმომადგენლის, კონრად ებერჰარდის მიერ ბაზე-ლის წმ. კლარას სახელობის ჰოსპიტალის კაპელის საკურთხეველში შესრულებულ კედლის მხატვრობაზე (დაახლ. 1833 წ.) გოეთე გამოსახულია წარმართთა შორის, რო-მელნიც მოციქულ პავლეს ქრისტეს სჯულის მიღებაზე უარს უცხადებენ [9, 27].

რობს, რომ მის (გოეთეს) პიროვნებას ყოველთვის აკლდა შინაგანი საყრდენი (“an einem festen inneren Mittelpunkt gefehlt”) (10, 274-275). ამ შინაგან საყრდენში (“mittelpunkt”) შლეგელი სწორედ ქრისტიანული ეკლესიისადმი რწმენასა და შესაბამისად, შეუვალ, დოგმატურ ქრისტიანობას გულისხმობს კათოლიკური გაგებით, რომლისთვისაც მუდამ დამახასიათებელი იყო და არის ონტოლოგიური დუალიზმი, რაც კათოლიციზმის მუდმივი იდეოლოგიური პრობლემაა.

ეს დუალიზმი – ხილულ და უხილავ სამყაროთა გათიშვა და დაპირისპირება – გოეთესათვის პრინციპულად მიუღებელი იყო, ხოლო ცოდვის, გამოსყიდვისა და ცხოვნების ეკლესიურ-დოგმატური სწავლება გოეთეს აღარ აკმაყოფილებდა და მის გაფართოებას ცდილობდა. ამიტომაც, საბოლოო ჯამში, გოეთესათვის შინაგანად მუდამ მიუღებელი იყო როგორც კათოლიციზმი, ასევე ლუთერანობა, ანუ კონფესიურ-ეკლესიური ქრისტიანობა.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ეკერმანთან საუბარში გამოთქმული გოეთეს შემდეგი დაკვირვება (20 ივნისი, 1827): „სწავლება კეთილ საქმეებზე, კერძოდ იმაზე, რომ ადამიანი კეთილის ქმნით, ქველმოქმედებით ცოდვას გამოისყიდის და ამით ცხოვდება, კათოლიკურია. რეფორმატორები (ე. ი. პროტესტანტები – კ. ბ.) უარყოფენ ამგვარ სწავლებას და ამის სანაცვლოდ აფუძნებენ სწავლებას, რომ ერთადერთმა მხოლოდ ადამიანმა უნდა იღვანოს იმისათვის, რათა შეიცნოს ქრისტეს საქმენი და გახდეს მისი მადლის თანაზიარი, რაც შემდგომ ადამიანს თავისთავად მიიყვანს კეთილ საქმეებამდე. დღეს ყველაფერი ერთმანეთშია აღრეული და არავინ იცის საგანთა ჭეშმარიტი არსი“ (3, 260).

გოეთეს რელიგიურობის შლეგელისეული ნეგატიური შეფასებანი შემდგომ განავრცო ბურშენშაფტის (Burschenschaft) ცნობილმა „მეყირალა“ წარმომადგენელმა ვოლფგანგ მენცელმა. თავის „გერმანული ლიტერატურის ისტორიაში“ (1828) მენცელი გოეთეს პოეზიას რელიგიისაგან დაცლილ შემოქმედებას უწოდებს – „გოეთეს პოეზიაში რელიგიის არსებობაზე საუბარი სრულიად ზედმეტია“ (“von Religion kann in Goethes Dichtungen keine Rede sein”) (10, 276). აქ მენცელი მხოლოდ გოეთეს პოეზიას რომ არ გულისხმობს, არამედ მის პიროვნებასაც, ნათლად ჩანს იმ ეპითეტებიდან, რომლითაც მენცელი თავის ნაშრომში გოეთეს რელიგიური პოზიციებიდან ამკობს: „უთვისებო“ (“Charakterloser”), „ქამელეონი“ (“Chameleon”); „მსახიობი“ (“Schauspieler”), რომელიც თავის „პრიალა ნილაბქვეშ“ თავის „დახვეწილ ეპიკურულობას“ (“raffiniertes epikureismus”), „ხორციელობასა და განცხრომისადმი ლტოლვას“ (“Sinnlichkeit und Genuusucht”) მალავს (იქვე).

ცნობილი კათოლიკე თეოლოგი რომანო გუარდინი (1885-1968) გოეთეოლოგ ერნსტ ბოიტლერისადმი (1885-1960) მიწერილ წერილში (5 აგვისტო, 1948 წ.) აღნიშნავს, რომ გოეთემ უფრო დიდი ვნება მიაყენა ქრისტიანობას, ვიდრე ნიცუმე (9, 27).

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ გოეთეს მიმართება ზოგადად რელიგიისადმი და კონკრეტულად ქრისტიანობისადმი ურთულესი პრობლემაა და ღრმა შესწავლას მოითხოვს. ხოლო, თავის მხრივ, ამ პრობლემის მეტ-ნაკლებად მართებული გააზრება ქმნის საფუძველს გოეთეს მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების მართებული შესწავლისა და რეცეფციისა.

გოეთეს ქრისტიანობისადმი დამოკიდებულების ზემოთ მოხმობილი სწორხაზოვანი და ცალმხრივი შეფასებანი საფუძველშივე მცდარია, რამდენადაც მათში საერთოდ არ არის გათვალისწინებული თავად გოეთეს პიროვნების სირთულე, მრავალპლანიანობა და ყოვლისმომცველობა, გოეთეს პიროვნების პოეტური არსი. ასევე, არ არის გათვალისწინებული თავად ის ეპოქა, ის ონტოლოგიური კონტექსტი (განმანათლებლობის ეპოქა ზოგადად), რომელშიც მოუწია ცხოვრება გოეთეს; არ არის გათვალისწინებული თავად გოეთეს სიცოცხლის ხანგრძლივობაც კი, რამდენადაც ისეთი გრძელი ცხოვრების მანძილზე, რომელიც გოეთემ განვლო, რელიგიური, და მათ შორის ქრისტიანული, წარმოდგენები არცთუ ისე სწორხაზოვნად და მარტივად იქმნებოდა და ყალიბდებოდა, და მით უმეტეს ისეთი რთული და ღრმა პიროვნების სულში, როგორც გოეთე იყო. გოეთეს რელიგიური წარმოდგენების ჩამოყალიბება, შესაბამისად ქრისტიანობისადმი მისი მიმართება ხანგრძლივი და მრავალმხრივი პროცესია, გოეთეს რელიგიური შემეცნება სხვადასხვა საფეხურს მოიცავს.

გოეთემ საკუთარი ოჯახის წიაღში ქრისტიანულ-ლუთერანული აღზრდა მიიღო, რომლითაც გამსჭვალული იყო მთელი მისი ბავშვობა და სიჭაბუკე. ლუთერანული აღზრდა გულისხმობდა ეკლესიაში რეგულარულ სიარულსა და ზიარების მიღებას, ლუთერან პასტორთა ქადაგებებისა და ზნეობრივ შეგონება-სწავლებათა ხშირ მოსმენასა და მათ მიხედვით ცხოვრებას, ქრისტიანული წესების (ლუთერანული გაგებით) ხშირ აღსრულებას (9, 35).

გოეთეს ოჯახის ბიბლიოთეკაში ბიბლიის შვიდი სრული გამოცემა ინახებოდა გერმანულ (ლუთერის თარგმანი), ინგლისურ, ფრანგულ და იტალიურ ენებზე; ასევე ახალი აღთქმის ორი გამოცემა ძველბერძნულ ენაზე და სახარებებისა და მოციქულთა ეპისტოლეების გამოცემა ბერძნულ-ლათინურ-გერმანული პარალელური ტექსტებით. საღვთო წიგნების ამგვარ მრავალფეროვნებასა და სიუხვეს გოეთე მოსწრებულად „ბიბლიის ზეიმს“ უწოდებდა (“ibelfest”) (9, 36).

ამიტომაც, შემთხვევითი არაა, რომ გოეთეს კარგად ჰქონდა შესწავლილი ლუთერანული კატეხიზმო და ბიბლიური ტექსტები (გოეთემ სპეციალურად შეისწავლა ძველი ებრაული, რათა ძველი აღთქმის ტექსტებს ორიგინალის ენაზე გაცნობოდა) (9, 38). სწორედ სიჭაბუკის პერიოდს ეკუთვნის დითირამბული ლექსი „იესო ქრისტეს ჯოჯოხეთად შთასვლა“, რომელიც 16 წლის გოეთემ შექმნა (3, 754).

გოეთეს ეს „ლუთერანული ფაზა“ მისი სტუდენტობის პირველ, ლაიფციგურ პერიოდამდე გრძელდება. თუმცა, ასაკის მატებასთან ერთად, გოეთეს რელიგიური წარმოდგენები ფართოვდება და სტუდენტობის მეორე პერიოდში, სტრასბურგულ პერიოდში (XVIII ს. 70-იანი წლები) გოეთე ურთიერთობებს ამყარებს სხვადასხვა ქრისტიანულ სექტასთან – პიეტისტებთან და ჰერნჰუტერებთან (იოჰან კასპარ ლაფატერი, ერნსტ გოტფრიდ ლანგერი, გრაფინია ფონ კლეტენბერგი), ეცნობა ქრისტიანული სექტებისა და მწვალებელთა ისტორიას, როზენკროიცერთა მოძღვრებასა და სოფიოლოგიურ-გნოსტიკურ თხზულებებს, რომლებიც ნეოპლატონურ, ქრისტიანულ და ალქიმიურ ნააზრევთა ნაზავს შეიცავენ. გარდა ამისა, ამ პერი-

ოდში გოეთე ეცნობა თეოლოგს, კულტურისა და ენის ფილოსოფოსს, იოჰან გოტფრიდ ჰერდერს, რომელმაც გოეთე აზიარა პოეტიკის საფუძვლებს და მასში გააღვიძა ინტერესი როგორც ანტიკური, ასევე ეპოქის მხატვრული ლიტერატურისადმი (ჰომეროსი, შექსპირი), აგრეთვე – ძველგერმანული და ძველკელტური ხალხური პოეზიისადმი. ყველაფერმა ამან კი დიდად შეუწყო ხელი გოეთეს ჩამოყალიბებას პოეტად (9, 39-40; 7, 120). შემდეგ, უკვე 80-იან წლებში, გოეთე ხდება ვაიმარის მასონური ლოჟის წევრი, ოღონდ სულ რამდენიმე წლით. თავდაპირველად იგი იყო მასონობის ყველაზე დაბალი საფეხურის წარმომადგენელი – „შეგირდი“ („Lehrling“), ბოლოს აიყვანეს „ოსტატის“ („Meister“) ხარისხში (1782 წ.). თუმცა ლოჟის სხდომებს გოეთე იშვიათად ესწრებოდა (7, 82-83). საბოლოო ჯამში, გოეთეს მასონობაც ისეთივე ფორმალობა იყო, როგორც მისი ლუთერანული ეკლესიის წევრობა. თანაც გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ იმ პერიოდში ინტელექტუალთა და მაღალი წრის საზოგადოების წარმომადგენლებს შორის მასონობა და მასონური ლოჟის წევრობა ერთგვარი მოდა იყო და თითქმის მთელი მაშინდელი მონიწივე საზოგადოება მასონთა ლოჟის წევრი იყო, მათ შორის ჰერდერი, ვილანდი, ლესინგი, ფიხტე, მოცარტი და სხვ. გოეთეს მასონობაც უფრო მისი ინტერესის საგანი იყო, ვიდრე მსოფლმხედველობრივი განწყობა. როგორც წესი, გოეთეს დარიგებები ფორმალურ-ორგანიზაციულ რეგლამენტირებასა და ჩარჩოებს შინაგანად ვერ ჰგუობენ და არღვევენ. ამიტომაც იყო, რომ გოეთემ სულ რამდენიმე წელი დაჰყო მასონთა რიგებში და ბოლოს დატოვა იგი.

ამავე პერიოდში (80-90-იანი წლები) გოეთე გაიტაცა ანტიკურმა ხელოვნებამ, სპინოზას ფილოსოფიამ, ნატურფილოსოფიამ და ბუნებისმეტყველებამ. შემეცნებისა და ცხოვრების ამ ეტაპზე გოეთე მთლიანად ჩამოშორებულია ქრისტიანობას [9, 41], თუმცა ეს არ ნიშნავს, თითქოს გოეთე ათეისტად ან „წარმართად“ ჩამოყალიბდა. მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, რომ შემეცნების ნებისმიერ ეტაპზე გოეთე მუდმივად გამსჭვალულია რელიგიური სულისკვეთებით, ოღონდ მისი რელიგიურობა არაკონფესიურია. გოეთე მთელი თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე მუდამ ეძიებდა და აფუძნებდა „საკუთარ რელიგიას“ („eigene Religion“). იგი არ იყო ერთი ჩვეულებრივი ადამიანი, რომ საბოლოო ჯამში ერთ რომელიმე რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემას მიკედლებოდა. გოეთეს პიროვნების ენციკლექიას შეიძლება ვუნოდოთ მაძიებელი სული, და ეს მაძიებელი სული ყველგან ეძიებდა ღვთის გამოვლინებას („Manifestation Gottes“). გოეთეს ეს მაძიებელი სული ღვთის, ტრანსცენდენტურის შემეცნების პროცესში არასოდეს კმაყოფილდებოდა იდეოლოგიური რეგლამენტირებითა და შემეცნების მხოლოდ ერთი რომელიმე სახეობისა და ფორმის ფარგლებში მოღვაწეობით – ვთქვათ, ბუნებისმეტყველების სფეროში.

სულერთია, გოეთეს „მასონური პერიოდი“ იქნება ეს, მისი საბუნებისმეტყველო კვლევების პერიოდი თუ მისი ცხოვრების სხვა ეტაპი, გოეთე მუდმივად რჩება თეისტად, ღვთის მაძიებლად; ოღონდ მისი ეს მუდმივი რელიგიურობა უპირატესად იყო პიროვნული, ინდივიდუალისტური და არა ინსტიტუციური. გოეთე გამუდმებით ქმნიდა საკუთარ პიროვნულ რელიგიას, „ღვთის თაყვანისცემის საკუთარ სახეობას“ („eigene Art der Gottesverehrung“).

სწორედ 80-90-იან წლებში შეიმუშავა გოეთემ თავისი ცნობილი „პირველფენომენის თეორია“, რაც მხოლოდ რელიგიური ენტელექტის მქონე ინდივიდის სულიდან შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო, და არა ათეისტ-მატერიალისტის რაციოდან. იმავე 90-იან წლებში გოეთე ისევ მიუბრუნდა ქრისტიანულ მისტიკას, ალქიმიას, ნეოპლატონიზმს, როზენკროიცერთა მოძღვრებას, რაც აისახა კიდეც მის ცნობილ მისტიკურ ზღაპარში მწვანე გველისა და შროშანის შესახებ (*“Märchen von der grünen Schlange und der schönen Lilie”*).

გოეთეს შემოქმედების გვიანი პერიოდი, „ფაუსტური პერიოდი“, ქრისტიანობის კვლავ ინდივიდუალისტური შემეცნების პერიოდია, რაც აისახა მის „ფაუსტში“, განსაკუთრებით „ფაუსტის“ მეორე ნაწილში. შეიძლება ითქვას, რომ „ფაუსტი“ ქმნის გოეთეს რელიგიურ წარმოდგენებს.

მაგრამ, მიუხედავად ინდივიდუალისტური რელიგიის მოთხოვნისა, გოეთეს მიმართება ზოგადად რელიგიისა და კონკრეტულად ქრისტიანობისადმი მაინც რჩება მისი შემეცნებით-მჭვრეტელობითი მეთოდის ფარგლებში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ფენომენის, მანიფესტირებულის, ამ შემთხვევაში, ღვთის გამოცხადების (*Offenbarung*) ობიექტური შემეცნება, რაც იმთავითვე გამორიცხავდა პიროვნულ, უშუალო მიმართებას ტრანსცენდენტურობისადმი, გამორიცხავდა ისეთ მისტიკურ მიმართებას, როგორც, მაგალითად, ახასიათებდა ნოვალისს, რაც მან გადმოსცა კიდეც თავის მისტიკურ პოეტურ ციკლში „ღამის ჰიმნები“. გოეთე, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებაში ხედავს ღვთის გამოცხადებას, ბუნებაში ჭვრეტს ღვთის მოქმედებას. ამიტომაც, იგი მეცნიერული მჭვრეტელობითა და ცდით, ცდილსეულ და ინტუიტიურ მეთოდთა სინთეზით (*Anschauung*) შეისწავლის ბუნებას და ავითარებს პირველფენომენის თეორიას. სწორედ აქ ვლინდება გოეთეს ობიექტური რელიგიურობა, რომლისთვისაც ხილული რეალობა მასალაა ღვთის ობიექტური შემეცნებისა და ჭვრეტისა. სწორედ ამ თვალსაზრისს ავითარებს გოეთე „პოეზია და სინამდვილის“ მე-4 წიგნში:

„საყოველთაო, ბუნებითი რელიგია (“die allgemeine, die natxliche Religion”) საბოლოო ჯამში რწმენას (“Glaube”) არ საჭიროებს, ვინაიდან ცოდნა (“Überzeugung”) იმისა, რომ ღიადი, წარმომქმნელი, მომანესრიგებელი და წარმმართველი არსობა (“Wesen”) ბუნების მიღმა მიმალული, რათა ის ასე იყოს ჩვენთვის ხელშესახები, აი ამგვარი ცოდნა ყოველ ჩვენთაგანს მოიცავს“ (5).

აქ გოეთე ბუნებას კი არ აცხადებს ღმერთად, როგორც ეს სპინოზასთანაა, არამედ ხილული ბუნება თავად არის ტრანსცენდენტურის, ღვთაებრივის თავისებური ანარეკლი, ნიშანი. გოეთეს ეს თავისებური „პანთეიზმი“ უთუოდ მოგვაგონებს პავლე მოციქულისეულ „პანთეიზმს“ – „ღმერთი ყოველი ყოველსა შინა არს“.

აღბათ ამიტომაც, შემთხვევითი არაა, რომ გოეთე ღვთის გამოცხადებასა და ბუნების ფენომენებს ერთი და იმავე მეთოდით შეიმეცნებს. ამ პროცესში მისთვის უმთვრესი მიზანია შემეცნების ობიექტამდე ცოდნით (*Wissen*) მისვლა და არა მხოლოდ ცარიელი რწმენით:

„ვინც ფლობს მეცნიერებას და ხელოვნებას, მასვე აქვს რელიგიაც;
ვინც ამ ორს არა ფლობს,
დაე, ჰქონდეს რელიგია“.

“*Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt
Der habe Religion*” (6).

გოეთეს მიმართება ქრისტიანობისადმიც სწორედ ობიექტური რელიგიურობითაა განპირობებული, ანუ ცოდნაზე დაფუძნებული რელიგიურობით. ქრისტეს ფენომენი გოეთესათვის ობიექტურად არსებული სინამდვილისეული ფენომენია (Naturphenomen), ანუ პირველფენომენის თავისებური გამოვლენაა. ქრისტეში გოეთე ხედავს არა ღვთის ძეს, ღმერთს, მაცხოვარს, არამედ მას განიხილავს ისეთივე დიდ პიროვნებად, როგორებიც იყვნენ სოკრატე, მოსე (9, 42; 8, 4-5). ანუ გოეთე ქრისტეს, უპირველეს ყოვლისა, განიხილავს როგორც კაცობრიობის სულიერ აღმზრდელს, როგორც უმაღლესი საღვთო ზნეობის გამოცხადებას. შესაბამისად, ქრისტეს პიროვნებას გოეთესათვის არა მისტიკური, არამედ ეთიკურ-მორალური დატვირთვა აქვს: „თუკი მკითხავენ, მას (ე. ი. ქრისტეს დ. კ. ბ.) თაყვანს ვცემ და მისადმი მონივნებას ვამყლავნებ თუ არა, მაშინ მე ვუპასუხებ: რაღა თქმა უნდა! მე ქედს ვუხრი მას როგორც ზნეობის უმაღლესი პრინციპის საღვთო გამოცხადებას. და თუკი მკითხავენ, მზეს განვადიდებ თუ არა, კვლავ ვუპასუხებ – რაღა თქმა უნდა! ვინაიდან, ასევე იგიც უმაღლესის უმძლავრესი გამოცხადებაა, რომლის აღქმის წყალობაც ჩვენ, დედამიწის შვილებს მოგვნიჭებია. მე მასში თაყვანს ვცემ სინათლესა და წარმომშობ ძალას ღვთისას, რომლის წყალობითაც ჩვენ ვარსებობთ და ვხარობთ მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროსთან ერთად“ (3, 786). და ის მისტიკა, რომელიც გოეთემ ფაუსტის II ნაწილის დასასრულს გადმოსცა, არის ქრისტიანული მისტიკისა და ქრისტიანული რელიგიის ცოდნაზე დამყარებული ობიექტური მისტიკა, რომელიც დაცლილია ყოველგვარი სუბიექტური რელიგიური განცდისაგან. გოეთე აქ ტრანსცენდენტურს მხოლოდ ობიექტურად ასახავს. ფინალში ფაუსტი არა პიროვნული ნებელობის წყალობით ხდება ტრანსცენდენტურის წევრი, არამედ თავად ტრანსცენდენტურობას შეჰყავს იგი თავის წიაღში (“zieht uns hinan”).

ამიტომაც, შემთხვევითი არაა, რომ „ფაუსტის“ ფინალში არ არის გადმოცემული ტრანსცენდენტურობის თავად ფაუსტისმიერი შინაგანი, ქმედითი მისტიკური ჭვრეტა, ღვთაებრივის უშუალო შინაგანი განცდა, მაგალითად, ისეთი, როგორიც ნოვალისის „ლამის ჰიმნების“ ლირიკული გმირისთვისაა დამახასიათებელი. ფინალში ფაუსტი თავად არ ავლენს პიროვნულ „მე“-ს, არ ავლენს თავის სუბიექტურ ნებელობასა და ქმედითობას ტრანსცენდენტურთან მიმართებაში, არამედ ტრანსცენდენტურობა, ღვთაებრივი არსნი ჩნდება მისი სულის გადასარჩენად – ღვთისმშობელი, მარიამ ეგვიპტელი, ანგელოზთა გუნდნი, ნეტარი ყრმანი და სხვ.; უკვე თავად ეს ღვთაებრივი არსნი ლოცულობენ ფაუსტისათვის. სბორენ კირკეგორის სიტყვით რომ ვთქვათ, ფაუსტს აკლია „უშუალობის პათოსი“ (“Phatos der Unmittelbarkeit”), მაშინ როდესაც ნოვალისის „ლამის ჰიმნების“ ლირიკული გმირი

საკუთარი მისტიკურ-რელიგიური განცდით და პიროვნული უშუალოებით თავად იმკვიდრებს ტრანსცენდენტურობას, თავად დაემკვიდრება ტრანსცენდენტურობაში. „ჰიმნების“ ლირიკული გმირი უფრო ფიხტესეული აბსოლუტური „მე“-ს ნებელობითაა დამუხტული, მაშინ როდესაც „[...] დასასრული, სადაც გამობხნილი სული ცად მაღლდება, გადმოსაცემად ძალიან რთული იყო. ამიტომაც, ამ ზეგრძნობად და ძნელად წარმოსადგენ საგანთა ასახვისას შეიძლებოდა თავგზა ამბნეოდა, მკვეთრად მოხაზული ქრისტიანულ-ეკლესიური სახეებისა და წარმოდგენების საშუალებით ჩემი პოეტური ინტენციისათვის გამოკვეთილი ფორმა და სიმყარე რომ არ მიმენიჭებინა“ (4, 627).

საინტერესოა, რომ ესთეტიკისა და პოეტიკის თვალსაზრისით გოეთე აქ მაინც ვაიმარული კლასიკის ფარგლებში დარჩა.

გოეთეს ფაუსტი კანტიანური იმანენტობის ფარგლებში რჩება (იქნებ ფინალში ფაუსტის დაბრმავებით გოეთე სიმბოლურად და არაცნობიერად სწორედ ამაზე მიუთითებს). ამიტომაც, შემთხვევითი არაა, რომ ფაუსტი თავად კი არ შედის მარად-ქალურის წიაღში, არამედ გოეთე გვიბარებს, რომ მარად-ქალური „ჩვენ აგვიტაცებსო“ („zieht uns hinan“), ანუ აქ სუბიექტური ობიექტურს ექვემდებარება.

ვფიქრობ, გოეთე ინტუიტიურად, ქვეშეცნეულად განიცდიდა ქრისტეს სიღიადეს, რაც გამოვლინდა კიდეც მის „ფაუსტში“. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა „ფაუსტის“ ფინალში დოქტორ მარიანუსის (Doctor Marianus) საბოლოო სიტყვები: „მზერა მიაპყრეთ მხსნელის სახებას“ („Blicket auf zum Retterblick“) (4, 485). აქ სიტყვა „მხსნელი“ („Retter“) ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებასა და საღვთო ტექსტებში მოცემული ქრისტეს საყოველთაოდ ცნობილი ეპითეტია. ამ ეპითეტს ონტოლოგიური დატვირთვა აქვს, რითაც ქრისტეს ღვთაებრივ წარმომობასა და მის მისიაზე მინიშნებული – ქრისტე ვითარცა მესია. ამ ეპიზოდში გოეთე სწორედ ქვეცნობიერად, იმპულსურად გრძნობს ქრისტეს ღვთაებრივ არსს. ამიტომაც, „ფაუსტის“ ფინალში ქრისტიანული სახისმეტყველების მოხმობა მხოლოდ ესთეტიკურ-პოეტიკური კონცეფციისა და ინტენციის შედეგი არ უნდა იყოს და ქრისტიანული სიმბოლოები „მხოლოდ პირობით სიმბოლოებს“ არ წარმოადგენენ (2, 627), არამედ აქ ცნობიერად თუ არაცნობიერად გამოვლენილია გოეთეს შინაგანი ობიექტური რელიგიურობა, მისი პიროვნული ქრისტიანული მსოფლხედვა.

ქრისტესადმი „ფაუსტის“ ფინალში გამოვლენილ ამ განწყობას, გოეთე ასევე ეკერმანთან საუბარშიც გადმოსცემს:

„თუმცა მიმაჩნია, რომ ოთხივე სახარება ჭეშმარიტია, ვინაიდან მათში ცნაურდება უმაღლესის ცხოველმყოფელობა, რომელიც ქრისტეს პიროვნებიდან გამოდის, და ეს უმაღლესი სწორედ თავისი ღვთაებრივი არსით ვლინდება ამ ქვეყნად. [ლ] შესაძლოა სულიერი კულტურა მუდმივად განვითარდეს, შესაძლოა ბუნებისმეცნიერებანი გაღრმავდეს და გაფართოვდეს და ადამიანის გონიც ისე განვითარდეს, როგორც იგი ამას დაისახავს მიზნად, მაგრამ იგი (ე. ი. ადამიანის გონი – კ. ბ.) ვერა-

სოდეს იქნება ქრისტიანობის იმ ზნეობრივ კულტურასა და სიდიადეზე აღმატებული, რომელიც სახარებებში ბრწყინავს“ (3, 786-787).

და თუკი საერთოდ გოეთეს ქრისტიანობაზე ვიმსჯელებთ, უნდა ითქვას, რომ მისი ქრისტიანობა, რა თქმა უნდა, არაეკლესიური, არაკონფესიური და ადოგმატურია. შეიძლება ითქვას, რომ გოეთე თავისუფალი ქრისტიანია და მისი ქრისტიანადმი მიმართება პიროვნულ-ინდივიდუალური უფროა. მისთვის პირველქრისტიანთა მიერ დაფუძნებულ პირველქრისტიანობას აქვს ჭეშმარიტი ღირებულება, რომელიც წმინდა სახარებებშია ასახული, და არა ეკლესიის მიერ გაშუალებულ და ინტერპრეტირებულ დოგმატურ ქრისტიანობას. გოეთე, თავისი პირველფენომენის თეორიიდან გამომდინარე, ქრისტიანობასთან მიმართებაში სწორედ წმინდა რელიგიურობის, ანუ რელიგიურობის ონტოლოგიური იმპლიციტურობის თვალსაზრისს ავითარებს:

„თუმცა არსებობს ორი თვალთახედვა, რომელთა საფუძველზეც სხვადასხვაგვარადაა შესაძლებელი ბიბლიური ამბების განხილვა. არსებობს თვალსაზრისი თავისებური პირველრელიგიის (Ur-Religion) შესახებ, თვალსაზრისი ბუნებისა და გონების (Natur und Vernunft) წმინდა ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ. იგი (ანუ ეს პირველრელიგია – კ. ბ.) მარად იგივე დარჩება და მუდმივად ექნება ღირებულება, სანამ საღვთო ნიჭით აღვსილი არსნი (Wesen) იარსებებენ. თუმცა იგი მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია და იმდენად აღმატებული და კეთილშობილი, რომ საყოველთაო (რელიგიად) ვერ იქცევა. შემდგომ, არსებობს ეკლესიის თვალსაზრისი, რომელიც უფრო მეტად ადამიანური ბუნებიდან წარმოსდგება (ანუ, წმინდად ადამიანური გონების ნაყოფია – კ. ბ.). იგი არამყარია (gebrechlich), ცვალებადი (wandelbar) და მუდმივად დაექვემდებარება ცვალებადობას, სანამ სუსტი ადამიანური არსნი იარსებებენ. [...] და როგორც კი ჩავნვდებით და შევისისხლხორცებთ ქრისტეს სიყვარულსა და წმინდა სწავლებას, ისეთს, როგორც ის არის, მაშინ, როგორც ადამიანები, თავს უფრო დიდ და თავისუფალ არსებებად ვიგრძნობთ და გარეგნულ კულტს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აღარ მივანიჭებთ. და შემდგომ თანდათან შევძლებთ სიტყვისა და რწმენის ქრისტიანობიდან შემმეცნებელ და საქმის ქრისტიანობაზე გადასვლას“ (“aus einem Christentum des Wortes und Glaubens zu einem Christentum der Gessinnung und Tat kommen”) (3, 785, 787-88).

როგორც ვხედავთ, გოეთე ერთმანეთისაგან მიჯნავს თავისუფალ, ადოგმატურ რელიგიურობასა და დოგმატურ-კონფესიურ რელიგიურობას; შესაბამისად, თავისუფალ, ადოგმატურ ქრისტიანობასა და დოგმატურ, ეკლესიურ ქრისტიანობას: პირველს აფუძნებენ რჩეულნი, ხოლო მეორე უბრალო მოკვდავთა ხვედრია.

რჩეულ პიროვნებებად (“gottbegabte Wesen”), რომელნიც თავიანთ თავში ავითარებდნენ ადოგმატურ რელიგიურობას, გოეთე, უპირველეს ყოვლისა, მიიჩნევს ხელოვანებს – მოცარტს, რაფაელს, შექსპირს, რომელნიც სწორედ იმ წმინდა პირველრელიგიურობას არიან ნაზიარები და უშუალოდ ჭვრეტენ ღვთაებრივის ამ-

ქვეყნად ემანაციას, და რომელთაც დაძლეული აქვთ ჩვეულებრივი ადამიანური ბუნება (“die gewöhnliche Menschennatur”) (3, 788). ასეთი არსნი კი, რა თქმა უნდა, რელიგიურობასა და ტრანსცენდენტურობაზე წარმავალ, ცვალებად და არამუდმივ თვალსაზრისს არ საჭიროებენ. გოეთეც სწორედ ამ რჩეულ პიროვნებათა რიცხვს უნდა მივაკუთვნოთ, რომლის ქრისტიანული და რელიგიური წარმოდგენები, ქრისტიანულად მიმართება ეკლესიურ დოგმატიკაზე არ იყო დაფუძნებული, არამედ უშუალო ინდივიდუალურ რელიგიურ განცდასა და დაკვირვებაზე.

ოღონდ, აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ გოეთეს მიმართება ქრისტიანულად მიმართება ინტენსიურად სუბიექტივისტური და მისტიკური არაა, როგორც ეს ნოვალისტანაა, აქ გოეთე ყოველთვის იცავდა ზღვარს, ვინაიდან, ს. კირკეგორის მართებული შენიშვნით, ქრისტიანობისა და ქრისტეს მიმართ გოეთეს მაინც აკლდა „უშუალობის პათოსი“, ანუ სუბიექტური მისტიკა, ხოლო ფრ. ნიცშეს ენით რომ ვთქვათ, ქრისტიანობისა და ქრისტეს მიმართ გოეთეს მაინც ახასიათებდა „დისტანციის პათოსი“ ანუ, ამ შემთხვევაში, ობიექტური მჭვრეტელობა.

ლიტერატურა:

1. ზ. გამსახურდია, გოეთეს მსოფლმხედველობა ანთროპოსოფიური თვალსაზრისით „ცისკარი“ 5, 1984, გვ. 149-157.
2. დ. ლაშქარაძე, ო. ჯინორია, კომენტარები გოეთეს „ფაუსტზე“, წიგნში: იოჰან ვოლფგანგ გოეთე, „ფაუსტი“, გამომც. *საბჭოთა საქართველო*, თბილისი, 1962.
3. Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe, hg. von O. Schönberger, Reclam, Stuttgart, 1994.
4. J. W. Goethe: Faust. Gesamtausgabe; hg. von A. Kippenberg, 32. Aufl., Insel-Verlag, Leipzig, 1964.
5. J. W. Goethe: Dichtung und Wahrheit; in: www.gutenberg.spiegel.de/goethe
6. J. W. Goethe: Zahme Xenien; in: www.gutenberg.spiegel.de/Goethe
7. Hermes Handlexikon. Johann Wolfgang Goethe, Leben – Werk – Wirkung; hg. von K. Schröter, ECON Taschenbuch Verlag, Düsseldorf, 1983.
8. Horst Jesse: Erkenntnis des Göttlichen oder Bekenntnis zu Jesus Christus. Goethe und Lavater im Gespräch über den christlichen Glauben (s. 1-7); in: Deutsches Pfarrerbblatt, Heft: 10/2007.
9. Christoph Perels: Goethe und das Christentum (S. 25-53); in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, 2006.
10. Andreas B. Wachsmuth: Stationen der religiöser Entwicklung Goethes (S. 271-316); in: JFDH, 1967.

KONSTANTINE BREGADZE

Goethe and Christian Religion

S u m m a r y

In his letter to the theologian and pastor J. K. Lavater (July 29, 1782) J. W. Goethe calls himself a ‘finished non-Christian’ (‘dezidiertes Nichtchrist’); however, he also points out that he is not against Christ (‘Widerchrist’). Elsewhere Goethe calls himself ‘heathen’ (‘der Heide’) either seriously or playfully. Due to similar frank statements, as well as to Goethe’s lifestyle and philosophy of the art of life, which also abounded in emotive-sensual traits, Goethe was wrongly labeled as non-Christian, infidel, atheistic poet and thinker. Remarkably, in some Christian circles (presumably, in the Roman-Catholic circles) Goethe was referred to as Lucifer, while the distinguished Roman-Catholic theologian Romano Guardini (1885-1968) wrote in his letter of August 5, 1948 to the goethologist Ernst Beutler (1885-1960) that Goethe brought more harm to Christianity than Nietzsche.

In religious terms, the demonization of Goethe’s personality is first of all related to the name of Friedrich Schlegel. In 1812, he delivered lectures in Vienna on ‘The History of Old and Modern Literature’. The lectures were published as a book in 1815. In Lecture 16, Friedrich Schlegel attacked Goethe from the positions of the Roman-Catholic Church, which he joined in 1808. Schlegel accused Goethe of being an enemy to Christianity, calling him the German Voltaire. As a reproach, Schlegel maintained that his (Goethe’s) personality always lacked inner support (‘an einem festen inneren Mittelpunkt gefehlt’). Under the ‘inner support’ Schlegel implied faith in the Christian Church and, consequently, the stern, dogmatic Christianity in Roman-Catholic understanding, which has always been characterized by ontological dualism – the perpetual ideological problem of Catholicism. This dualism – partition and opposition of visible and invisible worlds – was principally unacceptable for Goethe. He found insufficient the dogmatic teachings of the Church concerning absolution-salvation and eternal life and wished to make them more comprehensive. Therefore, Catholicism, as well as Lutheranism, was essentially intolerable for Goethe.

The above-mentioned one-sided and rigid appreciations of Goethe’s attitude to Christianity are erroneous in the very core, as they do not at all reflect the complexity, multidimensionality and comprehensiveness of Goethe’s personality, the poetic essence of his being. Neither is taken in view the period, the ontological context (the Age of Enlightenment, in general) in which Goethe lived; likewise discarded is Goethe’s lifetime, as in the course of such a long life as that of Goethe, religious concepts, including Christian views, are not supposed to shape and develop in a linear and commonplace way, the more so on the part of such a complex and deep personality as Goethe’s. The shaping of Goethe’s religious ideas, as well as the

development of his views of Christianity, is a lengthy and comprehensive process including several stages.

The Goethian view of religion, in general, and the Christian religion, in particular, is to be treated in terms of his cognitive-speculative method, characterized by objective comprehension of a phenomenon, manifested (the Divine Revelation, *Offenbarung*) in this particular case and excluding personal relationship with transcendentality, i.e. excluding direct mystical relationship typical of Novalis (1772-1801) and conveyed in his mystic poetic cycle “The Hymns to the Night”.

Goethe (1749-1832) discerns the Divine Revelation, first of all, in nature, contemplating Divine Action therein. Consequently, he studies nature through scientific speculation and experimentation, through the synthesis (*Anschauung*) of experimental and intuitive methods, and develops the theory of the first phenomenon. This exactly reveals Goethe’s objective religiousness, when the visible reality is treated as the material for the objective perception and contemplation of God.

Goethe’s view of Christianity rests on objective religiousness, i.e. on the religiousness grounded on knowledge. For Goethe, the phenomenon of Christ is the phenomenon pertaining to objective reality (*Naturphänomen*), i.e. certain manifestation of the first phenomenon. Goethe sees in Christ not the Son of God, God Himself, the Savior, but outstanding personality like that of Socrates, Moses; i.e. Goethe regards Christ, first of all, as the spiritual guide of humankind, as the revelation of the Supreme Divine morality. Consequently, he views Christ’s personality not in terms of mysticism, but in terms of ethics and morality.

In my opinion, Goethe perceived the greatness of Christ intuitively, subconsciously, which manifested itself in his “Faust”. In this respect, especially noteworthy are the final words of Doctor Marianus at the end of “Faust”: (“Blicket auf zum Retterblick”). The word “Savior” (“Retter”) is the well-known epithet of Christ mentioned in the divine texts and applied in theology. Here the epithet has an ontological function, referring to the divine origin of Christ and His mission – His being the Messiah. In this episode, Goethe perceives the Divine Nature of Christ exactly at the level of the unconscious, by an impulse. Therefore, the use of the element of Christian tropology at the end of “Faust” is not motivated only by aesthetic-poetic concept. Christian symbols are not conventional symbols; their use in ‘Faust’ points to Goethe’s Christian outlook, his inner objective religiousness, whether conscious or unconscious.

When treating the question of Goethe’s Christianity, it should be noted that it is not associated with church, confession and dogmas. We may describe Goethe as a free Christian, and his view of Christ - as personal, individual. What he finds genuine is the First Christianity, founded by the First Christians and described in the Holy Scripture, and not the dogmatic Christianity mediated and interpreted by the Church. Proceeding from his theory of the first phenomenon, Goethe treats Christianity from the viewpoint of pure religiousness, i.e. ontological implicitness of religion.

In terms of spiritual perfection of humans, Goethe’s ideals are the men of art such as Mozart, Raphael, Shakespeare, (“gottbegabte Wesen”), who developed in their selves

non-dogmatic religiousness, became initiated into the first religiousness and directly contemplated in this world the divine emanation in this world, having overcome the human nature (“die gewöhnliche Menschennatur”). They had no need for transient, non-eternal idea of religiousness and transcendentality. Goethe is among such individuals whose Christian and religious concepts and view of Christ was based not on Christian dogmatism but on unmediated individual religious experience and observation.

However, it should be added that Goethe’s view of Christ is not so intensely subjective and mystical as Novalis’; as S. Kierkegaard noted, with respect to Christianity and Christ, Goethe lacked “the pathos of directness”, i.e. subjective mysticism, while according to F. Nietzsche, Goethe’s view of Christianity and Christ is marked by “the pathos of distance”, i.e. by objective contemplation.

პალპირიან რაპიუზილი

ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ყოფიერების ონტოლოგიზაციისაკენ ჰაიდებერის ონტოლოგიაში

ჰაიდებერი თავისი ფილოსოფოსობის მანძილზე მრავალჯერ უბრუნდება ყოფიერების საკითხს და მას განსხვავებული ასპექტითა და კუთხით წარმოაჩენს. ჰაიდებერი რჩება დასავლური აზროვნების ტრადიციის ფარგლებში და ყოფიერების საკითხს მიიჩნევს ფილოსოფიის უმთავრეს საკითხად, რომლის გადაწყვეტის ხასიათი აფუძნებს მსოფლიო-ისტორიულ ეპოქებს. ყოფიერების საკითხი დღესაც აქტუალურია და დღესაც ისევე ბუნდოვანია, როგორც პლატონიც დროს. ეს განპირობებულია თვითონ ყოფიერების ფენომენის იდუმალებითა და თავისთავადი სიცხადით ერთდროულად. ადამიანები „ყბედობენ“ ყოფიერების შესახებ, მეტიც, ადამიანები საკუთარ თავს აცხადებენ იმ ინსტანციად, რომელმაც უნდა გადაწყვიტოს, თუ რა არსებობს და რა „საზრისი“ აქვს სიტყვას „ყოფიერება“. მაგრამ იცის კი ადამიანმა ყოფიერების საზრისი და გვეუბნება თუ არა ჩვენ რაიმეს სიტყვა „ყოფიერება“. ჩვენ როგორც კი გავიგებთ სიტყვას „ყოფიერება“, დარწმუნებული ვართ, რომ მის იქით არაფრის წარმოდგენა არ შეგვიძლია და მასში არაფრის მოაზრება არ შეიძლება. ყოფიერების პრობლემა ყველაზე მნიშვნელოვანია, რადგან ის, რაც დღეს „არის“, რაც ჩვენ გარს გვაკრავს როგორც არსებული და გვემუქრება როგორც შესაძლებელი არარაობა, განსაზღვრავს ჩვენს ცხოვრებას. ყოფიერების გააზრება აზროვნების განსხვავებულ წესს მოითხოვს და განსხვავდება დღეს გაბატონებული ტექნიციისტური აზროვნებისაგან. ტექნიციისტურ აზროვნებას არ შეუძლია ყოფიერების ფენომენის დანახვა, მაგრამ, ჰაიდებერის აზრით, სამყაროს, როგორც ტექნიკური ათვისების საგნის, და ადამიანის, როგორც სამყაროს ტექნიკური გარდამქმნელის, განხილვა არ არის არც სწორი და არც საბოლოო. ჰაიდებერი მიზნად ისახავს, ადამიანს დაეუბრუნოთ მისი ადგილი სამყაროში და ჩვენი თვალთახედვის არეში შემოვიყვანოთ იმის ყოფიერება, რაც დღეს „არის“. დამაკმაყოფილებლად გავიაზროთ ადამიანის დამოკიდებულება იმისადმი, რასაც დღემდე უწოდებენ „ყოფიერებას“. ეს შესაძლებელს გახდის დავინახოთ ის, რაც ხვალ იქნება. ყოფიერების ასეთი გაურკვეველობა და, მიუხედავად ამისა, ყოფიერებისადმი ასეთი ქედმაღლური დამოკიდებულება განაპირობებს ადამიანის მიერ საკუთარი მეტაფიზიკურ-ისტორიული მდგომარეობის ორაზროვნებას. ჰაიდებერი „ყოფიერებისა და დროის“ წინასიტყვეობაშივე აღნიშნავდა, თუ რითაა განპირობებული მისი დაინტერესება ყოფიერების საკითხით. „აშკარაა, თქვენ დიდი ხანია იცით, თუ საკუთრივ რას გულისხმობთ, როცა ხმარობთ გამოთქმას „მყოფი“. ადრე ჩვენ გვწამდა, რომ გვესმოდა, ახლა კი გასაჭირში ჩავვარდით. მოგვეპოვება დღეს პასუხი კითხვაზე, თუ რას ვგულისხმობთ საკუთრივ სიტყვაში „მყოფი“? არ

მოგვეპოვება. ამიტომ ღირს, რომ კითხვა ყოფიერების საზრისის თაობაზე ხელახლა დაისვას. განა ჩვენ დღეს მხოლოდ ის გვჭირს, რომ არ გვესმის გამოთქმა „ყოფიერება“? არა (2,14). დასავლური ფილოსოფიის დასაწყისში ყოფიერების ცნება შემოტანილ იქნა ნამდვილი არსებობის წესის აღსანიშნავად, რომელიც მიიწვედომებოდა მხოლოდ აზროვნებით და არა შეგრძნებებით. ანტიკურობის ძირითადი ონტოლოგიური დებულება ასე უღერდა: „არსი და აზრი იგივეობრივია“, „არსი არის და არარსი არ არის“. დასავლური ფილოსოფიის ისტორია არის ყოფიერების, როგორც ჭეშმარიტი არსებობის, კონცეპტუალიზაციის, მისი ნამდვილი ნიშნების დადგენის ისტორია. შემდგომ, ფილოსოფიის ლოგიზაციისას, ყოფიერება მიჩნეული იყო აბსოლუტურად ცარიელ და აბსტრაქტულ ცნებად, რომლის შემდგომი თემატიზაცია შეუძლებელი იყო, ყოფიერებაზე აზროვნება კი – ყველაზე აბსტრაქტულ და პრაქტიკულად უსარგებლო აზროვნებად.

დასავლური აზროვნების მთავარი თემა იყო: რა არის არსებული? ასეთი ფორმით იგი კითხულობდა ყოფიერების შესახებ, ანუ რა არის საერთო, უზოგადესი ნიშანი ყველა არსებულისა. ამ კითხვაში ლაპარაკია არსებულის თვისობრივ განსაზღვრულობაზე, არსებული იდეალურია თუ მატერიალური, მარადიულია თუ წარმავალი და არა მისი ყოფიერების წესზე. როცა ჩვენ რაიმეზე ვამბობთ: არსებობს, არსებულია, ამით ვახორციელებთ ყველაზე უფრო დიდ მეტაფიზიკურ დამკვირვებას. პარმენიდემ შემოიტანა ფილოსოფიაში ყოფიერების ცნება და ყოფიერების პრობლემა ასე დაისვა: რა არის ყოფიერების უნივერსალური და ჭეშმარიტი ფორმა, რომელიც არის საფუძველი არსებობის ყველა განსხვავებული ფორმებისა. მანვე დაადგინა ყოფიერების ცნების პირველი ნიშნები: აბსოლუტურობა, სისრულე და სინათლე. ნამდვილი ყოფიერება, რომელიც საფუძვლად უდევს არსებობის სხვა ფორმებს, არის მარადიული, უცვლელი, იდეალური, სრული. ფილოსოფიის ისტორია იყო მცდელობა, მოენახა ყოფიერების უნივერსალური ფორმა, რომელიც გასაგებს გახდიდა ყოფიერების გამოვლენის ყველა ფორმას. ჰაიდეგერი ცდილობს, შეცვალოს არისტოტელედან მომდინარე ტრადიცია, რომლის მიხედვით ონტოლოგია შეისწავლის არსებულს და არსებულთა მთლიანობას, მათ პირველ მიზეზებსა და საფუძვლებს, ასევე უპირველეს არსებულს, როგორც მათ საფუძველს. კითხვაში: რა არის არსებული, ასევე არის შეკითხვა: რა არის არსებული უმაღლესი არსებულის აზრით და როგორია იგი? ესაა კითხვა ღმერთის შესახებ. არსებობის საკითხი უშინაგანესად დაკავშირებული აღმოჩნდა ღმერთთან. არისტოტელესთან გაერთიანდა მეტაფიზიკა, ონტოლოგია და თეოლოგია, მოძღვრება არსებულისა და უპირველესი და უმაღლესი არსებულის შესახებ. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ დასავლურევროპული აზროვნების ისტორიაში საკითხი ყოფიერების შესახებ, როგორც საკითხი არსებულის ყოფიერების შესახებ, ორმხრივია. იგი კითხულობს როგორც იმას, თუ რა არის არსებული როგორც არსებული – ესაა ონტოლოგია. ამავე დროს კითხულობს: რა არის არსებული უმაღლესი არსებულის სახით. ესაა კითხვა ღმერთის შესახებ. ონტოლოგიური შეკითხვის ისტორიაში ასევე წარმოიშვა ამოცანა: არა მარტო უნდა ვაჩვენოთ, რა არის უმაღლესი არსებული, არამედ და-

ვამტკიცოთ კიდევ, რომ არსებულთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი „არის“, რომ ღმერთი არსებობს. ამ კითხვის სფეროა თეოლოგია (10,277). ამით ხდება უმართებულო გაერთიანება კითხვისა არსებულის შესახებ კითხვასთან უმაღლესი არსებულის შესახებ. კითხვისა ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესახებ კითხვასთან არსებულის არსებობის დასაბუთების შესახებ. კითხვა ყოფიერების შესახებ შეიძლება შეჯამდეს შემდეგნაირად: ონტო-თეო-ლოგია. ეს იწვევს ყოფიერების შესახებ საკითხისა და არსებულის ყოფიერების შესახებ საკითხის განურჩევლობას. ორივე არსებულთა, მაგრამ მათ შორის კოლოსალური განსხვავებაა. არსებულის შესახებ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეიძლება უბრალო არსებულიდან გამომდინარე ანდა უპირველესი არსებულიდან გამომდინარე. არსებულის შესახებ პასუხის გაცემა ნიშნავდა ყოფიერების კონცეპტუალიზაციას, რადგან რაიმეს შეიძლება უწოდო სახელი, მაგრამ არ იცოდე მისი ცნება, ეს ნიშნავს, არ იცოდე ჭეშმარიტება მასზე.

ყოფიერების ცნება, მისი შინაარსის კრისტალიზაცია ფილოსოფიური აზროვნების აუცილებელი პირობაა. ყოფიერების ცნების ისტორია არის ფილოსოფიის ისტორია და იმის მიხედვით, თუ როგორ იყო გააზრებული ყოფიერება, იცვლებოდა ეპოქის მეტაფიზიკური მოხაზულობა. ანტიკურობა იყო ძირითადად ყოფიერების კონცეპტუალიზაციის პერიოდი. ყოფიერების ცნება იყო ფილოსოფიის, როგორც აზროვნებისა და ცოდნის განსაკუთრებული სახის, დაფუძნების აუცილებელი საშუალება. მეორე მხრივ, ყოფიერება იყო ნამდვილი არსებულის აღმნიშვნელი. ამრიგად, ყოფიერების ცნება ერთდროულად აღნიშნავდა ჭეშმარიტ ცოდნას და ნამდვილ არსებულს. ყოფიერების ცნებაში იგულისხმება უპირველესი არსებული და ჭეშმარიტი ყოფიერება, რომლისთვის დამახასიათებელი აღმოჩნდა სიკეთე, მშვენიერება და ჭეშმარიტება. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ყოფიერების პრობლემის გადაწყვეტა ნიშნავს ადამიანისა და სამყაროს ყოფიერების გამოცანის გადაჭრას. ყოფიერება იყო ახალი რეალობა, რომელიც მიიწვევდა აზროვნებით და მოცემულია აზროვნებაში და არ ემთხვეოდა არც ბუნებას და არც ადამიანს. ნამდვილი ცოდნა იყო ყოფიერების ცოდნა, ხოლო ნამდვილი ყოფიერება იყო გონითი. ამით საფუძველი ჩაეყარა ყოფიერების ფუნდამენტური გონიერების გაგებას, აქედან კი ერთი ნაბიჯი იყო ყოფიერებისა და აზროვნების იგივეობის აღიარებამდე. ნამდვილი ყოფიერი და ნამდვილი აზრი ერთი და იგივე აღმოჩნდა. სუბიექტური აზრის გვერდით აღმოჩენილ და დადგენილ იქნა ობიექტური აზრი, ყოფიერება. აზროვნებას საქმე აქვს საკუთარ თავთან, როდესაც მისი ობიექტია ჯერარსი, პარადიგმა, იდეალური, ყოფიერება. შუა საუკუნეებში მოხდა არსებისა და არსებობის ონტოლოგიური გამიჯვნა, ასევე ღმერთისა და ყოფიერების, ყოფიერებისა და ჯერარსის დაახლოება. შუა საუკუნეებში ყოფიერება იყო აზროვნებისათვის ყველაზე მისაღები ხატი ღმერთისა. ეს შესაძლებელს ხდიდა ონტოლოგიისა და თეოლოგიის გაერთიანებას. ღმერთი არის, მაგრამ ღმერთი არ შეერწყმის, არ ითქვიფება ყოფიერებაში. „მე ვარ ღმერთი, მყოფი რომელი ვარ“ (1, 3, 14). აქ ყოფიერება მოცემულია როგორც ის, რასთანაც ღმერთი ადგენს მიმართებას. აქ დგინდება ღმერთის ორი აქციდენცია – მეობა და ყოფიერება. ღმერთი არის და ამასთანავე არის ის, რისგა-

ნაც გამომდინარეობს ყოველივე არსებული, თავის მხრივ კი საკუთარი არსებობისათვის არ საჭიროებს არავის და არაფერს. ყოფიერებას დაემატა ახალი ნიშნები თვითმიზეზობა და სუბსტანციალურობა.

ჰაიდეგერის აზრით, კანტმა გადადგა მნიშვნელოვანი ნაბიჯი „ყოფიერების“ ნათელყოფის საქმეში. ეს შემობრუნება იმაში მდგომარეობს, რომ ჯერ ერთი, მან ყოფიერება განიხილა როგორც აზროვნების დამოუკიდებელი თემა, არსებულის შემეცნებით ჩვენ ვერაფერს გავიგებთ ყოფიერების შესახებ. მეორეც, ყოფიერება არ მიიჩნია შემეცნების, მეცნიერული შემეცნების საგნად. არსებობა, ყოფიერება გააზრების განსხვავებული საგანია და აზროვნების განსხვავებულ წესს მოითხოვს. ეს გაცნობიერა კანტმა. მან ცხადი გახადა, რომ არსებულის შემეცნებიდან, ცნებიდან არ გამომდინარეობს მისი ყოფიერება. ეს ყველაზე ნათლად შეიძლება დანახული ყოფილიყო ღმერთის არსებობის დასაბუთების მაგალითზე. ონტოლოგიური არგუმენტი გამომდინარეობდა ღმერთის, როგორც სრულყოფილი არსებულის, ცნებიდან და ამ ცნების შინაარსის აუცილებელ ელემენტად იგულისხმებოდა არსებობაც, როგორც ცნების შინაარსის ელემენტი, როგორც თვისება. მან თავისი ცნობილი დებულებით: „არსებობა არ შედის ცნებაში“ – აუცილებელი გახადა ღმერთის არსებობის დასაბუთების ახლებური გააზრება, რადგან ღმერთის არსებობის დასაბუთება ცნების ლოგიკური ანალიზით შეუძლებლად მიიჩნია. შემეცნების საგანი არ არის არსებობა, რადგან საგნისთვის არსებობის მიწერით საგნის შინაარსს არაფერი არ ემატება. მან ერთმანეთისაგან გამიჯნა ცნება, არსებობა და ყოფიერება. ყოფიერება, როგორც შემეცნების საგანი, უმნიშვნელოდ მიიჩნია. კანტი მიიჩნევს, რომ ყოფიერების თეორიული დასაბუთება შეუძლებელია და ამას ახორციელებს ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების შეუძლებლობის დასაბუთებით. ჩვენი მსჯელობა ყოფიერების შესახებ არის მხოლოდ ვარაუდი, რომელიც განსხვავებულ ფორმებს იღებს. კანტი წერს: „ფილოსოფიისა და საერთოდ ადამიანური გონებისათვის მუდამ სამარცხვინოდ დარჩება ის, რომ მხოლოდ რწმენის საფუძველზე უნდა ვაღიაროთ ნივთების არსებობა ჩვენ გარეშე(რომელთაგანაც ვიღებთ სწორედ შესამეცნებლად მთელ მასალას თვით ჩვენი შინაგანი გრძნობისათვისაც კი)“ (2, XXXIXB).

მოგვიანებით ევროპამ ნიცშეს სახით განაცხადა, რომ „ღმერთი მოკვდა“ ადამიანის სულში, ანუ არსებობას მოკლებულად გამოცხადდა უპირველესი არსებული (ens realissimus), რომლის არსებობის დასაბუთებას ევროპულმა აზროვნებამ საუკუნეები შეაღწია. ჰაიდეგერს სურს გაიგოს, როგორ გახდა შესაძლებელი, რომ ადამიანს გამოეთქვა ნიცშეს დებულება. რას ნიშნავს: „მნიშვნელობს, მაგრამ არ არსებობს“. ნიცშემ „ღმერთის სიკვდილის“ ფენომენით ყოფიერების პრობლემა კიდევ უფრო აქტუალური გახადა. თუ ადამიანის გონებას არ შეუძლია დაასაბუთოს ღმერთის არსებობა, მაშინ როგორ შეუძლია თქვას: „ღმერთი მოკვდა?“ როგორ უნდა შევიმეცნოთ არსებულის არსებობის ხასიათი? რას ნიშნავს ყოფიერება? ჰაიდეგერს მძიმე მემკვიდრეობა ხვდება. არა მარტო შეუძლებელია ღმერთის არსებობის დასაბუთება (კანტი), არამედ „ღმერთი მოკვდა“ (ნიცშე), საერთოდ ყოფიერებას

მოკლებულად გამოცხადდა. ღმერთის, როგორც სრულიად განსხვავებულის, ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნა პრობლემატური გახდა. როგორ მოხდა და როგორ ავიცილოთ ყოფიერების „გაქრობა“. ჰაიდეგერმა უნდა მონახოს ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის განსხვავებული ფორმები, რითაც აიცილებს ნიციშეს პოზიციას.

ჰაიდეგერის აზრით, ევროპულმა აზროვნებამ დასაწყისშივე დაკარგა ყოფიერების ფენომენი, რადგან იგი ფიქრობდა, რომ გაიაზრებს უშუალოდ ყოფიერებას. ეს იყო ის შეცდომა, რამაც განსაზღვრა დასავლური აზროვნების ბედი და თავისებურება. ჰაიდეგერი სვამს კითხვას: ადამიანი მართლაც უშუალოდ ყოფიერებას გაიაზრებს? რას აზროვნებს ადამიანის ყოფიერებაზე აზროვნებისას? როგორ უნდა იყოს მოცემული ყოფიერება სამყაროში, რომ მისი შემეცნება შესაძლებელი იყოს? ჰაიდეგერმა ონტოლოგიური დიფერენცის მეშვეობით ერთმანეთისაგან გამიჯვნა არსებული და ყოფიერება და გადადგა შემდეგი ნაბიჯი ყოფიერების, როგორც აზროვნების დამოუკიდებელი საგნის, თემატიზაციისაკენ, ცხადი გახდა, როგორც ყოფიერების გააზრების, ისე ყოფიერების სხვაგვარად მოაზრების აუცილებლობა.

ონტოლოგია დაკავებული უნდა იყოს არა მარტო არსებულების ანალიზით, არამედ არსებობის ფორმების ანალიზით. ასეთი მეტაფიზიკა არის ონტოლოგია არა როგორც მოძღვრება არსებულების შესახებ, არამედ მოძღვრება არსებობის წესების შესახებ ანდა ზოგადად ყოფიერების შესახებ. ჰაიდეგერს თავიდანვე სურს, წარმოაჩინოს ყოფიერებაზე აზროვნების გამოცდილების თავისებურება, რომელიც განსხვავდება არსებულის შესახებ აზროვნებისაგან. ყოფიერებაზე აზროვნება არ უნდა დაეფუძნოს არსებულების აზროვნების გამოცდილებას, არამედ ყოფიერება აღებულ უნდა იქნეს დამოუკიდებლად, როგორც აზროვნების სპეციფიკური საგანი. „ყოფიერების არსებულებისაგან დამოუკიდებლად გააზრება, აუცილებელი ხდება“, რადგან სხვაგვარად შეუძლებელია ადამიანის ყოფიერების გაგება. არსებულის შესახებ მეცნიერების, თეოლოგიის და ონტოლოგიის გამიჯვნა შესაძლებელს ხდის მათ უკეთ გაგებას.

ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ, რომ ჰაიდეგერი მიდის კანტზე და ჰეგელზე კიდევ უფრო შორს, იგი ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან გადადის ყოფიერების ონტოლოგიზაციაზე. მას უპირველესად აინტერესებს არა ის, თუ როგორ შეიმეცნება ყოფიერება, არამედ როგორია ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესი? ჰაიდეგერის უპირველესი ამოცანაა არა ყოფიერების კონცეპტუალიზაცია, რაც შემეცნების ამოცანაა, არამედ ყოფიერების ონტოლოგიზაცია, ანუ ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის ფორმების დადგენა. ეს ნიშნავს, რომ ყოფიერების ცნების დადგენიდან გადადის ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის ფორმების დადგენაზე. ეს არის ონტოლოგია. ჩვენ შეგვიძლია ჰაიდეგერზე ვთქვათ ის, რაც ჰაიდეგერმა თქვა კანტის შესახებ: „კანტმა გადადგა შორს მიმავალი ნაბიჯი ყოფიერების ნათელყოფის საქმეში. მან ეს ნაბიჯი გადადგა ტრადიციის ერთგულების დაცვითა და ამავე დროს მის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულებით“ (10,274). ასევე გამოვიყენებთ კვლევის ჰაიდეგერისეულ მეთოდს, რომლის თანახმად, უნდა ჩავუფიქრდეთ ტრადიციას, მაგრამ არ უნდა ჩავიკეტოთ წარსულში. ჰაიდეგერის შეხედულება რომ

უკეთ გავიგოთ, უნდა გავაანალიზოთ: ჰაიდეგერი რას ამბობს, როგორ ამბობს და სად ამბობს ყოფიერების შესახებ. ამით შეიძლება გამოვავლინოთ ის, რასაც ჰაიდეგერი არ ამბობს ცხადად. გადამერი ჰაიდეგერზე წერს: „ქრისტიანობა იყო ის, რაც აპროვოცირებდა და აცოცხლებდა ამ ადამიანის აზროვნებას. ანტიკური ტრანსცენდენტი და არა თანამედროვე სექულარობა იყო ის, რაც ამ ადამიანის საშუალებით მეტყველებდა“ (7,186).

ჰაიდეგერის მიზანია არა მარტო ის, რომ მოახდინოს ღმერთთან, ყოფიერებასთან მიმართებაში ადამიანის ყოფნის უფრო ორიგინალური ექსპლიკაცია, არამედ ასევე ნიციშეს შემდეგ ეძებს ყოფიერების, ღმერთად ყოფნის და ყოფიერებისა და ღმერთის სამყარო-ში-ყოფნის უფრო ახლებურ ექსპლიკაციას. ჰაიდეგერმა უნდა გაარკვიოს: რას ნიშნავს ღმერთისათვის ღმერთად ყოფნა? რას ნიშნავს ადამიანისათვის ადამიანად ყოფნა? რას ნიშნავს ადამიანისათვის ყოფიერებასთან ყოფნა? და რას ნიშნავს ადამიანისათვის ღმერთთან ყოფნა? რას ნიშნავს ყოფიერებისათვის სამყარო-ში-ყოფნა? უნდა განვასხვაოთ:

- ადამიანის, როგორც ყოფიერების გაგების მქონეს, ყოფიერებასთან მიმართების ფორმების ონტოლოგიური ექსპლიკაცია – როგორ არის ადამიანი ყოფიერებასთან;
- ყოფიერების თავის თავისთვის არსებობის ფორმები (სამება), ფენომენი, როგორ არის ყოფიერება თავისთავად;
- როგორ არის ყოფიერება ადამიანისათვის, ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესები.

ჰაიდეგერმა მის მიერ განხორციელებული ონტოლოგიური და თეოლოგიური დიფერენცის მეშვეობით ერთმანეთისაგან გამიჯნა არსებული, ყოფიერება და ღმერთი როგორც განსხვავებული ყოფიერების წესისა და სამყარო-ში-ყოფნის განსხვავებული წესის მქონე. ჰაიდეგერს სურს, აიცილოს არისტოტელესეული გაერთიანება და ღმერთი და ყოფიერება, თეოლოგია და ონტოლოგია გამიჯნოს ერთმანეთისაგან, რაც ხელს შეუწყობს მათი ურთიერთმიმართებისა და პრობლემატიკის უკეთ გააზრებას. ანტიკურობა ეძებდა არსებულთა საერთო საწყისს, რისგანაც ყველაფერი წარმოიშვა, შემდეგ ეძებდა ყოფიერების ჭეშმარიტ, ე.ი. მარადიულ წესს, რომელიც იყო გაგებული როგორც ყოველი არსებულის არსებობის მიზანი. ღმერთი ყოფიერების მიღმაა. ღმერთის, როგორც განსაკუთრებული სხვაგვარობის, აღწერისათვის არ გამოდგება არც კატეგორია და არც ექსისტენციალი. უნდა განვასხვაოთ ყოფიერების მოაზრების სხვაგვარობა, არსებულის მოაზრების სხვაგვარობა და ღმერთის, როგორც სხვაგვარად ყოფნის, მოაზრების სხვაგვარობა. ჰაიდეგერი ვერ ახერხებს დაადგინოს ადამიანში ყოფიერების გაგების წარმომავლობა და სანაცვლოდ იკვლევს ადამიანის მიერ თავის ყოველდღიურობაში გამოვლენილ ყოფიერების გაგების ფორმებს, როგორც ადამიანის ყოფიერების წესებს, რადგან ყოფიერების გაგების ეს ფორმები არსებობს ადამიანის ყოფიერების წესებისათვის დამახასიათებელი სახით. ასევე, შეუძლებელია რა ღმერთის უშუალო წვდომა, ამიტომ შესაძლებელია ღმერთის გაგების, რწმენის ფორმების კვლევა ადა-

მიანის ყოველდღიურობაში. ადამიანს ასევე ახასიათებს ღმერთის გაგება, რომლის წარმომავლობა ადამიანისათვის მიუწვდომელია. „ღმერთის მიერ ბუნებითად არის შთათესილი ყველაში ცოდნა იმისა, რომ არსებობს ღმერთი“ (4,321).

ონტოლოგიურად რას ნიშნავს, როცა ადამიანი ხშირად ამბობს: „ღმერთი არის“, „ჩვენთან არს ღმერთი“? როგორ არის ღმერთი, როგორ ვართ ჩვენ ღმერთთან და როგორ არს ღმერთი ჩვენთან? როგორი უნდა იყოს ამ ორის არსებობის წესი, რომ მათი ერთად ყოფნა, მათი თანაარსებობის წესი შესაძლებელი გახდეს? ვინ არის ადამიანი როგორც არსებული ღმერთთან მიმართებაში? ჰაიდეგერი ახორციელებს ადამიანი-ღმერთის მიმართების ონტოლოგიურ, ფენომენოლოგიურ და ექსისტენციალურ ანალიზს. ამისათვის პასუხი უნდა გაეცეს შემდეგ კითხვებს: როგორია ადამიანის ღმერთის (ყოფიერების) წინაშე დგომის ონტოლოგიური სტრუქტურა, როგორია თვითონ ყოფიერების (ღმერთის) ყოფნის ონტოლოგიური სტრუქტურა და როგორია მათი შეხვედრის ონტოლოგიური სტრუქტურა.

ნიშან-თვისებათა ერთობლიობა ყოფიერების მიწერიტ გადაიქცევა *gegenstand*-ად. *gegenstand*, როგორც საპირისპიროდ მდგომი, გადაიქცა დასწრებულობად, რომლის ცენტრი მე ვარ, მაგრამ ჩემი, როგორც არსებულის, უპირველესი ონტოლოგიური მახასიათებელია მუნ-ყოფნა. მე ვარ დასწრებულობა ყოფიერებასთან. ჰაიდეგერმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ადამიანის ყოფიერებასთან ყოფნის ანალიზს. ადამიანი როგორც მუნ-ყოფნა ტემპორალურად ღიაა. იგი გახსნილია წარსულისა და მომავლისათვის. ადამიანის პირველადი ონტოლოგიური მახასიათებელი, როგორც არსებულის, არის ის, რომ იგი არის ყოფიერებასთან. იგი არის მუნ-ყოფნა, ყოფნა ყოფიერებასთან. მაგრამ როგორია მათი თანა-ყოფნა, შეხვედრა. მუნ-ყოფნის ყოფნა ყოფიერებასთან შეიძლება დახასიათდეს როგორც ეკ-ზისტენცი. ჰაიდეგერი ამბობს: „მუნ-ყოფნის არსება არის ექსისტენცი“. ადამიანი არის ეკ-ზისტენცი ნიშნავს, მისი ონტოლოგიური სტრუქტურა ეკ-ზისტენციურია, ანუ ადამიანი ყოველთვის უკვე გასულია საკუთარი თავის გარეთ. ადამიანს კი არ აქვს მოვალეობა განახორციელოს მეტაფიზიკური ნახტომი, არამედ ადამიანი, სანამ იგი არის ადამიანი, მანამ იგი არის განხორციელებული ტრანსცენდირება. ადამიანი სხვაგვარად არ არსებობს. თავისთავის გარეთ ყოფნა ადამიანის არსების განსაზღვრების ნახევარია. ეს თავისთავს გარეთ ყოფნა განსაზღვრულია როგორც ყოფიერების ღიაობის შიგნით დგომა. ადამიანი არის თავისთავს გარეთ, რადგან იგი უნდა იდგეს ყოფიერების თვითჩენის ღიაობის შიგნით. ადამიანი მუდამ იმყოფება საკუთარ თავის გარეთ. მაგრამ ადამიანისა და ყოფიერების შეხვედრისათვის ადამიანის მზაობა არ არის საკმარისი. ეს შეიძლება განხორციელდეს ყოფიერების, როგორც ღიაობის, აღიარებით, როგორც ის, რასაც ადგილი აქვს, როგორც ჩვენთვის ბოძებულს. ყოფიერებას, როგორც უპირველეს არსებულს, ახასიათებს ფენომენის ყოფიერების წესი, როგორც იგი მყოფობს თავისი თავისათვის. ყოფიერება ღიაა, როგორც ფენომენი და მუნ-ყოფნის საკუთარ თავში მიღების შესაძლებლობის აზრით. ყოფიერება, როგორც ფენომენი, თვითონ არის ღიაობა, მაგრამ არა ვინმესათვის, არამედ თავისთვის და თავისთავად. ამაშია მისი თვითკმარობა. მაგრამ ყოფი-

რების, როგორც ფენომენის საფუძველს ჰაიდეგერი დაინახავს „ყოფიერებაში, როგორც ხდომილებაში“. ღიაობა არის ყოფიერების ყოფნის წესი და ამ ღიაობას აქვს ფენომენის ხასიათი. იგი არის საკუთარი თავის თვითჩენა საკუთარი თავის წინაშე. ადამიანი, როგორც ეკ-ზისტენცი, არის გასვლა საკუთარი თავის გარეთ როგორც ყოფიერების ღიაობის შიგნით დგომა. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი ადამიანის მეტაფიზიკური ადგილის, ონტოლოგიური დანიშნულების გაგებისათვის. მისი დანიშნულებაა გან-თქვას ყოფიერების ღიაობაში დგომის იდუმალება, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი აღმოაჩენს: „არსი არის და არარსი არ არის“. მაგრამ გან-თქმისათვის მას სჭირდება ენა. ადამიანისათვის ენა არსობრივად აუცილებელია. მას ენა მიეცა სწორედ ამ იდუმალების გან-თქმისათვის. ეს გან-თქმა არის გაზიარება, დიალოგი. ამ იდუმალების გაგება აფუძნებს მეტაფიზიკურ ეპოქას. ეს დასწრებულობა შესაძლებელს ხდის ენას, როგორც ყოფიერების ადგილის ქონის იდუმალების გან-თქმას. ყოფიერება შესაძლებელს ხდის პრედიკატს როგორც ასეთს და ამას ახორციელებს დაშვების, როგორც სინთეზის, შეკრების მეშვეობით. ეს ხორციელდება ენის მეშვეობით და ამიტომ არის ენა ყოფიერების სახლი.

მეტაფიზიკის მთელი ისტორიის მანძილზე არსებული, ყოფიერება და ღმერთიც გაიაზრებოდა არსებულის სახით. ჰაიდეგერი ონტოლოგიური დიფერენციით დაუპირისპირდა ანტიკურობიდან მომდინარე ტრადიციას. ონტოლოგიური დიფერენცი ადამიანს ახასიათებს თავისი სასრულობის განცდის ფონზე და ავლენს არსებულისა და ყოფიერების განსხვავებას. თეოლოგიური დიფერენცი ადამიანს აძლევს შანსს საკუთარი თავი განიხილოს მარადისობის ფონზე და ავლენს ღმერთისა და ყოფიერების განსხვავებას. სამყარო-ში-არსებული მეტ-ნაკლებად კონცეპტუალიზებულია, მაგრამ ასე არ არის ყოფიერების საქმე. ამიტომ ყოფიერების გაგების ფორმების ანალიზის შემდეგ ჰაიდეგერი გადადის არსებულის ყოფიერების წესების კონცეპტუალიზაციაზე. ჰაიდეგერს სურს გამოიკვლიოს არა არსებული, არამედ არსებულის არსებობის წესები. არსებულის კვლევა შეიძლება არა მარტო მისი ნიშან-თვისებების კვლევით, არამედ მისი არსებობის წესების კვლევითაც. საგნის შემეცნებისას საგნისათვის არსებობის მიწერა არ იძლევა ახალ ნიშანს და შემეცნებას არ უმატებს არაფერს – მიიჩნევდა კანტი. ჰაიდეგერის აზრით კი ბევრი თვისება, რაც ახასიათებს ადამიანს, დამახასიათებელია მხოლოდ მისი ყოფიერების წესის გამო. ჰაიდეგერისათვის მთავარია არსებულის ყოფნის წესების კვლევა. ონტოლოგიური დიფერენციით განასხვავა არსებული და ყოფიერება, შემდეგ განსხვავებულ იქნა არსებობის წესები (ხელთმყოფი, ხელთქონებული, ხელმისაწვდომი, სამყაროსეული). შემდეგ ეტაპზე ჰაიდეგერისათვის მნიშვნელოვანი გახდა განსხვავებულიყო თვითონ ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესები. გამოყოფილ იქნა ღმერთი როგორც ყოფიერებისაგან განსხვავებული სფერო.

არსებულის არსებობის უპირატესობის საფუძველი იყო: აუცილებლობა, ღმერთი, გონება. სამარელის აზრით, „თვითონ ყოფნა სხვადასხვანაირად აწოდებს საკუთარ თავს შესამეცნებლად“ (7,206). ამიტომ ონტოლოგია ისტორიულად იღებდა განსხვავებულ სახეებს: ონტო-თეო-ეგო-ლოგია. არსებულთან მისასვლელი სა-

შუალელები იყო: ლოგოსი, ღმერთი, გონება. უპირველეს არსებულად გამოცხადებული იყო: ყოფიერება, ღმერთი, ცნობიერება, რომლის კვლევა იყო ადამიანის უპირველესი ამოცანა. შემდგომ ჰაიდეგერის განსაკუთრებული ინტერესის საგანია ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის, ადამიანისათვის მყოფობის წესების დადგენა. ეს შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ღმერთის სამყარო-ში-ყოფნის კონცეპტუალიზაციისათვის. ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დროში“: აცხადებს, რომ „ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი“, მაგრამ „დრო და ყოფიერებაში“ ჰაიდეგერი ლაპარაკობს „ყოფიერების როგორც ხდომილების“ შესახებ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისმა ყოფიერებასთან მიმართებაში განიცადა შემდგომი ტრანსფორმაცია: ყოფიერება არის, ყოფიერებას ადგილი აქვს, ყოფიერება ხდომილებაა (Ist, Es gibt, Ereignis). ჰაიდეგერს აქ შემოაქვს: არის, ადგილი აქვს, ხდომილების განსხვავება, როგორც ადამიანისათვის ყოფიერების არსებობის, სახეზემყოფობის ფორმა, ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესები და არა არსებობა როგორც ადამიანური ვარაუდი, სინთეზის ფორმა, როცა გარკვეულ ცნებას მიენერება არსებობა როგორც მხოლოდ ადამიანური დაშვება.

I. ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი.

II. ყოფიერება ხდომილებაა ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლისა, რაც არის საფუძველი ყოფიერების ადგილის ქონისა ფენომენის სახით და ადამიანის როგორც გონიერი და მეტყველი არსებულის სახით.

III. ყოფიერებას ადგილი აქვს ფენომენის სახით. ყოფიერება არსებობს ღიაობის წესით, იგი შესაძლებელს ხდის ადამიანისათვის მის გააზრებას.

IV. ყოფიერების ადგილის ქონების ცვლილებას აქვს ხვედრითი ხასიათი. ყოფიერებას ადამიანისათვის ადგილი აქვს ლოგოსის, ეგოს, თეოს და ასე შემდეგ სახით. ეს არის ყოფიერების მოახლოებადი სიახლოვის საფეხურები როგორც ყოფნის წესები.

ჰაიდეგერის მიზანია, ღმერთის თვითმოცემულობის წესის დახასიათება. მაგრამ თუ ყოფიერების დახასიათებისათვის არ გამოდგება არსებულის დახასიათების წესები, ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის აღწერის ფორმები გამოდგება ღმერთის მოცემულობის აღწერისათვის? ღმერთი არის შემოქმედი და არა ყოფიერება. არსებულის მიმართ ყოფიერება სხვაა და არსებულის მიმართ ღმერთი სხვაა. ღმერთი არის არა უპირველესი არსებული, როგორც მეტაფიზიკა მიიჩნევს, არამედ ყველა დანარჩენი არსებულისა და არსებობის სანყისი, რადგან მან არარასაგან შექმნა ყველაფერი. ღმერთში არის ყოველი არსი და შექმნა ყოფიერება, არსებული და მიაწინა არსებობაც. არსებული თვითონ არის რაობისა და არსებობის სინთეზი.

ჰაიდეგერს სურს, ნიცშეს შემდეგ, გაიაზროს ღმერთის მიმართ ყოფიერების ცნების გამოყენების თავისებურება. არსებობის როგორც ზოგადი პრედიკატის მიწერით არსებული აღიარებულია როგორც არსებული ამქვეყნიური, დროითი. იგი მეტაფიზიკურის სფეროდან გადატანილია ემპირიულის სფეროში. მაგრამ რატომ არ შეიძლება სამყარო-ში მეტაფიზიკური არსებობის შესაძლებლობის დაშვება. თუ ყოფიერება არის „მარტივი დაშვება“, ვარაუდი, სპეკულაცია და თუ არსებობა არ

შედის ცნებაში, ამით შეიძლება ღმერთის ცნების მიმართ არსებობის შესაძლებლობის უარყოფა? იქნებ ყოფიერება, როგორც სპეკულაციისა და სინთეზის პირველადი ფორმა, არის პირველი მეტაფიზიკური აქტი? რა ფორმით შეიძლება იყოს მოცემული ღმერთი ადამიანისათვის?

ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ „ყოფიერება არ „არის“, ყოფიერებას ადგილი აქვს (მოგვეცემა), როგორც სახეზემყოფობის გამოსვლას დაფარულობიდან (Entbergen)“ (24). ყოფიერება პროცესუალურია. იგი არის მარადიული, უწყვეტი გამოსვლა დაფარულობიდან. ხდება – ნიშნავს გამოდის დაფარულობიდან და არსებულის არსებობა სწორედ ამ დაფარულობიდან გამოსვლის საფუძველზე ხდება მისანვდომი. ყოფიერება „არის“ – კატეგორიული გამოთქმაა და მიუთითებს მის ტრანსცენდენტურობასა და მიღმურობას მის გაურკვეველობაში. „Ist“ – „არის“ არის ჩემი დაშვება, როგორც მოაზრებულის, რომელიც არის აბსოლუტური მიღმურობა. ამიტომ ყოფიერება შეიძლება იყოს აბსოლუტური ვარაუდი (სპეკულაცია). es gibt – ნიშნავს მოგვეცემა, ადგილი აქვს, გვებოძება, რომლის არსებობა არ არის ჩემზე დამოკიდებული. შეცვლილ უნდა იქნეს პარმენიდესეული „არის საკუთრივ ყოფიერება“. ადამიანს არ შეუძლია ამ დებულების გამოთქმა. საკუთრივ ყოფიერება ჩვენთვის მიუწვდომელია. ჩვენთვის მისანვდომია, თუ როგორ აქვს ადგილი ყოფიერებას, როგორ გვებოძება იგი ჩვენ. ყოფიერება არ არის, არამედ გვებოძება და ჩვენთვის მისანვდომია ის, თუ როგორ გვებოძება, როგორ აქვს ადგილი ყოფიერებას. ყოფიერებას ადგილი აქვს სახეზემყოფობის სახით. ბოლოს „ereignis“ – „ყოფიერება როგორც ხდომილება“ მიუთითებს, რომ ყოფიერება არის დაფარულობიდან გამოსვლა, რაც არის ყოფიერების სახეზემყოფობის შესაძლებლობის საფუძველი. მაშასადამე „ist, es gibt, ereignis“ შეიძლება განვასხვაოთ ადამიანისაგან დამოუკიდებლობის ხარისხის მიხედვით და ასევე ისინი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც თვითონ ყოფიერების თვითმოცემულობის განსხვავებული მოდუსები: ყოფიერება არის, ყოფიერებას ადგილი აქვს, ყოფიერება ხდომილებაა.

ჰაიდეგერმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ყოფიერების, როგორც სახეზემყოფობის, როგორც კანტის საგნობრიობის საფუძველის გააზრების თავისებურებას თავის სტატიაში „დრო და ყოფიერება“. იგი ცდილობს ერთდროულად შეინარჩუნოს და დაძლიოს ყოფიერების გააზრების დასავლური ტრადიცია. „უნდა ითქვას მცირეოდენი მცდელობაზე, რომელიც ყოფიერებას გაიაზრებს ყოფიერების არსებულების მეშვეობით, დაფუძნების მხედველობაში ქონების გარეშე“ (8,14). აუცილებელი ხდება ყოფიერება გავიაზროთ არა როგორც უპირველესი არსებულის, არა როგორც არსებულთა ერთიანობა, არა როგორც არხე, არა როგორც უზოგადესი ნიშანი, რადგან ყოფიერების ამ სახით გააზრებამ ვერ დაძლია მეტაფიზიკური გათიშულობა. მეტაფიზიკის ფუნდამენტური დებულება იყო: „ერთი და იგივეა აზრი და არსი“. ამ საფუძველზე ყოფიერება ვლინდება აზროვნებაში და აზროვნების მეშვეობით. ეს იყო ონტო-ლოგია. ჰაიდეგერი გვთავაზობს ახალ გზას – ონტო-ქრონიას. „ყოფიერება დასავლური აზროვნების ადრეული საწყისიდან დღემდე იმავს ნიშნავს, რასაც სახეზემყოფობა. სახეზემყოფიდან, სახეზემყოფობიდან

გვეხმიანება ანმყო“ (8,16). ყოფიერება გაიაზრება როგორც სახეზემყოფობა. სახეზემყოფობა კი განისაზღვრება დროით. „საიდან, რატომ და როგორ (რა სახით) ლაპარაკობს ყოფიერებაში ისეთი რამ, როგორიცაა დრო“ (8,16). ყოფნა ნიშნავს დროში ყოფნას, ყოფიერება კი ნიშნავს დროის გარეთ ყოფნას. ადამიანი ამბობს: ყველაფერს თავისი დრო აქვს. ეს ნიშნავს, დრომ იცის, დრო მართავს, თუ რისი დროა ახლა. ნებისმიერი არსებული მოდის და მიდის საჭირო დროს, იმყოფება გარკვეულ დროს. არსებობის დახასიათება შეიძლება არა მარტო გონებით, არამედ დროითაც. რაც გონიერია, ნამდვილია. ნამდვილია ნიშნავს, ანმყოა, მისი დროა. მისი გონიერება ვლინდება იმაში, რომ ახლა მისი დროა. ყოველი არსებული ექვემდებარება დროის მართლმსაჯულებას. მაგრამ ჩვენ ვერ ვნახულობთ ყოფიერებას არსებულთა შორის, ასევე ყოფიერება არ არის დროში და ყოფიერება არ არის ნივთი. მაშინ რა უფლებით გამოვიყენებთ დროს ყოფიერების მისადგომად? ყოფიერება არის მარადიული, დრო კი – ცვალებადობის მუდმივობა და მუდამ მიმდინარე, მაგრამ არც ერთი არ არის არსებული. დროითი ნიშნავს წარმავალს, იმას, რაც გადის დროის მდინარეების გარეთ. ადამიანი გარდაცვალებით გადის დროის გარეთ, ასევე დროის გარეთ გადის არა მარტო არსებული, არამედ დროც გადის და მაინც დრო მარად არის, ე.ი. სახეზეა. სახეზემყოფობა კი ნიშნავს არსებობას. ჰაიდეგერი აანალიზებს, თუ როგორ აისახება დრო ადამიანის ენაში, იმ ადამიანის ენაში, რომელიც დგას ყოფიერების ღიაობის შიგნით და გამოთქვამს იდუმალებას: „არსი არის და არარსი არ არის“. ჩვენი ენა ერთი და იმავე მოვლენის დასახასიათებლად იყენებს „ანმყოს“ და „ნამდვილს“. ეს იყო ნამდვილი დღესასწაული – გულისხმობს იყო ანმყო და იყო არსებული. ადამიანის მიერ ყოფიერების ღიაობის შიგნით, როგორც თვითჩენის ფენომენის შიგნით დანახულ იქნა დრო, როგორც ყოველივე არსებულის ყოფიერება. არსებულის უკან, როგორც მისი არსება, დანახულია არა ნება, არა გონება, არამედ დრო. „მაგრამ არის კი ყოფიერება ნივთი? არის კი ყოფიერება როგორც ნებისმიერი არსებული დროში? „არის“ ყოფიერება საერთოდ“ (8,16)? მაშასადამე, არ არის დროითი და მაინც სახეზემყოფობის აზრით განისაზღვრება დროით. „დრო არ არის ნივთი, მაშასადამე, არ არის რაიმე არსებული, მაგრამ რჩება თავის მდინარებაში მუდმივი, თვითონ არ არის რაიმე დროითი, დროში არსებულის მსგავსად“ (8,18). ყოფიერება ვლინდება როგორც სახეზემყოფობა, ხოლო დრო, როგორც მიმდინარეობის მუდმივობა, არის დროის სახეზემყოფობა. გადის მაგრამ მაინც მუდამ რჩება ანუ სახეზემყოფია. რა კავშირი შეიძლება იყოს ყოფიერებას, რომელიც არ არის დროითი, და დროს შორის, რომელიც არ არის არსებული. ისინი ერთმანეთს უშუალოდ არ განსაზღვრავენ, არამედ მხოლოდ მათი გამოვლინების დონეზე ხდება მათი ურთიერთდამოკიდებულება. ყოფიერება, სახეზემყოფობის დონეზე, განისაზღვრება დროით და დრო – მიმდინარეობის მუდმივობაში, როგორც სახეზემყოფობაში, განისაზღვრება ყოფიერებით. ყოფიერებაში ლაპარაკობს არა გონება, არამედ დრო. ამიტომ ვამბობთ: ყველაფერს თავისი დრო აქვს. მაგრამ რას ნიშნავს დროის ქონება და ვინ ადგენს ამას? საგანი, როგორც არსებული, წარმოიშვება გარკვეულ დროს, იმყოფება დროის გარკვეულ მონაკვეთში, რაც მას გამოყოფილი აქვს და შემდეგ გადის დროიდან როგორც არარსებული. ადამი-

ანს მიეცა დრო როგორც არსებობა. დრო მაქვს – ნიშნავს მაქვს არსებობის, სახე-ზემყოფობის, მოცემულობის უნარი. „ჩემი დრო ამოინურა“, „მეტი დრო აღარ მაქვს“, „ყველაფერს თავისი დრო აქვს“ მიუთითებს, რომ ადამიანს დრო მიეცემა როგორც შესაძლებლობა და ადამიანმა იცის ეს. ამიტომ უფრთხილდება, ზრუნავს ადამიანი დროზე. არსებული არის დროში და უპირველესი მახასიათებელია დრო. მისი არსებობის შემდეგი მახასიათებელია გონება, ნება და ასე შემდეგ. რაც ნამდვილია, ის გონიერია, მაგრამ რაც ნამდვილია, ის დროულია. აქ ნამდვილობა ნიშნავს შესაფერისობას, იყოს ამ ადგილზე და ამ დროს. სწორედ ეს დროულობა განაპირობებს მის შესატყვისობას, ე.ი. გონიერულობას. არსებულის გონიერულობის საფუძველი აღმოჩნდა დროის მდინარეებში ადგილის ქონების შესაბამისობა. ნამდვილი, შესაფერისი ადგილის მქონეა. ადამიანის ენა ახორციელებს დროისა და არსებობის დაკავშირებას, როდესაც ამბობს: „ეს იყო ნამდვილი დღესასწაული“. აქ ნამდვილი თავის თავში აერთიანებს არსებობას და ანმყოს. აქ შეიძლება პარალელი გაავალოთ ჰეგელიც ცნობილ დებულებასთან: „რაც ნამდვილია, გონიერია და რაც გონიერია, ის ნამდვილია“. აქ ნამდვილობა ნიშნავს შესაფერისობას, იყოს ამ ადგილზე და ამ დროს. მაგრამ მასთან ერთმანეთთან დაკავშირებულია ნამდვილობა და გონიერება. ნამდვილი, შესაფერისი ადგილის მქონეა. ჩვენ ვამბობთ ხოლმე: „ეს არის უადგილო ხუმრობა“ (უადგილო ხუმრობა და მოქმედება). ყოფიერება არ არის დროში, როგორც ნებისმიერი არსებული.

„ყოფიერებისა და აზროვნების“ ნაცვლად წამოყენებულია „ყოფიერება და დრო“. „ყოფიერება და დრო“ არის რალაც მთლიანობა თუ იგივეობა, რომელსაც ჩვენ ვერ ვასახელებთ და საიდანაც პირველად წარმოსდგება ყოფიერებაც და დროც? იქნებ ეს არის ორი დამოუკიდებელი სანყისი და ადამიანის გონება არის მათი დამაკავშირებელი? ყოფიერება და დრო არ არის ნივთი, თუ ნივთი აღნიშნავს რაიმე არსებულს. ისინი განიხილება როგორც ნივთი, არის ის, რაც არც დროითია და არც არსებული. ჰაიდეგერი წერს: ყოფიერება ნივთია (Sache), მაგრამ არა არსებული, დრო – ნივთია (Sache), მაგრამ არა დროითი“ (8,20). ჰაიდეგერი ყოფიერებისა და დროის, როგორც ნივთის (Ding), დახასიათებიდან გადადის ყოფიერებისა და დროის ახალ დახასიათებაზე. ყოფიერება და დრო საგან-ნივთია, ანუ ისინი არა მარტო ნივთია კანტისეული აზრით, არამედ ამავე დროს არ არიან მოკლებული რეალობას ამქვეყნიურობის აზრით.

ჰაიდეგერი დებულებიდან „ყოფიერება არის“ გადადის ახალ დებულებაზე „ყოფიერებას ადგილი აქვს“. აღმოჩნდა, რომ ყოფიერება და დრო არ არის მოცემული არც როგორც ნივთი კანტისეული აზრით და არც როგორც საგანი-ნივთი. ამიტომ ჰაიდეგერი ცდილობს, ყოფიერებისა და დროის არსებობის და მოცემულობის წესი სხვაგვარად გადმოგვცეს. არსებულის შესახებ ჩვენ ვამბობთ არსებული არის, მაგრამ ყოფიერებასთან და დროსთან მიმართებაში „მოდის ვიყოთ ფრთხილი და ვთქვათ არა ყოფიერება არის, არა დრო არის, არამედ ყოფიერებას „ადგილი აქვს“, დროს „ადგილი აქვს“. ნაცვლად „ეს არის“, ჩვენ ვამბობთ „ამას ადგილი აქვს“ (8,22). „ეს არის“ შეცვლილ იქნა და ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: „მას ადგი-

ლი აქვს“. ყოფიერებას ადგილი აქვს. „ყოფიერება არის“ გულისხმობს ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი. იგი ადამიანისათვის მიუწვდომელია და არ ახასიათებს სამყარო-ში-ყოფნა. მაგრამ „რას აქვს ადგილი ამ „ადგილი აქვს“-ში? რას ნიშნავს „ყოფიერება“, რომელსაც „ადგილი აქვს“? ადგილის ქონა ნიშნავს არსებობის ახალ დახასიათებას. ადგილი არის ის, რაც აერთიანებს დროსა და სივრცეს. ადგილი და დრო ცვალებადია, ამიტომ ადგილის მახასიათებლად აუცილებელია დრო და დროის მახასიათებლად აუცილებელია ადგილი. „ადგილის ქონა“ უნივერსალურია, რადგან დროსაც და ყოფიერებასაც აძლევს ადგილს. მაგრამ „ამავე დროს ჩვენთვის ახლა დასახელებული მოცემულობა (Geben), ისევე ბუნდოვანია, როგორც აქ დასახელებული Es, რომელიც მოცემულია (Es, das gibt)“ (8,24). ჰაიდეგერი დგამს შემდეგ ნაბიჯს და მოგვინოდებს: „შევიხედოთ იმაში, რაც ყოფიერებას და დროს აძლევს ადგილს, რას ნიშნავს ადგილის ქონა“ (8,22). ეს ადგილი თავისუფალია და მისი დაკავება ხდება. მე მაქვს ადგილი ნიშნავს, მე მაქვს დროის მიმდინარეობაში ადგილი. ადგილი არის როგორც დროითი, ისე სივრცითი ხასიათის. როგორ ახერხებს ადგილი, რომ მასში პირველად აქვს ადგილი ყოფიერებას და დროს, ასევე მათ ურთიერთმიმართებას. ადგილის ქონა შესაძლებელს ხდის ყოფიერებისა და დროის შეხვედრას. ამრიგად, მთავარი პრობლემა ხდება ადგილის ქონების ბუნების გარკვევა. „ადგილის ქონა“ ნიშნავს სამყარო-ში-მყოფობას. ყოფიერება საბოლოოდ კარგავს ვარაუდის სახეს. მას აქვს მეტი დამოუკიდებლობა ადამიანის განსჯისაგან. მე მაქვს ადგილი, ნიშნავს მე მაქვს დრო. ყოფიერება მყოფობს და არა არსებობს, თუკი არსებობაში გავიგებთ არსებულის საგნობრიობას. ადგილის ქონა შესაძლებელს ხდის ყოფიერების სახეზემყოფობას, რომელიც გამოდის დაფარულობიდან.

„ყოფიერება და დრო“ ასახელებს საქმის ისეთ ვითარებას და ისეთ ურთიერთკავშირს, მხოლოდ საიდანაც შეიძლება პირველად გვევლინება ყოფიერებაც და დროც“ (8,22). აქ ლაპარაკია არა დროისა და ყოფიერების იგივეობაზე, არამედ იმ საფუძველზე, რაც შესაძლებელს ხდის დროისა და ყოფიერების თვითგაცხადებას სამყაროში. „ყოფიერება და დრო“ – ეს კომპოზიტი შესაძლებელია ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის, სახეზემყოფობის დონეზე. ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა – სახეზემყოფობად გახდომა – ნიშნავს დროის გაჩენას. მათ კავშირს შესაძლებელს ხდის ის, რაშიც ორივე ცხადდება და ერთიანდება – ესაა სახეზემყოფობა. ისინი ერთმანეთის დასახასიათებლად გამოიყენება. არც ყოფიერებაა დროითი და არც დროა არსებული. ამიტომ მათი ერთიანობის საფუძველი განსხვავებულია ორივესაგან.

ჰაიდეგერის წინაშე დგას ახალი დისპოზიცია – ადგილის ქონა და დაფარულობა. რა სახით ხდება, რატომ ხდება დაფარულობიდან გამოსვლა და ვინ ახორციელებს ამ გამოსვლას? მას სურს, მონახოს დაფარულობისა და ადგილის ქონების გამაშუალებელი რგოლი, რომელიც გასაგებს გახდიდა ყოფიერების არსებობის ახალ დონეს. ეს კითხვა მან დასვა შემდეგნაირად: „საიდან ვიღებთ უფლებას, ყოფიერება დავახასიათოთ როგორც სახეზემყოფობა“ (8,26), რაც აუცილებელს და

გასაგებს ხდის „ადგილის ქონის“ მოვლენას? შეკითხვა დაგვიანებულია, რადგან ყოფიერების ეს დახასიათება არ არის მისი დამსახურება. ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ადამიანი მიჯაჭვულია ყოფიერების, როგორც სახეზემყოფობის, დახასიათებას, რომელსაც თავისი სავალდებულო ძალა აქვს ყოფიერების დაფარულობის, როგორც ასეთის, გახსნის დასაწყისიდან, რომელიც დაუშვებს მეტყველებას ანუ აზროვნებას მის შესახებ. ამიტომ ბერძნებთან ყოველი მეტყველება „ყოფიერების“, „არის“ შესახებ მოძრაობს ყოფიერების, როგორც სახეზემყოფობის „გარკვეულ განსაზღვრების ფარგლებში (8,26). ყოფიერებას ადგილი აქვს სახეზემყოფის სახით. მაშასადამე ადგილის ქონა და დაფარულობა არის ყოფიერების ორი მდგომარეობა. ხდება ყოფიერების შემოშვება დაფარულობიდან ადგილის ქონებაში და ყოფიერება ადგილის ქონებაში ვლინდება სახეზემყოფობის სახით. სახეზემყოფობის შემოშვება თავის არსებაში გახსნის იმაში, რომ მას მივყევართ დაფარულში“ (8,26). დაფარულში არ არის ადგილი, არც ადგილის ქონა შეიძლება, რადგან ადგილის ქონა არის გარკვეულობის პრინციპი დაფარულობიდან გამოსვლის შემდეგ. ადგილის ქონა გულისხმობს არსებობას. ადგილის ქონა არის ღიაობის საფუძველი, რადგან „შემოუშვა სახეზემყოფობა ნიშნავს: გამოიყვანო დაფარულობიდან, გამოიყვანო ღიაობაში“ (8,26). ღიაობა იღებს ადგილის ქონების სახეს. ასე ყოფიერება შემოდის არსებობის სფეროში და შეიძლება მისი დახასიათება როგორც სამყარო-ში-ყოფნის წესებით. იგი ხდება მისანვდომი ადამიანის გონებისათვის. დაფარულობიდან გამოყვანა შესაძლებელს ხდის ადგილს. ყოფიერება, როგორც დაფარულობიდან გამოსვლა, ადგილის მქონეა და, როგორც ადგილის მქონე, თავის თავისათვის სახეზემყოფია ფენომენის სახით, ხოლო ყოფიერების სახეზემყოფობა ადამიანისათვის წარმოსდგება როგორც სამყარო-ში-ყოფნა. ამრიგად, ყოფიერება არ „არის“, ყოფიერებას ადგილი აქვს როგორც სახეზემყოფობას, გამოსვლას „დაფარულობიდან“. ეს ადგილი გამზადებულია ყოფიერებისათვის. ეს „ყოფიერება“ არის ტრანსცენდენტობიდან, დაფარულობიდან გამოსული.

ჰაიდეგერი გადადის ყოფიერების, როგორც სახეზემყოფობის, შემდგომ დასახსვრაზე. ყოფიერების როგორც სახეზემყოფობის სახეები: სახეზემყოფობა, მოცემულობა, დასწრებულობა. იგი წერს: „ყოფიერება როგორც სახეზემყოფობა ანგარიშს დაქვემდებარებულია მოცემულობის სახით“ (8,28). „მაშასადამე, ყოფიერება, როგორც სახეზემყოფობა, შეიძლება გადაიქცეს მოცემულობად. მათი აღრევა დაუშვებელია. არსებული მის მოცემულობაში, ხელთმყოფ სიახლოვეში გვევლინება. ხელთმყოფობა და ასევე ნაღდი მოცემულობა სახეზემყოფობის წესებია“ (8,28). აღმოჩნდა, რომ ყოფიერების სახეზემყოფობა არ ხდება მხოლოდ ერთი სახით, არამედ მას ისტორიულად მრავალფეროვანი გამოვლინება აქვს. სახეზემყოფობის ცვლილებები შეიძლება დაფიქსირდეს ისტორიოგრაფიულად ისე, როგორც სახეზემყოფობა თავისთავს გვამცნობს. ესაა: იდეა, უსია, ენერგია, სუბსტანცია, აქტიულობა, პერცეფცია, მონადა, საგნობრიობა, გონება, ნება, ძალაუფლება, ნებისადმი ნება მარადიულ კვლავდაბრუნებაში. ეს არ ნიშნავს, რომ ყოფიერებას აქვს ისტორია. მისი ისტორიისმაგვარობა განისაზღვრება მხოლოდ იმით, თუ როგორ

ხორციელდება ყოფიერება, ანუ როგორ აქვს ადგილი ყოფიერებას“ (8,28). ადამიანს ახასიათებს: სახეზემყოფობა (პიროვნულობა), დასწრებულობა (ჯგუფურობა), მოცემულობა (მასობრიობა). ისინი გამოხატავენ ადამიანის რანგობრივ განსხვავებას პიროვნულობისა და გაცნობიერებულობის დონის მიხედვით. ადამიანი თავისი არსით არის მუნ-ყოფნა, რომელიც შეიძლება გადაიქცეს სახეზემყოფობად ანდა მოცემულობად, იმის მიხედვით, თუ როგორ შეესაბამება ადამიანის ყოველდღიურობა მის არსებას იყოს ეკ-ზისტენცი.

როდესაც ჰაიდეგერი ცდილობს სახეზემყოფობისა და დროის დაკავშირებას, ხაზს უსვამს დროის მისეული გაგების განსხვავებას. მისთვის ნამდვილი არის ან-მყოში და არა ახლაში არსებული. ეს არის ნამდვილი დღესასწაული – ნიშნავს: ეს არის ანმყო, შესაფერისი, ახლა ამის დროა, ახლა ამის ადგილია. ნამდვილში, როგორც სახეზემყოფში, გაერთიანდა დრო და ყოფიერება. ჰაიდეგერი დროის ნამდვილობას ხედავს ანმყოში, როგორც გარკვეულ განფენილობაში და არა თითოეულ „ახლა“-ში. ახლაში არ ვლინდება დროის ნამდვილობა. დროს, როგორც „ახლათა“ თანმიმდევრობას, აქვს ერთი განზომილება. დრო, რომელიც საკუთარ თავს გვიჩვენებს ანმყოდან, როგორც სახეზემყოფიდან, განსხვავდება დროის ერთგანზომილებიანი გაგებიდან. „ანმყო სახეზემყოფობის აზრით იმდენად განსხვავდება ანმყოსაგან „ახლას“ აზრით, რომ ანმყო, როგორც სახეზემყოფობა, არანაირად არ ექვემდებარება განსაზღვრას ანმყოდან როგორც ახლადან“ (8,38). ყოფიერება და დრო თავისთავს გვიჩვენებს სახეზემყოფობიდან როგორც ანმყოდან. სახეზემყოფობა არ ამოიწურება მხოლოდ ანმყოთი, არამედ თვითონ სახეზემყოფობა ვლინდება არასახეზემყოფში. წარსულიც და მომავალიც სახეზემყოფია ოღონდ თავისებური სახით. „არა ყოველი სახეზემყოფობა არის აუცილებლად ანმყო“ (8,42). სახეზემყოფობაში, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლაში, ერთიანდება ყოფიერება და დრო. აქ „და“ გამოხატავს სახეზემყოფობას, სახეზემყოფობა არის „ყოფიერება და დროს“ ერთიანობის სამყარო-ში-ყოფნის წესი. ჰაიდეგერი ამას განიხილავს როგორც ადამიანისათვის ბოძებულ საჩუქარს. ჰაიდეგერი ადამიანის სახეზემყოფობასთან დამოკიდებულებას ასე განმარტავს: „ადამიანი, რომელიც მტკიცედ დგას სახეზემყოფობის შეპყრობილობაში, იმგვარად, რომ სახეზემყოფობას, ადგილის ქონას მიიღებს როგორც ბოძებულ საჩუქარს და აღიქვამს იმას, რაც თავს ააშკარავებს სახეზემყოფობის მიღებაში, ადამიანი რომ არ იყოს მუდმივი მიმღები ბოძებული საჩუქრისა „სახეზემყოფობას ადგილი აქვს“-გან, ადამიანს რომ არ შეეძლოს იმისი ატანა, რაც მისთვის მოაქვს ბოძებულ საჩუქარს, მაშინ ამ საჩუქრის გაუცხადებლობის შემთხვევაში ყოფიერება იქნებოდა არა უბრალოდ დაფარული, არა მარტო ჩაკეტილი(ფარდის მიღმა), არამედ ადამიანი აღმოჩნდებოდა ამორიცხული „ყოფიერებას ადგილი აქვს“ მისანვდომობის სივრციდან და ადამიანი არ იქნებოდა ადამიანი“ (8,38-40). ადამიანის არსობრივი ნიშანი, რაც მისი არსებობის წესისათვის არის დამახასიათებელი, არის სწორედ „ყოფიერებას აქვს ადგილი“ დანახვის უნარი. ყოფიერებას მისი თვითგამოცხადებისას, როგორც სახეზემყოფს, როგორც პირველი ნიშანი ახლავს დრო.

როგორ ახერხებს დრო მიიღოს „ადგილის ქონა“ და დაიტოს სახეზემყოფობა? სახეზემყოფობის უპირველესი ნიშანია ანმყო, მაგრამ დრო უპირველესად არის განფენილობა როგორც ხანგრძლივობა და ასე მასში შემოდის წარსული და მომავალი. აქ ანმყო კი არ ახდენს მათ მოზიდვას, არამედ ანმყო, განხორციელებული და დამდეგი ურთიერთმიიზიდება. ისინი ერთმანეთისაკენ მიიზიდავენ მხოლოდ საკუთარ თავს ანუ მათში განფენილ სახეზემყოფობას. ეს ურთიერთმიიზიდვა ქმნის ხანგრძლივობას როგორც განფენილობას, განფენილობა კი არის სივრცის არსება, ამიტომ მას შეუძლია მიიღოს სივრცე და ადგილი. ხანგრძლივობა ასევე ქმნის დროის ჰორიზონტს, დროის მიმდინარეობის მუდმივობის საფუძველს – სახეზემყოფობის მუდმივობას, ყოფიერებას. ჰაიდეგერი უწოდებს ამ ხანგრძლივობას, განფენილობას, დროის მეოთხე განზომილებას. იგი არის სახეზემყოფობის მუდმივობის საფუძველი. „დრო ოთხგანზომილებიანია და რასაც ვუწოდებთ მეოთხეს არსებითად პირველია – ყველაფრის განმსაზღვრელი განფენილობა. იგი ატარებს დამდეგში, განხორციელებულში, ანმყოში ყოველ ჯერზე თავისებურ სახეზემყოფობას“ (8,46). თვით ამ ხანგრძლივობის, როგორც განფენილობის, საფუძველს, რაც თვითონ დროის საფუძველია, ვუწოდებთ: „მოახლოებად სიახლოვეს“, რომელსაც აქვს ხასიათი უარის თქმისა და უკუგდებისა“ (8,46). დრომ აჩვენა სახეზემყოფობის რთული მრავალგანზომილებიანი ხასიათი. იგი შეაყოვნებს დამდეგს, სანამ გახდება ანმყო და შეინარჩუნებს უკვე განხორციელებულს ანმყოში. ეს მოახლოებადი სიახლოვე დამდეგს, განხორციელებულს, ანმყოს ურთიერთმიიზიდვაში ინარჩუნებს მათ განსხვავებას. დრო არის იმის მიზეზი, თუ რატომ განხორციელდა მომავალი ასეთი და არა სხვა სახით, რატომ განხორციელდა მომავალი, როგორც შესაძლებლობა მხოლოდ ასე და უარი ეთქვა, უკუგდებული იქნა შესაძლებლობის სხვა ვარიანტი. ეს იცის მხოლოდ დრომ. დრო პირველადია სივრცესთან მიმართებაში და დროის გააზრებამ გახადა შესაძლებელი სივრცე და მისი გააზრება. ყოფიერება არ არის დროში როგორც ნებისმიერი არსებული. „ეს არის“ შეცვლილ იქნა და ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: „მას ადგილი აქვს“. უნდა შევეცადოთ შევიხედოთ იმაში, რაც აძლევს ყოფიერებასა და დროს ადგილს. რას ნიშნავს ადგილის ქონა, რას ემყარება ქონების უფლება? ჩვენს სამყაროში ადგილის ქონა ნიშნავს არსებული არსებობს, ნამდვილია და გონითია. ეს გასაგებია, მაგრამ როგორ აქვს ადგილი ჩვენს სამყაროში ყოფიერებას და დროს? ყოფიერებასა და დროს ადგილს აძლევს სახეზემყოფობა. ყოფიერება გამოსული დაფარულობიდან არის სახეზემყოფი. სწორედ ეს გამოსვლა ხდის შესაძლებელს მათ მოცემულობას, ადგილის ქონას. ადგილის ქონა ნიშნავს შესაძლებლობას შემოვიდეს სახეზემყოფობაში. ყოფიერება არის ის, რასაც აქვს შესაძლებლობა გახდეს სახეზემყოფი. დასავლური აზროვნების ბედი იყო, რომ „დასავლური აზროვნება დასაწყისში გაიზარდა ყოფიერება და არა „ადგილის ქონას“ როგორც ასეთი. „ადგილის ქონა“ კი ხელიდან გვისხლტება იმის სასარგებლოდ, რასაც ადგილი აქვს „ყოფიერების ადგილის ქონაში“ (8,30). ჰაიდეგერის მიხედვით, ეს არის დასავლური აზროვნების ნაკლი, რამაც განაპირობა დასავლური აზროვნების სუბიექტივიზმი. ადამიანს ეგონა, რომ გაიზარებდა უშუალოდ

ყოფიერებას. ამ შეცდომის შედეგია ნიცშეს დებულება. მეორე ნაკლი იყო ის, რომ ყოფიერება განიხილებოდა არსებულების შუქზე. არ იყო დანახული, რომ „ადგილის ქონა“ – დაფარულობიდან გამოსვლა იყო ყოფიერების ძირითადი ონტოლოგიური ნიშანი (მახასიათებელი). როგორც ვხედავთ, ჰაიდეგერმა, ერთი მხრივ, ყოფიერება აბსოლუტურ ტრანსცენდენტად გამოაცხადა და, მეორე მხრივ, არსებული უკუაგდო, როგორც ყოფიერებასთან მისადგომი. ყოფიერება ადამიანისათვის მისანვდომია სწორედ ადგილის ქონების მეშვეობით და ადგილის ქონებაში. Es gibt ორაზროვანია. იგი გულისხმობს, რომ იგი გვაძლევს და იგი გვეძლევს. აქ მომცემი და მოცემული ერთია. ეს Es გვაძლევს თავისთავს როგორც მოცემული და მომცემი ერთდროულად.

როგორ შეიძლება დახასიათდეს ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა და საკუთარი ადგილის მოპოვების პროცესი? „ყოფიერება ნიშნავს სახეზემყოფობას, სახეზემყოფობის შემოყვანას“ (8,34). ჰაიდეგერი იყენებს სიტყვა „Anwesen“-ის ორაზროვნებას. ადგილსამყოფელიდან ახდენს გადასვლას „Anwesenheit“-ზე, სახეზემყოფობაზე. ასე ცდილობს მოუთითოს სახეზემყოფობისა და ადგილი აქვს საერთო ძირზე. ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესია სახეზემყოფობა, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის უპირატესი წესი. ჰაიდეგერისათვის უმთავრესი ხდება სწორედ სახეზემყოფობის, როგორც ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის შესაძლებლობის ახსნა. სახეზემყოფი კი არის ანმყო, ანმყო კი არის ჰორიზონტად გაშლილი წარსული-ანმყო-მომავალი, როგორც ურთიერთმიზიდვა, მოახლოებადი სიახლოვე. ასეთი სახეზემყოფი და მისი დრო მეტაფიზიკურად აფუძნებს ეპოქას. „ნამდვილი ნიშნავს ანმყო“ (8,34). აქ ნათელია ჰაიდეგერის დაპირისპირება ტრადიციასთან, რომელიც ჰეგელის სახით ამბობს: „ნამდვილი არის გონითი“. ჰაიდეგერის აზრით, ადგილი, რომელიც მიიღებს ყოფიერებას, როგორც შესაფერისს და აქვს ყოფიერების მიღების უნარი, არის დრო. დრო, როგორც ადგილი, განასხვავებს ნამდვილს შესაძლებლისაგან. დრო არის ადგილი, სადაც ადგილი აქვს ყოფიერებას როგორც სახეზემყოფობას ჩემთვის და სხვისთვის. თუკი სახეზემყოფობას ადგილი ექნებოდა დროში, ეს არ წარმოშობდა ინტერსუბიექტურობის პრობლემას. ყოფიერებას ადგილი აქვს დროში, მაგრამ თვითონ დრო როგორ არის და სად აქვს ადგილი? ყოფიერება როგორც სახეზემყოფი, ანმყო, ნამდვილი თავისთავს გვიჩვენებს როგორც დრო. ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა იღებს სახეზემყოფობის სახეს, რომლის ნამდვილობა, როგორც ანმყოფობა, არის მყოფობა წარსული-ანმყო-მომავლის ჰორიზონტის სახით. ანმყო არის არა „ახლა“ წამიერი საზღვარი ჯერ კიდევ არასა და უკვე არას შორის, არამედ ის არის ჰორიზონტი, მარადისობის ამქვეყნიური, სეკულარული ფორმა. ჰაიდეგერი ამასთანავე მიუთითებს, რომ არაა სწორი სახეზემყოფობა გაიგივებულ იქნეს ანმყოსთან. „სახეზემყოფობას ჩვენ ვნახულობთ არა მარტო ანმყოში, არამედ მომავალშიც. ამიტომ არა ყოველი სახეზემყოფობა არის აუცილებლად ანმყო“ (8,36). როგორც კანტი გაარჩევს ყოფიერების როგორც ვარაუდის სახეებს, ასევე ჰაიდეგერი გაარჩევს სახეზემყოფობის სახეებს და არსებას: სახეზემყოფობის სახეებია: სახეზემყოფი, დასწრებულობა, მოცემულობა. „ყო-

ფიერებაში, როგორც სახეზემყოფობაში, თავს გვამცნობს ისეთი რამ, როგორცაა დრო“ (8,50) და სახეზემყოფობა უპირველესად ვლინდება როგორც ანმყო, მაგრამ სახეზემყოფობა ასევე ვლინდება წარსულისა და მომავლის სახით. მეტიც, თვით „არასახეზემყოფობა თავის თავის შესახებ გვატყობინებს მუდამ არასახეზემყოფის ხერხით“ (8,50). სახეზემყოფობა აღმოჩნდა დროში განფენილი და ამიტომ ხდის შესაძლებელს დროს როგორც წარსულ-ანმყო-მომავლის ერთიანობას განფენილობის სახით და დროის არსებას როგორც მოახლოება – სიახლოვეს, რაც ვლინდება დროის ექსტაზების მიზიდვა-განზიდვის ერთიანობაში.

როგორ ახერხებს დრო ყოფიერებას მისცეს ადგილი, რომელიც არც დროითია და არც არსებული. ასევე თვითონ დროც არ არის არსებული და არც დროითი. ყოფიერება თვითონ ხომ არ ვლინდება დროის სახით. „როცა ვამბობთ, დროს ადგილი აქვს, ყოფიერებას ადგილი აქვს, წარმოიშვება საფრთხე, რომ როცა ვამბობთ „ადგილი აქვს“, ჩვენ უნებურად შემოგვყავს განუსაზღვრელი ძალა, რომელიც მოწოდებულია მოაწყოს ყოფიერებისა და დროის ნებისმიერი მოთავსება“ (8,50). იგი არ არის განუსაზღვრელი ძალა, თუმცა არის განუსაზღვრელი საჩუქარი, რომელიც ჩვენ მოგვეცემა. ჩვენ არ ვიცით ვისგან და რატომ, მაგრამ იგი არის საფუძველი ადამიანის ადამიანად ყოფნისა. სახეზემყოფობა არის ყოფიერების თვითგამოცხადების ჩვენთვის პირველად მიღწეული მიჯნა, მაგრამ როგორ ხდება სახეზემყოფობა? როგორ არის ყოფიერება, რომ იგი გახდეს სახეზემყოფობა? როგორ „არის“ ყოფიერება სანამ თვითგაცხადდება როგორც სახეზემყოფობა? ჩვენ დავადგინეთ, რომ ყოფიერება არის, შემდეგ იგი გაცხადდა როგორც სახეზემყოფობა. ჰაიდეგერი ამბობს: „წინადადება „ადგილი აქვს ყოფიერებას“ ამბობს იმასვე, რასაც „ყოფიერება იძლევა ყოფიერებას სახეზემყოფია“ (Sein gibt Sein), ყოფიერებას აქვს საკუთარი თავი“ (8,54). მაშასადამე, ისინი არიან ყოფიერების თვითგაცხადების სახეები და მსვლელობა ყოფიერების თვითგაცხადების წყაროსაკენ და პირველადი ფორმისაკენ. „ის, რითაც განისაზღვრება ორივე, ყოფიერება და დრო, მათ საკუთარ არსებაში, ანუ მათ ურთიერთმიკუთვნელობაში, ჩვენ ვუნოდებთ ხდომილებას“ (8,56). ორივეს ყოფნის წესია ხდომილება, როგორც დაფარულობიდან გამოსვლა. ეს არის მათი არსება. ყოფიერება, როგორც ხდომილება, არ არის, არამედ ხდება, ადგილი აქვს. აქ ადგილის ქონა გულისხმობს როგორც იმას, რაც ხდება. როდესაც ვამბობთ: „ადგილი ჰქონდა უბედურ შემთხვევას“, ეს ნიშნავს, რომ მოხდა უბედური შემთხვევა. ადგილი აქვს ნიშნავს – ფლობს ადგილს თავის საკუთრებაში, ანუ მისთვის განკუთვნილ ადგილს იკავებს დროში.

ჰაიდეგერი აცხადებს, რომ ადრე ფილოსოფია ამოდიოდა არსებულიდან და ყოფიერებას მოიაზრებდა როგორც იდეას, ენერგიას, აქტს, ნებას. ახლა ყოფიერება უნდა გავიაზროთ როგორც ხდომილება. ხდომილება არის აქტივობა როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის საფუძველი და პროცესი. ჰეგელი ლაპარაკობდა სუბსტანცია-სუბიექტზე, რომლითაც ცდილობდა სპინოზას სუბსტანციის ინერტული ხასიათის დაძლევას. მაგრამ ჰაიდეგერის აზრით, ჰეგელის მიერ აქტივობის პრინციპი არ იყო საკმარისად გაშლილი. აბსოლუტური გონის აქტივო-

ბა არის აქტივობა საკუთარი თავის მიმართ, აქტივობა როგორც სხვადაქცევა და აქტივობა როგორც უკუდაბრუნება საკუთარ თავთან. ჰაიდეგერს სურს, აბსოლუტურის, ყოფიერების აქტივობა წარმოადგინოს უფრო დეტალურად, თუ როგორია მისი სამყარო-ში-ყოფნის წესი, რითაც იგი მისაწვდომია ადამიანისათვის. მას, ჰეგელისაგან განსხვავებით, შემოჰყავს დრო, აბსოლუტური, როგორც ყოფიერება, ვლინდება დროში და დროსთან ერთად და არა გონების სახით.

ჰაიდეგერი აღნიშნავს, მოხსენების მიზანს მივყავართ იმისაკენ, რომ „თვალ-ხედვის არეში შემოიყვანოს ყოფიერება როგორც ხდომილება. მაგრამ რაც აქ იწოდება სიტყვით „ხდომილება“, ამბობს სრულიად სხვას“ (8,58). ჰაიდეგერს ცნობილი წყვილების ნაცვლად „აზროვნება და ყოფიერება“, „დრო და ყოფიერება“ შემოაქვს ახალი წყვილი „ყოფიერება როგორც ხდომილება“. ყოფიერება როგორც ხდომილება, გულისხმობს – ყოფიერება არ არის რაღაც უძრავი, მარადიული, არამედ ყოფიერება არის როგორც გამოსვლა დაფარულობიდან. იგი არის უწყვეტი, მუდმივი პროცესი, ის, რაც ხდება. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ გამოვეთხოვეთ სიტყვა „ხდომილები“-ს ძველ საზრისს და მივყვებით იმ საზრისს, რომელიც მოხაზულია სახეზემყოფობის დატევაში და განფენილობაში, როგორც დრო-სივრცის განასერში, მაგრამ მაშინაც საზრისი გამოთქმისა – „ყოფიერება როგორც ხდომილება“ რჩება გაურკვეველი. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ „ამ მოხსენების მიზანია, ყოფიერება, როგორც ხდომილება, ნათელყოს“ (8,60). ყოფიერება როგორც ხდომილება არ არის მსგავსი გამოთქმისა ყოფიერება როგორც იდეა, ენერგია, ნება და ასე შემდეგ. ეს არის მცდელობა, ყოფიერება გავიგოთ არსებულიდან გამომდინარე. ჰაიდეგერი კი ასეთი გზის წინააღმდეგია. ყოფიერება უნდა გააზრებულ იქნეს საკუთარი თავიდან გამომდინარე. ხდომილების შემოტანა არ გულისხმობს უბრალოდ ყოფიერების განმარტების ცვლილებას, რომელიც გამართლების შემთხვევაში შეიძლება განვიხილოთ როგორც „მეტაფიზიკის შემდგომი განვითარება“ (8,60). „ყოფიერება, როგორც ხდომილება“, მსგავსია გამოთქმის „ყოფიერება როგორც ფენომენი“. ორივე მიუთითებს ყოფიერების თვითგაცხადების წესს. ამათგან „ყოფიერება როგორც ხდომილება“ პირველადია და განსაზღვრავს „ყოფიერება როგორც ფენომენის“ შესაძლებლობას. ყოფიერება შეიძლება დაიტოს დრომ, რომ ყოფიერება იყოს შემძლე სამყარო-ში-ყოფნისა. ხოლო ყოფიერებას დროსთან ერთად დაიტევეს ხდომილება. ხდომილებაში ხორციელდება თვითგახსნის იდუმალება, თუმცა არ ვიცით რატომ, ვისთვის და რა მიზნით იხსნება, ხორციელდება თვითგახსნა, რაც საფუძველია ყოველივესი.

ყოფიერებას, როგორც სახეზემყოფობას, ადგილი აქვს დროში. დროს, როგორც მიმდინარეობის მუდმივობას, ადგილი აქვს ყოფიერებაში. მაგრამ რაში აქვს ადგილი ორივეს, როგორც „ყოფიერებას და დროს“? მათ ადგილი აქვთ ხდომილებაში, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლაში. ყოფიერება, როგორც ფენომენი, რის შესახებაც ლაპარაკობს ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დროში“, მეორეულია და არსებობს ყოფიერების, როგორც ხდომილების, საფუძველზე. ადამიანის, როგორც ეკ-ზისტენციის, შეხვედრა ყოფიერებათან, როგორც ფენომენტთან, ხდომილე-

ბის საფუძველზე არის შესაძლებელი. ყოფიერება, როგორც ფენომენი, არის სახეზემყოფობა საკუთარი თავის წინაშე, თვითჩენა. ეკ-ზისტენცი არის საკუთარი თავის გარეთ ყოფნა. ადამიანი და ყოფიერება, როგორც „ფენომენი და ეკ-ზისტენცი“, შესაძლებელია ხდომილების საფუძველზე, რომელიც არის ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა. ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა, როგორც ხდომილება, არის საფუძველი ფენომენისა, როგორც ყოფიერების თვითჩენისა, საკუთარი თავის წინაშე. ეს არის საფუძველი ადამიანის, როგორც ყოფიერების, თვითჩენის დანახვის განხორციელებისა. ყოფიერების (ფენომენი) და ადამიანის (ეკ-ზისტენცი) შეხვედრა შესაძლებელია ხდომილების, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის, საფუძველზე. ამ შეხვედრის აუცილებელი პირობაა დრო, რადგან ადამიანი არის დროითობა, დროის შესაძლებლობას კი ქმნის ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა. „რამდენადაც ყოფიერებას და დროს ადგილი აქვს მხოლოდ ხდომილებაში, მას კი ახასიათებს ის თავისებურება, რომ მისით ადამიანი როგორც ის, ვინც ყოფიერებას ყურს უგდებს, იმით, რომ საკუთარი დროის შიგნით დგას, თავის საკუთრივში მოყვანილი. ამგვარად გაერთიანებული ადამიანიც ეკუთვნის ხდომილებას“ (8,64). ამიტომ ადამიანს შეუძლია ეზიაროს ყოფიერებას, როგორც ფენომენს, და იყოს ყოფიერების, როგორც თვითჩენის ღიაობის, შიგნით მდგომი. უნდა განვასხვაოთ ხდომილება, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა და ფენომენი, როგორც ყოფიერების საკუთარი თავის წინაშე დგომა, როგორც თვითჩენა, ღიაობა. ამ ორი საფეხურის შემდეგ ადამიანისათვის მისაწვდომია ყოფიერება. ეს არის ფაქტობრივად ადამიანში ცნობიერების, როგორც ყოფიერების გაგების შესაძლებლობის საფუძველი.

ადამიანის დამოკიდებულება ხდომილებისადმი განსხვავებულია. „ადამიანი დაშვებულია ხდომილებაში. აქედან გამომდინარეობს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ხდომილება დავაყენოთ ჩვენ წინაშე არც როგორც რალაც ჩვენ პირისპირ მდგომი, არც როგორც ყოვლისმომცველი. ამიტომ წარმომდგენ-დასაბუთებელი აზროვნება ისევე ნაკლებ პასუხობს ხდომილებას, როგორც მხოლოდ გამომთქმელი მეტყველება“ (8,66). ხდომილება არ შეიძლება განვიხილოთ არც როგორც საგანი, არც როგორც არსებული, არც როგორც უზოგადესი, არც როგორც ყველაფრის მომცველი. მისი გააზრება შეუძლებელია ლოგიკის საშუალებებით. „ხდომილება არ არის, არ აქვს რაიმე ადგილი. როგორც ერთის, ისე მეორეს თქმა ნიშნავს საქმის ვითარების დამახინჯებას, თითქოსდა გვინდოდეს, წყარო გამოვიყვანოთ მდინარიდან“ (8,66). ხდომილება არის ის, რაც აძლევს საფუძველს ადგილის ქონას და არსებობას. ხდომილება თვითონ არც არის და არც ადგილი აქვს, არამედ თვითგვეცხადება როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა და შესაძლებელს ხდის „ყოფიერება და დროს“. ეს „და“ შესაძლებელს ხდის მასთან ადამიანის მიმართებას. ხდომილებიდან გამოიყვანება როგორც „არის“, ისე „ადგილი აქვს“ და არა პირიქით. ხდომილება არის ადამიანის, როგორც მეტყველის, ცნობიერების საფუძველი, ასევე ყოფიერების, ღმერთის თვითგაცხადების სახე და მათი გააზრების შესაძლებლობის საფუძველი. ჰაიდეგერმა კლასიკური ონტოლოგიის „ყოფიერება და

აზროვნება“ შეცვალა ახლით: „ყოფიერება როგორც ხდომილება.“ „ყოფიერება და დრო“-ს საფუძველი დაინახა „ყოფიერება როგორც ხდომილება“-ში.

ხდომილება არ არის, ხდომილებას არ აქვს ადგილი, არამედ ხდომილება ხდება, ხდომილება არის ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა. ჰაიდეგერი ცდილობს, პასუხი გასცეს არა კითხვას, თუ რატომ ახდენს ყოფიერება თვითგაცხადებას, არამედ მას სურს, ცხადი გახადოს, თუ როგორ ხდება თვითგაცხადების პროცესი. ადამიანს აქვს განსაკუთრებული მიმართება ყოფიერებასთან და მას არ სჭირდება, არსებულის სახით, შუამავალი ყოფიერებასთან. ამაში შეიძლება დავინახოთ მ. ლუთერის (პროტესტანტიზმი) გავლენა. ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა არის ხდომილება, რომელშიც ჩართულია ადამიანი და დრო. დაფარულობიდან გამოსვლა ნიშნავს დროისა და ადამიანის ზიარებას ყოფიერებასთან, რომელიც ყოფიერებად ხდება დაფარულობიდან გამოსვლით. „გაიაზრო ყოფიერება არსებულების გარეშე ნიშნავს გაიაზრო ყოფიერება მეტაფიზიკაზე ყურადღების მიქცევის გარეშე“ (8,66). მაგრამ ეს არ არის მეტაფიზიკის გადალახვა, მეტაფიზიკა უნდა მივანდოთ საკუთარ თავს. „მაგრამ თუკი რამენაირი გადალახვა ჯერ კიდევ რჩება საჭირო, მაშინ ის ეხება იმ აზრს, რომელიც გადანყვევით წარმართავს საკუთარ თავს ხდომილებაში, რათა იგი თვითონ მისგან და მისთვის გამოთქვას“ (8,68).

არის, ხდომილებაა, ადგილი აქვს, სახეზემყოფია – ამ გადასვლაში აშკარად იგრძნობა ყოფიერების ადამიანისაგან, ცნობიერებისაგან, ნებისაგან დაშორება და იდუმალება. ადამიანის დამოკიდებულება შეიძლება იყოს მოლოდინი და მონივნება მისადმი, როგორც ბოძებული საჩუქრისადმი. ჰაიდეგერი თვლის, რომ იგი შეეცადა ამ საფეხურების გაცნობიერებას და აღწერას, თუ როგორ უნდა ხდებოდეს ღმერთი, როგორც დაფარულობიდან გამოსვლა. ამ საფუძველზე ღმერთი არის სახეზემყოფი.

როგორც ჰაიდეგერის აზროვნების სტილს ახასიათებს, თვითონ სვამს კითხვას, გამოთქვამს ეჭვს საკუთარი გზის მიმართ და მოუწოდებს სხვებს, მონიშნონ ახალი გზა, ანდა გააგრძელონ მის მიერ მონიშნული ბილიკით წინსვლა. ჰაიდეგერი მის მიერ განხორციელებულ გზას ასე შეაჯამებს: ყოფიერების გზით, დროის გზით, ყოფიერების, როგორც დრო-სივრცის განფენილობაში, შესაფერისის ხედვაში. ჰაიდეგერი მთელ თავის მცდელობას – შეგვეხედა იმაში, რასაც ნიშნავს ხდომილება და გაგვეგო მისი ბუნება, პრობლემატურად მიიჩნევს: „მივალნიეთ კი ამ გზით მიზანს თუ შიშველ აზრობრივ კონსტრუქციას“ (8,66). ჰაიდეგერის აზრით, საბოლოოდ შეიძლება ვთქვათ, რომ „ხდომილება ხდება. ამით ჩვენ ვამბობთ იგივედან გამომდინარე იგივეს შესახებ იგივეს“ (8,66).

დასკვნა

ჰაიდეგერს სურს, ყოფიერების კანტისეული გაგებას, როგორც დაშვებას, ონტოლოგიური საფუძველი მოუნახოს. ყოფიერების, როგორც ვარაუდის, საფუძველს ქმნის ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა სახეზემყოფობის აზრით. ყოფიერება როგორც უზოგადესი ცნება, რომელიც მიღებულია აბსტრაქციის ლოგიკური პროცედურებით, განსხვავდება ყოფიერების როგორც სახეზემყოფობის

ცნებისაგან. ასევე ღმერთის ცნებას ვერ მივიღებთ ლოგიკური პროცედურებით. იგი მოგვეცემა თავისი უექველობით როგორც სანყისი. ყოფიერება როგორც ყოველივე არსებულის მომცველი და გამაერთიანებელი მისი ერთი ონტოლოგიური ნიშნით – რომ ის არსებობს, არის უფართოესი. მაგრამ ყოფიერება, როგორც უპირველესი არსებული, არის ყველაზე იდუმალი. იგი ერთადერთი და განუმეორებელია, ტრანსცენდენტურია. პრობლემა სწორედ მის კონცეპტუალიზაციის და სახეზემყოფობის ნათელყოფაა. ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ევროპულმა აზროვნებამ თავიდანვე მიიჩნია, რომ მისი აზროვნებისათვის მისანვდომია თვითონ ყოფიერება როგორც უპირველესი არსებული. შემდეგ ყოფიერება გამოცხადდა უზოგადეს ნიშნად, მაგრამ ეს ნიშანი არ შედიოდა ცნების შინაარსში, ანუ არაფერს უმატებს ცოდნას. ყოფიერება, როგორც არსებობა, მიეწერება ყველაფერს, მაგრამ არა ყოფიერება როგორც ის, რაც ყველა ამ არსებობის წესს შესაძლებელს ხდის და დაფარულობიდან გამოსვლის ხდომილებაა. ყოფიერება არის ის, რაც წინ უსწრებს ყველაფერს და მას არაფერი არ უსწრებს წინ. ყოფიერება არის ყველაფერზე წინ და ყველაფერზე მაღლა.

ონტოლოგიური დიფერენცი ადამიანს ახასიათებს თავისი სასრულობის განცდის ფონზე და ავლენს არსებულისა და ყოფიერების განსხვავებას. თეოლოგიური დიფერენცი ადამიანს აძლევს შანსს საკუთარი თავი განიხილოს მარადისობის ფონზე და ავლენს ღმერთისა და ყოფიერების განსხვავებას. არსებული მეტ-ნაკლებად კონცეპტუალიზებულია, მაგრამ ასე არ არის ყოფიერების საქმე. ჰაიდეგერის აზროვნების განვითარება შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ: ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დროში“ ამბობს: ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი, გაუგებარია, თუ საიდან აქვს ადამიანს ყოფიერების გაგება. ამიტომ იგი ახორციელებს ყოფიერების გაგების ფორმების ანალიზს. ყოფიერების გაგების ფორმა გამოხატავს ადამიანის ყოფიერების წესს და იგი გადადის ყოფიერების წესების ანალიზზე. ჰაიდეგერმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია: საგნების სამყარო-ში-ყოფნის ანალიზს, ადამიანის ყოფიერებასთან ყოფნის ანალიზს და ბოლოს გადადის ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ყოფიერების ონტოლოგიზაციაზე, ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის ფორმების დადგენაზე.

ფილოსოფიის ამოცანა იყო ყოფიერების, როგორც გონითი ყოფიერების კატეგორიის, კრისტალიზაცია, ნიშნების ძიება. ჰაიდეგერის განსხვავება ისაა, რომ ჰაიდეგერი მიდის ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ონტოლოგიზაციისაკენ, მას აინტერესებს ყოფიერების გამოვლენის წესების ცვალებადობა, რომლებიც არც შემთხვევითია, არც აუცილებელი და არც კანონზომიერი, არამედ ხვედრისეულია და აფუძნებს მეტაფიზიკურ-ისტორიულ ეპოქებს. მეორე მხრივ, მას შემდეგ, რაც გაირკვა სამყაროში არსებულთა არსებობის წესი, ხელთქონებული, ხელმისაწვდომი სამყარო, უნდა გაირკვეს, თუ როგორია ადამიანისათვის ყოფიერების მოცემულობის წესი, როგორია ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესი. ეს წესები ჰაიდეგერმა დაახასიათა როგორც *Sien ist, Sein ereignis. Sein es gibt*, „ყოფიერება არის“ – ამ დებულებაში, ამ ვარაუდში ყოფიერება ყველაზე შორსაა ადამიანისაგან,

ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი. იგი სამყარო-ში-მყოფობს როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტი. ყოფიერებას ადგილი აქვს, ყოფიერება მოცემულია, ნიშნავს ყოფიერება სამყარო-ში-მყოფობს როგორც ფენომენი. იგი არის თავისი თავის-თავის თავის წინაშე-მყოფობა. ამ დონეზე ყოფიერების აბსოლუტური მიღმურობა დაძლეულია და ყოფიერება მისანვდომია ადამიანისათვის. ოღონდ ადამიანი ვალდებულია განახორციელოს მეტაფიზიკური ნახტომი – მიიჩნევდა კლასიკური ფილოსოფია. შემდეგ დონეზე ადგილი აქვს ყოფიერებისა და ადამიანის პირველად შეხვედრას. ეს შესაძლებელია არა მარტო ადამიანის აქტივობით, არამედ ყოფიერების თვითმოვლენით სამყარო-ში-ყოფნით. ამის მაგალითია ქრისტეს ფენომენი (6,61). ყოფიერების ამ სახეებით ნაჩვენებია ყოფიერებისა და სამყაროს მიმართების ხასიათი ადამიანისადმი დაშორების რანგით. ეს პროცესი შეიძლება აღინეროს როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის საფეხურები. ადგილი აქვს ორ პარალელურ პროცესს – ყოფიერების დაღმასვლას და ადამიანის აღმასვლას, რომელიც შესაძლებელს ხდის შეხვედრას, რაც არის საფუძველი ადამიანში ყოფიერების გაგების აღმოცენების, გაზრდისა და განვითარებისა. ეს პროცესი გულისხმობს ამ შეხვედრის ორივე ელემენტის აქტიურობას, რაც შესაძლებელს ხდის სწორედ ამ შეხვედრას. ყოფიერება, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტი, ფლობს სამყარო-ში-ყოფნის წესებს, როგორც დაფარულობიდან გამოსვლისა და სახეზემყოფობის სახეებს. ადამიანის მიერ ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის რომელიმე ფორმის აღიარება განაპირობებს და გამოხატავს მის მეტაფიზიკურ პოზიციას. ნამდვილი მეტაფიზიკის მიზანია, ახსნას ყოფიერების, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტის, სამყარო-ში-ყოფნის შესაძლებლობა როგორც მეტაფიზიკური გათიშულობის დაძლევის საშუალება, ადამიანის და ყოფიერების შეხვედრისა და გაგების საფუძველი. ყოფიერების, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტის, აღიარება არის ყოფიერების სამყარო-ში-მყოფობის წესი, როგორც აბსოლუტურად არასახეზემყოფი. იგი მანაც ასრულებს თავის როლს სამყარო-ში, ადამიანის ცხოვრებაში. ადამიანს მიმართება აქვს ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის ამ სახეებთან და არა ყოფიერებასთან უშუალოდ. ამის არაღიარება და ვერ დანახვა არის დასავლური აზროვნების სუბიექტივიზმი, რომელმაც განაპირობა ნიცშეს მიერ გამოთქმული „ღმერთი მოკვდა“. ნიცშეს დებულების მიზეზია ის, რომ მან ვერ გაითვალისწინა ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესების მრავალფეროვნება. იგი დარჩა „ყოფიერება არის“ დებულების საფეხურზე, ამიტომ მისი ტრანსცენდენტურობა გახდა ადამიანის სულში მისი სიკვდილის საფუძველი. ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანს არ სჭირდება, მიზნად დაისახოს ტრანსცენდირება. ადამიანი თავისი ყოფიერების წესით არის გასული საკუთარი თავის გარეთ, ასევე ღმერთი არის თვით-ღიაობა საკუთარ თავში. ეს ტრანსცენდენტურობის ამქვეყნიური სახეა.

ყოფიერება მარადიულია, მაგრამ როგორ არის იგი დროით სამყაროში? მყისიერების სახით, პასუხობდა კირკეგორი. ეს არის ყოფიერების ყოფნის ტემპორალური განსაზღვრება. ჰაიდეგერს აინტერესებს ყოფიერების ამქვეყნად არსებობის ფორმები და მოითხოვს ყოფიერების ონტოლოგიზაციას. ყოფიერება შეიძლება

იყოს, მოგვეცემოდეს, ადგილი ჰქონდეს. ღმერთი არის (ტრანსცენდენტური), ღმერთს ადგილი აქვს (სამების სახით). ყოფიერება, როგორც ფენომენი, თავის-თავში თავის თავის წინაშე თვითჩენაა (ტრანსცენდენტალური).

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ჰაიდეგერი ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან გადადის ყოფიერების ონტოლოგიზაციაზე. ყოფიერების სხვაგვარი მოაზრების შესაძლებლობის ნათელყოფა, ყოფიერების კონცეპტუალიზაცია და ონტოლოგიზაცია არის საშუალება ღმერთის უკეთ გაგებისათვის, რასაც იყენებს თანამედროვე თეოლოგია. მან ფენომენი, ქრისტეს პარადიგმა გამოიყენა ყოფიერების თვითმოცემულობის ნათელსაყოფად, მაგრამ შემდეგ სურს გაარკვიოს, როგორია ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის მოდუსები. მას შემდეგ რაც ჰაიდეგერმა გააანალიზა არსებულის სამყარო-ში-ყოფნის წესები, შემდეგ გადავიდა თვითონ ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესების ანალიზზე. ღმერთის სამყარო-ში-ყოფნის სახეებია: არის, მოცემულია, ადგილი აქვს, ხდება როგორც ყოფიერება. ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანი გაიზრება არა უშუალოდ ყოფიერებას, არამედ ახორციელებს მხოლოდ იმის გააზრებას, თუ როგორ აქვს ადგილი ყოფიერებას.

ჰაიდეგერმა გადადგა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ნაბიჯი ყოფიერების გააზრების საქმეში: ყოფიერება აბსოლუტური ტრანსცენდენტია, მაგრამ ონტოლოგიური და თეოლოგიური დიფერენცის მეშვეობით გადაიდგა ნაბიჯი ყოფიერების უკეთ გააზრებისაკენ, ბოლოს იგი ახორციელებს ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესების კვლევას. ადამიანი გაიზრება არა უშუალოდ ყოფიერებას, არამედ ყოფიერების ადგილის ქონებას (ამაში ხედავს ევროპული აზროვნების სუბიექტივიზმს). ჰაიდეგერმა განახორციელა ყოფიერების გაგების ფორმების კვლევა, არსებულების სამყარო-ში-ყოფნის წესების კვლევა, ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესების კვლევა. იგი ახორციელებს ყოფიერებასთან ახალი მისადგომის ძიებას. ონტოლოგიის ნაცვლად წამოაყენებს ონტო-ქრონიას. როგორ ვლინდება ყოფიერება დროში და არა აზროვნებაში, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტი. არის, ადგილი აქვს, ხდომილებაა. ისინი ყოფიერების, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტის, განსხვავებულ მდგომარეობას გამოხატავენ: სახეზემყოფობა და მისი ფორმები, როგორც ხდომილება და მისი ფორმები. სახეზემყოფობა არის ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესი, ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის ხერხი, რომელიც დროითი ხასიათისაა. სახეზემყოფობაში ერთმანეთს ემთხვევა ყოფიერება და დრო. ყოველი არსებულის არსებობაში ვლინდება სახეზემყოფობა და არსებულთა წარმავლობის მუდმივობაში ვლინდება სახეზემყოფობა. ყოველივე ეს შესაძლებელს ხდის ყოფიერების გააზრების უკეთ განხორციელებას.

კითხვად რჩება: გამოდგება თუ არა ყოფიერების ონტოლოგიზაციის მექანიზმი ღმერთის თემატიზაციისათვის? ყოფიერების დახასიათებისათვის არ გამოდგება არსებულის დახასიათების წესები, მაგრამ ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის აღწერის ფორმები გამოდგება ღმერთის სამყარო-ში-ყოფნის აღწერისათვის.

ლიტერატურა:

1. ბიბლია, ძველი აღთქმა, გამოსვლა.
2. კანტი ი., ნმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
3. ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თბ., 1989.
4. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინევენითი გადმოცემა, თბ., 2000.
5. რამიშვილი ვ., ადამიანი და ხვედრი, თბ., 2002.
6. რამიშვილი ვ., ქრისტეს პარადიგმა და ჰაიდეგერის ონტოლოგია, ჟურ. რელიგია, თბ., 2003.
7. სამარელი ო., ყოფნის მოაზრების სხვაგვარობა: თეოლოგიური დიფერენცის ჰაიდეგერისეული გაგება, ჟურ. ფილოსოფიური განაზრებანი, თბ., 2001.
8. Heidegger M. Zeit und Sein, vittorio klostermann, Frankfuhr-am-Main, 1968.
9. Heidegger M. Brief uber den Humanismus, wegmarken vittorio klostermann, Frankfurt am main, 1967.
10. Heidegger M. Kants These uber des Sein, wegmarken vittorio klostermann, Frankfurt am main, 1967.
11. Heidegger M. Vortrage und Aufsätze, teil 1,2,3 Neske, 1967.
12. Corazzon Raul – The Concept of Being in Western Thought – <http://www.ontology.co/being.htm>
13. Гайденок П. Прорыв к трансцендентному, М. 1997.
14. Доброхотов А. Категория бытия в классической западноевропейской философии, М. 1986.
15. Паткуль А. Концептуализация бытия в абсолютном идеализме и фундаментальной онтологии- <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/91195.html>
16. Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера-[http :// www. ruthenia.ru /logos/number/1999 –10/06.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999-10/06.htm)

VALERIAN RAMISHVILI

From Conceptualization of the Being to Ontologization of the Being in Heidegger's Ontology

Summary

Heidegger always returns to the problem of Being and contemplates it from different angles. Heidegger, in keeping with the tradition of Western thought, considered the problem of being as the main philosophical question, whose decisions grounded metaphysical and historical epoch. The main task of philosophy was to determine the new signs and crystallize the category of being. The main feature of Heidegger's approach to this problem goes from the crystallization category of Being to the ontologization of Being or to an attempt to explain how the Being should be in the world. In the beginning, in "Sein und Zeit" Heidegger analyzes how things and objects are given in the world. For him, the Being is the absolute transcendent. After that he seeks to establish a method, form (reality) of how the Being should be in the world (in-der-welt-sein) and how the Being is given to the Human. Heidegger opposes to Nietzsche who makes a very important metaphysical conclusion for a man: "Gott ist tot". Heidegger asks: How could Nietzsche say "Gott ist tot"? and in what form can "God" stay in the world.

For Heidegger, the Being in the world is given in three dimensions - Sein ist, Sein als Ereignis, Sein es gibt. In the statement "Sein ist" the Being is far from the Human. The Being is the absolute transcendent. The Being is in the world as nothingness. "Sein als ereignis" – in this statement it is said that the Being the occurrence of appearance out of concealment. This acquires the form of attendance, as the present, and the next stage is the Being as a phenomenon. At this level the absolute transcendent of Being is overcome. The Being is given in itself, facing itself and for itself. The Human has the ability to comprehend it, but for this purpose it should not fulfil a leap into the metaphysical world. This is his metaphysical responsibility. This is the position of classical philosophy. "Sein es gibt" at this stage can be called the "initial meeting" of the Being and man. It is possible because the Being is manifested in the world, it is a divine gift. It is the paradigm of Christ. According to Heidegger's opinion, the imperfection of the new time philosophy is subjectivism. Western philosophy and society has forgotten about Christ's paradigm. Christ is the example of the transcendent becoming apparent in our world. This process is "alethea", which means become apparent, exit from latency as "Ereignis". "Ereignis" is the process of appearance out of concealment is continuous and eternal.

The form of givenness of the Being in the world can be described as the stages of the process of exit of the Being out of secrecy: "Sein ist", "Sein als ereignis" and "Sein es gibt", as attendance. We witness two parallel processes – of the descent of the Being and the ascent of

Man, which makes their meeting possible, which is the basis of the origin and development of understanding of the Being. The Being-Human meeting is possible on the basis of mutual activity of the Being and Man. The Being as absolute transcendent has forms “in-der-welt-sein” as a way of exit of the Being out of secrecy and as attendance it is the present.

In general, metaphysics seeks to explain the possibility of how is the Being as an absolute transcendent in the world, this is the basis for overcoming the metaphysical split. The recognition of the Being as an absolute transcendent is a special form of existence of the Being in the world, where the Being is absolutely other-worldly. Despite this, the Being continues to play a specific role in our world and in human life. Nietzsche could not see the difference between the forms of the givenness of the Being be in the world. He stayed on the stage of supposition, which says “Sein ist”. The Being is absolutely transcendent. For Nietzsche, the absolute transcendence of the Being became the basis of the "death of God" in the human soul.

Heidegger with the paradigm of Christ explains the possibility of the Being as the phenomenon. After that he strives to explain in what forms the Being is in the world. The forms of givenness of the Being in the world are: “Sien ist”, “Sein ereignis”, “Sein es gibt”. According to Heidegger the person can comprehend not directly the Being, but in what forms the Being is revealed in the world, how the Being takes place. Heidegger takes an important step to understanding of the Being, in his attempt to explain the ways of givenness of the Being in the world. In the process of philosophical development Heidegger makes the following steps – in the beginning, he researches the forms of understanding of the Being, then he studies the forms of “ek-sistenz” of man in the world and after that he explores the forms of givenness of the Being in the world. Heidegger tries to find a new way to the Being and instead of “onto-logy” he offers the new approach “onto-chronos”(time) . Time is the way to the Being. When the Being exits out of secrecy, the Being acquires the form of “Anwesenheit”, in it are given Time and Space.

Heidegger completes his meditation in his usual way – Is such an interpretation of the Being the right way for understanding God? It is hard to disagree with this viewpoint, but this is the question which requires to be discussed separately.

Internal (Material) Sources of Orthodox Canonical Law

The signification of the term *source* is “the place, the authority where the norms come from, or the origin, the cause that generates the existence of the norms”¹.

The sources where the Canonical Law materially resides are internal (material) and external (formal). According to the authority that enforced the law, the material (internal) sources are divided into “fundamental, additional, auxiliary, and subsidiary sources”, and the formal (external) sources consist in Collections of legal documents with canonical, political-ecclesial and nomocanonical contents.

The Church has assimilated the State legislation based on the need to adapt itself to the current realities, as the relationships between the Church members and the lay society organized as State have always been and still are under the determination of the state life, which is regulated by the common law. At the same time, this results from the fact that the State legislation, which regulates the relationships and activities carried out within the state, also generates the legal framework of the religious activities of any kind, as long as such activities are not unlawful.

The State creates the legal framework for the activities carried out by The Church – generally by the recognized religious cults – based on its sovereignty, hence the assertion that the State Laws are material sources for the Canonical Law. The State Laws are also material sources for the Canonical Law because they have been enforced by the State either on the Church request, or because their involvement in the regulation of church matters where the Church itself had acknowledged the State competence or, last but not least, because the State laws concerned new social relationships that were not included in the regulation documents issued by the Church.

The formal or expressing sources of the Canonical Law are various; some of them are general and recognized as valuable throughout The Orthodox Church; others are specific for each autocephalous or autonomous Orthodox Church, either particular or local. Some of the general sources are considered as fundamental or main sources, others are considered as additional.

The fundamental sources of the Canonical Law are:

¹ V. Şesan, *Curs de Drept bisericesc universal*, Cernăuți, 1942, p. 29.

- The truths of faith and the religious and moral norms which result from such truths as mentioned by The Holy Book and conveyed by The Holy Tradition;
- The canonical norms or the canons included in the fundamental collection of canons, that is the “Corpus, Juris Canonici” of the first millennium¹, considered as gathered in The Canonical Syntagma by Patriarch Photius (9th century) and commented by the reputed Byzantine canonists Balsamon, Aristen, and Zonara (12th-13th centuries);
 - Canonical Law Customs;
 - State Laws.

Therefore, some of these fundamental sources are based on The Holy Book and The Holy Tradition, and others are mere creations of the human will.

The Holy Book is one of the fundamental sources of the Canonical Law, because one can find in its pages the religious and moral norms needed for the Christian living. The Old Testament also includes juridical laws, i.e. common laws; yet, the New Testament Revelation did not retain any old law, as they were replaced with “The Law of Love” brought by our Saviour Jesus Christ. Therefore, the provisions of The New Testament, including those regarding the organization and leadership of the Church, only have religious and moral character. These norm-like provisions were firstly brought by our Saviour Jesus Christ, and secondly by His Holy Apostles. Amongst the teachings of our Saviour we mention the Christian duty regarding the application of “The New Law”, i.e. “The Law of Love”, onto the relationships between the humans, either Christians or not (John, 34).

We should mention as well that the Natural Revelation does not contain common laws either, but guidelines originating from the nature of the facts (cf. Rom. II, 14). As a matter of fact, for the Christians only through “The Law of God” comes “the consciousness of the sin” (Rom. III, 20-21).

As for the relationships established between the Christians and the State Authority, our Saviour Jesus Christ formulated the command that has already become classical, “Render therefore unto Caesar the things which are Caesar’s; and unto God the things that are God’s” (Mathew, 22, 21). On the grounds of this basic command expressed by Jesus Christ the Church forbade the laymen and clergy to “groundlessly” defame the State authorities (cf. 84 Apostolic Canon). Therefore, “... defaming the civil authorities is considered transgression from Christian obligation of loyalty to the State”².

Our Saviour formulated another basic command enforced as compulsory law, which is as follows: “If thy brother shall trespass against thee, go and tell him his fault between thee and him alone (...) But if he will not hear thee, (...) let him be unto thee as an heathen man and a publican” (Mathew 18, 15). This divine command actually enforced the Church

¹ See N. V. Dură, *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecuménique, du I^{er} millénaire*, Ed. Ametist 92, Bucharest, 1999, 1023 p.

² Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii de pr. L. Stan și publicate de I. N. Floca, Sibiu,

judgement procedure, which the pre-Nicaean Church considered as “norma normans” in canonical texts (cf. 74, 75 Apostolic Canons; 6 II ec.; 15, 29 Ant.; 40 Laod.; 4 Sard. etc.).

The Holy Tradition does not contain eminently juridical stipulations, either; yet, besides the religious and moral laws, there are canonical norms as well, known as “Canons”.

Regarding the Canonical Norms, we should mention and remember that they have been formulated since the pre-Nicaean period, as they unquestionably reveal the legislative text issued after the first Ecumenical Synod (held in Nicaea in 325), with express reference to both “The Old Canonical Law” (13 I ec. can.), and “the customs” provided by certain canons that “decide” a number of legal matters (cf. can. 5 I ec.; 9 I ec.; 15 I ec. etc.).

Some of these canonical customs and norms formulated during the pre-Nicaean period have been included in the ancient so-called Apostolic Canonical Collections, e.g. “The Constitution of Egyptian Church”¹ – identified by the experts with “The Apostolic Tradition”², The Apostolic Didascalia³, The Apostolic Constitution⁴, Testamentum Domini⁵, etc. At the same time, all these Collections represented the proof beyond any doubt that during the period of time taken into discussion (the 3rd-4th centuries), “The Tradition” (Traditionem) specific to “The Churches” (Ecclesiis)⁶, i.e. The Tradition of Apostolic origin, was maintained.

Besides, the first canonical customs and norms are included in the so-called Apostolic Canonical Tradition, explicitly mentioned by Pope John Paul the Second in The Apostolic Constitution “Sacrae Disciplinae Leges”⁷, with special emphasis on the fact that The “revised” Code of Canonical Law itself – the main “Corpus of Ecclesial Laws for The Latin Church”⁸ – is “based on the juridical and legislative heritage of Revelation and Tradition, ...”⁹.

In the course of time, the Canons considered as originating from The Holy Apostles (85), the Canons issued during the 4th-9th centuries (ecumenical and local), and the Canons

1991, p. 48.

¹ R. H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge, 1916.

² B. Botte, O.S.B., *Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique*, Ed. Cerf, Paris, 1968, p. 13.

³ See, N. V. Dură, *Didascalia, versiunea etiopiană*, in *Studii Teologice*, XXVII (1975), n. 5-6, p. 436-451.

⁴ See, F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, t. I, 1905.

⁵ See, I. E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, Mayence, 1899.

⁶ B. Botte, *op. cit.*, p. 40-41.

⁷ The Constitution was commented by the canonists of The Romanian Orthodox Church. See the study written by prof. Nicolae V. Dură, *Codul de drept canonic (latin). Principiile ecleziologico-canonice enunțate de Constituția apostolică „Sacrae disciplinae leges”*, in *Ortodoxia*, LIII (2002), n. 1-2, p. 25-40.

⁸ His Sanctity, Pope John Paul the 2nd, *Constituția apostolică „Sacrae disciplinae leges”*, in *Codul de drept canonic al Bisericii latine*, Roma, 1983, p. 33.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

formulated by the Holy Fathers of The Ecumenical Church have been included in the texts of the Syntagmas or Canonical Collections. The Church of Antiochia elaborated the first Collection of the kind, which was used by Dionysius Exiguus¹ († 545), the ancient Romanian scholar that with good reason is considered the Father of the Occidental Canonical Law. It is about the three versions of The Dionysian Collection² (484, 514, 523), written on the request of a number of pontiffs whose juridical and canonical advisor he was³.

Another widely circulated Canonical Collection is considered as having been written by Patriarch John Scholasticus of Constantinople (the 4th century), whose comments upon “the various variants of the Canons”⁴ have been used by the authors of The Pedalion⁵ published in Modern Greek in 1800. Last but not least, we should mention The Canonical Collection assigned to Patriarch Photius of Constantinople (the 9th century), which has become official after the decision made in the Synod “endemeoussa” held in Constantinople in 920. In fact, this collection has become The Canonical Collection of The Eastern Orthodox Church. It includes the whole ecumenical canonical legislation issued during the first nine centuries, which is in force till today in Orthodox Churches.

Considering the contents of the Canons, we have the following classification: dogmatic contents; religious and moral contents; cultic contents; proper canonical (juridical) contents; and combined contents canons. The most numerous are the Canonical or juridical contents Canons.

As regards the custom of the Church Law, which represents another fundamental source of the Canonical Law, we should consider and keep in mind three characteristic elements: (1) it must not provide anything against the Truth of faith or the religious and moral norms; (2) it must be consensually admitted by all Churches; and (3) it can disagree with the Canonical Law as long as it does not distort the teaching of faith and the religious-moral norms of The Church.

In the ecclesial life certain customs have overridden the Canonical Law. For example, against the provisions of the 5th and 51st Canons of the Apostolic Synod that allowed the bishops to be married, the custom of ecclesial law was the one that prevailed; thus, the works of the Quinisext Synod⁶ (691/692) enforced the compulsoriness that the bishops are

¹ See, N. V. Dură, *Un daco-roman, Dionisie Exiguul, părintele dreptului bisericesc apusean*, in *Studii Teologice*, XLIII (1991), n. 5-6, p. 84-90.

² See, *Corso istituzionale di diritto canonico, a cura di gruppo italiano docenti di Diritto canonico*, Ed. Ancora, Milano, 2005, p. 51.

³ See, N. V. Dură, *Dionisie Exiguul și Papii Romei*, in *Biserica Ortodoxă Română*, CXXI (2003), n. 7-12, p. 459-468.

⁴ Arch. P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1977, p. 5.

⁵ According to the title, the editors were Hieromonach Agapie and Monk Nicodim (Aghioritul), but, “in reality, significant parts of the work were subsequently added” (Arch. P. L'Huillier, *op. cit.*, p. 4).

⁶ See, N. V. Dură, *The Ecumenical Council in Trullo (691-692). The Canonical Tradition's Evidences from East and West*, in *Kanonika*, Roma, 1995, n. 6, p. 229-262.

single (cf. Canons 13-14). Another example of custom prevailing the law is The 2nd Canon of the Synod held in Constantinople in 879/880. This Canon forbade the bishops to be monks, but the canonical custom prevailed and compelled the candidates to bishop's position to be monks prior to being ordained Episcopal dignity.

Some customs of Ecclesial Law were established in written form, as the Father of the Church considered that the provisions of such customs were in accordance with the text of the canonical ecumenical law, i.e. the Church Canonical Law (cf. can. 6 I ec., 90-91 St. Basil the Great etc.). In time, these canonical customs were included in the text of the Collections of Church Legislation and, moreover, in the State Laws. Later on, certain customs occurred and were also included in the text of the Nomocanons in circulation in Wallachia under the Slavonic name of Pravilas¹. It is about the legislative elements and norms transmitted and maintained through the observation of the Roman-Byzantine and Byzantine juridical customs.

According to the Roman law one specific juridical norm created and preserved as custom has the force and can be applied like the written legislation, provided that it is preserved over ages, unchanged, born from recognized juridical principles, enforced by facts taken from reality, and not stopped in its enforcement by supreme State Authority².

In ecclesial life, the practices and laws transmitted in virtue of one custom remained in the sphere of canonicity as long as they were not against the divine law and Orthodox Faith, fully agreed with the basic principles of the Canonical Law³, and did not deny the "law principles" or "any written law". Besides, such practices and laws had to be "formally or implicitly admitted by Church Authorities"⁴.

According to the Orthodox Canonical Doctrine, the Church Law itself has been continuously developed through juridical customs, starting from its origin, i.e. the Roman and Roman-Byzantine Laws, and *ipso facto* is adapted to the realities of the moment.

We should also mention and keep in mind that for the Fathers of Ecumenical Church from the first millennium the canonical customs were enforced as laws (cf. can. 87 of St. Basil the Great). The Nomocanon containing 14 titles mentions that the unwritten customs should be "considered as law" (cf. can. 81 Quinisext; 87, 91, 92 St. Basil).

¹ Idem, *350 de ani de la tipărireă Pravilei de la Govora. Contribuții privind identificarea izvoarelor sale*, in *Altarul Banatului*, I (1990), n. 3-4, p. 58-79; C. Mititelu, *Începuturile dreptului scris la români*, in *Dionysiana*, anul III, n. 1/2009, p. 427-436.

² This reality can briefly be expressed as follows: "Sit consuetudo longaeva, tenaciter servata opinione juris sive necessitatis, rationabilis, non contraria legi, nota legislatori atque non prohibita".

³ See, N. V. Dură, *Principiile canonice, fundamentale, de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe și reflectarea lor în legislația Bisericii Ortodoxe Române*, in *Revista de teologie Sfântul Apostol Andrei*, V (2001), n. 9, p. 129-140.

⁴ N. Popovici, *Manualul de Drept bisericesc ortodox oriental*, Arad, 1925, p. 37.

We should also mention the existence of both canonical customs forbidden by the whole Church, and canonical customs that are in force in local Churches only. However, both classes of such customs represent one of the fundamental material sources of the Canonical Law.

The fourth basic source of Canonical Law is the State Legislation. Nevertheless, it is important to emphasize that the State Laws contrary to the Church are not sources for Canonical Law; such sources are only represented by State legislation enforced “ad utilitatem publicum” (for public utility), and *ipso facto* for Church members, considering their right of religious freedom¹, together with the right of (external) autonomy of their institution having divine and human origin, based on the principle formulated by the Roman law and confirmed by the international law, i.e. “de internis non judicat praetor” (the praetor does not judge internal matters), in other words, the State authority cannot afford entailing in internal matters of the Church or recognized religious cults. The Romanian Cult Law itself confirms this reality² (cf. Law 489/2006).

The Church has been using the State legislation since its very beginnings. Certain State Laws have been useful (since the 4th century) for its own needs; others were taken over and “canonized”, i.e. became Christian in their spirit and letter. Thus, we can mention that from the very beginning the Canonical Law found the general principles and norms in the text of the State legislation, which was used as juridical and canonical fundament for Church organization and leadership. In the first place, we have in view the basic legislation of the Roman, Roman-Byzantine, and Byzantine State legislations, starting with *Codex Theodosianus* and *Codex Justinianus*, and ending with the *Novels* of the Byzantine emperors ruling between the end of the 1st millennium and the beginning of the 2nd one.

The sources known as “Political-Ecclesial” Collections include norms taken over from State laws, both Roman and Byzantine, regarding ecclesial matters (the relations and assistance ensured by the State to the Church, clergy, heritage, heterodox groups, etc.). We have in view the following Collections:

¹ See, N. V. Dură, *Dreptul la demnitate umană (dignitas humana) și la libertate religioasă. De la “Jus naturale” la “Jus cogens”*, in *Analele Universității Ovidius Constanța, Seria Teologie*, n. 1/2007, p. 47-107; Idem, “Privilegii” și „discriminări” în politica religioasă a unor State ale Uniunii Europene, in *Biserica Ortodoxă Română, CXXIV* (2006), nr. 1-3, p. 491-510; Idem, *Despre libertatea religioasă și regimul general al Cultelor religioase din România*, in *Analele Universității Ovidius Constanța / Seria Teologie*, Anul VII, N. 1 / 2009, p. 20-45.

² Idem, *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al Cultelor religioase din România*, in vol. *Biserica Ortodoxă și Drepturile omului: Paradigme, fundamente, implicații*, Ed. Universul Juridic, București, 2010, p. 290-311; Idem, *Proselytism and the Right to Change Religion: The Romanian Debate*, in vol. *Law and Religion in the 21st Century. Relations between States and Religious Communities*, Edited by Silvio Ferrari and Rinaldo Cristofori, University of Milan, Italy 2010, p. 279-290.

a) *Codex Theodosianus* (year 438);

b) The Collection of ecclesial laws taken from Justinian's codification, i.e. "*Codex constitutionum*" (Code of Constitutions) (year 529, 2nd ed., 534), "*Digestae*" (Digeste) or "*Pandectae*" (Pandecte) published in 533, and "*Institutiones*" (Institutions) published in 534; these works were published in three Codices, i.e. The Codex in 25 chapters published in the 2nd half of the 6th cent., The Codex in 87 Chapters published by Patriarch John Scholasticus around the year 567 and including political-ecclesial laws taken from The Novels; The Tri-Party Collection (*Collectio constitutionum ecclesiasticarum*), published around the beginning of the 7th century. This Collection gathers a number of laws taken over from *Codex Constitutionum*, *Institutiones*, and The Novels. It is about Justinian's Novels which, together with The Codex, Digesta and Institutiones, were included in the well-known *Corpus Juris Civilis* (The Corpus of Common Law) of the famous Byzantine Emperor.

c) *The Ecloga* of emperors Leon the 3rd Isaurian and Constatine the 5th Copronimus in 740¹, who strived to eliminate from contents the laws taken from Codex Theodosianus and Justinian's legislation.

d) *The Prohiron*, *Anakatharsis ton nomon* (Cleaning the Old Laws) and *Epanagoga*, all the three collections published by Emperor Basil the 1st Macedonian in the 2nd half of the 9th century. The Emperor actually attempted through these three Codices to really "purge" the "Jus Romanum" from the "Byzantine civil codification"².

e) *The Basilicales* of Emperor Leon VI the Philosopher (the Wise), published in 911 in 60 copies³. Later on, a number of excerpts taken from this collection were published, also containing political and ecclesial laws. These excerpts are known as *Synopsis major* and *Synopsis minor*.

f) *The Novels* of various Byzantine emperors, beginning with Leon VI the Philosopher and ending with the decline of the Byzantine Empire in 1453⁴.

Sources with nomo-canonical contents are all those Collections known as Nomocanons or Pravilas, where a number of texts containing State Laws (Roman-Byzantine and Byzantine) were included with reference to The Church. Amongst these Nomo-canons, the best known is The Nomocanon in 14 titles, considered as having been written by Patriarch Photius (820-897). Some experts of Canonical Law consider that this document "was produced before Photius", as it was written and published "in 629"⁵.

¹ Edited and published by A. C. Spulber in Bucharest, 1929.

² V. Şesan, *op. cit.*, p. 41.

³ See the editions published by E. Heimbach, Leipzig 1833/1870 and C. Spulber, Cernăuți, 1934.

⁴ These Novele have been published by Zacharia von Lingenthal, *Novellae constitutiones imperatorum post Justinianum*, Leipzig, 1857.

⁵ Alexis Kniazeff, *Cours de Droit canon*, pt. I-ère, Paris, 1980, p. 71, 73.

Indeed, the first edition of The Nomocanon in 14 titles was published in the first half of the 7th century, but Patriarch Photius was the one who completed the text with the Canons issued during the works of the Synods held in the 7th, 8th, and 9th centuries (the Quinisext Synod held in 691/692; the 7th Ecumenical Synod, Nicaea, 787; the Synods held in Constantinople in 861 and 879).

The 3rd edition of this Nomocanon was published in 1092, thanks to the utmost efforts made by Teodor Bestos who brought some completions "... and replaced the abridged texts of laws with integral ones. At the same time, the author attempted to harmonize Justinian's legislation included in this Nomocanon with the legislation on The Basilicales"¹.

Last but not least, we should mention and keep in mind that the late Byzantine canonist Teodor Balsamon (12th century) commented the text of this Nomocanon.

The fundamental laws of the present-day states, where the Orthodox Churches develop their activities, are also basic sources for the Canonical Law. In this category are included the Constitutions and the Laws of the Cults of each country.

General additional sources have this name because they are meant to complete the fundamental sources of legislation. However, we should mention that the Canonical Law can exist without such additional sources; thus, these sources are not constitutively indispensable. The examples of additional sources are: the Decisions made by local, patriarchal, and Pan-Orthodox Synods; the Decisions made by Pan-Orthodox Commissions and Conferences, Monastic Pravilas; typical customs of church service; canonists' opinions (*opinionem doctorum*), ecclesial jurisprudence, etc.

The Byzantine Emperor Leon VI the Philosopher (9th-10th centuries) has been the one who followed the practice of Roman jurisprudence and commanded the judges to "write down each of their sentences to be helpful for others in applying the legislation, ..." ². In the late 10th century, Eustatius the Roman included these court sentences in his work *Peira* (juridical experience and practice), thus reactivating in the Byzantine juridical world the practice of Roman jurisprudence, illustrated by famous jurisconsults as Cels and Ulpianus.

The ecclesial jurisprudence was and is created based on the sentences formulated by Superior Church Instances in accordance with the laws transmitted as customs. However, it was and is still elaborated by canonists whose authority is unanimously recognized, acknowledged due to numerous works of reference, and who create the "opiniones doctorum", appreciated by ecclesial authority since ancient times.

Amongst the five additional sources, the most important ones are the decisions made by local Synods and Pan-Orthodox ones. In this regard, the best known decision made by a

¹ *Ibidem*, p. 74.

² V. Şesan, *op. cit.*, p. 41.

local Synod (held in Constantinople in 920) and still in use in Orthodox Church is the decision that forbids the fourth marriage.

Amongst the canonists whose “opinions” have become classical in the Orthodox Church, most memorable are the three Byzantine scholars of the 12th-13th centuries, i.e. John Zonara, Theodor Balsamon and Alexie Aristen. Their comments upon The Canonical Syntagma written by Patriarch Photius are of first reference as regards the authority of canonical doctrine.

The Church has also been taking advantage of canonical text interpreters since the early centuries. We should mention for the 3rd century St. Cyprian the Carthaginian (258) and St. Dionysius the Great of Alexandria († 265), named “canonist” by St. Basil the Great. For sure, we should mention for the 4th century St Basil the Great, Archbishop of Cappadocia († 379), for the 5th century St. John Scholasticus, Dionysius Exiguus (6th century), Patriarch Photius (9th century) Methodius, The Slavic Apostle (9th century), Nil the Doxapatrius (12th century), whose comments regard the Patriarch’s institution, Mathew Vlastares (14th century), etc.

Besides the general and additional sources that regard the Law of Universal (Ecumenical Church), there are particular sources. The content of such sources give consistency to the laws regarding each local Church. It is about specific local legislation, local canonical customs, and specific State laws.

The material and formal sources of Orthodox Canonical Law, which “emerge from the very nature of the Church”¹ with authority, are not only juridical and canonical backgrounds of each form of Church organization and leadership, but also fundamental references for the evaluation of the canonicity of each local Church; hence the obligation of the members to be aware and apply their customs and provisions, either juridical or canonical, in the organisational and administrative life of the Church. At the same time, the Canonical Law can only be known inasmuch its sources are not ignored, because this is the only way for the Church members, i.e. the three constitutive elements of the Church (clergy, laymen, and monks) can take advantage of their rights and complete their duties, along with the prevention of any arbitrary action in the government of the Church of Jesus Christ, as divine-human institution.

¹ Foreword to the Code of Canonical Law, (Latin), Ed. Sapientia, Iași, 2004, p. 29.

კატალინა მიტიტაქუ

მართლმადიდებლური კანონიკური სამართლის შინაგანი (მატერიალური) წყაროები

(რ ე ზ ი უ მ ე)

მართლმადიდებლური კანონიკური სამართლის მთავარი წყაროებია:

- ა) რწმენისა და რელიგიურ-ზნეობრივი ნორმების ჭეშმარიტებანი;
- ბ) კანონიკური კანონმდებლობა;
- გ) კანონიკური ჩვევები;
- დ) სახელმწიფო სამართალი.

მართლმადიდებლური კანონიკის სახელმძღვანელოებში მისი წყაროები ორ კატეგორიად იყოფა: შინაგანი (მატერიალური) და გარეგანი (ფორმალური). მათი ავტორები თვლიან, რომ შინაგანი (მატერიალური) წყაროები, თავის მხრივ, ოთხი წყაროსგან საზრდოობს: ფუნდამენტური, დამატებითი, დამხმარე და ადგილობრივი. „ფუნდამენტური წყაროები“ გამოხატავს თავად კანონის მატერიალურ შინაარსს, იმას, რაც რეალური ინტერესის საგანია არა მხოლოდ მათთვის, ვინც შეისწავლის კანონიკურ სამართალს, არამედ მათთვისაც, ვინც პრაქტიკულად მოიხმარს ამ კანონებს: მღვდელთმსახურებისა და იურისტებისათვის. რაც შეეხება ფორმალურ (გარეგან) წყაროებს, იგი მოიცავს კანონიკური, პოლიტიკურ-ეკლესიასტიკური და ნომოკანონიკური შინაარსის მატარებელი კანონების კრებულს.

ეკლესიამ გაითავისა სახელმწიფოს კანონები, რადგან აუცილებელია, რომ ეკლესია შესაბამისობაში მოვიდეს თანამედროვე რეალობასთან. მიმართება ეკლესიის მრევლსა და სახელმწიფოებრივად ორგანიზებულ საზოგადოებას შორის ყოველთვის იყო და დღესაც განსაზღვრულია საერთო სამართლით. ამავე დროს, ეს აიხსნება იმითაც, რომ სახელმწიფო კანონმდებლობა აწესრიგებს ურთიერთობებს, აქტივობებს, რომლებსაც ადგილი აქვს სახელმწიფოში. ასევე ქმნის მრავალფეროვანი რელიგიური მოღვაწეობის სამართლებრივ საფუძვლებს, თუკი ისინი კანონსაწინააღმდეგო არ არიან. სახელმწიფო ქმნის სამართლებრივ საფუძველს ეკლესიის მიერ განხორციელებული საქმიანობისათვის, როგორც წესი, რელიგიური დენომინაციების და მათი სუვერენიტეტის აღიარების საფუძველზე. მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ სახელმწიფო სამართალი არის მატერიალური წყარო კანონიკური სამართლისა. სახელმწიფო კანონები კი მატერიალური წყაროა კანონიკური სამართლისა, რადგან ისინი ცხოვრებაში გატარდა ან თვითონ სახელმწიფოს მიერ, ან თვითონ ეკლესიის თხოვნით, ან იმიტომ, რომ ეკლესიის საქმიანობის რეგულირება მნიშვნელოვანია სახელმწიფოსათვის, რადგან თვითონ ეკლესიამ აღიარა

სახელმწიფოს კომპეტენცია, ანდა ბოლოს იმიტომ, რომ სახელმწიფოს სამართალი შეეხო ახალ სოციალურ ურთიერთობებს, რომლებიც არ იყო გათვალისწინებული იმ მარეგულირებელ დოკუმენტებში, რომლებიც ეკლესიამ მიიღო.

კანონიკური სამართლის ფორმალური წყაროები მრავალგვარია, ზოგი მათგანი ატარებს ზოგად ხასიათს და აღიარებულია ყველა მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ. ზოგი სპეციფიკურია თითოეული ავტოკეფალური და დამოუკიდებელი ეკლესიისათვის.

კანონიკური სამართლის ძირითადი წყაროებია:

- რწმენის ჭეშმარიტება, რელიგიური და ზნეობრივი ნორმები, წმინდა წიგნების მოხსენიება;
- კანონიკური ნორმები და კანონები, რომლებიც შესულია ძირითადი კანონების კრებულში ანუ პირველი ათასწლეულის “Corpus, Juris Canonici”;
- კანონიკური ტრადიციული სამართალი;
- სახელმწიფოს კანონები.

როგორც ვხედავთ, ძირითადი წყაროების ერთი ნაწილი ეფუძნება წმინდა წერილს და წმინდა გადმოცემას (Holy Tradition), მეორე ნაწილი ადამიანური ნების ქმნილებაა.

წმინდა წიგნი ერთ-ერთი ფუნდამენტური წყაროა კანონიკური სამართლისა, რადგან მასში შეიძლება ვნახოთ რელიგიური და ზნეობრივი ნორმები, რომლებიც აუცილებელია ქრისტიანული თანაცხოვრებისათვის. ძველი აღთქმა ასევე შეიცავს იურიდიულ კანონებს, ანუ საერთო სამართალს. თუმცა ახალმა აღთქმამ არ შეინარჩუნა ძველი კანონი, რამდენადაც შეიცვალა „სიყვარულის კანონით“, რომელიც გვიბოძა ჩვენმა მაცხოვარმა იესო ქრისტემ. ეს იყო „ახალი კანონი“, „სიყვარულის კანონი“. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ არც ერთი ბუნებრივი გამოცხადება არ შეიცავს საერთო სამართალს. მისი სახელმძღვანელო პრინციპები გამომდინარეობს ფაქტების ბუნებიდან (შდრ. რომაელთა. II,14). ფაქტობრივად, ქრისტიანებისათვის მხოლოდ „ღვთის კანონის“ მეშვეობით მოდის „ცოდვის ცნობიერება“ (რომაელთა. III, 20-21). რაც შეეხება მიმართებას, რომელიც აწესრიგებს სახელმწიფოსა და ქრისტიანებს შორის ურთიერთობას, დადგენილია ჩვენი მხსნელის, იესო ქრისტეს მიერ. ამ ვითარების კლასიკურ ფორმულად გადაიქცა: „მიეც კეისარსა კეისრისა და მიეც ღმერთსა ღვთისა“. ამიტომ სამოქალაქო ხელისუფლების ცილისწამება და დაუმორჩილებლობა ითვლება დარღვევად ქრისტიანების ვალდებულებისა, იყვნენ ლოიალურნი სახელმწიფოს მიმართ. გარდა ამისა, პირველი კანონიკური ტრადიცია, მოხსენიებული რომის პაპის, იოანე პავლე მეორის, მიერ სამოციქულო კონსტიტუციაში, “Sacrae Disciplinae Leges”, განსაკუთრებულ აქცენტს აკეთებს იმ ფაქტზე, რომ „გადამონმებული“ კოდექსი კანონიკური კანონისა – „რომაული ეკლესიის საეკლესიო კანონების კორპუსი“ – ეფუძნება გამოცხადების ტრადიციის იურიდიულ და საკანონმდებლო მემკვიდრეობას. ორთოდოქსული კა-

ნონიკური დოქტრინის თანახმად, საეკლესიო სამართალი ვითარდებოდა იურიდიული ტრადიციის მეშვეობით. რომაული და რომაულ-ბიზანტიური კანონებიდან დაწყებული ის მისადაგებული იყო რეალურ მომენტთან. იმ ქვეყნებში, სადაც მართლმადიდებლური ეკლესიები მოღვაწეობენ, კანონიკური კანონების ერთ-ერთი ძირითადი წყარო სახელმწიფოს ძირითადი კანონებია, კერძოდ, კონსტიტუცია და რელიგიური მოღვაწეობის განმსაზღვრელი კანონმდებლობა. გარდა ზოგადისა, აუცილებელია დამატებითი წყაროები, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ კანონიკური კანონი შეიძლება არსებობდეს ამგვარი დამატებითი წყაროების გარეშეც. ეს წყაროები სავალდებულო და დამფუძნებელი ძალის მქონე არ არის. დამატებითი წყაროების მაგალითებია: ადგილობრივი, საპატრიარქო და საერთო-მართლმადიდებლური სინოდების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებები, ტიპური ტრადიციული მსახურება, *opinionem doctorum*, საეკლესიო იურისპრუდენცია და სხვა.

დამატებითი და ზოგადი წყაროების გარდა, არსებობს სპეციფიკური წყაროებიც. ისინი განისაზღვრებიან ადგილობრივი კანონმდებლობით, კანონიკური ტრადიციით. მართლმადიდებლური კანონიკური სამართლის მატერიალური და ფორმალური წყაროები „წარმოშობილია თვითონ ეკლესიის ბუნებისგან“. ეს წყაროები ყოველი საეკლესიო ორგანიზაციის მხოლოდ იურიდიული და კანონიკური ფონი კი არ არის, არამედ ფუნდამენტური მითითებაა თითოეული ადგილობრივი ეკლესიის კანონიკურობის შეფასებისათვის. ამიტომ მრევლის თითოეული წევრის მოვალეობაა, იცოდეს და მიიღოს ტრადიცია. ეკლესიის ორგანიზაციულ და ადმინისტრაციულ საქმიანობაში. ამავე დროს, კანონი შეიძლება იყოს აღიარებული, რამდენადაც მისი წყაროები არ არის უკუგდებული. სასულიერო პირებს, ბერ-მონაზვნებს და ერისკაცებს შეუძლიათ გამოიყენონ საკუთარი უფლებები და მოვალეობები და ამავე დროს თავიდან იქნეს აცილებული ნებისმიერი თვითნებური ჩარევა იესო ქრისტეს ეკლესიის, როგორც ღვთაებრივ-ადამიანური დაწესებულების მმართველობაში.

მღვდელი ალექსი (ქუჭუტაშვილი)

ეკლესია და მონარქია: თეოლოგიური ანალიზი

კომუნისტური რეჟიმის დაცემისა და საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ბოლო ოცი წლის განმავლობაში საქართველოში მიმდინარეობს დისკუსიები კონსტიტუციური მონარქიის დაარსების შესახებ. ჩვენი ქვეყნის პოლიტიკურ სპექტრში არსებობს რამდენიმე საზოგადოებრივი მოძრაობა და პოლიტიკური პარტია, რომლებიც მიზნად ისახავენ ქართული მონარქიის აღდგენას. 2009 წლის დამდეგს, დავით ბაგრატიონ-მუხრანბატონიშვილსა და ანა ბაგრატიონ-გრუზინსკის შორის შემდგარი ქორწინების შემდეგ, როდესაც ქართული სამეფო დინასტიის ქართლისა და კახეთის შტოები გაერთიანდა, დისკუსიები მონარქიის აღდგენის თაობაზე განსაკუთრებით აქტუალური გახდა. ამ წყვილისგან მომავალში დაბადებული უფლისწული განიხილება, როგორც ქართული სამეფო გვირგვინის ყველაზე რეალური მემკვიდრე.

წინამდებარე სტატიის მიზანი არაა იმის განხილვა, რამდენად წაადგება საქართველოს პოლიტიკურ მომავალს კონსტიტუციური მონარქიის დაარსება, ან თუნდაც, რამდენად მზადაა ქართველი საზოგადოება სახელმწიფო მართვის ახალი სისტემის მისაღებად. ეს თემები დაგვიტოვია შესაბამისი სპეციალისტებისთვის – პოლიტოლოგებისთვის, პოლიტიკოსებისთვის, სოციოლოგებისთვის და ა.შ. ჩვენი ინტერესის საგანია ამ საკითხის თეოლოგიური ანალიზი.

ძირითადად რუსული რელიგიური ლიტერატურის მეშვეობით, ქართულ საეკლესიო წრეებში ფართოდ ვრცელდება მოსაზრება, რომ ღვთისგან ნაკურთხი ერთადერთი პოლიტიკური სისტემა მხოლოდ მონარქია შეიძლება იყოს. შესაბამისად, მართლმადიდებელი ეკლესიის სრულფასოვანი მისიისთვის და მორწმუნე ხალხის სულიერი განვითარებისთვის აუცილებელ პირობად არის მიჩნეული მონარქიის ინსტიტუტის არსებობა. მაგალითად მოვიყვანოთ რამდენიმე ციტატას:

ერთ-ერთი ცნობილი რუსი რელიგიური მწერალი და პუბლიცისტი მიხაილ ნაზაროვი წერს: „მეფობა არ არის მხოლოდ ბუნებრივი იერარქიულობის შედეგი და არც ვინმეს თვითმიზანი, არამედ ხალხის ღვთის გზაზე დაყენების საშუალება. (...) მაქსიმალურად მეტი ადამიანის სულიერი ცხოვნება მიიღწევა მხოლოდ ამ მისიისთვის სპეციალურად მომზადებული მმართველის [მეფის] ხელისუფლების დროს – რომელიც ღვთის განგებულების მსახურია“.

სხვა რუსი მონარქისტი, ვადიმ კუზნეცოვი, წიგნში, რომლის სათაურიც არის **სახელმწიფოებრივი კატეხიზმო**, გამოთქვამს შემდეგ მოსაზრებებს: „ღმერთმა დაავალა მეფეებს, რომ იყვნენ საეკლესიო ნავის მესაჭეები, ანუ მიწიერი მართლმადიდებელი ეკლესიის მმართველები. (...) ღვთივგვირგვინოსანი მეფე არის მიწიერი მართლმადიდებელი ეკლესიის თავი. (. . .) მეფის მოლაღატეები აღარ შეიძ-

ლება იწოდებოდნენ ქრისტიანებად, რადგან სიტყვა „ქრისტიანი“ ნიშნავს არა მხოლოდ უფალი იესო ქრისტეს მიმდევარ, არამედ უფალი იესო ქრისტეს კეთილმსახურის – ღვთის ცხებულის [მეფის] მიმდევარსაც“.

ასეთი შინაარსის მოსაზრებები არაა ახალი, ჯერ კიდევ XII-XIII ს-ში ბიზანტიის საიმპერატორო კართან დაახლოებული სასულიერო იერარქები და კანონისტები – ანტიოქიის პატრიარქი თეოდორე ბალსამონი და ოხრიდის მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი ხომატელი – ცდილობდნენ თეოლოგიურად დაესაბუთებინათ იმპერატორთა ეკლესიის მართვის ამბიცია. მაგალითად, თეოდორე ბალსამონი თვლიდა, რომ „წმინდა მირონცხების ძალით იმპერატორები, ისევე როგორც პატრიარქები, უნდა პატივცემულიყვნენ, როგორც მოძღვრები. აქედან გამომდინარეობს კეთილმორწმუნე იმპერატორების უფლება, დამოძღვრონ ქრისტიანი ერი და, მღვდელმთავრების მსგავსად, აკმიონ ეკლესიაში. მათი დიდება გამოიხატება იმით, რომ ისინი, როგორც მზე, თავისი მართლმადიდებლობის ბრწყინვალეობით ანათებენ მთელ მსოფლიოში. იმპერატორების ძალა და ქმედება ვრცელდება ქვეშევრდომების როგორც სულზე, ასევე ხორცზეც, იმ დროს, როდესაც პატრიარქი არის მხოლოდ სულიერი მწყემსი“.

მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი ხომატელი კიდევ უფრო ავითარებდა ამ მოსაზრებას და ამტკიცებდა, რომ „იმპერატორი, რომელიც არის საეკლესიო წესრიგის ზედამხედველი, დგას საეკლესიო დადგენილებებზე უფრო მაღლა და აძლევს ამ დადგენილებებს ძალასა და ქმედებას. იმპერატორი არის საეკლესიო იერარქიის მეთაური და სასულიერო პირების მოღვაწეობის დამარეგულირებელი კანონმდებელი. იმპერატორებს გააჩნიათ მღვდელმთავრების ყველა უფლება, გარდა წირვისა და ხელდასხმის საიდუმლოს შესრულებისა და ამიტომ მათ დადგენილებებს აქვს საეკლესიო კანონების ძალა. როგორც ძველი რომაელი იმპერატორები იწოდებოდნენ pontifex maximus-ად (დიდი ქურუმი), ასევე წმინდა მირონცხების მადლით, ახლანდელ იმპერატორებსაც აქვთ ასეთივე [რელიგიური] ძალაუფლება. როგორც სულიწმინდით ცხებული მაცხოვარი ჩვენი იესო ქრისტე არის უზენაესი მღვდელმთავარი, ასევე სამართლიანობა ითხოვს, რომ ღვთის ცხებულის იმპერატორიც იყოს მღვდელმთავრობის მაღლის მატარებელი“.

მოყვანილი ციტატებიდან სიმართლეს შეესაბამება მხოლოდ ის, რომ ბიზანტიელი იმპერატორები ცდილობდნენ, მოეპოვებინათ ძალაუფლება ეკლესიაზე გამომდინარე იმ ძველი წარმართული წესიდან, როდესაც კერპთაყვანისმცემელი რომის იმპერატორები ატარებდნენ pontifex maximus-ის ანუ დიდი ქურუმის ტიტულს და თავის თავში აერთიანებდნენ როგორც უმაღლეს პოლიტიკურ, ასევე რელიგიურ ძალაუფლებას. გასაკვირია, როგორ შეეძლო მართლმადიდებელ იერარქს დიმიტრი ხომატელს იმპერატორთა სასულიერო ძალაუფლების დასაბუთებისათვის არგუმენტად გამოეყენებინა წარმართული რომის წესი და იდეოლოგია. უკვე აქედან ჩანს, რომ მართლმადიდებელი იმპერატორების (მეფეების) ასეთი განდიდება წარმართობისკენ უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო.

საბედნიეროდ, როგორც აღნიშნავს XIX საუკუნეში მოღვაწე მოსკოვის საიმპერატორო უნივერსიტეტის დამსახურებული პროფესორი, კანონისტი ალექსეი პავ-

ლოვი, „იმპერატორების ყველა მცდელობა, რომ თავიანთი მცდარი თეოლოგიური აზრები აეყვანათ საყოველთაო საეკლესიო დოგმატებში, წარუმატებელი დარჩა. საიმპერატორო დოგმატიკა პოულობდა თავიანთ მიმდევრებს მხოლოდ სამეფო კარის მლიქვნელების რიცხვში, რომლებს შორისაც, რა თქმა უნდა, არცთუ ისე ცოტა მღვდელმთავარიც იყო“.

მონარქისტი თეოლოგების ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი ეფუძნება იმ მოსაზრებას, თითქოსდა, წმინდა წერილი ასწავლიდეს, „რომ ღვთისგან დაწესებული და შესაბამისად, აუცილებელი და კეთილის მომტანი სახელისუფლებო სისტემა არის მხოლოდ მეფობა“.

წმინდა წერილის შესწავლისას ნათელი ხდება, რომ ძველ ისრაელში, მეფობის დაარსებამდე, ისტორიაში ცნობილი ერთადერთი ნამდვილი თეოკრატია – მსაჯულთა სისტემა მოქმედებდა. მსაჯულები იყვნენ ღვთისგან გამორჩეული წინასწარმეტყველები, რომლებიც ხალხს უცხადებდნენ ღვთის ნებას და საჭიროების შემთხვევაში სასამართლო, პოლიტიკურ და სამხედრო ფუნქციას ტვირთულობდნენ. მსაჯული იყო მხოლოდ ღვთის ნების გამომცხადებელი, ხოლო ერის რეალურ მმართველად აღიარებული იყო თავად ღმერთი, მაგრამ ღვთისგან დაშორების შედეგად ერმა მოითხოვა ხილული პოლიტიკური ლიდერის – მეფის არჩევა. ღმერთი დათანხმდა ერის ასეთ ნებას, მაგრამ მიიჩნია, რომ მეფის ინსტიტუტის დაარსება ერის სულიერი დაცემის შედეგი და ღვთის უარყოფის ტოლფასია: „უთხრა უფალმა სამუელს: შეისმინე ხალხის ყოველი სიტყვა, რასაც გეტყვის, რადგან შენ კი არ უარგყვეს, არამედ მე უარმყვეს თავიანთ მეფედ (I მეფ. 8: 7)... ამიერიდან, აჰა, მეფე, რომელიც აირჩიეთ, რომელსაც მოითხოვდით, აჰა, დაგისვათ უფალმა მეფე. თუ გექნებათ უფლის შიში, თუ ემსახურებით მას, თუ შეისმენთ მის სიტყვას და წინ არ აღუდგებით მის ნაბრძანებს, მაშინ დაგიფარავთ უფალი, თქვენი ღმერთი, თქვენცა და მეფესაც, თქვენზე რომ მეფობს. თუ არ შეისმინთ უფლის სიტყვას და წინ აღუდგებით უფლის ნაბრძანებს, უფლის ხელი იქნება თქვენს წინააღმდეგ, როგორც თქვენი მამა-პაპის წინააღმდეგ იყო“ (I მეფ. 12: 13-15).

ძველი აღთქმის მოყვანილი ციტატიდან საგულისხმოა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ასპექტი: 1. სამოთხიდან ადამის განდევნის შემდეგ მონარქია არ ყოფილა ღვთის მიერ ადამიანთა საზოგადოების მართვის არც თავდაპირველი და არც ერთადერთი საშუალება; 2. მეფის ინსტიტუტი დაარსდა არა ღვთის, არამედ ადამიანთა ნებიდან გამომდინარე, როგორც ცოდვაში დაცემისა და უფლისგან განდგომის შედეგი; 3. თავისთავად, მონარქია არ ატარებს არანაირ საკრალურ ხასიათს. ერსა და ღმერთს შორის ურთიერთობა განისაზღვრება არა რომელიმე პოლიტიკური სისტემის არსებობით, არამედ რწმენითა და უფლის მცნებათა შესრულებით. ისრაელის პირველივე მეფეების – საულის, დავითისა და სოლომონის ისტორიიდან ნათლად ჩანს, რომ არც ერთი მეფე არაა დაზღვეული მძიმე ცოდვებში დაცემისგან, რასაც მოჰყვება ღვთის მადლის დაკარგვა და სასჯელი, რომელიც, ხშირ შემთხვევაში, მთელ ერზეც ვრცელდებოდა ხოლმე.

მეორე არგუმენტი, რომლითაც აპელირებენ ხოლმე მონარქიის მომხრეები, არის მირონცხების საიდუმლო, რომლის საშუალებითაც მეფეებს, თითქოსდა, ეძ-

ლევათ განსაკუთრებული ნიჭი, მართონ არა მხოლოდ ერი, არამედ თავად ეკლესიაც კი. წინამდებარე სტატიის შესავალ ნაწილში მოყვანილი ციტატებიდან ჩანს, რომ ძირითადად მირონცხებაზეა აგებული ბიზანტიელი და თანამედროვე მონარქისტების იდეოლოგია, რომლის მიხედვითაც მეფობა უმაღლეს სასულიერო ხარისხთანაა გაიგივებული და ატარებს საკრალულ ხასიათს, თითქოსდა ღმერთის მოადგილეობაა დედამიწაზე.

ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანისთვის კარგადაა ცნობილი, რომ „მირონცხება არის საიდუმლო, რომელშიც სულიწმინდის სახელით სხეულის ნაწილებზე ნაკურთხი მირონის ცხებით მორწმუნეს სულიერ ცხოვრებაში ამალორძინებელი და განმამტკიცებელი ნიჭი გადაეცემა“. ახალი აღთქმის შესწავლისას ადვილია იმის დანახვა, რომ სულიწმინდის ნიჭებში არსადაა ჩამოთვლილი მეფობა. პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში წერს: „ნიჭი სხვადასხვაა, მაგრამ ერთი და იგივეა სული; და მსახურებაც სხვადასხვაგვარია, მაგრამ ერთია უფალი... ხოლო თითოეულ ჩვენგანს სასიკეთოდ ეძლევა სულის გამოვლენა. ზოგს სულისაგან ეძლევა სიბრძნის სიტყვა; ხოლო ზოგს – ცოდნის სიტყვა, იმავე სულით. ზოგს რწმენა, იმავე სულისაგან; ხოლო ზოგს – ნიჭი მკურნალობისა, იმავე სულით. ვის – სასწაულთმოქმედება, ვის – წინასწარმეტყველება, ვის – სულთა გარჩევა, ვის – სხვადასხვა ენა, ვის კიდევ – განმარტება სხვადასხვა ენის“ (I კორ. 12: 4-10). ეკლესიაში სხვადასხვა მსახურებებზე საუბრისას, პავლე მოციქული ასევე არაფერს ამბობს მეფობის შესახებ: „და ზოგიერთნი ღმერთმა დაადგინა ეკლესიაში, ჯერ-ერთი, მოციქულებად, მეორეც, წინასწარმეტყველებად, მესამეც, მოძღვრებად; და მერე, ზოგს მისცა სასწაულთმოქმედების ძალი, აგრეთვე ნიჭი მკურნალობისა, შეწვევისა, მმართველობისა, სხვადასხვა ენისა“ (I კორ. 12: 28).

მაშასადამე, ძველი და ახალი აღთქმის გამოკვლევისას ვერ მტკიცდება მონარქისტების ვერც ერთი „თეოლოგიური“ არგუმენტი. ბიბლიის მიხედვით, მონარქიის პოლიტიკური სისტემა არც აუცილებელ და არც საკრალურ ხასიათს ატარებს.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი: 313 წელს, ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, პირველი ბიზანტიელი იმპერატორები დადგენისას არანაირ რელიგიურ კურთხევას არ იღებდნენ. ზუსტად იმის გამო, რომ სახარებაში არაფერია ნათქვამი მეფის საკრალურობის შესახებ, არ არსებობდა რელიგიური კურთხევის არც აუცილებლობა და არც წესი. მხოლოდ 457 წლის 7 თებერვალს პირველად მოხდა იმპერატორის ეკლესიაში კურთხევა, ისიც არა მირონცხებით, არამედ გვირგვინის დადგმით კონსტანტინეპოლის პატრიარქ ანატოლის მიერ. მიზეზი იმპერატორ ლეონ I მაკელესის რელიგიური წესით კურთხევისა გახდა მისი საეჭვო წარმოშობა. ის არ იყო იმპერატორთა შთამომავალი და შორეული ნათესავიც კი. ლაპარაკობდნენ, რომ ახალგაზრდობაში, სამხედრო და პოლიტიკური კარიერის დაწყებამდე, ლეონი იყო უბრალო ყასაბი (ზედმეტსახელი მაკელესი ქართულად ითარგმნება, როგორც ყასაბი). ამიტომ ხელისუფლების გადაცემის ლეგიტიმურობის დასამტკიცებლად გამოყენებულ იქნა ეკლესია და მისი ავტორიტეტი.

რაც შეეხება მეფეთა მირონცხების წესს, ისტორიაში ზუსტად არაა ცნობილი, როდის იყო იგი პირველად შემოღებული. ისტორიკოსთა ცნობით, მეფეთა მირონცხება დაწესდა არა უადრეს VII საუკუნისა, ხოლო ზოგიერთი მეცნიერი ვარაუდობს, რომ ბიზანტიაში პირველად ეს მოხდა X საუკუნეში. აქედან მტკიცდება, რომ მეფეთა მირონცხება საკმაოდ გვიანდელი რიტუალია და მას არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმე სახარებისეული საფუძველი. სხვანაირად ის შემოვიდოდა პრაქტიკაში, როგორც სავალდებულო წესი ჯერ კიდევ IV საუკუნის დასაწყისში, ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებისთანავე. აქედან აშკარა ხდება, რომ მართლმადიდებელი მეფის როლი და სტატუსი სახელმწიფოსა და ეკლესიაში არ განისაზღვრება მირონცხების საიდუმლოს შესრულებით.

მნიშვნელოვანია გამოვიკვლიოთ, რა გახდა მირონცხების წესის შემოღების მიზეზი. თეოლოგი ისტორიკოსებისა და კანონისტების ცნობით, მირონცხება იქნა შემოღებული მხოლოდ პოლიტიკური მიზნებისთვის: დაამტკიცონ იმპერატორთა პრეტენზია, შეუზღუდავად მართონ ეკლესია.

ჯერ კიდევ იმპერატორ იუსტინიანე დიდის (527-565) დროს საბოლოოდ იყო ჩამოყალიბებული სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობის იდეოლოგიური და სამართლებრივი პრინციპები, კერძოდ: ეკლესია და სახელმწიფო გამოცხადდა თანასწორუფლებიან ინსტიტუტებად, რომლებიც ინარჩუნებდნენ რა თავის შიდა ავტონომიას, ანუ დამოუკიდებელ მართვა-გამგეობას, მჭიდროდ თანამშრომლობდნენ ერის საკეთილდღეოდ.

მაგრამ იუსტინიანეს VI ნოველაში ასევე ეწერა, რომ: „ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმატების დაცვაც შედის პრობლემების იმ ჩამონათვალში, რომლებზეც ზრუნავს მეფე და მთავრობა“. ამ დებულებით, იუსტინიანემ კანონის დონეზე აიყვანა მანამდე უკვე არსებული პრაქტიკა, როდესაც კონსტანტინეპოლელი იმპერატორები უხეშად ერეოდნენ ხოლმე ეკლესიის შიდა საქმეებში. რუმინელი მეცნიერი ისტორიკოსი სერჯიუ ბეჟანი აღნიშნავს, რომ „ბიზანტიელი იმპერატორები განსაკუთრებული ენერჯით ასრულებდნენ ხოლმე თავის „ვალდებულებას“ ამ სფეროში. (...) მიუხედავად იმისა, რომ იმპერატორმა მარკიანემ 451 წელს გამოაცხადა საეკლესიო კანონების უპირატესობა სამოქალაქო კანონმდებლობაზე, თუ მათ შორის მოხდებოდა უთანხმოება რომელიმე საკითხში, რეალობაში იმპერატორები უპრობლემოდ გამოსცემდნენ ხოლმე თავად ეკლესიისთვის ისეთ კანონებს, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ კრებების დადგენილებებს. ამის გამო ბიზანტიელ სჯულისკანონის მცოდნეთ უხდებოდათ, გამართლება ეძებნათ იმპერატორების ასეთი ქმედებებისთვის და ემტკიცებინათ, რომ იმპერატორების დეკრეტებით შესაძლებელია ძველი საეკლესიო კანონების შეცვლა. „ზუსტად ასეთ გამართლებად იყო გამოყენებული მირონცხების საიდუმლო.

საქმე იქამდე მივიდა, რომ სტატიის დასაწყისში ციტირებული ბიზანტიელი კანონისტების, თეოდორე ბალსამონისა და დიმიტრი ხომატელის, თანამედროვე იმპერატორმა, ისაკ II ანგელმა (1185-1195), ერთ-ერთ დეკრეტში განაცხადა, რომ „იმპერატორისთვის ყველაფერია ნებადართული, რადგან დედამიწაზე მართვა-გამგეობის საკითხში ღმერთსა და იმპერატორს შორის არ არსებობს არანაირი განსხვავება. ის არ

ექვემდებარება არც საერო და არც საეკლესიო კანონებს და შეუძლია აკეთოს ყველაფერი, რასაც მოისურვებს, როგორც სახელმწიფოში, ასევე ეკლესიაშიც.

ბერძენი მეცნიერი ასტერიოს გეროსტერგიოსი ასევე აღნიშნავს, რომ: იმპერატორებს სურდათ, დეკრეტების მეშვეობით განესაზღვრათ ეკლესიის მრწამსი და ამით უხეშად ერეოდნენ ეკლესიის შიდა პრობლემებში. ამის გამო ეკლესიის შიდა ავტონომია არსებითად სუსტდებოდა, ხოლო ჭეშმარიტი სარწმუნოების დამცველი ეპისკოპოსების ავტორიტეტი ხშირ შემთხვევაში უგულვებელყოფილი იყო. იმპერატორების ინტერესს, პირველ რიგში, წარმოადგენდა იმპერიის მთლიანობა, რომელსაც საფუძვლად ედო ქრისტიანული ეკლესიის ერთობა, მაგრამ, როგორც წესი, იმპერატორები არ ზრუნავდნენ ეკლესიის ერთობაზე იმ გაგებით, რომ დაეცვათ ჭეშმარიტი სარწმუნოება. მიუხედავად იმისა, რომ მართლმადიდებელი სასულიერო იერარქია ენინაამდებებოდა იმპერატორების ასეთ არაკანონიკურ ქმედებებს, ბიზანტიაში ეკლესია გამოყენებული იყო, როგორც სახელმწიფოს ერთ-ერთი ორგანო, რომელიც ემორჩილებოდა ხელისუფლების კაპრიზებს.

ცნობილი მეცნიერი კანონისტი ლივიუ სტანი წერს, რომ ბიზანტიელი პატრიარქები აღმოჩნდნენ იმპერატორების პირდაპირ დაქვემდებარებაში არა მხოლოდ პოლიტიკურ, არამედ რელიგიურ საკითხებშიც.

მაშასადამე, გვირგვინის დადგმის საეკლესიო რიტუალის, ხოლო შემდეგ მირონცხების საიდუმლოს შემოღება ემსახურებოდა მხოლოდ იმპერატორთა პოლიტიკურ ინტერესებს, ყოფილიყვნენ ერთპიროვნული და შეუზღუდავი მმართველები როგორც სახელმწიფოში, ასევე ეკლესიაში.

იმისთვის, რომ შეგვექმნას სრული სურათი მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლებაზე სახელმწიფოსთან ურთიერთობასა და კონკრეტულად, მირონცხებულ მონარქიასთან დაკავშირებით, აუცილებელია შევისწავლოთ წმინდა წერილი, სჯულისკანონი და საეკლესიო ტრადიცია.

უკვე ახალ აღთქმაში მაცხოვარმა იესო ქრისტემ ჩამოაყალიბა სახელმწიფოსთან ურთიერთობის სამი ძირითადი პრინციპი:

1. ნებისმიერი ტიპისა და ხასიათის პოლიტიკური ხელისუფლება მოცემულია ღვთისგან. „არ გექნებოდა არავითარი ხელმწიფება ჩემზე, მაღლიდან რომ არ მოცემოდა“ (იოანე 19: 11), – უთხრა უფალმა იესო ქრისტემ რომის წარმართი ხელისუფლების წარმომადგენელ პილატე პონტოელს.

2. მონუმუნე ქრისტიანებს ევალებათ მოქალაქეობრივი კანონმორჩილება მიუხედავად იმისა, როგორ სახელმწიფოში ცხოვრობენ. „მიაგეთ კეისარს კეისრისა, ხოლო ღმერთს ღმრთისა“ (ლუკა 20: 25), – უთხრა მაცხოვარმა ფარისეელებს ასევე წარმართი ხელისუფლებისთვის ხარკის გადახდასთან დაკავშირებით.

3. მაცხოვარი იესო ქრისტეს და, შესაბამისად, ქრისტიანული ეკლესიის მიზანი არასდროს ყოფილა ახალი პოლიტიკური, ეკონომიკური თუ სოციალური სისტემების დაარსება. ეს რომ ყოფილიყო ქრისტეს მიზანი, მაშინ ის მოივლინებოდა ქვეყნად არა ხუროს, არამედ ძღვეამოსილი იმპერატორის ოჯახში, გააერთიანებდა მთელ კაცობრიობას ერთ სახელმწიფოდ და გაატარებდა შესაბამის რეფორმებს. „ჩემი მეუფება არ არის ამქვეყნიური“ (იოანე 18: 36), – ამბობს მაცხოვარი, რაც

იმას ნიშნავს, რომ ეკლესია ზეპოლიტიკური ორგანიზმია და მისი არსებობა არაა განპირობებული რომელიმე პოლიტიკური სისტემით. ჯერ კიდევ ქრისტეს შობამდე IV საუკუნეში კაცობრიობა უკვე იცნობდა სამი ტიპის ხელისუფლებას: მონარქიას, როდესაც ძალაუფლება კონცენტრირებულია ერთი ადამიანის ხელში; არისტოკრატიას, როდესაც ხელისუფლება განაწილებულია საზოგადოების ელიტის წარმომადგენლებზე; და დემოკრატიას, როდესაც სახელმწიფოს მართავს ხალხი. არც მაცხოვრისა და არც მოციქულების ქადაგებაში ჩანს რაიმე მინიშნებაც კი, რომ ქრისტიანობა უპირატესობას ანიჭებდეს ხელისუფლების რომელიმე კონკრეტულ ტიპს.

სახელმწიფოსადმი ლოიალობის სახარებისეულმა პრინციპმა თავისი ასახვა პოვა საეკლესიო კანონებშიც. „ვინცა ვინ აგინოს მეფესა ანუ მთავარსა თვინიერ სამართალისა, გუემისა თანამდებ იყავნ და, უკუეთუ მღვდელი იყოს, განიკუეთენ, ხოლო უკუეთუ ერისკაცი – უზიარებელ იქმენინ“, – ნათქვამია მოციქულთა 84-ე კანონში. ამ კანონის ტექსტიდან საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ პირველი საუკუნეების ეკლესია თავისი წევრებისგან მოითხოვდა სახელმწიფოსადმი კანონმორჩილებას მაშინაც კი, როდესაც ხელისუფლება არაქრისტიანული და ზოგჯერ ქრისტიანობის მდევნელიც კი იყო. ამისი კიდევ ერთი თვალსაჩინო მაგალითია II-III საუკუნეების ქრისტიანი აპოლოგეტების, წმინდა იუსტინიანე ფილოსოფოსისა და ტერტულიანეს, ნაშრომები, სადაც ისინი ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანები აღიარებენ იმპერატორთა ხელისუფლებას და ემორჩილებიან მათ კანონებს.

ბიზანტიის იმპერიის დაცემის შემდეგაც, როდესაც ქვეყანას განაგებდნენ მუსულმანი მმართველები, ეკლესიამ შეინარჩუნა იგივე ლოიალური დამოკიდებულება. კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდგომ, XIX საუკუნის ჩათვლით, პირველივე პატრიარქ გენადი II სქოლარიუსს და ყველა შემდგომ პატრიარქს, სულთნის კარზე ეკავა დიდი ვეზირის თანამდებობა. მათ ფუნქციაში შედიოდა ოსმალეთის იმპერიაში მცხოვრები მართლმადიდებელი მოსახლეობის პოლიტიკური ინტერესების დაცვა. თვითონ ის ფაქტი, რომ პატრიარქები ოსმალეთის იმპერიის მართვაში გარკვეულად მონაწილეობდნენ, მიუთითებს ეკლესიის მიერ არსებული ხელისუფლების აღიარებაზე, მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფოს აღარ მართავდნენ მორონცხებული მეფეები.

ზემომოყვანილი არგუმენტებიდან გამომდინარე, სახელმწიფოს მმართველობის სისტემის რელიგიური შეფასება ბევრნილად განისაზღვრება საზოგადოების სულიერი და ზნეობრივი მდგომარეობით. სწორედ ამიტომ ეკლესია იღებს ან, უკიდურეს შემთხვევაში, არ ეწინააღმდეგება ნებისმიერ არსებულ პოლიტიკურ წყობას და ასეთ პირობებში, თავის მთავარ საზრუნავად ერის სულიერ აღზრდას მიიჩნევს. მართლმადიდებელი ეკლესიის მრევლს თუ სასულიერო პირებს შეიძლება ჰქონდეთ თავისი პოლიტიკური შეხედულებები და ემხრობოდნენ სახელმწიფოს მართვის ამა თუ იმ სისტემას, მაგრამ მსჯელობებში ადამიანები უნდა იყენებდნენ მხოლოდ პოლიტიკურ და არა რელიგიურ არგუმენტებს. მონარქიისა თუ სახელმწიფოს მართვის სხვა ნებისმიერი პოლიტიკური სისტემის საკრალიზაცია თეოლოგიურად გაუმართლებელია.

ლიტერატურა:

1. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, თბ., 1989.
2. დიდი სჯულის კანონი, თბ., 1975.
3. წმინდა მღვდელმთავარი ფილარეტი (დროზდოვი), *ვრცელი მართლმადიდებლური კატეხიზმო*, აღმანახ „ფერისცვალების“ ბიბლიოთეკა, თბ., 2010.
4. *Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>
5. Назаров Михаил Викторович, *Тайна России*, <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/secret/25-1.htm>
6. Кузнецов Вадим Петрович, *Государственный Катехизис, Православное Учение о Боговластии*, <http://rus-sky.com/history/library/tzar.htm>
7. Митрофанов Георгий, Протоиерей, *Христианства нет без Церкви, но есть ли Церковь без монархии?* <http://krotov.info/libr-min/13-m/it/rofanov.htm>
8. Павлов Алексей Степанович, *Курс Церковного Права*, “Лань”, Санкт-Петербург, 2002.
9. Цыпин Владислав, Протоиерей, *Курс Церковного Права*, Изд. “Христианская жизнь”, г. Клин, 2004.
10. Шишков А. М., *Концепция трёх источников легитимной власти по Владимиру Соловьёву*, в “XV Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета”, Том 2, материалы, 2005.
11. Daşkov S. B., *Dicţionar de Împăraţi Bizantini*, Traducere de Viorica Onofrei si Dorin Onofrei, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1999.
12. Stan Liviu Pr. Prof. Dr., *Relatii dintre Biserica si Stat, Studiu Istorico-Juridic*, in “Ortodoxia,” anul IV, nr. 3-4, 1954.
13. Gerostergios Asterios, *Iustinian cel Mare Sfânt si Imparat*, Editura Sofia, Bucuresti, 2004.
14. Bejan Sergiu, *Raporturile intre Biserica si Stat*, in “Biserica Ortodoxa Romana”, seria II, anul XL, nr. 2 (488), noiembrie, 1921.
15. Papadopoulos Stylianos G. Prof. Dr., Universitatea din Atena, *Patrologie*, Vol. I, Editura “Bizantina”, Bucuresti, 2006.
16. Coman Ioan G., Preot Dr., *Patrologie*, Editura Institutului Biblic de Misiune Ortodoxa, Bucuresti, 1956.
17. Malinas Ioan Marin, Preot Dr., *Bizant, Roma, Viena si fenomenul uniatist*, Editura “Mihai Eminescu”, Oradea, Viena, 1997.
18. Floca Ioan N., Arhidiacon Prof. Dr., *Drept Canonic Ortodox, Legislaţie şi Administraţie Bisericească*, Vol. II, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990.

PRIEST ALEKSI (KSHUTASHVILI)

Church and Monarchy: Theological Analysis

Summary

Since the subversion of the communist regime and disintegration of the Soviet Union, for the last twenty years, in Georgia there have been discussions around the establishment of constitutional monarchy. In the political spectrum of the country there are several social movements whose goal is the restoration of Georgian constitutional monarchy.

The objective of the present article is not to discuss how useful the establishment of constitutional monarchy will be for the political future of Georgia, or how ready the Georgian society is to accept a new state governmental system, but to carry out theological analysis of this question only.

The idea that monarchy is the only possible blessed by God political system is widely spread in Georgian church circles. Consequently, the existence of the institution of monarchy is considered the necessary condition for perfect fulfillment of Orthodox Church mission and spiritual development of the believers.

Such ideas are not a novelty, even in XII-XIII cc., close to Byzantine emperors' court religious hierarchs and canonists – Patriarch of Antioch Theodor Balsamon and Ohrid Archbishop Demetrios Chomat – tried to prove theologically the emperors' ambition to govern church.

Actually Byzantine emperors tried to obtain power over church, reasoning from the old pagan tradition, in which idolater Roman emperors bore the title of *pontifex maximus*-, or the great flamen, and unified in themselves both supreme political, and religious powers. This shows that such worshiping of Orthodox Christian emperors (kings) was a step backward, to paganism.

One of the major arguments of monarchist theologians is based on the idea as if the Holy Scripture teaches that “Kingdom is the only established by God and consequently, necessary and beneficial governmental system.”

The study of the Holy Scripture makes it clear that in ancient Israel, before the establishment of the kingdom, acted the only real theocracy, known in history – the system of judges. Judges were distinguished by God prophets, declaring the will of God to people and, if necessary, took up judicial, political and military function.

A judge was only a declarer of God's will, and only God was recognized as the real governor of people. However, as a result of estrangement from God, people demanded the election of a visual political leader – a king. God agreed to this will of the people, but considered the establishment of King's institute the result of people's spiritual failure, equal to the refusal of God (I Kings. 8: 7/12: 13-15). The study of the aforementioned quotations from the Old Testament clarifies several important aspects: 1. After Adam's banishment from

paradise, monarchy was not the first and only method of human society government by God; 2. The establishment of king's institute was reasoned not from God's but from humans' will as a result of fall from grace and estrangement from God. 3. Of course, the monarchy does not bear any sacral character. The relationship between people and God is defined not by the existence of any political system, but by faith and by keeping Lord's commandments.

The second argument, with which the monarchy followers often appellate, is the secret of chrismation, through which the kings are supposed to receive a special talent of governing not only people, but even church. The ideology of Byzantine and modern monarchists is based mainly on chrismation, according to which kingship is equaled to a supreme religious degree and bears a sacral character, as if of God's substitution on the earth.

All orthodox Christians know well that "Chrismation is a secret, which in the name of the holy spirit gives the talent of revival and steadiness in spiritual life to the believer through the act of anointing holy myrrh to the body." While studying the New Testament, it is easily seen that kingship is not in the list of the Holy Spirit's talents. (I. Cor.12: 4-10, 28).

Consequently, in studying the Old and New Testaments, none of the "theological" arguments can be proven. According to the Bible, the political system of monarchy is neither of sacral, nor of necessary nature.

One more important detail should be remarked: in 313, after the declaration of Christianity as the official religion, the first emperors of Byzantium did not take any religious blessing in enthronement. Exactly for this reason, there is nothing said about sacredness of the king in the Gospel. There was neither the necessity nor regulation of religious ordination. Only on February 7, 457 the ordination of the emperor in church took place, not through chrismation, but through coronation by the Patriarch of Constantinople Anatole. The reason for the coronation of Emperor Leo I Maceles in the religious way was his suspicious background. That was why the church and its authority was used for the confirmation of his power legitimacy.

As for the regulation of kings' chrismation, it is not exactly known in history when it was initially introduced. According to historians' information, the regulation of kings' chrismation was introduced not earlier than VII century, and some scientists suppose that in Byzantium it first took place in X century. This proves that the kings' chrismation is a rather late ritual and it cannot have any basis in the Gospel. This makes clear that the role and status of the Orthodox Christian king in the country and church is not defined by the execution of chrismation secret. According to notes of theologian historians and canonists, chrismation was introduced for political purposes only: to prove emperors' ambition for governing church without limitations.

Really, in the New Testament already, our Lord Jesus Christ and holy apostles formed three major concepts of state relations: 1. Political power of any type and nature is given by God; 2. Christian believers are obliged to keep citizens' agreeableness despite the kind of the country they live in; 3. The establishment of new political, economic, or social systems has never been the goal of our Lord Jesus Christ and, consequently, of Christian church.

Church is a body over politics and its existence is not conditioned by any political system; even in IV century before Christ the mankind already knew three types of power: monarchy,

when the power is concentrated in one person's hands; aristocracy, when power is distributed among representatives of social elite; and democracy, when people rule the state. Even in the preachings of Christ and apostles there are no indications that Christianity gives preferences to any concrete type of government.

Reasoning from the aforementioned arguments, religious estimation of state governmental system is mostly defined by the spiritual and moral condition of society. That is exactly why church takes, or, at least, does not resist to any existing political order; and in such conditions considers people's spiritual development its main concern. Parish or clergymen of the Orthodox Church may have their own political viewpoints and adhere to one or another system of state government, but in discussions people should use only political and not religious arguments. Sacralization of monarchy or any other political system of state government is theologically unjustified.

Freedom of Conscience and Freedom of Religion

I. Freedom of conscience

The freedom of conscience is often referred as “mystical category”, even our own Constitution, somehow without pathos, inspires a Bulgarian citizen that this “abstract notion” through a comprehensive formulation of the Constitution (see article 37 /1) stipulates that “the freedom of conscience, the freedom of thought and the choice of religion and of religious or atheistic views shall be inviolable”. Yet, in regards of what are these freedoms inviolable”? Probably, they should be considered vice versa – in regards to the “freedom of conscience, the freedom of thought and the choice of religion and of religious or atheistic views”? Probably, it is so! Yet, pragmatism does not like abstractions. The question that should most of all be answered: what is actually freedom based on?

Ralf Dahrendorf writes in his book “Modern Social Conflict” that freedom is based on three pillars: constitutional state (democracy), market economy and civil society¹. Otherwise said, the freedom or “freedoms”, of which we are talking are “violable” or inviolable” depending on the sustainability and maturity of the categories of life, defined as law, prosperity and citizens in the full sense of this notion. Kant was also well aware that it is necessary to unite freedom and law so as to have a civil society.²

Kant’s words are the expression of natural grounds and natural limits of the human nature, behind which we cannot talk about Freedom and its manifestation. Of course, these are old, generally known truths, which, however, always surprise us, as if we discover them here and now. No matter how attractive and valuable it may be, Freedom often proves inconvenient and, even, dangerous. This is why many souls voluntarily have given and will give it up. Why? Because Freedom is bigger than us. It may smash or stifle us or we may get lost in it, if we mock at it. In this context Freedom is a world of experiment. It always seeks to show itself, and this aspiration continues. In this sense, it is intellectually more trying because it does not give us ready formulas but seeks formulas itself. As such, Freedom is not a definition but a necessary condition for every democracy, for the civil society and for the civil compact, called law. The notion of law here implying a sample, a

¹ See *Dahrendorf, Ralf*. “The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty”. , C., 1993, where the author considers in detail the main characteristic features and manifestations of the different aspects of freedom.

² *Sartori, Giovanni*. “*The Theory of Democracy Revisited: Part Two: Classical Issues.*”C., 1992,

model and a scope of free conduct regulating all cases and relations of equal type rather than separate, isolated party relations (“freedoms”).

All this is justified by the philosophical maxim that freedom is inseparable. If it is not enjoyed by everyone, no one enjoys it. This is why Freedom of conscience and of thought are most clearly manifested in the freedom of speech and press, the right to assembly and association, the inviolability of the personality, the house and the correspondence, the equality before law, the freedom of religion and divine service, the freedom of science and education both in terms of individual and group (collective) human rights.

II. Freedom of religion (general theological conditions)

It was already the ancient Romans that supported the philosophical maxim: “Live without hampering other peoples’ lives!” Actually, this was the “moral limit”, also adhered to by the Christians in the first three centuries, the time, when they were persecuted, victimized, banned and experimented. This is how the early Christian writers describe the ban to freely follow their religion and preach the doctrine of Jesus Christ: “... whatever you desire for men to do to you, you shall also do to them...” (Matt. 7:12); “Don’t judge, so that you won’t be judged” (Matt. 7:1).

By the recognition of Christianity under Constantine the Great the world seemed to open to the Church and its message and, vice versa, the Church opened to the world and, unfortunately, to its “secularized” message. An aspiration by the Church towards the “fulfillment” of quantity targets at the expense of the quality was observed. The Church unnoticeably became enjoying many of the rights, privileges, reliefs and benefits enjoyed earlier by the pagan cults under the public law. Otherwise said, it had already succumbed to the temptation of having its role in the world defined though the language of law and expressed by and via the ordinances of civil servants. Actually, this is the Byzantine-specific imperial system of nominating an “official” Church on the part of the state and the Church quickly yielded to that philosophy of political thinking.¹

The Church and the state began to gradually mutually identify with each other upon which the Church dogmas acquired political implications and merged with the law of the state. This antinomy of the divine diarchy of “State-Church” is described by certain outstanding theologians today as the “tender spot of the Byzantine Empire”².

p. 92-93, 66-67, 100.

¹ Comp. *Nikolchev, D., D., Noushev, K.* «The Bulgarian Orthodox Church and the Modern State Governed by the Rule of Law (legislative and institutional problems)». *Religious Denominations and Law. Monitoring of Religious Freedoms in the Republic of Bulgaria C.*, 2002, p. 209

² For example *Obolensky, F.*, who repeatedly uses this definition in his work “History of the Byzantine Empire”, published for the first time in 1913. See also *Bakalov, G.* “Byzantium”

Unfortunately, these hints at elitism opposing or even antagonizing the “real” church of spiritual experience and piety to the institutional Church are observed even today, particularly, in the person of certain senior officials of the Bulgarian Orthodox Church. Nikita Stitat (one of the late Byzantine theologians) says about them: “In the eyes of God a bishop is someone, who has revealed himself in the Church through the Holy Spirit as theologian (theologos) rather than someone who has received Episcopal ordainment by people but still need initiation (mystagogian) in the mysteries of the Kingdom of God”. In the context of the present topic, this means that the bishop has a steady and true position in the Church only when he has himself discovered spiritual freedom and piety rather than seeking nominated external recognition that would make him free in terms of actions but enslaved in terms of the faith in the redemption and the salvation of the human kind.

Freedom of Religion (legislative and political dimensions)

Unfortunately, for some years now this socio-political image related to the freedom of religion in our country seems to increasingly resemble the purposeful policy of Cardinal Bellarmine (1542-1621), for whom the Church and the state constituted a specific uniform historical society with organizational structure and clearly defined cognitive management bodies and they accepted this scheme and these rules as unconditionally binding and vital for their existence. Byzantine (as an example of compatibility between the Church and the state) continues to exist not only in the ecclesiastical circles in this country (without even taking into account the social, cultural, legal and other changes on historical level) but also in certain political circles in the state of the recent years. This process of merging and mingling of canon and norms (civil law) was particularly clearly observed several years ago in the policy of the legislative and the executive branches of power in the person of the Simeon II National Movement (SNM).

Only in three years’ time, on the basis of history, SNM made it possible to see how canons “arbitrate” between all spheres of the Bulgarian society: from the clerics’ hierarchy and discipline, via the obligations of the believers to the Church and the state, to the role of the public administration in the field of religious life and freedom of religion. By these actions the incumbents, whether consciously or not, profaned the doctrine of the Church and, particularly, its ecclesiastical law. That “Byzantine spiritual Renaissance” left with the spectators the unpleasant feeling that the law-makers of the national Parliament voted a Religious Denominations Act codified in the same manner as Justinian had codified his civil legislation related to the religious problems.

[second edition], Lex 99 OOD, p. 229, 233.

Besides, the sponsors of the law left the impression of having fully mastered all techniques of commenting on the Nomocanonic (civil-religious) law regarding *paraphrasing, schola, aporia*, etc. At the same time, they demonstrated unceremonious disinterestedness in the recommendation, advice and criticism made by internal and external observers and institutions. The reply of the legislative and the executive branches of power to the public appeal: “IU asks you to show common sense!” (Words of eminent Bulgarian intellectual Stefan Tsanev), was that a “perfect” law on the religious denominations had been created not giving grounds for criticism.

Against this background the difference in the viewpoints did not remain concealed: on the one hand, there was a large part of the registered religious denominations and non-governmental organizations that shared and accepted the criticism, who firmly rejected and did not wish to accept anything of the critical remarks in regards to the law.

The long-anticipated Religious Denominations Act eventually adopted by the 39th National Assembly a few days before Christmas (20 December 2002) and was promulgated by President Georgi Purvanov on the last workday of the year, 26 December. This “extraordinary” legislative situation suspiciously reminded of the developments related to the registration of the Statute of the Bulgarian Orthodox Church on 31 December of the Stalinist 1950 year. The subsequent events in this country: the usage of brutal police force in our country in the summer of 2004 against the Orthodox community, the chaos in the Muslim religious denomination and the judgment against Bulgaria delivered by the European Court of Human Rights in Strasbourg, etc. confirmed fears that the Religious Denominations Act would be used by political leaders and the judiciary to trample the conscience and freedom of religion. Constitutionality and lawfulness lost their meaning even if only due to the above-quoted examples. They seemed to justify themselves so as to create and guarantee conditions for the development of situational political partiality rather than of the human personality.

Conclusion

Freedom – this principal Christian truth – is God’s most precious gift given to man. Yet, it is real only when enjoyed by everyone, i.e. when it is not turned into monarchy and oppression but constitutes a creative divine force for achieving the supreme all-human objectives of life – brotherhood and prosperity, shared by the free community. It is only in this community that freedom is clean, profound, extended and brings happiness. It was already Apostle St. Paul who said: “Stand firm in freedom!” (Gal. 5:1) and “You are called to freedom” (Gal. 5:13). Whenever the Bulgarian people have adhered to this appeal and testament they have been and the Bulgarian nation has been a nation of freedom.

References:

1. Dahrendorf, Ralf. "The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty", C., 1993.
2. Sartori, Giovanni. "The Theory of Democracy Revisited: Part Two: Classical Issues." C., 1992.
3. Nikolchev, D., D., Noushev, K. «The Bulgarian Orthodox Church and the Modern State Governed by the Rule of Law (legislative and institutional problems)». Religious Denominations and Law. Monitoring of Religious Freedoms in the Republic of Bulgaria. C., 2002.
4. Obolensky, F., "History of the Byzantine Empire". First ed., S., 1913.
5. Bakalov, G. "Byzantium". Second ed., S., 1978.

დილიან ნიკოლჩევი

სინდისის თავისუფლება და რელიგიის თავისუფლება

(რ ე ზ ი უ მ ე)

სინდისის თავისუფლებას ხშირად „მისტიკურ კატეგორიათა“ რიგს მიაკუთვნებენ. ძირითადად იგი აბსტრაქტულ ცნებად აღიქმება. პრაგმატულ დისკურსს არ მოსწონს აბსტრაქციები. აქ შეეკითხვა ჩვეულებრივ ამგვარად ფორმულირდება: რას ემყარება ფაქტობრივი თავისუფლება? აქცენტით „რა“-ზე.

სტატიაში გაანალიზებულია თავისუფლების სამი საყრდენი: კონსტიტუციური სახელმწიფო, საბაზრო ეკონომიკა და სამოქალაქო საზოგადოება. გატარებულია მოსაზრება, რომ თავისუფლება ან „თავისუფლებები“ „violable“ – ხელშეუხებელია. ასევე მისაღებია კანტიანური დებულება, რომ სამოქალაქო საზოგადოების არსებობისათვის აუცილებელია თავისუფლებისა და კანონის გაერთიანება. ასევე განხილულია რელიგიური თავისუფლების ზოგად-თეოლოგიური პირობები და მოცემულია რელიგიური თავისუფლების საკანონმდებლო და პოლიტიკური განზომილებები. დასკვნის სახით გამოტანილია დებულება, რომ თავისუფლება განუყოფელია, ერთეული პირები ვერ დატკბებიან თავისუფლებით, თუ თავისუფლებას ყველა ადამიანის კუთვნილება არ იქნება. ამის გამოა, რომ სინდისისა და აზრის თავისუფლება ვლინდება სიტყვისა და მასმედიის თავისუფლებაში, შეკრებებისა და მა-

ნიფესტაციების უფლებაში, პიროვნულ ხელშეუხებლობაში, კანონის წინაშე საყოველთაო თანასწორობაში, რელიგიური და კონფესიური კუთვნილების თავისუფლებაში, განათლების მიღების უფლებაში. თავისუფლება უფლის მიერ ნაბოძები უდიდესი საჩუქარია. მაგრამ იგი მხოლოდ მაშინ იკრებს ღვთაებრივ შემოქმედებით ძალას, როდესაც თავისუფალი საზოგადოების წილხვედრად იქცევა. მხოლოდ ამგვარ ძმობაშია თავისუფლება წმინდა, ღრმა, გაფართოებული და ბედნიერების მომტანი.

მღვდელი ბიორბი (წეროქე)

ღმერთკაცობრიობა და თეოკრატია ვლადიმერ სოლოვიოვის შემოქმედებაში

რუსული ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ვ. სოლოვიოვი თავის შემოქმედებაში ცდილობს პასუხი გასცეს კითხვას, თუ რა არის სამყაროში ბოროტების არსებობის მიზეზები. ვ. სოლოვიოვი „რუსეთის ფილოსოფიური იდეალიზმის ისტორიაში... ყველაზე დიდი ფიგურაა თავისი აზრთანყოობის სისტემატურობითა და გაქანებით“ (12, 55). მის მსოფლმხედველობას საფუძვლად ედო, პირველ რიგში, პლატონის, ნეტარი ავგუსტინეს, ორიგენეს, პლოტინის, ხოლო ახალი დროის ფილოსოფოსთაგან ლაიბნიცის, კანტის, შელინგის და ბაადერის ნააზრევი. მოძღვრება ღმერთკაცობრიობაზე – ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ცენტრალური პრობლემა – ო. კონტისა და ლ. ფოერბახის ზოგიერთი იდეისაგან არის დავალებული. ეს იდეა მის ნააზრევში ნამდვილი ღმერთ-ადამიანური, ტეანდრიული „პასუხია“ სამყაროში გამეფებული ბოროტების რაობაზე. ღმერთკაცობრიობა მის მსოფლმხედველურ დოქტრინაში არა მარტო ექზისტენციალურ-ზნეობრივ, არამედ საყოველთაო განზომილებასაც იღებს – ამ სიტყვის საზოგადოებრივი, პოლიტიკური, ეკლესიური მნიშვნელობით. ამ აზრების გამომხატველია XIX საუკუნის 80-იან წლებში სოლოვიოვის პროექტი „საყოველთაო თეოკრატია“. თეოკრატია მისთვის არის ერთგვარი მატერიალიზებული, ამქვეყნიური, hic et nunc (აქ და ახლა) დროში, ისტორიულ მონაკვეთში განხორციელებადი ღმერთკაცობის იდეალი. სოლოვიოვის თეოკრატულ პროექტში ერთიანი პოსტულატი პოლიტიკური იმპერატივის ხასიათს იღებს და ცხოვრებაში მისი რეალიზება მას წარმოუდგენია როგორც „ქრისტიანული პოლიტიკის“ იდეალი (3, 31-32).

მეტაფიზიკასთან შეპირისპირებით ბოროტების გაჩენა მასთან განიხილება hic et nunc და ამ ყველაფერს ისეთი სახე ეძლევა, როგორცაა ზეციდან დედამიწაზე ჩამოყვანა (ჩამოვარდნა) თავისი ცხადი და გააზრებადი განზომილებით. ფილოსოფოსის ეს იდეა მიზანდასახულად მიმართული იყო იქითკენ, რომ ყველაზე შესაძლებელ ბოროტებად წარმოეჩინა ორი პრობლემა: ერთი მხრივ – არსებობის სულიერი საფუძვლების კრიზისი ქრისტიანულ დასავლეთსა და აღმოსავლეთში, ხოლო მეორე მხრივ, ეკლესიის პასიურობა და უმოქმედობა თანამედროვე სამყაროს მწვავე საზოგადოებრივი და პოლიტიკური პრობლემების გადაწყვეტაში. ამ მრავალფეროვან ბოროტებას წინ უნდა აღდგომოდა თანდათან, წლების განმავლობაში განვითარებადი, სხვადასხვაგვარად მოდიფიცირებადი სოლოვიოვის „სიცოცხლის იდეა“ – საყოველთაო, მსოფლიო თეოკრატის იდეა. ეს პროექტი ჯერ კიდევ ფილოსოფოსის თანამედროვეთა შორის იწვევდა განსხვავებულ შეფასებებს. ზოგიერთი მოაზროვნე თვლიდა, რომ ამქვეყნად მალევე მოხდებოდა ადამიანისა და ღმერთ-

თის „სინთეზი“ (მაგალითად, ს. ტრუბეცკოი¹). ამასთანავე, იყო თავშეკავებული და ცივი კრიტიკა (ს. ტარნოვსკი) და ზოგჯერ ასეთი შეფასებაც: გონების ინტელექტუალურ ევოლუციაში მწარე იმედგაცრუება (ბ. ჩიჩერინი).

ღმერთკაცობრიობის იდეას ვ. სოლოვიოვის შემოქმედებაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს და, თავის მხრივ, საფუძველია თეოკრატიული სწავლებისა. ღმერთკაცობრიობის ძირითადი საფუძვლები ჯერ კიდევ *ერთმთლიანი ცოდნის ფილოსოფიურ საწყისებში (1877)* წარმოჩნდა. ამ სწავლების იდეა გამოიკვეთა მოხსენებაში „სამი ძალა“, რომელიც სოლოვიოვმა 1877 წელს მოსკოვში, რუსული სიტყვიერების მოყვარულთა საზოგადოების შეკრებაზე წაიკითხა. მკვლევრები სამართლიანად შენიშნავენ, რომ თეოკრატიული და ღმერთკაცობრიობის იდეა არსობრივად ისტორიული კატეგორიაა. ვ. ზენკოვსკი წერდა, რომ სოლოვიოვის მთელი აზროვნება გამსჭვალულია ისტორიზმით, ხოლო მისი ფილოსოფიის მთავარი ცნება, რომლიდანაც იგი თავის მსოფლმხედველობას აყალიბებს, ღმერთკაცობრიობის იდეაა და იგი მას არსობრივად ისტორიულ კონტექსტში განიხილავს (13,249). შესაბამისად, იმისათვის, რომ ამ ორი ერთმანეთთან დაკავშირებული და განუყოფელი იდეის განვითარების სამომავლო გზებს და ბედს გავაადევნოთ თვალი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ვიცოდეთ, როგორი იყო სოლოვიოვისეული გაგება თავად ისტორიის ცნებისა.

სოლოვიოვთან ისტორია ფუნდამენტური კატეგორიაა, და ეს იმდაგვარი ისტორიული განვითარების კანონია,² რომელიც ფორმულირებულია „ერთმთლიანი ცოდნის ფილოსოფიურ საწყისებში“ (2,250). ეს კანონი არის სიცხადე, რომელიც თავსმობხვეულია ადამიანისათვის, როგორც მოაზროვნე სუბიექტისათვის. იგი მომდინარეობს ადამიანის არასრულყოფილებისა და ადამიანურივე არსებობისაგან, მთელი სამყაროსაგან. სოლოვიოვი წერს, რომ რამდენადაც ადამიანი არ არის იზოლირებული, არამედ კავშირშია საზოგადოებასთან, იბადება „არსებობის საზღვრის, მიზნის საკითხი“ (2,250) არა მარტო ერთი ადამიანისათვის, ინდივიდუალისათვის, არამედ მთელი ადამიანური საზოგადოებისათვის. საკითხის ეს ორი მხარე მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან: შეუძლებელია პასუხი გასცე პიროვნების ინდივიდუალური არსებობის მიზნის საკითხს, თუ პასუხი არ არის გაცემული შესაბამის კითხვაზე მთელი კაცობრიობისათვის (და პირიქით). ასეთი „ყოვლისმომცველი“ და „საყოველთაო“ საკაცობრიო (2,251) პოსტულატის არსებობა გონების პოსტულატია, რამდენადაც საკაცობრიო არსებობა, დაასკვნის ფილოსოფოსი, ახდენს

¹ მ. ზდზუხოვსკი ს. ტრუბეცკოიზე წერს, რომ მან მთელი სულით მიიღო ღმერთისა და ადამიანის ის მშვენიერი სინთეზი, რომელსაც თავის თავში მოიცავდა ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფია. იწამა ღმერთკაცობრიობა, როგორც კაცობრიობის ისტორიის დასასრული, ირწმუნა, რომ ეს დასასრული ახლოსაა, და დაიჯერა, რომ რუსეთი ამ საქმეში ღმერთის იარაღია.

² სიტყვა „კანონი“ სოლოვიოვის ჰეგელისაგან აქვს ნასესხები, რომლის დიდ დამსახურებადაც იგი მიიჩნევდა მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში ისტორიული განვითარების ცნების შემოტანას (8, 318).

ყველა სხვა მიზნის სინთეზს და მიისწრაფვის აბსოლუტისაკენ, საბოლოო მიზნისაკენ. ამ საბოლოო მიზანს ექვემდებარება ყველა სხვა შუალედური მიზანი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყოველგვარ განვითარებას თავისი მიზანი აქვს – დაუსრულებელი სრულყოფა *contradicto in adicto*, ამასთანავე შეუძლებელია ეს განვითარება იყოს წინასწარგანსაზღვრული, გარედან დეტერმინებული. ის აუცილებლად უნდა გამომდინარეობდეს თავად იმის ბუნებისაგან, რაც ვითარდება. განვითარებას ბიძგსა და დასაბამს „სუბიექტი“ აძლევს. განვითარებას არ ექვემდებარება არც აბსოლუტური მარტივი ელემენტარული სუბსტანცია და არც ელემენტების მექანიკური ერთობა. განვითარება მხოლოდ ისეთ მთლიანობას ძალუძს, რომელშიც ელემენტები ერთმანეთთან კავშირშია ცოცხალი, ორგანული კავშირით, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „ცოცხალი ორგანიზმი“ (2,251-252).

ვ. სოლოვიოვის მსჯელობით სწორედ მთელი კაცობრიობაა ასეთი „ცოცხალი ორგანიზმი“, განვითარების სუბიექტი. კაცობრიობა ამ მნიშვნელობით არის თუმცა კი „ჭეშმარიტი, მაგრამ კრებსითი ხასიათის ორგანიზმი“ (2,255). კაცობრიობის განვითარებაში ფილოსოფოსი სამ სტადიას გამოყოფს. პირველ სტადიას იგი განსაზღვრავს როგორც გარეგნულად განუყოფელ, ყველა ელემენტის ერთმანეთთან შერწყმის პერიოდს. შემდეგ ეტაპი დიფერენციაციისა და ინდივიდუალიზაციის მდგომარეობაა, ხოლო მესამე – დამაბოლოებელი მდგომარეობა, რომელშიც უკვე დიფერენცირებული და საკუთარი ინდივიდუალობის მქონე ელემენტები თავისი პიროვნული თავისუფალი ნების საფუძველზე გაცნობიერებულად ქმნიან ერთობას (ჰეგელის ტერმინოლოგიით „ეგზისტენციალურ“ ერთობას, ისეთს, რომელშიც სული გამოვიდა პირველადი ერთმთლიანობიდან, განკერძოვდა და კვლავ დაბრუნდა თავის თავში). ეს უმაღლესი ერთობა განსხვავდება პირველადი მისი სახისაგან და წარმოადგენს თვისობრივად ახალ, არა გარეგნულ, არამედ შინაგან ერთობას. მთელი კაცობრიობა ერთიანი ორგანიზმის სახით წარმოგვიდგება, რომელიც ისტორიულად ვითარდება და მისი განვითარების ერთეულ ელემენტებს ტომები, ხალხები და მათთვის დამახასიათებელი არსებობის ფორმები წარმოადგენს. *ერთმთლიანი ცოდნის ფილოსოფიურ საწყისებში* სოლოვიოვმა ჩამოაყალიბა „ისტორიული განვითარების კანონზომიერება“ და აჩვენა, კონკრეტულად რომელ ისტორიულ ფორმებსა და დროში გამოიყვანდნენ ისინი. თავის გამოსვლაში „სამი ძალა“, რომლის შინაარსსა და ფორმაზეც აშკარად გავლენა იქონია პოლიტიკურმა ატმოსფერომ, რუსეთ-თურქეთის ომმა¹, სოლოვიოვმა თვალნათლივ აჩვენა, როგორ იყვანდა ეს კანონი თეოკრატიულ კონცეფციაში. სოლოვიოვი ამ მოხსენებაში გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ მსოფლიო ისტორიამ დაბადა „სამი ძალა“.

¹ რუსეთ-თურქეთის (1877-1878) წლების ომმა პირდაპირი გავლენა იქონია სოლოვიოვის ამ საჯარო ლექციაზე. ის პატრიოტული სულისკვეთება, რომელმაც მაშინდელი რუსეთი მოიცვა, შეეხო ახალგაზრდა ფილოსოფოსსაც. კ. მოჩულსკი წერს, რომ ომის გამოცხადებას სოლოვიოვმა სტატიით „სამი ძალა“ უპასუხა და მზად იყო საომარ მოქმედებებში მონაწილეობის მისაღებადაც. მიუხედავად მცდელობისა, სოლოვიოვს საომარ მოქმედებებში მონაწილეობა არ მიუღია.

პირველი ძალაა მუსლიმური აღმოსავლეთი, რომელიც არის რელიგიური სანქსის განსაკუთრებული ძალისა და ენერჯის განსახიერება („ღმერთი და მონების მკვდარი სამეფო“). მეორე ძალა – დასავლეთის ცივილიზაციაა („საყოველთაო ეგოიზმი და ანარქია“), მესამე ძალა – მართმადიდებლური აღმოსავლეთი. ყოველი მათგანი პრინციპულად განსხვავდება ერთიმეორისაგან „ადამიანური, ავტონომიური“ საფუძვლებით და ასევე „რელიგიური, ღვთაებრივი აბსოლუტურით“. ასე, „თუკი მუსულმანური აღმოსავლეთი სრულიად ანადგურებს ადამიანს, არარაობად აქცევს მას და არაადამიანური ღმერთის ძალაუფლებას ამკვიდრებს, ამის საპირისპიროდ დასავლეთის ცივილიზაცია ცდილობს, უპირველეს ყოვლისა, „უღმერთო ადამიანის დამკვიდრებას...“ (4,236). სოლოვიოვის აზრით, ადამიანი როგორც პიროვნება იკარგება მაშინაც, როდესაც ღმერთი აუქმებს ადამიანს და მაშინაც, როდესაც ადამიანი აუქმებს ღმერთს. პირველმა ტენდენციამ თავი იჩინა აღმოსავლეთში, ხოლო მეორე დასავლეთ ევროპაში გაბატონდა (1,7). სწორედ მესამე ძალაში, კერძოდ კი მართმადიდებლურ აღმოსავლეთში ეს საფუძვლები მართებულ სახეს იძენს, რაც, თავის მხრივ, შესაძლებელს ხდის ღმერთისა და ადამიანის ჰარმონიულ თანაარსებობას, ისეთ თანაარსებობას, რომელშიც ერთი სანქსის არ შთანთქავს მეორეს.

ამ მოხსენებაში ვ. სოლოვიოვი განსაკუთრებით მწვავედ აკრიტიკებს მეორე ძალას, დასავლეთის ცივილიზაციას, რომლის განვითარების მნიშვნელოვანი კატალიზატორი, მისი აზრით, საფრანგეთის რევოლუცია იყო. ფილოსოფოსის ასეთი მიდგომა, ცხადია, სლავოფილების, კერძოდ კი დოსტოევსკის მიერ დასავლეთის კრიტიკის გავლენის შედეგი იყო. სოლოვიოვი ამბობს, რომ დასავლეთმა ევროპის პირველადი „ორგანული“ ერთობა დაარღვია და თავისუფლებისა და ემანსიპაციის მოთხოვნის შემცველი ლოზუნგების საფარით იგი შეცვალა „პლუტოკრატიების“ (4,236; 2,274-275) მმართველობითა და „მკვდარი კაპიტალის“ ძალაუფლებით.

მეორე ძალას არ აქვს, ან სუსტად აქვს წარმოჩენილი აბსოლუტური ანუ რელიგიური საფუძველი, რომელზეც უნდა დაშენდეს საზოგადოებრივი ცხოვრება. ამ ძალის უარყოფითი გამოვლინებები მეცნიერებაში, ხელოვნებასა და ცხოვრებაში საყოველთაო „ატომიზმია“. მომხსენებელი ამტკიცებს – ასეთ სიტუაციაში უნდა გვწამდეს, რომ ასპარეზზე გამოვა მესამე ძალა, რომელიც, „უმაღლესი“, „რელიგიური“ საფუძვლის ყოვლისშემძლეობით სიცოცხლეს დაუბრუნებს პირველ ორ ძალას. სწორედ ასეთი პოტენციალი დევს „სლავების ნაციონალურ ხასიათში“, რომელთა შორისაც განსაკუთრებულად გამოირჩევა „რუსი თეოკრატიული ერი“ (4,238). სოლოვიოვისათვის ერთნაირად მიუღებელ უკიდურესობებად რჩება „უღმერთო“, ათეისტური დასავლეთი, როგორც ღმერთისაგან მოწყვეტილი ცივილიზაციის სიმბოლო და მუსლიმური აღმოსავლეთი, როგორც „არაადამიანური“ ღმერთის სახეტიპი. მისი აზრით, მხოლოდ რუსეთი არის პოზიტიური, საპირისპირო ძალა ორივე ამ უკიდურესობისათვის. რუს ხალხს იგი ახასიათებს, როგორც „თეოკრატიულ ნაციას“, როგორც „ჭეშმარიტი რელიგიის“ მტვირთველს. იგი ამ სარწმუნოებაში „ღმერთკაცობრიობის იდეას“ გულისხმობს, ხოლო ამ ერის დიად ისტორიულ მისიად,

ამ სიტყვის „უმალლესი რელიგიური დატვირთვით“ (2,285), სოლოვიოვი სახავს ღმერთკაცობრიობის ისტორიაში განხორციელების საქმეს.

სოლოვიოვი თავის საკითხავებში ღმერთკაცობრიობაზე ამბობდა, რომ დასავლური ცივილიზაცია იმავე განსაცდელების წინაშე დადგა, რომლის წინაშეც აღმოჩნდა ქრისტე, მხოლოდ სანინალმდევო თანმიმდევრებით: „ძალაუფლების“, „გონებისა“ და „ხორციელი“ საცდურის სახით. ქრისტესაგან განსხვავებით, რომელიც არ დაემონა არც ერთ მათგანს, დასავლეთი ძლეულია ყველა ამ საცდურისაგან. კათოლიკური ეკლესია დაემონა „ძალაუფლების“ საცდურს, პროტესტანტიზმი, გამოდის რა ადამიანის გამოხსნის კათოლიკური, „ფორმალური“ გაგების წინააღმდეგ და უარყოფს რა ყოველნაირ შუამავლობას (ადამიანსა და ღმერთს შორის), მიემართება მხოლოდ ბიბლიისაკენ და „გონებისეული ამპარტავნების“ საცდურით მარცხდება. ამის შედეგია იქ გაბატონებული ინდივიდუალიზმი სარწმუნოებაში და უშინაარსო რაციონალიზმი ფილოსოფიაში. ამ რაციონალიზმმა, რომელიც მსჭვალავს ლაიბნიცის, კანტისა და ფიხტეს ფილოსოფიას, თავის აპოგეას ჰეგელის ფილოსოფიაში მიაღწია, ხოლო როცა გაირკვა, რომ გონება უძლურია უძირითადესი ცხოვრებისეული და ინტელექტუალური საკითხების პირისპირ, დასავლურმა ცივილიზაციამ დაუთმო მესამე, „ხორციელ“, „მინიერ“ საცდურს. დასავლური ცივილიზაციის მატერიალიზმი პრაქტიკულ სფეროში გამომჟღავნდა, როგორც სოციალიზმი, ხოლო შემეცნებით სფეროში – როგორც პოზიტივიზმი. დასავლეთმა თავისი არსით „ანტიქრისტიანული“ კულტურა შექმნა. მხოლოდ მართმადიდებლურმა ეკლესიამ შეინარჩუნა სიმართლე, ქრისტეს ჭეშმარიტება შეუცვლელი სახით, რაც, სოლოვიოვის აზრით, მხოლოდ სანახევროდ აძლევს მას თავმონონების საბაბს, რადგან, გააჩნდა რა ქრისტეს ჭეშმარიტება, მან ვერ შეძლო მისი ცხოვრებაში განხორციელება და ამიტომაც ვერ მოახერხა ქრისტიანული კულტურის შექმნა (5,175-178).

მეორე ძალის ანუ დასავლეთის ცივილიზაციის „უღმერთობის“ კრიტიკა და რუსეთის აპოლოგია ვ. სოლოვიოვის შემოქმედების „უტოპიური პერიოდის“ ყველა ნაშრომში მეორდება. თუმცა, მეორე მხრივ, სწორედ ამ პერიოდში სოლოვიოვი გრძნობს ღმერთკაცობრიობის იდეალისათვის „ბიზანტიური“ კულტურის ცალმხრივობისაგან გაჩენილ საფრთხეს. ფილოსოფოსი არ დაკმაყოფილებულა მხოლოდ „უღმერთო“ დასავლეთისა და „ბიზანტიური“ აღმოსავლეთის კრიტიკით. იგი ასკვნის, რომ აუცილებელია დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გაერთიანება, რაც გულისხმობს აქტიური და მჭვრეტელობითი საწყისების გაერთიანებას. ეს დასკვნა ნაკარნახებია იმ გარემოებით, რომ დასავლეთი თავიდანვე აღმოჩნდა ქრისტეს სიმართლის მიღმა და მის მიერ არჩეულ გზაზე ვერ შეძლო ამქვეყნად ქრისტიანობის ჭეშმარიტების განხორციელება, ხოლო აღმოსავლეთმა, წმინდა სახით ფლობდა რა ამ ჭეშმარიტებას, მას ვერც გარეგნული სახე მისცა და ვერც კულტურა შექმნა მის საფუძველზე. ღმერთკაცობრიობაზე საუბრებში სოლოვიოვი ამბობს, რომ თვით ღმერთკაცის მსგავსი, ჭეშმარიტი ღმერთკაცობრივი საზოგადოება უნდა წარმოადგენდეს ადამიანური და ღმრთაებრივი საწყისების თავისუფალ ერთობას და შესაბამისად განპირობებული უნდა იყოს ღმრთაებრივი საწყისის ცხოველმყოფელობითი,

ადამიანური საწყისის თანამონაწილეობის ძალით. ამიტომ პირველ რიგში დღის წესრიგში დგება საზოგადოების მიერ ღმრთაებრივი საწყისის (ქრისტეს სიმართლის) სინმინდები დაცვის მოთხოვნა, ხოლო შემდეგ მთელი თავისი სისავსით ადამიანური თვითშემოქმედების განვითარება. განვითარებას, ქრისტეს სხეულის ზრდას, თავისი კანონზომიერებები აქვს და ამიტომ ამ ორი მოთხოვნის ერთობლივი ამოქმედება, როგორც საზოგადოების უმაღლესი იდეალისა, ერთბაშად ვერ მოხდება, არამედ მხოლოდ დროთა განმავლობაში მიიღწევა“ (5,179).

სწორედ აქედან გამომდინარეობს ის პოსტულატი, რომ აუცილებელია პასიური, მჭვრეტელობითი საწყისის მქონე აღმოსავლეთისა და აქტიურობის, შემოქმედებითობის განსახიერების, დასავლეთის სინთეზი. ამ სინთეზის მიღწევა ხდება აუცილებელი პირობა (condition sine qua non) ქრისტიანული ცივილიზაციის ყოველმხრივი და სრულფასოვანი არსებობისათვის. ვ. სოლოვიოვი გვარწმუნებს, რომ ქრისტიანობის ისტორიული წინსვლა ვერ შემოიფარგლება მხოლოდ ერთი საწყისის განვითარებით. ისტორია იმართება საყოველთაო ღმერთკაცობრივი საწყისით, რომელშიც ერთნაირად მნიშვნელოვანია როგორც „ბიზანტიური“ „ღმრთაებრივი“, „მისტიკური“ მჭვრეტელობითი კომპონენტი, ასევე „ლათინური“, „დასავლური“ – ადამიანური, ჰუმანისტური, აქტიური, ქმედითი ელემენტებიც.

ამ თვალსაზრისით, ან კიდევ „რელიგიური მომავლის“ (5,15), „ღმერთკაცობრივი რელიგიის“ პოზიციიდან აფასებს ვ. სოლოვიოვი დასავლურ ცივილიზაციასაც და ანტრომორფულ დასავლურ ჰუმანიზმსაც. ღმერთკაცობრიობაზე საუბრებში, ასევე თავის ნაშრომში *la Russie et l’Eglise Universelle* (1889) ფილოსოფოსი აკრიტიკებს დასავლეთის „უღმერთო“ ცივილიზაციას. ეს კრიტიკა ბევრწილად განაპირობა 1789 წლის ფრანგულმა რევოლუციამ. სოლოვიოვი ეხება რა მის იდეოლოგიურ საფუძვლებს, ამავე დროს ხაზს უსვამს ამ რევოლუციის მისწრაფების პოზიტიურობას. იგი ამბობს, რომ მათი მოთხოვნები არ იყო აზრს მოკლებული. პრობლემა ისაა, რომ დავიწყებული არ იყო ადამიანური, პირობითი მხარე, არამედ იგი აყვანილ იქნა აბსოლუტურ, ღმრთაებრივ სიმაღლემდე. ქრისტიანული ცივილიზაციის კრიზისის მთავარი მიზეზი გახდა „აბსოლუტური, რელიგიური საწყისის“, ღმერთის მიღმა ადამიანის გაყვანა. ახლა ამ კრიზისიდან თავის დასაღწევად და იმისათვის, რომ ამ ცივილიზაციას „ქრისტიანული“ არა მხოლოდ ნომინალურად ერქვას, არამედ რეალურადაც იყოს ასეთი, საჭიროა მისი ფესვებთან დაბრუნება და ამის პირველსაწყისები სახარებაში უნდა დაიძებნოს.

საფრანგეთის რევოლუციის (5,5) იდეოლოგიაში მკვეთრად გამოვლინდა დასავლური ცივილიზაციის პრეტენზიები ემანსიპაციაზე. ფილოსოფოსის აზრით, სწორედ ეს მოთხოვნა ადასტურებს მათ სურვილს – ტრადიციული რელიგიურის ხარჯზე ადამიანური საწყისის უფრო მეტად წინა პლანზე წამოწევის განზრახვას. შეცდომა კი ისაა, რომ ისინი ყველაფერ ამას ღმერთის მიღმა განიხილავენ და ამკვიდრებენ. სოლოვიოვი ამბობს, რომ „რევოლუცია, აჩენს რა ეგრეთ წოდებულ ადამიანურ სიმართლეს“ (7,143), ამით არაფერს ახალს არ ამბობს ქრისტიანობისათვის. ფაქტობრივად მან სამყაროს შეახსენა ის ჭეშმარიტება, რომელიც ქრის-

ტიანობამ საუკუნეთა განმავლობაში იცის; ყველა ადამიანს აქვს არა მარტო „თანაბარი უფლებები“, არამედ ყოველი მათგანი „ღმრთის შვილიცაა“ (7,143). რევოლუციამ, გათიშა რა ჰუმანური საფუძვლები ღმრთაებრივისაგან, ამით მან ადამიანის იდეა მისსავე სანინალმდეგოდ მიმართა და ამიტომაც ვეღარ შეასრულა თავისი დანაპირები. ასეთ საფუძვლებზე იგი ვერც შეძლებდა ამ მისიის შესრულებას. ამიტომაც მისი ლოზუნგი: თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა, ამბობს სოლოვიოვი, მხოლოდ „ცარიელ სიტყვებად“ (6,5) დარჩა.

თეოკრატიაზე თავისი ფრანგულენოვანი წიგნის წინასიტყვაობაში სოლოვიოვი ამტკიცებს: იმისათვის რომ ადამიანის უფლებების დამკვიდრება მართლაც გახდეს საზოგადოების ფერისცვალების ჭეშმარიტი საფუძველი, პირველ რიგში აუცილებელია დავამკვიდროთ ჭეშმარიტი ადამიანობის იდეა. ეს შენიშვნა იმით იყო ნაკარნახები, რომ იმდროინდელი საფრანგეთის რევოლუციის იდეოლოგები ადამიანს „აბსტრაქტულ ერთეულად“ განიხილავდნენ, ასეთი ადამიანი მოკლებულია „რეალურ“ („აბსოლუტურ“) „შინაარსს“. ამიტომაც გასაკვირი არ არის, რომ „აბსტრაქტული ადამიანი“ მალევე ადვილად გადაიქცა არანაკლებ „აბსტრაქტულ მოქალაქედ“, ხოლო „თავისუფალი პიროვნება“ – უნებისყოფო იარაღად „სახელმწიფოს“ და „ნაციის“ ხელში. ყველა ამ შეცდომას ერთი წყარო აქვს: მცდარი „იდეა ადამიანის შესახებ“, რომელიც განიხილება როგორც „მხოლოდ თავისთვის და მხოლოდ თავის თავში“ „ინდივიდუალიზმის არამართებული იდეა“. სოლოვიოვის აზრით, „რევოლუციონერების ან მათი სულიერი მამების“ „გამონაგონი“ ლოგიკური შედეგია იმისა, რომ დაივიწყეს სახარებისეული ჭეშმარიტებები ადამიანის მონოდების შესახებ. საბოლოოდ ფილოსოფოსი ასკვნის, რომ ადამიანის უფლებების განხორციელება აბსოლუტურ რელიგიურ სანყისთან კავშირის გარეშე ცარიელი ლოზუნგი დარჩება. ერთადერთი ძალა არსებობს, ერთადერთი საფუძველი, რომელიც შეძლებს ამ ანტინომიის დაძლევას, ესაა ღმერთკაცობის პრინციპი, რომელიც თავისი მხრივ მხოლოდ ერთადერთ ჭეშმარიტ რელიგიაში, ღმერთკაცობრიობის რელიგიაში პოვებს თავის რეალიზაციას.

ძველი, რელიგიის ტრადიციული ფორმა, წერდა იგი „ღმერთკაცობრივ საკითხავებში“ ემყარება ღმრთის რწმენას და მას ბოლომდე ვერ ახორციელებს. თანამედროვე არარელიგიური ცივილიზაციის რწმენის ობიექტი ადამიანია, მაგრამ ისიც არათანმიმდევრულია და ბოლომდე არ ახორციელებს ამ რწმენას. ორივე ამ მიმართების თანმიმდევრული და სრული განხორციელება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ყოვლისმომცველ ღმერთადამიანურ ჭეშმარიტებაში (6,26).

ამის შესახებ ს. ფრანკი წერდა, რომ მთელი ქრისტიანული ევროპის ისტორია ერთი ფატალური და ტრაგიკული გაუგებრობის ნიშნით ვითარდება; ორი რწმენის (რწმენის ობიექტის) – ღმრთისადმი და ადამიანისადმი რწმენის – მტრული ურთიერთდაპირისპირების ნიშნით, რაც ხშირად მათ შორის ღია და სასტიკი ბრძოლითაც გამოიხატება (10,394). ფრანკი ფიქრობს, რომ სოლოვიოვის დამსახურება ისაა, რომ მან წარმოაჩინა ამ ორი „ბოროტი სარწმუნოების“ – ერთი მხრივ, ღმრთის რწმენისა, ადამიანის ფაქტორის გათვალისწინების გარეშე, და მეორე მხრივ,

ადამიანისადმი რწმენისა, ღმერთის გაუთვალისწინებლად – წინააღმდეგობის აღმოფხვრის საშუალება. მნიშვნელოვანია, რომ ღმერთკაცობრიობის რელიგია თავის განვითარებას სწორედ ადამიანის პიროვნების სრული გათვალისწინებით თუ აღწევს. მხოლოდ ადამიანს, როგორც პიროვნებას, შეუძლია „ითანამშრომლოს ღმერთთან“. რაციონალური ფილოსოფიაც სწორედ ასე აფასებდა ადამიანს – როგორც პიროვნებას, რომელსაც აქვს თავისუფალი ნება და გონება.

„სოლოვიოვი ცდილობს, მოარიგოს ქრისტიანობა და ჰუმანიზმი, მაგრამ მისი სისტემის წანამძღვრები ამის საშუალებას არ იძლევა. სამყარო, რომელიც საბოლოოდ სოლოვიოვთან „დახშულ“ სისტემას წარმოადგენს, არ იძლევა საშუალებას, გავიზიაროთ ადამიანი, როგორც თავისუფალი შემოქმედი არსება. „მარადიული კაცობრიობის“ კონცეფცია აზრს უკარგავს ადამიანის მოღვაწეობას დროში. საბოლოოდ ადამიანის განთავისუფლება სოლოვიოვს დაჰყავს ზებუნებრივი, ღმრთაებრივი ძალების ისტორიულ პროცესში რეალიზაციაზე (1,61).

სოლოვიოვი ამბობდა, რომ ფილოსოფია ადამიანს ხდის სრულფასოვან ადამიანად, ხოლო ეს, თავის მხრივ, ამზადებს მას ღმერთკაცობრიობის იდეის მისაღებად, (7,408-412).

სოლოვიოვის ფილოსოფიური სისტემის ცენტრალური კატეგორია – ღმერთკაცობრიობა, ისევე როგორც ღმერთკაცობა, არ არის არც ბიბლიური და არც თეოლოგიური ცნება. თავად ღმერთკაცობის იდეა პირველად ორიგენესთან გვხვდება, შემდეგ ნეტარ ავგუსტინესთან. ეკლესიის მამები თუმცა კი აღიარებენ იესო ქრისტეში სრულ ადამიანურ ბუნებას (ნიკეისა (325) და ქალკედონის (451) კრებებზე), მაგრამ თავს იკავებენ ამ ტერმინის გამოყენებისაგან. ფილოსოფიურ-თეოსოფიურ ტერმინად მას მოგვიანებით ბ. ბიომესთან, შემდეგ კი, უფრო ხშირად, XVIII საუკუნის გერმანულ ლიტერატურაში ვხვდებით. ჰეგელი იყენებს ამ სიტყვას თავის რელიგიის ფილოსოფიაში (9,295).

ვ. სოლოვიოვისათვის ღმერთკაცობრიობა დოგმატა საფუძველი და ერთადერთი ჭეშმარიტებაა, რომელიც სრულად მოიცავს მთელ ქრისტიანულ მოძღვრებას. თანამედროვე ქრისტიანული ცივილიზაციის სისუსტე ამ „პირველდოგმატის“ დავინწყებითაა განპირობებული. ს. ბულგაკოვი ღმერთკაცობას ქალკედონის დიად ჭეშმარიტებას უწოდებდა.

ღმერთკაცობრიობის იდეის განხორციელებაში ხედავდა სოლოვიოვი როგორც ინდივიდის, ისე მთელი კაცობრიობის დანიშნულებას. ამგვარად, ჭეშმარიტი ცხოვრება ვერ განხორციელდება, ბოროტება ვერ დაიძლევა ოდენ ადამიანური ბუნების წყალობით. „ჭეშმარიტი სიცოცხლის“ განხორციელება შესაძლებელია მხოლოდ ჭეშმარიტი რელიგიის კვალობაზე, შესაბამისად ეს „ღმერთკაცობრივი რელიგიაა“. ამ რელიგიაში არც ერთი საწყისი, არც ღმრთაებრივი და არც ადამიანური, არ არის ერთიმეორეთი შთანთქმული. ვ. სოლოვიოვის აზრით, ვერც ძველი აღმოსავლეთი თავისი არაადამიანური ღმერთით, ვერც ძველი დასავლეთი თავისი უღმერთო ადამიანით, რომელიც ღმერთამდეა აყვანილი, ვერ წარმოაჩენს სრულფასოვან კაცობრიობას, რომელსაც, ერთი მხრივ, თავის თავში აქვს საკუთარი განვითარების

მიზანი, ხოლო, მეორე მხრივ უნდა იცხოვროს რაღაც უფრო ამაღლებულით, ვიდრე არის თვითონ. ამიტომ მხოლოდ ქრისტეში მოცემულმა ორივე ამ საწყისის შინაგანმა ერთობამ მისცა კაცობრიობას ჭეშმარიტი ცხოვრების შესაძლებლობა. კაცობრიობა წარმოგვიდგება როგორც ცოცხალი ღმერთკაცობრივი სხეული, რაც, თავის მხრივ, ეკლესიას ნიშნავს (3,31-32).

ლიტერატურა:

1. არჩილ ბაქრაძე, ადამიანის პრობლემა ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიაში, თბილისი, 1972.
2. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. Брюссель. 1966.
3. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб. Т.1. 1905.
4. Соловьев В.С. Три силы // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1, Брюссель. 1966.
5. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. Брюссель. 1966.
6. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 3. Брюссель. 1966.
7. Соловьев В.С. La Russie et l'Eglise universelle // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 11. Брюссель. 1966.
8. Соловьев В.С. Гегель // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель. 1966.
9. Элен П. Идея Богочеловечества в философии Владимира Соловьева. Пер. с нем.: И. Крекшкшина // Соловьевский сборник. Ред. И.В. Борисова, А.П. Козырев. М., 2001.
10. Франк С. Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.
11. Философская энциклопедия. т. 5 м 1970.
12. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955.

PRIEST GIORGI (TSERODZE)

Godmanhood and Theocracy in the Work of V. Solovyov

Summary

Giorgi Tserodze's article deals with the part of V. Solovyov's works which highlights the essence of Christianity as a free unification in the synergy of two natures – God's and Human's. In his works V. Solovyov, a worthy representative of the Russian Philosophy, attempts to give

an answer to the question of the causes of existence of evil in the Universe. The idea of Godmanhood, in his opinion, is a real god-human, theo-andral “answer” to the essence of the evil reigning in the Universe. Godmanhood in his world-outlook doctrine gets not only existential and moral, but also universal dimension with social, political and ecclesiastic meanings of this word. Theocracy for him is a sort of materialized, secular, *hic et nunc* ideal of godmanhood realized in a historic interval of time. In Solovyov’s theocratic project the uniform postulate takes the character of a political imperative and he imagines its realization in life as an ideal of the “Christian politics.”

Nascency of evil with him is discussed *hic et nunc* as opposed with metaphysics, and all of this takes such looks as bringing (falling) down from heaven to the earth with its obvious and cognitive dimensions. This idea of the philosopher was expediently directed to the aim to present two problems as the most noticeable evil. First, the crisis of the spiritual grounds of existence in the Christian West and East, and second, passiveness and inertness of the Church in the matter of solution of acute social and political problems of the modern world. This diverse evil should be opposed to the “idea of life” by Solovyov, the idea which develops gradually, during years, and is modified in various ways, the idea of universal, global theocracy. This project caused different evaluations yet among the contemporaries of the philosopher. Some thinkers believed that a “synthesis” of man and god would soon occur in this world (e.g., S. Trubetskoi¹). On the other hand, there appeared reserved and cold criticism (S. Tarnovski) and sometimes even such evaluations as “bitter deception in the intellectual evolution of mind” (B. Chicherin).

The idea of Godmanhood occupies a central place in V. Solovyov’s works, and, in its turn, makes grounds for the theocratic teaching. The main principles of Godmanhood were represented yet in the Philosophical Principles of One United Knowledge (1877) and even earlier in the famous speech, Readings of the Religion of Philosophy². In Solovyov’s opinion, a human being gets lost as a person when God annuls the human being and also when a human being annuls God. The first tendency is noticeable in the East, and the second has become dominating throughout Western Europe.

Solovyov used to speak in his readings about Godmanhood, that the Western civilization found itself placed in front of the same perils as Christ, only in the opposite succession: in the forms of temptations of “power,” “mind,” and “flesh.” As distinct from Christ, who did not enslave to any of them, the Western world is conquered by all of these temptations. The Catholic Church has been enslaved to the temptation of “power”; the Protestant Church, arguing against the catholic “formal” understanding of human salvation and denying all sorts of

¹ C. S. Trubetskoi, as M. Zdzekhovskii writes it, “accepted with his whole soul that magnificent synthesis of God and man, which was contained in Solovyov’s philosophy, and believed in God-mankindhood as the end of the history, and believed in the notion that this end is near, and believed in the pre-destination of Russia as of God’s weapon.”

² As S. M. Solovyov puts it, “These lectures, read in the small town of Solianii, were the summit of his fame; to listen to them, the whole St. Petersburg society used to arrive.”

middlemen (between the man and the god), directs itself only to the Bible and gets defeated by the peril of “naughtiness of mind”. This results in prevailing individualism of beliefs as well as in insipid rationalism in philosophy.

The central category of Solovyov’s philosophical system, Godmanhood, is neither a biblical nor a theological notion. The idea of godmanhood itself first appears in Origen’s works, then in St. Augustine’s. Fathers of the church under the leadership of Nicaea (325) and Chalcedony (451) meetings, yet admitting full human nature in Jesus Christ, still reserved themselves from the use of this term. Later, B. Bjome uses it as a philosophical and theosophical term, and then it is more often met in the German literature of XVIII century. Hegel uses this word in his Philosophy of Religion.

Solovyov deemed the destination of both the individual and the whole mankind in the implementation of the idea of Godmanhood. The implementation of the “true life” is possible only with the true religion, accordingly, this is “Godmanhood religion.” Only the internal unity of these two origins, given in Christ, granted the humankind the opportunity of true life. We see the humankind as a living god-human body, which means church, in its turn¹.

C. S. Trubetskoi, as M. Zdzekhovskii spells it, “accepted with his whole soul that a magnificent synthesis of God and man, which was contained in Solovyov’s philosophy, and believed in God-mankindhood as the end of history, and believed in the notion that this end is near, and believed in the pre-destination of Russia as of God’s weapon.”

As S. M. Solovyov puts it, “These lectures, read in the small town of Solianii, were the summit of his fame; to listen to them, the whole St. Petersburg society used to arrive.”

Solovyov V. S. The Great Dispute and Christian Politics // Solovyov V. S. Collection of Works, St.PB, Vol. 4, p. 31-32

¹ Solovyov V. S. The Great Dispute and Christian Politics // Solovyov V. S. Collection of Works, St.PB, Vol. 4, p. 31-32

MARIA CORNELIA BARLIBA

Considerations Regarding the Orator – Public Relationship

It goes without saying that the *rostrum* represents *de jure* – during the whole oratorical exercise – a barrier; the orator is, by his/her nature and vocation, much more prepared in advance on intellectual, psychological and procedural levels, even more sophisticated than the listeners. Therefore, such a perception becomes dominant from the very beginning among all participants, despite the fact that usually it is not expressed *per se*. Of course, the orator is fully aware of his/her obvious and significant advantages, compared to the posture and the limits of the public. The mission of the orator is not an easy one: to drastically reduce, through personal efforts, the spiritual gap and to establish, as much as possible, an *equilibrium* with the public. Thus, the preliminary *barriers* could and should become *bridges* of mutual confidence and understanding.

* * *

The removal of psychological barriers belongs to the relevant rhetorical strategies since the ancient to the modern times. A series of examples could emphasize, in our opinion, the fact that a genuine orator is able to anticipate the „spiritual distance” to the audience of a discourse, to reduce such a distance *de facto* with a view to create a mutually beneficial and constructive climate during the process of delivering the speech.

In the discourse entitled “*On the situation in Chersones*”, Demosthenes, the great Hellenic orator, presents *ab initio* his direct relationship with the public, which seems to be rather inconvenient and unpleasant for the orator himself.

For instance, he declares that in front of the Athenians the speakers should avoid any words based on hostility, as well as on a desire to just delight the people present in Agora. Anyhow, while certain orators, due to their own reasons, are stimulated to speak in terms of enmity, “...you, Athenians, giving-up all these, should vote and accomplish only what you do believe being useful for the *polis*.”

By this statement, the public is requested to assess the positions of various orators, to select those pertinent ideas from the perspective of their positive role for the society. Therefore, the public receives, during the presentation of the discourse, an encouraging task instead of the passive posture of listener of the speech made by Demosthenes. Due to such an invitation addressed to the audience, the orator is able to establish a framework of mutual confidence, very useful for a correct assimilation, by the public, of all the messages, teachings and assertions incorporated in the speech devoted to some serious and urgent issues for the daily life of Athenians.

In the Latin spiritual zone, another outstanding orator, Cicero, was often concerned of similar rhetorical tasks, namely to try to diminish, to a meaningful extent, the psychological gap speaker/public. In the discourse “*Pro Sexto Roscio Amerino*”, Cicero was able to mobilize affectively and effectively the public through some unexpected and amazing sentences, expressed in the *exordium*: the great orator anticipates the so-called “astonishment of the judges” because, while so many orators and remarkable men prefer to keep silence, he decided to speak; but Cicero considers that there are not any reasons for such behavior because “neither by age, nor by talent or by authority” can he be compared with those orators who decided to remain aside and not to intervene into the debates. One should say that, taking into account those three criteria, only the age is relevant (Cicero was at that particular moment very young); on the other hand, the talent and the authority are deeply embodied into the coherent personality of the famous Roman orator; moreover, an exceptional talent was the main source of his authority and lasting prestige.

As a matter of fact, the above-mentioned “self-evaluation” in terms of modesty represented a useful way for attracting the public, for increasing the state of acceptance among the listeners (*captatio benevolentiae*). Of course, Cicero was fully aware of his intellectual features, but he preferred to strategically underestimate them and to show to everybody, as the only proof, his speech delivered in that tribunal of the ancient Rome.

Coming over years to the modern era, we would further introduce some examples regarding the oratorical behavior of the Romanian diplomat Nicolae Titulescu. In his discourse “*Politics and Peace*”, delivered at the International Society of Philology, Sciences and Arts in London, Titulescu applied a similar procedure to that of Cicero (in the previous example) where the modesty had relevant effects on the level of behavior and receptivity of the high level public, who otherwise were well aware *a priori* of the personality of this orator and statesman. Titulescu makes a “confession”: looking at the list of “outstanding personalities” who spoke earlier in the same event, he realized the fact that he cannot pretend to have the same performances; therefore, he was obliged to draw the conclusion that his designation in the capacity of a speaker in front of that prestigious academic forum is “just a reflection of your kindness”.

At another gathering on the parliamentary level – the House of Commons, London, June 1937 – the same outstanding orator-diplomat prefers “to declare” certain things which actually contradict the truth known as such by the given audience: namely, Titulescu said that he would address the speech in English “without knowing English” (it is to be stressed that he had an excellent command of the “*language of Shakespeare*”, recognized by foreign diplomats, experts and university teachers from many countries of the world, including the visited Anglo-Saxon zones. While speaking in English, Titulescu requests “the indulgence” of the participants, namely a tolerant attitude which is not based on „the Christian spirit of mercy”, but on “the nature of British people”. In such a way - very original by its expression and generous by intentional connotations - Titulescu had the

opportunity to point out in front of the whole distinguished audience an idea directly related to the moral profile of British nation; thus, the orator could be sure that he was able to reduce the previous psychological gap separating him from the public.

In an essay written by Ion Frunzetti, the author presented a comparative analysis of the activities done by two Romanian university professors - Alexandru Busuioceanu and George Oprescu. On the one hand, professor Busuioceanu always had in his amphitheatre a small number of young people coming there not by obligation, but just because of mere interest and passion for the theories of arts; the teacher never had in mind to see, one by one, who is present in the hall and to register as such his/her participation. On the other hand, professor Oprescu was mainly known for his strict behaviour - *inter alia*, compulsory presence of the students, reflected in the catalogue with scrupulousness; inexorable examinations; perfect discipline and attention of all students, without any exception. The amphitheatres “*Onciul*” and “*Pârvan*” of the Bucharest University had usually a heterogenous public coming from several faculties – Philology, Geography, History etc. Some of them were just physically present like, for instance, certain young officers or students at Polytechnical Institute, in a *sui-generis* capacity of “*chevaliers servants*” for the beautiful girls, as the professor used to often say with an irritable shade, accusing those young ladies for making a regrettable confusion between a cinema hall and a University amphitheatre.

After such examples selected from both classic and modern oratory, we could put forward certain remarks concerning *the relation of authority* between the two parameters (generically speaking) of any rhetorical exercise. The above-mentioned relation is built-up, in our opinion, on two basic levels:

a) *formal level* (usually, of administrative, bureaucratic, legal nature): in the light of his status *de jure*, an orator should benefit of authority in front of a given public; at the same time, the public should have an elementary responsibility to listen, in a civilized manner, to the speaker; it is obvious that each factor of the oratorical relationship accepts and mutually tries to respect those positions.

b) *psychological level* (of sentimental nature): an orator is able to gradually create, through personal endeavors, his/her authority *vis-à-vis* a public, whom he could know in advance or who is completely new and rather mysterious; the audience will become – as a general fact – interested and impressed by the speeches, listening carefully to them in a voluntary or spontaneous manner, without any obligation or coercion.

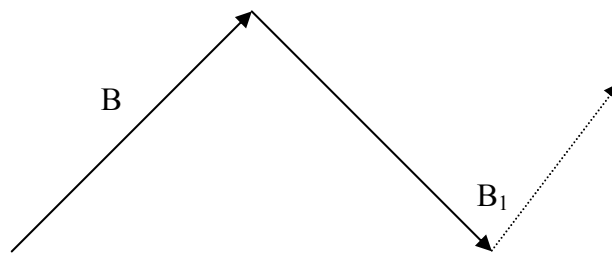
In our book “*Introduction to Rhetoric*” we emphasized the complexity of the orator-public relationship, which takes into account, besides these two factors, the framework able to assure an adequate, coherent and comprehensive transfer of all messages from the speaker to the collective receiver. As a matter of fact, this climate has to be stimulated by a *sui-generis* cooperation among all participants to the oratorical exercise, but it is obvious that the basic role belongs to the orator.

We would like to introduce at this phase the following syntagma, just for illustrating the continuity of those necessary actions undertaken by orators, in general: „*vectors of attention*”.

The structure of a discourse, starting with *the exordium* (protocolar, explanatory, *ex abrupto* etc.) and further containing subsequent parts developed in a logical line, has the first stage, characterized by an increasing attention and intellectual mobilization of the public. It has to be stressed that in this initial part the listeners are purely interested, relaxed, not tired, pleasantly surprised by the obvious wish of the orator to be listened to and carefully followed in his/her speech. Otherwise, this is indeed the period when the speaker builds-up in a gradual manner a *collective perception* which would further register the culminating, highest point in terms of attraction, attention and silence.

Nevertheless, a genuine orator will be fully aware of the truth that such a state of behavior/attitude on the level of the audience cannot resist too much; sooner or later, it will be followed by a descendant trajectory: less attention; tiredness; a reduced degree of interest; monotony - all these phenomena doubled by uproar, agitation, verbal reactions from the hall etc. The orator has to take into consideration all those evolutions with calm and discretion, creating the impression that nothing happened and everything is under permanent control. At that particular moment, the speaker has an important, but quite difficult task: namely to act for re-establishing, as quickly as possible, a normal state of collective attention of the public and to get again a high point of interest, as it was the case in the first part of his/her speech.

Symbolizing by A – the moment of *exordium*; by B – the optimal/highest moment of the rhetorical act and by C – the most diminished state of attention, the following outline could be envisaged:



Therefore, a new moment B_1 could and should be created, which will try to replace, more or less, the optimal point B, preserving a normal state of attention until the end of the speech.

It goes without saying that every orator would like to be carefully listened to by the people present in a hall or in a public square during the entire speech with the same degree

of intellectual mobilization and “tacit cooperation” with the given speaker. But, for achieving this target, the orator has to act, not to wait for an automatic improvement of the atmosphere. His/her abilities should envisage two basic directions:

- a) to keep as long as possible the optimal moment;
- b) to diminish and discourage the trajectory $B \rightarrow C$, avoiding as much as possible the appearance of the point C.

What are, in principle as well as in practice, the oratorical means and ways in this respect? First of all, a speaker could express some direct appeals or reproaches to the public like: “Silence please!”, “Please, be careful!”, “Who is not interested in my speech could/should leave the hall!” etc. (in several cases, such sentences are pronounced not by the orator, but by the host/ the organizer of the respective event, who is also present in *the presidium* or close to the speaker, in front of the public).

On the other hand, it should be underlined that the science and art of oratory offer a series of more sophisticated and effective modalities which can be applied by the speakers at the right moments which occur during the oratorical exercises.

Some orators consider as useful the introduction of certain anecdotic facts. Present at the Oxford University, New College on 4 June 1937, Nicolae Titulescu promises *ab initio* to make a summary “of the life since the war (the First World War - our note) until now”. This summary was suddenly marked, in a more relaxed note, by an incident which took place at Spa; when Titulescu, at that time Minister of Finances, and the Prime Minister of Greece, Venizelos, wanted to enter the conference hall, the soldier at the entrance, responsible for security, asked them firmly: “Do you have identity cards for journalists?” Of course, it was a shocking and unexpected question, put by an ordinary person to some very high dignitaries well known by many people in the hall. Titulescu did not hesitate to comment this amazing moment as follows: “The League of Nations has not yet launched over the whole world the wave of democracy”. We could imagine what was the effect on the public - teachers and students - of such a nice story, aimed to relax the climate and to prepare the audience for new and more serious assessments.

The same Romanian orator-diplomat used to incorporate in his discourses several rhetorical figures. Thus, a speech becomes not only interesting, but also attractive for the audience.

For instance, the metaphor “*the sacred fire of Geneva*”, introduced at XII Session of the Assembly of the League of Nations (Geneva, 7 September 1931), had the semantic capacity to illustrate the important role of that international/multilateral forum having a clear identity, dominated by dynamism, seriousness, vision; the word “*fire*” is able to indicate all these parameters and its meaning is thus highly increased due to the fact that is amended by the adjective “*sacred*”. In the light of legendary values, the orator has the opportunity to request the diplomats, the politicians, the governmental representatives to

take care and to preserve this “*sacred fire*” which means to permanently defend, against any threat, the existence and the mission of the League of Nations, like the *Sacerdos Vestalis*, those young female priests in Roman mythology, who had the duty, for 30 years at least, to watch and keep the fire in the *Temple of Vesta*.

Another modality devoted to the creation of a climate of attention on the level of the public is related to the utilization of certain quotations, mainly famous ones, selected from: reference documents of legal nature, teachings and doctrines of ancient or modern times (presented, in some cases, in their original languages – Greek, Latin, French, English, Spanish, German etc.), aphorisms and proverbs belonging to the universal culture.

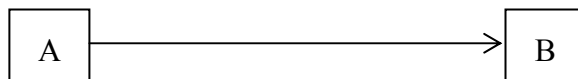
In the present context, just a few examples could be offered for a better understanding of the role of quotations in the oratorical exercises. Taking the floor at the Romanian Academy with reference to the emancipation of peasants, Mihail Kogălniceanu introduced several quotations from “*Manifesto*” (political programme of the 1848 Revolution which took place in Bucharest). Receiving, in the capital of Romania, a group of journalists from Latin America, Nicolae Titulescu decided to quote the great hero of that continent, Simon Bolivar, “spiritual brother of George Washington and precursor of the brilliant Woodrow Wilson”.

Quotations during a discourse have the role to facilitate a certain *transfer of authority* from the respective author to the speaker in *hic et nunc* (here and now) context; at least for a while, the public would be under the influence (“the ideatic pressure”) of the given quotations which become part and parcel of the speech delivered in front of the listeners by an orator. But the latter should be rather prudent and careful, avoiding a possible mistake “punished” by the science of logic – namely *argumentum ad hominem*; quotation is, of course, useful when is embodied in a discourse, but it cannot fully replace the own efforts for supporting an idea, a theoretical option, a request or an appeal addressed to the audience by the speaker. The genuine orators are deeply aware of this possible “trap”; therefore, they try to avoid, as much as possible, the excessive use of quotations; in various situations, the speakers prefer to formulate a *paraphrase* of the original quotation as a sign of their “independence” and “authority” in relation with the authors of the respective assertions, already imposed *per se* in the mind of all people having a solid intellectual background.

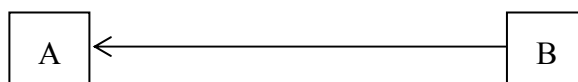
There are situations when the orators, engaged in certain polemics, draw the collective attention of the public through some relevant quotations from their opponents’ views; this theoretical practice often occurs during scientific/academic debates and disputes.

The authority of an orator requires, as we have earlier mentioned, a state of attention on the level of the public, but such a state should be stimulated by various means. Otherwise, this authority remains a mere and abstract wish, without practical influence. An important tool in this respect is *the hypothetical dialogue* (the term belongs to the author of this study). As it is usually emphasized, the relationship between the orator and the public

is structured on an univocal direction. Having A = orator and B = public, the following representation is generally accepted:



But, during a discourse, the speaker is able to reverse on a temporary basis this sense, with the emphasis on the public who is thus engaged in the oratorical exercise:



From time to time, the orator gives up his/her monologue - style of the speech by addressing directly the listeners, asking them certain questions, even formulating possible answers on their behalf. Quite often, we meet in the ancient (Greek, Latin) oratory, as well as in the modern discourses, some semantic constructions like: "... you will ask me..."; "... you will say that ..."; "but I will answer you that..." etc. It has to be stressed that this kind of attitude of the public is *per se* a theoretical invention, a creation of the orator.

Due to the *hypothetical dialogue*, a speech becomes more dynamic and attractive and its usefulness is particularly proved in the moments when the collective attention seems to be diminished. It is indeed the mission of the orator to build up this dialogue *sui-generis* within reasonable limits, so that it would not become a counter-productive tool; as a matter of fact, the monologue should remain the basis of the presentation in front of a public, permitting a systematical and logical argumentation, a coherent development of ideas, a correct interpretation of facts and trends in various fields.

Time-factor has a significant position in the relationship between the orator and the public and it can deeply influence – in a positive or a negative sense – the oratorical performances as well as the authority of the speakers in the eyes and minds of listeners. A competent orator is able, generally speaking, to observe the time-limits, despite the fact that, in some cases, he/she could meet an audience which is more indulgent and more interested than it was supposed *ab initio*. Great conference halls in Parliaments, international fora, academies or university amphitheatres have, as a general rule, wall-clocks which represent a discreet warning not only for the speaker, first of all, but also for those people present in front of him. It is just a matter of routine to periodically look on the clock, having in mind the pertinent significance of the ancient adage: "*Fugit irreparabile tempus*".

Every orator could consider one of the two following options: a) to elaborate the speech and to deliver it in strict limits of time, mutually accepted at the beginning of the rhetoric exercise; b) to overcome those limits without any preliminary notice, just on the basis of a sovereign *ad-hoc* decision. The first option could become – as it was demonstrated in the broad history of oratory – a source of authority and prestige for the

orator, because the public will understand that it is treated with respect and politeness. The second option may generate, however, certain difficulties and discomforts for the speaker, even when the orations are comprehensive and interesting ones; the audience feels that it is underestimated and therefore it will essentially change its affective relationship with the speaker, becoming neutral and passive. Of course, one should say that the ideal situation is the one in which the people sincerely regret that the speech has already come to an end!

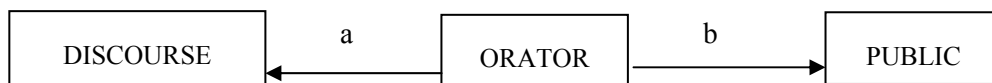
There should be imagined another *scenario* which occurs in the rhetorical process: the orator speaks less than the reserved time (of course, it is not the case of university lectures, for instance, which have strict periods in terms of hours or minutes). This amazing situation could be pleasant and beneficial, especially if the public is invited to react/ to comment on the speech; people present there could have the impression that the orator “sacrificed” a part of the allotted time in favor of the listeners and of a direct dialogue with them. We should exclude *ab initio* the situation when a shorter speech is due to a crisis of inspiration with obvious negative effects upon the given audience.

A *distributive attention* has to be taken into consideration by the speaker in the following two main directions:

a) attention oriented towards his/her own performance – logical and coherent development of ideas; clear and non-ambiguous sentences; avoidance of repetitions which are redundant; incorporation of persuasive examples; avoidance of a language incompatible with the level of the event and the profile of the public (sophisticated terminology without relevant introductory definitions or explanatory remarks could block the transfer of messages and understanding as a whole); observance of the time – limits agreed upon with the organizers of the event or required by administrative regulations;

b) attention oriented towards the collective receiver of the speech delivered by the orator –adequate knowledge about the evolution of the degree of readiness and receptivity of the public; its gradual involvement in the zone of the speaker’s own ideas (through spiritual remarks, imaginary dialogues, *ad-hoc* divagations, courtesy references or appeals, invitations to individual thinking etc.); dynamic correction of some pronounced sentences; surpassing of certain boring moments.

The high level performance of an orator is not, in any case, a “*mirror – exercise*”, individual *stricto sensu* ; he/she has to overcome a lot of “traps” on the level of audience and only after this the speaker’s success could be fully confirmed. Based on such behavior, the orator would be able to build up an authority having an unconditional force and evidence as well as incontestable spreading among people of various beliefs and backgrounds.



Both directions in which the attention of the orator is mobilized are, by definition, interrelated and simultaneous: either the underestimation of the logical coherence and the

clarity of the speeches or the underestimation of the public could become counter – productive, despite the intentions and the endeavors of the orator. We will not commit the error of establishing a hierarchy between the above – mentioned directions *a)* and *b)*, but, on the other hand, we just accept that while the orator’s attention of type *a)* is prepared *a priori* (in the framework of pre – discourse intellectual steps), the attention of type *b)* is almost spontaneous, based on the realities on the spot that cannot be anticipated *in extenso*.

The approach to the public as a permanent attitude of the speaker might not be excessive, ostentatious in terms of language or gestures. An orator who will use courtesy expressions, more than needed, does not remain credible in front of the listeners; in a similar situation will be placed, against his/her wishes, a speaker having an artificial and exaggerated behavior, marked by numerous physical expressions of kindness (mimicry, gesticulation). The excess of politeness will disturb the listeners of a sermon with the same intensity like the absence of politeness. This is why the relationship between the orator and the audience should be preserved in a note of normality, simplicity and truthfulness, parameters that are able to secure a mutual cooperation and effective performance of the rhetorical act. As a matter of fact, this balanced and natural attitude cannot be learned just from handbooks of oratory, but first of all from the direct, live and dynamic experience.

The negative cooperation might be also taken into consideration, when a discourse is presented for the public. It is very well known that this kind of cooperation, based on an elementary understanding between the sides involved, occurs quite often in cases of military confrontations; there exist precise rules, accepted by everybody, with regard to certain humanitarian measures, e.g. the immediate transportation of the killed and wounded persons from the battle – fields, upon the acceptance of the adversary/enemy. This type of negative and compulsory cooperation could be applied to the zone of oratorical acts, as follows:

i) Sometimes, it is possible that a specific speech not to be agreeable for the public as a whole or for some segments of it.

ii) In such cases, a civilized, decent public attending the respective event will not react in a negative manner, vociferating, hooting or leaving the hall; the listeners will continue to follow with patience the speech in the name of an elementary respect for the orator deeply engaged in the verbal exercise.

iii) At the end, the public should applaud as a mere gesture of courtesy.

iv) In other situations, it seems that the orator prefers „to disarm” after a set of difficult, inconvenient questions or comments coming from the public; the latter will be aware of the critical moments which have occurred and it will decide therefore to renounce to the dispute, by stopping any unpleasant intervention or by continuing with certain constructive questions and more general statements.

So far, we have envisaged a series of attitudes of „*negative cooperation*” on the level of the audience/listeners having what could be called a „collective identity”. At the same time, one might imagine similar attitudes from the part of the orator as follows:

i) The speaker will see, at a particular moment, that despite his/her efforts to be attractive (intellectually) and charming (through personal *Charisma*), the audience does not support such posture and the normal state of attention and devotion is obviously raveled out.

ii) Therefore, the orator will decide to abandon for a while *the exposé*, introducing some expressions with a view to wander temporary from the announced subject of the speech.

iii) According to the concrete situation in intellectual and psychological terms, the orator could finalize the sermon before the time – limits reserved *ab initio* (of course, the speaker will take these unexpected developments in a quite natural way, without any reproaches or allusions formulated towards the public.

It goes without saying that the *negative cooperation* is much more intricate in comparison with the rhetorical normality, when the two factors of the relationship accepted an „unwritten agreement” to respect each other, to mutually understand difficulties, when they occur and to try to make *ad-hoc* compromises. Such a constructive and flexible behavior will be beneficial for all those persons (speakers, listeners) involved in the oratorical process.

The contemporary world has generated new parameters of the rhetorical process, mainly in the area of technical facilities at the disposal of orators: for instance, microphones and loud - speakers are able to amplify the voice, the video means can spread the images among a lot of people, present in a great hall of conferences, simultaneous translation is also available etc.

At the same time, one should recognize that all those modern modalities can contribute to the projection (in a broad sense) of the orator’s authority to the collective mind of the public. But ,besides such facilities that will continue to be improved and developed in the future, a fundamental truth has a perennial significance : the authority of orators is not merely „a gift” *offered* to the public or a mechanical feature of personality, *imposed* to the public; more thoroughly, the authority is, above all, a solid parameter, *build-up* by the orators themselves, under specific circumstances and only due to the public’s cooperation .

REFERENCES:

1. Demostene, Eschine, Hiperide, Licurg – *Pagini alese din oratorii greci*, vol. II, Editura pentru Literatură, București 1969.
2. Nicolae Titulescu – *Discursuri*, Editura Științifică, București, 1967.
3. Nicolae Titulescu – *Pledoarii pentru pace*, Editura Enciclopedică, București, 1996.
4. Sanda Ghimpu, Alexandru Țiclea – *Retorica. Pagini alese*, vol. I, Casa de Editură și Presă „Șansa”, București, 1993.

5. Maria Cornelia Bârliba – *Introducere în retorică*, Editura Printech, București, 2007.
6. Maria Cornelia Bârliba, Dan Mihai Bârliba – *Diplomația cuvintelor. Nicolae Titulescu – vocația unui orator*, Editura BREN, București, 2001.
7. Maria Cornelia Bârliba, Dan Mihai Bârliba – *Focul sacru al Genevei*, Editura BREN, București, 2002.
8. Maria Cornelia Bârliba – *Les figures rhétoriques – critères pour une typologie*, in : „Noesis”, no. XXX-XXXI, Editura Academiei Române, București, 2005-2006.
9. Maria Cornelia Bârliba – *Ideatic Specificity of the Discourse. Demosthenes' Philippics*, in: „Noesis”, no. XXIV, Editura Academiei Române, București, 1999.
10. Maria Cornelia Bârliba – *Audience and argumentation – from Hellenic orators to Perelman*, in: „Noesis”, no. XXV, Editura Academiei Române, București, 2000.

მარია კორნელია ბარლიბა

მოსაზრებები ორატორისა და პუბლიკის ურთიერთობის შესახებ

რეზიუმე

ცხადზე უცხადესია, რომ ორატორული პრეზენტაციის დასაწყისიდან დასასრულამდე – rostrum გამოხატავს *de jure* ბარიერს; ორატორი, თავისი ბუნებრივი ნიჭითა და მოწოდებით, წინდანინ უფრო მეტადაა მომზადებული ინტელექტუალურად, ფსიქოლოგიურად და პროცედურულადაც, მეტად სრულყოფილი და დახვეწილია, ვიდრე მსმენელი. ამის გამო, ეს ფაქტი გამოსვლის დასაწყისიდანვე ცხადი ხდება ყველა მონაწილისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ხშირად არ გამოიხატება *per se*. ორატორი, რა თქმა უნდა, მთლიანად აცნობიერებს საკუთარი შესაძლებლობების ცხად და მნიშვნელოვან უპირატესობას პუბლიკის მდგომარეობასთან მიმართებაში. ორატორის მისია არ არის ადვილი: მან უნდა მოახერხოს პერსონული ძალისხმევის მიმართვა ერთ მუშტად, რადიკალურად გაამარტივოს სათქმელი, აღმოფხვრას ინტელექტუალური უთანაბრობა, შესაძლებლობის ფარგლებში მაქსიმალურად წარმოადგინოს პუბლიკისათვის *equilibrium*. ამგვარად, თავურ მყოფი ბარიერები უნდა გარდაიქმნეს ურთიერთგაგებისა და ურთიერთდობის ხიდებად. სტატიაში განხილულია რელევანტური რიტორიკული სტრატეგიები ანტიკური დროიდან მოყოლებული, ვიდრე დღემდე. ახსნილია დისკურსის სტრუქტურაში ყურადღების ვექტორებისა და ავტორიტეტისადმი მიმართების ცნებები. დასმულია ე.წ. ჰიპოთეტური დიალოგის, დროის ფაქტორისა და დისტრიბუციული ყურადღების მნიშვნელობის საკითხი ორატორის ხელოვნებაში.

აპაპი ყულიჯანიშვილი

კომუნიკაციის მოქმედება და მატამორფოზები კულტურაში

კომუნიკაციის როლი და მნიშვნელობა საზოგადოების და კულტურის ფორმირების პროცესში მნიშვნელოვანია. ერთი მხრივ, კომუნიკაციის დონე და საშუალებები განაპირობებს კულტურის ხასიათს, მეორე მხრივ, ყოველი კულტურა ქმნის კომუნიკაციის მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ საშუალებებს. მაგალითად, ძველი ბერძნების აზრით, პოლისის სივრცობრივი განფენილობა იმ მასშტაბებში მოიაზრებოდა, რასაც განვდებოდა ხმოვანი სიტყვა ან სხვა ხმოვანი საშუალებები. დამწერლობის გამოგონებამ კიდევ უფრო გააძლიერა კომუნიკაციური ურთიერთობები, ხოლო წიგნის ბეჭდვამ, ბეჭდვითმა სიტყვამ რევოლუციური ცვლილებებს დაუდო საფუძველი კომუნიკაციური ურთიერთობების ისტორიაში და კიდევ უფრო ფართო მასშტაბისათვის ხელმისაწვდომი გახდა ინფორმაცია. რაც შეეხება ელექტრონულ მედიას, საინფორმაციო ტექნოლოგიებზე დამყარებულმა მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებმა საფუძველი დაუდო თანამედროვე კულტურაში მიმდინარე ცვლილებებს.

კულტურა ქმნის ადამიანური ურთიერთობების ახლებურ ფორმებს, ვერბალურ, ვიზუალურ და არავერბალურ ნიშანთა სისტემებსა და კომუნიკაციურ სტრუქტურებს. კომუნიკაციის საშუალებით კულტურა შემდეგ ძირითად ამოცანებს ახორციელებს, ახდენს საზოგადოების ინტეგრაციას და კონსოლიდაციას, ხოლო საზოგადოების შიგნით – სოციალური ჯგუფების დიფერენცირებას. განასხვავებენ კომუნიკაციის სახეებს: ტრადიციულ-ლოკალურს, ფუნქციონალურსა და მასობრივ კომუნიკაციებს.

ტრადიციულ-ლოკალური კომუნიკაციის შინაარსში იგულისხმება სოფლური გარემო, სადაც ყველა ყველას იცნობს, სადაც თითოეულის როლი და სტატუსი გარკვეულია მათი ასაკისა და ცხოვრების წესის შესატყვისად, სოციალური ურთიერთობების ნორმები მდგრადია და ამ საზოგადოებაში არ ჩნდება არაკომუნიკაბელურობის პრობლემა, ხოლო ურთიერთობები არ საჭიროებს ინდივიდის სპეციალურ ინიციატივას და ძალისხმევას.

ფუნქციონალისტური კომუნიკაციის ტიპი დამახასიათებელია ურბანისტული საზოგადოებისათვის, სადაც ადამიანური საქმიანობა და ცხოვრების წესი დიფერენცირებულია. აქ კომუნიკაციის წესი ემყარება ინდივიდის პროფესიას, მის სტატუსს სოციალურ იერარქიაში. ზეპირი და წერილობითი კონტაქტები ხშირად ფორმალურ ხასიათს ატარებს, პიროვნულ ურთიერთობებში გარკვეული დეფიციტია, დიდი ქალაქის მოსახლეობა ერთმანეთს არ იცნობს, არსებობს დროის დეფიციტი, ადამიანები ერთმანეთთან იშვიათად ამყარებენ არასაქმიან კონტაქტებს. ასეთ საზოგადოებაში ჩნდება გაცნობის, წარდგენის, რეკომენდირების წესი. საქმიან ურთიერთობებს კომუნიკაციურ პირობებში განსაკუთრებული ადგილი უკავია.

მასობრივი კომუნიკაციის ფორმა დამახასიათებელია თანამედროვე საზოგადოებისათვის, რომელიც გულისხმობს ინფორმაციის გავრცელებას სხვადასხვა სივრცეში მყოფ ადამიანთა შორის. ინფორმაციის მიღება შესაძლებელია ადამიანთა სოციალური სტატუსის და საცხოვრებელი ადგილის მიუხედავად. თუკი ტრადიციულ კომუნიკაციურ მიმართებაში ზეპირი სიტყვა, ხოლო ფუნქციონალისტურში ბეჭდვითი სიტყვა ასრულებდა ინფორმაციის გაცვლის და გადაცემის ფუნქციას, პოსტმოდერნულ საზოგადოებაში მასობრივი კომუნიკაციის დროს მსგავს ფუნქციას ასრულებს ელექტრონული სიტყვა. მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების სახით გაჩნდა კომუნიკაციის პრინციპულად ახალი ფორმა, რასაც დადებითთან ერთად უარყოფითი შედეგები მიეწერება.

ეპოქას, რომელსაც ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ თეორიებში მოიხსენიებენ „პოსტმოდერნულად, პოსტინდუსტრიულად ან ინფორმაციულ საზოგადოებად, ლოგიკური შედეგია განმანათლებლობაში ჩასახული ლიბერალურ-დემოკრატიული პროექტისა, რომელიც სამყაროს ისეთ გარდაქმნას ითვალისწინებდა, რომ ერთი კონკრეტული ინდივიდის საცხოვრებლად გარდაქმნილიყო. პროექტის სახით არსებული ეს ზოგადი წანამძღვარი რამდენიმე კონკრეტულ ფაქტორად შეიძლება დავყოთ და დავსვათ კითხვა: მაინც რა კონკრეტული ფაქტორები უდევს საფუძვლად პოსტმოდერნულ სამყაროში მიმდინარე პროცესებს?

კულტურაში მიმდინარე რაიმე მოვლენის მონოფაქტორული ახსნა მეთოდოლოგიურად გაუმართლებელია იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ კულტურა რთული სტრუქტურის მატარებელია და მასში მიმდინარე პროცესები „ცოცხალი“ და დინამიკურია, მიუხედავად ამისა, ჩვენ შეგვიძლია გამოვყოთ არსებითი და მნიშვნელოვანი არაარსებითისა და შედარებით უმნიშვნელო ფაქტორებისგან. პოსტმოდერნის დადგომის მაუწყებელი იყო ის, რომ საფუძველი გამოეცალა მანამდე არსებულ პროგრესის იდეას, რის გამოც დრომ დაკარგა განსაზღვრულობა. გვრჩება მხოლოდ დროის ქრონომეტრით გაზომვის საშუალება. ამგვარად, ქრონომეტრის ნიკნიკის ფონზე კულტურული პროცესის ორგანიზმი სტაგნაციის აბსურდულმა უსასრულობამ შეცვალა. გლობალიზაციის სოციალურ-კულტურულ მასშტაბები მოიცავს ხალხების, იდეების, ინფორმაციის, არტეფაქტების გადაადგილებისა და მოგზაურობის ჯერარნახულ დონეს. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ სამეცნიერო ცოდნის გავრცელება ან რელიგიების „მოგზაურობა“, რასაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობს თანამედროვე ციფრული ტექნოლოგიები. დღევანდელ ეპოქაში სოციალური და კულტურული გლობალიზაციის მამოძრავებელი ძალაა ინტერნეტი, რომელიც ამცირებს დანახარჯებს და ახდენს კომუნიკაციათა გლობალიზებას, განაპირობებს იდეათა თავისუფალ მიმოქცევას, რამაც, თავის მხრივ, მრავალი პრობლემური საკითხი წარმოშვა და ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანების ყურადღება მიიპყრო.

პრობლემას, რომელსაც ხშირად განმარტავენ როგორც თანამედროვე ტექნოლოგიების ნიადაგზე აღმოცენებულ კრიზისს, ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის დასაწყისში წინასწარმეტყველის გუმანით მ. ჰაიდეგერმა უწოდა „ახალი დროის ტექ-

ნიკის პლანეტარული მოძრაობა“. მან კარგა ხანია ევროპის საზღვრები გადალახა და მოედო მთელ პლანეტას.

ჰაიდეგერი თავის სტატიაში „საკითხი ტექნიკის შესახებ“ გვთავაზობს საინტერესო თვალსაზრისს და ახასიათებს მექანიკური ტექნოლოგიის არსობრივ ბუნებას, მის რაობას. ბერძნული სიტყვა *techne*-ს ეტიმოლოგიური შინაარსის მიხედვით ცდილობს, გახსნას თანამედროვე ტექნოლოგიის არსი, და აღნიშნავს, რომ *techne* ძველ ბერძნებს ესმოდათ, როგორც ყოფიერების გამოჩენის გზა; თანამედროვე ტექნოლოგია კი სპეციფიკური *techne* არის, ანუ თანამედროვე ინდუსტრიალიზაციის პირობებში ცოდნის საფუძველზე აქტივობაა, რომლისთვისაც დამახასიათებელია რწმენა, რომ ადამიანმა უნდა სძლიოს ბუნებას და გააკონტროლოს იგი. მისი აზრით, ტექნოლოგია სამყაროს ობიექტივიზაციის წესია.

ტექნიკური საშუალებების დამხმარე როლი ადამიანისათვის უხსოვარი დროიდანვე იყო ცნობილი, ადამიანური საქმიანობის ტოტალური განმსჭვალვა ტექნიკით კი მხოლოდ ახალი დროის ნაყოფია. სწორედ ახალი დროის თავისებურებაა ის, რომ კაცობრიობის ისტორიაში აგრარულ ეპოქას ინდუსტრიული ეპოქა ცვლის თავისი მანქანური წარმოებით. ტექნიკამ რადიკალურად შეცვალა ყოველდღიური ცხოვრება, მან მთელი პლანეტა გადააქცია ერთ ფაბრიკად; ადამიანი მოწყვიტა თავის ფესვებს, დედა ბუნებას. ის უკვე აღარ ცხოვრობს ბუნებასთან ჰარმონიაში, მას სურს, დაიმორჩილოს, მართოს ბუნება. ასეთმა სციენტისტურმა მიდგომამ მენტალური ცვლილებებიც მოიტანა და ამიერიდან სულიერი არსებებიც კი მექანიზმად აღიქმება.

მეცნიერებისა და ტექნიკის თავსებადობამ საფუძველი ჩაუყარა მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებს – რადიოს, ტელევიზიის, პრესის, მოგვიანებით კი ინტერნეტის სახით. ამგვარად, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში მოხდა ინფორმაციული „რევოლუცია“, რამაც გამოიწვია ის, რომ კაცობრიობა თავისი განვითარების ინდუსტრიული ფაზიდან ინფორმაციულ ფაზაში აღმოჩნდა. ინფორმაციულ მასობრივ საზოგადოებაში როგორც ცალკეული ადამიანის, ისე მთელი კოლექტივის საქმიანობა სულ უფრო მეტად დამოკიდებული გახდა ინფორმაციულობის ხარისხზე.

კომპიუტერი და ინტერნეტის ქსელი თანამედროვეობის „რევოლუციური“ სიმბოლო გახდა, მედიის ამ ფორმამ გააერთიანა ნაციონალური საზოგადოებები, კულტურები, მეცნიერებისა და ხელოვნების ყველა სფერო და ასევე კონკრეტული ინდივიდები პლანეტარული მასშტაბით ერთ მთლიან საზოგადოებად. ყველა იმ ინფორმაციის მიღება, რაც უნინ რეციპიენტისაგან დიდ ფინანსურ დანახარჯს, დროს და სივრცეში გადაადგილებას ითხოვდა, სახლიდან გაუსვლელადაც გახდა შესაძლებელი. თანამედროვე ადამიანი წარმოგვიდგა როგორც სივრცეში არაჩვეულებრივად სწრაფი მოძრაობის, ზედმეტი გადაადგილების თავიდან აცილების საშუალებების მფლობელი. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ერთ-ერთი მთავარი, რამაც საფუძველი მოუშადა პოსტმოდერნულ ეპოქას, მსოფლიოს ტექნიციზირება და მის საფუძველზე წარმოშობილი საინფორმაციო ტექნოლოგიებია. აქედან გამომდინარე, თანამედროვე ფილოსოფიის, როგორც კულტურის კრიტიკული შემ-

ფასებლის, ფუნქციაა, დასვას კითხვები კომუნიკაციის თანამედროვე საშუალებების მიერ მოტანილი ცვლილებების შესახებ.

ის, რაც ზედაპირზე დევს, თავს მხოლოდ დადებითი მხრით წარმოგვიდგენს, მართლაც, საინფორმაციო ტექნოლოგიებმა შესაძლებელი გახადა ინფორმაციების ხელმისაწვდომობა მსოფლიოს ყველა კუთხის და სტატუსის ადამიანისათვის, მსოფლიო საზოგადოება უფრო მეტად ინფორმირებული და განათლებული იქნება, ხოლო თანამედროვე ტექნოლოგიები – უფრო და უფრო დახვეწილი, რაც საშუალებას მოგვცემს გავეცნოთ მეცნიერების უახლეს მონაცემებს, კულტურაში მიმდინარე პროცესებში მივიღოთ მყისიერი მონაწილეობა და ასევე მოვიწყოთ სასურველი კომფორტი. მაგრამ საქმე ისაა, რომ პოზიტიურ მხარესთან ერთად ციფრულ ტექნოლოგიების არნახულ აღზევებას თან ახლავს უარყოფითი მხარეებიც, პირველ რიგში, ინფორმაციის სანდოობის და ცოდნის ლეგიტიმურობის საკითხები. თანამედროვე საზოგადოების პრობლემაც ისაა, რომ დღეს ყოველგვარი უსარგებლო ინფორმაცია ცოდნასთან იგივედება, ხოლო წარმატებები ტექნოლოგიურ სფეროში პირდაპირ კულტურის წარმატებად ფასდება. ჩვენ ამ შემთხვევაში გვინტერესებს არა თვითონ თანამედროვე ტექნოლოგიების უარყოფითი მხარეები, არამედ ის ზეგავლენა, რომელსაც ეს ტექნოლოგიები ახდენს საზოგადოებასა და კულტურაზე. თანამედროვე ტექნოლოგიები იმდენადაა ჩვენი ინტერესის საგანი, რამდენადაც ისინი უდიდეს როლს ასრულებენ კულტურის პოსტმოდერნულ ტრანსფორმირებაში. თანამედროვე ტექნოლოგიებმა პოსტმოდერნული საზოგადოება კიდევ ერთი პრობლემის წინაშე დააყენა, ეს არის დროის უკმარისობის პრობლემა. ანუ, ფაქტობრივად, შეიძლება ითქვას, რომ ერთი შეხედვით პარადოქსულ ვითარებაში აღმოვჩნდით: თანამედროვე ტექნოლოგიები გვთავაზობს სხვადასხვა საქმის სწრაფი მოგვარების საშუალებებს, რაც იმის პირობას უნდა ქმნიდეს, რომ ადამიანს უფრო მეტი თავისუფალი დრო რჩებოდეს, ვიდრე უნინ, თუმცა, რაც უფრო მეტად იხვეწება ტექნოლოგიები, მით მეტად იზრდება ადამიანთა მოუცლელობაც; მათ მუდამ სადღაც ეჩქარებათ და დრო არ ჰყოფნით. საქმე ისაა, რომ ასტრონომიული დრო საინფორმაციო ტექნოლოგიებზე დაყრდნობით გადაიქცა სუბიექტურ დროდ. ადამიანს სუბიექტურად აღარ ჰყოფნის დრო, მიზეზი კი ისაა, რომ მისთვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს კომფორტის შემქმნელი ნივთების წარმოებასა და ფლობას, სხვადასხვა ძვირად ღირებული ნივთების შეძენას, და სწორედ ამისათვის იღვწის იგი, ჩქარობს, ცდილობს, რაც შეიძლება მეტი მოასწროს, და ავიწყდება, რომ ადამიანის სიცოცხლე ძალიან მცირეა დროის უსასრულობასთან მიმართებაში, ამიტომაც ამ ტექნოლოგიურ ორომტრიალში გართულ ადამიანებს დრო აღარ რჩებათ საკუთარი ბედნიერებისათვის, ისინი ათასგვარი ტექნიკური ხელსაწყოების საშუალებით ისე ჩაუქროლებენ ხოლმე საკუთარ თავს, გარემომცველ ადამიანებსა და ბუნებას, რომ ვერ ასწრებენ ყოველივე ამის აღქმასა და განცდას.

ამგვარად, ჩნდება თანამედროვე ადამიანისათვის ტიპურად პრობლემატური მდგომარეობა, შეგრძნება, რომ მას თითქოს თრგუნავს მისივე ეპოქის კულტურის ელემენტთა სიმრავლე, რადგან ადამიანს არ ძალუძს არც მათი შინაგანი ასიმილირება და არც უბრალო არმიღება.

ჯერ კიდევ გ. ზიმელი თავის ერთ-ერთ ნაშრომში – „კულტურის კრიზისი“ აღნიშნავს, რომ ის, რასაც ნივთთა კულტურა შეიძლება ვუნოდოთ, გავრცელების გრანდიოზულ სფეროს იძენს, რის შედეგადაც ინტერესები სულ უფრო და უფრო მიემართება ამ მხარეს და საქმე იქამდე მიდის, რომ ცხოვრების საშუალებები თავისი მნიშვნელობით მის მიზანს აღემატება, რის გამოც ბევრი საშუალება საბოლოო მიზნების ღირსებას ითვისებს. ზიმელი მიიჩნევს, რომ ჩვენი დროისათვის დამახასიათებელი გაუმაძღრობა და ტკობის ნყურვილი იმის შედეგია, რომ პირად ღირებულებებს იმ სფეროში ეძებენ, რომელშიც ისინი საერთოდ არ მოიპოვება, ტექნოლოგიური მიღწევები კი პირდაპირ კულტურის წარმატებად ფასდება; იგი აღნიშნავს, რომ ეს ყველაფერი საშუალებების მიერ მიზნების თანდათანობით გამოდევნას მონშობს.

ასე რომ, იდევნება მიზნები და ადამიანი თვალსა და ხელს შუა კარგავს ბედნიერებას; მიზანსა და საშუალებას შორის არსებობს განსაზღვრული სუბორდინაცია; და მიზანი, რომელსაც ვირჩევთ თავისი თავისთავადობის გამო, არის უფრო სრულყოფილი, ვიდრე ის მიზანი, რომლისკენაც მივისწრაფვით როგორც საშუალებისაკენ.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ტექნოლოგიებითა და ნივთებით სავსე ცხოვრების პირობებში თანდათან ქვეითდება ბედნიერების დონე, თანაც ისე, რომ ეს დაქვეითება ბრალდება ნივთების ნაკლებობას; ადამიანი კი, საჭირო საგანთა სიუხვის მიუხედავად, მუდამ მწვავედ განიცდის მათ ნაკლებობას და ამ საგნების მატებასთან ერთად მათზე მოთხოვნილებაც კატასტროფულად მატულობს. ადამიანები „ნივთების სამყაროს“ მოსაწყობად დარბიან, ფუსფუსებენ, ისინი მისდევენ დროს, და მას რომ არ ჩამორჩნენ, იღებენ ათასგვარ უსარგებლო ინფორმაციას. გლობალიზაციის პროცესებში იქმნება საზოგადოება, რომლის მენტალობაც ხელოვნურად შექმნილი და გამოყვანილია სხვადასხვა საინფორმაციო ტექნოლოგიების ზემოქმედების შედეგად, საზოგადოება, სადაც ინდივიდი კიდევ უფრო უპიროვნო, საკუთარი სახის არმქონეა და საკუთარი თავის იდენტიფიკაციას მხოლოდ მასთან ურთიერთობისას არკვევს.

ამ მხრივ, საინტერესოა თანამედროვე ამერიკელი კულტურის მკვლევრის, მ. მაკლუენის, თვალსაზრისი, რომელიც გატარებულია სტატიამი „მედია არის მესიჯი“. მისი აზრით, თანამედროვე კომუნიკაცია თანამედროვე კულტურის გადამწყვეტი კომპონენტია; მასმედია კი აზრთა ერთგვარი გენერატორია, მთელი ფაბრიკაა, რომელიც ქმნის ინფორმაციულ საქონელს და გააქვს ბაზარზე. მისი მიზანია, შექმნას ეფექტური პროდუქცია, რომელიც გათვლილი იქნება ნაივურ მომხმარებელზე. მაკლუენის აზრით, მედია არის მასაჟი, რომელიც აყალიბებს კონფორმისტულ საზოგადოებას და სწორედ მასაჟის მსგავსად არბილებს მის ცნობიერებას და წარმართავს იმ მიმართულებით, საითაც მას სურს. მისი აზრით, მასებისათვის ინფორმაციის მიწოდებისას მთავარია არა შინაარსი, არამედ ინფორმაციისადმი ემოციური დამოკიდებულება, ინტონაცია და ტემპი. ყოველივე ეს კი, თავის მხრივ, რა თქმა უნდა, წარმოადგენს პოსტმოდერნული კულტურის განმსაზღვრელ ნიშნებს. თანამედროვე საზოგადოება ყალიბდება ზომბირებულ, ინფორმირებულ, მაგრამ არა განათლებულ, ტექნიციზირებულ საზოგადოებად, სადაც ხელოვნურობა სჯაბნის ბუნებას.

პოსტინდუსტრიული ან, რაც იგივეა, ინფორმაციული საზოგადოების ეფექტური მართვისთვის აუცილებელია, ისეთი სისტემებისა თუ ტექნოლოგიების ფლობა, რომელთა ფუნქციონირება, თავის მხრივ, მილიონობით ადამიანის კოორდინაციას განაპირობებს. პოსტმოდერნს ახასიათებს საზოგადოების პროგრამირების ისეთი ხარისხი, რომელსაც შეუძლია არნახულ დონეზე მოახდინოს რესურსების მობილიზება. დ. ბელი მიიჩნევს, რომ ამ ეპოქის საზოგადოებისათვის დამახასიათებელია სამი არსებითი ნიშანი: ა) *ინდუსტრიული საზოგადოებიდან სერვისულ საზოგადოებაზე გადასვლა*. ეს ნიშნავს იმას, რომ ეკონომიკაში მრეწველობის მნიშვნელობა მცირდება და იზრდება მომსახურების, სერვისის სფერო, ისევე როგორც საერთო-ეროვნული პროდუქტის წილში, ინდუსტრიულ საზოგადოებაზე გადასვლისას, თანდათან იზრდებოდა მრეწველობის წილი და მცირდებოდა სოფლის მეურნეობისა, პოსტინდუსტრიულ დონეზე გადასვლისას თანდათანობით მცირდება საწარმოო პროდუქციის წილი და იზრდება მოხმარების და საინფორმაციო უზრუნველყოფის წილი; ბ) *თეორიული ცოდნის კოდიფიცირების გადამწყვეტი მნიშვნელობა ტექნოლოგიური ინოვაციებისათვის*. ეს გულისხმობს, რომ წარმატებები ტექნიკის სფეროში შესაძლებელია მხოლოდ თეორიული ცოდნის უმაღლესი განვითარების პირობებში; გ) *ინტელექტუალური ტექნოლოგიების ქცევა სისტემური ანალიზის და გადამწყვეტილებების მიღების ძირითად ელემენტად*. აქ, ცხადია, ლაპარაკია არა მხოლოდ საბუნებისმეტყველო, არამედ პოლიტექნოლოგიებზე. გარკვეული აზრით, ყოველი საზოგადოება ემყარებოდა თეორიულ ცოდნას. მაგრამ პოსტინდუსტრიის პირობებში ამგვარი ცოდნა ახალ განზომილებას იძენს. ხდება ტექნიკისა და მეცნიერების ძირეული შერწყმა და მათ საფუძველზე ტექნოლოგიის ფენომენის წარმოშობა. ეს არ ნიშნავს ტექნიკური განვითარების უბრალოდ ახალი დონის მიღწევას, არამედ ინფორმაციული მომსახურების თვისობრივად ახალი ფორმის გამოძებნას. კომპიუტერიზებული ინფორმაციული კარტოთეკების შექმნამ შესაძლებელი გახადა ახალი ტიპის მომსახურება, სპეციალიზებული ინფორმაციული სიების გაყიდვა საბაზრო მოხმარებისათვის. პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებაში კრეატიულ საქმიანობაზე მეტი ღირებულება ინფორმაციას ენიჭება, ეკონომიკაც სწორედ ინფორმაციულობის ხარისხზეა ორიენტირებული, რადგანაც ინფორმაცია ღირებულებას ქმნის პირველ რიგში მაშინ, როდესაც მას უშუალოდ ყიდიან. მისი გაყიდვა ხშირად იღებს პატენტის სახეს, რომლის ფლობაც შესაძლებელია უფრო მოგებიანიც კი აღმოჩნდეს, ვიდრე მთელი ქარხნისა.

სეკულარიზაციის გაძლიერებასთან ერთად, აბსოლუტი ახალი ბოლოვადი მიზნით იქნა ჩანაცვლებული: სამომხმარებლო საქონლითა და მომსახურებით. ბეჯითი შრომა, მომჭირნეობა და რაციონალობა – ე. წ. „კარგი ცხოვრება“ ჩაენაცვლა ღმერთის არსებობას. თუმცაღა, ამ ყველაფერთან ერთად, უნდა ითქვას, რომ ამგვარი „ზეინფორმირებულობის“, რობოტიზაციის, ნივთთა უსაზღვრო წარმოებისა თუ სამყაროს გახელოვნურების მიზეზი არ არის მხოლოდ მომხვეჭელობის ან კომფორტის სურვილი ადამიანთა მხრიდან. ადამიანის მენტალობაში, ახალი დროიდან მოყოლებული, ნიშანდობლივია სამყაროს ფლობის, ცოდნის, მისი აბსოლუტური დაუფლების ნყურვილი...

ჟან ბოდრიარი თავის ნაშრომში „ქალაქი და სიძულვილი“ აღნიშნავს, რომ საყოველთაო კომუნიკაციის ინფორმაციული სიჭარბის, ყოფიერების გამჭვირვალობისა და გამჭოლობის ატმოსფეროში, ადამიანის დამცავ ძალებს საშიშროება ემუქრებათ. სიმბოლური სივრცე უკვე აღარაფრითაა დაცული. როცა ტექნიკისა და ტექნოლოგიებისთვის ხელმისაწვდომი ხდება აბსოლუტურად ყველაფერი, ადამიანი უკვე აღარ არჩევს, რა არის სასარგებლო და რა – არა. არადიფერენცირებულ სამყაროში იგი ვერ იგებს, სად არის მშვენიერება და სად – სიმახინჯე, ცუდი და კარგი, ორიგინალური და მოძველებული. გადანყვებილების მიღების შეუძლებლობა ნებისმიერ საგანს უფარგის ხდის და დაცვის ერთადერთ ფორმად უკურეაქცია რჩება, ეს არის სიძულვილი და ზიზღი. ეს ორგანიზმის იმუნური რეაქციაა, რომლის დახმარებითაც იგი ცდილობს, შეინარჩუნოს თავისი სიმბოლური ერთიანობა, ზოგჯერ სიცოცხლის ფასადაც. აი, ამიტომ მგონია, რომ სიძულვილი, როგორც გულგრილობისა და ამ არადიფერენცირებული სამყაროს უარყოფის უკიდურესი ფორმა, ორგანიზმის ცხოვრებისეული რეაქციის უკიდურესი გამოვლინებაა, – აღნიშნავს ბოდრიარი. მაგრამ ავტორი ასევე მიიჩნევს, რომ სიძულვილი უფრო განსხვავებულობის ფანატიზმია, ვიდრე „სხვისი“ უგულვებლყოფა. ეს არაა „სხვის“ მიმართ სიძულვილი, არამედ ეს არის სხვაობის გაქრობის გამო გაჩენილი ზიზღი, რადგანაც პოსტმოდერნულ ეპოქაში ყველაზე უფრო მკაცრი აკრძალვა განსხვავებულობის აკრძალვაა.

ამგვარად, ის მექანიზმები, ტექნიკა და ტექნოლოგიები, რომლებიც დღეს გვითრევენ უნივერსალურ ქსელში, წარმოადგენს ყოველგვარი „სხვის“ განადგურებას. ამ „ტრანსპოლიტიკურ“, ახალ ნესრიგში გვემუქრება არა იმდენად საკუთარი თავის დაკარგვის, არამედ ყველაფერ დანარჩენის, ნებისმიერი სახის განსხვავების გაქრობის საშიშროება. ჩვენ უკვე აღარ განვიცდით გასხვისების პროცესს, არ ვიქცევით სხვად, უკვე აღარ გვართმევენ ჩვენს თავს „სხვის“ სასარგებლოდ, არამედ „სხვას“ გვართმევენ „იგივესათვის“; სხვა სიტყვებით, ჩვენ გვართმევენ ნებისმიერ განსხვავებულობას, უჩვეულობას და გაიგივების უსასრულო პროცესში „ერთსა და იმავეს“ გამეორებისათვის გვწირავენ. ეს არის უკვე იგივეობის კულტურა.

AKAKI KULIJANISHVILI

Communicative Action and Metamorphosis in Culture

Summary

Communication plays a very important role in the process of formation of society and culture. On the one hand, the character of culture is conditioned by the level and means of communication. On the other hand, each culture creates the very means of communication that are characteristic if itself only. For example, the spatial size of the polis is thought out by the

ancient Greeks on the scale of spreading of a human voice or other phonetic means. As for the invention of scripture, it strengthened the communicative relations. The same may be said about printed word which became a source of revolutionary changes in the history of communicative relations. Information is more accessible by means of it. As to electronic media and means of mass communication which are based on informative technologies, they have brought about current changes in culture.

Culture creates new forms of human relationships and systems of verbal, visual and non-verbal signs as well as cultural structures. By means of communication culture carries out the following functions: it integrates society and supports its consolidation. As for the particular society, culture conditions its differentiation. One can distinguish the following types of communication: traditional-local, functional and mass communication.

As for the first, it means a rural environment, in which the role and status of all individual persons are evident on the basis of their age and lifestyle. There are stable norms of human relations in such a society and the problem of communication does not appear in it. As for relations between persons, there is no need for initiatives in this direction.

As to the second type of communication, it is characteristic of urban societies where human activities and lifestyles are differentiated. The rule of communication in such a society is based on a person's status in social hierarchy. Verbal and written contacts are often of formal nature in urban society. There is some deficiency of personal relationships. Individuals in big cities do not know each other. In such a society there is a deficiency of time as well. People rarely have non-business relations and meetings. There appears a necessity of the rule of presentation and recommendation in this kind of society. Central are business relations in such societies.

Mass communication is typical of a contemporary society. It means spreading of information among people that live in different spaces. It is possible to receive information with no regard to people's social status and living places. In contradistinction to traditional and functionalist societies where communicative functions have been carried out respectively by the verbal and written word, in postmodern society the electronic word has a similar function. The form of mass communication gives birth to principally new forms of communication that have both positive and negative results.

The epoch which in philosophical and sociological theories is called postmodern or postindustrial appears as a logical result of liberal-democratic project which originated in the Enlightenment. It aimed at such a transformation of the world which would be the appropriate place for the concrete individual to live in. This precondition existing as a project may be divided into several factors. In this case a question arises: What are the very factors that have conditioned these processes in the postmodern world?

პორფირიოსი

32-ე სენტენცია

*ძველი ბერძნული ენიდან თარგმნა და კომენტარები
დაურთო ლელა ალექსიძემ*

ერთია სამოქალაქო [ადამიანის] სიქველეები, სხვაა ჭვრეტისკენ აღმავალ [გზაზე მყოფი ადამიანის სიქველეები], რომელსაც ამის გამო „მჭვრეტელი“ ეწოდება, კიდევ სხვაა იმის [სიქველეები], ვინც უკვე მჭვრეტელია და უკვე მხილველია, და, ბოლოს, კიდევ სხვაა გონების სიქველეები, რამდენადაც ის არის გონება და სულისაგან წმინდა.

სამოქალაქო [ადამიანის] სიქველეები მდგომარეობს ვნებათა ზომიერებაში და იმაში, რომ მივყვეთ და მივსდიოთ რაციონალურ სანყისს პრაქტიკულ მოღვაწეობაში. მათში იგულისხმება ურთიერთობა, რომელიც მიმართულია იმისკენ, რომ ახლობელს არაფერი დაუშავდეს. ამიტომ, ჯგუფურობისა და საურთიერთო [თვისების] გამო, [მათ] „სამოქალაქო“ [„პოლიტიკური“ სიქველეები] ეწოდება. [აი ისინი]: გონიერულობა შეესაბამება [სულის] რაციონალურ სანყისს, სიმამაცე – ბობოქარს, თავშეკავებულობა [ზომიერება] კი მდგომარეობს თანხმობასა და შესაბამისობაში [სულის] ლტოლვითი სანყისისა რაციონალურთან, ხოლო სამართლიანობა არის იმ საქმის აღსრულება, რომელიც თითოეულ [ამ სანყისს] შეეფერება, რაც ერთდროულად მმართველობასა და მართულად ყოფნას შეეხება.

სიქველეები მჭვრეტელისა, რომელიც ჭვრეტისკენ მიიწევს, აქაურობისგან განდგომაში მდგომარეობს. ამიტომ ისინი „განწმენდება“ იწოდება. ისინი გამოიხატება განდგომაში პრაქტიკული ქმედებებისგან, [რომლებიც] სხეულთან ერთად [სრულდება], და იმ ვნებათა გაზიარებისგან, რომლებიც სხეულს შეეხება. ეს არის [სხეულებრიობისგან] განმდგარი იმ სულის სიქველეები, რომელიც [სხეულს] განუდგება [და] ჭეშმარიტად მყოფისკენ [მიემართება].

რაც შეეხება სამოქალაქო სიქველეებს, ისინი მოკვდავ ადამიანს აწესრიგებენ; სამოქალაქო სიქველეები განწმენდათა წინამორბედნი არიან, რადგან მათ შესაბამისად უნდა იქნეს [ადამიანი] მონესრიგებულის, რომ განუდგეს უპირატესად სხეულთან ერთად რაიმის კეთებას.

აქედან გამომდინარე, განწმენდებში გონივრულობას წარმოქმნის არა ის, რომ [სული] სხეულთან ერთად შეხედულებას შეიმუშავებს, არამედ ის, რომ [სული] დამოუკიდებლად მოქმედებს; ეს წმინდა გონიერი აზროვნებით სრულდება. ხოლო თავშეკავებულობა [ზომიერება] მდგომარეობს იმაში, რომ არ მოხდეს [სულის მიერ სხეულთან] ვნებათა გაზიარება, სიმამაცე – იმაში, რომ სულს არ შეეშინდეს სხეულისგან განდგომა, თითქოსდა რაღაც სიცარიელეში და არარსში [ეშვებოდეს], ხოლო სამართლიანობა – იმაში, რომ [სულს] რაციონალური სანყისი და გონება ხელმძღვანელობს და [ამას] არაფერი უპირისპირდება.

მაშასადამე, სამოქალაქო სიქველეთა შესაბამისი წყობა მდგომარეობს ვნებათა ზომიერებაში, რადგანაც მას მიზნად ის აქვს, რომ ადამიანმა, როგორც ასეთმა, ბუნების თანახმად იცხოვროს.

რაც შეეხება მჭვრეტელობით [„თეორიულ“] სიქველეთებს – [მათი არსი] ვნებათაგან თავისუფლებაში [გამოიხატება], რამდენადაც მიზანი ღმერთისადმი მიმსგავსებაა.

მაგრამ ვინაიდან „განწმენდას“ [ორი გაგება აქვს]: [ერთი], ეს არის [სული], რომელიც განწმენდის პროცესშია, [ხოლო მეორე გულისხმობს] განწმენდილ [სულებს], ამიტომ განწმენდითი სიქველეთები განწმენდას ორივე გაგებით აღნიშნავს: ისინი, [ერთი მხრივ], განწმენდენ სულს, ხოლო [მეორე მხრივ], გვერდში უდგანან [სულს], რომელიც განწმენდილია; განწმენდის მიზანი ხომ განწმენდილი მდგომარეობაა. მაგრამ ვინაიდან განწმენდა და განწმენდილად ყოფნა გულისხმობს ყოველგვარი „სხვის“ მოხსნას, ამიტომ სიკეთე სხვა არის განწმენდთან მიმართებაში. მართლაცდა, თუ ის, რაც განწმენდება, კარგი იყო სანამ სინმინდეს დაკარგავდა, მაშინ განწმენდა საკმარისი იქნებოდა. მაგრამ თუ განწმენდა საკმარისია, ის, რაც დარჩება, იქნება სიკეთე, და არა განწმენდა. მაგრამ სულის ბუნება არ წარმოადგენს სიკეთეს: მას შეუძლია სიკეთის მოზიარე და კეთილსახოვანი იყოს. [წინააღმდეგ შემთხვევაში] ის ბოროტებაში არ მოხვდებოდა. მაშ, სულისთვის სიკეთე მის წარმომშობთან [ანუ გონებასთან] თანაყოფნაში მდგომარეობს, ხოლო ბოროტება მისთვის არის ერთობა იმასთან, რაც მის შემდგომ არის. ბოროტება ორგვარია: თანყოფნა ამათთან [ანუ იმასთან, რაც შემდგომი, უფრო დაბალი საფეხურია] და [ამის ქმნა] ვნებათა გადაჭარბებით.

ამიტომ სამოქალაქო სიქველეთები, თუმცა ისინი სულს მხოლოდ ერთ ბოროტებას არიდებენ, მაინც სიქველეთად და საპატიოდ მიიჩნევა, ხოლო განწმენდითი სიქველეთები უფრო საპატიოა, რადგან სულს საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელ ბოროტებას არიდებენ.

მაშ, საჭიროა, რომ განწმენდილი სული დაუკავშირდეს მის წარმომშობს. სიქველეთი, რომელიც სულს მისი მოქცევის შემდეგ ახასიათებს, მდგომარეობს არსებულის ცოდნასა და გაგებაში არა იმიტომ, რომ სულს ის თავისთავად არ გააჩნია, არამედ იმიტომ, რომ ის იმის გარეშე, რაც მასზე უწინარესია [ანუ გონების გარეშე], ვერ ხედვას იმას, რაც თავად მასშია [ანუ სულშია].¹

¹ შდრ. Plot., I, 2, 4, 15-23; III, 8, 6, 19-26.

ამგვარად, არსებობს სიქველეთა მესამე გვარი, განმწმენდ და სამოქალაქო სიქველეთა შემდეგ: ეს გონისმიერად მოქმედი სულის [სიქველეთა].¹ სიბრძნეც და გონივრულობაც [ანუ როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული კეთილგონიერება] მდგომარეობს იმის ჭვრეტაში, რაც გონებას გააჩნია. ხოლო სამართლიანობა [არის] საკუთრივ სულისთვის დამახასიათებელი მოქმედების შესრულება, რაც იმას ნიშნავს, რომ [ის] გონებას მისდევს და გონებაზეა [მიმართული]. თავშეკავებულობა [ზომიერება] არის სულის შიგნითკენ და გონებისკენ შემობრუნება. რაც შეეხება სიმამაცეს, ის არის ვნებების გარეშე ყოფნა იმისადმი მიმსგავსებით, რასაც [სული ჭვრეტს და] რაც წარმოადგენს ვნებების გარეშე არსებულს. და, რა თქმა უნდა, ეს სიქველეთები ერთმანეთს განაპირობებს, ისევე როგორც სხვები.²

სიქველეთა მეოთხე გვარი პარადიგმატულთა რიგს მიეკუთვნება. ეს სიქველენი გონებაა, ისინი სულის სიქველეთებს აღემატებიან და მათ პარადიგმებს წარმოადგენენ, ხოლო სულის სიქველენი მათი მინაბაძია. გონება არის ის, რაშიც ერთად არის პარადიგმები; გონითი აზროვნება [პრაქტიკული სიბრძნის გაგებით]³ არის [მეცნიერული] ცოდნა, შემმეცნებელი გონება კი სიბრძნეა; [გონების] საკუთარ თავზე მიმართულობა არის თავშეკავებულობა [ზომიერება]; საკუთრივ [გონების] საქმე [სხვა არაფერია თუ არა] საკუთრივ [მისი] საქმის კეთება, ხოლო სიმამაცე არის იგივედ და წმინდად საკუთარ თავში მყარად დგომა ძალის სიჭარბის გამო.

ამგვარად, ცხადია, რომ არის სიქველეთა ოთხი გვარი, რომელთაგან ერთი გვარი [1] გონების არის; ეს სიქველეთები პარადიგმატულია და არსებით გონების თანხვედრილია; [2. შემდეგ გვარს წარმოადგენენ] სიქველეთები სულისა, რომელსაც უკვე გონებისკენ აქვს მზერა მიმართული და მისგან ივსება; [3. შემდეგია] სიქველეთები ადამიანის სულისა, რომელიც განიწმინდება და [სულაც] განწმენდილია სხეულისა და ირაციონალური ვნებებისგან; [4. და ბოლოს], სიქველეთები ადამიანის სულისა, რომელიც აწესრიგებს ადამიანს ირაციონალურობისთვის ზომის დაწესებით და ახორციელებს ვნებათა ზომიერებას.

ის, ვისაც გააჩნია უკეთესი სიქველეთები, მას უფრო ქვედა რიგის სიქველეთებიც აქვს, მაგრამ არა პირიქით. ამასთანავე, ვისაც უფრო უკეთესი სიქველეთები აქვს, მისთვის უფრო ქვედა რიგის სიქველეთა მფლობელობა არ განაპირობებს იმას, რომ ის იმოქმედებს უპირატესად უფრო ქვედა რიგის სიქველეთების შესაბამისად, არამედ [ეს მოხდება მხოლოდ ამქვეყნიური] ქმნადობისთვის დამახასიათებელი ცვალებადობის შესაბამისად.⁴

[სიქველეთა] მიზნები, როგორც ითქვა, სხვადასხვაა, და ისინი გვარების მიხედვით განსხვავდება. [1] სამოქალაქო სიქველეთა [მიზანი არის] ზომის დაწესება ვნებებისთვის, რომ ისინი ბუნების შესაბამისი მოქმედებისკენ წარმართოს; [2] გან-

¹ შდრ. Plot., I, 2, 6, 12-13; 19-20; 23-6.

² შდრ. Plot., I, 2, 7, 1-6.

³ ვიზიარებ ჯ. დილონის წაკითხვას, თარგმანსა და განმარტებას, რომელიც უფრო გასაგებს ხდის ტექსტს. იხ. Porphyre. Sentences. Ed. Luc. Brisson, t. II. Paris 2005, p. 812.

⁴ შდრ. Plot., I, 2, 6, 3-7.

მწმენდი სიქველეების [მიზანია] საბოლოოდ განდგომა ვნებებისგან, რომლებმაც ეს-ეს არის ზომიერება შეიძინეს; [3. შემდეგი სიქველეების მიზანია] გონებისკენ მიმართული მოქმედება, რაც ისეთ ვითარებაში ხდება, როცა აღარ არის [საჭირო] ფიქრი ვნებებისგან განდგომაზე; [4. დაბოლოს, პარადიგმატულ სიქველეებს] აღარ ახასიათებთ გონებისკენ მიმართული მოქმედება: ისინი მის არსებასთან არიან თანხვედრილი.¹ ამიტომ, ვინც პრაქტიკული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის კარგი ადამიანია, ხოლო ვინც განწმენდითი სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის დემონური ადამიანია, და სულაც კეთილი დემონი; ვინც მხოლოდ გონებისკენ მიმართული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის ღმერთია, ხოლო ვინც პარადიგმატული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ის ღმერთების მამაა.²

მაშ, ჩვენ ყველაზე უფრო მეტად ყურადღება უნდა მივაქციოთ განწმენდ სიქველეებს და გავაცნობიეროთ, რომ მათი მიღწევა ამ ცხოვრებაში ხდება, ხოლო მათი მეშვეობით [შესაძლებელია] აღმასვლა უფრო საპატიო სიქველეებისკენ. ამიტომ უნდა განვიხილოთ, თუ სადამდე და რამდენად არის შესაძლებელი განწმენდის მიღება.³ რადგან [ეს გულისხმობს] სხეულისგან და ირაციონალური ვნებითი მოძრაობისგან განდგომას. უნდა ითქვას, თუ როგორ შეიძლება ეს მოხდეს და რა დონემდეა [ეს შესაძლებელი].

უპირველეს ყოვლისა, როგორც საძირკველი და საფუძველი განწმენდისა, [ადამიანმა] უნდა იცოდეს, რომ თავად წარმოადგენს სულს, რომელიც სხვაგვარ საგანში არსებობს და განსხვავებულ [გარემოს] არის მიცემული. მეორეც, ამ დარწმუნებულობიდან გამომდინარე, [მან] საკუთარი თავი უნდა შემოიკრიბოს სხეულისგან და სულაც ადგილებიდან; მისი მიმართება სხეულთან სრულიად ვნებების გარეშე უნდა იყოს. რადგან ვინც გამოუდმებით მოქმედებს შეგრძნებებთან კოორდინაციაში, გინდაც ამას დამატებითი ვნებებისა და სიამოვნების მიღების გარეშე აკეთებდეს, ის მაინც სხეულზეა გაფანტული, რადგან შეგრძნების გზით მასთან შეხებაშია მოხვედრილი; ის დამატებით ზემოქმედებას განიცდის შეგრძნებებით განპირობებული სიამოვნებებითა თუ ტკივილებით და თანაივნებს [საკუთარი] მონდომებითა და თანხმობით. სწორედ ასეთი მიდგომისგან უნდა განიწმინდოს ადამიანი. ეს შეიძლება მოხდეს, თუ ადამიანი აუცილებელ სიამოვნებებს და გრძნობებს მიიღებს მხოლოდ მკურნალობის გამო ან ტკივილთა თავიდან ასარიდებლად, რომ მათ ხელი არ შეუშალონ.⁴

საჭიროა ტკივილების თავიდან მოცილება. მაგრამ თუ ადამიანს ეს არ შეუძლია, მაშინ ისინი რბილად უნდა გადაიტანოს და მათი ზემოქმედება შეამციროს იმით, რომ არ თანაივნოს მათთან ერთად. რისხვა ადამიანმა, რამდენადაც შეუძლია, უნდა მოიცილოს და მისთვის არ იზრუნოს. თუ არა და, რისხვა არ უნდა შეერიოს

¹ რაც იმას ნიშნავს, რომ მათი აღწერა შეუძლებელია. იხ. ჯ. დილონი, წიგნში: Porphyre. Sentences. Ed. Luc. Brisson, t. II. Paris 2005, p. 813.

² შდრ. Plot., I, 2, 6, 3-7.

³ შდრ. Plot., I, 2, 5, 1.

⁴ შდრ. Plot., I, 2, 5, 7-24, 27-31.

თავისუფალ არჩევანს [ნებას]: ის, რაც არანებელობითია, სხვა [არსს] განეკუთვნება, და ის, რაც არანებელობითია, სუსტია და მცირე.

შიშს რაც შეეხება, ის სრულად [უნდა იყოს მოცილებული]. [ასეთ ადამიანს] არაფრის შეეშინდება; აქაც არის არანებელობითი [მომენტი]. [თუმცა], რისხვაც და შიში გამოსადეგარია როგორც გაფრთხილება.

მისწრაფება ყველაფრისკენ, რაც ცუდია, ამოსაკვეთია. საჭმელ-სასმელისკენ [მისწრაფება ადამიანს] როგორც ასეთს [ანუ მის სულს მაინც] არ ექნება.

რაც შეეხება ბუნებრივ სასიყვარულო სიამოვნებებს, არც ის უნდა იყოს არანებელობითი, უკიდურეს შემთხვევაში, ის მხოლოდ სიზმრებში მონაბერ წარმოსახვამდე უნდა ვრცელდებოდეს [და ამაზე უფრო მნიშვნელოვანი არ იყოს].

მთლიანობაში კი გონისმიერი სული იმისა, ვინც განწმენდილია, ამ ყველაფრისგან წმინდა უნდა იყოს.

ხოლო [სულის ის ნაწილი, რომელიც] მოძრაობს სხეულებრივი განცდების ირაციონალურ [ელემენტამდე], თანავნების გარეშე უნდა მოძრაობდეს და [ამ მოქმედებას] უზრუნველად [ახორციელებდეს] ისე, რომ ეს მოძრაობები მაშინვე უნდა იშლებოდეს რაციონალური [ელემენტის] სიახლოვის გამო.

ასე, განწმენდის წინსვლასთან ერთად, აღარ იქნება წინააღმდეგობა; საკმარისი იქნება მხოლოდ რაციონალური სანყისის მოცემულობა, იმისათვის, რომ უფრო დაბალმა სანყისმა [მას] პატივი სცეს. ამ დროს თავად დაბალი სანყისისთვისაც უსიამოვნო იქნება საერთოდაც თუ ამოძრავდა, და [უკმაყოფილო იმით, რომ] მმართველი სანყისის თანდასწრებით მოსვენებული არ იყო, საკუთარ თავს სისუსტეს უსაყვედურებს.

ეს [სიქველეები] წარმოადგენს ვნებებისთვის ზომიერების მინიჭების საშუალებებს, თუმცა ისინი ვნებათაგან თავისუფლებისკენ გზას სახავენ. ხოლო როდესაც ის, რაც თანავნებას ექვემდებარება, სრულიად განიწმინდება, მის გვერდით იქნება ის, რაც ვნებებისგან თავისუფალია, რადგან ვნებამაც გეზი აიღო რაციონალური ელემენტისკენ, რომელიც მას [ამ ვნებით ნაწილს, რაციონალური სანყისისკენ მისი] მიდრეკილების გამო გზას უხსნის.

ტექსტის თარგმანისთვის გამოყენებულია შემდეგი გამოცემები და თარგმანები:

- Porphyrius, Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975.
- Porphyre. Sentences. Ed. Luc Brisson, t. I, II. Paris 2005.
- Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind. An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Proclus. Translated from Greek by K. S. Guthrie, with an Introduction by M. Hornum. Michigan 1988.
- Porphyrius: Die Sentenzen des Porphyrios. Handschriftliche Überlieferung. Die Übersetzung von Marsilio Ficino. Deutsche Übersetzung von C. J. Larrain. Frankfurt am Main, Bern, NY, Paris 1987.

პორფირიოსი, 32-ე სენტენცია: სიქველეთა საფეხურები

პლოტინის მოწაფე, პორფირიოსი, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფოსი იყო გვიანანტიკურ და შუა საუკუნეების პლატონიზმში როგორც აღმოსავლური, ასევე დასავლური ქრისტიანული ტრადიციისთვის. პორფირიოსის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ცნობილი ნაშრომი არის ე.წ. „ამოსავალი პრინციპები გონითი სინამდვილისთვის“ (ბერძნ. *Aphormai pros ta noeta*), რომელსაც დასავლურ ტრადიციაში შემოკლებულად „სენტენციებს“ უწოდებენ. ეს არის მოკლე კონსპექტი პლოტინის ფილოსოფიისა, დანახული პორფირიოსის თვალით. ნიგნი შედგება 44 თავისგან („სენტენციისგან“), რომლებშიც ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძვლებია განხილული. ეს ის ამოსავალი პრინციპებია, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ ინტელიგიბილურს (არასხეულოვანი, წმინდა ფორმების სამყაროს) ჩვენი გონებით მივუახლოვდეთ, იმდენად, რამდენადაც ეს ადამიანისთვის არის შესაძლებელი.

ყველა სენტენცია თავისებურად ძალიან მნიშვნელოვანია. მათ შორის გამორჩეული ადგილი უკავია 32-ე სენტენციას (ნუმერაციაში მივყვები ე. ლამბერტის აკადემიურ გამოცემას, მითითება იხ. ქვემოთ). ის მთლიანად სიქველეთა საკითხს ეძღვნება. მისი მიზანია, გვაჩვენოს, როგორ შეიძლება სიქველეთში წვრთნის საფუძველზე სულიერად ავმაღლდეთ და მივუახლოვდეთ გონების დონეს.

სიქველეთა საფეხურების საკითხებს ხანგრძლივი ისტორია აქვს პორფირიოსამდე და პორფირიოსის შემდეგ. ეს ის თემაა, სადაც იკვეთება ონტოლოგია, ეთიკა, პოლიტიკა, გნოსეოლოგია. ის ადამიანისთვის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან საკითხს ეხება: უმაღლეს, ღვთაებრივ, ინტელიგიბილურ სანყისთან მისვლის გზებს და იმ საფეხურებს, რომლებიც მიზანთან მისვლისთვის აუცილებლად გასავლელია. საკითხის ისტორია იწყება, არსებითად, პლატონით: სახელმწიფოს IV ნიგნში (*Resp. IV 427e - 444e*) ჩამოთვლილია და განხილული ოთხი კარდინალური სიქველე საზოგადოების მოწყობის კონტექსტში და, ასევე, ამასთან დაკავშირებით, სულის მდგომარეობებთან მიმართებაში. მაგრამ „სახელმწიფოს“ გარდა, პლატონმა შექმნა „ფედონი“, სადაც სიქველეთა საკითხი უფრო სხვაგვარი – საკუთრივ სულიერ-გონითი სფეროს (და არა საზოგადოების) ფარგლებში დაისვა: საუბარია სიქველეზე როგორც „განწმენდაზე“ (*Phaed. 67b*), რომელიც გაიგება უფრო მაღალი დონის სიქველედ, ვიდრე „სამოქალაქო“ სიქველე და უკავშირდება „თეეტეტის“ 176b ცნობილ ნათქვამს – ფილოსოფოსის იდეალს, რომელიც ნიშნავს „გაქცევას აქედან ღმერთისადმი მიმსგავსებით რამდენადაც ეს შეიძლება“.

სიქველეების პლატონურმა გაგებამ ხანგრძლივი ისტორია გაიარა არისტოტელეს, შემდეგ სტოეელთა ფილოსოფიაში. ეს ყველაფერი თავისებურად გაითვალისწინა პლოტინმა და წამოაყენა თავისი (ძირითადად პლატონზე დამყარებული, მაგრამ პლოტინურ-ნეოპლატონურად დალდასმული) გაგება სიქველეებისა. ძირითადად მისი თეორია გადმოცემულია I 2 ენეადაში. პლოტინი ორ ჯგუფად ჰყოფს სიქველეებს: „სამოქალაქო“ და „განწმენითი“. სიქველეები მასთან სულის დონეზეა, ანუ ეს სულის სიქველეებია, რომელთა მუშევრობითაც (ანუ მათი მოპოვებით) სული უნდა ამაღლდეს გონების დონემდე. პლოტინი სვამს კითხვას: აქვს თუ არა გონებას სიქველეები? მისი აზრით, გონებაში არის პარადიგმები იმისა, რაც სიქველეების სახით არსებობს სულში. სიქველე შეიძლება ჰქონდეს რალაცას, გონება კი თავად არის ეს.

პლოტინის ამგვარმა მინიშნებამ სიქველეთა პარადიგმებზე (ანუ გონებაზე, როგორც სულისმიერი სიქველეების „ადგილზე“), რომელსაც თან ერთვოდა საერთოდ ნეოპლატონური ფილოსოფიის განვითარება მეტი იერარქიულობისკენ, სქოლასტიკურობისკენ, დეტალურობისკენ, უნივერსუმის ისეთი ხედვისკენ, სადაც ყოველი საფეხური არეკლავს სხვას, ოღონდ თავისებურად, – განაპირობა პორფიროსისეული ინტერპრეტაცია სიქველეებისა, რომლის თანახმად სიქველეები გონების საფეხურზეც გვაქვს, ოღონდ ეს „პარადიგმატული“ სიქველეებია (იამბლიქოსი კიდევ უფრო შორს წავა და ჰენადათა სიქველეებზეც ილაპარაკებს). მთავარი ტენდენცია, რომელსაც ფაქტობრივად ძალაუბნებურად საფუძველი ჩაუყარა პლოტინმა და რომელიც ექსპლიციტურად განავითარა პორფიროსმა, იყო ის, რომ სიქველეები განხილულიყო ინტელიგიბილურ – ანუ გონების დონეზეც. ეს ტენდენცია საერთოდ ახასიათებდა ნეოპლატონიზმს (მაგალითად, კატეგორიების განხილვა გონების დონეზე პლოტინთან). მოკლედ პორფიროსის სქემა ასეთია: სიქველეები ძირითადად ოთხ საფეხურზე გვაქვს (აღმავალი მიმდევრობით): 1. „სამოქალაქო“ („პოლიტიკური“) სიქველეები; 2. „მჭვრეტელობითი“ („თეორიული“) ანუ „განმნდითი“ სიქველეები; 3. გონების შესაბამისად მოქმედი სულის სიქველეები; 4. „პარადიგმატული“ ანუ თავად გონების სიქველეები. თითოეულ ამ საფეხურზე პორფიროსი განიხილავს პლატონის „სახელმწიფოს“ IV წიგნში აღწერილ ოთხ კარდინალურ სიქველეს. ესენია: გონივრულობა, სიმამაცე, თავშეკავებულობა, სამართლიანობა. ისინი პორფიროსის ოთხივე საფეხურზე მოქმედებენ, ოღონდ ყველა საფეხურზე თავის სპეციფიკურ – ამ საფეხურისთვის დამახასიათებელ ფუნქციას ასრულებენ.

რა იყო პორფიროსისთვის (პლოტინზე დაყრდნობით) ადამიანის საბოლოო მიზანი? – მაქსიმალურად, რამდენადაც შეუძლია ეს ცოცხალს, გონებასთან დაახლოება. ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმ საფეხურების გავლით, რომლებიც ხელს შეუწყობენ მაქსიმალურად ჩვენს კონცენტრაციას ჩვენივე თავზე, ანუ ერთზე ჩვენში. ეს პოზიტიური ასპექტია, რომელიც მხოლოდ ნეგატიურით მიიღწევა: აფექტებისგან, ვნებებისგან, სხვაობისგან მაქსიმალური განთავისუფლებით ყველა დონეზე. ეს არის გზა, რომელიც ყველას ინდივიდუალური აქვს. ამ გზის (ყველასთვის თავისისა და თავისებურის) ნარმატებით გავლა ნიშნავს ფილოსოფოსად გახდომას და ღმერთის (ღმერთისადმი?) (მი?) მსგავსებას (თუ რომელ ღმერთთან გულისხმობს პლატონური „ღმერთისადმი მსგავსება“, ეს ცალკე პრობლემაა, რომელსაც პლოტინმა მიაქცია ყურადღება თავის I 2 ენეადაში. მას აქ ვერ შევხებით, მაგრამ ნუ დაგვაზიწყდება, რომ ნეოპლატონიზმში უზენაესი სული და გონებაც ღმერთებია). იკარგება თუ არა აქ ადამიანის ინდივიდუალობა? როგორც ჩანს, კი. ვიღებთ ცნობილ ნეოპლატონური პარადოქსს: საკუთარ თავთან მისვლა (რაც იგივეა: უმაღლეს გონებისკენ აღმასვლა) საკუთარი ძალების მოკრებით და საკუთარ თავზე (ჩვენს ნამდვილ „მე“-ზე – „ერთზე“ ჩვენში) კონცენტრაციით შეიძლება, რაც ამასთანავე საკუთარი თავისგან „განთავისუფლებაც“ არის. ამიტომ ამის შედეგად „მიღებული“ ინ-დივიდი („ერთი ჩვენში“) აღარ არის ინდივიდუალობა.

Porphyrus, Sententia 32: The Grades of Virtue

Georgian Translation and Commentary by *Lela Alexidze*

The present publication deals with Porphyrius' theory of the grades of virtue as exposed by him in his work "*Aphormai pros ta noeta*" (English translations: "Launching-Points to the Realm of Mind" (K.S. Guthrie)¹ or "Pathways to the Intelligible" (J. Dillon)²; Latin translation: "*Sententiae*"). It contains two parts: my introduction to the text of Porphyrius and the Georgian translation of the 32nd Sententia with explanatory notes.

The highest level of freedom, in Neoplatonic terms, means its complete identity with the true being, with the essence and 'self' of a person or a thing whose freedom is being discussed. For the Neoplatonists the true being or the true 'self' is not the autonomous individual as we understand it: this is not a person with the unique combination of all his individual characteristics and inner qualities. The essence of a human being, his true 'self' is his soul, united and concentrated on itself and, consequently, on the intellect within it. Through the intellect, the soul is in some sense directed toward the absolute One, which forms the basis of the unity within us and to which we are naturally attached by means of the rational principle existing in our souls. We should endeavour to train, to 'wake up' and to bring to our consciousness the rational principle within us in order to get closer to the highest principle of this unity. We should be maximally free from the multiplicity and accidental characteristics as well as being independent from all manner of influences from external circumstances. This means our sovereignty, self-determination and freedom.

Of course, it is impossible to achieve this state without losing some of our individual and personal 'self', as we, contemporary people, understand it. As for Neoplatonism, the 'quality' of a being's freedom is measured not through its personal, individual characteristics but rather through its 'closeness' and 'likeness' to the Intellect and the One.

On the basis of Plotinus' text (Enn. 1, 2) though with certain modifications, Porphyrius discusses in the 32nd Sententia the grades of virtue ('*arete*') and their types. He clarifies the difference between four levels of human inner self-perfection which represent a way leading a human being to the maximally achievable perfect wisdom and identity with the Intellect, freedom from the external and accidental circumstances and characteristics. At the same time, this is the way to the inner and true 'self' of this person and, thus, to his freedom. On this ascending path, on each upper step our freedom becomes increasingly more perfect.

The four levels of virtue, in ascending order, are the following: (1) 'civil' ('political') virtues; (2) 'contemplative' ('theoretical') virtues, "*those of the man who attempts to rise to*

¹ Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind. An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Proclus. Translated from Greek by K. S. Guthrie, with an Introduction by M. Hornum. Michigan 1988.

² Porphyry, Pathways to the Intelligible. English Translation and Notes by J. Dillon, in: Porphyre. Sentences. Ed. Luc Brisson, t. I, II. Paris 2005, pp. 795-835.

contemplation, and who on this account is said to possess a contemplative mind"; (3) virtues of the man who *"contemplates intelligence"*; (4) virtues *"of pure Intelligence, which is completely separated from the soul"*.¹

There are four kinds of virtues (prudence, courage, temperance and justice) which act on all the four levels of the virtue, though in different ways, providing on each ascending level more and more autonomy and independence for the soul and the rational principle within it from the influences of the body and passions. On the highest level of virtue these four types provide independence for the rational, intellectual principle from the 'lower parts' of the soul.

Porphyrus' advice given to a man on his way toward freedom and inner unity concern the human soul and include the following steps: moderation of the passions, purification from the participation in passions, maintaining the purified condition through turning the soul toward intellect and, at last, the state of pure intellect which contains all virtues 'paradigmatically'. All this is possible only if one gathers *"oneself together within himself, detaching himself from the body, and freeing himself entirely from the passions"*. In other words, we can succeed if we concentrate on the 'one within us'. But what exactly happens with us on the highest level of the virtue, when our soul, almost completely purified, abandons itself (which means: becomes its true 'self') and turns toward intellect, this is another problem of the Neoplatonic rational mysticism which is not discussed in this paper though Porphyrius' words from his 25th sentence contain an indication of the mystical state of our being which is aimed at surpassing even the level of pure intellect: *"By [using one's] intelligence one may say many things about the super-intellectual [principle]. But it can be much better viewed by an absence of thought, than by thought. This is very much the same case as that of sleep, of which one can speak, up to a certain point, during the condition of wakefulness; but of which no knowledge of perception can be acquired except by sleeping. Indeed, like is known only by like; the condition of all knowledge is for the subject to be assimilated to the subject"*.

¹ This paper is based on the edition of the Greek text by E. Lamberz and his numeration of the "Sententiae": Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975, pp. 22-35, and the English translation by K.S. Guthrie, *Porphyry's Launching-Points...*, pp. 27-33, 39.

მარსილიო ზინინო

პლატონის თეატეტის ანუ ცოდნის შესახებ პატრა მედიუს, მამას სამშობლოსას

ჯავიტომა

ლათინურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო გიორგი ბარამიძემ

1. პეტრე მედიჩი, დიალოგი *ცოდნის შესახებ*, ერთობ ზეანეულია და მასში შენი საოცარი *მახვილგონიერების შესაფერისი საკითხებია გარჩეული*. [წინამდებარე] მოკლე [გადმოცემაში] შენ ამ საკითხების ძირითად შინაარსებსა და მათ გადაწყვეტებს გაეცნობი. მასში განხილულია და შენ შეგიძლია შეიტყო ის, თუ რა არ უნდა იყოს ცოდნა, რა უნდა იყოს იგი, საიდან უნდა იღებდეს დასაბამს და როგორი უნდა იყოს იგი.

2. სოკრატე კითხულობს, რა არისო ცოდნა. თეეტეტი კი პასუხობს, ცოდნა მათემატიკა, გეომეტრია და მათი მსგავსი მეცნიერებანი და ცალკეული ხელოვნებანი არისო. ამ პასუხს სოკრატე უკუაგდებს: იგი შეკითხვას არ შეესაბამებო. საქმე ის არის, რომ თეეტეტს ეკითხებიან, რა არისო ცოდნა; ის კი ჩამოთვლის, თუ რამდენი მეცნიერება არსებობს და განმარტავს, თუ რის შესახებ არიან ეს მეცნიერებანი. კერძოდ ის, ვინც არითმეტიკის შესახებ ლაპარაკობს, თვითონ ცოდნას კი არ [გულისხმობს], არამედ ისეთ ცოდნას, რომელიც რიცხვებს ეხება; ხოლო ის, ვინც გეომეტრიას სახელდება, ისეთი ცოდნის შესახებ ლაპარაკობს, რომელსაც საქმე გაზომვასთან აქვს. აქედან გამომდინარე, ამგვარი პასუხი სასაცილოა, რაკი უცნობის საფუძველზე პასუხობს. მაგრამ არავის ძალუძს ცოდნა იმისა, მეცნიერება რიცხვებს ეხება თუ გამოსახულებებს, თუკი მას [წინასწარ] არ ეცოდინება, რა არის თვითონ ცოდნა. გარდა ამისა, ამგვარი პასუხი გატყლარჭულიცაა. თეეტეტს შეეძლო, მოკლედ გადმოეცა ის, თუ რა არის ცოდნის არსი; ის კი წვრილმანების ჩამოთვლის უსასრულო გზას შედგომია.

3. ამის შემდეგ მას პროტაგორას განსაზღვრება მოაქვს, რომელიც ამტკიცებს – ცოდნა აღქმა არისო. პროტაგორას დიალაც მიაჩნია, რომ ყველა ნივთის საზომი ადამიანია – არსებულთა, რამდენადაც ისინი არსებობენ, და არარსებულთა, რამდენადაც ისინი არ არსებობენ. [ისე რომ], რაიმე ვინმესთვის იმგვარად არსებობს, რაგვარადაც იგი მას ევლინება. ნებისმიერი ნივთი ისე აღიქმება, როგორც იგი არსებობს. ხოლო როგორც აღიქმება, იმგვარადვე ეძლევა ფანტაზიას ანუ შინაგან აღქმას. აქედან გამომდინარე, მას სურს, დაამტკიცოს – ცოდნა აღქმა არისო.

4. ამაში, რასაკვირველია, ერთმანეთს ეთანხმებიან თალეს მილეთელი, ეპიხარმე, ემპედოკლე, ჰერაკლიტე და პროტაგორა. ვინაიდან როცა თალესი ამბობს, წყალია ყველაფრის საწყისი, ჰომეროსი [ამბობს], ოკეანეა ყველაფრის მამა, დედა კი თეტიდა არისო, ყველა მათგანი ამტკიცებს, ყველაფერი მიმდინარეობსო. დანარჩენები კი, რომელნიც მოვიხსენიეთ, მათ ბაძავენ და ამბობენ, არაფერი არ არსებობს ოდესმე, არამედ ყველაფერი ქმნადობაშიაო. აქედან გამომდინარე, არაფერი არის თავისთავად, არამედ [ყველაფერი] მოძრაობით და იმის მეშვეობით არის, რომ ერთი მეორეს შეერევა და ერთი მეორესთან მიმართებაში შედის. ამიტომ ის, რაც ერთს ამგვარად ექმნება და ევლინება სხვას სხვაგვარად ექმნება და ევლინება. რაკი ყველაფერი მოძრაობაში იმყოფება, ფიქრობენ, ყველაფერი მოძრაობით ქმნილაო. მაგრამ რაკი ყველაფერი მოძრაობით არსებობს, აქედან გამოაქვთ დასკვნა, რომ საიდანაც რაიმე იქმნება, იგი მას უნდა ინახავდეს კიდევო. ისე რომ, მოძრაობითა და ვარჯიშით ინახება [ყოველივე] ის, რაც როგორც სულს, ისე სხეულს ეხება. მოსვენება და უქნარობა კი ღუპავს [ყოველივეს]. ამრიგად, ყველაფერი მოძრაობისგან წარმოარსებულა.

5. გარდა ამისა, ვიდრე ცათა სფეროები მოძრაობენ, ოთხი ელემენტის ერთმანეთთან შერევა ხდება. რამდენადაც ისინი ერთმანეთს შეერევიან, იმდენადვე ქვენანი წარმოიშობიან. მას შემდეგ კი, რაც ისინი წარმოიშობიან, თავიანთ თავს ვარჯიშით ინახავენო. ყოველივე ამას კი მოძრაობა ქმნისო. და უმატებენ: სითბოდან წარმოარსება [იღებს დასაბამს], თვითონ სითბო კი მზის მოძრაობით ანდა სხეულთა შეჯახებით წარმოდგებაო.

6. [იმის დასამტკიცებლად], რომ თავისთავად არაფერი არის ერთი [გარკვეული] რამ, [შემდეგი] მაგალითი მოაქვთ: თეთრი და ნებისმიერი ფერი არც თვალთა ხედვასა და არც სხეულის მოძრაობას; არამედ ხედვისა და მოძრაობის შეხვედრიდან წარმოდგარი მოსაშუალებე რამ, ანუ ის ზემოქმედებაა, რომელსაც თვალები განიცდიანო. იმისდა მიხედვით, თუ რა მდგომარეობა უჭირავს მაყურებელს და როგორია მისი ხედვა, ფერებიც სხვადასხვაა და ისინი ხან ამნაირად იქმნებიან და გვევლინებიან, ხან – სხვანაირად. გარდა ამისა, სხივების სხვადასხვანაირი მოძრაობა, რაც სხეულებზე ზემოქმედებას ახდენს და თვალებს აღიზიანებს, განსხვავებულსა და ნაირსახოვან გამოსახულებებს გვთავაზობს. ხშირად სხვადასხვა ადამიანსა და ცხოველს ერთი და იგივე ფერი სხვადასხვა ფერად ევლინება. ხშირად კი ერთსა და იმავეს [ადამიანს] ერთი და იგივე [ფერი] არა ერთსა და იმავე რამედ, არამედ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა რამედ ევლინება. [ასეთ რამეს კი] მისი ბუნების ცვალებადობა [ინვევს].

7. ამრიგად, ფიქრობენ, ნებისმიერი რამ, რაც არის, მოძრაობით არისო. მოძრაობა კი ორი სახისაა, ერთი მოქმედებით გამოიხატება, მეორე კი ვნებით. ყველაფერიო, ამბობენ ისინი, ამ მოძრაობათა შერევით ითხზება. გვარის მიხედვით აქედან ორგვარი შედეგი გამომდინარეობს, რიცხვის მიხედვით კი – უამრავიო. [ჯერ ერთი], გრძნობადი აღქმა და გრძნობა, რაიც ყოველთვის იმასთან ერთად წარმოარსდება, რაც აღიქმება და მას ემთხვევა. სახელდობრ, რამდენადაც რაღაც აღმქმელი ძალა და ისეთი რამ, რაც მასთან თანხმობაშია, ურღვევ ერთიანობას ქმნიან, მათი შეხვედრით ორი რამ წარმოდგება. იმასთან მიმართებაში, რაც საგანია, წარმოდგება ის

გამოსახულება, რომელსაც აღვიქვამთ: ფერი, გემო, ხმაური და ამათი მსგავსი რამ; სულის ძალთან მიმართებაში კი აღქმა წარმოდგება. ერთნი რომ ერთიანობაში არ იმყოფებოდნენ, მეორენი არ შეიქმნებოდნენ. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ არც ერთი იმათგანი, რაც ხუთ გრძნობას ეძლევა, თავისი ბუნებით არ არის ასეთი და ასეთი, არამედ ასეთად ორივე მათგანის შეხვედრით [იქმნება]. ამიტომ არაფერი არის თავისთავად ერთი გარკვეული რამ, არამედ იგი მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში იქმნება. და იგი არასოდეს არსებობს, არამედ ყოველთვის ქმნადობასა და მდინარებაში იმყოფება.

8. ამ [მოსაზრებას] სოკრატე უკუაგდებს, მთვრალნი და სულით ავადმყოფნი, შეშლილები და მძინარენი სიზმარში და ისინი, ვისი გრძნობისთვისაც სხვა რამ სენს დაურევია ხელი, ამტკიცებენ, მართებულად აღვიქვამთ და ვაზროვნებთო. ჩვენ კი პირიქით – ვამბობთ, ისინი სცდებიანო. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყველაფერი, რაც გვევლინება, როდია ჭეშმარიტი. იმავე ეჭვის ქვეშ დგება ყველაფერი, რასაც მღვიძარენი და ფხიზელნი აღვიქვამთ. ჩვენ ხომ თანაბარ დროს ვუთმობთ როგორც ღვიძილს, ისე ძილს. სწორედ ამიტომ აღძრავს ეჭვს, ერთი ან მეორე სიზმრისეული ანდა მცდარი ხომ არ არისო.

9. იმათ კი, ვისაც სურს, მიიჩნიოს – ყველა მოვლენა ჭეშმარიტიაო, ისინი უეჭველად ასე უპასუხებდნენ: სხვადასხვა მოქმედის ანდა [მოქმედების] დამთმენის აფექტები სხვადასხვა [რასმე] წარმოშობს; საგნები კი, იმ აღქმით აღიქმებიან, ზემოქმედება რომ იწვინაო. ამგვარი შთაბეჭდილებანი სხვადასხვაა ღვიძილისა და ძილის, ავადმყოფისა და ჯანსაღის შემთხვევაში. ამიტომ არის, რომ [ისინი] სხვადასხვანაირ მსჯელობებს ადგენენო; ყველა მათგანი ჭეშმარიტია, მაგრამ ყველაფერი ყველას ისე ევლინება, როგორაც თავადვე განსჯიანო. უპირანი იქნებოდა ზემოხსენებული შენიშვნა გაგვეხსენებინა: არაფერს ძალუძს თავისი ბუნებით ერთი გარკვეული რამ იყოს; არამედ ყოველივე, რაც რაღაც არის სხვასთან მიმართებაში და სხვისთვის არისო. რაც რამედ იქმნება, სწორედაც რომ იქმნება და [სხვაგვარად] არაფერია. ამიტომ ერთმანეთს ემთხვევა შემდეგი [დებულებები]: ყველაფერი მიმდინარეობსო – ჰომეროსისა და ჰერაკლიტეს მიხედვით; ყველა ნივთის საზომი ადამიანი არისო – პროტაგორას თანახმად; ცოდნა აღქმა არისო – თეეტეტის მიხედვით.

10. მათ წინააღმდეგ სოკრატე შემდეგ არგუმენტებს წამოაყენებს. თუკი ცოდნა აღქმა არის, მაშინ ცხოველები, რომელთაც ადამიანზე უფრო გამახვილებული აღქმა აქვთ, მასზე აღმატებულ ცოდნას უნდა ფლობდნენო. შემდეგ, თუ ყველა მოვლენა არის ჭეშმარიტი, მაშინ ყველა ადამიანის შეხედულება ერთნაირად სწორია და არავინ არის სხვაზე ბრძენი; არც ღმერთია ადამიანზე უფრო ბრძენი. ამას ემატება ისიც, რომ უსარგებლო შეიქნებოდა სწავლების, განხილვისა და უკუგდების უნარი, ვინაიდან არაფრის სწავლებას არ საჭიროებენ ისინი, რომელნიც ცალკეულის შესახებ ჭეშმარიტ მსჯელობებს ადგენენ; არც იმის გამოკვლევა არის საჭირო, რაც თითოეულს ისედაც აქვს და არაფერია უკუხაგდები, რაკი ყველა მოსაზრება ჭეშმარიტია. გარდა ამისა, თუ ცოდნა და აღქმა ანუ ხედვა და სმენა ერთი და იგივეა, მაშინ [როცა] ჯერაც უნიგნური ბავშვები პირველად ჰკიდებენ თვალს ასოებს, ისინი ან

მაშინვე უნდა სცნობდნენ მათ, ანდა, თუ ვერ სცნობენ, უნდა ვთქვათ, რომ ვერც ხედავენ. და როცა გვეყურება უცნობის მიერ წარმოთქმული სიტყვები, ხოლო მისი ენა ჯერაც არ ვიცით, უნდა გვემტკიცებინა, რასაც იგი წარმოთქვამს, რაკი გვეყურება, ვიცით კიდეცო. თუკი ვინმე უარყოფდა, მის მიერ თქმულს ვერ ვხვდებო, მას ისიც უნდა უარეყო, რომ მათი [ნათქვამი] ეყურება.

11. ამ უკანასკნელ [შესიტყვებაზე] პროტაგორა ასე უპასუხებდა: რასაც ვხედავთ, ანდა რაც გვეყურება, ვიცით; [ხოლო] რაც არ ვიცით, მას არც აღვიქვამთო. ასე რომ, ასოების შემთხვევაში ბავშვები ხედავენ გამოსახულებებს, მათს ნაწილებს და ფერებს და დანახულს სცნობენ კიდეც. გამგონეთ მკაფიო ანდა გამოკვეთილი სიტყვები ეყურებათ და რაკი ეყურებათ, იციან კიდეც. ასოებისა და სიტყვების მნიშვნელობას კი ვერ აღიქვამენ და რაკი ვერ აღიქვამენ, არც იციან.

12. ამის წინააღმდეგ ასეთი შესიტყვება წამოიჭრება. პროტაგორა, აქედან ხომ ის გამოდის, რომ როცა მათ მნიშვნელობა იციან, სხვა რამით იციან და არა აღქმითო. ასე რომ, ცოდნა სხვა რამაა და არა – აღქმა. გარდა ამისა, თუ ხედვა ცოდნაა, მაშინ არხედვა არცოდნა უნდა იყოს. მაგრამ მავანმა იცის ის, რაც მან დაინახა, შეიცნო და რასაც იხსენებს. აქედან გამომდინარე, მან ერთი და იგივე რამ ერთდროულად იცის კიდეც და არც იცის. და კიდეც, როცა ვინმე ერთი თვალით რაღაცას ხედავს, მეორეთი კი – რაკი დახუჭული აქვს – ვერაფერს, მან ეს რაღაც ერთდროულად იცის და არც იცის. ამიტომ დავაქარი ვინმე იტყოდა, თუ ხედვა ცოდნა არის და არხედვა – არცოდნა, მაშინ მავანმა ერთი და იგივე რამ ერთდროულად იცის და არც იცისო. გარდა ამისა, როცა ვინმე რაღაც შორეულსა და ბუნდოვანს უყურებს, მართალია, იგი მას ხედავს, თუმცა მის შესახებ ცოდნა არ აქვს, რაკი იგი ეჭვს მოუცავს. ამრიგად, ცოდნა არ არის აღქმა.

13. პროტაგორას ამ [შესიტყვებაზე] შესაძლოა, მიეგო, თავდაპირველად ერთმანეთისგან მეხსიერება და ცოდნა უნდა განვასხვაოთო. ვინაიდან როცა ის, ვინც აღიქვამს, რაღაცას განიცდის [და] ცდილობს, მეხსიერებაში ჩაიბეჭდოს [განცდილი]. აქედან გამომდინარე, იგი იხსენებს [განცდილს] მისი ხელახალი განცდის გარეშე. როცა იგი ხელმეორედ აღიქვამს და განიცდის იმავე რამეს, იგი კვლავ იხსენებს მას. ერთ შემთხვევაში მან რაიმე მოქმედებით იცის და არა ქონებით; მეორეში – მან ქონებით იცის და არა მოქმედებით; მესამე შემთხვევაში კი მოქმედებითაც იცის და ქონებითაც. ამიტომ მან ხან იცის და ხან არა. მაგრამ ამაში მაინც არ არის წინააღმდეგობა. ვინაიდან მან ისეთნაირად როდი იცის, რანაირადაც არ იცის. როცა რაიმეს ვერ ხედავს, მაგრამ იხსენებს, მან იგი ქონებით იცის და არა მოქმედებით. მაგრამ არც ამაში არის წინააღმდეგობა. როცა სოკრატე ამბობს, ერთი [ადამიანი] მეორეზე ბრძენიაო, პროტაგორა მას პასუხობს, ზოგს ბრძენნი და სხვებს უგუნურნი იმიტომ კი არ უნდა ვუნოდოთ, რომ ერთნი სწორად ფიქრობენ, სხვები კი მცდარადო. ვინაიდან თითოეული [ადამიანი] ფიქრობს იმას, რასაც განიცდის, განიცდის კი მას, რაც აღძრავს, აღიძვრის კი იმით, რაც მოქმედებს, მოქმედებს კი ის, რაც ჭეშმარიტად არის. აქედან მას გამოაქვს დასკვნა, რომ ყველა ჭეშმარიტად ფიქრობს, თუმცა ყველა [შეხედულება] ვარგებული და სათანადო როდიაო. ბრძენთ იგი იმათ უნოდებს,

ვინც – რაკი კეთილად არიან განწყობილნი – ყველაფერს, რაც მათ ეძლევათ, სიკეთედ აღიქვამენ და თავიანთვის კეთილად მიიჩნევენ. და ყველაფერი როგორც მათ სჯერათ, [სწორედ] ისე არის. უგუნურთ კი იმათ უწოდებს, ვინც ცუდად არიან განწყობილნი, ცუდ მსჯელობებს ადგენენ და ცუდ რამედ მიიჩნევენ იმას, რის შესახებაც მსჯელობენ.

14. იმ მტკიცებების წინააღმდეგ, რომ ყველა ჭეშმარიტს აზროვნებსო, სოკრატე შემდეგნაირად მსჯელობს. მთელი ცხოვრება და ცალკეული უნარებიც გვიდასტურებენ იმას, რაზეც ხშირად გვიფიქრია: ზოგ შემთხვევაში ჭეშმარიტ მსჯელობებს ჩვენ თვითონ ვადგენთ, ზოგშიც – სხვები. ვინაიდან ერთი [ადამიანი] ერთ უნარშია განაფული, სხვები კი – სხვა ხელოვნებებში. ამგვარი მსჯელობა ან სწორია ან მცდარი. ორივე შემთხვევიდან კი ის გამომდინარეობს, რომ ყველა ადამიანს როდი აქვს ჭეშმარიტი შეხედულება. თუ ეს მსჯელობა სწორია, მაშინ სწორი უნდა იყოს ისიც, რომ უამრავ შემთხვევაში სხვა [ადამიანი] ჭეშმარიტ შეხედულებებს ადგენს იქ, სადაც ჩვენ მცდარი შეხედულებები გვაქვს. ამრიგად, ყველა როდი აზროვნებს ჭეშმარიტს. მაგრამ თუ [ზემოსხენებული მსჯელობა] მცდარია, მაშინ სულ ცოტა, ჩვენც ხშირად ვცდებით ხოლმე. ამიტომ ყოველი შეხედულება სწორი როდია. თუმცა ისეც ხდება, რომ რასაც მავანი სწორ რამედ მიიჩნევს, ყველა დანარჩენის მიერ მცდარ რამედ არის მიჩნეული. ამრიგად, ერთს იგი ჭეშმარიტ რამედ ევლინება, სხვებს კი – მცდარ რამედ. ასე რომ, ყალბი რამ არსებობს და იგი უფრო მეტი [რაოდენობითაა], ვიდრე სწორი რამ, ვინაიდან უფრო მეტნი არიან ის ადამიანები, ვისაც იგი ყალბ რამედ მიაჩნია, ვიდრე ისინი, რომელნიც მას ჭეშმარიტ რამედ განიხილავენ. ამიტომ ნივთთა საზომი ეს [ადამიანი] კი არ არის, არამედ სხვები არიან. აქედან გამომდინარე, ყველა არ არის ყველა ნივთის საზომი.

15. ამგვარადვე პარადოქსულია პროტაგორას მოსაზრება, ყოველი შეხედულება ჭეშმარიტი არისო და იგი თითქმის ყველას შეხედულებას უპირისპირდება, ვინაიდან ადამიანთა თითქმის მთელ მოდგმას მიაჩნია, რომ მისი (პროტაგორას) შეხედულება მცდარია. თუ ყოველი შეხედულება ჭეშმარიტია, მაშინ ეს საყოველთაო მსჯელობაც ჭეშმარიტია. ამრიგად, თუ [საერთოდ ყველა] მოსაზრება მცდარი [შეიძლება] იყოს, მაშინ მცდარი იქნება თვითონ პროტაგორას დებულებაც, რომელიც ამტკიცებს – ყველა შეხედულება ჭეშმარიტი არისო. ვინაიდან იგი თავის სიმცდარეს თვითვე აღიარებს, რაკი ამგვარ რამეს ამტკიცებს. ის რომ ამტკიცებდეს, მცდარად აზროვნებენო ისინი, ვინც ჩემს დებულებას არღვევსო, აქედანაც იგივე გამოვიდოდა: ყველა შეხედულება არ ყოფილა ჭეშმარიტი.

16. გარდა ამისა, როცა ვინმეს ცოდნა არ აქვს, შეუძლებელია, იგი საზომი იყოს იმისა, რაც მან არ იცის. ვინც ეჭვობს, მას ცოდნა არ აქვს. ყველა ადამიანი ეჭვობს. ამრიგად, მათ ბევრი რამ არ იციან. ასე რომ, ყველა არ არის ყველაფრის საზომი.

17. და იგი ცდება, როცა ამტკიცებს, [ნივთები] ისე არსებობენ, როგორც ისინი ცალკეულად [ადამიანს] ევლინებაო. სახელდობრ, ის, რაც მედიცინაში გაუთვითცნობიერებელთ სხეულისთვის მაკურნებლად თუ საზიანოდ ევლინებათ, ყოველთვის ასეთი როდია. [ამგვარად მოფიქრალნი] ხშირად სცდებიან. მოქალაქეები სახელმწიფო [საქმეებზე] რომ თათბირობენ, [ხშირად ბევრ რასმე] მის სასარგებლოდ თუ სა-

ზიანოდ რაცხენ, მაგრამ თვითონ სახელმწიფოსთვის ისინი ასეთნი როდი არიან. ბევრი ისეთი რამ იქნება საზიანო მისთვის, რისი სარგებლიანობაც [მოქალაქეებს] ეიმედებოდათ; ბევრი რამ კი, რისგანაც ისინი [სახელმწიფოსთვის] ზიანს მოელოდნენ, მისთვის სასარგებლო აღმოჩნდება. სწორედ ის, რაც ჰკურნავს და რასაც სარგებლობა მოაქვს, როდი ემყარება ოდენ ადამიანთა შეხედულებასა და ჩვეულებას, არამედ ისინი თავიანთს საკუთარ ბუნებაში [დაუნჯებული] არსის მქონენი არიან. და ბევრად უფრო მეტად იქნება ნყარო და მიზანი სასარგებლოსი ის, რაც უაღრეს პატივისცემას იმსახურებს და კეთილია. ასე რომ, არც სხეულის მკურნალობასთან, არც სულთან და არც სახელმწიფოს მართვასთან მიმათებაში არ მართლდება შემდეგი რამ: რაც ცალკეულ [ადამიანს] ევლინება, [ის] არსებობს კიდევცო. ყველაფერი რომ ისე არსებობდეს, როგორაც გვევლინება, მაშინ თითოეული [ადამიანი] რამდენჯერაც მომავალს იწინასწარმეტყველებდა, იმდენჯერვე უეჭველად ჭეშმარიტი იქნებოდა მის მიერ წინასწარმეტყველები. ეს კი, რა თქმა უნდა, მცდარია. მომავალი იშვიათად დგება ხოლმე ისეთი, როგორიც მავანს წარმოედგინა. მომავლის შესახებ მსჯელობა იმას არ ნიშნავს, რომ ამას ნებისმიერი [ადამიანი] უნდა აკეთებდეს, არამედ – [მხოლოდ] ამ საქმის ოსტატი, რომელიც თავის დარგში ერკვევა. ასე რომ, მომავალ ციებ-ცხელებას მკურნალი უკეთ წინასწარჭვრეტს, ვიდრე მუსიკოსი, ხოლო [ეს უკანასკნელი] უკეთ [გამოიცნობს] მომავლიდან მომავალ ჰარმონიას.

18. დაბოლოს, ამ [შესიტყვებათა] გაბათილების შემდეგ სოკრატე მოლაპარაკის თავისუფლებისა თუ მონობის [საკითხიდან] ფილოსოფოსის თავისუფლებისა და მოქალაქისა თუ რიტორის მონობის განხილვაზე გადადის; [არკვევს იმას] თუ როგორ არის ორივე მათგანის ცხოვრება მონყობილი. ფილოსოფოსის მიზანი ის არის, რომ ადამიანური ბოროტებიდან უზენაესი სიკეთისკენ აღვიდეს. იგი ლაპარაკობს იმათი დაჯილდოების შესახებ, ვინც ზეციურია და იმათი დასჯის შესახებ, ვისაც გული მიწიერისკენ მიუწევს.

19. ამ გადახვევის დასრულების შემდეგ იგი დასმულ საკითხს უბრუნდება. მისი საფუძველი იყო ჰერაკლიტეს შეხედულება: ყველაფერი მოძრაობსო. ამის საწინააღმდეგოს ფიქრობენ პარმენიდე, მელისუსი და ელეელი ძენონი. კერძოდ, მათ მიაჩნიათ, რომ ყველაფერი ერთია და უძრავი. [ამ შეხედულებათა] საფუძველდებულება პლატონმა წამოაყენა და ნათელყო თავის წიგნში *ყველა ნივთის ერთი სანყისის შესახებ*, რომელიც ჩვენ ვთარგმნეთ. მაგრამ ჰერაკლიტესა და პროტაგორასგან განსხვავებით იგი გამონვლილვით განიხილავს მოძრაობას და მისი დაყოფით იწყებს. მოძრაობა ორი სახისაა: ერთი ადგილგადანაცვლების, მეორე კი საგნის ბუნების მიხედვით. ერთი გადაადგილებაა, მეორე კი – ცვალებადობაო. გადაადგილებაც ორი სახისაა: გადასვლა და წრებრუნვა. ასე რომ, ან ერთი ადგილიდან მეორეზე გადასვლა ხდება, ანდა ერთი და იმავე ადგილის გარშემო ტრიალიო. როცა მოძრაობა საგნის ბუნებიდან გამომდინარეობს, იგი ან არსების მიხედვით ხდება, ან სიდიდის, ან კიდევ თვისობრიობის მიმართულებით. როცა რაიმე არსებისკენ მოძრაობს, წარმოშობა ხდება, ხოლო არარსებობისკენ მოძრაობა განადგურებას იწვევს. სიდიდისკენ მოძრაობას ზრდას უწოდებენ, სიმცირისკენ მოძრაობას კი – კლებას. მოძრაობა, რომლის დროსაც თვისობრიობა თვისობრიობაში გადადის, მდგომარეობად იწოდება. სხვადასხვა თვისობრიობას სხვადასხვა სახელწოდება

მიესადაგება. სითბოსკენ მოძრაობას გათბობა ჰქვია, სიცივისკენ მოძრაობას – გაცივება, ფერისკენ მოძრაობა შეფერილობას იწვევს და ა.შ.

20. იმ დაყოფიდან გამომდინარე, რომელიც სოკრატემ დაინანამძღვრა, იგი კითხულობს: თუკი ყველაფერი მოძრაობს, მაშინ ცალკეული[ნივთი] მოძრაობის ორივე სახეობით მოძრაობს. თუ მრავალი [ნივთი] მოძრაობს ერთ-ერთი მათგანით, დანარჩენები კი – ორივეთიო. თუ მრავალი [ნივთი] ერთი მათგანის მიხედვით მოძრაობს, მაშინ ისინი იმდენადვე მოძრაობენ, რამდენადაც უძრაობენ. ასე რომ, თუკი რაიმე ამგვარად მოძრაობს, იგი ამგვარადვე უძრაობსო. მაგრამ მათ ასეთი რამ არა სურთ, არამედ უნდათ, რომ ყველაფერი უწყვეტად მოძრაობდეს. როცა ნივთები ადგილიდან ადგილზე გადადიან, ერთი მდგომარეობა დაუყოვნებლივ მეორეში გადადის: თბილიდან ცივში, თეთრიდან – შავში და პირიქით.

21. იგი კითხულობს, ამ ფორმებს შორის დროის რაღაც მცირე შუალედი ხომ არ რჩებაო. თუ რჩება, გამოდის, რომ უძრაობა გამორიცხული არ არის. თუკი არ რჩება, მაშინ ვიდრე რაიმეს შესახებ ვიტყოდეთ – თბილიაო ანდა თეთრი, სითბოც ქრება და სითეთრეც. ეს ფორმები სწორედაც რომ მათ შესახებ რაიმეს გამოთქმამდე უჩინარდება. აქედან გამომდინარე, რაიმეს შესახებ ვერც ვერაფერს ვიტყვით და მას ვერც აღვიქვამთ. რაიმეს უფრო არათბილი უნდა ვუწოდოთ, ვიდრე თბილი; უფრო – არათეთრი, ვიდრე თეთრი, ვინაიდან მათ არ აქვთ მყარი მდგომარეობა და ერთდროულად არიან და არც არიან იმ დროს, როცა მათი სახელდება ხდება. ამიტომ საგანთა ფორმები ჩვენთვის ყოველთვის უცნობი რჩება.

22. იგივე უნდა ითქვას აღქმაზეც: ვინაიდან ერთი წამიც კი არ ხანიერობს დანახული ხედვის [ქმედებაში], არც მოსმენელი – სმენის [ქმედებაში]. ამიტომ ჩვენ უფრო არ ვხედავთ და არ ვისმენთ, ვიდრე ვხედავთ და ვისმენთ მაშინაც კი, როცა ვამტკიცებთ – ვხედავთ და ვისმენთო. აქედან გამოდის, რომ აღქმის გაუქმებით მისი ჭეშმარიტებაც უქმდება. და თუკი ესენი გაუქმებულა, მაშინ შეუძლებელია ვამტკიცოთ – ცოდნა აღქმა არისო.

23. [ყოველივე ამას] იგი ერთ საბუთსაც უმატებს, რომლის გასაგებადაც ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმაზე, რომ პლატონი სხეულს არც შემეცნებას მიაწერს და არც სიცოცხლეს. რაც ცოცხალია, იგი აღიქვამს კიდევ. სული ცოცხალია და სული აღიქვამს. სხეულში კი – როგორც ამბობენ – არც სიცოცხლეა და არც აღქმა, მასში მხოლოდ სიცოცხლისა და აღქმის ნამოღვაწარია. ამიტომ მას სურს, რომ გრძნობებს, რომელთაც სხვები ხუთ გრძნობად მოიხსენიებენ, ხელსაწყობი უწოდოს. ის ფიქრობს, რომ ამ ხელსაწყობით არაფერი აღიქმება; არამედ ისინი თითქოსდა ის გზებია, რომელთა მეშვეობითაც თითოეული[ადამიანი] ერთი და იმავე სულიერი უნარით აღიქვამს, რასაც იგი საერთო გრძნობას უწოდებს. წრის გარშემოწერილობიდან მისი შუაგულისკენ მიისწრაფვის და სხვადასხვა გზით ყოველი მხრიდან საერთო გრძნობაში შეედინება სხეულებრივ ხელსაწყოთა მეშვეობით მიღებული სხვადასხვა შთაბეჭდილება: ფერები თვალთა მეშვეობით მოედინებიან: ბგერები – ყურებისა; სუნი ცხვირის მეშვეობით მოისწრაფვის; გემო – ენისა. დაბოლოს, მთელი სხეულის მეშვეობით გზას მიიკვლევს სითბო, სიცივე, სინესტე, სიმშრალე, სიმძიმე, სიმსუბუქე, სირბილე, სიმაგრე, სიგლუვე, სიქისე, სიფხვიერე, სიმკვრივე, ისევე როგორც სიმახვილე და სიბლაგვე. აშკარაა ის, რომ ამათ სული

მრავალი უნარით კი არ აღიქვამს, არამედ ერთით. ასე რომ, როცა ჩვენ ფერებს აღვიქვამთ, ვამბობთ: ისინი ბგერები არ არიანო; როცა გემოს აღვიქვამთ, ვაცხადებთ, ეს სუნი არ არისო. ის, ვინც ორივე მათგანს არ იცნობს, ვერ შესძლებს ერთი მეორისგან განასხვავოს. არც ერთი ორგანო არ სწვდება იმავე რამეს, რასაც სხვა ორგანო სწვდება. მაგრამ თუკი სწვდება, სხვანაირად სწვდება. ამიტომ განსხვავება არ ემყარება იმას, რაც აღიქმება; იგი არც [გრძნობის] ორგანოს ეფუძნება, არამედ – გარკვეულ სულიერ უნარს, რომელიც ცალკეულს სწვდება და იმავდროულად ცალკეულს ცალკეულისგან განასხვავებს. თუკი მას ყოველივე ეს ძალუძს – და ამას პერიპატეტელნიც კი არ უარყოფენ, მაშინ რაღა საჭიროა ბევრი გრძნობა? ეს გრძნობა, რომელსაც თვითონ საერთო გრძნობას უწოდებს, ყოველ ცოცხალ არსებაში დაბადებითვეა დაუნჯებული. გარდა ამისა, არსებობს სხვა უნარიც, რომელსაც იგი წარმოდგენას, შეხედულებასა და აზროვნებას უწოდებს. მისი მოვალეობა ისაა, რომ იმის შესახებ იმსჯელოს, რასაც საერთო გრძნობა ხუთი ხელსაწყოს მეშვეობით აღიქვამს. ამასთანავე მან მათი მარტო როგორობა კი არ უნდა განსაჯოს, არამედ – რაობაც; [არა მარტო ის უნდა თქვას], რომ რაიმე ერთია და თავისთავთან იგივეობრივი, არამედ ისიც, რომ ერთი სხვებისგან არის განსხვავებული; [ასევე უნდა იმსჯელოს] მსგავსებასა და არამსგავსებაზე, კარგზე ან ცუდზე, მშვენიერზე, მახინჯზე, სასარგებლოზე, საზიანოზე, ერთის მეორესთან კავშირზე; ერთმანეთს უნდა შეადაროს წარსული, მომავალი და აწმყო. ამიტომ ამ უნარის მეშვეობით ჩვენ ვმსჯელობთ არსების, ერთიანობის, რიცხვის, იგივეობის, განსხვავების, მსგავსების, არამსგავსების, მშვენიერების, სიმახინჯის, სიკეთის, სიცუდის, სარგებლიანობისა და უსარგებლობის შესახებ. ეს მსჯელობის უნარი, რა თქმა უნდა, არ არის თანდაყოლილი, არამედ მის შეძენას დიდი დრო სჭირდება და იგი არა ყველა ცოცხალ არსებას, არამედ ზოგ მათგანს [ხელენიფება]. ამიტომ აშკარაა, რომ ჩვენ მას რაღაც სხვა უნარით ვწვდებით და საერთო გრძნობათ [მივიჩინევთ]. ამას იგი სრულყოფილ წარმოდგენასა და შეხედულებას უწოდებს.

24. მაგრამ ესეც კი არ არის საკმარისი. ვინაიდან ყოველივე ეს [ნივთებს] თავისებურად და განსაკუთრებულად განსჯის, უთუოდ – დროის, ადგილისა და პირობის მიხედვით. არადა, ვიცით, რომ ერთი და იმავეს შესახებ ზოგადად და საყოველთაოდაც ვმსჯელობთ; არა მარტო იმაზე ვმსჯელობთ, თუ ვინ არის ეს ადამიანი აქ და ამჟამად, ანდა საიდან არის ეს სასარგებლო [რამ], არამედ იმაზეც – თუ რა არის თვით ადამიანურობა და რა არის თვით სასარგებლო. ამიტომ საჭიროა სხვა უნარი, რომელიც საგანთა ზოგად საფუძვლებს აღიქვამდა და ერთი საფუძვლიდან მეორის განსჯაზე გადავიდოდა. არავის შეაქვს ეჭვი იმაში, რომ ეს ჩვენში ხდება, ვიდრე ერთმანეთთან ვაკავშირებთ ხოლმე სილოგიზმებს. ამ უნარს საყოველთაო გონებასა თუ განსჯას ვუწოდებთ, მაშინ როცა შეხედულებას განსაკუთრებულ განსჯათა და განსაკუთრებულ აზროვნებად მოვიხსენიებთ.

25. დაბოლოს, ამათ ემატება გონი, რომელიც ყველა საგნის საფუძვლებს მარტივი და ურყევი ჭკრებით აღიქვამს და არა დისკურსის გზით. საქმე ის არის, რომ მოძრაობისა და დროის ზემოთ უძრაობა და მარადიულობა უნდა არსებობდეს. მაგრამ მოძრაობა და დრო მიდმოგონებაშია [დაუნჯებული], სულში კი უძრაობა და

მარადისობა [სუფევს]. იგი ერთს მეორის მიყოლებით კი არ იმეცნებს, არამედ ყოველივეს ერთად სწვდება.

26. თვითონ გონის ზემოთ კი სულის ერთიანობა ჰგვიებს. იგი თვით უზენაესი სიკეთის ანაბეჭდია; ამიტომ, უწინარეს ყოვლისა, თვით ღმერთთან არის შეერთებული და არა საგანთა და იდეათა საფუძვლებთან.

27. ახლა, როცა სულის ყველა უნარი – რომელიც შემეცნებას ემყარება – ჩამოთვლილია და [ვიცი, რომ] ცოდნა შემეცნებაში [სუფევს], ისლა დაგვრჩა, ვნახოთ, თუ რომელია სულის ის ყველაზე მძლე უნარი, რომელშიც იგი [ყველაზე მძლავრად] იქნება [დაუნჯებული]. მრავალი საბუთის საფუძველზე უკვე დავადგინეთ, რომ აღქმა [საამისოდ] არ გამოდგება, ვინაიდან იგი არ განსჯის საგანთა საერთო არსებას, არამედ მხოლოდ სხეულის შთაბეჭდილებებს აღიქვამს. მაგრამ ყოველმა [ადამიანმა], ვისაც არსების ცოდნა არ აქვს, არც ჭეშმარიტება უწყის. ვინც ჭეშმარიტებასთან არ არის ნაზიარები, მისთვის ცოდნის [გასაგისიც] დაფარულია. ამრიგად, ცოდნა არ ეფუძნება აღქმას, რომელშიც სული არა თავისით, არამედ სხეულის მეშვეობით აღიქვამს და ამიტომ ხშირად ცდება ხოლმე. იგი, შესაძლოა, წარმოდგენაში ანდა შეხედულებაში მდგომარეობდეს, რომელთა მეშვეობითაც უმაღლესებს აღვიქვამთ და სულიც თავისით – სხეულის დახმარების გარეშე – განსჯის.

28. მაგრამ ამ მოსაზრების განხილვას თეეტეტი მეორე ადგილზე აყენებს: ცოდნა შეხედულება არისო, ოღონდ არა ნებისმიერი შეხედულება, არამედ მხოლოდ ჭეშმარიტი. მცდარი შეხედულება კი არცოდნა არისო. მაგრამ რაკი თეეტეტი შეხედულებას ორად – ჭეშმარიტ და მცდარ შეხედულებად – ჰყოფს, სოკრატე მაშინვე ეკითხება, მცდარი შეხედულება როგორღა შეიძლება, არსებობდესო. მაგრამ იგი ერთ რამეს დაინანამძღვრებს: თითოეულმა იცის ის, რის შესახებაც შეხედულება აქვს, ანდა გულისხმობს იმას, რაც იცისო. აქედან გამომდინარე, იგი ამგვარად მსჯელობს: ვინც მცდარს ფიქრობს, იმიტომ კი არ ფიქრობს მცდარს, რომ რაღაც, რაც მან იცის, სხვა რამ არის, რაც მან ასევე იცის. ვინაიდან ის, ვინც ერთი იცის და მეორეც, არასოდეს მიიჩნევს ერთს მეორედ. ის, რაც მან არ იცის, არ მიიჩნევს რაღაც სხვად, რაც მან ასევე არ იცის. ვერავინ იმსჯელებს იმაზე, რაც მისი აზროვნების წინაშე არ წარმდგარა. არავინ მიიჩნევს იმას, რაც მან იცის იმად, რაც მისთვის უცნობია. და პირიქით, არც ის სჯერა ვინმეს, რომ ის, რაც მან არ იცის, თითქოსდა ის იყოს, რაც მან იცის. ვინ მიიჩნევდა ნაცნობს უცნობად და უცნობს ნაცნობად? აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია ვინმეს მცდარი შეხედულება ჰქონდეს.

29. მაგრამ შესაძლოა, ადამიანებს სხვაგვარად ჰქონდეთ მცდარი შეხედულება, რაკი იმას [ფიქრობენ], რაც არ არსებობს. ამრიგად, მცდარი შეხედულება ის იქნებოდა, იმას რომ ვარაუდობს, რაც არ არის. მაგრამ ასეთი რამაც შეუძლებელია. ვინაიდან ვინც რამეს ხედავს, ერთ [განსაზღვრულ] რამეს ხედავს. ვინც ერთ [განსაზღვრულ] რამეს ხედავს, ის რაღაც არსებულს ხედავს. ვინც არსებულს ვერ ხედავს, ის ვერც ერთ [განსაზღვრულ] რამეს ხედავს. ვინც ერთ განსაზღვრულ რამეს ვერ ხედავს, ის ვერაფერს ხედავს, ვინც ვერაფერს ხედავს, ის ვერც განსაზღვრულ რამეს ხედავს. ამრიგად, მავანი ან [საერთოდ] ვერ ხედავს, ან ხედავს იმას, რაც არის. ამგვარი რამე შეიძლება ვამტკიცოთ სმენისა და დანარჩენი გრძნობების შე-

სახეობაც. რაკი შეხედულება აღქმას მოსდევს ხოლმე, თითოეული, ვისაც შეხედულება აქვს, იგი განსაზღვრული რამის შესახებ აქვს. რაკი ერთ განსაზღვრულ რამეს ფიქრობს, არსებულ რამეს, ანუ იმას ფიქრობს, რაც არის. მაგრამ ის, ვინც რაღაც არარსებულს ფიქრობს, არც განსაზღვრულ რამეს ფიქრობს. მაგრამ ვინც ერთ განსაზღვრულ რამეს არ ფიქრობს, არაფერს ფიქრობს. რაკი არაფერს ფიქრობს, ამიტომ არც კი ფიქრობს. ასე რომ, იგი ან საერთოდ არ ფიქრობს, ან რაღაც [ისეთს ფიქრობს], რაც არის. აქედან გამომდინარე, ამნაირად, არვინ უნდა ფიქრობდეს მცდარ რამეს, რაკი ეს ისეთ რამეზე ფიქრი იქნებოდა, რაც არ არის.

30. იგი შერევის კიდევ ერთ ნაირსახეობას უმატებს; კერძოდ იმას, როცა ერთ რამეს სხვა რამედ მივიჩნევთ: მახინჯს – მშვენიერად, უსარგებლოს – სასარგებლოდ. რასაც სოკრატე შემდეგნაირად უკუაგდება: ფიქრი საკუთარ თავთან საუბარს ნიშნავს, როცა ჩვენ ჩვენს თავს ვეკითხებით და ვპასუხობთ, ვადასტურებთ და უარვყოფთ. ეს შინაგანი საუბარი არაფრით არის გარეგნულ მეტყველებაზე უარესი. მაგრამ გარეგან მეტყველებაში მახინჯზე არავინ იტყვის – მშვენიერიაო; ადამიანი ხარია, თანაბარი უთანაბრო არისო ანდა სხვა ამგვარ რამეს. ბევრად უფრო [გამორიცხულია] ის, რომ მან, ვინც აზროვნებს, ერთ ამათგანზე ამტკიცოს, სხვა რამ არისო. ვინაიდან მან ან ორივე იცის ან მხოლოდ ერთი მათგანი. როცა ორივე იცის, არასოდეს აურევს მათ ერთმანეთში. არც მაშინ [აურევს], როცა ერთი მათგანი იცის. რაც მან იცის, იგი არასოდეს მიიჩნევდა იმად, რაც მისი აზროვნების წინაშე არ წარმდგარა. ამიტომ ჯერაც ამოუხსნელი რჩება ის. თუ რანაირად არის ჩვენში შინაგანად დაუნჯებული მცდარი შეხედულება.

31. ფილებუსში, სოფისტსა და მენონში პლატონი ექვს დასახელებას იყენებს, რომლებიც სულის ერთსა და იმავე უნარს მიემართება, რათა ის ფუნქციები დაახასიათოს, ისინი რომ ასრულებენ. როცა სული შეხედულების შემდგენი უნარით საერთო გრძნობის კვალად იმასვე აღიქვამს, რასაც – თვით საერთო გრძნობა, პირველალქმული წარმოსახვად იწოდება; აღქმულის შენახვა – მეხსიერებად; როცა იგი თავისსავე თავში კვლავ უბრუნდება იმას, რაც შეინახა – გახსენებად; როცა ამგვარი უკუდაბრუნებისას იგი მსჯელობს და ერთი დასკვნიდან მეორეზე გადადის – აზროვნებად. როცა მსჯელობის შემდეგ რაღაცას ამტკიცებს ან უარყოფს – შეხედულება. ანდა როცა სული მას შემდეგ, რაც მან აღქმისა და მეხსიერების მეშვეობით შეხედულება ჩამოაყალიბა, აზროვნებით კვლავ ქმნის – და ამგვარად უკუჭვრეტს იმას, საიდანაც ეს გამოსულა – და მიაჩნია, ხატები ქემპარიტი საგნებიაო, ამას პლატონი სურათსა და წარმოსახვას უწოდებს.

32. და როცა იგი ცვილის გამოსახულებაზე ლაპარაკობს, სულაც არ გულისხმობს ტვინის ბუნებას. იგი არ ამბობს, ცვილის გამოსახულება სხეულშიაო, არამედ სულში არისო. მაგრამ ვინაიდან უსხეულოს არაფერი სცხია სხეულებრივის, იგი, როგორც ასეთი, უფროვე გადატანის გზითა და საქმის მხრივ მსგავსების [საფუძველზე] უნდა გავიგოთ, როგორც თავათ სიტყვები ჟღერენ. ასევე, მას სულაც არ სურს ის, რომ საგანთა ხატები სხეულებს მიამაგროს ანდა სულმა ისინი გარეგანი საგნების მიხედვით შეიქმნას; არამედ სულს ისინი ან შინაგანად აქვს, ანდა იგი შემთხვევითი გარეგანი მოძრაობებისა და სხეულებრივ შთაბეჭდილებათა მეშვეობით თავისსავე თავში თავისივე ძალით თხზავს გამოსახულებებსა და განსაზღ-

ვრებებს. ვისაც ამაში ეჭვი შეაქვს დაე პლოტინის – ამ უშესანიშნავესი კომენტატორის – შენიშვნებს გაეცნოს.

33. ამ გადმოცემათა შემდეგ იგი მცდარ შეხედულებათა გაანალიზებას უნდა მიუბრუნდეს. სოკრატეს უამრავი [შეხედულება] მოაქვს და უმეტეს მათგანს უკუაგდება; ხოლო იმისთვის, რათა სოფისტები მედიდურობაში ამხილოს, ხშირად, ისევ და ისევ უკუაგდება იმას, რასაც ისინი აღიარებენ. დაბოლოს, პლატონის თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ასეთი დასკვნა კეთდება: როცა ჩვენ გრძნობად რამეს ვაწყდებით და ამ გადაწყდომის შედეგად ჩვენში აღქმა წარმოიშობა, ეს კი ჩვენში მოგონებას აღძრავს და ჩვენ ისევ იგივე გვეძლევა, წინა აღქმას მომდევნო ვუკავშირებთ და მავანი *სოკრატეს, ცხენისა* და ამგვარი რამეების შესახებ ლაპარაკობს. და ესეც შეხედულების ერთ ნაირსახეობად იწოდება, როცა იმას, რაც ადრე დავიმახსოვრეთ, მომდევნო აღქმასთან ვაკავშირებთ. და რამდენადაც ისინი, რაც შეერთებულია, ურთიერთთანხმობაში იმყოფებიან. შეხედულება ჭეშმარიტია, თუ ისინი ერთმანეთს არ ეთანხმება, მაშინ იგი [შეხედულება] მცდარია. როცა ვინმე, ვისაც მეხსიერებაში სოკრატეს შესახებ წარმოდგენა აქვს შემონახული, პლატონს აწყდება და გარკვეული მსგავსების საფუძველზე ფიქრობს, ისევ სოკრატეს შევხვდით, პლატონის აღქმას იგი, თითქოსდა, სოკრატესას ესესხება და მას მეხსიერებისეულ სოკრატესთან აკავშირებს – ასე წარმოიშობა მცდარი შეხედულება. ასევე ჩნდება მცდარი შეხედულება მაშინ, როცა აზროვნება აღქმის შეჯერებას ახდენს. იგი სხვანაირადაც იჩენს თავს, როცა ერთი რამის მეორესთან შეჯერება და [ერთის მეორეთი] შეცვლა ხდება: კერძოდ, შესაძლოა, ვინმემ ერთმანეთს ისე შეუნაცვლოს რიცხვთა იდეები, რომლებიც მეხსიერებაში იდუმალად დაუნჯებულან, რომ იგი „XII“-ს „XI“-ად აღიქვამდეს და პირიქით – „XI“-ს „XII“-ად. მაგრამ თავს იჩენს ეჭვი: ვინც [მეხსიერებაში] გამოსახულებად იმარხავს, აქვს თუ არა ცოდნა იმისა, რისი გამოსახულებანიც ისინი არიან. ამრიგად, აქვს თუ არა მას რიცხვების ცოდნა. [მაგრამ] რაკი მათ ერთმანეთში ურევს – არა აქვს. ამიტომ მან ისინი ერთსა და იმავე დროს იცის და არც იცის. ამაზე ასეთი პასუხი გაიცემა: სულაც არ არის წინააღმდეგობა იმაში, რომ იმან, ვინც რაიმე ერთგვარად იცის, სხვაგვარად არ იცოდეს. ვინაიდან მან რაღაც ქონებით იცის (იმით იცის, რომ აქვს), სინამდვილით (სინამდვილეში) კი არ იცის. ეს სულაც არ არის ხელის შემშლელი და ამის გამო მცდარი შეხედულების ორი ნაირსახეობა იქნა აღმოჩენილი და ცოტა ხნის წინ – გარჩეული.

34. ეჭვის გარდა, სხვა რამაც წარმოიშობა. როცა ვინმე ორი რამის ცოდნას ფლობს, [ერთს მეორეთი] ცვლის, მცდარ შეხედულებას [აყალიბებს] და ერთს მეორედ მიიჩნევს, მან, როგორც ჩანს, არ იცის [სწორედ] ის საგანი, რომლის ცოდნაც აქვს. და რაც უფრო უარესია, მან არ იცის [სწორედ] ცოდნით და არა არცოდნით. ვინაიდან ცოდნის მიზეზი შეცვლაა, [ეს უკანასკნელი] კი არცოდნას იწვევს. თუ ეს ასეა და ცოდნის მიზეზითაა ის, რომ ჩვენ არ ვიცით, მაშინ არაფერი უდგას წინ იმას, რომ ჩვენ [სწორედ] არცოდნით ვიცოდეთ.

35. ამაზე თეეტეტი პასუხობს: უნდა ვივარაუდოთ, რომ სულში არის როგორც ცოდნის, ისე არცოდნის იდეა; და როცა ვინმე ერთს მეორედ მიიჩნევს, ცდება და ამგვარად იგი უფრო არცოდნითაა არმცოდნე, ვიდრე ცოდნით.

36. მაგრამ ეს პასუხი არ არის საკმარისი, რათა იმგვარადვე არ დაისვას შეკითხვა, როგორც ზემოთ: როცა მავანი ცვლის წარმოდგენებს, მან ორივე იცის, არც ერთი არ იცის, თუ ერთი იცის, მეორე კი არა. ასე რომ, ისევ თავს იჩენს მთელი ზემორე დავა. სავარაუდო წარმოდგენა, ასე ვთქვათ, ცოდნით იქნება შეცნობილი, არცოდნით კი – სხვა წარმოდგენა, რომლითაც უნდა დაფუძვთ, რომ ეს წარმოდგენები შეიცნობა; შემდეგ ისევ სხვა [წარმოდგენა], რითაც ეს [წარმოდგენა] იქნება შეცნობილი და ასე უსასრულოდ.

37. ამიტომ არა ასეთი, არამედ სხვანაირი პასუხი უნდა გაიცეს. აღარ უნდა [გავიმეოროთ] ის, რაც სოკრატემ ზემოთ განიხილა: საგანთა ცნებები არ არისო ცვლილების მიზეზი, არამედ ცნებათა შერევა, დაჟინებული უგულებელყოფა და გარეგნული მსგავსება, რომლებიც ჯერ საკმარისი სიზუსტით არ გარჩეულან. ამრიგად, როგორც ჩანს, ჩვენ არმცოდნენი ვართ არა ცოდნით, არამედ შერევით, უგულებელყოფითა და მოტყუებით. მაგრამ ამის განსჯას საერთოდ ვერ შევძლებთ, თუ წინასწარ არ გამოვარკვევთ, რა არის ცოდნა, ვინაიდან შუქით ვიმეცნებთ ჩრდილს, ბგერით – სიჩუმეს, ჭეშმარიტებით კი – სიყალბეს. ამრიგად, როგორც ჩანს, მაშინ გვეცოდინება, თუ რა არის ცოდნა, როცა წინასწარ გამორკვეული გვაქვს ის, თუ რა არის მცდარი შეხედულება, თუკი გვინდა, მას [ცოდნას] სრულად ვწვდეთ.

38. აქედან გამომდინარე, ამტკიცებს თეეტეტი, ცოდნა ჭეშმარიტი შეხედულება არისო. სოკრატე ამას უკუაგდებს, ვინაიდან ორატორული ხელოვნება გვარწმუნებს, მაგრამ არ გვასწავლისო. ხოლო ვინც გვარწმუნებს, შეხედულებას ჩაგვაგონებს; კერძოდ, როცა ჭეშმარიტ [რასმე] გვეუბნება, ჭეშმარიტ შეხედულებას ჩაგვაგონებს ოლონდ ისე, რომ ცოდნას არ გვაზიარებს. მართლაც, იმის შესახებ, რაც განუწყვეტელ მოძრაობაშია და [ყოველთვის] სხვადასხვანაირად იქცევა, არ არსებობს უტყუარი ცოდნა. ამგვარი რამაა ადამიანური საქმე, რომელსაც ორატორები ეხებიან; ისინი განსაკუთრებით იმაში დასარწმუნებლად განაწყობენ მსმენელს, რის თაობაზეც თვითონ ეჭვობენ და რასთანაც თვითონ არასოდეს არიან წილნაყარნი.

39. ამის შემდეგ თეეტეტი ლევკიპისა და თეოდორე კირენელის განსაზღვრებას დაურთავს: ცოდნა არისო შეხედულება ლოგოსით. აქედან გამომდინარე, [მხოლოდ] იმის შემეცნებაა შესაძლებელი, რასაც ლოგოსი ახლავს, ხოლო რაც ლოგოსს მოკლებულია, იმის [შემეცნება] შეუძლებელიაო. პროდიკუს ხიველი ლევკიპის მიზაძვით ამტკიცებს, საგანთა ელემენტები რაკი მარტივნი, და შესაბამისად ულოგოსონი, არიან, შეუმეცნებადია; შედგენილი [საგნები] კი, [როგორც] ლოგოსის მქონენი, შემეცნებადნი არიანო. ლოგოსად მათ განსაზღვრება და ისეთი გამოთქმა ესმით, რომელიც საგნის არსებასა და თავისებურებას გამოხატავს. ვინაიდან ეს მრავალ რამეს შეიცავს: ქვემდებარესა და პრედიკატს, ხანდახან – კოპულასაც ანუ ზმნასა და სიტყვებს, [ამიტომ] ისინი მას შედგენილ რამედ მიიჩნევენ. ელემენტი კი მარტივია და ლოგოსის უქონელი, ამიტომ შეუმეცნებადი რჩება.

40. ორივე ამ მტკიცებას სოკრატე უკუაგდებს. პირველად – იმას, რაც აქ მოგვიანებით [ითქვა]: ელემენტები, რაკი მარტივნი არიან, შეუმეცნებადია; ის კი, რაც

მათგანაა შედგენილი, შემეცნებადიაო. ამის შემდეგ კი [იგი იმას უკუაგდება], რაც თავდაპირველად ითქვა: ცოდნა ის შეხედულებაა, რომელსაც ლოგოსი ახლავსო.

41. ელემენტების მაგალითად მას ასოები მოაქვს, შედგენილისა კი – მარცვალი. მას სურს, რაც აქედან გამომდინარეობს, ყველა საგნის გაგებაზე გაავრცელოს. მათ წინააღმდეგ პირველი საბუთი ისაა, რომ ისე როგორც შედგენილი [შემადგენელ] ელემენტებზეა დამოკიდებული, შედგენილის შემეცნებაც [მხოლოდ] ელემენტების შემეცნებით განხორციელდებაო. ვინაიდან ის, რაც მიზეზით წარმომდგარა, უმიზეზოდ არ შეიმეცნება. ამიტომ შეუძლებელია, ელემენტების ცოდნის გარეშე შედგენილი ვიცოდეთ. გარდა ამისა, აიღე რაიმე შედგენილი, მაგალითად, **სო**, პირველი მარცვალისა *სოკრატე!* ეს მარცვალი ორი ელემენტისგან შედგება (ორი ელემენტი), თუ რალაც ერთი გამოსახულებაა, რაც ელემენტთა შეხვედრით წარმოშობილა? თუ ორივე ელემენტი, მაშინ თითოეულმა, ვინც **სო** მარცვალი იცის, ორივე ელემენტიც იცის. კითხვაზე: რა არისო **სო**, იგი უპასუხებდა: **ს** და **ო**. თუკი მას არ ეცოდინებოდა **ს** და **ო**, ვერასოდეს შეიმეცნებდა **სო**-ს. თუკი მან ერთიცა და მეორეც ცალ-ცალკე არ იცის, არც მათი ნაერთი ეცოდინება. ამრიგად, შეუძლებელია ელემენტთა ცოდნის გარეშე შედგენილის შემეცნება.

42. მაგრამ შესაძლოა ვინმემ ამტკიცოს, მარცვალი და ნებისმიერი გამოსახულება ელემენტები კი არ არის, არამედ კიდევ ერთი რამ არის, რაც მათ გვერდით არსებობსო. ამაზე სოკრატე შემდეგნაირად კითხულობს: ამ გამოსახულებასა და მარცვალს ნაწილები აქვს თუ არაო. თუ აქვს, მაშინ იგი რალაც მთელი და ყველა ყოფილა. მაგრამ მთელი და ყველა სხვა არაფერია, თუ არა ყველა ნაწილი, რომლებიც რიცხვებით გამოიხატებაო. ხოლო რიცხვი, როგორც მთელი, სხვა არაფერია, თუ არა ყველა ერთიანობა, რომლებსაც ისინი მოიცავენ; ასე რომ, ეს გამოსახულება შედგენილი იქნება ნაწილებისგან, ნაწილები კი თავისთავად მთელის ნაწილები იქნება. ამრიგად, თუკი ვინმემ გამოსახულება შეიმეცნა, მან მისი შემადგენელი ელემენტებიც შეიმეცნა. მაგრამ ვინც გამოსახულება იცის, მთელიც და ყველაც იცის. ოღონდ თუ [გამოსახულების] მთელი და ყველა აქვს შემეცნებული, მან მისი უკლებლივ ყველა ნაწილის [შესახებ] იცის. მან ასევე იცის, რომ [გამოსახულებას] ცალკეული ნაწილებიც აქვს. ამრიგად, მას შემეცნებული აქვს მისი [გამოსახულების] ცალკეული ნაწილები; შემეცნებული რომ არ ჰქონდეს, მაშინ არც იმის ცოდნა ექნებოდა, ისინი [საერთოდ] არსებობენ თუ არა. ამრიგად, შეუძლებელია ელემენტების ცოდნის გარეშე გამოსახულება ვიცოდეთ.

43. მაგრამ თუ ვინმე მოჰყვება იმის მტკიცებას: ამ გამოსახულებას ნაწილები არ აქვს, ვინაიდან ელემენტები, რომელთაგანაც იგი შედგება, მისი ნაწილები არ არისო, მაშინ აქედან ის გამოდის, რომ იგი მარტივი და განუყოფელი ყოფილა. მაგრამ ვინაიდან ელემენტი, რაკი მარტივია, შეუმეცნებადი უნდა იყოს, ამიტომ უნდა ითქვას, რომ ეს გამოსახულება, რაკი მარტივია, შეუმეცნებადიაო. აქედან გამომდინარე, არანაირად არ შეიძლება, შემადგენელ ელემენტთა შემეცნების გარეშე ვიცოდეთ მათ მიერ შედგენილი გამოსახულებანი. ეს იქიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ცალკეულ ხელოვნებებთან მიმართებაში თითოეული მათგანის საფუძვლად იმ

საგანთა ელემენტების წვდომა გვევლინება, რასაც ესა თუ ის ხელოვნება ეხება. სხვანაირად მთელი ძალისხმევა ამაო იქნებოდა.

44. დაბოლოს, მას შემდეგ, რაც სოკრატემ [ეს თვალსაზრისი] უკუაგდო, იგი იმ დებულების მთავარი ნაწილის გაბათილებას იწყებს, რომლის მიხედვითაც ცოდნა ისეთი სწორი შეხედულებაა, რომელსაც თან ახლავს ლოგოსი. სამ რამეს შეიძლება აღნიშნავდეს სახელწოდება *სწორი შეხედულება ლოგოსით*: ან მეთოდს ან საგნის ელემენტთა მიმოხილვას, ან განსაზღვრებას.

45. თუ პირველს [აღნიშნავს], მაშინ ყველა შეხედულება ცოდნა უნდა ყოფილიყო. ვინაიდან სწორი შეხედულება გვაქვს თუ მცდარი, რასაც ვფიქრობთ, სიტყვით გამოვთქვამთ. ამიტომ ვისაც ყალბი შეხედულება აქვს, მასაც მეთოდის მიხედვით უნდა ეფიქრა.

46. თუ – მეორეს, მაშინ ნებისმიერ ვინმეზე, ვინც ელემენტებს მიმოიხილავს, მცოდნეაო უნდა გვეთქვას. მაგრამ ეს მცდარია, ვინაიდან მას შეუძლია, ამგვარი მიმოხილვისას ელემენტები გადაადგილოს, წესრიგი შეცვალოს, ერთი საგნის ელემენტები მეორესთან მიმართებაში შეიყვანოს და ერთ საგანს მეორე საგნის ელემენტები მიაწეროს. მაგრამ შეუძლებელია, მცოდნე ეწოდოს მას, ვინც ამგვარ არევა-დარევას ეწევა.

47. თუ [ვინმე] მასში მესამეს გულისხმობს და ცოდნას ისეთ შეხედულებას უწოდებს, განსაზღვრება რომ ახლავს, მაშინ მის წინააღმდეგ შემდეგ საბუთს წამოვაყენებთ: განსაზღვრება განსხვავების განმარტებას ნიშნავს. ამიტომ ვინც ამგვარად განსაზღვრავს, ის საერთო განსხვავებათა გარდა განსაკუთრებულ განსხვავებებზეც მიუთითებს. მაგრამ ის, ვინც ჭეშმარიტ სოკრატესა და თეეტეტს გულისხმობს, განა აზრობრივად სოკრატესა და თეეტეტს შორის განსხვავებებსაც არ სწვდება? თუკი არ სწვდება, მაშინ არც ჭეშმარიტად აზროვნებს. ამრიგად, ვერასოდეს შეეძლებ ერთი ჭეშმარიტი რამ მეორისგან განვასხვაოთ, თუკი მათ შორის განსხვავებანი არ მეცოდინება. აქედან გამომდინარე, მან, ვინც ჭეშმარიტს ფიქრობს, ამგვარი ფიქრით განსხვავებაც იცის. ამიტომ არ არის აუცილებელი, ჭეშმარიტ შეხედულებას განსაზღვრება დავუსართოთ, ანუ განსხვავებაზე მივუთითოთ.

48. მაგრამ შესაძლოა, ვინმემ ამტკიცოს, სწორედ აი ეს შეხედულება უფრორე განსხვავების აღქმასა და წარმოსახვას მოიცავს, ვიდრე ბუნებრივი განსხვავების უტყუარ შემეცნებასო. ამიტომ აუცილებელია ცოდნის განსაზღვრებას განსხვავების შემეცნებაც დავურთოთ.

49. ამის წინააღმდეგ სოკრატეს შემდეგი საბუთი მოაქვს: სინამდვილეში უაზრობაა ისეთი განსაზღვრება, რომელიც იმავს იმავეთი აღწერსო. მაგრამ თუ ჩვენ ვიტყვით, ცოდნა არისო ჭეშმარიტი შეხედულება ლოგოსით ანუ განსხვავების შემეცნებითურთ, მაშინ ცოდნას ცოდნითვე განვსაზღვრავთ, ვინაიდან განსხვავების შემეცნება განსხვავების ცოდნაა. აქედან გამომდინარე, ცოდნა იქნებოდა ჭეშმარიტი შეხედულება განსხვავების ცოდნითურთ, რაც სასაცილო გამონათქვამია.

50. ყოველივე ამის საფუძველზე უარყოფილ უნდა იქნეს ყალბი სოფისტური განსაზღვრებანი: ჯერ ერთი, ცოდნა არისო ცალკეული უნარი, რომელთა სწავლება შეიძლება; მეორე – ცოდნა აღქმა არისო; მესამე, ცოდნა ჭეშმარიტი შეხედულება არისო; მეოთხე, ცოდნა არისო ჭეშმარიტი შეხედულება მისი გამოთქმითურთ;

მეხუთე, ცოდნა არის ჭეშმარიტი შეხედულება, რომელიც ელემენტებს მიმოიხილავს; მეექვსე, ცოდნა არისო ჭეშმარიტი შეხედულება, რომელსაც თან ახლავს განსხვავების ცოდნა.

51. ამ უკუგდებათა შემდეგ უნდა გავისიგროძეგანოთ ის, რასაც პლატონი გვასწავლის. ასე რომ, **სახელმწიფოს VI** წიგნში იგი პითაგორელების – ბრონტინუმისა და არხიტამის – კვალად ორი სახის სინამდვილის არსებობას უშვებს, კერძოდ – **გონით სანვდომსა** და ისეთს **გრძნობად აღქმაში** რომ გვეძლევა. ერთი უცვლელია და უსხეულო, მეორე – მოძრავი და სხეულებრივი. ერთის შემეცნების გზას იგი **განსჯას** უწოდებს, მეორისას – **აღქმას**; საერთო ცნებას ერთისთვის – **შემეცნებას**, მეორისთვის კი – **შეხედულებას**. მაგრამ თითოეული მათგანი ისევ ორად იყოფა. ფიქრობს, პირველადი და მეორეული შემეცნებადი [სინამდვილე] არსებობსო. ერთი იდეებს ანუ ღვთაებრივ ფორმებსა და მოძრაობებს და სხვა გონებსა და სულებს შეიცავს, მეორე კი რიცხვებსა და გამოსახულებებსო. რიცხვები და გამოსახულებანი უსხეულონი არიან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისინი მანაც განიცდიან რაღაც დაყოფას და ამიტომ არ იმსახურებენ იმას, რომ განუყოფელ სუბსტანციებად მიიჩნეოდნენო. ერთის შემეცნებას იგი საკუთრივ **გონებას** უწოდებს, მეორისას – **მიდმოგონებას**. შესაბამისად, იმას, რაც გრძნობად აღქმაში [გვეძლევა], იგი ორად ჰყოფს: პირველადად და მეორეულად. ერთში იგი ყველა სხეულსა და ყველა სხეულებრივს ათავსებს, მეორეში კი – სხეულთა ჩრდილებსა და ანარეკლებს – წყალში იქნება ეს თუ საარკეში. იგი ასევე ფიქრობს, ესენი ისე შეეფარდებიან სხეულებს, როგორც მათემატიკური – ღვთაებრივისო. სხეულის ნვდომას იგი თავისებურ **ნდობას** უწოდებს, ჩრდილებისას – **წარმოსახვას**. მერე იგი ამბობს, ცოდნა არც სხეულების აჩრდილთა, არც სხეულთა და არც მათემატიკურის წრეში არსებობსო, არამედ მას მხოლოდ ღვთაებრივ გონებაში მიუჩენს ადგილს.

52. ეს მან ამ დიალოგის დასაწყისშივე გვიჩვენა, როცა გამოაცხადა, ცოდნა და სიბრძნე ერთი და იგივე არისო. მაგრამ იგი ყველგან იმას ირწმუნება, რომ სიბრძნე ღვთაებრივის ჭვრეტააო. თავის წერილში *ბუნების შესახებ* კი იგი შემდეგი სიტყვებით გვიცხადებს გონებას ანუ ცოდნასა და შეხედულებას შორის გასხვავებას: „თუ გონება და ჭეშმარიტი შეხედულება ორი სხვადასხვა რამაა, მაშინ აუცილებელია, რომ თავისთავად იდეებს უფრო გონებით ვწვდომებოდეთ, ვიდრე აღქმით. მაგრამ, როგორც ზოგიერთებს ჰგონიათ, თუ ჭეშმარიტი შეხედულება არაფრით განსხვავდება გონებისაგან, მაშინ ყველაფერი, რასაც სხეულებრივში აღვიქვამთ, უტყუარ [რამედ] უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ ისინი ორ სხვადასხვა რამედ უნდა მივიჩნიოთ; კერძოდ კი იმიტომ, რომ ისინი ერთმანეთისგან დიდად განსხვავდებიან; ერთი მათგანი დოქტრინის სახით იკაფავს გზას, მეორე კი – ვარაუდებისა. ერთი ყოველთვის ჭეშმარიტ განსაზღვრებასთან არის დაკავშირებული, მეორე კი ყოველგვარი განსაზღვრების გარეშეა. ერთი მათგანი არანაირ ცვალებადობას არ განიცდის, მეორე კი მერყევია და გაურკვეველი. სწორ შეხედულებასთან ხომ ყველა ადამიანია წილნაყარი, გონება კი ხომ მხოლოდ ღმერთსა და რამდენიმე გამორჩეულ ადამიანს ახასიათებს? თითქმის იმასვე ამტკიცებს იგი *მენონსა* და *ფილებუსშიც*.

53. ამრიგად, რა არის ცოდნა? [იგი არის] ღვთაებრივი სინამდვილის უტყუარ საფუძველზე წვდომა. უნინარეს ყოვლისა და მარადიულად იგი გონებით [ხორციელდება]; მეორეულად და არამარადიულად კი – მიდმოგონებით (განსჯით). რამდენადაც მიდმოგონებას(განსჯას) მოსაშუალებად ადგილი უკავია გონებასა და შეხედულებას შორის, ამდენადვე ქვენათადმი იხრება იგი, შეხედულება შეცდომებით ივსება და თავს ანებებს ღვთაებრივის გააზრებას. მაგრამ როგორც კი სულისკენ შებრუნდება და მას წინამძღოლად გაიხდის, იგი ღვთაებრივი შემეცნებით აღივსება. სულთან მიმართებაში ამას პლატონი თავისებურ სახელს – *სიბრძნეს* უწოდებს, ხოლო განსჯასთან მიმართებაში – *გახსენებას*. ამიტომაც ამ დიალოგში საქმე ეხება ბებიაქალობის ხელოვნებას, რისი მეშვეობითაც ვიხსენებთ და არა მარტო იმას ვიმეცნებთ, თუ რა არის ცოდნა, არამედ იმასაც, თუ როგორ უნდა მოვიპოვოთ იგი. გარდა ამისა [პლატონი] განმარტავს, თუ საიდან და ვისგან აქვს [ეს ხელოვნება] სოკრატეს, როცა ამბობს, ეს მისი ღვთაებრივი მონოდებააო. ამრიგად, ცოდნა არის ღვთაებრივის წვდომა, რომელიც უტყუარ საფუძველზე ხორციელდება; მისი სამყოფელი სულია, საიდანაც იგი განსჯაში (მიდმოგონებაში) იღვრება; სულში კი ღვთის მიერაა ჩანერგილი. დიალექტიკის მასწავლებელს ღვთის შენევნით განსჯაში (მიდმოგონებაში) გადააქვს იგი, სულისკენ გზას მიუთითებს და სულს ღვთაებრივ სინამდვილესთან აკავშირებს.

მარსილიო ფიჩინოს (1433-1499) ეპიტომე და რეინტერპრეტაციის პრობლემა

მერსილიო ფიჩინოს *ეპიტომე* პლატონის თეეტეტის მოკლე გადმოცემაა. რამდენად იძლევა ეს ტექსტი რე-აქტუალიზებისა და რე-ინტერპრეტაციის საშუალებას? მთავარი საკითხი კი, რასთან მიმართებაშიც უნდა გაირკვეს, ესა თუ ის ტექსტი იძლევა თუ არა რეაქტუალიზებისა და რეინტერპრეტაციის საშუალებას, არის ამპარტავანი გონების პროექტი. ხოლო ამპარტავანი გონება სხვა არაფერია თუ არა ავტონომიური, თვითკმარი, ჩაკეტილი და სეკულარული გონება, რომლის საბოლოო მიზანი არის ღვთაებრივი გონების ჩანაცვლება.

რეაქტუალიზებადი შეიძლება იყოს ყველა ის თეორია თუ დებულება, რომელიც ენინააღმდეგება ავტონომიური თვითკმარი, ჩაკეტილი და სეკულარული გონების პროექტს. რეინტერპრეტირებადი კი შეიძლება იყოს ყველა ის თეორია თუ დებულება, რომელიც ამჟღავნებს შინაგან ტენდენციას, რათა განხილულ იქნეს, როგორც მოდრეკილი გონების პროექტი.

რა არის ის, რისი რეაქტუალიზება და რეინტერპრეტირებაც შეიძლება მარსილიო ფიჩინოს შეხედულებებიდან? ასეთი რამ არის მისი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ცოდნა მაღლით გვენიჭება. ფიჩინო ცდილობს, დაასაბუთოს ცოდნის თეოლოგიური ხასიათი, რაც ცოდნის მიერ თავისი თავის უარყოფას უკავშირდება.

ფიჩინოს მიხედვით, ცოდნა ღმერთიდან იღვრება. ადამიანს იგი მაღლით ენიჭება. ფიჩინოს რეაქტუალიზება უპრიანია სწორედ ამ ასპექტით. უწინარეს ყოვლისა, აქ იგულისხმება დასავლურქრისტიანული ხედვა. მაგრამ ფიჩინოს მოსაზრება საჭიროებს შევსებას აღმოსავლურ-ქრისტიანული თვალსაზრისით. ამგვარად წარმოდგება ჩვენ წინაშე დასავლურ-აღმოსავლური დიალოგი. ბურჰარდ მოიზიშის მიხედვით, ეს იქნება მათ შორის შინაგანი დიალოგი, რომელიც დღეს ამ კონფერენციის სახით გარეგანი დიალოგის სახით გვევლინება. ამრიგად, ზემოხსენებულ მოსაზრებას უპრიანია, შევავებოთ წმინდა გროგოლ პალმას შეხედულება, რომ ადამიანი ეზიარება ღვთაებრივ ძალებსა და ენერგიებს. აქედან გამომდინარე, მას წყალობით ენიჭება ის, რაც ღმერთს ბუნებით აქვს. აქედან გამომდინარე, ადამიანური ცოდნა არ არის ცარიელა ხატი, გამონაკრთომი, აჩრდილი ანდა ანარეკლი. ძირეულად ცოდნას აქვს თეოლოგიური განზომილება.

პლატონის შეხედულებათა რეაქტუალიზება უპრიანია სწორედ ამ უკანასკნელი ასპექტის მიხედვით. „თეეტეტის“ ფიჩინოსეული განმარტების გათვალისწინებით ორი ასპექტი გამოიყოფა; ჯერ ერთი, საქმე ეხება ცოდნის ღვთაებრივ ბუნებას; მეორეც, არსებით მნიშვნელობას იძენს მაიევტიკის მეთოდი; თუმცა არა ჭეშმარიტი ცოდნის დაბადების თვალსაზრისით, არამედ სახეების ანდა იდოლების განადგურების თვალსაზრისით. თანამედროვე ეპისტემოლოგიის ერთი რომ ვთქვათ, საქმე ეხება ორი ტიპის ცოდნას, რომელთაგან ერთს სოფისტები ესწრაფვიან, მეორეს სოკრატე მიეღვტვის. ერთისთვის ცოდნა არის ცარიელა ხატი, მოჩვენება; მეორისთვის ცოდნა მომდინარეობს ღვთაებრივი გამოცდილებიდან.

პლატონის პოზიცია არის თეოეპისტემური. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი, რაც არის, თეოლოგიურისა და ეპისტემურის სახით არსებობს.

არსებობს მოსაზრება, რომ ფილოსოფია არის თეოლოგიის მიბაძვა. იგი არის ამპარტავანი გონების ყველაზე გრანდიოზული პროექტი. მაგრამ ფილოსოფია არის მხოლოდ ბერძნული, დანარჩენი ფილოსოფიები არის მიბაძვის მიბაძვა, ანარეკლის ანარეკლი, აჩრდილის აჩრდილი. უპრიანია, ერთმანეთისგან განვასხვაოთ ფილოსოფია და აზროვნება. თანამედროვე სიტუაციაში განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვს ჰაიდეგერის მოსაზრება ისეთი აზროვნების შესახებ, რომელიც აღარ იქნება ფილოსოფია ანდა მეტაფიზიკა.

ფილოსოფია ჩნდება იქ, სადაც უზენაესთან მიმართება არის გაშუალებული. იქ, სადაც ამგვარი მიმართება არის უშუალო, არ არსებობს საფუძველი ფილოსოფიისთვის. ეს საკითხი უკავშირდება ისევ ცოდნის პრობლემას. ამდენად, იგი თავისი არსით არის თეოეპისტემური. **თეო-** განზომილება არსებითია იმდენად, რამდენადაც ცოდნა ტრანსცენდირებს თავის თავს. უპრიანია, ყურადღება გავამახვილოთ ისეთ ფენომენზე, როგორიცაა ში – ყოფნა. აქედან მომდინარეობს სამყარო-ში – ყოფნა (ჰაიდეგერი), არს-ში – დგომა (ნუცუბიძე) და ა. შ. ეს სტრუქტურა არ არის საკუთრივ ბერძნული, იგი არ არის დამახასიათებელი ათენისთვის (თუ საკითხს გავიაზრებთ ათენი-იერუსალიმის ბინარში). იგი დამახასიათებელია იერუსალიმთან დაკავშირებული გამოცდილებისთვის. რაც შეეხება ფილოსოფიას, მან იგი წმინდა წერილიდან და თეოლოგიიდან წამოიღო.

GIORGI BARAMIDZE

Epistemology and Humanism in Marsilio Ficino's (1433-1499) *Epitome*

The themes in question should be discussed in the light of possibilities of their re-interpretation and re-actualization. Such an attempt is against the project of the arrogant mind. The latter is characterized by the striving to replace the divine one. In the author's opinion, what is worthy of re-actualizing and re-interpretation in Ficino's works is his opinion about human knowledge as obtained by the mercy.

As for Plato, the theo-epistemical aspect of his thought should be brought to the forefront. But both thoughts should be supplemented by St. Gregor Palamas's affirmation that one must differentiate the divine nature from divine energies in God. According to St. Gregor Palamas' doctrine, the latter are uncreated and everlasting and men have possibilities to participate in them. This gives a possibility to both Christianities to enter into the inner dialogue (Burkhard Mojsisch) with each other.

Marsilio Ficino's *Epitome* discusses Plato's *Theaetetus* and deals with the two understandings which we often face in contemporary discourses. There are discussed humanism from which we hear *human* and epistemology at the root of which lies *knowledge*. So, human and knowledge – no one can cast doubt on either of them in respect of their being extremely important for humanity. But a matter is what we understand under each of them.

Epitome doesn't discuss abstract entities. On the contrary, it is full of concrete content. First of all, it implies the theological character of both concepts, human and knowledge. Also, it must be taken into consideration that: in today's thought the questions related with humanism and epistemology are discussed under the aspect of socio-political dimension. Furthermore, humanism and epistemology have gained such a character on their own. That is why, the issues considered in this work, despite having stemmed from the thinkers of the past, concern us – humans – in today's world.

Re-interpretation naturally means re-actualization. But to make the old texts urgent means to give them a new life. The very project of re-interpretation and re-actualization of the old (essential and authoritative) is what determines the importance of the mentioned work to us.

By discussing humanism and the philosophy of humanism, of course, the view of Martin Heidegger reminds about itself, which says that humanism is a very western phenomenon based on Roman-Latin experience. Therefore, while considering the theological dimension of humanism one's attention always focuses on the issues connected with Western Christianity. But all this stimulates us to re-think the same problems in the horizon of Eastern Christianity. The same must be said concerning the issue of knowledge. In this regard, the unity of knowledge and its divine dimension are very trustworthy. The re-interpretation of the old texts reveals that a human being and human knowledge both have the deepest basis. Such a view is

against the assertions about a human being lacking depth and its being superficial. Such an affirmation serves as a basis of epistemological (and not only) optimism.

It is natural that in this respect great attention ought to be paid to the question of the principles of reason. It must be brought to light what the reason itself is based on. It is known from Aristotle that one of such principles is the so-called impossibility of contradiction. Some authors, stemming from Cusanus, argue that the above-mentioned principle has a regional character. Its region in Greek is called *dianoia*; in Petritsi it is interpreted as *hin-und-her-denken*; the German term for it is *verstand*, the English equivalent to which is *understanding*. In the sphere of understanding it is impossible to ascribe to something being and nonbeing at one and the same time. But is there such a field which transcends understanding? Is there such an entity of soul which goes out of the sphere given? Such a mental entity is the reason itself. But it cannot any more be the Aristotelic reason. On the contrary, it is the reason to which can be attributed being and nonbeing at the same time. In the reason occurs the *coincidentia oppositorum* (coincidence of opposites). But it puts the contemporary reader before a very difficult task: how can he understand such a thing as *an oppositionless opposite, it is in all opposites*. But instead of such concepts as understanding or cognition to take into consideration he is offered such a thing as *conjuncture*.

The author of the given work speaks about such a knowledge which transcends itself. Thus, the reason recognizes the existence such an instance which is above the reason itself.

There are two moments distinct from each other:

1. Firstly, the so-called internal dialogue when the reason speaks to the instance above itself. In this case, it is essential to distinguish between the two: the reason and that instance. In this it takes place of the recognition by the reason of what is absolutely different in the regard to itself. But such a *recognition* is conditioned by the fact of their *encounter*.

2. Secondly, this internal dialogue expresses itself in so-called external dialogue. The thing is that thinking (knowledge) is only possible when it is articulated in the language. This is the case when reason speaks to reason i.e. the two refusing themselves reasons encounter each other. For example, when the two persons having different from each other religious beliefs meet, they are based on the two refusing themselves reasons, which is the guarantee of their encounter.

Such discussion of epistemological issues may be very fruitful from at least two points of view. Firstly, it is about overcoming the project of arrogant reason; Secondly, it may contribute to adequate understanding of “the fact of pluralism” (John Rawls).

ბიორბ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰემელი

306 აზროვნებს აბსტრაქტულად?

გერმანულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ირინა რობაქიძემ

აზროვნება? აბსტრაქტულად? – *Sauve qui peut!*¹ უკვე მესმის მონინალმდეგეთაგან მოსყიდული მოლაღატის შეძახილი, რომ ამ სტატიაში მეტაფიზიკაზე იქნება საუბარი. ვინაიდან „მეტაფიზიკა“ არის ის სიტყვა, ისევე როგორც „აბსტრაქტული“ და გარკვეულწილად სიტყვა „აზროვნებაც“, რომლებსაც მეტ-ნაკლებად ყველა ისე გაუბრბის, როგორც ჭირიანს.

განზრახული სულაც არ მაქვს, აქ იმის განმარტებას მოვყვე, თუ რა არის „აბსტრაქტული“ და „აზროვნება“. პატივცემულ საზოგადოებას ხომ განმარტებასავით არაფერი სძულს. ჩემთვის პირადად უკვე საშინელებაა, როდესაც ვინმე რაიმეს ახსნას იწყებს, რადგან საჭიროების შემთხვევაში ყველაფერს თავადაც ვგებულობ. და აქ იმის ახსნა, თუ რა არის „აზროვნება“ და „აბსტრაქტული“, უკვე ზედმეტია; და სწორედ იმის გამო, რომ პატივცემულმა საზოგადოებამ კარგად უწყის, რა არის აბსტრაქტული, გაუბრბის მას. სხვაგვარად ხომ ის მისთვის არც სასურველი იქნებოდა და არც საძულველი. რასაც არ ვიცნობთ, არც გვსურს და არც გვძულს.

არც ის არის გამიზნული, რომ პატივცემული საზოგადოება ცბიერებით შევარიგოთ „აზროვნებას“ ან „აბსტრაქტულს“; ისე შემოვაპართ შენიღბული „აზროვნება“ და „აბსტრაქტული“ ზოგად საუბარში, რომ საზოგადოებამ ეს ვერც შეამჩნიოს და წინააღმდეგობაც არ გაუწიოს ამას, და მეტიც, უნებურად, თვით საზოგადოებამ ჩართოს ისინი საუბარში, ან, სხვაგვარად რომ ითქვას, საზოგადოებას შევაჩეჩოთ ისინი და ახლა ვითომ ამ წამოწყების ავტორი, ამ უცხო სტუმარს, კერძოდ „აბსტრაქტულს“, გამოააშკარავებს, რომელსაც მთელი საზოგადოება სხვა სახელით იცნობს და როგორც კარგ ნაცნობს ისე ექცევა და აღიარებს. ასეთი აღმოჩენები, რომელთა წყალობითაც საზოგადოებამ ძალაუნებურად უნდა ისწავლოს, თავისთავად შეიცავს მიუტევებელ შეცდომებს, რომლებიც სირცხვილს იწვევენ და რომელთა წყალობით მაქინატორი პატარა სახელსაც მოიხვეჭს, ასე რომ, ამ უხერხულობასთან შერწყმული პატივმოყვარეობა გზაზე ეღობება ამ შეგონებას და აბათილებს იმ შედეგს, რომელიც ასე ძვირად ფასობდა.

ისე კი, მსგავსი გეგმის განხორციელების სურვილი თავიდანვე ფუჭი იქნებოდა, რადგან მისი სისრულეში მოყვანისათვის გამოცანის პასუხი თავიდანვე არ უნდა ყოფილიყო გამჟღავნებული, რაც ამ სტატიის სათაურშივეა მოცემული; თუ ის ამ ფანდს მიმართავდა, არ ჰქონდა უფლება, ეს სიტყვები თავიდანვე სააშკარაოზე

¹ თავს უშველოს, ვისაც შეუძლია! (ფრანგ.)

გამოეტანა, არამედ ისე უნდა მოქცეულიყო, როგორც კომედიანტების მეთაური კომედიაში, რომელიც მთელი სპაქტაკლის მსვლელობისას მოსასხამშია და მას მხოლოდ ბოლო სცენაში გაიხსნის, რათა სიბრძნე გადმოაფრქვიოს. თუმცა, მეტაფიზიკური მოსასხამის გახსნა აქ ისე ეფექტური არ იქნებოდა, როგორც კომედიანტების მეთაურისა, რადგან ის მხოლოდ სახელს დაარქმევდა იმას, რაც საზოგადოებამ უკვე დიდი ხანია თავადაც უწყობდა, კომედიანტების მეთაური კი უფრო რეალურს მიიღებდა – ქისას ოქროთი.

წესიერ საზოგადოებაში, ისეთში, როგორშიც ჩვენ ვიმყოფებით, მიღებულია აზრი, თითქოს ყველამ იცოდეს, რა არის „აზროვნება“ და რა არის „აბსტრაქტული“. კითხვა მხოლოდ იმას ეხება, თუ ვინ არის ის, ვინც აბსტრაქტულად აზროვნებს. არ განმიზრახავს, როგორც უკვე შეგახსენეთ, რომ საზოგადოება ამ საგნებთან¹ შევარჩიო, სირთულეებს გადავკიდო, სინდისზე შევავდო, რომ მან ის, რაც გონებით დაჯილდოებული არსებისთვის მნიშვნელოვანი და ღირსეული უნდა ყოფილიყო, ქარაფშუტობის გამო უყურადღებოდ დატოვა. მიზანი უფრო მეტად ისაა, რომ პატივცემული საზოგადოება თავის თავთან მოვარიგო, რომელსაც შეიძლება სინდისი არ ქენჯნის ამ უყურადღებობის გამო, მაგრამ აბსტრაქტული აზროვნებისადმი, როგორც რალაც ამალღებულისადმი, გარკვეულ შინაგან მონინებას განიცდის. და მას იმიტომ კი არ გაურბის, რომ ეს მისთვის მეტად უმნიშვნელოა, არამედ იმიტომ, რომ მიუწვდომელია, არა იმიტომ, რომ ეს მისთვის ზედმეტად ჩვეულებრივია, არამედ ამალღებული. ანდა პირიქით, მათ ეს ისეთ რამედ (*Espece*) მიაჩნიათ, რითაც საზოგადოებაში თავს ვერ მოიწონებ, არამედ პირიქით, რომელმაც შეიძლება საზოგადოებიდან გაგრიყოს და მასში სასაცლოდ გამოგაჩინოს, როგორც ძველმანებმა ან თუნდაც ძვირფასი ქვებით, ან მდიდრული მაქმანებით განყობილმა მოკაზმულობამ, რომლებიც დიდი ხანია უკვე მოდიდან გავიდა.

ვინ აზროვნებს აბსტრაქტულად? გაუნათლებელი ადამიანი, არაგანათლებული. წესიერი საზოგადოება იმიტომ კი არ ამბობს აბსტრაქტულად აზროვნებაზე უარს, რომ ეს მისთვის ზედმეტად ადვილია, შეუფერებელია მისთვის (შეუფერებელი არა საზოგადოებრივი მდგომარეობიდან გამომდინარე), არა იმიტომ, რომ აბსტრაქტულად აზროვნება მისი ყურადღების ღირსი არ არის, ან რომ მას ასე აზროვნება არ შეუძლია, არამედ ამ საკითხის შინაგანი მნიშვნელობის სიმცირის გამო.

აბსტრაქტული აზროვნებისადმი ყურადღება იმდენად დიდია და ცრურწმენაც იმდენი არსებობს, რომ ალლოიანები მაშინვე სატირას ან ირონიას იყნოსავენ; როგორც მორგენბლაცი² მკითხველებმა, მათ იციან, რომ სატირისათვის ჯილდოა დაწესებული და რომ მეც, მაშასადამე, ამ ჯილდოს მოპოვება მინდა და ამისთვის ვცდილობ, და არა იმიტომ, რომ უბრალოდ საკუთარი საკითხები წარმოვადგინო.

ჩემი თვალსაზრისის სისწორის საჩვენებლად მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს მოვიყვან, რომელთა წყალობითაც ყველას შეეძლება დარწმუნდეს, რომ ეს ასეა.

¹ აბსტრაქტული, აზროვნება

² გამოდიოდა 1.1.1807 წლიდან. 2.1.1807 წ-დან 1.7.1807 წ-მდე სატირისათვის ჯილდო იყო დანესებული.

მამ ასე, მკვლელი მიჰყავთ ემაფოტზე. ჩვეულებრივი ხალხისთვის ის სხვა არაფერია თუ არა მკვლელი. ქალბატონებმა შეიძლება შენიშნონ, რომ ის ძლიერი, ლამაზი და საინტერესო კაცია. ხალხს აღაშფოთებს ასეთი მინიშნება: მკვლელი და ლამაზი? როგორ შეიძლება ადამიანი ასე ცუდად აზროვნებდეს და მკვლელს ლამაზი უწოდოს; მასზე უკეთესი არც თქვენ იქნებით! ესაა ზნე-ჩვეულებათა გახრწნა, რომელიც მაღალ საზოგადოებაში მეფობს, დაუმატებს ალბათ მოძღვარი, რომელიც საგანთა მიზეზებს და ადამიანთა გულებს იცნობს.

ადამიანთა ბუნების კარგი მცოდნე, რომელმაც დამნაშავეს ცხოვრება შეისწავლა, მის ისტორიაში აღმოაჩინს ცუდ აღზრდას, დაძაბულ ურთიერთობას მშობლებს შორის, გაუგონარ სიმკაცრეს ამ ადამიანის უმნიშვნელო გადაცდენაზე, რამაც ის საზოგადოებრივი წესრიგის წინააღმდეგ განაწყობა, და რასაც შედეგად მისი საზოგადოებიდან გარიყვა მოჰყვა. ხოლო დანაშაული მისი უკანასკნელი საშუალება იყო თვითგადარჩენისთვის. სრულიად შესაძლოა გამოჩნდნენ ადამიანები, რომლებიც ამის გამგონე იტყვიან: რომ მას უნდა მკვლელი გაამართლოს! კიდევ მახსოვს ჩემს ახალგაზრდობაში, ერთი ბურგომისტრი როგორ ჩიოდა, რომ მწერლები ძალიან შორს მიდიან და ქრისტიანობისა და პატიოსნების მთლიანად მოსპობა სურთ; ერთიც ვნახოთ ვინმე თვითმკვლელის გამართლებასაც დანერს; საშინელებაა, დიდი საშინელება! – შემდეგ აღმოჩნდა, რომ მას „ახალგაზრდა ვერტერის ვნებანი“ ჰქონდა მხედველობაში.

სწორედ ესაა აბსტრაქტული აზროვნება, როდესაც მკვლელში მხოლოდ აბსტრაქტულს ვხედავთ, კერძოდ იმას, რომ ის მკვლელია, და ამ უბრალო თვისების გამო უგულვებლყოფთ მის დანარჩენ ადამიანურ თვისებებს. სრულიად სხვაა დახვეწილი და სენტიმენტალური ლაიფციგური საზოგადოება. მათ ბორბალი და დამნაშავე, რომელიც ზედ იყო გაკრული, გვირგვინებით მორთეს. ეს კი კვლავ აბსტრაქციაა, ოღონდ საპირისპირო. ქრისტიანებს კი სჩვევიათ ჯვრის ვარდებით მორთვა, ან, უფრო მეტად, ვარდებით ჯვრის გაკეთება. მაგრამ ჯვარი უკვე დიდი ხანია სიმბოლოდ ქცეული სახრჩობელა და ბორბალია. მას თავისი მნიშვნელობა, როგორც სასჯელის აღსრულების ხელსაწყო, დაკარგა და უმაღლეს ტანჯვას და უკუგდებასთან ერთად ნეტარებისა და ღვთაებრივი ღირსების სიმბოლოდ იქცა. ხოლო იებითა და ყაყაჩოებით მორთული ლაიფციგური [ჯვარი], პირიქით, კოცებუეს სტილში გადანყვეტილი ერთგვარი დაუდევარი გაერთიანებაა სენტიმენტალურისა და უგემოვნობის.

სრულიად სხვაგვარად გაუმკლავდა *მკვლელის აბსტრაქციას* და გაამართლა ის ერთმა მოხუცმა ქალმა, რომლის ნათქვამსაც ერთხელ ყური მოვკარი. მოკვეთილი თავი ემაფოტზე იდო, მზე ანათებდა; მართლაცდა რა მშვენიერია, თქვა მან, ღმერთი წყალობის ნათელს ჰფენს ბინდერის¹ თავს! – ვისზეც ბრაზობენ, ეტყვიან ხოლმე, ღირსი არ ხარ, მზე დაგნათოდესო. იმ ქალმა კი დაინახა, რომ მკვლელის თავს მზე ანათებდა და, ამდენად, მაინც ღირებული იყო. მან ეს თავი აამალლა ემა-

¹ ჰეგელს ალბათ სურს მკვლელის სახელის მითითებით დაგვანახოს, რომ მოხუცმა ის სახელით მოიხსენია და არ უწოდა მას მკვლელი.

ფოტის სასჯელიდან ღმერთის წყალობამდე. თავისი შერიგება იებით და მგრძობიარე პატივმოყვარეობით კი არ გამოხატა, არამედ დაინახა მზის ნათელს ზიარებული როგორ იქნა იგი შეწყნარებული.

მოხუცო, შენი კვერცხები ლაყეა, ეუბნება მყიდველი წვრილმანებით მოვაჭრე ქალს. რა? შეესიტყვება გამყიდველი, ჩემი კვერცხები და ლაყე? ვინ მეუბნება ამას? ვინ? მამამისი არ იყო, რომ ტილებმა შეჭამეს სოფლის გზაზე, დედამისი არ იყო, ვილაც ფრანგთან ერთად რომ გაიქცა და ბებიამისი, რომელიც მოხუცებულთა სახლში გარდაიცვალა. უყურეთ ერთი, მთელი ზენარი დაუხარჯავს თავსაფრისათვის; კარგად ვიცით, საიდანაც აქვს ეს შარფი და ქუდეები. ოფიცრები რომ არ ყოფილიყვნენ, არ იქნებოდა ზოგიერთი ასე გამოწყობილი, და ქალბატონებს მეტად რომ მიეხედათ საოჯახო საქმისთვის, ისხდებოდნენ ახლა სახლში. დახეული წინდები მაინც დაიკემსე! – მოკლედ, გამყიდველმა მას არაფერი შეარჩინა. ის აზროვნებს აბსტრაქტულად და განიხილავს შარფს, ქუდებს, პერანგს და ა.შ. თავიდან ფეხებამდე; მამას და მთელ მოდგმას მხოლოდ იმ დანაშაულის გამო, რომ მის კვერცხებს ლაყე უწოდეს; მის თავში ყველაფერი თანდათან ამ ლაყე კვერცხებით შეიღება. ოფიცრები კი, რომლებზედაც წვრილმანებით მოვაჭრე საუბრობდა – თუ საერთოდ რაიმე კავშირი აქვთ ამ ამბავთან, რაც ერთობ საეჭვოა – ალბათ ამ ქალში სულ სხვა დეტალებს შეამჩნევდნენ.

ავილოთ მოსამსახურე. ცუდია, თუ მის ბატონს დაბალი მდგომარეობა უჭირავს და შემოსავალიც მცირე აქვს. რაც უფრო ღირსეულია ბატონი, მით უკეთესი. ჩვეულებრივი ადამიანი ისევე აბსტრაქტულად ფიქრობს, ეჭიდება რა მხოლოდ ამ ერთ პრედიკატს, მოსამსახურეს თავს არ უყადრებს და მას ისე ექცევა, როგორც მოსამსახურეს. ყველაზე უკეთ მაინც ფრანგები ექცევიან მოახლეებს. ღირსეულ კაცს უშუალო ურთიერთობა აქვს მოახლესთან, საფრანგეთში მეგობრობენ კიდეც, როცა ისინი მარტონი არიან, როგორც დიდროს „ჟაკ ფატალისტში“: ბატონი თუთუნის ამოღებისა და საათზე დახედვის მეტს არაფერს აკეთებს, ყველაფერი დანარჩენი კი მოახლეზე აქვს გადაბარებული. ჭკვიანმა კაცმა იცის, რომ მოახლე მხოლოდ მოახლე არ არის, არამედ მან ქალაქის ახალი ამბები იცის, გოგოებს იცნობს, კარგი იდეები მოსდის თავში და როცა მას ბატონი რაიმეს ეკითხება, შეუძლია ბატონს უთხრას, რამე თუ იცის ამა თუ იმ კითხვის გარშემო. ფრანგებთან მოახლეებს იმის უფლებაც კი აქვთ, სუფრასთან ახალი თემა წამოჭრან, საკუთარი აზრი გააჩნდეთ და დაასაბუთონ ის, და როდესაც ბატონს რაიმე სურს, კი არ ბრძანებს, არამედ ჩაერთვება საუბარში და შეეცდება მოახლე თავისი აზრის უპირატესობაში დაარწმუნოს.

ასეთივე განსხვავებას ვხვდებით არმიაშიც; პრუსიის ჯარში ჯარისკაცი ისე შეიძლება სცემონ, როგორც ვინმე არამზადა; რამეთუ მას, ვისაც შეიძლება სცემო, აქვს პასიური უფლება და არამზადაა. ასე რომ, ჩვეულებრივი ჯარისკაცი ოფიცრის აბსტრაქციაში ისეთ სუბიექტს წარმოადგენს, რომლის ცემაც შეიძლება და ჯარისკაცისთვის ამ ფორმიან და მაღალჩინიან ბატონთან საქმის დაჭერა, ეშმაკს ჩაუვარდეს ხელში იმის ტოლფასია.

ტექსტის თარგმანისთვის გამოყენებულია შემდეგი გამოცემები:

- G.W.F. Hegel, *Wer denkt abstrakt?* Werke in zwanzig Bänden. 2 Suhrkamp 1970
- Kauffman, Walter. *Hegel: Texts and Commentary - Who Thinks Abstractly?* Garden City, NY: Anchor Books, 1966, pp.113-118
- F.Copleston, S.J – “*A History of Philosophy*”, volume VII, *Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*, chapter IX Hegel (I)
- „Знание – сила” 10(1973), с. 41-42 - „*Кто мыслит абстрактно?*”

ჰეგელი – ვინ აზროვნებს აბსტრაქტულად?

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი, უდიდესი გერმანელი იდეალისტი და ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი ფილოსოფოსი დასავლეთში, დაიბადა შტუტგარტში 1770¹ წლის 27 აგვისტოს. მამამისი საჯარო მოხელე იყო. სკოლის წლებში, შტუტგარტში, მომავალი ფილოსოფოსი არ გამოირჩეოდა რაიმე განსაკუთრებულით, თუმცა, ამ პერიოდს ემთხვევა მისი გატაცება ბერძენი გენიოსებით. განსაკუთრებით მოხიბლული იყო იგი სოფოკლეს შემოქმედებით, ყველაზე მეტად კი ანტიგონით.

1788 წელს ჰეგელი ჩაირიცხა ტუბინგენის უნივერსიტეტის პროტესტანტული თეოლოგიის ფაკულტეტზე, სადაც იგი დაუმეგობრდა შელინგსა და ჰოლდერლინს. მეგობრები ერთად სწავლობდნენ რუსოს და იზარებდნენ საერთო ენთუზიამს საფრანგეთის რევოლუციურ იდეებთან დაკავშირებით. მაგრამ, ისევე როგორც სკოლაში, აქაც, ჰეგელი არ ტოვებდა შთაბეჭდილებას, რომ რაიმე განსაკუთრებული შესაძლებლობები გააჩნდა. და როდესაც მან 1793 წელს უნივერსიტეტი დაამთავრა, მის სერტიფიკატში ნახსენები იყო მისი კარგი ხასიათი, თეოლოგიის და ფილოლოგიის კარგი ცოდნა და ფილოსოფიის არაადეკვატური გაგება. ჰეგელი გონებრივად ისე არ იყო განვითარებული, როგორც შელინგი: მას მეტი დრო დასჭირდა განვითარებისთვის. თუმცა, ამ პერიოდში ჰეგელი უკვე ყურადღებას აქცევს ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის ურთიერთმომართებას, მაგრამ თავის მოკლე ჩანაწერებს ან შენიშვნებს პროფესორებს არ აჩვენებს, რომლებიც არაფრით არ იყვნენ გამორჩეული და რომლებსაც ის, უდავოა, არ ენდობოდა.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ ჰეგელი თავს ოჯახის რეპეტიტორობით ირჩენდა – თავდაპირველად ბერნში, შვეიცარიაში (1793-1796 წწ.), და შემდგომ ფრანკფურტში (1797-1800 წწ.). ერთი შეხედვით, არაფრით გამორჩეული ეს წლები მისი ფილოსოფიური განვითარების მნიშვნელოვან პერიოდს წარმოადგენს. ის ესსეები, რომლებიც მან ამ დროს დაწერა, პირველად 1907 წელს გამოქვეყნდა ჰერმან ნოლთან სათაურით „ჰეგელის ადრეული თეოლოგიური წერილები“ (*Hegels theologische Jugendschriften*). თუმცა, მხოლოდ მათზე დაყრდნობით ჩვენ არ შეგვექმნება წარმოდგენა იმ ფილოსოფიურ სისტემაზე, რომელიც მან შემდგომ განავითარა და არც იმის საფუძველი გვექნება, მას ღირსეული ადგილი მივაკუთვნოთ ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ თვალსაზრისით ეს ესსეები ნაკლებ მნიშვნელოვანია. მაგრამ, როდესაც ჩვენ ჰეგელის სისტემას ვავეცნო-

¹ ამ წელს დაიცვა კანტმა დისერტაციის შესავალი. ამავე წელს დაიბადნენ ჰოლდერლინი გერმანიაში და ბენტამი და ვორდსვორსი ინგლისში.

ბით და შემდგომ მივუბრუნდებით მის ადრეულ ნაწერებს, შევძლებთ დავინახოთ, როგორ მივიდა იგი სისტემამდე და რა იყო მისი მთავარი იდეა. როგორც დავინახეთ, მისი ადრეული შრომები დახასიათებულია როგორც „თეოლოგიური“. და მიუხედავად იმისა, რომ ჰეგელი საბოლოოდ მაინც ფილოსოფოსად იქცა და არა თეოლოგად, მისი ფილოსოფია ყოველთვის თეოლოგია იყო იმ მნიშვნელობით, რომ მისი ფილოსოფიის საგანი, როგორც თავად ამტკიცებდა, იგივე იყო, რაც თეოლოგიისა, კერძოდ კი აბსოლუტი, ან, რელიგიის ენაზე რომ ვთქვათ – ღმერთი, და მიმართება სასრულისა უსასრულოსთან.

1801 წელს ჰეგელი თანამდებობას იკავებს იენის უნივერსიტეტში და მის გამოქვეყნებულ შრომათაგან პირველიც, „განსხვავება ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიურ სისტემებს შორის“ (*Differenz des Fichteschen und Schellinschen Systems*), ამ წელს გამოდის. ეს შრომა ტოვებს შთაბეჭდილებას, რომ ჰეგელი ყველა საკითხში შელინგის მიმდევარია. ამ შთაბეჭდილებას განამტკიცებს მათი თანამშრომლობაც ფილოსოფიის კრიტიკული ჟურნალის რედაქტორობისას (1802-1803 წწ.). მაგრამ ჰეგელის მიერ იენაში ნაკითხული ლექციები, რომლებიც ერთი საუკუნის დაგვიანებით გამოქვეყნდა, მიუთითებს, რომ ჰეგელი უკვე მუშაობს საკუთარი, დამოუკიდებელი პოზიციის ჩამოყალიბებაზე. შელინგთან შეუსაბამობა საზოგადოებისთვის ნათელი მხოლოდ 1807 წელს გამოსული მისი პირველი უდიდესი ნაშრომის „გონის ფენომენოლოგიის“ (*Phänomenologie des Geistes*) წყალობით გახდა.

იენას ბატალიების შემდეგ, რამაც უნივერსიტეტის ცხოვრებას ბოლო მოუღო, ჰეგელი პრაქტიკულად მიტოვებული აღმოჩნდა; და 1807-1808 წლებში ბამბერგში გაზეთის რედაქტორია. იგი დანიშნეს ნიურნბერგის¹ გიმნაზიის რექტორად, სადაც მან 1816 წლამდე დაჰყო (1811 წელს მან იქორწინა). გიმნაზიის რექტორობის პერიოდში ჰეგელი ხელს უწყობდა კლასიკური საგნების პოპულარიზაციას, თუმცა არა მშობლიურ ენაზე სწავლების საზიანოდ. იგი მოსწავლეებს ფილოსოფიის საფუძვლებს ასწავლიდა, თუმცა, როგორც ჩანს, უფრო მეტად თავისი ხელმძღვანელის, ნიტჰამერის, გულის მოსაგებად და არა პიროვნული ერთუზიანობის გამო. ადვილი წარმოსადგენია, რომ მოსწავლეთა უმრავლესობას სირთულეები შეექმნებოდა ჰეგელის აზრების გაგებისას. იმავედროულად ფილოსოფოსი დაკავებულია თავისი მოძღვრებით და განაზრებებით და სწორედ ნიურნბერგში დროებითი ყოფნის დროს შეიქმნა მისი ერთ-ერთი მთავარი შრომა – „ლოგიკის მეცნიერება“ (*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816).

იმ წელს, როცა მისი შრომის მეორე და ბოლო ტომი გამოვიდა, ჰეგელი ფილოსოფიის პროფესორად მიიწვიეს ერლანგენში, ჰაიდელბერგსა და ბერლინში. მან მიიღო მონაწილეობა ჰაიდელბერგიდან. ვერ ვიტყვით, რომ მისი გავლენა სტუდენტთა ძირითად მასაზე დიდი იყო, მაგრამ მისი, როგორც ფილოსოფოსის, რეპუტაცია თანდათანობით იზრდებოდა. და ის უფრო გაიზარდა, როდესაც 1817 წელს გამოქვეყნდა მისი „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია“ (*Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*), რომელშიც იგი განიხილავდა მისი სისტემის სამ ძირითად ნაწილს: ლოგიკას, ბუნების ფილოსოფიას და გონის ფილოსოფიას. აღსანიშნავია ისიც, რომ ჰეგელმა პირველად ჰაიდელბერგში დაიწყო ლექციების კითხვა ესთეტიკაში.

1818 წელს ჰეგელი იღებს ხელახალ შემოთავაზებას ბერლინიდან და უნივერსიტეტში ფილოსოფიის პროფესორის თანამდებობას იკავებს, რომელზეც იგი ქოლერით გარ-

¹ ნიურნბერგი (ქალაქი გერმანიაში)

დაცვალებამდე, 1831 წლის 14 ნოემბრამდე, დარჩება. ამ პერიოდის განმავლობაში მან ფილოსოფიურ სამყაროში ჯერ არნახულ მდგომარეობას მიაღწია, არა მარტო ბერლინში, არამედ მთელი გერმანიის მასშტაბით. გარკვეულწილად, ის ითვლებოდა ოფიციალურ ფილოსოფოსად. მაგრამ მისი, როგორც მასწავლებლის, გავლენა არ იყო განპირობებული მისი კავშირებით მთავრობასთან, არც მისი გამორჩეული ორატორული ნიჭით. როგორც ორატორი შელინგს ვერც კი შეედრებოდა. მისი გავლენა უფრო მეტად განპირობებული იყო ნმინდა აზრისადმი ღია და უკომპრომისო ერთგულებით, მის შესანიშნავ უნართან ერთად მნიშვნელოვან სფეროზე განეწყო თავისი დიალექტიკის საზღვრები და შესაძლებლობები. და მის მონაფეებს ჰქონდათ იმის განცდა, რომ მისი ხელმძღვანელობის ქვეშ მათ მოახერხეს, ჩასწვდომოდნენ რეალობის შინაგან ბუნებას და განვითარებას, ადამიანის ისტორიას, მის პოლიტიკურ ცხოვრებასა და სულიერ მიღწევებს.

ბერლინში პროფესორად ყოფნის დროს ჰეგელი შედარებით ცოტას აქვეყნებს. მისი „სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლები“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts) გამოდის 1821 წელს, ხოლო 1827 და 1830 წლებში ხელახლა გამოიცემა „ენციკლოპედია“. გარდაცვალებამდე ჰეგელი „გონის ფენომენოლოგიის“ გადახედვით იყო დაკავებული. რალა თქმა უნდა, მთელი ამ ხნის განმავლობაში იგი ლექციებს კითხულობდა. მისი ლექციების ტექსტები, რომლებიც ნაწილობრივ სტუდენტთა ჩანაწერებს ეყრდნობა, მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნდა. მათ ინგლისურ თარგმანში ხელოვნების ფილოსოფია შეადგენს ოთხ ტომს, რელიგიის ფილოსოფია და ფილოსოფიის ისტორია – თითოეული სამ-სამ ტომს და ისტორიის ფილოსოფია – ერთ ტომს.

ჰოლდერლინის აზრით, ჰეგელი მშვიდი, პროზაული აზროვნების კაცი იყო. ყოველ შემთხვევაში ყოველდღიურ ცხოვრებაში იგი არასოდეს ტოვებდა ბრწყინვალე გენიოსის შთაბეჭდილებას. ბეჯითი, სისტემატური, კეთილსინდისიერი, კონტაქტური, ის, ერთი მხრივ, ნამდვილი ბურჟუა, უნივერსიტეტის პროფესორი, კარგი სახელმწიფო მოხელის ღირსეული ვაჟი იყო. თუმცა იმავდროულად იგი შთაგონებული იყო მოძრაობის და სამყაროსა და კაცობრიობის ისტორიის მნიშვნელობის იდეით, რასაც მან მთელი სიცოცხლე მიუძღვნა. მაგრამ არა იმ მნიშვნელობით, რასაც ჩვეულებრივ ვიზიონერებთან ვხვდებით. მისტიკური ინტუიცია და გრძნობები მიუღებელი იყო მისთვის, ისევე როგორც ფილოსოფია, რომელიც ამით იყო დაკავებული. მას სჯეროდა ფორმისა და შინაარსის ერთიანობის. ის დარწმუნებული იყო, რომ ფილოსოფიისათვის შინაარსი, ქეშმარიტება, არსებობს მხოლოდ გასაგები სისტემატური ფორმის სახით. რეალური არის რაციონალური(გონიერი) და რაციონალური – რეალური; და რეალობა შეიძლება გავებულ იქნეს მხოლოდ მისი რაციონალური აგებით (რეკონსტრუქციით). და თუმცა ჰეგელი ნაკლებად იყენებდა იმ ფილოსოფიას, რომელიც მისტიკური ჭვრეტის მარტივ გზას მიმართავდა, ან ფილოსოფიას, რომლის მიზანიც, მისი აზრით, ჭკუის დარიგება იყო და არა სისტემატური გაგება, ფაქტია, რომ მან კაცობრიობას წარმოუდგინა სამყაროს ყველაზე გრანდიოზული და შთაბეჭდავი სურათი, რომელსაც ოდესმე შეგხვედრივართ ფილოსოფიის ისტორიაში. და ამ გაგებით, ის იყო უდიდესი ვიზიონერი.

ჰეგელის სტატია „ვინ აზროვნებს აბსტრაქტულად?“ ზურკამპის 1970 წელს გამოცემულ ოცტომეულში, რომელიც მოცემული თარგმანის წყაროს წარმოადგენს და პირველად იბეჭდება ქართულად, დათარიღებულია 1807 წლით; თუმცა ამ სტატიის დაწერის თარიღთან დაკავშირებით სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს.

მეცხრამეტე საუკუნის გამოცემაში – „ჰეგელის შრომები“ – ეს სტატია შესულია XVII (400-5) ტომში და იქ როზენკრანცი მოკლედ აღნიშნავს (335), „თუ როგორ შეიქრა ჰეგელი ბერლინურ სტილში“, ამდენად, ის ამ სტატიას ჰეგელის ბერლინში მოღვაწეობის პერიოდს (1818-1831) უკავშირებს.

გლოკნერთან, რომელიც 1930 წელს ხელახლა გამოსცემს შრომებს ოც ტომად, ეს სტატია უსათაუროდაა და შერეულია ბერლინის პერიოდის ნაწერებთან. იგი მას „ოთხ ფელეტონს“ მიაკუთვნებს, რომლებიც ჰეგელმა ბერლინში ყოფნის ბოლო წლებში ადგილობრივი გაზეთებისთვის დაწერა. თუმცა გლოკნერი აღნიშნავს, რომ გამოქვეყნების ზუსტი ადგილი მისთვის უცნობია.

ჰოფმაისტერის 1956 წელს გამოცემულ ჰეგელის ბერლინური პერიოდის ნაშრომებში ეს სტატია არ შესულა. ჰოფმაისტერი მიუთითებს, რომ სტატია ჰეგელის იენას პერიოდს (1807-1808) უკავშირდება. თუმცა ეს ალბათ ნაკლებ სავარაუდოა, რადგან 1807 წლის პირველ კვირებში, ვიდრე ჰეგელი იენას დატოვებდა და ბამბერგში გადავიდოდა და შემდეგ 1808 წელს ნიურნბერგში, საეჭვოა მას დრო ჰქონოდა ამ სტატიის დასაწერად.

ჰოფმაისტერი გლოკნერს ალბათ მხოლოდ იმაში დაეთანხმება, რომ სტატია მართლაც გაზეთისთვის დაიწერა. ჰოფმაისტერთან არ არის ნაჩვენები, თუ რატომ მიაკუთვნებს იგი ჰეგელის ამ სტატიას იენას პერიოდს და არა უფრო გვიანდელს.

შესაძლებელია, ვიფიქროთ, რომ ჰეგელმა ეს სტატია მანამდე დაწერა, ვიდრე კოცებუეს (გერმანელი დრამატურგი 1761-1819წ.), რომელიც ჰეგელს სარკასტულად ჰყავს სტატიაში მოხსენიებული, ვინმე თეოლოგიის სტუდენტი მოკლავდა. ის, რომ სტატია იენაში დაიწერა, ნაკლებად სავარაუდოა; ის ძალიან განსხვავდება იმ პერიოდის ნაწერებისგან და ფენომენოლოგიისგან, რომლებიც ჰეგელმა იენაში ყოფნის დროს დაწერა. თუმცა, ჰოფმაისტერი შეიძლება არ ცდებოდეს, როცა ჰეგელის სტატიას „ვინ აზროვნებს აბსტრაქტულად“ 1807-1808 წლებით ათარიღებს.

Hegel's Article “Who Thinks in Abstract”

Georgian Translation and Commentary by Irina Robakidze

The article by Hegel “Who Thinks in Abstract” published in 20 volumes in 1970 by Zurkamp, which represents a source of the given translation and which is first published in the Georgian language, is dated to 1807; though there is another consideration towards the date of creation of this article.

In the publication of “The Works by Hegel” this article is placed in vol. XVII (400-5) where Rozenkratz denotes “how Hegel adopted Berlin style”, thus he connects this article to the period of Hegel's being in Berlin (1818-1831).

In the publication by Glokner who once again published Hegel's works in 20 volumes in 1930 this article is not titled at all and it is mixed together with the works of Berlin period. Glokner attributes it to the "Four Feuilletons" which Hegel wrote for local newspapers during the last years of his being in Berlin; though Glokner denotes that the exact place of publication of the article is not known for him.

This article is not entered in the Hoffmaister's publication of Hegel's works of the Berlin period in 1956. Hoffmaister points out that the article is connected with the period of Iena (1807-1808). Though this is less probable as in the first weeks of 1807 when Hegel left Iena and moved to Hamburg and afterwards in 1808 to Nuremberg, it is doubtful that he would have time to write this article.

Hoffmaister will agree with Glokner only in the matter of the fact that the article was actually written for a newspaper. There is no allusion in Hoffmaister's decision why he relates Hegel's Article to the period of his stay in Iena and not to the later period.

We can consider that Hegel wrote this article before Kotzebue (a German playwright, 1761-1819) who undergoes Hegel's sarcastic criticism in the article had been killed by a student of theology. The thing that the article was written in Iena is less probable; it greatly differs from the works of that period and the phenomenology which Hegel wrote during his being in Iena. Though Hoffmaister may not be mistaken when he dated Hegel's article "Who Thinks in Abstract" as the work belonging to 1807-1808.

ჩანაწერი ცოლის გარდაცვალების დღეს

რუსულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ირაკლი ბრაჭულმა

მაშა მაგიდაზე წევს. შევხვდებით კი ოდესმე მე და მაშა ისევ ერთმანეთს? ქრისტეს მცნებით შეიყვარო ადამიანი, ვითარცა თავი თვისი, შეუძლებელია. პიროვნულობის კანონი მიწას აჯაჭვებს. მე წინააღმდეგობას უწევს. ეს მხოლოდ ერთს, ქრისტეს შეეძლო, მაგრამ ქრისტე მარადმყოფი იყო და დასაბამიერი იდეალი, რომელისკენაც მიისწრაფვის და უნდა მიისწრაფოდეს ადამიანი. ამასთან, ქრისტეს, როგორც *ადამიანის განხორციელებული იდეალის*, გამოცხადების შემდეგ დღესავით ნათელი გახდა: პიროვნების უმაღლესი და საბოლოო განვითარება სწორედ იქამდე უნდა მივიდეს, რომ (განვითარების თვით უკანასკნელ ზღურბლზე, მიღწეული მიზნის თვით უმწვერვალეს პუნქტში) ადამიანმა აღმოაჩინოს, გააცნობიეროს და მთელი თავისი ბუნების ძალით ირწმუნოს: ყველაზე უზენაესი, რასაც ადამიანმა საკუთარი პიროვნულობა, თვისი *მეს*-ს განვითარების სისრულე უნდა მოახმაროს, არის საკუთარი *მე*-ს განადგურება. მან რალაცნაირად უნდა განადგუროს იგი, განუყოფლად და თავდავინწყებით გასცეს მთლიანად თითოეულისა და ყველასათვის. აი, ეს არის ქრისტეს სამოთხე. მთელი ისტორია, როგორც კაცობრიობის, ასევე თითოეულის, ცალკეული ადამიანისაც, სხვა არაფერია, თუ არა განვითარება, ბრძოლა, სწრაფვა მიზნებისკენ და მათი მიღწევა.

მაგრამ თუკი ეს მიზანი კაცობრიობისთვის ბოლოვანია (რომლის მიღწევის შემდეგ მას უკვე აღარ სჭირდება განვითარება, ანუ რაიმეს მიღწევა, ბრძოლა, მთელი ადამიანური ცოდვით დაცემების მიუხედავად, იდეალისკენ სწრაფვა, მაშასადამე, სიცოცხლე აღარ იქნება საჭირო), მაშასადამე, დედამიწაზე მცხოვრები ადამიანი არის მხოლოდ განვითარებადი არსება, ამდენად ის არ არის დასრულებული, არამედ გარდამავალია.

მაგრამ ასეთი დიადი მიზნის მიღწევას, ვფიქრობ, არავითარი აზრი არა აქვს, თუ მიზნის მიღწევისთანავე ყოველივე ქრება და უჩინარდება. ანუ თუ მიზნის მიღწევის შემდეგაც ადამიანი არ განაგრძობს სიცოცხლეს.

მაშასადამე, არსებობს მომავალი, სამოთხისეული ცხოვრება.

როგორია ის, სად არის ის, რომელ პლანეტაზე, რომელ ცენტრში, ანუ საყოველთაო სინთეზის ნიაღში, ანუ ღმერთში? – ჩვენ ეს არ ვიცით. ჩვენი მომავალი არსების მხოლოდ ერთი ნიშანი თუ ვიცით, და იმ ნიშნის მიხედვით საკითხავია, შეიძლება თუ არა მას ისევ ეწოდოს ადამიანი? (შესაბამისად, წარმოდგენაც კი არა გვაქვს იმის შესახებ, როგორი არსებანი ვიქნებით). ეს ნიშანი ნაწინასწარმეტყველებია ქრისტეს მიერ – იგი წინასწარ გვეუწყა მთელი კაცობრიობის განვითარების დიადი და საბო-

ლოო მიზნის მიერ, რომელიც ჩვენი ისტორიული არსებობის კანონის მიხედვით ხორციელად მოგვევლინა. აი ეს უწყება: „აღდგომასა მას არცა იქორწინებოდიან და არცა განქორწინდნენ, არამედ ვითარცა ანგელოზნი ღმრთისანი, იყვნენ ცათა შინა“ (მათე, 22, 30).

ღრმად ნიშანდობლივი შეტყობინებაა:

1. არც ცოლს ირთავენ და არც სარეცელს იყოფენ, რადგანაც თანამეცხედრე არაფერში აღარ არის საჭირო; განვითარება, მიზნების მიღწევა თაობათა ცვლის საშუალებით უკვე აღარ ხდება;

2. ქორწინება და დედაკაცთან სარეცელის გაზიარება ჰუმანიზმიდან უდიდესი გადახვევა გამოდის, წყვილის საფუძვლიანი გამოყოფა ყველასაგან (ძალიან ცოტაღა რჩება ყველასათვის), ოჯახი, ანუ ბუნების კანონი, და მაინც, არანორმალური, ეგოისტური ადამიანური მდგომარეობა, ამ სიტყვის სრული აზრით. ოჯახი – ეს არის ადამიანის უდიდესი სინმინდე დედამიწაზე, რამეთუ ბუნების ამ კანონის გზით აღწევს იგი განვითარებას (ანუ თაობათა მონაცვლეობას), მიზნებს. მაგრამ ამავე დროს ადამიანი, იმავე ბუნების კანონით, თავის მიზნების საბოლოო იდეალის სახელით მუდმივად უნდა უარყოფდეს მას (გაორება).

ანტიქრისტიეები ცდებიან, როცა ქრისტიანობის უარყოფას შემდეგ არგუმენტზე დაყრდნობით ცდილობენ: თუ ქრისტიანობა ჭეშმარიტებაა, მაშინ რატომ არ დამკვიდრდა მისი სასუფეველი დედამიწაზე; დღემდე რატომ იტანჯება ადამიანი, რატომ არ ხდებიან ადამიანები ერთმანეთისთვის ძმები?

სრულიად გასაგებია, თუ რატომაც: იმიტომ, რომ ის არის ადამიანის მომავალი საბოლოო ცხოვრების იდეალი, ხოლო მიწიერ ცხოვრებაში ადამიანი გარდამავალ მდგომარეობაში იმყოფება. ის დამდეგი ცხოვრება კი იქნება, ოღონდ იქნება მიზნის მიღწევის შემდეგ, როცა ადამიანი, ბუნების კანონების მიხედვით, საბოლოოდ გარდაისახება სხვა არსებად, რომელიც უკვე არც ქორწინდება და არც სარეცელს გაიყოფს;

3. თვით ქრისტე თავის მოძღვრებას ქადაგებდა როგორც იდეალს, თვითონ იწინასწარმეტყველებდა, რომ სამყაროს დასასრულამდე იქნება ბრძოლა და განვითარება, ხოლო იქ – სრულყოფილი ყოფიერება, სინთეზური, ნეტარი და სრული, რომლისთვისაც, როგორც ჩანს, „დრო აღარ იქნება“.

ეს შერწყმა სრული მე-სი, ანუ ცოდნისა და სინთეზისა ყველაფერთან – „შეიყვარე ყოველივე, როგორც საკუთარი თავი“ – შეუძლებელია დედამიწაზე, რადგან ეწინააღმდეგება პიროვნების განვითარებისა და საბოლოო მიზნების კანონს, რომლითაც შეკრულია ადამიანი. შესაბამისად, ეს არ არის იდეალური კანონი, როგორც ანტიქრისტიეები ამბობენ, არამედ ჩვენი იდეალის კანონია.

ამრიგად, ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე: მიღებულია თუ არა ქრისტე დედამიწაზე საბოლოო იდეალად, ანუ ქრისტიანულ რწმენაზე. რაკი ქრისტესი გწამს, მაშ გწამს, რომ საუკუნოდ იცოცხლებ.

ასეთ შემთხვევაში მომავალი ცხოვრება ყველა მე-სთვისაც თუ არსებობს? ამბობენ, ადამიანი ირღვევა და კვდება **სრულად**. ჩვენ კი ვიცით, სრული სიკვდილი არ

არსებობს, – თუნდაც იმიტომ, რომ როგორც ფიზიკური მშობელი გადასცემს საკუთარი პიროვნების ნაწილს თავის ნაშობ შვილს, ასევე ზნეობრივადაც ადამიანებს უტოვებს თავის ხსოვნას (პანაშვიდებზე *მარადიული ხსოვნის ხსენება* ნიშანდობლივია), ანუ თავისი წარსული, მინაზე ნაცხოვრები პიროვნების ნაწილით შედის კაცობრიობის მომავალ განვითარებაში. ჩვენ თვალსაჩინოდ ვხედავთ, რომ ადამიანის დიადი განმავითარებლების ხსოვნა ცოცხლობს კაცთა შორის (ზუსტად ისევე, როგორც ცოცხლობს ამ განვითარების ბოროტმზრახველთა ხსოვნა) და მათთან მიმსგავსება უდიდესი ბედნიერებაა თვითონ ადამიანისთვისაც. მაშასადამე, ამ არსებათა ნაწილი სხეულებრივადაც და გასულიერებული სახითაც შედის სხვა ადამიანებში. ქრისტე სრულად შევიდა კაცობრიობაში და ადამიანიც მიისწრაფვის *ქრისტეს მე-*დ, როგორც თავის იდეალად, გარდასახვისაკენ.

ვინც ამას შეძლებს, ის ცხადად დაინახავს, რომ, ვინც მინაზე მიაღწია ამ მიზანს, ყველა შევიდა მისი საბოლოო ბუნების შემადგენლობაში, ანუ ქრისტეში (ქრისტეს სინთეზური ბუნება საოცარია. ეს ხომ ღმერთის ბუნებაა, მაშასადამე, ქრისტე ღმერთის გამოსახულებაა (отражение) დედამინაზე). როგორ აღსდგება მაშინ თითოეული მე – საერთო სინთეზში – ძნელი წარმოსადგენია.

მაგრამ ყოველი ცოცხალი, თვით მიზნის მიღწევამდე არ მომკვდარი და საბოლოო იდეალში ასახული უნდა გაცოცხლდეს საბოლოო, სინთეზურ, უსასრულო ცხოვრებაში. ისე, რომ არ შევნწყვეტთ ყოველივესთან შერწყმულად ყოფნას, ჩვენ ვიქნებით პირნი, რომლებიც არც ცოლს ირთავენ, არც სარეცელს იყოფენ, და ვიქნებით სხვადასხვა ხარისხში (მამაჩემის სახლში მრავალი სავანეა).

მაშინ ყოველივე თავის თავს შეიგრძნობს და შეიცნობს. სამარადჟამოდ. მაგრამ როგორ მოხდება ეს, რა ფორმით, როგორი ბუნებით – მისი საბოლოო სახის წარმოადგენაც კი ძნელია ადამიანისათვის.

ასე რომ, ადამიანი დედამინაზე მიისწრაფვის თვით მისივე ბუნების საპირისპირო იდეალისაკენ. როცა ადამიანს არ შეუსრულებია იდეალისკენ სწრაფვის კანონი, ანუ თავისი *მე სიყვარულით* მსხვერპლად არ შეუწირავს ადამიანებისათვის ან სხვა არსებისადმი (მე და მაშა), ის განიცდის ტანჯვას და ეწოდა ამ მდგომარეობას ცოდვა. ასე რომ, ადამიანი უწყვეტად უნდა განიცდიდეს ტანჯვას, რომელიც უტოლდება აღსრულებული კანონის სამოთხისებურ ნეტარებას, ანუ მსხვერპლს. აი, აქაა მიწიერი საპირისწონე. ეს რომ არა, დედამინაზე სიცოცხლე უაზრობა იქნებოდა (ჰა?)

მატერიალისტების მოძღვრება – საყოველთაო უსიცოცხლობა (косность) და ნივთიერების მექანიზმი, მაშასადამე, სიკვდილი.

ჭეშმარიტი ფილოსოფიის მოძღვრება – უსიცოცხლობის დაძლევა, ანუ ცენტრი და სინთეზი სამყაროსი და მისი გარე გამოვლენის ფორმა – ნივთიერება ანუ ღმერთი, ანუ ცხოვრება დაუსრულებელი.

დოსტოევსკის თეოლოგიური ვარიაციები

დოსტოევსკის გავლენა თანამედროვე კაცობრიობაზე განუზომელია.¹ ერთი ავტორის შენიშვნით, მე-20 საუკუნის აზროვნება შეიძლება დახასიათდეს როგორც „ვარიაციები დოსტოევსკის თემებზე“. ცნობილია აინშტაინის აღიარება იმის შესახებ, რომ მან ყველაზე დიდი გავლენა დოსტოევსკისაგან განიცადა, „უფრო მეტი, ვიდრე გაუსმა, უფრო მეტი, ვიდრე რომელიმე სხვა მოაზროვნემ“.² დოსტოევსკის მთავარი თემა თავისუფლება, ანუ ეთიკაა. დოსტოევსკი არის თავისუფლებისა და ეთიკის უდიდესი მკვლევარი. ადამიანს აქვს არჩევანის თავისუფლება: შეუძლია მოკლას, შეუძლია არ მოკლას! რას ემყარება მავალდებულებელი ნორმა: „არა კაც კლა“? რატომ? აი, ეს არის დოსტოევსკის ძირითადი თემა. ამ მთავარ კითხვაზე დიდი მწერლის პასუხი ასეთია: ერთადერთი მოტივი, რის გამოც „არ უნდა“ მოკლა, იცრუო, იმრუშო და ა.შ., არის „სულის უკვდავების“ და ღმერთის არსებობის დაშვება.

„თუ ღმერთი არ არსებობს, ყველაფერი დასაშვებია“ – ესაა დოსტოევსკის გენიალური თეზისი. ყველაფერი აქედან გამოედინება და ყველაფერი მასში შეედინება. სულის მოკვდაობის და ღმერთის არარსებობის დაშვება ადამიანს ათავისუფლებს მორალისაგან. ასეთია დიდი ინკვიზიტორის ლოგიკა. „მე ადამიანს ვათავისუფლებ დამამცირებელი ქიმერისაგან, რომელსაც სინდისი ენოდება“. ფიურერის ეს სიტყვები ნიცშესეული მორალის კრიტიკის პერიფრაზია. თუ მორალი ილუზიაა, თუ ღმერთი აუცილებელი გამონაგონია, მაშინ უნდა გადაილახოს ადამიანიც, მოვიდეს ზეკაცი, რომელიც ბოროტებისა და სიკეთის მიღმა დადგება. მას რჩება ერთადერთი გზა – სხვა თავისუფლებათა პარალელიზმის ხარჯზე ძალაუფლების არეალის უსასრულო გაფართოება. ძალაუფლების უმაღლესი ფორმა მკვლევლობა და თვითმკვლევლობაა. ამდენად, ზეკაცის ძირითადი მახასიათებელია ნეკროფილია.³ ეს კარგად არის დახასიათებული ერიჰ ფრომის ნარკვევში ჰიტლერის შესახებ, ასევე გრიგოლ რობაქიძის ოპუსში „სტალინის ჰოროსკოპი“. ძალაუფლების ნება არის ღმერთის ერთადერთი ალტერნატივა – ასეთია ნიცშესა და დოსტოევსკის დასკვნა.

რა არის ღმერთი? როგორ ვლინდება? სად არის მისი არსებობის მტკიცებულება (არგუმენტი)? დოსტოევსკის „მხატვრულ თეოლოგიაში“ ღმერთი ვლინდება არა ძალაუფლების, არა ძალადობის, არამედ არაძალადობის, ანუ თავისუფლების განზომილებაში. ამდენად, სულის უკვდავების და ღმერთის კვლევა არსებითად არის თავისუფლების კვლევა.

ღმერთი ვლინდება სინდისის ძახილში, რომელიც ახდენს პიროვნების, ანუ იმ არსების ფორმირებას, რომელიც პასუხისმგებლობის იღებს თავის თავზე. ვის წინაშე? სოციალური ინსტიტუციის წინაშე პასუხისმგებლობა მხოლოდ მეორეულია, დერივირებულია. სინდისი არ არის ფსიქიკური რეაგირება კანონდარღვევაზე. ის წინ უსწრებს ყოველგვარ

¹ Rowan Williams – Dostoevsky. Language, faith and fiction, 2008.

² ზ. კაკაბაძე, ექსისტენციალური კრიზისის პრობლემა და ე. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, თბ., 1991, გვ. 27.

³ Борсотти Диво Достоевский, Христос – страсть жизни, 1999, М., “Paoline”, стр. 137.

რი პასუხისმგებლობის შესაძლო კონკრეტულ აქტებს,¹ „დანაშაული და სასჯელი“ ყველაზე მთავარი კატეგორიებია დოსტოევსკის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური კონცეფცი-აში. მისი ყველა დიდი მხატვრული ნაწარმოები, ხუთივე რომანი – „დანაშაული და სას-ჯელი“, „ცმანვილი“, „ეშმაკნი“, „იდიოტი“ და „ძმები კარამაზოვები“ – სიუჟეტურად კრი-მინალური ქრონიკაა.

ჩადენილია მკვლელობა (და თვითმკვლელობა). მიმდინარეობს გამოძიება. ბოლოს აღმოჩნდება, რომ დანაშაულის ჩადენა შესაძლებელია, მაგრამ შეუძლებელია სასჯელისა-გან თავის არიდება. დამნაშავე ისჯება სინდისის სამსჯავროს მიერ. აქ არის არჩევანის თა-ვისუფლების გზაჯვარედინი: მონანიება ან მკვლელობა (და თვითმკვლელობა). სახარება-ში სხვადასხვა გზას ირჩევენ პეტრე და იუდა მოციქულები. პეტრეს გზას ადგება მკვლელი „დანაშაული და სასჯელიდან“; ხოლო იუდას გზას – კირილოვი („ეშმაკნი“) და მამის მ-კვლელი სმერდიაკოვი („ძმები კარამაზოვები“).

ადამიანისათვის რაც შესაძლებელია, ყველაფერი არ არის დასაშვები, რადგან ის არის „სჯულიერი“ არსება. სჯულიერება „უსჯულოების“ შესაძლებლობის ფონს გუ-ლისხმობს. მორალური კანონი ანუ სჯული დაურღვეველია, ძალაშია ყველა გარემოე-ბაში, რადგან ის თვითონ ქრისტეა. ქრისტეს არსებობის კვლევასა და დოსტოევსკისეუ-ლი შედეგების გამოთქმისათვის მოვიშველიოთ ექსისტენციალისტიკის ტერმინი – გერმ. *dasein*, რუს. *присутствие* (და კიდევ ბევრი სხვა შესატყვისი). ქართველი ფილო-სოფოსები ამ ტერმინს სხვადასხვანაირად თარგმნიან – „მუნყოფიერება“, „აქყოფნა“, „აქარსი“, „წიაღყოფნა“. ამ ტერმინით გამოიხატება ადამიანური არსებობის სპეციფი-კური წესი – სამყაროში ყოფნა. დოსტოევსკისთვის ქრისტეს *присутствие* მოცემულია მღვიძარე სინდისის სახით. ეს არის ქრისტეს თანაობა ადამიანში. ამით დოსტოევსკიმ აღმოაჩინა ღმერთის არსებობის სახეც და მისი არსებობის მტკიცებულებაც.

ლაპარაკობენ ღვთაებრიობის, უქმნელი ენერგიების – სინძინდის, მადლის მხატ-ვრულ თეოლოგიაზე დოსტოევსკისთან. სინძინდის ვლინდება არა ობიექტივირებულ მსოფლიო ისტორიაში (დოსტოევსკისთან ამას „რომის იდეა“ ეწოდება), არამედ პერ-სონულ და ექსისტენციალურ ხდომილებებში, სინდისის სამსჯავროს განზომილებაში.

წმინდა ვლინდება არა ტექნიკური ძალმოსილების ზრდასა და მსოფლიო ომებში, არამედ უხმაურო, ჩუმ მორჩილებაში, მსხვერპლთშენივით სიყვარულში, დამცირე-ბული ცხოვრების უბრალოებასა და სიმარტივეში – ეს ფენომენი დოსტოევსკიმ გამო-ხატა რუსი მორწმუნე დედაკაცების სახეებით.

დოსტოევსკის სამყაროში გამოვლენილია სამი ტიპის სიყვარული:

სიყვარული – ვნება

სიყვარული – თანაგრძნობა

სიყვარული – მსხვერპლშენივით

„ვნება – სიყვარული“ არის ჭეშმარიტი სიყვარულის სატანური ვარიანტი. ვილაცის სურვილში ვდგებით უპირატესობის პოზიციაში იმის მიმართ, ვისდამიც გვაქვს სურვილი. ფლობის ნება ნეკროფილური გადახრაა. მისი შინაგანი ლოგიკა მკვლელობის ან თვით-მკვლელობის აქტს გულისხმობს. ამ „ლოგიკით“ კლავს რაგოჟინი თავისი სიყვარულის სა-განს („იდიოტი“).

¹ Саттон Джонатан, Религиозная философия Вл. Соловьева на пути к переосмыслению, Киев, Дух і літера, 2008, ст. 28.

„სიყვარული – თანაგრძნობა“ უფრო მაღალი რანგია, ვიდრე „ვნება – სიყვარული“. მისი ფორმულაა: არა ის, რაც მე მსურს, არამედ ის, რაც მას სურს. მისი კლასიკური პერსონაჟია თავადი მიშკინი („იდიოტი“). ეს არის სიმპათიის ფორმა, რომელიც ხორციელდება ყოველსმიმტევებლის პოზიციიდან იდეალის სწრაფვის გარეშე. ეს არ არის მხსნელი სიყვარული. სიყვარულის ეს ფორმა ლუპავს „იდიოტის“ მთავარ პერსონაჟებს.

სიყვარულის ჭეშმარიტი ქრისტიანული ფორმაა „მსხვერპლშენიშვა“. მისი ფორმულაა: „რასაცა ვასცემ მენია, რაც არა – დაკარგულია“. ასეთი სიყვარული არის ღმერთის სიბრძნის – „სოფია“-ს გამოვლინება. მისი გამოვლენის წყალობით დოსტოევსკის სამყაროში – მკვლევები, მეძავეები, კატორღელი ავაზაკები, აზარტული მოთამაშეები, ავხორცნი, ძუნწები – ყველანი რწმუნდებიან ღმერთის არსებობაში.

ქრისტიანული ღმერთი დოსტოევსკისაგან უარს ამბობს იძულებით ძლევამოსილებაზე და თითქოს არ ერევა ადამიანთა თავისუფლებაში. ქრისტე არსებობს, მაგრამ არ მოქმედებს, როგორც მსოფლიო ისტორიის ფარული არქიტექტორი. დოსტოევსკის ნაწარმოები ღმერთის კენოზისის მხატვრული დემონსტრირებაა.

მსოფლიო ისტორია დოსტოევსკისაგან უცნობი დასასრულისკენ მიემართება. უცნაური და უცნობია „ძმები კარამაზოვების“ ფინალი. როგორ შეძლებს ალიოშა სტარეც ზოსიმას კურთხევის შესრულებას სამყაროს გაქრისტიანების შესახებ? როგორ განხორციელდება პრინციპი: „ბოროტსა სძლია კეთილმა, არსება მისი გრძელია“? დოსტოევსკის მხატვრული თეოლოგია არის ღმერთის სამყაროში ყოფნის თეოლოგია; მისი რომანები სახარების თავისებური გაგრძელებაა, თვით ქრისტეს უხილავი, მაგრამ მიწყვიცი ცოცხალი აქყოფნის უწყებაა.

დოსტოევსკის აზრთანყობაში რელიგიური უტოპიზმის ნიშნები განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს მის საყვარელ სინტაგმაში „მართლმადიდებლობა და კონსტანტინეპოლი“; მის ოცნებაში „კონსტანტინეპოლი აუცილებლად ჩვენი უნდა გახდეს, რადგან ისტორიულად თავის თავში ატარებს გამაერთიანებელ იდეას“, მაგრამ ამგვარ აზრებს თუ გავყვებით, როგორც, კამიუ ამბობდა, შეიძლება გონებაში „კარტები აგვერიოს“ და იმ მთავარ ვექტორს მოგვწყვიტოს, რომელზედაც „სიყვარული სრულიად შეუძლებელია ადამიანური სულის უკვდავებისადმი ერთობლივი რწმენის გარეშე“. დოსტოევსკიზე დიდ გავლენას ახდენდა რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ტერმინი – ტაძრულობა, რომელსაც დღეს უცხო ენაზე უთარგმნელად იყენებენ – “Sobornost”, „რადგან მისი ინგლისურად თარგმნა შეუძლებელია“. ტერმინი გამოხატავს თავისებურ აპოკატასტაზისს, სამყაროს იმ მდგომარეობაში აღდგენას, როგორც ის იქნა შექმნილი ღმერთის მიერ. ეს არის შემოქმედისაგან მონყვეტილი ქმნილების კვლავდაბრუნება, აღდგომა შემოქმედის ნიაღში.

დოსტოევსკი ბოლომდე არასდროს გამოთქვამდა თავის აზრებს. მისი აზრთანყობის გამახშიანებელი წერილობითი ტექსტები არაერთხელ შეუდარებიათ გიგანტური აისბერგისათვის, რომლის მხოლოდ მწვერვალი ჩანს ზღვის ზედაპირზე, ხოლო რა არის მისი ხილვისათვის მიუწვდომელ, სიღრმისეულ ნაწილში, გამოცანად რჩება.

Dostoevsky's Theological Variations

Georgian Translation and Commentary by Irakli Brachuli

The influence of Dostoevsky on the contemporary mankind is immeasurable. Twentieth century thinking can be characterized as variations on Dostoevsky's themes. Man is free to choose: to kill or not to kill. What is the basis of the norm of obligation, "do not kill"? Why should not I? Just this very notion is the main theme of Dostoevsky. The great writer's answer to this question is as follows: the only motivation why you should not kill, commit adultery or any other crime is the acceptance of immortality of the soul and of God's existence.

"If there is no God, then everything is permitted" – this is the main thesis of the genius. Everything comes out of it and flows into it. The mortality of the soul and non-existence of God absolves man from morality. Such is the logic of a big inquisitor. If morality is an illusion, if God is just a needed fiction, then man should also be overcome, a superman should come who will stand beyond good and evil. He has the only way left – infinite extension of his power area. The highest form of freedom is to kill or commit suicide. Everything submits to the craving for power. So, necrophilia is the main characteristic feature of a superman.

What is God? How is He revealed? Where is the proof (argument) of His existence? It is impossible to avoid these questions. For practical purposes there are only two views – *theism* (I believe God exists, which is revealed in Alyosha Karamazov's personage), or *atheism* (I believe God does not exist, which is revealed in Ivan Karamazov's personage) and the third view is *agnosticism* (I am not sure whether God exists, which is revealed in Dmitri Karamazov's personage). In Dostoevsky's artistic theology God is not revealed in power or violence, but in nonviolence, i.e. in freedom dimension. Thus, the investigation of the soul and God is substantially an investigation of freedom. Everything possible for man is permissible. When Dostoevsky investigates the Existence of God, as the main term he uses "the presence of God" (присутствие Бога). This term can be interpreted in several ways. It expresses a specific way of man's existence. The presence of God for Dostoevsky is revealed in the form of a *wakeful conscience*, which is a sign of Christ's invisible presence among us. This is Christ's existence in man. With this Dostoevsky detected God's existence, as well as its confirmation. This is how Dostoevsky solved a major problem in the philosophy of religion related to the existence of God.

Dostoevsky's literary heritage can be called "artistic theology", as his main task is the exposure of holiness in the human world. Holiness is revealed not in humanity's objective history, which Dostoevsky calls "The Idea of Rome" ("The Kingdom of Caesar")) but in personal and existential phenomena.

Sanctity is revealed not in the increase of power, in technical progress or in world wars, but in the noiseless, silent obedience, in the love by sacrificing, in the simplicity of humble life

and in loneliness. Dostoevsky expresses this phenomenon by means of creating the literary characters of Russian women believers.

Dostoevsky differentiates three types of love: Love-passion, Love-sympathy and Love-sacrifice. The God of Christianity, according to Dostoevsky, refuses to be forcibly powerful, as if not intervening into the freedom of man. Christ exists but He is not acting as a latent architect of the world history. Dostoevski's works are the demonstration of God's kenosis.

In Dostoevsky's view, the world history is heading for an unknown end. The finale of his summarizing novel "The Brothers Karamazov" is unknown and open. How will Alyosha be able to fulfill the blessing of monk Zosim to convert the entire world to Christianity?

Dostoevsky's theology concerns the presence of God in the world. His novels are a specific continuation of the New Testament.

ბორის პიუმსლავსკი

დოსტოევსკი უკვდავებისა და სიყვარულის შესახებ (ახალი ფრაგმენტები)

რუსულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ირაკლი ბრაჭულმა

ეს ფრაგმენტი დოსტოევსკის ჩანაწერების წიგნაკიდან არ შესულა მისი თხზულებების არც ერთ კრებულში. მან ის *თავისთვის* ჩაინერა, როგორც უინტიმურესი მედიტაცია ცხოვრების ტრაგიკულ მომენტში, პირველი ცოლის სიკვდილის მომენტში. სიკვდილის ჟამი ხომ სიცოცხლის მომენტიცაა, და შესაძლოა ის არის ყველაზე გამოუცნობი და მნიშვნელოვანი მომენტი. მნიშვნელოვანი – იმიტომ, რომ კითხვის ქვეშ აყენებს შობიდან დაწყებული ცხოვრების ყველა სხვა მომენტს. შობა ღიად ტოვებს სიცოცხლის საზრისისა და დანიშნულების საკითხს; მაგრამ სიკვდილი მთელი ძალით აყენებს ამ პრობლემას. სიკვდილზე ფიქრი, თითოეულ ადამიანს ფილოსოფოსად და მისტიკოსად აქცევს.

მაგრამ სხვადასხვაგვარია ფილოსოფია და მისტიკა. ერთი ამბობს: „ჭამე, სვი და იმხიარულე, რამეთუ ხვალ სიკვდილით მოკვდები“; სხვა კი ამბობს: „არ შემოძლია ვჭამო, ვსვა და ვიმხიარულო, რამეთუ ხვალ სიკვდილით მოკვდები“. სიკვდილის სახის წინაშე, ტრაგიზმის სახის წინაშე (ტრაგიზმის ფოკუსი სიკვდილია) სხვაგვარი მსოფლჭყრეტა ამოება, უხამსობა და ფუჭი ჩანს. მთელი მსოფლიოს მატერიალიზმი და „მეცნიერული პოზიტივიზმი“, დაწყებული ეპიკურიდან სპინოზამდე და სპინოზიდან მარქსამდე, უძლებს სიკვდილის მზერას, ვერ იტანს ტრაგიზმის გამოცდას.

„ბრძენი ისე ცოტას არაფერზე ფიქრობს, როგორც სიკვდილზე, რამეთუ სიბრძნე არის სიბრძნე სიცოცხლისა და არა სიკვდილისა“ (სპინოზა). სპინოზას ეს გამონათქვამი არ არის მართალი, რადგან სიკვდილის სახის წინაშე სისულელე ჩანს „ცხოვრებისეული სიბრძნე“, რომელიც ტრაგიზმის იგნორირებას ახდენს. სულ სხვა რამეს ამტკიცებს თანამედროვე ფსიქოლოგია და ფილოსოფია. სიცოცხლის მეორე ნახევრის ნორმალური ფსიქოლოგია სიკვდილისთვის მომზადების ფსიქოლოგიაა (იუნგი). ჰაიდეგერის მთელი ფილოსოფია ყოველგვარი სიცოცხლის სასრულობის პრინციპიდან გამოდის (Sein zum ende). სპინოზას საპირისპიროდ, მას შეუძლია თქვას: მხოლოდ უგუნური არ ფიქრობს სიკვდილზე. ამ აზრით, თანამედროვე ფილოსოფია და ფსიქოლოგია პლატონთან ბრუნდება, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ჭეშმარიტი ფილოსოფოსის ცხოვრება სიკვდილისათვის მზადებაა (ფედონი).

სიკვდილის გააზრებამდე ვერ მომწიფდა მარქსიზმის ინფანტილური ფილოსოფია. მას შეუძლია თქვას: „მარქსისტი ისე ცოტას არაფერზე ფიქრობს, როგორც სიკვდილზე“ ... ერთი კომკავშირელი სხვათა შორის იმდენს მიხვდა, რომ დაესვა შეკითხვა:

რაში მჭირდება ეს მომავალი სოციალიზმის ზეიმი, როცა მე მოვკვდები? სხვა რა შეუძლია მისცემს მას მარქსიზმმა, გარდა თვალთმაქცური უხამსობისა? „სიკვდილის შიში წვრილბუჩუაზიული მოვლენაა, კოლექტივი და პროლეტარიატი არ კვდებიან!“ არ არის მართალი; პროლეტარიატები და კოლექტივები, ხალხები და ქვეყნები, პლანეტები და მნათობები – კვდებიან. **ენტროპიის პრობლემის წინაშე** სიგიჟეა ხუთწლედებისა და კლასობრივი ბრძოლის პათოსი. ოღონდ არ ჩაიხშოს პიროვნება კოლექტივში, პირადი უბედურება და პირადი ტრაგიზმი მისთვის აბსოლუტური მნიშვნელობისაა. აქედან მოდის არაჩვეულებრივად მომრავლებული თვითმკვლევლობები კომუნიზმში, თანაც ყველაზე თვალსაჩინო და ნიჭიერი პირების მიერ ჩადენილი თვითმკვლევლობები. მარქსიზმი უძლურია ტრაგედიაში, რადგან ის არ იცნობს ტრაგიზმს: იგი ინფანტილური აქტივიზმის უტრაგედო მსოფლხედვაა.

ვალენტინ კატაევი თავის მოთხრობაში „ცეცხლი“ გვიხატავს, როგორ დაენვა ცეცხლში საყვარელი ცოლი ერთ ანტირელიგიურ მარქსისტს. ეს აბსოლუტური ტრაგიზმი არანაირად არ არის გათვალისწინებული დიალექტიკურ მატერიალიზმში; არა; ის არ ხდება რელიგიური; სჯერა, რომ ქრისტიანული სწავლებაც ვერაფერს აუხსნის, მაგრამ რა ქნას, ვის შესჩივლოს, ვის დაელაპარაკოს, ვინ ჩასწვდება მისი პრობლემის მთელ სიღრმეს? მან იცის, რომ ამის შესახებ „პარტიულ ამხანაგებთან“ საუბარი უაზროა და მიდის სწორედ იმ შეშინებულ მღვდელთან, ვისაც რელიგიის შესახებ მოწყობილ დისკუსიებში ყოველთვის ჯაბნიდა ძლევამოსილი გამოსვლებით. მიდის არა მოსანანიებლად, არამედ ღვთის დასაგმობად და ღმერთთან საკამათოდ.

შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ სოციალიზმის პრობლემასთან შედარებით სულის უკვდავება აღარ არის თანამედროვე ფილოსოფიური პრობლემა. მავანთ ერგენებათ, რომ მსოფლიო კრიზისისა და დიდი სოციალური ძვრების ეპოქაში უკვდავებაზე მედიტაციების დრო არ არის. მაგრამ სიკვდილი ანგარიშს არ უწევს არავითარ ისტორიოსოფიას, არანაირ ყოველდღიურ სატკივარს: ის მათ აუქმებს ისე, როგორც ბრძოლას, სიძულვილს, რისხვას და ვნებას:

მის წინაშე ქრებიან რისხვის ლაქები,
მას უფრთხის მხურვალეა ავხორცობისა...

მის წინაშე ყველა სხვა პრობლემა აზრს კარგავს, განსაკუთრებით კი წარმოებისა და განაწილების პრობლემები. მის წინაშე ქრებიან კლასები და მათთან ერთად მათი კლასობრივი ცნობიერება. აი, სწორედ ეს არის ძალიან ნათლად გამოხატული კატაევის ტრაგიკულ მოთხრობაში.

მაგრამ აი რა არის საოცარი: სიკვდილის წინაშე ყველაფერი ისევე არ ქრება და არ წარიხოცება, როგორც სოციალური საკითხი. **პიროვნებას** შეუძლია წინ აღუდგეს მას და თვალეში ისე ჩახედოს, რომ მზერა ძირს არ დახაროს. პიროვნება არ ქრება სიკვდილის სახის წინაშე, ხშირ შემთხვევაში კი მთელი თავისი გასაქანით აღმოცენდება. სიკვდილის სახის წინაშე მნიშვნელობას არ კარგავს გმირობა, ღვანლი, ცოდვა, სინანული. მათ სხვადასხვა შინაარსი და ღირებულება უნარჩუნდებათ.

ისევე როგორც პიროვნებას, მათაც ხელენიფებათ სიკვდილის ძლევა და უკუგდება. სიკვდილი **დიდი მეტაფიზიკოსია**, ის მხოლოდ მეტაფიზიკურ არსებებსა და მეტაფიზიკურ პრობლემებს უწევს ანგარიშს. ყოველივე დანარჩენი მისთვის

ამაოებაა. ის ყველას მეტაფიზიკოსად აქცევს, რაკი თითოეულს ბოლოს და ბოლოს აიძულებს, „დროიდან გადავიდეს მარადისობაში“.

რატომ არის უხამსობა იმის თქმა, რომ სიკვდილი წვრილბურჟუაზიული მოვლენაა? იმიტომ, რომ სიკვდილთან მიმართება სოციალიზმის პრინციპებიდან გამომდინარეობს. მაშინ, როცა, პირიქით, სოციალიზმი უნდა გამომდინარეობდეს პიროვნებისა და კაცობრიობის უკვდავების საკითხიდან. მარქსიზმის უხამსობა, და კომიზმიც კი, ისაა, რომ ის ამახინჯებს ღირებულებებისა და იდეების იერარქიას.

ზემომოყვანილ ფრაგმენტში ვლინდება დოსტოევსკის მთელი ფილოსოფიური სიდიადე. ყველგან და ყოველთვის ის ფილოსოფოსობს **ტრაგიკული კონფლიქტის** სიღრმიდან. ნებისმიერი სხვაგვარი, დამაწყნარებელი და უდარდელი ფილოსოფია მისთვის არის „საჭმლის მომნელებელი ბაქტერიის“ ფილოსოფია. ერთადერთი არსება, რომელიც იცნობს ადამიანური ტრაგიზმის მთელ სიღრმეებს, – ეს არის ქრისტი; ერთადერთი არსება, რომელმაც იცის ტრაგიზმიდან გამოსავალი, რომელიც სიმშვიდეს გვანიჭებს, რომელმაც იცის სიკვდილის ძლევა აღდგომის სიდიადესა და მარადიულ ცხოვრებაში, – ეს ქრისტია. აი, ამიტომ დოსტოევსკის, ვისი ცხოვრებაც ერთი უწყვეტი გოლგოთაა, მთელი თავისი ფილოსოფია მხოლოდ ქრისტიზე შეიძლება დაემყარებინა. არავითარი სხვა ფილოსოფია და სხვა მისტიკა ტრაგიზმს არ გააჩნია.

სიკვდილის მეტაფიზიკა ერთბაშად აყენებს მიღმური და საიქიო სამყაროს ყველა პრობლემას. და ამიტომ დოსტოევსკის მედიტაცია გადაიქცევა გრანდიოზულ ეთიკურ სისტემად, რომელიც ხსნის სიცოცხლის საზრისს, სიყვარულის საზრისს, სრულყოფისა და განვითარებისაკენ ადამიანის მარადიული სწრაფვის საზრისს. მაგრამ ფრაგმენტს შეიძლება სხვა მხრიდანაც შევხედოთ. მათში ჩადებულია ერთი სიყვარულის დიადი ფსიქოლოგიური გამოცანის მეტაფიზიკური გასაღები. დოსტოევსკის მთელი რომანი მარია დე კონსტანთან (ქმრის გვართ ისაევასთან) ერთიანი ურთიერთმონამეობა იყო და მაინც, მისი სიკვდილის შემდეგ ის თავის მეგობარს, ვრანგელს, წერდა: „ო, ჩემო მეგობარო, მე მას უსაზღვროდ ვუყვარდი, და მეც ის უზომოდ მიყვარს, მაგრამ ჩვენ ბედნიერი ცხოვრებით არ ვცხოვრობდით, მიუხედავად იმისა, რომ ერთად ყოფნით დადებითად უბედურნი ვიყავით, მისი უცნაური, საეჭვო, ავადმყოფურ-ფანტასტიკური ხასიათის წყალობით, მაინც არასოდეს არ შეწყვეტილა ჩვენი სიყვარული ერთმანეთის მიმართ. მეტიც, რაც უფრო მეტად ვიყავით ერთმანეთით უბედურნი, მით უფრო მეტად ვეჯაჭვებოდით ერთმანეთს. ეს ქალი იყო ყველაზე კეთილშობილი, ყველაზე პატიოსანი, ყველაზე დიდსულოვანი ქალი მათ შორის, ვისაც მე ჩემს ცხოვრებაში ვიცნობდი“.

მათ შორის იყო რალაც საერთო, ურთიერთდამთხვევა, იგივეობაც კი (განა თვით დოსტოევსკიზე არ შეიძლება ითქვას, რომ მას აქვს ხასიათი: „უცნაური, საეჭვო, ავადმყოფურ-ფანტასტიკური?“) და ამასთან ერთად პრინციპული შეუთავსებლობა და დისჰარმონია. მათ რომანში იყო რალაც ძნელად გასაგები სიმართლე და ღირებულება, და ასევე ცხადი და ძნელად გასაგები რალაც სიმახინჯე.

მთელი ფრაგმენტი დამყარებულია სახარების ტექსტზე: „არც იქორწინებენ და არც განქორწინდებიან, არამედ ცხოვრობენ როგორც ღმერთის ანგელოზები“. ფილოსოფიურად ის ფსიქოლოგიურია, მაგრამ ფსიქონალიზურად სხვა რამეს

გვატყობინებს. ქვეცნობიერი გვეუბნება: არ შეიძლებოდა თანამეცხედრობა; არ შეიძლებოდა ცოლად შერთვა, სარეცელის გაზიარება და ხელყოფა. ჩვენ საქმე გვაქვს იშვიათ, საინტერესო ფენომენთან: სხვადასხვა სქესის ორი პირი, რომლებიც ერთმანეთისთვის გაჩენილან, იდუმალი მიზიდულობის ძალით არიან ერთმანეთთან შეკრულნი, მაგრამ **არა ეროტიკული მიზიდულობით**; ერთმანეთისთვის მეორე ნახევრები, ოღონდ მინიერი კავშირით შეუერთებელი მეორე ნახევრები. მარიას უყვარდა მისი იდეალური „მე“, მისი ზეციური სახე, შეეძლო მის ხელთა ამბორი, შეეძლო მისთვის გაენდო სხვა მამაკაცისადმი თავისი მინიერი ვნება, მაგრამ არსებითად არასდროს არ შეეძლო მისი მინიერი გარსის ეროტიკულად მიღება და მისი ცხედრის შესაკუთრება. დოსტოევსკისაც დასაწყისშიც და დასასრულშიც დასავით უყვარდა იგი. „თქვენ საოცარო ქალი ხართ, საოცარი გული გაქვთ, ბავშვური სიკეთით სავსე, თქვენ ჩემთვის დაზე მეტი იყავით“. მაგრამ თავი ვერ შეიკავა და „ხელყო“, შეირთო. უცნაური სახით დასაჯა „ნმიდა“ სნეულებამ, საშინელი ბნედიტ, რომელმაც ტრაგიკულად დაანგრია მათი პირველი ღამე და არსებითად მთელი მათი ოჯახური ცხოვრება.

დოსტოევსკის ცხოვრებაში ყველაფერი ტრაგიკულია და, უპირველეს ყოვლისა, მისი პირველი რომანი და ქორწინება. გახსენებად და გასააზრებლად ღირს მისი შემძვრელი პერიპეტიები და მათგან ბევრი რამის მიღება შეუძლია სიყვარულის ფილოსოფიას. დოსტოევსკიმ ტიტანური ძალისხმევა გამოავლინა საყვარელი ქალის მოპოვებაში, მაგრამ მას დაავიწყდა, რომ სიყვარულში არის რაღაც, რაც მხოლოდ მიმადლებული შეიძლება იყოს, რაც მადლისმიერია (*gratia gratis data*), რაც არ ემორჩილება არავითარ ნებას, არავითარ დამსახურებას, არანაირ გმირობას. ქალური სიყვარული დამსახურებებსა და გმირობებს სრულყოფილებამდე განასრულებს. დამსახურებანი და საქმენი საგმირონი მათ მოხდენამდე ნაკურთხია ქალური სიყვარულით (*wen es auch nie geschieht*).

ის ხარობს. თუკი ისინი მართლაც სრულყოფილნი იქნებიან, აღსრულდებიან („მე მართალი ვიყავი“), მაგრამ ის იმათითაც აღფრთოვანდება, რანიც შეიძლება სინამდვილედ ქცეულიყვნენ, მაგრამ ამის შესაძლებლობა არ მისცა ბედნიერმა შემთხვევამ. ამიტომაც არსებობს სიყვარულის მადლი, რომელიც არასოდეს არ უნდა მოიპოვოს, არ უნდა ხელყოს ყველაზე უშიშარმა რაინდულმა ნებამ. ეროსი სასტიკად სჯის ყოველგვარი, თვით უმცირესი იძულებისათვისაც კი; რაც სიყვარულში ყველაზე ღირებულია, კი არ **იქმნება**, არამედ **იბადება**. ეროსი მხოლოდ ერთ იძულებას და მოპოვებას ეგუება: როცა იმას აიძულებენ, რაც მას იმთავითვე არსებითად უკვე ქვეცნობიერად თვითონ სურდა.

დოსტოევსკის პირველი დიდი სიყვარულის ტრაგედია ისაა, რომ მის წინააღმდეგ იყო ქალის მთელი ქვეცნობიერი სიყვარული, ხოლო მის მხარეზე იყო მხოლოდ მისი ცნობიერი. ამასთან ერთად, მან ეს იცოდა თავისი ქვეცნობიერით და საწინააღმდეგოს ამტკიცებდა თავისი ცნობიერით. ეს იყო ცნობიერი სიყვარული უწყვეტი ქვეცნობიერი ბრძოლებით, ძალადობითა და სიძულვილით. ამან გამოიწვია მამას სიკვდილის შემდეგ საფუძვლიანი ტანჯვა სიყვარულისა და მსხვერპლის

არასაკმარისობის გამო: რატომ არ შეიძლება *შეყვარება ბოლომდე* წმინდა სიყვარულით? რა აკავშირებდა და რა აბრკოლებდა?

დოსტოევსკის არქივებში მუშაობისას ეს მედიტაცია მე ვიპოვე დოსტოევსკის ჩანაწერების წიგნაკში, ვიპოვე ყოველდღიურ ჩანაწერებს შორის, სადაც მონიშნული იყო მიმდინარე დანახარჯები, ვალები, უეცარი აფორიზმები, ფრაგმენტული აზრები. ძრწოლვით ვეხებოდი უნაბისფერი ტყავის ყდაში ჩასმულ ამ ძველებურ წიგნაკს, რომელსაც ოქროსფერი სანიშნი ჰქონდა და გარეკანზეც ოქროსფრად ეწერა: notes.

მრავალ გარემოებათა გამო, ჩემს მოვალეობად მიმაჩნდა გამომექვეყნებინა ეს ნაწყვეტი და მხოლოდ ახლა, როცა იგი მიუხეხენში გამომცემელს გადავეცი, ჩემს თავს ვალმოხდილად ვთვლი. ყოველ შემთხვევაში, ეს ნაწყვეტი არასოდეს გამოჩენილა საზღვარგარეთულ გამოცემებში; როცა ის ნავიკითხე, დოსტოევსკის ხსოვნისადმი მიძღვნილი საიუბილეო საღამოზე, დავრწმუნდი, რომ არავისთვის იყო ცნობილი, თვით დოსტოევსკის სპეციალისტებისთვისაც კი.

ამ ფრაგმენტში საოცარია ფილოსოფოსობის რაციონალური ფორმა: მას სურს იყოს ისეთი ცხადი და *უეჭველი*, რომლის უარყოფას ვეღარ შეძლებს ვერანაირი ათეისტი, მატერიალისტი და პოზიტივისტი. მასში დოსტოევსკიმ ჩადო მთელი რკინისებური ლოგიკა და ამასთან ერთად, მთელი თავისი ძირითადი მისტიკური თვალსაზრისი, მთელი ძირითადი ესთეტიკური ინტუიცია.

უპირველეს ყოვლისა, არავის შეუძლია ამტკიცოს ადამიანის სრული მოკვდაობა; არავის შეუძლია უარყოს უკვდავების პრობლემა; ამა თუ იმ ფორმით ის ნებისმიერი ურწმუნოს წინაშეც დგას: „ამბობენ, ადამიანი ინგრევა და კვდება სრულად“ – არ არის მართალი! არსებობს უეჭველი მატერიალური, ორგანული და სულიერი უკვდავება. მოდგმის გაგრძელება, ისტორიის ხსოვნა („მარადიული ხსოვნა“) თავის თავში ინახავს ყველა წარსულ დროებას, ყველა ოდესლაც მცხოვრებ ინდივიდუალობას. ასეთი პოზიტიური მეცნიერული უკვდავება არავის მიერ არ შეიძლება იქნეს უარყოფილი: არც ფიზიკოსების, არც გეოლოგების, არც ბიოლოგების, არც ფსიქოლოგების. ფიზიკოსისთვის იგი დაცულია მატერიისა და ენერჯის შენახვის კანონში, სიცოცხლის შესახებ მეცნიერებაში ის დაცულია *ევოლუციის* იდეაში: სწორედ მას იღებს დოსტოევსკი დასაბუთების ამოსავლად. ევოლუციის თვალსაზრისით, რაც იყო, ის მუდმივად არსებობს და ცოცხლობს ანმყოს ყოველ მომენტში. თანამედროვე გეოლოგიის მიხედვით, მინის სტრუქტურებში გამარადიულებულია ჩვენი პლანეტის ისტორიის ყოველი ბობოქარი მომენტი. თანამედროვე ფსიქოლოგია იმავეს ამტკიცებს ადამიანის სულთან დაკავშირებით: ქვეცნობიერში დაფარულია ძველი პლასტები, რომლებიც თავიანთ თავში შეიცავენ კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში განცდილი ყველა ვიბრაციისა და ემოციის ისტორიას (იუნგი). ეს ერთნაირად ეხება როგორც ზეცის, ისე მიწის და ასევე კაცობრიობის და სულის ისტორიას.

მაგრამ ასეთი სტატისტიკური უკვდავება არ არის საკმარისი ადამიანისათვის. არასაკმარისია სუბსტანციური, ქიმიური ელემენტის, ორგანული უჯრედის უკვდავება, თვით სულიერი სუბსტანციის (დეკარტისებურად გაგებული) უკვდავებაც. ასეთი უკვდავების თვალსაზრისით არაფერი არ იცვლება, მაშინ როცა ევოლუცი-

ამი ყველაფერი იცვლება. არ არის საკმარისი მუდმივად იცხოვრო წარსულში, ასევე არ არის საკმარისი ისიც, რომ მარად ცხოვრობდე ანმყოში. უკვდავებისადმი ადამიანური ნყურვილი, **მომავალში** სიცოცხლის ნყურვილი, „ყველა დროში ცხოვრების“ სურვილი – ესაა დინამიკური უკვდავების იდეა, რომელთანაც მიდის დოსტოევსკი. მატერიის სტატიკური უკვდავება, მოდგმის შენარჩუნების, შენახვის, მოძრავი, მაგრამ კონსერვატიული უკვდავება არ არის საკმარისი.

იქნებ არავითარი სხვაგვარი უკვდავება არც არსებობს? ასე იტყვის პოზიტიურ-მატერიალისტი მოაზროვნე. მაგრამ თვით ისიც ვერ შეჩერდება უბრალო უარყოფაზე. არსებობს უკვდავების გარკვეული იდეალური მდგომარეობა, რომელსაც ჩვენ **ვერ ვფლობთ**, მაგრამ რომლისკენაც მივისწრაფვით. არსებობს უეჭველი ფსიქოლოგიური ფაქტი, უფრო მეტი, სულის მოუცილებელი თვისება: **უკვდავებისადმი სწრაფვა**. უკვდავების პრობლემის უარყოფა შეუძლებელია: ადამიანი ისეა შექმნილი, რომ ის რეალურად მიისწრაფვის უკვდავი სიცოცხლის **იდეალური სრულყოფილებისადმი**; და ამავე დროს, ის მას **ვერ ვფლობს**, და ამიტომ ყოველთვის შეუძლია თქვას, რომ „უკვდავება არ არსებობს“. აქ მოქმედებაში შედის პლატონური დიალექტიკის მთელი ძალა: ადამიანი არც მოკვდავია, არც უკვდავი – ის მხოლოდ მიისწრაფვის უკვდავებისაკენ! სწორედ ესაა დოსტოევსკის დინამიკური თვალსაზრისი: ადამიანი დედამიწაზე არის **გარდამავალი, არასრული, დაუმთავრებელი არსება**, მთელი მისი ცხოვრება არის განვითარება, ბრძოლა, სწრაფვა.

არსებობს კი უმაღლესი სულიერი, დინამიკური უკვდავება? უკვდავება პიროვნებისა, მისი ჩანაფიქრებისა და მიღწევებისა, მისი იდეალებისა და მისწრაფვებისა? გააგრძელებს კი სიცოცხლეს ჩაფიქრებული და აუსრულებელი, ვნებიანად ნანატრი და მიუღწეველი? პასუხი: ასეთი უკვდავების იდეალი ჩვენ წინაშეა, ის ჩვენი სულის წარუკვეთელი თვისებაა. შეიძლება უარყო უკვდავების ფაქტი, მაგრამ შეუძლებელია უარყო უკვდავების იდეა. ლეონარდო და ვინჩის დროს შეიძლებოდა ფრენის ფაქტის უარყოფა, მაგრამ შეუძლებელი იყო მფრინავი აპარატის პრობლემის უარყოფა; ამასთან სულიერი ცხოვრების სფეროში, სწრაფვისა და შემოქმედების სფეროში ყველა ფაქტი გამომდინარეობს დასმული პრობლემებიდან და შემოქმედებითი იდეალებიდან. მაგრამ შესაძლებელია კი ასეთი იდეის მიღწევა? აქვს კი მას რაიმე საზრისი? მთავარი ის არის, რომ მიღწევის შეუძლებლობა არაფერს ამბობს თვით იდეალის სანინააღმდეგოდ (კანტის ძველი აზრი). თანამედროვე პირობებში შეუძლებელია იყო აბსოლუტურად ჯანმრთელი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჯანმრთელობა არ იყოს მედიცინის მუდმივი იდეალი. კაცობრიობის მთელი ისტორია განსაზღვრულია იმით, რომ მიღწეულ იქნეს მიუღწეველი იდეალები: სამართლიანობა, თავისუფლება და სიყვარული. კულტურა და ისტორია შეუძლებელია გარკვეული იდეალისკენ სწრაფვის გარეშე, თუნდაც ის იყოს გაურკვეველი და რაციონალურად გამოუთქმელი. ისტორიაც ასევე ევოლუციურად, ოლონდ სულიერად შემოქმედი ევოლუცია.

დოსტოევსკი თავის განაზრებათა საფუძველში დებს განვითარების უეჭველ ცნებას. ყოველგვარი განვითარება ახორციელებს და თავის თავში შეიცავს გარკვე-

ულ უკვდავებას. კაცობრიობის ისტორია ასევე არის განვითარება, ოღონდ შემოქმედებითი, ისეთი, რომელიც თავის თავს უსვამს შეკითხვას: „რატომ სურს კაცობრიობას განვითარება?“ ეს შემოქმედებითი განვითარება თავის თავში შეიცავს უკვდავების განსაკუთრებულ შემოქმედებით იდეას. ევოლუცია არის ყოფიერების გამდიდრება, სიცოცხლის ზრდა, და ამიტომ ის უკვე შეიცავს სრული და დასრულებული სიცოცხლის იდეას. კაცობრიობა თავის ისტორიას ქმნის რაღაც უკანასკნელი სრულყოფისა და დასრულებული სიცოცხლის წინათგრძნობით, იგი წარმართულია უკანასკნელი მიზნებითა და იდეალით; ის თითქოს აშენებს სიცოცხლის დიად ტაძარს, და როცა ის აშენდება მხოლოდ არქიტექტორის იდეა როდი იქნება ხორცშესხმული, მასში საუკუნოდ შეინახება თითოეული ხუროსა და ქვისმთელის შემოქმედებითი ძალისხმევა, თითოეული ქვა, რომელიც მან ჩადო ტაძრის მშენებლობაში (მოციქული პავლეს მეტაფორა). აი, ეს არის განსაკუთრებული უკვდავება შემოქმედებითი იდეალის გზით, სპეციფიკურად ქრისტიანული უკვდავება, არა ბოძებული, არამედ შექმნილი დინამიკური ძალისხმევით. უკვდავება უკანასკნელი იდეალის გზით, უკვდავება „ბოლოს და ბოლოს“. ეს წმინდა ქრისტიანული იდეაა, პლატონიზმთან მონათესავე იდეა, მაგრამ სრულიად საპირისპირო უკვდავების ინდური იდეისა.

როგორია ის უკვდავება, ყოფიერების რა ფორმაშია? – ამის გაგება მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ წარმოვიდგინებთ, როგორი, რა სტილის ტაძარი შენდება? სად უნდა იყოს თითოეული აგურის ადგილი; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენთვის უნდა წარმოვიდგინოთ სრულქმნილებისა და სრულყოფილი ყოფიერების ქრისტიანული იდეა. დოსტოევსკის შესანიშნავად ესმის ამის მიუღწევლობა, მისი ზღვრული გამოუთქმელობა, ცნებებში მისი გამოხატვის შეუძლებლობა, ესმის ხორცშესხმული იდეალის ირაციონალურობა; მაგრამ ამასთან ერთად, ეს იდეალი რაღაცნაირად გასაგები უნდა იყოს, ხილულიც კი, და რაღაცაში ცხადი, ლოგიკურიც კი, რადგან იგი გზისა და მიმართულების მაჩვენებელია, როგორც უსასრულოდ შორეული ვარსკვლავები.

ასეთი იდეალი ქრისტიანობისთვის არის ქრისტე – „ხორციელი ადამიანის იდეალი“. ის ხილულია, გულისთვის ერთბაშად გასაგები და ამავე დროს ცნებებით გამოუთქმელი, იდუმალებით სავსე. ის არის სიცოცხლის სავსეობა, მშვენიერება და სრულყოფა („ქრისტეს სინთეზური ნატურა საოცარია“). თუკი დინამიკური უკვდავება არის უკვდავება იდეალის გზით, მაშინ ქრისტიანობისთვის ის არის ქრისტესმიერი უკვდავება: „თუ ქრისტესი გნამს, მარადიულად იცოცხლებ“.

აქ სრულიად ცხადი ხდება დოსტოევსკის სხვა მისწრაფება: ქრისტიანული იდეალი სრულად არ ნიშნავს იმას, რომ ის მხოლოდ ქრისტიანისათვის უნდა იყოს დამაჯერებელი, ის უნდა იყოს ერთადერთი შესაძლებელი და გონივრული იდეალი, რომელიც ბოლოს და ბოლოს არაცნობიერად მიღებულია ყოველგვარი ურწმუნო იდეალისტის მიერ (სოლოვიოვის აზრის მიხედვით). ის არის „საუკუნითგან მარადიული იდეალი, რომლისკენაც ისწრაფვის და რომლისკენაც საკუთარი ბუნების კანონის თანახმად, უნდა მიისწრაფოდეს ადამიანი“. თვით მასშია თავისივე ლოგიკურობა, თავისივე გონივრულობა (ლოგოსი) და რაღაცაში ის ჩვენთვის საჩინოა მთელი თავისი გასაგებობით და დამარწმუნებლობით. „პიროვნების უზენაესი გან-

ვითარება, საკუთარი მე-ს განვითარების სრულყოფილი საფეხური ისაა, რომ ის სრულად გავცეთ ყველასათვის და თითოეულისათვის განუყოფლად და თავდადებულად“. აი, ამ პრინციპში, ამ იდეალურ აქსიომაში, ამ გულის ლოგიკაში, ფიქრობს დოსტოევსკი, ეჭვის შეტანა არ შეიძლება, და ამაში ის მართალია – აქ არის უმაღლესი სულიერი უეჭველობა.

დოსტოევსკი ჯერ ერთ ასპექტში ადგენს ეთიკური იდეალის ფორმულას. ეს არის პიროვნებისა და თემის, „მე“ და „ყველა“-ს ურთიერთობის ასპექტი; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს არის **ტაძრულობის** ასპექტი. და აი, როგორ განსაზღვრავს იგი ამ პრინციპს: ინდივიდუალური პიროვნება და ყველა პირისაგან შემდგარი თემი (როგორც ჩანს ორი უკიდურესი „საპირისპირობა“) აღწევს განვითარების ზღვარს, მსხვერპლად წირავს რა ერთმანეთს ყველაფერს (ურთიერთგანადგურება ერთმანეთისათვის) და ამ განადგურებაში იძენენ ყოფიერების მთელ საცსეობას. ეს ნიშნავს, რომ პიროვნება საკუთარ თავს მთლიანად გასცემს საზოგადოებისათვის (თითოეულს და ყველას), მაგრამ საზოგადოებაც საკუთარი თავს აძლევს პიროვნებას, თითოეულ ცალკეულ ინდივიდუალობას, – ასევე სრულად, მთლიანად გადასცემს თითოეულ პიროვნებას მთელ თავის საზოგადოებრივ ძალებს, თავის თავზე იღებს პიროვნების აყვავებასა და განვითარებაზე ზრუნვას და ორგანიზაციას. აქ დოსტოევსკი გასაოცარი გამჭრიახობით განსაზღვრავს ქრისტიანული ეთიკის სრულიად პარადოქსულ პრინციპს: **ინდივიდუუმი და ყოვლადერთობა – ტოლღირებულნი** არიან. ეს აზრი სრულიად გაუგებარი იყო ანტიკური სამყაროსათვის, სრულიად გაუგებარი იყო პლატონისტური კომუნიზმისათვის და ასევე გაუგებარი რჩება თანამედროვე კომუნიზმისათვის. მათთვის პიროვნება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს სახელმწიფოსა და თემის **თანაბარღირებული**. მაგრამ ტაძრულობის ქრისტიანული ფორმულა უარყოფს მის საპირისპირო დამახინჯებასაც: უარყოფს XIX საუკუნის ეგოისტურ ინდივიდუალიზმსაც, რომელშიც ინდივიდუუმი თავისი სარგებლობისა და მიზნებისათვის იყენებს საზოგადოებისა და ორგანიზაციის ყველა ძალას. ასეთი მყიფე, მხოლოდ იდეალურად შესაძლებელი წონასწორობა ორ ტოლღირებულს (მე და ყველა) შორის შეადგენს **ტაძრულობის**, ძმობის, ქრისტიანული სიყვარულის პრინციპს. ვის შეუძლია უფრო მაღალი და სრულყოფილი იდეალის წარმოდგენა? სცადოს თუ შეძლებს.

ამ იდეალის პრინციპია დაპირისპირებული ერთიანობა (მე და ყველა). აი, დოსტოევსკი რატომ საუბრობს ქრისტეს და ღმერთის სინთეზურ ბუნებაზე. ტაძრულობა არის დაპირისპირებულთა ერთიანობა და შესაბამისად **ერთობა ყოველთა, ყოვლადერთობა**. ყოველთა და ყოველისადმი სიყვარულია ერთსულოვნება და თანამოაზრეობა, და შესაბამისად, ასევე ყოვლადმთლიანობა. ყოვლადმთლიანობის იდეა რუსული ფილოსოფიის საყვარელი იდეაა, პოეტ სოლოვიოვის მიერ ჩამოყალიბებული ეს იდეა აქ მთლიანად დოსტოევსკისეული ხდება. ჩვენ აქ ვხედავთ დოსტოევსკის მთელი ეთიკისა და მისტიკის ძირითად ინტუიციას. ესაა **უნივერსალური** ჰარმონიის ინტუიცია, რომელიც ამ შემთხვევაში მჟღავნდება ეთიკურ ასპექტში; მაგრამ ის არსებითად შორს მიდის, გადის ეთიკური ასპექტის მიღმა. ტაძ-

რულობა და სიყვარული გამოდის ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობის საზღვრებიდან; სიყვარული ფართოვდება მთელი სამყაროს სამანებამდე, მთელი ქმნილების **რეალური ყოვლადმთლიანობის** მიჯნებამდე: „შეხედეთ ბავშვს, შეხედეთ ღვთის მადლს, შეხედეთ ბალახს, როგორ იზრდება ის. შეხედეთ თვალებს, რომლებიც ჩვენ გვიმზერენ და რომლებსაც ვუყვარვართ“... სრულყოფილებისა და ჰარმონიის ექსტაზს, სამოთხის გრძნობას გამოხატავენ ეს სიტყვები თავად მიშკინთან.

ტაძრულობა გადაიქცევა სიცოცხლის სულის და ყოფიერების მთელი იმ სილამაზის მომცველ ერთიან ტაძრად, რომელიც „იხსნის სამყაროს“. უნივერსალური ჰარმონიის, როგორც ყოფიერების სილამაზის განცდა („აკოცეთ მიწას“) არის დოსტოევსკის ძირითადი მხატვრული და მისტიკური ინტუიცია, სამოთხისებური ყოფიერების მისეული განცდა. სამოთხის ინტუიცია როგორც ყოფიერების ჰარმონია, როგორც ბედნიერება უძლიერესი სახით გვაქვს პუშკინთანაც, მაგრამ მასთან ის გვეძლევა მოცარტულ არხეინობაში, შემოქმედების ცეცხლში და თამაშში; ამის საპირისპიროდ დოსტოევსკისთან ის გვეძლევა ცხოვრებისეულ ტრაგიზმში, ტანჯვაში, დანაკარგებში. ტრაგიზმში ეძლევა მას გადანყვეტის, სიმშვიდის, ნეტარი მადლის, ჰარმონიის, გრაციის ეს წინათგრძნობა. როგორც მარკიზი პიზა წამოიძახებს სიკვდილით დასჯის წინ: „ღმერთო ჩემო, რა ლამაზია სიცოცხლე!“.

ჰარმონიისა და სრულობის გრძნობა, განცდა აღმაფრენის, რომელიც სულიერი აღფრთოვანების წუთებში ყოველ ადამიანს გადაუტანია, გაოცება ჰარმონიის ან წმიდას წინაშე – მონივნება კაცობრიობის შემოქმედებითი გენიის ან კოსმოსის სილამაზის წინაშე – ეს ყველაფერი წინასწარი აღფრთოვანებაა სრულყოფილებისა და ჰარმონიისათვის. ის ყოველთვის იქნება მამოძრავებელი განვითარებაში და გზის მაჩვენებელი შემოქმედებაში.

როგორ განვიცადოთ იგი? როგორ მივიღოთ ეს სამოთხისებური მისტიკური გამოცდილება, უსასრულო სიხარულისა და ნეტარების ეს გრძნობა? ქრისტეს პასუხი: **მსხვერპლის გზით**, საკუთარი პატარა „მე“-ს სრული გაცემით: „ყოველივე შეიყვარე ისე, როგორც საკუთარი თავი“ – ეს მცნება ერთია ყველასთვის, იქნება ის ხელოვანი, მეცნიერი თუ წმინდანი. მისი მეოხებით სული განიფინება სამყაროს ზღვრულ სამანებამდე („ო, ნეტავ შემედლოს გულში ჩაგისუტოთ თქვენ – მტრებო, მეგობრებო და ძმებო, და მთელი სამყარო მოვაქციო!“) – სიყვარულით მოიცავს მთელ სამყაროს, მოიცავს წარსულსა და მომავალს, საკუთარ თავში შეისაკუთრებს ყველა სულსა და ყველა გულს, ხდება „ყოვლადმთლიანი“. და მაშინ დრო უკვე აღარ არსებობს, ისევე როგორც აღარ არსებობს სივრცე და დანანევრვება, მარადისობის გაელვება წინასწარ აღფრთოვანებაში. მხოლოდ მაშინ შეიძლება ითქვას: „შეჩერდი, შენ მშვენიერი ხარ, წამო!“

უკვდავების ასეთ კონცეფციაში ადამიანს თითქოს ეძლევა არჩევანი უმაღლეს და მდაბალ მარადისობებს შორის, არჩევანი **უარყოფითი ნივთიერების** (ენტროპიის) მარადისობის, ქრობის, უარყოფის, რღვევის, მოსპობის არჩევანი. არჩევანი ენთროპიის მომსპობი, რომელიც არის სული, სიცოცხლე და სრულობა. ამ უმაღლესი სულიერი მარადისობისაკენ მიმავალი გზა არის მსხვერპლი, მაგრამ მსხვერპლი რითი?

უნდა შევნიროთ ორგანული, არასრული, ბოლოვადი, პატარა, **თაკვერძა „მე“**. (მასზე თქმულა: თუ ვინმე თავის სულს გადაირჩენს, ამით დაღუპავს მას). ეს „მსხვერპლი“ არის დიადი განთავისუფლება, რომელიც აუცილებელია ყოველგვარი შემოქმედებისათვის, იქნება ის მეცნიერული, მხატვრული თუ ეთიკური. ეს არის გამოსავალი ეგოიზმისა და სოლიპსიზმის მანკიერი წრიდან. გამოსავალი **ყოველადმთლიანობის სავსეობაში**.

და კიდევ ერთი აზრი დოსტოევსკის ამ ფრაგმენტში, რომელიც ჩვენ განვიხილეთ მისი პირადი დრამის ფსიქოლოგიური სიმპტომის სახით. ასეთი იდეალის და ამასთან ერთად უკვდავების იდეის შუქზე როგორ ფასდება ქორწინება, სიყვარული და ოჯახი? რა არის უკვდავი სექსობრივ სიყვარულში, რასა აქვს მასში მარადიული მნიშვნელობა? დოსტოევსკი პასუხობს: ბავშვთა შობის, გვარის გაგრძელებისათვის სიყვარულს საზრისი აქვს დროში, მაგრამ არა მარადისობაში; აზრი აქვთ კაცობრიობის განვითარების განმავლობაში, გარდამავალი მდგომარეობის ვითარებაში, მაგრამ არა საბოლოო იდეალში, სრულ აღსრულებასა და ჰარმონიაში. **მარადი მნიშვნელობა** აქვს მხოლოდ ორი ურთიერთშემავსებელი ინდივიდუალობის ჰარმონიას. აქედან – ორმაგი გასვლა ოჯახზე: ადამიანის უზენაესი სინმინდე დედამინაზე არის ოჯახი (პირობა განვითარებისა, თაობათა ცვლისა, იდეალისაკენ მოძრაობისა), **მაგრამ არა ზეცაში**, რამეთუ იქ განვითარება და სწრაფვა არ არის საჭირო. ოჯახი, ერთი მხრივ, არის ეგოიზმის გადალახვა, ჩასახვა და მარადი სიმბოლო სიყვარულისა, მაგრამ ამავე დროს არსებობს ოჯახური ეგოიზმი და ყალბი ოჯახური თვითკმაყოფილება.

ეს ის იდეებია, რომლებიც საფუძვლად უდევს ეროსის შესახებ პლატონურ მოძღვრებას, რომელიც ასე ბრწყინვალედ განავითარა ვ. სოლოვიოვმა თავის „სიყვარულის საზრისში“. მხოლოდ გაოცება შეიძლება იმით, თუ რა დონეზეა წარმოდგენილი დოსტოევსკისთან რუსული ფილოსოფიის საყვარელი იდეები: ქრისტიანული პლატონიზმი, კოსმიზმი და **ყოველადმთლიანობის იდეა**. მან იწინასწარმეტყველა ის დილემაც კი, რომელშიც შეიძლება გამოიხატოს რუსეთის ფილოსოფიური ტრაგედია: „საყოველთაო **უსიცოცხლობა** და ნივთიერების მექანიზმი (მატერიალისტების მოძღვრება)“ – „ან **უსიცოცხლობის დაძლევა**, ანუ ცენტრი და სინთეზი სამყაროსი და მისი გარეგნული ფორმა – ნივთიერება, ანუ ღმერთი, ანუ ცხოვრება დაუსრულებელი“.

ტექსტის თარგმანისთვის გამოყენებულია შემდეგი გამოცემები:

- Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради. 1860-1881. М. «Наука», с.173-175.
- Б. Вышеславцев, Достоевский о любви и бессмертии (новый фрагмент). О Достоевском, Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Москва, «Книга».

იდეალის კანონი და იდეალური კანონი

ბორის ვიშესლავცევი (1877-1954) XIX – XX საუკუნეების რუსული რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია.¹ სწორედ მისი აღმოჩენილია დოსტოევსკის „ჩანაწერები ცოლის გარდაცვალების დღეს“. ამ უნიკალური ტექსტის გაგება და განმარტება მრავალმა მოაზროვნემ სცადა. თვით ბორის ვიშესლავცევი ამ ტექსტის არა მარტო აღმომჩენი, არამედ ერთადერთი ღრმა კომენტატორიცაა. ეს კომენტარები იმითაცაა საინტერესო, რომ კომენტატორი თვითონაც დოსტოევსკიანელია. მისი ფილოსოფიური ძიებებიც და საღვთისმეტყველო განაზრებანიც „ვარიაციებია დოსტოევსკის თემაზე“. დოსტოევსკის შემოქმედებას უძღვნა ვიშესლავცევმა თავისი ერთადერთი მთავარი ნაშრომი: „რუსული სტიქია დოსტოევსკთან“ (1923 წ. ბერლინი). ავტორი თვლის, რომ ქრისტიანულ რელიგიაში არსებითია ეთიკური მოძღვრება. იგი იმ ფილოსოფოსთა რიგს ეკუთვნის, რომელთაც „ეთიკის მონომანებს“ უწოდებენ. ასე უწოდა ნიცშემ სოკრატეს. ხოლო თვით ნიცშეს რიკერტმა: „მორალურად ფანატიკური იმმორალისტი უწოდა“.

ვიშესლავცევმა 1914 წელს მოსკოვის უნივერსიტეტში დაიცვა დისერტაცია: „ფიხტეს ეთიკა“. ნ. ბერდიაევთან ერთად მონაწილეობდა სულიერი კულტურის თავისუფალი აკადემიის შექმნაში.

1922 წელს, სხვა რელიგიურ ფილოსოფოსებთან ერთად, საბჭოთა მთავრობამ მოქალაქეობა ჩამოართვა და სამუდამოდ გადაეცვა რუსეთიდან. მოღვაწეობა გააგრძელა ბერლინში, მუშაობდა რუსული ემიგრაციის მიერ ბერლინში დაარსებულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ აკადემიაში. 1924 წლიდან გადავიდა პარიზში. თანამშრომლობდა სხვადასხვა გამომცემლობებთან. პარიზის რუსულ საღვთისმეტყველო ინსტიტუტში კითხულობდა ლექციების კურსს ზნეობრივ ღვთისმეტყველებაში. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ საცხოვრებლად გადავიდა შვეიცარიაში. 1955 წელს გარდაიცვალა ჟენევაში. მისი ძირითადი გამოკვლევები შესრულებულია რელიგიური ეთიკის სფეროში. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია: „გული ქრისტიანულ და ინდურ მისტიკაში“ (1929 წ. პარიზი); „ფერნაცვალები ეროსის ეთიკა“ (1931 წ. პარიზი); „ინდივიდუალური კულტურის კრიზისი“ (1952 წ. ნიუ-იორკი).

„გული“ ვიშესლავცევის მიხედვით ქრისტიანული ფილოსოფიის მთავარი ცნებაა. ის თვით პერსონის ბირთვის აღნიშნავს. სწორედ ეს ბირთვი იღებს პასუხისმგებლობას პიროვნების მიერ განხორციელებული ემოციური და ინტელექტუალური აქტების მთელ კრებულზე. „გული“ არის მარადისობის ორბიტაზე გამყვანი პიროვნული ცხოვრების ცენტრი. ინდურ რელიგიაში კი „გული“ აქვს არა მარტო პიროვნებას, არამედ ყველა ცოცხალ არსებას.² მათ შორის სიმპათიკურ კავშირში ხორციელდება სიცოცხლის სიმპათია სიცოცხლესთან სიყვარულის გარეშე. ვიშესლავცევის ეთიკური გამოკვლევა მთლიანად ეძღვნება სახარების იმ მუხლის ინტერპრეტაციას, რომელშიც ნათქვამია: „ნეტარ უყვნენ წმინდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ“. ეთიკა ანუ „გულის ლოგიკა“ პრინციპულად განსხვავდება „გონების ლოგიკისაგან“. ეთიკის წყა-

¹ В. В. Зенковский, История русской философии, М., 1999.

² Б. П. Вышеславцев, Этика преображенного эроса, М., 1997.

როა „ეროსის“ ფერიცვალება. „ეროსის (სიცოცხლის უნივერსალური ტენდენციის) საფეხურებრივი ნყოფა იერარქიაში გამოვლენილია ფიზიკური, ფსიქიკური, სულიერი და ღვთაებრივი ხარისხებით. მათ შორის ხარისხობრივი გრადაციები ხორციელდება თავისუფალი ნებისა და წარმოსახვის ძალის საშუალებით. ნების გადაწყვეტილების საფუძველზე წარმოსახვის ძალას ადამიანის შინასამყაროში შემოჰყავს გამოცხადების ფიგურები, სიუჟეტები, პერსონაჟები და ახდენს ეროსის ტრანსფორმაციას, ფერიცვალებას. დოსტოევსკის „ჩანაწერების“ ვიშნელავეციუსულ კომენტარებში ყურადღება უნდა მივაქციოთ რამდენიმე გარემოებას.

დოსტოევსკიმ განასხვავა ქრისტიანობა, როგორც იდეალური კანონი და იდეალის კანონი. პირველი გაგება ანტიქრისტეთა ინტერპრეტაციის შედეგია. თითქოს ქრისტი იმას ქადაგებდა, რომ ადამიანები უნდა განვიხილოთ, როგორც იდეალური, ხოლო ვინც ამ „იდეალიზებას“ არ დაექვემდებარება, უნდა მოვსპოთ.

ქრისტიანობა სწორედ ამის საპირისპიროს ქადაგებს. ადამიანი მხოლოდ გარდამავალი არსებაა, რომლის განვითარება უნდა გაგრძელდეს მომავალ სხვა არსებობაში. ეს არის ჯერარსული გარდუვალობა, ანუ იდეალის კანონი.

დოსტოევსკის „ჩანაწერებში“ გამოყენებულია ვლ. სოლოვიოვის ტერმინი „სინთეზური ყოფიერება“. ესაა რუსული რელიგიური ფილოსოფიის სპეციფიკური ცნება – სხვანაირად მას „ტადრული ყოფიერება“ ეწოდება. მოკლედ ეს ცნება ასე განიმარტება: სამყარო მთლიანია, როგორც პირველფენომენი, მაგრამ პირველადი მთლიანობა დაირღვა ცოდვითდაცემის შედეგად. აზროვნებისა და არსებობის უმთავრესი ამოცანა გახდა პირველმთლიანობის აღდგენა, საყოველთაო სინთეზების განხორციელება. სოციალურ სფეროში ეს იქნება სამოქალაქო საზოგადოების, სახელმწიფოს და ეკლესიის სინთეზი; შემოქმედების სფეროში – ხელოვნების, ტექნიკის და მისტიკის სინთეზი, ხოლო აზროვნების სფეროში – მეცნიერების, ფილოსოფიის და თეოლოგიის სინთეზი. დ. უზნაძე ასე გადმოგვცემს ყოფიერების ამ ასპექტს, გაუცხოების დაძლევის გზას რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაში: „მესამე და უკანასკნელი ხანა განვითარების ხანაა ჰარმონიული სინთეზისა. ამ შემთხვევაში იმ სამი ფორმის ურთიერთდამოკიდებულებამაც განსაკუთრებული სახე უნდა მიიღოს: გათიშვამ და დისოციაციამ ადგილი უნდა დაუთმოს სინთეზურ ჰარმონიას და სისტემურ მთლიანობას“.¹ ამ საყოველთაო სინთეზში ეკლესიური ლიტურგია გაუნივერსალურდება, ყოფიერთა ონტოლოგიურ „სინთეზში“ აღსრულდება საყოველთაო კოსმიური თეურგია.

„ჩანაწერების“ კომენტარებში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს დოსტოევსკის პირადი ცხოვრების, მისი ბიოგრაფიის ანალიზი; კერძოდ კი დოსტოევსკისა და მისი პირველი ცოლის – მარიას სიყვარულის ისტორია. დოსტოევსკის ბიოგრაფები და ფსიქონალიტიკოსები იკვლევენ მწერლის პირადი ცხოვრების კავშირს მის ნაწარმოებებთან. ამ თემაზე უზარმაზარი ლიტერატურა არსებობს. უფრო დეტალურად ამ თემაზე მკითხველს შეუძლია გაეცნოს სხვადასხვა სიღრმისა და ტიპის პუბლიკაციებს. მათ შორის არის „პაპარაცის თვალთვალის განჩნრეკილი სკანდალური ეროტიკული ფანტაზიებიც და სერიოზული ანალიზიც. აღსანიშნავია, რომ დოსტოევსკის ფენომენის ფსიქონალიტიკურ გამოკვლევებს სათავე დაუდო თვით ზიგმუნდ ფროიდმა, ხოლო ექსისტენციალურ ინტერპრეტაციებს – თვით ჟან-პოლ სარტრმა. ამ თემაზე წერდა XIX-XX საუ-

¹ Марк Слоним, Три любви Достоевского, М., 1991.

კუნეების რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ყველა წარმომადგენელი, დაწყებული დოსტოევსკის პირადი მეგობრისა და თანამოაზრისგან, ვლადიმერ სოლოვიოვისგან, და დამთავრებული ლოსევით, ბახტინით, ავერნიცევით და მერაბ მამარდაშვილით. დოსტოევსკის პირადი ინტიმური ცხოვრების „საჩუქართო ამბების“ საინტერესო ვერსიას გვთავაზობს რუსული წარმოშობის ამერიკელი მკვლევარი მარკ სლონიმი წიგნში „დოსტოევსკის სამი სიყვარული“. ¹ ავტორი ცდილობს, აჩვენოს და ახსნას დიდი მწერლის იდეების შინაგანი კავშირი მისივე ცხოვრების იმ მხარეებთან, რომლებიც ფართო მკითხველისათვის ნაკლებად არის ცნობილი.

ბ. ვიშესლავცევის სუბლიმაციის საკუთარი კონცეფცია აქვს. ნ. ლოსკი წერს: „ვიშესლავცევის მოძღვრებას განწმენდის შესახებ განსაკუთრებით დიდი ღირებულება აქვს. ფროიდისა და მისი სკოლის შემადრწუნებელი აღმოჩენები შეიძლება ფატალური გახდეს ადამიანისათვის, თუკი ნაჩვენები არ იქნება ქვენა ინსტიქტების სახეცვლილების გზები“. ² დოსტოევსკისა და მარიას რომანში ვიშესლავცევი ხედავს სულის უკვდავების უეჭველ მტკიცებულებას. მათი ცოლქმრული ურთიერთობა ხშირად ურთიერთწინააღმდეგობად იქცეოდა ხოლმე. ამავე დროს, ეს ორი პერსონა იყო ერთმანეთის შემავსებელი, ერთი მთლიანისაგან განუყოფელი მეორე ნახევარი, ოღონდ არა ეროტიკული, სქესობრივი კავშირის აზრით, ან ოჯახის, როგორც ინსტიტუციური ფუნქციონარის აზრით, არამედ მათი იდეალური, ზეციური მარადიული კავშირის აზრით; დოსტოევსკის პირველ ქორწინებაში გამოცხადებულია მომავალი უფლის სასუფეველის მოლოდინი, წინათვრძნობა და წინასწარმეტყველება. ცოლის გარდაცვალების ღამის ეს გენიალური მედიტაცია გვეხმარება, ჩვენს აზრთანყობასთან შესაბამისობაში მოვიყვანოთ სახარების უდიდესი საიდუმლო: როგორი იქნება ადამიანი აღდგომის შემდეგ?!

A Law of Ideal and Idealistic Law

Georgian Translation and Commentary by **Irakli Brachuli**

Boris Visheslavtsev (1777-1955) is one of the outstanding representatives of Russian Religious-Philosophic School of XIX-XX centuries. He is the very person who discovered Dostoevsky's "Records Made on my Wife's Death Day". Many scholars tried to understand and explain the text. Boris Visheslavtsev himself was not only the discoverer but one of the profound expounders of the text. His philosophic searches are considered as "Variations on Dostoevsky's Theme". Boris Visheslavtsev dedicated one of his main studies "Russian Elements with Dostoevsky" (1923, Berlin) to Dostoevsky's works. The writer thinks that ethic studies are the most essential in Christian Religion.

¹ Н. О. Лосский, История русской философии, М., 1999.

² იქვე, 221.

Analyzing Visheslavitsev's commentaries to Dostoevsky's "Records", special attention should be paid to several conditions. Dostoevsky differentiated Christianity as an Ideal Law and the Law of Ideal. The first understanding is the result of interpretation of antichrists. As if Christ preached that man should be considered as an ideal person, and those who do not submit to "Idealization" should be destroyed. Christianity is the opposite of this. Man is only a transient creature the development of which should be continued in the future existence. This is the Ought necessity i.e. the "Law of Ideal".

In Dostoevsky's "Records", Vladimir Soloviev's term "synthetic existence" is used. This is a specific notion used in Russian Religious Philosophy of XIX-XX centuries. In other words, it is called "conciliarism" (Rus. "sobornost"). Shortly, this notion can be defined in this way: the Universe is integral, all-in-one, but the initial integrity is destroyed as a result of committing the original sin, so the restoration of initial wholeness became the most important task of man's reasoning. The synthesis of civil society, state and church should be achieved; technical, mystic and arts spheres should be merged; and in the sphere of knowledge science, philosophy and theology should be united. Overcoming the estrangement in the Russian Religious Philosophy is the third and the last epoch of the harmonic synthesis. In this case, the interrelation of these three forms should adopt a special form: disassociation and disunion should give way to synthetic harmony and systematic wholeness. In this universal synthesis church liturgy becomes universal, and in ontological synthesis of human beings universal cosmic teurgy will be materialized.

In the comments of the "Records" the analysis of Dostoevsky's biography, his personal life, plays an important role. Namely, Dostoevsky's and his first wife's, Maria's, love story. The biographers and psycho-analysts of Dostoevsky investigate the connection of the writer's personal life to his novels. Their romance is an indubitable affirmation of the soul eternity for Visheslavitsev. Sometimes their matrimonial relationship often turned into a mutual torment. At the same time, these two persons filled each other, as if they were inseparable parts of one whole, but not with an erotic, sexual meaning; nor as a family with its institutional, functional meaning but with the meaning of eternal connection of their ideal, heavenly "ego". The story of Dostoevsky's marriage with Maria reveals God's future heavenly expectation, presentiment and prophecy. This brilliant meditation written on his wife's death day helps us to understand the greatest secret of the New Testament, i.e. What will our existence be like after Resurrection?

სორსმ ლუმს ბორსმსი

ორი მოთხრობა

ესპანურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ნინო ფიფიაშ

თეოლოგიის საიქიოში

ანგელოზებმა მიაბხეს, რომ როდესაც მელანჩტონი გარდაიცვალა, იმ სამყაროში მას ისეთივე ილუზორული სახლი მიუჩინეს, როგორც აქ, დედამინაზე ჰქონდა (თითქმის ყველა ახალგარდაცვლილს იგივე ემართება მარადისობაში გადასვლისას და სწორედ ამიტომ არ ჰგონიათ, რომ გარდაიცვალნენ).

ამ სახლში ყველა ნივთი ნამდვილის ასლი იყო: უბრალო სანერი მაგიდა უჯრებით, ბიბლიოთეკა. როგორც კი მელანჩტონმა ამ საცხოვრებელში გაიღვიძა, მაშინვე შეუდგა ლიტერატურულ საქმიანობას. ისე იქცეოდა, თითქოს სულაც არ იყო გვამი და რამდენიმე დღე წერდა რწმენის რაობის შესახებ. როგორც ჩვევად ჰქონდა, სიტყვა არ უთქვამს გულმონყალებაზე. ანგელოზებმა ეს შეამჩნიეს და დასაკითხად ადამიანები მიაგზავნეს. მელანჩტონმა მათ უთხრა: „მე დავამტკიცე და ეჭვგარეშეა, რომ სულს შეუძლია იოლად გავიდეს ფონს სათნოების გარეშე. ზეცაში მოსახვედრად კი მხოლოდ რწმენაც საკმარისია“.

მსგავს სიტყვებს ის ამაყად ამბობდა და არ იცოდა, რომ უკვე მკვდარი იყო და სასუფეველში არ იმყოფებოდა. როდესაც ანგელოზებმა მისი ნათქვამი შეიტყვეს, მიატოვეს.

რამდენიმე კვირაში ავეჯმა გაქრობა დაიწყო. ყველაფერი გაქრა მაგიდის, ქალღვრისა და სამელნის გარდა. კედლები კირით დაიფარა, ჭერი კი ყვითელი ლაქით, ტანსაცმელი არ შეცვლილა. მელანჩტონი კი აგრძელებდა წერას, თუმცა ამჯერად უწინდელივით აღარ უარყოფდა სათნოებას. საცხოვრებლად მიწისქვეშ გადაიყვანეს, სადაც მისნაირი თეოლოგები იმყოფებოდნენ. რამდენიმე დღე საკანში გამომწყვდეულმა გაატარა და როგორც კი თავის თეორიაში ეჭვის შეტანა დაიწყო, ნება მისცეს, დაბრუნებულიყო. ამჯერად დაუმუშავებელი ტყავის ტანსაცმელი ეცვა, მაგრამ თავი დაირწმუნა, თითქოს წინანდელი ჩაცმულობა წმინდა წყლის ჰალუცინაცია იყო და კვლავ დაიწყო რწმენის ქება და სათნოების დაკინება. ერთ საღამოს სიცივე იგრძნო. მაშინ სახლი მოიარა და აღმოაჩინა, რომ ოთახების კედლები სულაც არ ჰგავდა კედლებს, რომლებიც სახლში, დედამინაზე, ჰქონდა. ერთი ოთახი სასვე იყო უცნობი ინსტრუმენტებით, მეორე კი ისე დაპატარავებულიყო, რომ თითქმის შეუძლებელი იყო შიგნით შესვლა, მესამე არ შეცვლილიყო, მაგრამ

მისი ფანჯრები და კარი სილით იყო ამოვსებული. ოთახის სიღრმეში ჩანდნენ ადამიანები, რომლებიც მას ხოტბას ასხამდნენ და განუწყვეტილად იმეორებდნენ, რომ არც ერთი თეოლოგი არ იყო ისეთი მცოდნე, როგორც ის. ქება-დიდება ესია მოვინა, მაგრამ რადგანაც ამ ადამიანებიდან ზოგს სახე არ ჰქონდა და ზოგიც მკვდარს ჰგავდა, ისინი შეიძულა და ეჭვის თვალთ დაუწყო ყურება. სწორედ მაშინ გადანყვიტა, დაეწერა ქება სათნოებისა, მაგრამ დღისით დაწერილი დილით იშლებოდა. ეს კი იმიტომ ხდებოდა, რომ სტრიქონებს რწმენის გარეშე წერდა, თავად აკლდა რწმენა.

უამრავი ახალგარდაცვლილი ადამიანი სტუმრობდა, მას კი რცხვენოდა, რომ ასეთ უბადრუკ სახლში ცხოვრობდა. სტუმრების დასარწმუნებლად, რომ თითქოს ზეცაში იყვნენ მოხვედრილები, ერთ-ერთ გრძნეულს მოურიგდა, რომელიც მის ოთახში ცხოვრობდა და ეს უკანასკნელიც ათასნაირი ხრიკით აჯერებდა ხალხს ამ ტყუილში. როგორც კი სტუმრები წასასვლელად გაემზადებოდნენ, ან წასვლამდე ცოტა ხნით ადრე, ოთახში ჩნდებოდა კირი და სილარიბე.

უკანასკნელი ცნობები მელანჩტონის შესახებ გვამცნობს, რომ ის რომელიღაც მისანმა და რამდენიმე უსახო კაცმა ქვიშისკენ წაიყვანა და ახლა დემონებს ემსახურება.

ამბავი ორი კაცისა, რომელთაც სიზმარი იხილეს

არაბი ისტორიკოსი, იქსაკი, მოგვითხრობს ამ ამბავს:

„კაცი ღირსეულნი ნდობის ამბავს ყვებიან (თუმცა მხოლოდ ალაჰია ყოვლისმომცველი და ყოვლისშემძლე და გულმონყალე და ფხიზლობს იგი), რომ ყოფილა ქაიროში კაცი ერთი, ყოველგვარ სიმდიდრეთა მფლობელი, მაგრამ ისეთი დიდსულოვანი და შემწყნარებელი, რომ დაუკარგავს ყველაფერი და იძულებული გამხდარა, ეშრომა ლუკმაპურის საშოვნელად. ერთხელაც იმდენი იმუშავა თავის ლელვის ბაღში, რომ ძილმა დაჯაბნა და იხილა სიზმრად კაცი, რომელმაც პირიდან გამოიღო ოქროს მონეტა და უთხრა: „სიმდიდრე შენი სპარსეთში არს, ისპაჰანში, წადი მის მოსაძებნად“.

ალიონზე კაცმა გაიღვიძა და გაუდგა გრძელ გზას. დაუპირისპირდა ხიფათებს, მოვლენილს უდაბნოთა, ხომალდთა, მეკობრეთა, კერპთაყვანისმცემელთა, მდინარეთა, მხეცთა და კაცთაგან. ბოლოს და ბოლოს მიაღწია ისპაჰანამდე, მაგრამ გააოცა იგი ქალაქის ღამემ და მიიძინა მეჩეთის ეზოში. მეჩეთთან ახლოს სახლი იდგა. ყოვლისშემძლე უფლის ნებით ქურდბაცაცების ჯგუფმა გადაჭრა მეჩეთი და სახლში შეიპარა. სახლში მყოფებს ხმაურზე გაელვითა და შველა ითხოვეს. მეზობლებმაც გაიღვიძეს. მალე იმ უბნის გუშაგთა კაპიტანი თავის კაცებთან ერთად გამოჩნდა, ყაჩაღები კი სახლის სახურავიდან გაიპარნენ. უფროსმა მეჩეთის გაჩხრეკა ბრძანა და სწორედ იქ წააწყდნენ კაცს ქაიროდან და ისე გაროზგეს, რომ ლამის

სიკვდილის პირას მიიყვანეს. ორი დღის შემდეგ კაცი გონს საპყრობილეში მოეგო. კაპიტანმა მოიხმო იგი და ჰკითხა: „ვინა ხარ და საიდან მოსულხარ?“ კაცმა განაცხადა: „მე ცნობილი ქალაქიდან – ისპაჰანიდან ვარ და მოჰამედ ელ მალრებია სახელი ჩემი“. კაპიტანმა ჰკითხა: „აქ რამ მოგიყვანა მერე?“ კაცმა სიმართლის თქმა ამჯობინა და უთხრა: „სიზმრად ნანახმა კაცმა მიბრძანა, ისპაჰანს მოვსულიყავი, რადგან აქ იყო სიმდიდრე ჩემი, ან უკვე ვხედავ, რომ ეს სიმდიდრე ალბათ ის როზგებია, რომელიც ასე დიდსულოვნად მივიღე შენგან“.

ამ სიტყვების გაგონებაზე კაპიტანმა გულიანად გადაიხარხარა და უპასუხა: „უაზრო და მიამიტო კაცო, სამჯერ მეზმანა ქალაქ ქაიროს სიღრმეში ბალი, ბალში მზის საათი და მზის საათის შემდგომ ლელვის ხილნარი, ლელვის ბალს იქით წყარო, წყაროს ქვეშ კი განძი. ამ ტყუილისთვის არანაირი მნიშვნელობა არ მიმინიჭებია, შენ კი, რა თქმა უნდა, წყეულ ჯორზე ამხედრებულმა იხტიალე ქალაქიდან ქალაქში მარტოოდენ შენი სიზმრის რწმენის ამარა. ისპაჰანში აღარ დაგინახო, აიღე ეს მონეტები და წადი“.

კაცმა აიღო მონეტები და სამშობლოში დაბრუნდა. თავისი ბალის წყაროს ქვეშ (ეს ის ბალია, კაპიტანმა სიზმრად რომ ნახა) განძი ამოთხარა. ასე დალოცა უფალმა, აუნახლაურა ზარალი და შთააგონა იგი. უფალი დიდსულოვანია, იღუმალი“.

ნიგნიდან „ათას ერთი ღამე“, ღამე 351-ე.

ხორხე ლუის ბორხესის ორი ფიქციური მოთხრობა

XX საუკუნის გამოჩენილ არგენტინელ მწერალსა და მოაზროვნეს, ხორხე ლუის ბორხესს (1899-1986) ესპანურენოვან სამყაროში საპატიო ადგილი უჭირავს. ეს იყო ადამიანი, რომლის გონების მიღმა პრაქტიკულად არაფერი დარჩა ამოუხსნელი. როგორც თავად აცხადებდა, მთელი ცხოვრება მიუძღვნა კითხვას, ანალიზს, წერას და ამ ყველაფრით ტკბობას. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია ტკბობა, ის შთანთქა პოეზიამ და ერთადერთი, რისი შეთავაზებაც მას მკითხველისთვის შეუძლია, ესაა ეჭვები და დაბნეულობა. „ყოველთვის, როდესაც ვფურცლავდი ნიგნებს ესთეტიკის შესახებ, მრჩებოდა შთაბეჭდილება, თითქოს ვკითხულობდი იმ ასტრონომების ნაწარმოებებს, რომელთაც არასოდეს შეუხედავთ ვარსკვლავებისთვის“.

ბორხესისთვის მიუღებელია წეროს მოვალეობის გრძნობით, მან წერით უნდა განიცადოს ვნება და სიამოვნება. ლაპარაკობს რა თავის მრწამსზე, ბორხესი მოკრძალებით შენიშნავს, რომ მან „გაბედა დაეწყო წერა“ (თუმცა, მისი აზრით, რაც მას ნაუკითხავს უფრო მნიშვნელოვანია იმაზე, რაც მას დაუწერია). ალბათ სწორედ პოეტური მრწამსის თავისებურად აღქმის გამო იხსენიება ბორხესის სახელი დიდი მონივნებით ესპანურენოვან ლიტერატურაში.

„როცა წერა დავიწყე, ყოველთვის მეჩვენებოდა, რომ ჩემი იდეები მეტისმეტად ზედაპირული იყო და თუ მათ მკითხველი გაეცნობოდა, სამუდამოდ შემოიძულებდა. ასე

რომ, ვინიღებოდ. თავიდან ვცადე ვყოფილიყავი XVII საუკუნის ესპანელი მწერალი, ლათინურის მწირი ცოდნით. მაგრამ ჩემი მცდელობა ვყოფილიყავი ესპანელი სერ ტომას ბრაუნი, კრახით დამთავრდა. ახლა ვხვდები, რომ ეს ყველაფერი შეცდომა იყო, თუ მკითხველმა რაიმე სახის მორალური ნაკლი ან დეფექტი შეგატყო, არანაირი მინიმალური საფუძველიც კი არ არსებობს იმისა, რომ შეგიყვაროს“, – წერს ბორხესი.

ბორხესი ამბობს, რომ ხელოვან ადამიანთან მრწამსი მოდის იმის გაანალიზებასთან ერთად, თუ რა შეგიძლია და რა გინდა, რომ აკეთო: როცა მოთხრობების წერა დავიწყე, ყველანაირად ვცადე, ისინი მხატვრულად გამეფორმებინა, ვიმუშავე სტილზე, მაგალითად, მოვიგონე საკმაოდ კარგი სიუჟეტი, დავწერე მოთხრობა და დავარქვი „უკვდავი“. სიუჟეტი ეხებოდა ჰომეროსს, რომელმაც უკვე დაწერა ილიადა და არის უკვდავი ფიზიკურად. გადის წლები, იცვლებიან თაობები და ჰომეროსს ნელ-ნელა ავინყდება ბერძნული და ის, რომ იყო **ჰომეროსი**. იდეა, რომ ჰომეროსს დავინწყნოდა, თუ ვინ იყო სინამდვილეში, ძალიან მომეწონა. წლების მერე ეს მოთხრობა რომ გადავიკითხე, უკვე მოსაწყენი და გადამეტებული მეჩვენა. ვთვლი, რომ დროის მსვლელობასთან ერთად გარკვეული სახის სიბრძნეც შევიძინე. თავს ვთვლი მწერლად. რას ნიშნავს ჩემთვის ვიყო მწერალი? ეს იგივეა, ვიყო ჩემი წარმოსახვების ერთგული“.

მწერალი თავის ბიოგრაფიას დიდი რუფუნებით წერდა. ეს იყო ადამიანი, რომელმაც თავისი დროის ევროპული ლიტერატურული ტენდენციები მიუსადაგა ლათინურ ამერიკას. ლაპარაკია მის ულტრაისტურ მოღვაწეობაზე. 1921 წლის 25 იანვარს ლათინურ ამერიკაში გაჩნდა ესპანურენოვანი ჟურნალი „ულტრა“. როგორც სათაურიდან ჩანს, ეს იყო ულტრაისტური მოძრაობის პირველი მაცნე. ჟურნალის ფუძემდებელი გახლდათ ბორხესი მის თანამოაზრეებთან ერთად. ეს მიმდინარეობა ესპანეთიდანაა შემოტანილი. იგი, მართალია, ბორხესს მალე მოსწყინდა, მაგრამ მან თავისი როლი შეასრულა ლათინური ამერიკის ლიტერატურაში.

ბორხესი უპირატესობას ანიჭებდა პოეზიას, თუმცა საყოველთაო აღიარება და დიდება მას ესეებმა და მოთხრობებმა მოუტანეს. მისი მოთხრობების სტრუქტურული მონყობა გულისხმობს დროისა და სივრცის შეწყობით ფორმებს, რათა შექმნას ალტერნატიული სამყარო სავსე სიმბოლიზმით, ანარეკლებით, ინვერსიითა და პარალელიზმებით. ბორხესის მოთხრობები ჰგავს მეტაფორებითა და მეტაფიზიკური სიღრმეებით სავსე გამოცანებს.

ბორხესი კინოსთვის სცენარებსაც წერდა, აქვს ასევე ლიტერატურულ-კრიტიკული წერილები. მასვე ეკუთვნის უამრავი ანთოლოგია და შესანიშნავი თარგმანები ინგლისური, ფრანგული და გერმანული ენებიდან (ასევე ანგლოსაქსური და ძველსკანდინავიური ლიტერატურული ნაწარმოებები). თუკი გავითვალისწინებთ მის სიბრძნევას, რომელიც დედისაგან მემკვიდრეობით გამოჰყვა და ნელ-ნელა ვითარდებოდა მთელი მისი ცხოვრების განმავლობაში, გაგვაოცებს იმ უზარმაზარი ლიტერატურული მემკვიდრეობის სიდიდე, რომელიც მან დაუტოვა კაცობრიობას. მისი ინტერესის სფეროებია მათემატიკა, ფილოსოფია, თეოლოგია, მითოლოგია და ა.შ.

ბორხესს ახასიათებს მკითხველისათვის ენიგმის შექმნა. როგორც კარგი დეტექტივი, ქმნის ლაბირინთებს, ამზეურებს ყველა საჭირო ნაკვალევს, რათა პასუხებამდე მკითხველი თავად მივიდეს. ამ ნაკვალევს შორის გამოირჩევა მის მიერ კომენტირებული და კლასიფიცირებული ბიბლიოთეკა. სად არის რეალობა და სად – გამოცანა, ასევე მისტერიის ნაწილია. ძნელი გასარკვევია, ვინაა მოთხრობელი, რომელი ტექსტი სადაა

ჩართული და სად მთავრდება ისტორია. ერთადერთი ადამიანი, ვისაც შეუძლია ანა-რეკლში დაინახოს გარემოებები და სამყაროს სრული სურათი გაშიფროს და დაანყოს სიუჟეტები, რომლებიც ლაბირინთის ცენტრშია, თავად ხორხე ლუის ბორხესი არის.

ორიოდე სიტყვით აღვნიშნოთ ისიც, რომ ბორხესის კალამს უამრავი სამეცნიერო ხასიათის ლიტერატურა ეკუთვნის, ისეთები, როგორცაა „ბაბელის ბიბლიოთეკა“, სადაც გეომეტრია ეთანხმება ფანტასტიკის ტაქსონომიას (სტატისტიკას). ათვლითი სისტემა სხვა მოთხრობებშიც არის გამოყენებული, ხოლო „ქვიშის წიგნი“ გარკვეულწილად სამეცნიერო სტატიაა. ყველა მოთხრობაში ბორხესი მეტაფორულ სილამაზეს ანიჭებს ტექნიკურ სტილს. ერთადერთი გამონაკლისია: „El jardín de los senderos que se bifurcan“, („ბაღი ორად გაყოფილი ბილიკებით“), სადაც ბორხესი გვაძლევს კვანტური ფიზიკის ერთ-ერთი გადაუჭრელი საკითხის გადანყვევების ვარიანტს და ამბობს, რომ, სამწუხაროდ, ამ საკითხში კომპეტენტური არ არის. ეს ნაშრომი დაეფუძნა ჰიუ ევერეტ III-ის სადოქტორო ნაშრომს. თუმცა ამ საკითხში ჩახედული მეცნიერები ამბობენ, რომ ეს ფიქციური ნაწარმოები თავისუფლად შეგვიძლია ჩავთვალოთ სამეცნიერო ნაშრომად.

ასეთია, ძირითადად, მოკლე მონახაზი ბორხესის მოთხრობების თემატიკისა, თუმცა ურიგო არ იქნებოდა, გვეთქვა ცოტა რამ ბორხესზე, როგორც მთარგმნელზე. მან ჯერ კიდევ 11 წლის ასაკში თარგმნა ოსკარ უაილდის „ბედნიერი უფლისწული“. იგი თვლიდა, რომ, შესაძლებელია, ნათარგმნი სჯობდეს ორიგინალს, თუნდაც იგი ცოტათი არ დაემთხვეს მას. მან თარგმნა ედგარ ალან პოს, ფრანც კაფკას, ჯეიმს ჯოისის, ჰერმან ჰესეს, რედიარდ კიპლინგის, ჰერმან მელვილის, ანდრე ჟიდის, უილიამ ფოლკნერის, ვოლტ ვაიტმანის, ვირჯინია ვულფისა და ჯეი ქეი ჩესტერტონის ნაწარმოებები.

ბორხესის ძირითადი ნაწარმოებებია:

1) მოთხრობები: „გაიძვერობის მსოფლიო ისტორია“ (1935). შედგება 12 მოთხრობისაგან; „ფიქციები“ შედგება 2 სექციისაგან; „ალეფი“ შედგება 17 მოთხრობისაგან (1949); „სიკვდილი და სამიზნე“ (1951); „ბროუდის მოხსენება“ (1970); „ქვიშის წიგნი“ (1975); „შექსპირის მოსაგონად“ (1983).

2) ესეები: „ინკვიზიციები“ (1925); „არგენტინელთა ენა“ (1928); „ევარისტო კარიგო“ (1930); „დისკუსია“ (1932); „მარადისობის ისტორია“ (1936); „სხვა ინკვიზიციები“ (1952); „7 ლამე“ (1980); „დანტესეული ესე“ (1982); „ატლასი“ (1985).

3) პოეზია: „ბუენოს აირესის ბული“ (1923); „მთვარე პირისპირ“ (1925); „წმ. მარტინის დღიური“ (1929); „შემქმნელი“ (1960); „ჩრდილთა ქება“ (1969); „ვეფხვების ოქრო“ (1972); „ღრმა ვარდი“ (1975); „რკინის მონეტა“ (1976); „ციფრი“ (1981); „შეთქმულები“ (1985).

4) ანთოლოგიები: „პირადი ანთოლოგია“ (1961); „ახალი პირადი ანთოლოგია“ (1968); „სიზმრების წიგნი“ (1976).

5) ნაშრომები თანავეტორობით: „შესავალი ამერიკულ პოეზიაში“ – ვისენტე პუი-დობრისა და ალბერტო იდალგოსთან ერთად (1926); „არგენტინული ლიტერატურის კლასიკური ანთოლოგია“ – პედრო ენრიკე ურენიასთან ერთად (1937); „ფანტასტიკური ლიტერატურის ანთოლოგია“ – სილვია ოკამპოსთან ერთად (1940); „მოდელი სიკვდილისათვის“ – ადოლფო ბიოი კასარესთან ერთად (1946); „ძველი გერმანული ლიტერატურა“ – დელია ინხენიეროსთან ერთად (1951); „მარტინ ფიერო“ – მარგარეტა გერეროსთან ერთად (1953); „გაუჩოების პოეზია“ – ადოლფო ბიოი კასარესთან ერთად (1955); „ლეოპოლდო ლუგონესი“ – ბეტინა ედელბერგთან ერთად (1955); „და ელოიზა“ – ლუსია

მერსედეს ლევიწონთან ერთად (1955); „ფანტასტიკური ზოოლოგიის სახელმძღვანელო“ – მარგარეტ გერეროსთან ერთად (1957); „ედემისა და ჯოჯობეთის წიგნი“ – ადოლფო ბიოი კასარესთან ერთად (1960); „შუა საუკუნეების გერმანული ლიტერატურა“ – მარია ესტერ ვასკესთან ერთად (1966); „ჩრდილოამერიკული ლიტერატურის შესავალი“ – ესტელა სემბორაი დე ტორესთან ერთად (1967); „რა არის ბუდიზმი“ – ალისია ხუ-რადოსთან ერთად (1976).

აღსანიშნავია, რომ ბორხესს მიღებული აქვს უამრავი პრემია და ჯილდო, რომელთა ჩამოთვლა შორს წავიყვანდა, თუმცა, რაც არ უნდა გასაოცარი იყოს, მას არა აქვს ნობელის პრემია, რასაც თავისი ლოგიკური ახსნა მოეპოვება. პიტერ ვაილი ამბობს: „ნობელის კომიტეტი, როგორც ყველა ინტელიგენტური გაერთიანება, შედგება მემარცხენე ადამიანებისაგან, რა თქმა უნდა, ამ სიტყვის ევროპული გაგებით. სწორედ ამიტომაც, რომ XX საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი მწერალი, ბორხესი ამ პრემიის გარეშე დარჩა. მიზეზი მარტივია: ბორხესმა ავგუსტო პინოჩეტისგან პრემია მიიღო, ამ უკანასკნელს გულითადი მადლობა გადაუხადა კომუნისტების დამხობისათვის და ხელი ჩამოართვა. ბორხესის სიდიადე, მართალია, ყველას ესმოდა, მაგრამ ეს ჟესტი მას არ ეპატიო“.

სამწუხაროდ, ქართულ ენაზე ამ უდიდესი მწერლის ნაწარმოებების ძალიან მცირე ნაწილია თარგმნილი და ხელმისაწვდომი (მოთხრობები, რედაქტორი ლეილა მესხი, ესპანურიდან თარგმნეს ლალი ბრეგვაძე-კახიანი და ტარიელ ხუნწარიამ, თბილისი, გამომცემლობა „მერანი“, 1999 წ.). წიგნში შესულია ხორხე ლუის ბორხესის წინამდებარე ორი ფიქციური მოთხრობა: „თეოლოგი საიქიოში“ და „ამბავი ორთა, რომელთაც სიზმარი იხილეს“. აღნიშნული ნაწარმოებები ავტორმა თავისი შემოქმედების საწყის ეტაპზე, ადრეულ ხანაში დაწერა (კერძოდ, 1935 წელს).

1930-იანი წლებიდან ოცდაათი წლის განმავლობაში ბორხესი იხრება პროზისაკენ და ძირითადად მოკლე ესეებსა და მოთხრობებს წერს, სადაც ხშირად ახსენებს ისეთ მწერლებს აპოკრიფული წიგნებიდან, როგორიცაა პიერ მენე და მისი კიხოტი ან ჰერბერტ ქუეინი. ბორხესის ფიქციური მოთხრობები იხრება მბრუნავი თემებისაკენ. როგორცაა: ცხოვრებისეული გამოცხადებანი, ბრძოლა აღიარებისათვის, სიკვდილი, საგნებისათვის ახალი სახელების ძიება, უფლის აკრძალული სახელი, რომლის მეშვეობითაც საგნებისა და სიტყვების შესანიშნავი ფანტაზიები იგება. ამ ეტაპზე ბორხესი უბრუნდება შუა საუკუნეების თეოლოგებს და მეკობრეებს ჩინეთის ზღვიდან.

„თეოლოგი საიქიოში“ და „ამბავი ორთა, რომელთაც სიზმარი იხილეს“ გაერთიანებულია მოთხრობათა ციკლში „et cetera“, რომელიც სრულად ასე გამოიყურება:

„თეოლოგი საიქიოში“ (Un teologo en la muerte);

„კამერა ქანდაკებებისაგან“ (Cámara de las estatuas);

„ამბავი ორთა, რომელთაც სიზმარი იხილეს“ (Historia de los dos que soñaron);

„განდგომილი გრძნეული“ (El brujo postergado);

„მელნისფერი სარკე“ (El espejo de tinta);

„მუჭამედის ორეული“ (Un doble de Mahoma).

მათ შორის პირველი, მესამე და მეექვსე მოკლე მოთხრობა ეხება რწმენის საკითხებს. ბორხესი ამბობს, რომ ღმერთი ერთია, სხვადასხვა რელიგიებს შორის განსხვავება არსებითი არაა და მორწმუნე, როგორც გონიერი ქმნილება, რომელსაც უნდა სწამდეს ზედმეტი კითხვებისა და ეჭვების გარეშე, უბრალოდ ცდილობს, უფრო და უფრო მიუახლოვდეს იმ შეუცნობადს, რა ზედაც კაცობრიობამ რელიგიური დოგმები აავსო.

ბორხესს იზიდავს მუსლიმური სამყაროს ლაბირინთები. ფაბულად ხშირად იყენებს ისეთ რეალურ თუ გამოგონილ ამბებს, რომლებსაც მკითხველი ენიგმატურ განზომილებაში გადაჰყავს. საერთოდ, ავტორი დიდ ინტერესს იჩენს რელიგიისადმი. ბორხესი ამბობს, რომ წერა არის წმინდა აქტი და შესაბამისად საინტერესოა მისთვის „წმინდა წიგნების“ არსებობის იდეა (ყურანი, ბიბლია და ა.შ) და დანანებით აღნიშნავს, რომ ეს იდეა ევროპაშიც შეიჭრა და ფეხი ისე ვერ მოიკიდა, როგორც სხვაგან. ბორხესს იმდენად მოსწონს ბიბლიური სიუჟეტები, რომ ოთხ სახარებას რამდენიმე სხვა წიგნთან ერთად ასახელებს, როგორც კაცობრიობის ერთ-ერთ უდიდეს მონაპოვარს. მაგალითად, აქვს განსხვავებული აზრი იუდასთან დაკავშირებით. ამბობს, რომ, სავარაუდოდ, იუდას ამბორი სიმართლეს არ უნდა შეესაბამებოდეს, თუმცა აღარ აკონკრეტებს – რატომ (ესეც ხომ ბორხესისეული სტილია, აღძრას ინტერესი და სხვები ჩააფიქროს). ბორხესის ეს ორი მოთხრობაც გამოცანაა, რომელსაც ყველა მკითხველი მკვეთრად ინდივიდუალურად აღიქვამს.

Two Fictional Stories of Borges

Georgian Translation and Commentary by Nino Pipia

There are many reasons that determined our profound interest towards Argentine writer and thinker Jorge Luis Borges - the first one is the lack of information about Georgia and the second is the interest towards the Spanish-language literature that can be observed in the society nowadays.

In the given thesis we have analyzed Borges's literary career, his outstanding style and we also offer a translation of two of his short stories: "A Theologian in Death" and "The Tale of the Two Dreamers", from "A Universal History of Infamy".

In addition to short stories for which he is most noted, Borges also wrote poetry, essays, screenplays, literary criticism, and edited numerous anthologies. His longest work of fiction was "The Congress", a 14-page story first published in 1971. He was a prominent translator of English-, French- and German-language literature into Spanish, including works written in Old English and Old Norse. Also, we must mention Borges as a notable translator. His first publication, which appeared in a Buenos Aires newspaper when Borges was only nine, was a translation of Oscar Wilde's story "The Happy Prince" into Spanish. At the end of his life he produced a Spanish-language version of Snorri Sturluson's "Prose Edda". He also translated (while simultaneously subtly transforming) the works of Edgar Allan Poe, Kafka, Hesse, Kipling, Gide, Whitman, Woolf and others.

Borges wrote and lectured extensively on the art of translation, holding that a translation may improve upon the original, may even be unfaithful to it, and that alternative and potentially

contradictory renderings of the same work can be equally valid. Borges also employed the devices of literary forgery and the review of an imaginary work, both forms of modern pseudo-epigrapha.

His late-onset blindness strongly influenced his later writings. Paramount among his intellectual interests are elements of mythology, mathematics, theology, integrating these through literature, sometimes playfully, sometimes with great seriousness.

Many of Borges's most popular stories concern the nature of time ("The Secret Miracle"), infinity ("The Aleph"), mirrors ("Tlön, Uqbar, Orbis Tertius") and Labyrinths ("The Two Kings and the Two Labyrinths", "The House of Asterion", The Immortal, "The Garden of Forking Paths").

His stories often have fantastical themes, such as a library containing every possible 410-page text ("The Library of Babel"), a man who forgets nothing he experiences ("Funes, the Memorious"), an artifact through which the user can see everything in the universe ("The Aleph"), and a year of still time given to a man standing before a firing squad ("The Secret Miracle"). Borges also told realistic stories of South American life, folk heroes, street fighters, soldiers, gauchos, detectives and historical figures. He mixed the real and the fantastic: fact with fiction. His interest in compounding fantasy, philosophy, and the art of translation is evident in the articles such as "The Translators of The Book of One Thousand and One Nights". In "The Book of Imaginary Beings", a thoroughly (and obscurely) researched bestiary of mythical creatures, Borges wrote, "There is a kind of lazy pleasure in useless and out-of-the-way erudition." Borges's interest in fantasy was shared by Adolfo Bioy Casares, with whom Borges coauthored several collections of tales between 1942 and 1967, often under different pseudonyms including H. Bustos Domecq. Often, especially early in his career, the mixture of a fact and fantasy crossed the line into the realm of hoax or literary forgery.

"The Garden of Forking Paths" (1941) presents the idea of forking paths through networks of time, none of which is the same, all of which are equal. Borges uses the recurring image of "a labyrinth that folds back upon itself in infinite regression" so we "become aware of all the possible choices we might make". The forking paths have branches to represent these choices that ultimately lead to different endings. Borges saw man's search for meaning in a seemingly infinite universe as fruitless and instead uses the maze as a riddle for time, not space. Borges also examined the themes of universal randomness and madness (The Lottery in Babylon) and (The Zahir). Due to the success of the "Forking Paths" story, the term "Borgesian" came to reflect a quality of narrative non-linearity.

Borges was never awarded the Nobel Prize in Literature, something which continually distressed the writer. He was one of several distinguished authors who never received the honour. Borges commented "Not granting me the Nobel Prize has become a Scandinavian tradition; since I was born they have not been granting it to me." Some observers speculated that Borges did not receive the award because of his conservative political views; or more specifically, because he had accepted an honour from Dictator Augusto Pinochet.

Borges focused on universal themes, but also composed a substantial body of literature on themes from Argentine folklore and history. Borges's first book, the poetry collection "Fervor

de Buenos Aires” (Passion for Buenos Aires), appeared in 1923. Borges’s writings on Argentine, include Argentine culture (“History of the Tango”; “Inscriptions on Horse Wagons”), folklore (“Juan Muraña”, “Night of the Gifts”), literature (“The Argentine Writer and Tradition”, “Almafuerte”; “Evaristo Carriego”) and national concerns (“Celebration of The Monster”, “Hurry, Hurry”, “The Mountebank”, “Pedro Salvadores”). Ultra-nationalists, however, continued to question his Argentine identity. Borges’s interest in Argentine themes reflects, in part, the inspiration of his family tree. Borges had an English paternal grandmother who, around 1870, married the criollo Francisco Borges, a man with a military command and a historic role in the civil wars in what is now Argentina and Uruguay. Spurred by pride in his family’s heritage, Borges often used those civil wars as settings in fiction and quasi-fiction (for example, “The Life of Tadeo Isidoro Cruz,” “The Dead Man”, “Avelino Arredondo”) as well as poetry (“General Quiroga Rides to His Death in a Carriage”). Borges’s maternal great-grandfather, Manuel Isidoro Suárez, was another military hero, whom Borges immortalized in the poem “A Page to Commemorate Colonel Suárez, Victor at Junín.” The city of Coronel Suárez in the south of Buenos Aires Province is named after him. His non-fiction explores many of the themes found in his fiction. Essays such as “The History of the Tango” or his writings on the epic poem Martín Fierro explore Argentine themes, such as the identity of the Argentine people and of various Argentine subcultures. The varying genealogies of characters, settings, and themes in his stories, such as “La muerte y la brújula”, used Argentine models without pandering to his readers or framing Argentine culture as exotic. He uses this example to illustrate how his dialogue with universal existential concerns was just as Argentine as writing about gauchos and tangos.

In his essay “El escritor argentino y la tradición”, Borges notes that the very absence of camels in the Qur’an was proof enough that it was an Arabian work. He suggested that only someone trying to write an “Arab” work would purposefully include a camel

But in fact, in spite of this Borges still remains as an intellectual whose works belong to the whole world cultural heritage, not only to the Argentinean.

არქივანდოკონტროლი (სტანდარტი)

პატრიარქი ილია II – საქართველოს ყველაზე სანდო ადამიანი

რუმინულიდან თარგმნა მღვდელმა ალექსიმ (ქუტაშვილმა)

კვირის წირვის დამთავრებისას, რომელიც სამ საათზე მეტ ხანს გაგრძელდა, მართლმადიდებელი საქართველოს ქრისტიანების სულიერი საჭეთმპყრობელი გამოდის წმინდა სამების სახელობის საკათედრო ტაძრის ხატებით მორთული კარიდან. ამ დროს სასოებით აღსავსე მრევლი გაჩერებულია მოლოდინში.

ხალხში თანდათან მოუთმენლობა ჩნდება. ათასობით მამაკაცს, ქალსა და მოზარდს სურს, მიუახლოვდეს პატრიარქ ილია II-ს. დაცვა უხსნის გზას და პატრიარქი ნელი ნაბიჯით აგრძელებს მოძრაობას ავტომობილთან, თან ხელით აკურთხებს მორწმუნეებს. ახალგაზრდები სირბილით ცდილობენ, დაენიონ უწმინდესის უკვე დაძრულ მანქანას.

მარიამ თურბანიძე და მისი 7 წლის ვაჟი ნიკოლოზი მზერით აცილებენ მანქანას. ისინი ვერც კი ამჩნევდნენ, რომ წვიმდა. ამ ოჯახმა რამდენიმე საათიანი გზა გაიარა შავი ზღვის საპორტო ქალაქ ბათუმიდან თბილისამდე, კვირის ღვთისმსახურებას რომ დასწრებოდა.

„პატრიარქი ნიკოლოზის ნათლიაა“, – განმარტა ქალბატონმა მარიამ თურბანიძემ და ამის დასადასტურებლად სიამაყით გვიჩვენა ნათლობის მოწმობა.

უკვე 30 წელზე მეტია, რაც ილია II მსოფლიოში ერთ-ერთი ყველაზე უძველესი ქრისტიანი მრევლის სულიერი წინამძღოლია. ქვეყანაში, რომელმაც ბოლო ოცი წლის განმავლობაში ოთხი ომი გამოიარა და ასევე განიცადა უმძიმესი პოლიტიკური და ეკონომიკური ცვლილებები, პატრიარქს აღიარებენ და პატივს სცემენ, როგორც სტაბილურობის გარანტს.

“Tbilisi-based International Centre on Conflicts and Negotiation”-ის მიერ გამოქვეყნებული მასალების მიხედვით, 2008 წელს ჩატარებულმა სოციოლოგიურმა ანალიზმა აჩვენა, რომ ქართველების 94,2% საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს თვლის ქვეყანაში ყველაზე სანდო ადამიანად.

დაიბადა ირაკლი შიოლაშვილის სახელით, ხოლო მისი ინტრონიზაცია, როგორც უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის, მოხდა 1977 წელს, როდესაც საქართველო საბჭოთა კავშირის შემადგენლობაში შედიოდა. მან ჩაიბარა ისეთი ეკლესიის საჭეთმპყრობელობა, რომელსაც ათეული წლების განმავლობაში საბჭოური ხელისუფლება სასტიკად დევნიდა. ერთ-ერთ საუბარში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა აღნიშნა: „ბევრი სასულიერო პირი დევნილი და მოკლული იყო, ბევრი ეკლესია დაიხურა, ხოლო ზოგიერთი საერთოდ განადგურდა“. უწმინდესმა CNN-ის ჟურნალისტს ინტერვიუ მისცა თბილი-

სის ცენტრში არსებულ საპატრიარქო რეზიდენციაში, რომელიც ამჟამად სავსეა ძვირფასი ხატებითა და საეკლესიო ხელოვნების ნიმუშებით. კომუნისტურ პერიოდში ამ შენობაში დედაქალაქის მილიციის მთავარი სამმართველო იყო მოთავსებული.

„საბჭოთა კავშირის დაშლისა და დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, რა თქმა უნდა, საქართველოში პირობები გაუმჯობესდა, ხალხი დადის ეკლესიაში, განსაკუთრებით ახალგაზრდობა“, – თქვა ილია II.

ბოლო 20 წლის მანძილზე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, რომელსაც კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II უდგას სათავეში, ქვეყნის ერთ-ერთ უძლიერეს ინსტიტუტად იქცა.

2007 წელს დეკემბერში პატრიარქმა განაცხადა, რომ თავად მონათლავდა ყველა ოჯახის მესამე ახალშობილ ბავშვს. ეს გადანყვეტილება საქართველოს დემოგრაფიული მდგომარეობის გამოსწორების მიზნით იქნა მიღებული. ათასობით ადამიანი მივიდა მაშინ ეკლესიაში: მშობლები სიხარულს ვერ მალავდნენ, როდესაც მღვდლებს მათი ბავშვები წყალში ჩაჰყავდათ მოსანათლად.

ირმა ამირეჯიბი და მისი მეუღლე გიორგი პირველები იყვნენ მათ შორის, ვინც გამოეხმაურა პატრიარქის მოწოდებას. მათ უკვე ჰყავდათ ოთხი ქალიშვილი და მაშინვე გადანყვიტეს მეხუთე ბავშვის გაჩენა იმ სიხარულით, რომ თავად პატრიარქი გახდებოდა მათი ახალშობილი შვილის ნათლია. მართლაც, მათი მეხუთე ქალიშვილი, პატარა ნინო, გასულ წელს მონათლა პატრიარქმა. „გვწამს, რომ ამ ნათლობის მაღლი და პატრიარქის სიკეთე დალოცავს და დაიცავს ჩვენს ოჯახს“, – განაცხადეს ამირეჯიბებმა.

სტატისტიკური მონაცემებით, წინა 2 წელთან შედარებით, 2008 წელს საქართველოში შობადობის ყველაზე მაღალი მაჩვენებელი დაფიქსირდა. ეს კი ილია II-ის დამსახურებაა.

„უკვე მოვნათლე დაახლოებით 5000 ბავშვი, – განაცხადა უწმინდესმა. – მშობლებმა მიიღეს გადანყვეტილება, გაეჩინათ ეს ბავშვები, რადგანაც მათ შვილებს ეძლეოდათ შანსი, გამხდარიყვნენ პატრიარქის ნათლულები“.

თბილისი, საქართველო

P.S. ზუსტად 2 წლის წინ, როდესაც ვიმყოფებოდი თბილისში, წმინდა ანთიმოზ ივერიელისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო კონფერენციაზე, საშუალება მომეცა, პირადად გავცნობოდი უწმინდესსა და უნეტარესს ილია II-ს. იგი ნამდვილად დიდი სულიერი თვისებების მქონე მლოცველი ადამიანია და ხალხს ძალიან უყვარს. მისი პატრიარქობის დასაწყისში საქართველოში მოქმედებდა 50 ეკლესიაზე ნაკლები, ბოლო წლების მანძილზე კი, მისი მოღვაწეობის შედეგად, აშენდა და განახლდა 1100-ზე მეტი ეკლესია და მონასტერი. თავად ვიყავი მოწმე იმისა, თუ როგორ აღდგურდებენ სუფრებზე საქართველოს პატრიარქსა და სამღვდლოებას და უსურვებს მათ ჯანმრთელობას, ღვთის წყალობასა და დღეგრძელობას.

ARCHIMANDRITE MIHAIL (STANCIU)

Patriarch Ilia II, the Most “Reliable” Person in Georgia

Translated from Romanian by Priest Aleksi (Kshutashvili)

For over 30 years already Ilia II has been a spiritual leader of one of the ancient Christian parishes. The Patriarch is recognized and respected as the guarantee of stability in the country, which has passed through four wars for the last twenty years and also experienced the heaviest political and economical changes.

According to the materials published by “Tbilisi-based International Center on Conflicts and Negotiation”, sociological analysis, conducted in 2008, showed that 94,2% of Georgians consider the Georgian Catholicos-Patriarch “the most reliable person” in the country.

His secular name is Irakli Shiolashvili, and he was enthroned as Ilia II, his Holiness and Beatitude, Patriarch of All Georgia, in 1977, when Georgia was a part of the Soviet Union. He took up the leadership of the Georgian Orthodox church, which had been cruelly pursued by the Soviet government for decades.

In one of his conversations Catholicos-Patriarch of Georgia remarked: “Many ecclesiastics were chased and murdered, many churches were closed, and some - completely destroyed”.

In December 2007, the Patriarch declared that he would christen every third newborn child himself. This measure was taken for the improvement of the demographic situation in Georgia. Thousands of people came to church then. Parents could not hide their happiness when priests were getting their children into water for christening.

Statistical data showed that compared to the previous two years, in 2008 the highest birth rate was recorded in Georgia. This is the merit of Ilia II.

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტს პირველად ეძლევა შესაძლებლობა, გამოსცეს საერთაშორისო ორენოვანი ჟურნალი „ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მიმომხილველი“.

ჟურნალში გამოქვეყნებული სტატიები ფილოსოფიის და თეოლოგიის, კერძოდ, მეტაფიზიკის, ეპისტემოლოგიის, ლოგიკის, მეცნიერების ფილოსოფიის, სოციალურ-პოლიტიკური ფილოსოფიის, ესთეტიკის, ეთიკისა და ღვთისმეტყველების უმნიშვნელოვანეს საკითხებს ეხება. მათი ავტორები არიან როგორც ქართველი, ისე უცხოელი ფილოსოფოსები და თეოლოგები, ასევე ახალგაზრდა მეცნიერები. ამით საფუძველი ეყრება კულტურათა შორის მტკიცე ხიდების გადებას, ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა დიალოგს, ქართველ მეცნიერთა ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ კონტაქტებს ევროპულ ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო სააზროვნო სივრცესთან. პირველ ნომერში ქვეყნდება ქართველ და უცხოელ ავტორთა ორიგინალური სტატიები, აგრეთვე ახალი თარგმანები კომენტარებით ლათინური, ძველი ბერძნული, ინგლისური, გერმანული, ესპანური, რუსული და რუმინული ენებიდან.

„ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მიმომხილველის“ როგორც სარედაქციო, ისე სამეცნიერო საბჭო დაკომპლექტებულია უცხოელი და ქართველი სპეციალისტებით. დაგეგმილია ჟურნალის ყოველწლიური გამოცემა. ყოველ ახალ ნომერს სარედაქციო საბჭოს შემადგენლობიდან ნომრის რედაქტორი ეყოლება. პირველ ნომრის რედაქტორია პროფ. დემურ ჯალაღონია.

The Institute of Philosophy under Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Faculty of Humanities for the first time has been given a chance to publish an international bilingual journal “Philosophical-Theological Reviewer”.

The scientific articles published in this issue tackle the most significant problems of philosophy and theology, namely they deal with the major questions of metaphysics, epistemology, logic, philosophy of science, socio-political philosophy, aesthetics, ethics and theology.

The authors of the research papers are both Georgian and foreign philosophers and theologians, as well as young researchers. This initiative will lay the foundation for the establishment of: closer relations between cultures, dialogue between philosophers and theologians, philosophical and theological contacts of Georgian scientists with European philosophical-theological field of thought. The first issue of the journal contains original articles written by Georgian and foreign authors and new translations, with comments, from Latin, ancient Greek, English, German, Spanish, Russian and Romanian languages.

The members of the editorial and scientific boards of the “Philosophical-Theological Reviewer” are both Georgian and foreign specialists. The journal is planned to be published annually. Each publication will have its own editor, one of the members of the editorial board. The editor of the first issue is professor Demur Jalaghonia.

ავტორები:

- ლელა ალექსიძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- გიორგი ბარამიძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- მარია კორნელია ბარლიბა** – ბუდაპეშტის პოლიტექნიკური უნივერსიტეტის სოციალურ-ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დეკანი, პროფესორი.
- ირაკლი ბრაჭული** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი
- კონსტანტინე ბრეგაძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი
- ნიკოლაე ვ. დურა** – ქალაქ კონსტანცას ოვიდიუსის უნივერსიტეტის ვიცე-რექტორი. რუმინეთი
- ანასტასია ზაქარიაძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი
- კატალინა მიტიტელუ** – ქალაქ კონსტანცას ოვიდიუსის უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი. რუმინეთი
- ირინა რობაქიძე** – ივ.ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოსოფიის მაგისტრი
- დილან ნიკოლჩევი** – სოფიის ნმ. კლიმენტი ორდინსკის სახელობის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი. ბულგარეთი
- არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანჩიუ)** – თეოლოგიის დოქტორი. ბუქარესტის ყველანაშინდათა სახელობის მონასტრის ილუმენი. რუმინეთი
- მღვდელი ალექსი (ქშუტაშვილი)** – თეოლოგიის დოქტორი საეკლესიო სამართალში, თბილისის სასულიერო აკადემიის პროფესორი
- მღვდელი გიორგი (წეროძე)** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი, სასულიერო აკადემიის პედაგოგი
- აკაკი ყულიჯანიშვილი** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ნინო ფიფია** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი
- დემურ ჯალაღონია** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

Authors:

Lela Alexidze – Dr., Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Demur Jalaghonia – Dr., Associated Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Nikolae V. Dura – Professor, Vice-Rector of Ovidius University of Constanta, Romania

Giorgi Baramidze – Dr., Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Maria Cornelia Barliba – Head of Department for Socio-Humanitarian Sciences of Politehnica University of Bucharest.

Irakli Brachuli – Dr., Associated Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Catalina Mititelu – Assist. Lecturer Drd., Ovidius University of Constanta, Romania

Konstantine Bregadze – Assist. Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Anastasia Zakariadze – Dr., Associated Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Priest Aleksi (Kshutashvili) – Doctor of Theology in Church Law, lecturer of Tbilisi Theological Academy.

Akaki Kulidjanishvili – Dr., Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Dilyan Nikolchev – Assoc. Prof. of St. Kliment Ohridski University of Sofia, Faculty of Theology, Sofia, Bulgaria.

Nino Pipia – Doctoral student of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.

Irina Robakidze – Master of Philosophy of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Valerian Ramishvili – Dr., Associated Professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Archimandrite Mihail (Stanciu) – Doctor of Theology, Higumen of Saint Trinity Monastery, Bucharest, Romania

Priest Giorgi (Tserodze) – Doctoral student of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, lecturer of Tbilisi Theological Academy.

გამომცემლობის
რედაქტორები: **ცირა ჯიშკარიანი,
ნანა კაჭაბავა**

გარეკანის დიზაინერი **თინათინ ჩირინაშვილი**
დამკაბადონებელი **ნათია დვალი**

TSU Press Editors: **Tsira Jishkariani,
Nana Katchabava**

Cover Designer **Tinatin Chirinashvili**
Compositor **Natia Dvali**

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14 Ilia Chavchavadze Avenue, Tbilisi 0179
Tel 995 (32) 25 14 32
www.press.tsu.ge