

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური

მიმოხილველი

**Philosophical-Theological  
Reviewer**



2017 ~~~~~ 2018

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური  
მიმომხილველი

**Ivane Javakhishvili Tbilisi State University**  
**Faculty of Humanities**  
**Educational-Scientific Institute of Philosophy**

# **Philosophical-Theological Reviewer**

**№7-№8**

**2017-2018**



ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

# ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№7-№8

2017-2018



უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)  
ფ – 562  
F - 52

**სარედაქციო საბჭო:**

კორნელია ჰორნი (ბერლინი)  
ლორენცო პერონე (ბოლონია)  
ვალერიან რამიშვილი  
ირაკლი ბრაჭული

**ნომრის რედაქტორები:**

დემურ ჯალაღონია  
ანასტასია ზაქარიადე

**სამეცნიერო საბჭო:**

ლელა ალექსიძე  
რისმაგ გორდეზიანი  
თინა დოლიძე  
ნიკოლაე დურა (კონსტანცა)  
ვიორელ ვიზურეანუ (ბუქარესტი)  
ბასილ ლურიე (სანკტ-პეტერბურგი)  
დამანა მელიქიშვილი  
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)  
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჩილაშვილი)

**Editorial Board:**

Cornelia Horn (Berlin)  
Lorenzo Perrone (Bologna)  
Irakli Brachuli  
Valerian Ramishvili

**Editors-in-Chief of the issues:**

Demur Jalaghonia  
Anastasia Zakariadze

**Scientific Board:**

Lela Alexidze  
Rismag Gordeziani  
Tina Dolidze  
Nicolae Dura (Constanta)  
Viorel Vizureanu (Bucharest)  
Basil Lurie (St. Petersburg)  
Damana Melikishvili  
Protopresbyter Giorgi (Zviadadze)  
Archpriest Tariel (Sikinchilashvili)

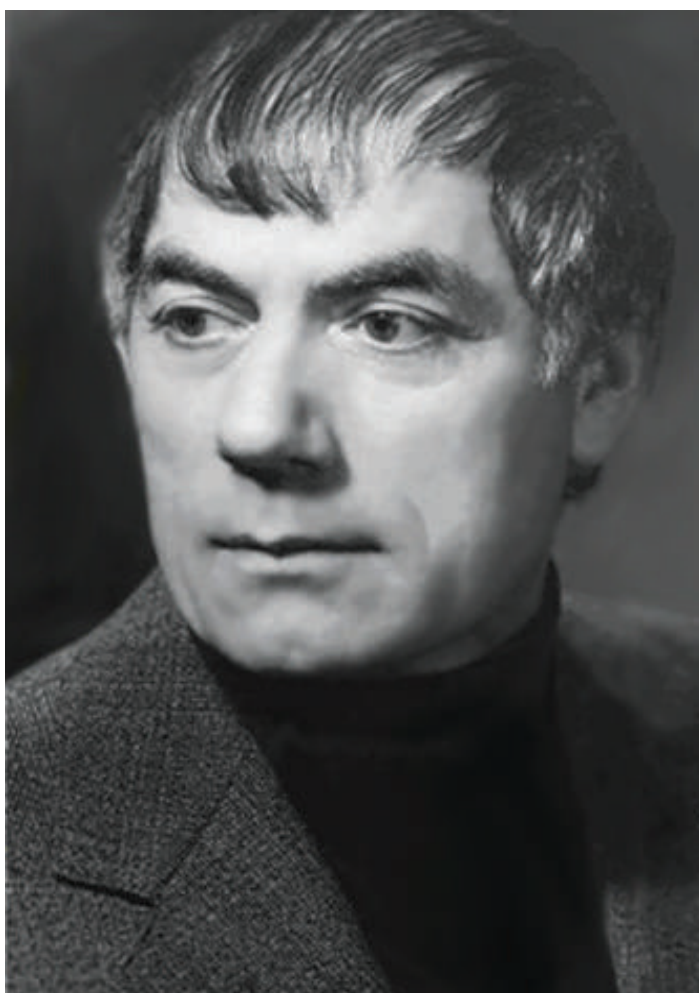
გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით

Published by the decision of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Publishing Board

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო  
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2019

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2019

ISSN 2233-3568



ანაბრე შიხონი

90

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა  
2017 წლის 23-24 ივნისს

**აპოლონ შეროზიას 90 წლისთავს** მიუძღვნა

საერთაშორისო სიმპოზიუმი

**„არაცნობიერ ფილოსოფიასა და კულტურაში  
თანამედროვეობის გამოწვევები“**

## შინაარსი – CONTENTS

### ცნობიერი და არაცნობიერი CONSCIOUS AND UNCONSCIOUS

---

თემურ იოსებაძე

აპოლონ შეროზიას მიერ შემოთავაზებული ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი თეორიის მოდელი ..... 11

TEMUR IOSEBADZE

The General Theory Model of Consciousness and the Unconscious Mind Proposed  
by A. Sherozia ..... 22

დემურ ჯალაღონია

ვინ ვარ – დაპირისპირებულთა ერთიანობის ხატი „მე – ადამიანი“ ..... 30

DEMUR JALAGHONIA

Who am I – an Icon of Unity of the Opposites “I – Human” ..... 39

მამუკა დოლიძე

ფენომენოლოგია და არაცნობიერი ..... 41

MAMUKA DOLIDZE

Phenomenology and Unconscious ..... 43

ნოდარ ბელქანია

სინქრონიზაციის პრინციპი იუნგის ანალიზურ ფსიქოლოგიაში ..... 46

NODAR BELKANIA

The Synchronicity Phenomenon in the Analytical Psychology of C. G. Jung ..... 59

ბადრი შორჩხიძე

უპიროვნო აზრისა და ცნობიერების გაგება სამყაროს იმანენტური  
ყოფიერების წესრიგთან მიმართებით ..... 60

BADRI PORCHKHIDZE

Understanding of the Impersonal Idea and Consciousness in Relation  
to the Order of the World’s Imminent Being ..... 73

### ფსიქოანალიზი და ფსიქოთერაპია

#### PSYCHOANALYSIS AND PSYCHOTHERAPY

---

ნოდარ სარჯველაძე

თვითშეცნობა: კარები, საიდანაც შენში სამყარო შემოდის ..... 77

NODAR SARJVELADZE

Self-awareness: the Door through which the Universe Enters You ..... 84



|   |     |
|---|-----|
| რეზო კორინთელი  |     |
| ფსიქოანალიზი, ფსიქოთერაპია და ნეირომეცნიერება .....   | 88  |
| REZO KORINTELI  |     |
| Psychotherapy, Psychoanalysis and Neuroscience .....  | 101 |
| <br>  |     |
| გიგა მამინაშვილი  |     |
| ფსიქოანალიზი და ფსიქოთერაპია, ფროიდის როლი ფსიქოთერაპიის<br>დაფუძნებაში .....   | 104 |
| GIGA MAMINASHVILI   |     |
| Psychoanalysis and Psychotherapy – The Role of Freud in the Foundation of<br>Psychotherapy  |     |
| <br>  |     |
| მეტაფიზიკა  |     |
| METAPHYSICS   |     |
| <hr/>   |     |
| ვალერიან რამიშვილი  |     |
| რესენტემენტი, როგორც ადამიანის ყოფნის წესი .....  | 114 |
| VALERIAN RAMISHVILI   |     |
| The Ressentiment as a Mode of Human’s Existence   |     |
| <br>  |     |
| ნინო თომაშვილი  |     |
| ჯონ უიზდომი შემეცნების პარადოქსების შესახებ .....   | 131 |
| NINO TOMASHVILI   |     |
| On John Wisdom’s Paradoxes of Cognition .....   | 136 |
| <br>  |     |
| ირაკლი ბრაჭული  |     |
| კვლავდაბრუნების პარადიგმა .....   | 138 |
| IRAKLI BRACHULI   |     |
| The Paradigm of Eternal Return .....  | 146 |
| <br>  |     |
| ნაპო კვარაცხელია  |     |
| ადამიანი როგორც ენობრივი გონითი ყოფიერება .....   | 147 |
| NAPO KVARATSKHELIA  |     |
| Man as a Linguistic Intelligent Being .....   | 149 |
| <br>  |     |
| ვაჟა ნიბლაძე  |     |
| აზროვნება, როგორც სუბსტანციური ყოფიერების „ჭვრეტა“<br>(პარმენიდეს „მეტაფიზიკური არსი“, როგორც აზროვნებისა და<br>არსებობის იგივეობა) ..... | 150 |
| VAZHA NIBLADZE  |     |
| Thinking as “Contemplation” of Substantial Being (Parmenides’s<br>“Metaphysical Essence” as Identity of Thinking and Existence) .....     | 169 |

---

ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება  
PHILOSOPHY AND THEOLOGY

---

IRINA KOLBUTOVA

The Conception of Life and the Symbol of the Cross of Light and Life in the Uta-Codex .... 172

ირინა კოლბუტოვა

სიცოცხლის კონცეფცია და სიმბოლო ჯვრის ნათლისა Uta-Codex-ში .....201

დამანა მელიქიშვილი

იოანე პეტრიწის პედაგოგიური მეთოდისათვის .....203

DAMANA MELIKISHVILI

Towards the Pedagogical Method of Ioane Petritsi ..... 217

---

ფილოსოფია და თანამედროვეობა  
PHILOSOPHY AND CONTEMPORANEITY

---

VIOREL CERNICA

On the Particular Condition of Philosophy Case Study: Romanian Philosophy ..... 219

ვიორელ ჩერნიკა

ფილოსოფოსობის კერძო შემთხვევა: რუმინული ფილოსოფიის მაგალითი .....234

---

ფილოსოფია, ეთნოლოგია, თეოლოგია  
PHILOSOPHY, ETHNOLOGY AND THEOLOGY

---

ნინო ღამბაშიძე, ნანა ბახსოლიანი

შუმერული *babbar* თუ ქრისტიანული წმიდა ბარბარე? .....235

NINO GHAMBASHIDZE, NANA BAKHSOLIANI

Sumerian *Babbar* or Christian *St. Barbara*? ..... 241

ელენე გეგეშიძე

მენორა – ებრაელი ხალხის კულტურის სიმბოლო .....243

ELENE GEGESHIDZE

Menorah – A Symbol of Culture of the Jewish People ..... 251

ახალი თარგმანები  
NEW TRANSLATIONS

---

მურსილი II

სინანულის ლოცვა და აღსარება

თარგმანი ხეთურიდან და კომენტარები მანია ლამბაშიძისა ..... 252

MURSILI II

(Translated from Hittite and commented by Maya Ghambashidze)

მანია ლამბაშიძე

ხეთური სასულიერო ტექსტები – მურსილი II ..... 255

MAYA GHAMBASHIDZE

Hittite Sacred Texts – Mursili II ..... 257

რიჩარდ რორტი

ფილოსოფია და მომავალი (თარგმანი ინგლისურიდან და

კომენტარები ანასტასია ზაქარიადისა) ..... 258

RICHARD RORTY

Philosophy and Future (Translated from English and commented  
by Anastasia Zakariadze)

ანასტასია ზაქარიადე

„ჩვენ, ფილოსოფოსები!“ ..... 268

ANASTASIA ZAKARIADZE

“We, Philosophers!” ..... 273

# ცნობიერი და არაცნობიერი CONSCIOUS AND UNCONSCIOUS

---

## თემურ იოსებაძე

### აპოლონ შახოზიას მიხედვით შამოთავაზებული ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკის ზოგადი თეორიის მოდელი

*„იანი (ნათელი საწყისი) და ინი (ბნელი საწყისი) კი არ  
ებრძვიან ერთმანეთს, არამედ ავსებენ რა ერთმანეთს, ქმნიან  
ერთიანს ჰარმონიას“.*

ლაო ძი

ქართული ფსიქოლოგიის განვითარების ძირითად ღერძს დ. უზნაძის განწყობის თეორია შეადგენს [10]. ა. შეროზიას მეცნიერული მოღვაწეობაც სწორედ განწყობის თეორიის განვითარების ერთ-ერთ განშტოებას წარმოადგენს. ამიტომ, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, ა. შეროზიას შემოქმედება ქართული ფსიქოლოგიის განვითარების ისტორიის ჭრილში განვიხილოთ. ჩვენი აზრით, მოცემულ კონტექსტში ქართული ფსიქოლოგიის ისტორიის წარმოდგენა შემდეგნაირად შეიძლება: 1) განწყობის ფსიქოლოგიის აღმოცენების წინარე პერიოდი; 2) განწყობის თეორიის ფორმირებისა და განვითარების პერიოდი; 3) დ. უზნაძის მოღვაწეობის შემდგომი პერიოდი; 4) კრიზისის პერიოდი; 5) აღორძინების პერიოდი.

**1. განწყობის ფსიქოლოგიის აღმოცენების წინარე პერიოდს** შეიძლება, აგრეთვე, ქართული მეცნიერული ფსიქოლოგიის წინარე პერიოდი ვუწოდოთ. ამ ეტაპზე ფსიქოლოგიური ცოდნა საქართველოში წარმოდგენილი იყო საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა არამეცნიერულ ფორმებში: ფილოსოფიაში, რელიგიაში, ხელოვნებასა და ლიტერატურაში, ხალხურ შემოქმედებაში, ხალხურ მედიცინაში, მისტიკურ მოძღვრებებში და სხვ.

ცალკე გამოვყოფ **XX** საუკუნის დიდი მისტიკოსის, ფილოსოფოსისა და ფსიქოლოგის – გიორგი გურჯიევის შემოქმედებას, რომლის გავლენა **XX** საუკუნის ფსიქოლოგიურ-ფსიქოთერაპიულ მიდგომებზე, ჩვენი აზრით, საკმაოდ მნიშვნელოვანი იყო. სწორედ გ. გურჯიევმა დააარსა 1919 წელს თბილისში, 1920 წელს – კონსტანტინოპოლში და 1922 წელს – პარიზთან ახლოს „ადამიანის ჰარმონიული განვითარების ინსტიტუტი“. მან ერთ-ერთმა პირველთაგანმა გააცნო სუფისტიკის სიბრძნე ევროპას. იგი „ჭეშმარიტების მაძიებელი საზოგადოების“ წევრი იყო. საქართველოში ფსიქოლოგიის განვითარებასთან დაკავშირებით გ. გურჯიევის შემოქმედება იმითაა საყურადღებო, რომ იმ დროს საქართველოში ფსიქოლოგიის განვითარება

რებისათვის, ფაქტობრივად, ორი პერსპექტივა, ორი გზა არსებობდა: 1) აღმოსავლური, ფილოსოფიურ-მისტიკური, „მე“-ზე ცენტრირებული (გ. გურჯიევის ბოლო ნაშრომის სახელწოდებაა – „ცხოვრება რეალურია მხოლოდ მაშინ, როდესაც „მე“ არსებობს“ [6]) მიდგომა, რომლის ღირსეული წარმომადგენელიც გ. გურჯიევი იყო და 2) დასავლური, მეცნიერული და ნომოთეტური ორიენტაცია, სადაც დომინირებდა ევროპული რაციონალისტური და ემპირისტული ფილოსოფიური მიდგომები; იმავდროულად, საქართველოში გზას იკვალავდა გერმანიაში ახლად ფეხადგმული ექსპერიმენტულ-აკადემიური ფსიქოლოგიის ორიენტაცია, რომელიც საქართველოში დ. უზნაძემ შემოიტანა. დრომ აჩვენა, რომ საქართველოში ფსიქოლოგია დასავლური, მეცნიერული გზით განვითარდა (ჩვენი აზრით, ამ გზის განვითარებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიის გაბატონებამ საქართველოში);

**2. ქართული ფსიქოლოგიის განვითარების მეორე ეტაპზე, განწყობის თეორიის ფორმირებისა და განვითარების პერიოდში,** საქართველოში არა მხოლოდ მეცნიერულ-ფილოსოფიური და ექსპერიმენტულ-ფსიქოლოგიური აზროვნების წესი მკვიდრდება და ვითარდება, არამედ ამ დროსვე იქმნება და ვითარდება ორიგინალური ფსიქოლოგიური თეორია, დ. უზნაძის განწყობის თეორია, რომელსაც ავითარებენ არა მხოლოდ დ. უზნაძე, არამედ მისი მრავალრიცხოვანი მოწაფეები და მიმდევრები;

**3. ა. შეროზია ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების მესამე ეტაპზე, დ. უზნაძის მოღვაწეობის შემდგომ პერიოდში გამოდის სამეცნიერო ასპარეზზე** და ქართული ფსიქოლოგიის (და ფილოსოფიის) განვითარებაში წამყვან პოზიციას იკავებს. იგი საფუძველს უყრის „ახალ ორიენტაციას“ [9], ახალ მეტაფსიქოლოგიურ თეორიას ქართულ (და, შეიძლება ითქვას, არა მხოლოდ ქართულ) ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაში. ძირითადად, სწორედ ა. შეროზიას დამსახურებაა, რომ 1978 წელს თბილისში გამოიცა მონოგრაფია სამ ტომად არაცნობიერის შესახებ, რომელშიც მონაწილეობდნენ სხვადასხვა ქვეყნისა და სპეციალობის მეცნიერები (ფილოსოფოსები, ფსიქოლოგები, ფსიქიატრები, ფსიქოთერაპევტები, კიბერნეტიკოსები, ხელოვნების წარმომადგენლები და სხვ.) [2, 3, 4]. ასევე, მისი უდიდესი ძალისხმევით, ამ მონოგრაფიებში წარმოდგენილ მასალებზე დაყრდნობით, 1979 წელს, თბილისში ჩატარდა არაცნობიერისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სიმპოზიუმი. საინტერესოა, რომ ქართული ფსიქოლოგია არ გაჰყვა ა. შეროზიას მიერ შემოთავაზებულ გზას. უფრო მეტიც, ქართველი ფსიქოლოგები მაშინაც კი, როდესაც აღნიშნავდნენ არაცნობიერისადმი მიძღვნილი სამტომეული (ამ მონოგრაფიის მეოთხე ტომი გამოვიდა 1985 წელს [5], ა. შეროზიას გარდაცვალების შემდეგ და, ჩვენი აზრით, ეს, ძირითადად, ა. შეროზიას მეგობრის, აღნიშნული სამტომეულის თანარედაქტორისა და სიმპოზიუმის თანაორგანიზატორის – ფილიპ ბასინის დამსახურებაა) მონოგრაფიისა და ჩატარებული საერთაშორისო სიმპოზიუმის დიდ მნიშვნელობას, როგორც ქართული, ასევე, საერთოდ, ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის, ა. შეროზიას სახელს არც ახსენებდნენ. რა არის ამის მიზეზი? ალბათ, შეცდომა იქნებოდა, თუ ამას მხოლოდ ერთ ფაქტორით ავხსნიდით. უნდა ვიფიქროთ, რომ ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი შეროზიას მიუღებლობისა ქართველი ფსი-



ქოლოგების მიერ არის ის, რომ მისი მონინაალმდეგეები სხვა აზროვნების წესით აზროვნებენ. ქართული ფსიქოლოგია, დ. უზნაძის წყალობით, მისი მასწავლებლის ვ. ვუნდტის ფილოსოფიური, აკადემიური, ექსპერიმენტული, ლაბორატორიული ფსიქოლოგიის აზროვნების წესის დაღს ატარებს, მაშინ, როდესაც ა. შეროზიას აზროვნების სტილზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია დიალექტიკურმა აზროვნებამ, განსაკუთრებით, მისმა იმ ფორმებმა, რომლებიც წარმოდგენილია ი. სტალინისა (ა. შეროზიას საკანდიდატო დისერტაციის თემა იყო „მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმის საკითხები ი. ბ. სტალინის ადრეულ ნაშრომებში“) და ზ. ფროიდის ნაშრომებში.

ბუნებრივია, ერთი ადამიანი მარტო ვერ შექმნიდა ახალ ორიენტაციას მეცნიერებაში. შეროზიას მიერ არჩეული მეცნიერული გზის გაკვლევას, პირველ რიგში, ხელს უწყობდნენ როგორც იმ დროის საბჭოთა (ს. ნულაძე, ვლ. ნორაკიძე, ა. ფრანგიშვილი, ფ. ბასინი, ა. დობროვიჩი, ვ. როტენბერგი, პ. შოშინი, ა. ასმოლოვი და სხვ.), ასევე არასაბჭოთა მეცნიერები (გ. ამონი, ლ. შერტოკი და სხვ.), რომლებიც თავიანთ მეცნიერულ შემოქმედებაში მსგავსი აზროვნების წესს იყენებდნენ.

შეროზიას „ახალი ორიენტაცია“ წარმოდგენილია მისი ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი თეორიის, მეტაფსიქოლოგიური მოდელის სახით, რომელიც მის ძირითად ნაშრომებშია მოცემული [2, 3, 4, 15, 16, 17]. ამ მოდელის დახასიათებას ქვემოთ წარმოგიდგენთ.

**4. ქართული ფსიქოლოგიის განვითარების მეოთხე ეტაპზე – კრიზისის პერიოდში,** არა თუ რაიმე ახალი დაემატა ქართულ ფსიქოლოგიას, არამედ მისი მიღწევებიდან ბევრი რამ მივიწყებული და განადგურებული იყო;

**5. ამჟამად ჩვენ ვიმყოფებით ქართული ფსიქოლოგიის აღორძინებისა და განვითარების პერიოდში.** უნდა ითქვას, რომ განწყობის თეორიის და, საერთოდ, ქართული ფსიქოლოგიის შენარჩუნებასა და აღორძინებაში დიდი წვლილი მიუძღვით შ. ნადირაშვილის მოწაფეებს და, პირველ რიგში, მის შვილს – დიმიტრი ნადირაშვილს და დიმიტრის მეუღლეს – თეა გოგოტიშვილს. მათ ფაქტობრივად, წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართულ უნივერსიტეტში შექმნეს კერა ქართული ფსიქოლოგიის აღორძინებისა და განვითარებისათვის (ამ უნივერსიტეტში ეწყობა ქართული ფსიქოლოგიის კლასიკოსებისადმი მიძღვნილი კონფერენციები; ისინი დიდ ძალისხმევას იჩენენ გაუქმებული დ. უზნაძის სახელობის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტის აღსადგენად; ხდება სტუდენტების აღზრდა ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ატმოსფეროში და სხვ.).

ქართული ფსიქოლოგიის განვითარების აღორძინების ეტაპზე არა მხოლოდ ხელახლა გაიაზრება დ. უზნაძისა და მისი მოწაფეების წარსული მიღწევები, არამედ ამასთან ერთად ჩნდება ახალი პერსპექტივები. მაგალითად, ახლახან ჩვენთან თავი იჩინა ახალმა განშტოებამ განწყობის ფსიქოლოგიაში, რომელსაც დასაბამი მისცა პაატა ამონაშვილის სადოქტორო დისერტაციამ. ამ ნაშრომში ნაცადია დ. უზნაძის აკადემიური, ექსპერიმენტული აზროვნების წესის ინტეგრირება შალვა ამონაშვილის კლასიკური ჰუმანური პედაგოგიკის აზროვნების წესთან. პ. ამონაშვილი, ფაქტობრივად, ცდილობს დ. უზნაძის პერსონოლოგიური განწყობის ფსიქოლოგიური თეორიისა და შ. ამონაშვილის ინტერპერსონალური ურთიერთობების ჰუმანურ-პი-

როვნული პედაგოგიურ-ფსიქოლოგიური თეორიის მიდგომათა გაერთიანებას. ჩვენი აზრით, ა. შეროზიას 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი სიმპოზიუმის ჩატარებაც იმაზე მეტყველებს, რომ ამჟამადაც, როგორც გასული საუკუნის 70-იან წლებში სხვადასხვა მიდგომების ინტეგრაციის საკითხი ძალიან აქტუალურია. ა. შეროზიამ სწორედ ეს საკითხი წარმოაჩინა და მის გადასაწყვეტად თავისი გზა შემოგვთავაზა. ინტეგრაციის პრობლემამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა არა მხოლოდ თანამედროვე ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაში, არამედ დღევანდელ პოლიტიკაშიც. ალბათ, შემთხვევითი არ არის, რომ შეროზიას იუბილესადმი მიძღვნილი სიმპოზიუმი ფილოსოფოსების ინიციატივით მოეწყო და მისი სახელწოდებაა: არაცნობიერ ფილოსოფიასა და კულტურაში თანამედროვე გამოწვევები. ჩვენი აზრით, ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ქართული ფსიქოლოგიის (და არა მარტო) შემდგომი განვითარებისათვის საჭიროა ა. შეროზიას კომპლემენტარული მეტაფსიქოლოგიური თეორიის შემდგომი განვითარება და გამოყენება.

### **ა. შეროზიას ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი თეორიის მოდელი**

ა. შეროზიას ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი თეორიის მოდელის დახასიათების მიზნით, ჩვენ გამოვყავით რიგი მნიშვნელოვანი საკითხები, რომელთა კონტექსტში შევეცდებით ამ მოდელის გაზიარებას. სახელწოდება აშკარად მიუთითებს, თუ რაზე ამახვილებს ყურადღებას ეს მოდელი. დ. უზნაძისათვის, როგორც ცნობილია, თუ ძირითად ცნებას განწყობა წარმოადგენდა, ა. შეროზიასათვის ძირითად მეცნიერულ სამიზნედ გვევლინება არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება. თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ა. შეროზიას მოდელი აღმოცენდა დ. უზნაძის განწყობის თეორიიდან და იგი ამ თეორიის განვითარების ერთ-ერთ განშტოებას წარმოადგენს, მაგრამ უნდა ითქვას ისიც, რომ ა. შეროზიამ დ. უზნაძისაგან განსხვავებული გზით ამჯობინა სიარული. მან სხვა პრობლემების აქცენტირება და მათი თავისებური გადანწყვეტა შემოგვთავაზა. შეიძლება ითქვას, რომ ა. შეროზიას შემოქმედებითი მოღვაწეობის მიმართულება არაცნობიერი ფსიქიკურის პრობლემას ეფუძნება. იმ დროს ჩვენთან არაცნობიერის შესწავლაზე ორი თეორია აცხადებდა პრეტენზიას: დ. უზნაძის განწყობის თეორია და ზ. ფროიდის ფსიქოანალიზი. ამიტომაც, ა. შეროზიას ანალიზისა და ძიების ძირითად ობიექტებად სწორედ ეს თეორიები იქცნენ. არაცნობიერის გამოჩენილი მკვლევარი ჰენრი ელენბერგერი არაცნობიერის შესწავლის ისტორიაში გამოყოფს სამ მიდგომას: 1. ფილოსოფიურს, 2. კლინიკურს და 3. ექსპერიმენტულს [7]. ამ კლასიფიკაციით, ზ. ფროიდი მიეკუთვნება კლინიკურ მიდგომას, დ. უზნაძე – ექსპერიმენტულ მიდგომას, ხოლო ა. შეროზია – ფილოსოფიურ მიდგომას.

#### **ამოსავალი პრობლემები:**

**დ. უზნაძემ** თავისი თეორიის აგებისას წინა პლანზე წამოსწია: 1. სინამდვილის ასახვის (სწორი და მცდარი); 2. ქცევის რეგულირებისა და მიზანშეწონილების; 3. ქცევის დეტერმინაციის; 4. პიროვნების (სუბიექტის) მთლიანობის; 5. მთლიანი

სუბიექტის (პიროვნების) ტიპოლოგიის; 6. მთლიანი სუბიექტის ექსპერიმენტული შესწავლის; 7. ფსიქოპათოლოგიის დიაგნოსტიკისა და ახსნის პრობლემები. განწყობის ცნების შემოტანა და განწყობის თეორიის შემუშავება დ. უზნაძეს სწორედ იმისთვის დასჭირდა, რომ დაეძლია იმ დროის ფსიქოლოგიაში არსებული თეორიების ნაკლოვანებები აღნიშნული პრობლემების გადანყვეტასთან დაკავშირებით [10].

**ზ. ფროიდისათვის** ამოსავალ პრობლემებს წარმოადგენდნენ: 1. არაცნობიერი ფსიქიკურის პრობლემა; 2. არაცნობიერ ფსიქიკურსა და ცნობიერებას შორის ურთიერთობის პრობლემა; 3. ფსიქიკური დეტერმინიზმის პრობლემა; 4. ფსიქიკური აშლილობებისა და აბნორმალური ქცევის ეთიოპათოგენეზის პრობლემები; 5. ფსიქოთერაპიის პრობლემები; 6. არაცნობიერი ფსიქიკურის შესწავლის მეთოდის პრობლემა; 7. ფსიქიკის სტრუქტურის პრობლემა; 8. ადამიანის მამოძრავებელი ძალების პრობლემა; 9. შინაგანი ფსიქიკური კონფლიქტისა და მისი გადანყვეტის საშუალებათა (ფსიქოლოგიური დაცვითი მექანიზმების) პრობლემა; 10. არაცნობიერი ფსიქიკურის „ენის“ პრობლემა. ამ პრობლემების გადანყვეტის მიზნით, ზ. ფროიდმა შემოგვთავაზა თავისი ფსიქოანალიზური თეორია, რომელშიც წარმოდგენილია: 1. დინამიკური, კონფლიქტური არაცნობიერის ცნება; 2. ფსიქიკის ტოპიკური მოდელი (ცნობიერი, წინარე ცნობიერი და არაცნობიერი); 3. ფსიქიკის სტრუქტურული მოდელი (იდი, ეგო და სუპერეგო); 4. უნივერსალური ფსიქიკური დეტერმინიზმის პრინციპი; 5. მოძღვრება მამოძრავებელი ინსტინქტების შესახებ („ეროსი“ და „თანატოსი“); 6. კონცეფცია ფსიქიკური ენერჯის შესახებ; 7. კონცეფცია ფსიქოსექსუალური განვითარების შესახებ; 8. ფსიქოპათოლოგიისა და აბნორმალური გამოვლინებების ფსიქოანალიზური, ფსიქოდინამიკური თეორია; 8. არაცნობიერის კვლევის მეთოდების ფსიქოანალიზური, ფსიქოდინამიკური თეორია; 9. ფსიქოთერაპიის ფსიქოანალიზური, ფსიქოდინამიკური თეორია; 10. ფსიქოლოგიური დაცვითი მექანიზმების კონცეფცია; 11. არაცნობიერის „ენის“ ფსიქოანალიზური კონცეფცია; 12. ფსიქოანალიზური აზროვნების წესი, ფსიქოანალიზური მიდგომა ფსიქიკური მოვლენების მიმართ [11, 13].

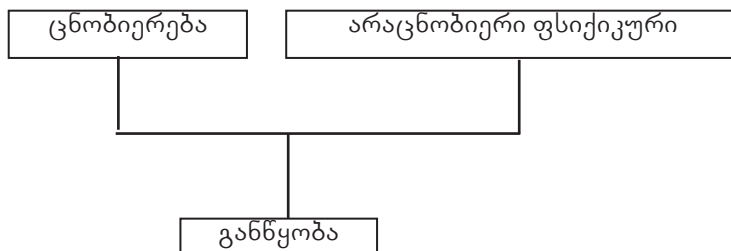
**ა. შეროზიამ** თავისი მეცნიერული ძიების სამიზნეებად შემდეგი პრობლემები აირჩია: 1. არაცნობიერის პრობლემა; 2. არაცნობიერი ფსიქიკურისა და ცნობიერების ურთიერთობის პრობლემა; 3. განსხვავებულ მიდგომათა არსებობის პრობლემა ფსიქოლოგიაში; 4. ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი ფსიქოლოგიური თეორიის, მეტაფსიქოლოგიური თეორიის შექმნის პრობლემა; 5. ფსიქიკის სტრუქტურის პრობლემა; 6. პიროვნების სტრუქტურის პრობლემა; 7. დ. უზნაძისა და ზ. ფროიდის თეორიათა, როგორც არაცნობიერის შესახებ წამყვან თეორიათა მიმართების პრობლემა; 8. ადამიანის არსის გაგებისადმი განსხვავებულ ფილოსოფიურ მიდგომათა არსებობის პრობლემა. სწორედ ამ პრობლემების თავისებურად გადანყვეტისას, ა. შეროზიამ შეიმუშავა თავისი ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი, მეტაფსიქოლოგიური თეორიის მოდელი [9, 15, 16, 17].

**ა. შეროზიას მოდელის ძირითადი პრინციპები:** 1) სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ მიდგომათა დამატებითობის პრინციპი; 2. ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის დიალექტიკური ერთიანობის (ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის, როგორც ურთიერთგამომრიცხავი და, იმავდროულად, ურთიერთშემავ-

სებელი ფსიქიკური ფენომენების ერთიანობის, მათი სინერგოანტაგონისტური ურთიერთობის) პრინციპი; 3. მთლიანობის პრინციპი; 4. განწყობის პრინციპი; 5. პიროვნების ორმხრივი დეტერმინაციის პრინციპი; 6. დინამიურობის პრინციპი; 7. განვითარების პრინციპი; 8. სისტემურობის პრინციპი; 9. ფსიქიკისა და მოქმედების ერთიანობის პრინციპი.

**ა. შეროზიას მოდელის ძირითადი ცნებები:** განწყობა, არაცნობიერი ფსიქიკური, ცნობიერება, პიროვნების ფუნდამენტური მიმართებები (საკუთარ თავთან, სხვასთან და სუპერპიროვნებასთან).

**ფსიქიკის მოდელი ა. შეროზიას მიხედვით [17, გვ. 6]:**



ეს მოდელი შესაძლებლობას იძლევა, ფსიქიკის შესწავლისას ვიკვლიოთ, ერთი მხრივ, ცნობიერება, მისი ფენომენები, მექანიზმები და კანონზომიერებები (პირველ ყოვლისა, ლოგიკის, ღირებულებათა სისტემისა და ცნობიერი კოგნიტური პროცესების); მეორე მხრივ, არაცნობიერი ფსიქიკურის ფენომენები, მექანიზმები და კანონზომიერებები (არაცნობიერი დეტერმინანტების, განსაკუთრებით, არაცნობიერი მოტივების, სიმბოლური აზროვნების და სხვ.) და ამ სფეროების საფუძვლად მდებარე განწყობის, როგორც პიროვნების კონკრეტული მოდიფიკაციის და, საერთოდ, მთლიანი პიროვნების გამოვლინებები, მექანიზმები და კანონზომიერებები.

**პიროვნების სტრუქტურა ა. შეროზიას მიხედვით:** 1. პიროვნების მიმართება საკუთარ თავთან; 2. პიროვნების მიმართება სხვასთან; 3. პიროვნების მიმართება სუპერპიროვნებასთან. უნდა ითქვას, რომ პიროვნების ფუნდამენტურ მიმართებათა ამ სტრუქტურას გარკვეული მსგავსება აქვს **ს. ნულანდის** პიროვნების რეგისტრებთან, „ინსტანციებთან“ – „მე“-ს მიმართებები: 1. საკუთარ სხეულთან, 2. საგნებთან და პიროვნებებთან, 3. რეალობასთან; ასევე, იგი გვაგონებს **ვერნიკეს** კლასიკურ რეგისტრებს: სომატოფსიქეს, ალოფსიქეს და სოფროფსიქეს; **შელერის, როტხაკერის, ლერშის, მერლო-პონტის, რ. მეის, ი. იალომის** პიროვნების დონეების კლასიფიკაციას: შინაგან სამყაროს (გერმანულად – Eigenwelt), სოციალურ სამყაროს (გერმანულად – Mitwelt) და გარე სამყაროს (გერმანულად – Umwelt).

**ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ურთიერთობა ა. შეროზიას მიხედვით.** ა. შეროზიას აზრით, ცნობიერებასა და არაცნობიერ ფსიქიკურს შორის ადგილი აქვს დიალექტიკურ, სინერგო-ანტაგონისტურ ურთიერთობას, რომელსაც განსაზღვრავს მათ საფუძვლად მდებარე პიროვნების განწყობა.

**ფსიქიკის კვლევის მეთოდი.** ა. შეროზია მიიჩნევს, რომ ფსიქიკის კვლევა არ უნდა ხორციელდებოდეს მხოლოდ ექსპერიმენტული, ნომოთეტური ან მხოლოდ

იდეოგრაფიული მიდგომების საფუძველზე. ფსიქოლოგიური კვლევები უნდა წარმოებდნენ კომპლემენტარული პრინციპის ბაზაზე, რომელიც აღიარებს ნებისმიერი არსებული მეთოდის ღირებულებას სათანადო კონტექსტის პირობებში. იგი აცხადებს, რომ ნებისმიერი მეთოდით მიღებული მონაცემები ცალმხრივია და რომ საკვლევი ობიექტის შესახებ ჭეშმარიტი, მთლიანი ცოდნის მისაღებად საჭიროა, მათი ანალიზისას, გამოვიყენოთ ე. წ. „კომპლემენტარული აზროვნების მეთოდი“. ეს უკანასკნელი ანალიზებს არა მხოლოდ კონკრეტული მეთოდით მიღებულ მონაცემებს სხვა კვლევებითა და მეთოდებით მიღებულ შედეგებთან მიმართებით, არამედ ცდილობს, ისინი განიხილოს მოცემული მკვლევრის, საკვლევი ინსტრუმენტის, კონკრეტული ცდის პირისა და მოცემული კვლევის პირობების თავისებურებათა კონტექსტში.

**ა. შეროზიას მეტაფსიქოლოგიური მოდელის პრაქტიკაში გამოყენება.** სამწუხაროდ, შეროზიას მეტაფსიქოლოგიური მიდგომა პრაქტიკულად, ჯერჯერობით, მხოლოდ ფსიქოთერაპიულ სფეროში გამოიყენება. გამოჩენილმა ამერიკელმა ფსიქოთერაპევტმა ჯეფრი ზეიგმა ერთგვარი სინანულით განაცხადა: „როდესაც ხელი მოვკიდე ფსიქოთერაპიის ევოლუციის შესახებ კონფერენციების მონაწილას (1985 და 1990 წლებში), მე მიაბიჯად მჯეროდა, რომ ამით ხელს შევუწყობდი თანხმობისა და გაერთიანების მიღწევას ჩვენს რიგებში, მაგრამ „ოჯახური დაპირისპირებების“ დაძლევა ვერ მოხერხდა. მრავალფეროვანი ფსიქოთერაპიული სკოლების ყოველი წარმომადგენელი მყარად ებლაუჭება საკუთარ თეორიასა და მეთოდებს. იდეებით ურთიერთგამდიდრებას ადგილი აქვს მხოლოდ იშვიათ შემთხვევებში. ყველაზე მეტად ფასობს პოზიციის სინმინდე. ეკლექტიზმი ითვლება, როგორც „უჯიშობის“ მაჩვენებელი. ასეთია ვითარება ფსიქოთერაპიულ სფეროში. მე შევეცადე, ჩემი ფსიქოთერაპიული პრაქტიკისათვის შემემუშავებინა კომპლემენტარული ფსიქოთერაპიული მოდელი, რომელიც დაფუძნებულია შეროზიას კომპლემენტარულ მეტაფსიქოლოგიურ მიდგომაზე. ეს მოდელი მე მეხმარება სხვადასხვა ფსიქოთერაპიული მიდგომების მიღწევების კონსტრუქციულ გამოყენებაში ჩემს ფსიქოთერაპიულ პრაქტიკაში“. [8, გვ. 9].

**ა. შეროზიას კომპლემენტარული მიდგომის მიმართება: ა) სისტემურ, ბ) კომპლექსურ, გ) ინტეგრალურ, დ) სინთეზურ, ე) ჰოლისტურ, ვ) ეკლექტიკურ მიდგომებთან.**

ა) სისტემური მიდგომა – ცალკეულ მოვლენებს, ფენომენებს განიხილავს, როგორც რთული, ერთიანი, სტრუქტურირებული სისტემის კომპონენტებს;

ბ) კომპლექსური მიდგომა – იგი ცალმხრივ მიდგომას უპირისპირდება და აცხადებს, რომ ცალკეული მოვლენები, ფენომენები უნდა შესწავლილ იქნან კომპლექსურად, სხვადასხვა მეთოდის გამოყენებით, რომლებიც იკვლევენ მათ სხვადასხვა ასპექტს;

გ) ჰოლისტური მიდგომა – იგი ყურადღებას ამახვილებს მოვლენების, ფენომენების მთლიანობით ხასიათზე;

დ) ინტეგრალური მიდგომა – იგი ცდილობს, სხვადასხვა მოდელი ერთი, ახალი, გაერთიანებული, მთლიანი მოდელის სახით წარმოგვიდგინოს;



ე) სინთეზური მიდგომა – მისი მიზანია სხვადასხვა მოდელის ერთ ახალ მოდელად სინთეზირება;

ვ) ეკლექტიური მიდგომა – იგი მოგვიწოდებს სხვადასხვა თეორიის, იდეების, მეთოდების და მათი სხვადასხვა კომბინაციის გამოყენებას მკვლევრის მიერ თავისი კონკრეტული საჭიროებისათვის, აქტუალური ამოცანების გადაჭრისათვის, რაიმე ერთიანი თეორიული კონსტრუქციების გამოყენების გარეშე.

რაც შეეხება კომპლემენტარულ მიდგომას, იგი აღიარებს ყველა არსებული მიდგომის, თეორიის, იდეის, მეთოდის და ა.შ. ღირებულებას მხოლოდ სათანადო კონტექსტის პირობებში. ამ მიდგომის თანახმად, ცალკეული მიდგომები ერთმანეთის გარკვეულ ნაკლოვანებებს ავსებენ. კომპლემენტარული მიდგომა სხვა მიდგომების ადგილის დაკავებას კი არ ცდილობს, არამედ წარმოგვიდგება მათზე დაფუძნებული მეტათეორიის სახით. იგი ცდილობს არა მხოლოდ ხიდეების გადებას არსებულ მიდგომებს შორის, რათა მათ გაამდიდრონ ერთმანეთი და ერთმანეთის ნაკლოვანებები შეავსონ, არამედ იგი აცხადებს, რომ ამა თუ იმ მიდგომის გამოყენებისას კონტექსტის (ვინ იყენებს, როდის იყენებს, რის მიმართ იყენებს და რა პირობებში იყენებს) გათვალისწინება ყოველთვის იქნება მათი ეფექტური გამოყენების გარანტი. გეშტალტ თეორიის ტერმინებით რომ ვთქვათ, ფიგურის შესწავლა მაშინ არის ჭეშმარიტი, როდესაც ეს ხდება ფონთან მიმართებით.

### **ა.შეროზიას ფილოსოფიური მიდგომა ადამიანის არსის გაგებისა და ფსიქიკის შესწავლისადმი**

ა. შეროზია ადამიანის არსის გაგებასა და ფსიქიკის შესწავლის შესახებ არსებულ ფილოსოფიურ მიდგომათა – იდეალიზმი-მატერიალიზმი, რაციონალიზმი-ირაციონალიზმი, რაციონალიზმი-ემპირიზმი, ეგზისტენციალიზმი – ცალმხრივობისა და ნაკლოვანებების დაძლევის ცდილობს დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძველზე.

აღსანიშნავია, რომ ა. შეროზიას მეცნიერული ღვაწლი მის მიერ შემოთავაზებული ცნობიერებისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი, მეტაფსიქოლოგიური თეორიის მოდელით არ ამოიწურება. პირადად ჩემთვის, აღნიშნულთან ერთად, საყურადღებოა მისი შემოქმედებითი მოღვაწეობის გზა. ეს ის გზაა, სადაც აქცენტირებულია არაცნობიერი ფსიქიკური, ცნობიერება, პიროვნება და მათი ურთიერთობები. ძირითად შემეცნებით ინსტრუმენტად კი ის იყენებს დიალექტიკურ მატერიალისტურ და კომპლემენტარულ აზროვნების ფორმებს. აზროვნების სტილით ა. შეროზია, ალბათ, ყველაზე ახლოს დგას ე. ფრომის მიდგომასთან, რომელიც ცდილობდა მარქსისა და ფროიდის მიდგომათა კომბინაციას [12, 13, 14]. ჩვენი აზრით, ე. ფრომის (უდიდესი მოაზროვნის, ფილოსოფოსისა და ფსიქოლოგის) მეცნიერული მოღვაწეობის სუსტ მხარეებად შეიძლება ჩაითვალოს ის, რომ: 1. იგი არ შეეცადა მეტაფსიქოლოგიური თეორიის შექმნას და, ალბათ, ამიტომაც ვერ დაინახა ნ. ბორის დამატებითობის პრინციპის ღირებულება ფსიქოლოგიის შემდგომი განვითარებისათვის; 2. მან ვერ დაინახა, ასევე, მარქსისტული ფილოსოფიის განვითარება ლენინისა და სტალინის მოღვაწეობაში. თავის მხრივ, ა. შეროზია ვერ ამაღლდა მარქსის,

ლენინისა და სტალინის სოციოცენტრისტულ დონემდე. საბჭოთა ფსიქიატრი, ფსიქოსოციალური რეაბილიტაციური მოძრაობის ერთ-ერთი წამყვანი სპეციალისტი ფსიქიატრიაში მ. კაბანოვი აღნიშნავდა, რომ ფსიქიატრიამ გაიარა შემდეგი ეტაპები: 1. ნოზოცენტრისტული; 2. პერსონოცენტრისტული და 3. სოციოცენტრისტული. შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ფსიქოლოგია და, მათ შორის, ა. შეროზიაც (ისევე, როგორც ზ. ფროიდი), ვერ გასცდნენ პერსონოცენტრისტულ დონეს ფსიქოლოგიაში. ამის მიზეზი, შეიძლება ვივარაუდოთ, ის იყო, რომ საბჭოთა პერიოდში გაბატონებული იყო მარქსისტულ-ლენინური მეთოდოლოგია, რომელიც სოციოცენტრისტული იყო. ალბათ, მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიის ბატონობამ განაპირობა ისიც, რომ აქსეოლოგიურ და ეგზისტენციალურ საკითხებს ქართულ და, საერთოდ, საბჭოთა ფსიქოლოგიის განვითარების გზაზე, ღირსეული ადგილი არ დაუკავებიათ. საყურადღებოა, რომ საბჭოთა ფსიქოლოგიაში არსებობდა ოთხი წამყვანი ფსიქოლოგიური მიმართულება: ქართული მეცნიერული სკოლა – განწყობის თეორია, მოსკოვის მეცნიერული სკოლა – მოქმედების თეორია, ლენინგრადის მეცნიერული სკოლა – პიროვნების მიმართებათა თეორია და ი. პავლოვის რეფლექსურ-ბიჰევიორისტული თეორია. იმავდროულად, უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა მეცნიერების ბაზისს მეთოდოლოგიურ საფუძველს შეადგენდა დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი. აქედან ჩანს, თუ რაზე იყო ყურადღება გამახვილებული საბჭოთა ფსიქოლოგიაში.

საინტერესოა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ა. შეროზიამ კარგი თეორიული ბაზა შექმნა ზ. ფროიდის ფსიქოანალიზური აზროვნების წესის შემოსატანად ქართულ ფსიქოლოგიაში, ეს უკანასკნელი განვითარება ჩვენთან სათანადოდ ვერ განვითარდა.

**ა. შეროზიას კომპლემენტარული მეტაფსიქოლოგიური თეორიის შემდგომი განვითარების პერსპექტივები.** ჩვენი აზრით, ა. შეროზიას მეტაფსიქოლოგიურ კონცეფციას განვითარების შემდეგი პერსპექტივები გააჩნია:

1. დამატებითობის კონცეფციის შემდგომი განვითარება. აქ იგულისხმება, ერთი მხრივ, დიფერენცირებული და ტიპოლოგიური მიდგომების განვითარება და, მეორე მხრივ, „ფიგურა-ფონის“, სუბიექტისა და გარემოს შორის სპეციფიკური კავშირის განსაზღვრა, დაზუსტება (ანუ სხვა სიტყვებით, იმის განსაზღვრა, თუ კონკრეტულ მიდგომას, იდეას, ქცევას და ა.შ. რა კონტექსტი, რა გარემო-პირობები შეესაბამება);

2. ინდივიდუალურ და „კოლექტიურ არაცნობიერთან“ ერთად „სოციალური არაცნობიერისა“ და „სოციალური ცნობიერების“ ფენომენების, კანონზომიერებებისა და მექანიზმების სპეციალური კვლევა;

3. „სოციალური არაცნობიერის“ „ენის“ შესწავლა. განსაკუთრებით საყურადღებოა ამ კონტექსტში „სიმბოლური აზროვნება“, რომელზე დაყრდნობით, ზ.ფროიდმა განავითარა საკმაოდ ეფექტური ფსიქოანალიზური ფსიქოთერაპია, ეს მაშინ, როცა ფსიქიატრიაში, შიზოფრენოლოგიაში სიმბოლური აზროვნება პათოლოგიად არის კვალიციფირებული. ეს კიდევ ერთხელ ამტკიცებს იმ ჭეშმარიტებას, რომ რაიმეს ეფექტურად გამოყენება ბევრად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ ვინ, რას, როგორ და რა პირობებში გამოიყენებს. ფსიქოანალიზი სიმბოლური აზროვნების

ნების მეთოდს იყენებს კონფლიქტური არაცნობიერის გამოსავლინებლად, რათა გაცნობიერების გზით მოხსნას კონფლიქტი ბიოლოგიურ ტენდენციებსა და სოციალურ ტენდენციებს შორის. ფსიქონალიზი ყურადღებას ამახვილებს ბიოლოგიურ პრიმატზე ადამიანში. ჩვენი აზრით, „სოციალურ არაცნობიერში“, ისევე, როგორც ინდივიდუალურ არაცნობიერში, წარმოდგენილია არა მხოლოდ კონფლიქტური, დესტრუქციული, ბიოლოგისტური, ინდივიდუალისტური არაცნობიერი, არამედ კონსტრუქციული, არა ინდივიდუალისტური, საზოგადოებრივ-ჰუმანური არაცნობიერიც. სწორედ ამ უკანასკნელის მესიჯების ძებნაა შესაძლებელი სოციალურ მოვლენებში, სიმბოლური ანალიზის მეთოდით.

1. ზღაპრებში, მითებში, ხალხურ შემოქმედებაში, ხელოვნების ნაწარმოებებში და ა.შ. შესაძლებელია „სოციალური არაცნობიერის“ პოზიტიური, კონსტრუქციული, სოციალურ-ჰუმანური ტენდენციების მესიჯების ძიება. ამა თუ იმ ეთნოსის „სოციალური არაცნობიერი“ გამოხატულება აისახება კულტურაში, ენაში, მითებში, ზღაპრებში, ტრადიციებში, ანექდოტებში და ა.შ. და სწორედ მათშია შესაძლებელი ერის არაცნობიერის, სოციალურ-ჰუმანური არაცნობიერის, დადებითი, კონსტრუქციული არაცნობიერის „რჩევების“ აღმოჩენა. მაგალითად, ის, რომ ქართულ ენაში არ არის დიდი და პატარა ასოები (არა აქვს მნიშვნელობა, ასო წინადადების დასაწყისშია, ან მნიშვნელოვანი სიტყვის თავშია თუ არა, ის ყოველთვის ერთი ზომისაა), მიგვანიშნებს იმაზე, რომ თანასწორობა ქართული ეთნოსის „სოციალურ არაცნობიერში“, ქართულ მენტალიტეტში ღრმად არის ჩანერგილი; ასევე, ის, რომ ქართველები ერთმანეთს ესალმებიან შემდეგი სიტყვებით: დილა მშვიდობისა, საღამო მშვიდობისა, ღამე მშვიდობისა – მეტყველებს იმაზე, რომ ამ ეთნოსში მშვიდობა ერთ-ერთ წამყვან ღირებულებას წარმოადგენს (საინტერესოა, რომ რუსულ ენაში, მშვიდობა და სამყარო, ერთი სიტყვით აღინიშნება – Мир). ჩვენი აზრით, ქართული ეთნოსის წამყვან ღირებულებათა სისტემას კარგად ასახავს ქართული ტრადიციული სადღეგრძელოები: 1. უფლის ხსენება; 2. მშვიდობის სადღეგრძელო; 3. უწმინდესი და უნეტარესი ილია მეორის სადღეგრძელო; 4. თავყრილობის მიზეზის სადღეგრძელო; 5. ქვეყნის, სამშობლოს სადღეგრძელო; 6. გარდაცვლილთა ხსოვნა (ჩვეულებრივ, ცალკე ითქმის ტერიტორიული მთლიანობისთვის დაღუპულების სახსენებელი); 7. მომავლის, ხვალისდელი დღის, ბავშვების სადღეგრძელო; 8. მშობლების სადღეგრძელო; 9. დიასახლისების, ქალების სადღეგრძელო; 10. დედამამიშვილების სადღეგრძელო; 11. დიდი სანათესაოს სადღეგრძელო; 12. მეგობრების სადღეგრძელო; 13. სიყვარულის სადღეგრძელო; 14. წინაპრების სადღეგრძელო; 15. ეკლესიის, ქრისტიანობის, რწმენის, რჯულის სადღეგრძელო; 16. ქართული ტრადიციების, ადათების სადღეგრძელო; 17. ლამაზი მოგონებების სადღეგრძელო; 18. დაშლა-არმოშლის, საკართანო სადღეგრძელო; 19. ყოვლად წმინდის სადღეგრძელო“ [1, გვ. 14];

2. ლოგიკის, „ბრენ შტორმინგის“, აზროვნებაზე ცენტრირებული მიდგომის, პიროვნების ღირებულებათა სისტემის კვლევის, პრობლემების გადაწყვეტაზე ცენტრირებული მიდგომის, მოდელირების ტექნიკის, როგორც „სოციალური ცნობიერების“ ინსტრუმენტების შემდგომი განვითარება;

3. სოციოცენტრისტული მიდგომის შემდგომი განვითარება.

ამდენად, ა. შეროზიას კომპლემენტარული მიდგომა შესაძლებლობას იძლევა მისი იდეებისა და, საერთოდ, ფსიქოლოგიის მრავალმხრივი მიმართულებით განვითარებისათვის, რაც უდავოდ მისი მეტაფსიქოლოგიური თეორიის დიდ ღირსებას წარმოადგენს.

### **ლიტერატურა:**

1. ბელთაძე თ. ქართული ტრადიციული სუფრა და ქართველი თამადები. თბილისი, 2016.
2. Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. I. (под общей ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина), Тб., 1978.
3. Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. II. (под общей ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина), Тб., 1978.
4. Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. III. (под общей ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина), Тб., 1978.
5. Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. IV. (под общей ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина), Тб., 1985.
6. Гурджиев Г. Жизнь реальна только тогда, когда «Я» есть. Москва, 2016.
7. Elenberger H. F., "The Unconscious", In: Encyclopaedic Handbook of Medical Psychology. Ed. by S. Krauss. London, 1976.
8. Зейг Дж. Вступление. Эволюция психотерапии. Под ред. Дж. Зейг, т. 1, Москва, 1998.
9. Иосебидзе Т.Т., Иосебидзе Т.Ш., Проблема Бессознательного и теория установки школы Узнадзе. В сб.: Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. IV. (под общей ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина), Тб., 1985.
10. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგია. თბ., 2007.
11. Фрейдджер Р., Фейдимен Дж. Личность: теории, эксперименты, упражнения. Санкт-Петербург, Москва, 2001.
12. Фромм Э. Марксова концепция человека. «Республика» 1992.
13. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. «АСТ» 2000.
14. Фромм Э. Иметь или быть? «АСТ» 2000.
15. Шерозия А.Е., К проблеме сознания и бессознательного психического. Опыт исследования на основе данных психологии установки, т. I. Тб., 1969.
16. Шерозия А.Е., К проблеме сознания и бессознательного психического. Опыт интерпретации и изложения общей теории, т. II. Тб., 1973.
17. Шерозия А.Е., Психика. Сознание. Бессознательное. Тб., 1979.

TEMUR IOSEBADZE

## The General Theory Model of Consciousness and the Unconscious Mind

Proposed by A. Sherozia

*“Yang (the bright origin) and Yin (the dark origin) do not  
battle, but complement each other, creating harmony of the unity.”*

Lao-Tzu

D. Uznadze’s Theory of Set constitutes the main axis of development of Georgian psychology [10]. A. Sherozia’s scientific work happens to be one of the branches of development D. Uznadze’s Theory of Set. Therefore, it seems expedient to us to examine A. Sherozia’s activities through the prism of the history of development Georgian psychology. In our opinion, within given context, the history of Georgian psychology can be presented in the following way: 1) the period of pre-emergence of the Theory of Psychological Set; 2) the period of formation and development of the Theory of Set; 3) the period after D. Uznadze’s activities; 4) the crisis period; 5) the revival period.

**1. The period of pre-emergence of the Theory of Set** can also be entitled as a preceding period of Georgian scientific psychology. At this stage psychological knowledge in Georgia was presented by other non-scientific forms of social consciousness: philosophy, religion, art, literature, folk art, folk medicine, mystic doctrines, etc.

In this period of the history of Georgian psychology, I would like to emphasize the works of a great mystic, a great philosopher and a psychologist of the 20th Century – Giorgi Gurdjieff, whose impact on psychological and psychotherapeutic approaches of XX century was rather important, I would say. It was exactly him who in 1919 in Tbilisi, in 1920 in Constantinople and in 1922 in Paris established the “Institute for the Harmonious Development of Man” and was one of the first among those who introduced the wisdom of Sufism to Europe. He was a member of the “Society of Truth Seekers”.

Regarding the development of psychology in Georgia, G. Gurdjieff is noteworthy because at that time in Georgia the development of psychology, as a matter of fact, had two basic perspectives, two ways: 1) An Eastern, philosophical-mystic, focused on “I” approach (the title of G. Gurdjieff’s last work is: “Life Is Real Only Then, When I am” [6] ), a noteworthy representative of which was G. Gurdjieff; and 2) A Western, scientific and “nomothetic” orientation, where European rationalistic and empiristic philosophical approaches dominated; and most importantly, a new experimental-academic psychological orientation that emerged in Germany and was brought to Georgia by D. Uznadze. As time showed, the development of psychology in Georgia went through western and scientific way (in my opinion, the influence of Marxism-Leninism ideology that dominated in Georgia had significantly affected the development of this way);



**2. At the second stage of development of Georgian psychology, during the period of formation and development of the Theory of Set,** the establishment and development of scientific-philosophical and experimental psychological modes of thinking took place in Georgia, as well as the creation of the original psychological theory, D. Uznadze's Theory of Set, which was developed not only by D. Uznadze, but also by his numerous disciples and followers;

**3. At the third phase of development of Georgian psychological thinking, after D. Uznadze's activities,** A. Sherozia enters and takes a leading position in the development of Georgian psychology (and philosophy). He lays the foundation for a "New Orientation" [9], a new metapsychological theory in Georgian (and it can be said that not only Georgian) psychology and philosophy. It is mainly due to A. Sherozia that a three-volume monograph about the unconscious psyche was published in 1978 in Tbilisi, in which many specialists from different countries and different fields (philosophers, psychologists, psychiatrists, psychotherapists, cyberneticists, art community members, etc.) took part in. [2, 3, 4]. Another of his great contributions was that, based on the materials presented in these monographs, an international symposium dedicated to the unconscious psyche was held in 1979 in Tbilisi. It is interesting that Georgian psychology did not follow the path proposed by A. Sherozia. Furthermore, even though Georgian psychologists who noted the great importance of the three-volume monographs on the unconscious psyche (the fourth volume of this monograph was published in 1985 [5], after the death of A. Sherozia, and, in my opinion, the credits for it mainly go to his friend, the three-volume monograph co-editor and the symposium co-organizer – Filip Bassin) and the international symposium for the development of Georgian, as well as international psychology, they did not mention A. Sherozia's name. What was the reason behind that? It would probably be a mistake if we were to take into account one factor only. We should suppose that one of the main reasons for that was the fact that A. Sherozia's opponents had a different mode of thinking. Georgian psychology, thanks to D. Uznadze, has imprints of D. Uznadze's teacher's, V. Wundt's, philosophical, academic, experimental, laboratory psychology way of thinking. At the same time, the style of A. Sherozia's thinking was influenced by dialectical thinking, especially by its forms presented in the works of I. Stalin (the subject of A. Sherozia's Candidate Thesis was: "The Marxist Philosophical Materialism Issues in the Early Works of I. Stalin") and S. Freud.

Naturally, one person alone could not create a new orientation in science. In order to pave the scientific way chosen by A. Sherozia, he, first of all, got support from Soviet (S. Tsuladze, V. Norakidze, A. Prangishvili, F. Bassin, A. Dobrovich, V. Rotenberg, P. Shoshin, A. Asmolov, etc.), as well as non-Soviet scientists (G. Ammon, L. Chertok, etc.), who went along the same way and used such way of thinking in their scientific works.

"New Orientation" is presented as a metapsychological model of A. Sherozia's general theory of consciousness and the unconscious mind, that is given in the following works: [2, 3, 4, 15, 16, 17]. A description of this model is presented below.

**4. During the fourth stage of development of Georgian psychology – the crisis period –** not only there was nothing new added to Georgian psychology, but many of the achievements were forgotten and destroyed;

**5. Today we are in the period of revival and development of Georgian psychology.** It should be noted that a big contribution to the preservation and revival of D. Uznadze's Theory of Set and Georgian psychology, in general, was made by Sh. Nadirashvili's disciples and, first of all, by his son – Dimitri Nadirashvili and Dimitri's wife – Tea Gogotishvili. As a matter of fact, they created the cradle of revival and development of Georgian psychology at St. Andrew the First-Called Georgian University (Conferences dedicated to Georgian psychology classics are often held at that university; they are making great efforts to restore D. Uznadze Scientific-Research Institute; students are being educated in the atmosphere of Georgian psychological school, etc. ).

At this stage of development of Georgian psychology, during the revival period, not only re-understanding of D. Uznadze's and his followers' past achievements takes place, but new perspectives arise as well. For example, just recently has appeared a new branch in D. Uznadze's Theory of Set, which took origin from Paata Amonashvili's doctoral dissertation. In this dissertation D. Uznadze's academic, experimental methodology of thinking was integrated into Shalva Amonashvili's classical humane pedagogy way of thinking. P. Amonashvili actually tries to unify psychological theory of D. Uznadze and Sh. Amonashvili's humane-personal pedagogical-psychological theory approach. Even this symposium, which is dedicated to the 90<sup>th</sup> anniversary of A. Sherozia, demonstrates, in our opinion, that nowadays, just like in the 1970s, the issue of integration of different approaches has become extremely relevant. This is exactly the issue that A. Sherozia, at his time, brought to the fore and suggested his own ways of solving it. The problem of integration has taken on special significance, not only in contemporary psychology and philosophy, but also in today's politics. It is probably not accidental that a symposium dedicated to the jubilee of A. Sherozia, titled "Unconscious in Philosophy and Culture – Modern Challenges", was organised on the initiative of Georgian philosophers. In our opinion, this indicates that further development of psychology in Georgia (and not only in Georgia, and not only psychology) requires further development of A. Sherozia's Complementary Metapsychological Theory.

#### **A. Sherozia's Model of General Theory of Consciousness and the Unconscious Mind**

To illustrate A. Sherozia's model of General Theory of Consciousness and the Unconscious Mind, we have identified a number of important aspects in terms of which we will try to think through this model. The name of this model already shows us what is emphasized in it. The main concept for D. Uznadze, as it is known, was psychological set, while for A. Sherozia the main scientific target was the notion of the unconscious mind. It should be noted from the outset that A. Sherozia's model was created on the basis of D. Uznadze's Theory of Set and it should be considered as one of the branches of its development. But it should be also said that, A. Sherozia has taken a different path than D. Uznadze, focusing on other problems and offering his own solution to them. It can be said that the problem of the unconscious mind became a basis for the direction of creative activity of A. Sherozia. At that time, two theories concerning the studies of unconscious psyche were discussed in Georgia: D. Uznadze's Theory of Psychological Set and S. Freud's Psychoanalysis. That is why, these theories became the main objects of A. Sherozia's analysis and research. The remarkable researcher of Unconscious Psyche – Henry Ellenberger distinguishes three approaches in the history of studies of unconscious psyche: 1)

Philosophical, 2) Clinical and 3) Experimental approaches [7]. According to this classification, S. Freud's studies belong to clinical approach, D. Uznadze's – to experimental approach, while A. Sherozia's studies belong to philosophical approach.

**Initial Problems:**

At the time of creating his theory, **D. Uznadze** brought to the fore the following problems: 1) Reflection of reality (correct or false); 2) Regulation and expediency of behavior; 3) Determination of behavior; 4) Person's (subject's) unity; 5) Typology of the whole subject (individual); 6) Experimental study of the whole subject; 7) Problems of diagnosis and explanation of psychopathology. Introduction of the notion and development of the Theory of Psychological Set was put into practice by D. Uznadze in order to overcome shortcomings of the psychological theories existent at that time [10].

Initial problems for **S. Freud** were: 1) The problem of unconscious mind; 2) The problem of relationship between unconscious psyche and consciousness; 3) The problem of psychological determinism; 4) The problem of etiopathogenesis of mental disorders and abnormal behavior; 5) Problems of psychotherapy; 6) Problems with methods of study of unconscious mind; 7) The problem of structure of psyche; 8) The problem of human driving forces; 9) The problem of internal mental conflict and means of its solution (the psychological defense mechanisms); 10) The problem of the "Language" of the unconscious mind. In order to solve these problems, S. Freud developed his psychoanalytic theory, which includes: 1) The concept of dynamic, conflicting unconscious mind; 2) The topical model of mind (consciousness, preconscious and the unconscious mind); 3) The structural model of psyche (Id, Ego and Superego); 4) The principle of universal psychic determinism; 5) The doctrine of driving instincts ("Eros" and "Thanatos"); 6) the concept of psychic energy; 7) The conception of psycho-sexual development; 8) The psychoanalytic, psychodynamic theory of psychopathology and abnormal behavior; 9) The psychoanalytic, psychodynamic theory of research methods of the unconscious; 10) The psychoanalytic, psychodynamic theory of psychotherapy; 11) The conception of psychological defense mechanisms; 12) The psychoanalytic conception of the unconscious "language"; 13) The psychoanalytic way of thinking, psychoanalytic approach to mental phenomena [11, 13].

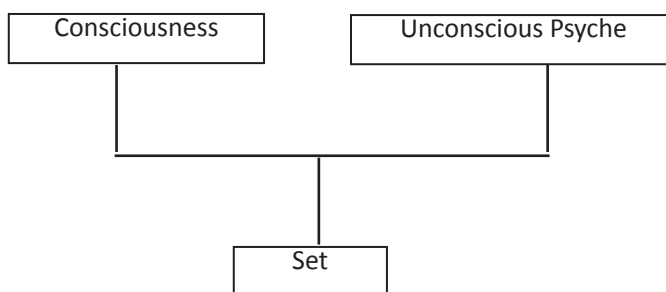
As to **A. Sherozia**, for his scientific research he targeted the following issues: 1) The problem of unconscious mind; 2) The problem of relationship between the unconscious mind and consciousness; 3) The problem of existence of different approaches in psychology; 4) The problem of creation of metapsychological theory of consciousness and the unconscious mind; 5) The problem of psyche structure; 6) The problem of personality structure; 7) The problem of relationship between D. Uznadze's and S. Freud's theories (as leading theories on unconscious psyche in Georgia); 8) The problem of existence of different philosophical approaches to understanding the human essence. A. Sherozia has developed his general, Metapsychological Theory model of consciousness and the unconscious mind in order to solve the mentioned problems in his own way [9, 5, 6, 7].

**Main principles of A. Sherozia's model:** 1) The principle of complementarity of different psychological approaches 2) The principle of dialectical unity of consciousness and unconscious psyche (the unity of consciousness and unconscious psyche as mutually exclusive and complementary entities, their synergistic-antagonistic relationship); 3) The principle of

integrity 4) The principle of set; 5) The principle of bilateral determination of personality; 6) The principle of dynamism; 7) The principle of development; 8) The principle of systemic approach; 9) The principle of unity of psyche and activity.

**Basic notions of A. Sherozia's model:** The Set, The Unconscious Mind, Consciousness, Fundamental Relations of Personality (with oneself, others and super-personality).

**The Model of Psyche According to A. Sherozia [17, p. 6]:**



This model enables us, in the process of psyche research, to study consciousness, its phenomena, mechanisms, and regularities (first of all, processes of logic, value system and conscious cognitive processes); and, on the other hand, the phenomena of unconscious psyche, their mechanisms and regularities (unconscious determinants, especially unconscious motives, symbolic thinking, etc.); and the Set, as specific modification of the individual and manifestation of the whole personality, in general, which lies at the basis of these areas and determines them and their relations.

**Personality structure, according to A. Sherozia, constitutes the person's fundamental relations toward:** the Self, Another and Super-personality. It should be said that this structure of the Fundamental Relations of Personality has some similarity with personality registries, "instances" of **S. Tsuladze** – relations of "Self" toward : 1) his own body, 2) Objects and Persons, 3) Reality; it also reminds us **Wernicke's** classical registries: Somatopsyché, Allopsyché and Sophropsyché; and the classifications of personality levels of **Scheller, Rothacker, Lersch, Merleau-Ponty, R. May, I. Yalom**: "Own World" ( in German – Eigenwelt), "Social World" (in German – Mitwelt) and "World Around" (in German – Umwelt).

**Relationship between consciousness and the unconscious mind according to A. Sherozia.** In A. Sherozia's, opinion there is a dialectic, synergistic-antagonistic relationship between consciousness and the unconscious mind, which is determined by the set of the person that lies in their basis.

**Research Methods of Psyche.** A. Sherozia believes that the research of psyche should not be only based on experimental, nomothetic or ideographic approaches. Psychological studies should be based on a complementary principle that recognizes the value of any existing method. He states that the information received by using any method is unilateral and that we need to use the so-called "method of complementary thinking" for the analysis of information obtained by this or that method in order to get true knowledge of the research subject. It means that we should not only analyze the data obtained through a specific method and consider them in relation with the information obtained from other researches and by means

of using other methods, but also attempt to examine them in the context of peculiarities of the researcher, the research instrument, the particular examinee, and the research conditions.

**The use of A. Sherozia's metapsychological model in practice.** Unfortunately, so far A. Sherozia's metapsychological approach has been practised in the psychotherapeutic field only. The eminent American psychotherapist, Jeffrey Zeig said: "When I started arranging conferences on the evolution of psychotherapy (in 1985 and 1990), I naively believed it would contribute to achieving agreement and unification in our ranks, but "family disagreements" could not be overcome. Every representative of a diverse range of psychotherapeutic schools firmly grabbed onto their theories and methods. Mutual idea enrichment happens in rare cases. The purity of the position is most appreciated. Eclecticism is considered as the absence of "breed" [8, p. 9]. Such is the situation in the psychotherapeutic field. I have tried to develop a complementary psychotherapeutic model for my psychotherapeutic practice, which is based on the complementary metapsychological approach of A. Sherozia. This model helps me to use constructively different psychotherapeutic approaches in my psychotherapeutic practice.

**A. Sherozia's complementary approach in relation to: a) systemic, b) complex, c) integral, d) synthesis, e) holistic, f) eclectic approaches.**

a) Systemic Approach – views single phenomena as components of complex, unified, structured systems;

b) Complex Approach – this approach confronts unilateral approach and says that single events, phenomena must be examined in a complex way, by using different methods that examine different aspects of their nature;

c) Holistic Approach – it emphasizes the integrity of events, whole nature of phenomena;

d) Integral Approach – it tries to present different models in the form of one new combined model;

e) Synthetic Approach – its purpose is to synthesize a new model from different models;

f) Eclectic Approach – this approach appeals us to use different theories, ideas, methods, and their various combinations in order to suit specific needs of the researcher, to solve his concrete problem, without applying any theoretical constructions.

As for the complementary approach, it recognizes the value of all the existing approaches, theories, ideas, methods, etc. in an appropriate context. According to this approach, individual approaches complement each other's shortcomings. The complementary approach does not attempt to take up the place of other approaches, but instead it represents meta-theoretical constructions built above them. This approach seeks to build bridges between the existing approaches to enrich them and eliminate their defects in collaboration with others and it also states that using approaches while taking into account the context (who uses them, when they are used, what they are used for and under what conditions they are used) will always be a guarantee of their effective use. In terms of Gestalt Theory, the study of the figure is only valid when it is studied along with the background of the figure.

**The philosophical approach of A. Sherozia towards understanding human essence and studying the psyche.** To overcome the deficiencies and unilateralism of the existing philosophical approaches concerning human essence and studying of psyche (idealism-materialism, rationalism-irrationalism, rationalism-empirism, existentialism) A. Sherozia tries on the basis of Dialectical Materialism approach.



I would like to emphasize that the scientific contribution of A. Sherozia is not limited to his metapsychological theory model of consciousness and the unconscious mind. Personally for me, along with the above mentioned, his creative work also has the following noteworthy moments: he represents the way where unconscious psyche, consciousness, personality and their relationships are accentuated; as a main study tool, he uses dialectical materialistic and complementary thinking. The style of thinking of A. Sherozia is probably most closely related to E. Fromm's approach, who was trying to combine Marx's and Freud's approaches [12, 13, 14]. In my opinion, the following can be considered as weak points of E. Fromm's scientific work (for me, he is the greatest thinker, philosopher and psychologist): 1) He did not try to create a metapsychological theory and this is probably why he did not understand the value of N. Bohr's principle of complementarity for further development of psychology; 2) He did not analyze the development of Marxist philosophy in the works of Lenin and Stalin, either. On the other hand, A. Sherozia did not reach socio-centric level of analysis of Marx, Lenin and Stalin. A Soviet psychiatrist, one of the leading specialists in psychiatric psycho-social rehabilitation movement – M. Kabanov noted that psychiatry has gone through the following stages: 1) Nosocentric; 2) Personocentric and 3) Socio-centric. It can be said that Georgian psychologists and A. Sherozia among them (as well as S. Freud) could not get the socio-centric level of analysis and they stayed at the personocentric level of development in psychology. The reason behind it is assumed to be the fact that Marxist-Leninist methodology, which was socio-centric in nature and constituted the basis of Soviet sciences, dominated during the Soviet era. Perhaps the domination of Marxist-Leninist ideology was the reason behind the fact that axiological and existential issues did not find a rightful place in the development of Georgian and Soviet psychology in general. It is noteworthy that there were four leading psychological trends in Soviet psychology: Georgian scientific school – the Theory of Set, Moscow scientific school – the Theory of Activity, Leningrad Scientific School – the Theory of Relations of Personality and I. Pavlov's Reflex-Behavioral Theory. In addition, it should be noted that dialectical and historical materialism constituted the methodological basis for Soviet sciences. From this we can see what Soviet psychology was focused on.

It is interesting that despite the fact that A. Sherozia created a good theoretical base for bringing S. Freud's psychoanalytic way of thinking to Georgian psychology, the latter did not develop here after all.

**Prospects of further development of the complementary metapsychological theory of A. Sherozia.** In my opinion, A. Sherozia's metapsychological conception has the following prospects of development:

1. Further development of the conception of complementarity. Here, on the one hand, the development of differentiated and typological approaches is implied; and, on the other hand, defining specific relationship between "Figure-Background", subject and environment (i.e. in other words, defining what context, what environmental conditions are appropriate for specific approaches, ideas, behavior, etc.);

2. Special study not only of phenomena, regularities and mechanisms of "individual unconscious" and "collective unconscious", but also of phenomena, regularities and mechanisms of "social unconscious" and "social consciousness";

3. Study of “Language” of “Social Unconscious”. In this context, “Symbolic Thinking” is especially noteworthy, based on which S. Freud developed a highly effective psychoanalysis psychotherapy. This took place at the time when symbolic thinking in psychiatry and in schizophrenology was (and is now too) qualified as pathology. This once again proves the truth that using something effectively hugely depends on who, what, how and in what conditions it will be used. Psychoanalysis uses symbolic way of thinking to unmask “conflicting unconscious” in order to eliminate the conflict between biological trends and social trends in the personality by the method of interpretation. Psychoanalysis highlights biological primate in human beings. In our opinion, in “social unconscious mind”, as well as in individual unconscious mind, not only conflicting, destructive, biological, individualistic unconscious mind is presented, but also constructive, non-individualistic, social-humanistic unconscious mind. It is possible to find the latter’s messages in social events with the help of methods of psychological interpretation.

4. It is possible to find messages containing positive, constructive, social-humanistic trends of “social unconscious mind” in fairy tales, myths, folk art, works of art, etc.. “Social unconscious mind” of concrete ethnic group can be found in culture, language, myths, fairy tales, traditions, anecdotes, etc. And this is exactly where it’s possible to discover “social unconscious mind”, positive, constructive “advice” of the “Unconscious of the nation”. For example, the fact that there are no capital letters in Georgian language (it does not matter whether the letter is at the beginning of the sentence or whether it is at the beginning of an important word, letters are always one size), indicates that equality is deeply embedded in Georgian Unconscious mind, in Georgian mentality; Also the fact that Georgians are greeting each other with following words: peaceful morning (good morning – in English), peaceful evening (good evening – in English), peaceful night (good night – in English), implies that peace is considered to be one of the leading values in this ethnos (it is interesting that in Russian language, words “peace” and “world” are denoted by the same word – Mir (Мир). In my opinion, traditional values of Georgian ethnos are well reflected in Georgian traditional toasts: “1) Toast to God; 2) Toast to Peace; 3) Toast to His Holiness and Beatitude Ilia II 4) Toast to the reason of gathering; 5) Toast to the motherland; 6) Remembrance of the deceased (as a rule, the mention of those who died for territorial integrity is done separately); 7) Toast to the future, to the following day, children; 8) Toast to parents; 9) Toast to housewives, women; 10) Toast to siblings; 11) Toast to kinship; 12) Toast to friends; 13) Toast to love; 14) Toast to ancestors; 15) Toast to church, Christianity, faith, beliefs; 16) Toast to Georgian traditions and customs; 17) Toast to beautiful memories; 18) Toast to gathering again; 19) Toast to Holy Mother”[1, p. 14];

5. Further development of “social conscious” instruments: to study the phenomena and processes of logic, to develop the method of “Brain storming”, to develop the thinking centred approach, to research systems of personality values, to develop the problem solving centred approach, to study the system of personality conscious motivation, to develop the techniques of modelling, etc.;

6. Further development of socio-centric approach.

In conclusion, I would like to emphasize that the complementary approach of A. Sherozia allows his metapsychological model to be open for new ideas, which gives this model good possibilities for further development.

316 ვახ – დაპირისპირებათა ხითიანობის ხახი „ა-ადამიანი“

ანტიკურობიდან დღემდე არსებობს მარადიული კითხვა: რა არის ადამიანი? არსებობს ადამიანის ეპოქალური დეფინიციები. თითქმის ყველა ფილოსოფოსს უკვლევია ადამიანის არსი, მისი ყოფიერება, მაგრამ კვლევისადმი ინტერესი არა და არ ნელდება.

ადამიანი მხოლოდ ცოცხალი არსება კი არ არის, მსგავსად მცენარისა, ან მხოლოდ სულის მქონე – მსგავსად ცხოველისა, არამედ ის გონითი არსებაა. გონი, როგორც პროფესორი თამაზ ბუაჩიძე აღნიშნავს, საკუთარი თავის დავინწყების და ამ გზით საგანში ჩაძირვის უნარია, როგორც უნარი სრული ტრანცენდენციისა. გონი არ არის აზროვნება, არც გონება. გონი ადამიანის ცხოვრების მნიშვნელოვანი სფეროა. გონი ვლინდება ეთიკურში, როგორც სინდისი. რა არის სინდისი? – „ღვთაების ხმა ჩემში“, „შინაგანი მსაჯული“, „ჩემში არსებული ღვთიური ნების ორგანო“. ეს ყველაფერი ადამიანშია, ეს ჩემშია. სინდისი „ჩემი ზე-მეა“, რომელიც მიჩვენებს სწორ გზას.

ადამიანის იდუმალი ოცნება ყოველთვის უსასრულობასთან ზიარება იყო. ადამიანი საიდუმლოს მატარებელიცაა, ეს ყველაფერი მასშია, მაგრამ ის ყველაფერს გარეთ ეძებს, საიდუმლოებითაა მოცული მისი არჩევანი. მას ეს არჩევანი „არ მოსწონს“ და „მუდმივად შორეული სამშობლოს“ ძიებაშია. ეს მასში ბადებს „თავისებურ ნოსტალგიას“, რომელიც ადამიანს აყენებს დაუკმაყოფილებლობის, სევდის, მონყენილობის, მარტოობის, სიცარიელის, უკვალოდ გაქრობის წინაშე. ადამიანი იწყებს გამოსავლის ძიებას. უსასრულობა ადამიანური ცნობიერების ღრმა წიაღიდან, სამყაროს ისტორიის შორეთიდან იყურება. ამ დროს ადამიანი იწყებს ფილოსოფოსობას ან ღმერთის ძიებას, მაშინ ისევ დაისმება მთავარი კითხვა: მაინც რა არის ადამიანი?

ადამიანი ძალზე რთული არსებაა და სხვადასხვა სიტუაციაში განსხვავებულად მოქმედებს, მის ქცევებზე მხოლოდ მდგომარეობები არ ახდენს გავლენს. მდგომარეობა უმნიშვნელოვანესია, მაგრამ არა ერთადერთი, რასაც ადამიანის ქცევაზე გავლენის მოხდენა შეუძლია. შეიძლება ჩამოვთვალოთ ის მნიშვნელოვანი ფაქტორები, რამაც შეიძლება ადამიანზე იმოქმედოს. ამისთვის დავუბრუნდეთ „მეს“, რომელიც შედგება არაცნობიერის, ქვეცნობიერის და ცნობიერისგან, არ არსებობს ფიქსირებული საზღვარი მათ შორის. ცნობილია, რომ ეს დაყოფა ფროიდის ეკუთვნის.

ადამიანი ქმნის ისტორიას და ამ ქმნილების შედეგი ისევ ადამიანით იზომება. მნიშვნელოვანი ფაქტია ისიც, რომ ადამიანმა იცის, რომ ის ქმნის ისტორიას, მაგრამ ისტორია მისით არ ამოიწურება. სამყარო გაცილებით მეტია, ვიდრე „ის ორფეხა არსება“, „ნაღვლისა და ლორწოს ნარევი“ (არისტოტელე), „მოჩხუბარი მხეცი“ (შოპენჰაუერი), „ავადმყოფი მხეცი“, „მხეცზე და მხეცზე უარესი“ (ნიცშე), „ავადმყოფი შენაქმი შექმნილთა შორის“ (ნეტარი ავგუსტინე), რომელსაც ადამიანი ეწოდა.

მაგრამ ადამიანმა იცის, ასევე, სხვა რამეც. მან იცის, რომ იგი ერთადერთი არსებულა, რომელსაც აქვს ისტორია იმის წყალობით, რომ მას აქვს სიტყვა, რომლითაც იგი ამ ისტორიას სხვას გადასცემს. ამის მიხედვით, ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელსაც არა მხოლოდ გამოცდილება აქვს, არამედ, ასევე, შეუძლია „თავი გააუმჯობესოს“ (კანტი). (5.20)

ადამიანი, როგორც ფროიდი აღნიშნავს, „თრგუნავს თავის ლტოლვებს“ და, განსაზღვრული აზრით, „სიცოცხლის ასკეტი“, მაშინ, როცა „ცხოველისათვის არ არსებობს მარხვა, არ არსებობს სიამოვნებაზე უარი“.

ასკეტურ სუვერენიტეტს ვინც აღწევს, ის პირველ პირში ინსტიტუტად იქცა. ასეთ პირს არც შინაგანობაში ჩაძირვა უნევს და არ გარეგანში გაშეშება. მას ისიც კი არ შეუძლია, რომ გარკვეულწილად მხნედ იყოს, ყველა ბოროტი ამბის მიუხედავად. (5. 21)

რთულია, განვსაზღვროთ, თუ რომელ გზას უნდა დავადგეთ პრობლემის გასაანალიზებლად. დილემური პრობლემა გვიდგას, ცალ-ცალკე განვიხილოთ ფსიქიკურის მოდულები თუ სჯობს, ჯერ თვითონ ფსიქიკურის არსზე ვიმსჯელოთ, ან დავინწყოთ პირდაპირ ცნობიერების ანალიზით, რათა გავიღებთ არაცნობიერ ფსიქიკურზე.

რა არის ცნობიერება? საქმე გვაქვს უცნაურ ფენომენთან. პარადოქსია, მაგრამ ცნობიერება იმისათვის უნდა გამოვიყენოთ, რომ მან საკუთარი თავი გამოიკვლიოს.

21-ე საუკუნეში „ცნობიერების“ კვლევა ვითარდება. ფსიქოლოგია, ბიოლოგია, ნეირომეცნიერების წარმომადგენლები თითქოსდა მზად არიან, უპასუხოთ კითხვას: რას აკეთებს ცნობიერება? შეგვიძლია მის გარეშე განვითარება? შესაძლოა, ცნობიერება ილუზია იყოს.

ერთი მხრივ, არსებობს ჩემი პირადი გამოცდილება. მე შემიძლია, დავინახო სახლები, ვარსკვლავები და უფრო რთული რამ, გორაკს იქით ხეები.

პირადი გამოცდილების და ამ გამოცდილების თვისებების გადაცემა სხვებისათვის შეუძლებელია. მე ვერასდროს შევძლებ იმის გაგებას, ღვინო ჩხავერის გემო, რომელიც მე განვიცადე და ჩემია, შენც იგივე გემო გაიგე თუ არა.

ეს გამოუთქმელი თვისებებია.

მაგრამ არიან სულიერი განცდები, რომლებიც ქმნიან სამყაროს, რომელშიც ვცხოვრობ. მაგალითად, კატის ბენვის მთავარი თვისება სირბილეა, ასევეა, ყავის სუნი... სირთულე ისაა, რომ არსებობს რეალური ფიზიკური საგნები გარკვეული ზომით, ფორმით, წონით და სხვა თვისებებით, რომლის გაზომვა და რომელზეც შეთანხმება ყველას შეუძლია.

ამის საფუძველზე დამკვიდრდა დუალიზმი. არსებობს ორი განსხვავებული სფერო თუ სამყარო. უმთავრესი რელიგიებიც დუალისტურია.

განსახილველ პრობლემასთან მიმართებით, მნიშვნელოვანია დეკარტის ე. წ. კარტეზიანული დუალიზმი.

„ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ!“ – ფრანგი ფილოსოფოსის რენე დეკარტის საყოველთაოდ ცნობილი განაცხადი ძალიან ხანგრძლივი და შრომატევადი გამოკვლევის შედეგად მიღებული დასკვნაა იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა ვენ-

დოთ საკუთარი არსებობისა და რეალობის ჩვენეულ აღქმებს. თანამედროვეობის გამოჩენილი მოაზროვნე ჯონ სერლი სვამს კითხვას: მართალი იყო დეკარტე? მან რამდენიმე კატასტროფული დასკვნა დაგვიტოვა, რომელთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი მას არ შეუთხზავს, არამედ სხვებისგან ერგო მემკვიდრეობით. ესაა დუალიზმის იდეა, რომლის მიხედვით, სინამდვილე ორი სახის სუბსტანციად იყოფა – მატერიალად და სულად; სამყაროს დაყოფა ორი განცალკევებული სახის, გონებრივ და ფიზიკურ სუბსტანციად. ჩვენ ვცხოვრობთ ერთ და არა ორ, სამ ან რამდენიმე სამყაროში და რასაც ცნობიერებასა და გონებას ვარქმევთ, გარკვეული სახეობის ორგანიზმების ბიოლოგიური მახასიათებელია. დეკარტეს ამის დანახვა არ შეეძლო, რადგან ფიქრობდა, რომ ცნობიერებას შეეძლო მხოლოდ სულში ეარსება, ხოლო სული არ იყო ფიზიკური სამყაროს ნაწილი.

ეს ძალიან რთული პრობლემაა. ჩვენ სინამდვილეში არ გვესმის, როგორ მუშაობს ტვინი. როგორც თანამედროვე სწავლულები აღნიშნავენ, ტვინი უაღრესად რთული ორგანოა და ჩვენ, ჯერ კიდევ, მისი საბაზისო პრინციპების შესწავლის საწყის ეტაპებზე ვიმყოფებით. ამგვარად, ტვინის გაგებამდე ჯერ კიდევ გრძელი გზა გვაქვს გასავლელი. თუმცა სერლი ვფიქრობს, რომ სწორ გზას ვადგავართ.

ცნობიერების გაგებას მაშინ შევძლებთ, როდესაც გვექნება ზედმინვენითი პასუხი ორ კითხვაზე: როგორ წარმოქმნის ტვინი ცნობიერებას ყველა თავისი ფორმით?“ და „როგორ არსებობს ცნობიერება ტვინში: როგორ გამოვლინდება ის ტვინში იმგვარად, რომ ახსნას უძებნის საკუთარ ფუნქციონირებას მთელი ჩვენი სიცოცხლის მანძილზე?“ მაშ, კონკრეტულად, რა არის გონება? ახასიათებს ეს თვისება გამორჩეულად ადამიანს? გონება განეკუთვნება ყველა იმ მენტალურ მდგომარეობას, პროცესებსა და ხდომილებებს, რომლებიც თავის ტვინში მიმდინარეობს, როგორც არაცნობიერად, ასევე – ცნობიერად. (8)

მასთან გონება და ტვინი სხვადასხვა სუბსტანციისაგან შედგება. დეკარტეს მიხედვით, გონება არაფიზიკური და არაგანვრცობადია. ანუ ის არ იკავებს რაიმე სივრცეს ან არ გააჩნია რაიმე მდებარეობა.

სხეული და ფიზიკური სამყაროს დანარჩენი ნაწილი შედგება ფიზიკური ანუ განვრცობადი სუბსტანციისაგან.

სირთულე სახეზეა: როგორ ურთიერთქმედებენ ისინი? დეკარტე მიიჩნევს, რომ ისინი ერთმანეთს პანანინა პინეალურ (გირჩისებრ) სხეულში (ანუ ეპიფიზში) ტვინის ცენტრში ხვდებიან... ეპიფიზი ფიზიკური სტრუქტურაა – არსად არაა ახსნილი, თუ რატომ შეუძლია მხოლოდ მას მენტალურ სფეროსთან ურთიერთობა.

ამიტომ ცდილობენ ფილოსოფოსები და მეცნიერთა უმრავლესობა, უარყონ დუალიზმი და მონიზმი აღიარონ, მაგრამ როგორ?

იდეალისტებისათვის გონება ფუნდამენტურია, მაგრამ როგორ არსებობს მუდმივი ფიზიკური სამყარო. ყოველივე სიღრმისეულად რომ გავიაზროთ, კიდევ ერთხელ უნდა გავიხსენოთ პლატონის გამოქვაბულის მითი. პლატონისეული გამოქვაბულის მითის გააზრების შემდეგ, უფრო მძაფრად დადგება მარადიული კითხვა – ვინ ვარ მე? (5.84). სად ვცხოვრობდით და სად ვცხოვრობთ? ძირითადი აზრი თეზისურად ასე ჩამოყალიბდება.



- ადამიანთა ისტორია ცოდვის გააზრებიდან იწყება.
  - ღმერთმა ადამი შექმნა მიწის მომვლელად, მაგრამ მან ვერ მოუარა მიწას.
  - კოსმოსში არაფერი არ იცვლება. გაზაფხული გაზაფხულზე მოვა. შეიძლება დაავიანოს 10 დღე, ხდომილება არ იცვლება.
  - ბერძნები აკვირდებოდნენ ფთოც-ს ხედავდნენ საოცარ კანონზომიერებას და ეს იყო ბერძნებისათვის გაკვირვების საგანი.
  - ისტორიული პროცესი არასდროს არ მეორდება. ხდომილება იცვლება -ამიტომ არის მეცნიერება.
  - რა არის საბუნებისმეტყველო მეცნიერება და რა არის სულის მეცნიერება.
  - კოსმოსის ისტორიაში ღმერთი მოქმედებს. ადამიანი არ მოქმედებს. ბიბლიურად ღმერთმა ადამიანი შექმნა კოსმოსის მომვლელად.
- ადამიანი თავის სახლშიც კი არაა ბატონ-პატრონი. მან არც კი იცის, რა ხდება მისი ფსიქიკის შიგნით.

ფსიქიკურ მოვლენებს აქვს საზრისი.

„თუ ვხედავ აბსურდულ სიზმრებს, ეს არ ნიშნავს, რომ უბრალოდ სისულელეები მესიზმრება“. ფსიქიკური ცხოვრების უდიდესი ნაწილი მომდინარეობს არაცნობიერიდან... თუ გაავანალიზებთ არაცნობიერს, აღმოჩნდება, აბსურდულ სიზმარში დევს ჩემი დაფარული სურვილები.

ფროიდმა წარმოგვიდგინა ფსიქიკის სქემა, იგი, მე-ეგო, ზე-მე.

ფროიდის აზრით, ფსიქიკა დაკავშირებულია ტვინის მოქმედებასთან, მაგრამ ფსიქიკის ტვინთან კავშირის ფაქტი არაფერს ამბობს გადაჭრით. ფსიქიკა უწყვეტი რეალობაა. თუკი ფსიქიკა უწყვეტობის სუბსტანციურ ნიშანს ფლობს, მაშინ ცნობიერებას არც აქვს უფლება, გადამწყვეტი სიტყვა თქვას ფსიქიკის არსებობის დადასტურების თაობაზე.

ფსიქიკა აიხსნება ფსიქიკით. ცნობიერებაში ხშირად ისეთი ფსიქიკური აქტები ხორციელდებიან, რომელთა ახსნისათვის საჭიროა ისეთი სხვა აქტების არსებობის დაშვება, რის შესახებ ცნობიერებამ უშუალოდ არაფერი არ იცის.

ფროიდი იყო ის, ვინც საბოლოოდ მეცნიერების მეშვეობით აღმოჩენილი შემზარავის მთელი კატალოგი შეადგინა. ის ზომიერი ტონით ამბობს, რომ „მასთან საუბარია არა შემზარავზე, არამედ დიდ წყენებზე“. ის ასახელებს „კოსმოლოგიურ წყენას“, რომელმაც სამყარო კოსმოსურად ცენტრიდან განზე გასწია; „ბიოლოგიურ წყენაზე, რომელმაც ადამიანი ცხოველიდან წარმოქმნა და ცხოველიდან დარჩა და ბოლოს ფსიქოლოგიური წყენაზე“, რომლის შედეგად, თავად ადამიანი, როგორც ცნობიერი არსება, საკუთარი სახლის ბატონ-პატრონი არაა და ქვეცნობიერის მიერაა დამორჩილებული (6.41).

კლასიკური სიღრმის ფსიქოლოგიის წინაშე დგას ორი პრობლემა: რა არის არაცნობიერი ფსიქიკა და რა არის პიროვნება. არაცნობიერი ფსიქიკისა და პიროვნების პრობლემები აქ ერთმანეთთან ორგანულად დაკავშირებული ჩანს. არაცნობიერი ფსიქიკის შინაარსი გადამწყვეტ როლს ასრულებს პიროვნების რაობის გარკვევაში.

ადამიანის განვითარების საფეხურზე ფსიქიკის განვითარება თვისობრივად ახალ საფეხურს აღწევს: ეს არის ცნობიერების განვითარების საფეხური.



„გონის სუბსტანცია არის თავისუფლება, სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, სხვისგან დამოუკიდებლობა, თავის თავთან მიმართებით ყოფნა. გონი არის თავის-თვის მყოფი, საგნად თავისთვის მქონე განამდვილებული ცნება“. (2.31)

გონის შემეცნება უკონკრეტესი და ამიტომ უმაღლესი და უძნელესი შემეცნებაა. „იცან თავი შენი“? – ეს აბსოლუტურ მცნება არც თავისთავად, არც იქ, სადაც იგი ისტორიულად გამოითქვა, არ გულისხმობს თვითშემეცნებას ინდივიდის კერძო უნარების, ხასიათის, მიდრეკილებებისა და სისტემების მიხედვით, არამედ ჭეშმარიტებისას თავისთავად და თავისთვის – თვითარსების, ვითარცა გონის, შემეცნებას.

„ცოდნას ადამიანი იმით ეზიარება, რომ თავისი უშუალო ყოფიერების ერთიანობასთან კავშირი განყვიტა და აკრძალული ხილი იგემა. ადამიანი თავისთავად ყოფნაში კი არ ჩერდება, არამედ თავისთვის არის. გაორების ეს თვალსაზრისიც, ასევე, უნდა მოიხსნას და გონი თავისი თავის საშუალებით ერთიანობას დაუბრუნდეს. მაშინ ეს ერთიანობა გონითი ერთიანობაა და ამ უკუდაბრუნების პრინციპი თვით აზროვნებაშია. აზროვნებაა ის, რომელიც მას ჭრილობას აყენებს და ისევე აზროვნება ჰკურნავს მას“. (2.94-95)

ცნობიერების ფსიქოლოგია ფსიქიკურ სინამდვილეს წარმოადგენს ცნობიერების განზომილებით. ცნობიერება და ფსიქიკა აქ არსობრივ კავშირშია. ამიტომ, ფსიქიკის არსებობა და ფსიქიკის განცდა სხვადასხვა რამ კი არაა, არამედ – ერთი და იგივე საქმის ვითარების სხვადასხვა ტერმინით აღნიშვნა. ცნობიერების ფსიქოლოგიის შემეცნების ობიექტია ცნობიერი ფსიქიკა, რადგან სხვა სახის ფსიქიკა, თუ ცნობიერი არა, მისთვის არ არსებობს.

სიღრმის ფსიქოლოგია იძლევა ფსიქიკის განსხვავებულ გაგებას. ეს თეორია თვლის, რომ ფსიქიკა დადასტურებულია ცნობიერებაში. განცდა ფსიქიკური რეალიზმის მხოლოდ ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენს, რომელიც ფსიქიკის უფრო არსებითი ნაწილის – არაცნობიერ ფსიქიკის – გამოვლენაა.

ფსიქიკა არსებობს ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად, ესაა არაცნობიერი ფსიქიკა. არაცნობიერი ფსიქიკა ფსიქიკის სიღრმეა. საღრმის ფსიქოლოგიის შემეცნების ობიექტია არაცნობიერი ფსიქიკა, ფსიქიკის ერთ-ერთი სახე. (6.7-8).

არაცნობიერის ორი სახეობაა. ქვეცნობიერი და ზეცნობიერი. ქვეცნობიერია პერსონის ის მდგომარეობები, რომლებიც ჯერ კიდევ არ არის ცნობიერი ან ცნობიერი უკვე აღარ არიან. ზეცნობიერია პერსონის აქტივობა. ეს იგივე აქტები, მოქმედებებია (Taten), რაც აკეთებს (macht) ცნობიერებას, მოიხმარს მას და მასში აისახება. (10.241-250)

რისგან შედგება არაცნობიერი? ჩვენ ვცხოვრობთ ფიზიკურ სამყაროში, რომელიც აღინერება 4 განზომილებით, მათგან 3 სივრცისაა (სიგრძე, სიგანე, სიმაღლე – ეს სამი ზომა ქმნის სივრცეს) და ერთია დრო. რეალურად ეს ოთხი განზომილება დადის ორ განზომილებამდე: სივრცე და დრო. თუ ადამიანს ამ ორ განზომილებაში შევხვდავთ, ის შეზღუდულია და ეს შეზღუდულობა გავლენას ახდენს ჩვენს აზრებზე, ქმედებებზე და ა.შ. ჩვენი სიცოცხლის ხანგრძლივობა შეზღუდულია დროში. რას ცვლის ეს? ეს ცვლის ყველაფერს, რადგან თუ ვიცხოვრებდით მარადიულად

და არაფრით შევიზღუდებოდით, არ მოგვიწევდა, გვეჩქარა და დაგვეზოგა დრო, ეს შეზღუდულობა გაუცნობიერებლად გვაიძულებს, ვიჩქაროთ. თუ ავიღებთ ცხოვრებას დაბადებიდან სიკვდილამდე და გავყოფთ მას ორ ნაწილად, ცხოვრების პირველ ნაწილში მხოლოდ ვიღებთ – ჩვენ გვაჭმევენ, გვასწავლიან, ჩვენზე ზრუნავენ იმისთვის, რომ გავიზარდოთ და ჩამოვყალიბდეთ ჩვენი ფუნქციის შესრულების უნარიან ინდივიდებად, ხოლო ცხოვრების მეორე ნაწილში გავცემთ ჩვენ მიერ დაგროვილ ინფორმაციას, პროფესიონალიზმს და ა.შ. ყოველი ეტაპი, თავის მხრივ, იყოფა ორ ნაწილად და ყოველ ეტაპს გააჩნია თავისი დრო. ცხოველებში ეს ყველაფერი ხდება ინსტიქტების დონეზე, ადამიანებშიც ასევეა, მაგრამ ამ ინსტიქტებს ემატება გონებაც (ცნობიერება), რომლის დახმარებით, ადამიანები რეალიზდებიან.

დიმიტრი უზნაძე ბრძანებს, სანამ ცოცხალი არსება საზოგადოდ რაიმე მნიშვნელოვან ქცევას ჩაიდენდეს, იგი უკვე მანამდეა ისე მოდიფიცირებული, რომ მან სწორედ ეს ქცევა უნდა ჩაიდინოს. სხვანაირად ასეც შეიძლებოდა გვეთქვა: სანამ ცოცხალი არსება რაიმე ქცევას მიმართავს, მას მანამდე უკვე აქვს ეს ქცევა განწყობის სახით მოცემული.

ადამიანის სფეციფიკური თავისებურება და, იმავდროულად, მისი უდიდესი მონაპოვარი სწორედ ისაა, რომ მას ძალა შესწევს, თავისი ქცევა განწყობის უშუალო ბატონობას ხელიდან გამოგლიჯოს, რათა იგი ცნობიერების აქტივობით გაშუალეულ განწყობას დაუმორჩილოს: ცნობიერება ადამიანის ქცევის უსპეციფიკურესი ფაქტორია. (3.87, 118)

უზნაძის ხედვით, „განწყობის“ ცნების მთელი ღირებულება სწორედ ისაა, რომ მხოლოდ ის გვაძლევს ჩვენ უფლებას, გავიგოთ, რა „სფეციფიკურ ფორმას“ ღებულობს განცდა (წარმოდგენა, გრძობები, მისწრაფება) მას შემდეგ, რაც ის უშუალოდ აღარ ცნობიერდება და არ განიცდება (ბასინი). ბასინთან განწყობა წარმოდგენილია ფიზოლოგიური მდგომარეობის სახით.

უცნაური ხვედრი დაყოლია ადამიანს. ფილოსოფოსები ყველა ეპოქაში ცდილობდნენ, გაერკვიათ ადამიანური ყოფიერების საიდუმლო. ავგუსტინე აცხადებს: ჩვენ შეგვიძლია საკუთარი თავი მხოლოდ ღმერთში შევიმეცნოთ.

პოლიტიკური ფილოსოფიის თანამედროვე წარმომადგენელი შმიტი გარკვევით ამბობს: ჩვენ შევიმეცნებთ ჩვენს თავს, როდესაც ჩვენს მტერს შევიმეცნებთ. რა არის მტერი? მტერი არის ჩემი კუთვნილი სხვა, რადგან ჩემს არსებას ემუქრება ამ კონფროტაციაში ხმის ამოღება და განსჯა მხოლოდ მას ეკუთვნის, ვინც ეგზისტენციურადაა ამაში გარკვეული. (7.121).

რუსო აცხადებდა: უკან ბუნებისაკენ. რას გვეუბნება ამით რუსო, დღესაც განსჯის საგანია.

მაგრამ სად მივალთ, რა და ვინ ვარ? ჩვეულებრივ, თვითშემეცნებას სურს, იცოდეს, რა და ვინ ვარ? ვიცი, რომ ასეთი ვარ, როგორც ამ წამს ვარ. *Ego sum qui sum* – მე ვარ, რომელიც ვარ. ეს ნაკლებია, ვიდრე იმის შემეცნება, თუ რა და ვინ ვარ. მაგრამ ეს მეტია, ვიდრე მარტივი თვითდარწმუნებულობა, რომ მე, საერთოდ, ვარ.

ჩანს, ცნობიერის და არაცნობიერი ფსიქიკურის პრობლემა გვევლინება ერთ-ერთ ურთულეს და ძნელად გადასაწყვეტ პრობლემად. ამ საკითხთან დაკავშირებით დიდხანს დუმდნენ.

მე-20 საუკუნის ბოლოს პროფესორმა ა. შეროზიამ ყოფილ საბჭოთა კავშირის სინამდვილეში შეუძლებელი შეძლო: მან საუკუნო დუმილი დაარღვია და არაცნობიერი ფსიქიკის კვლევა ახალ სიმაღლეზე აიყვანა, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ არაცნობიერის პრობლემა ბოსტონიდან თბილისამდე.

ა. შეროზიას მოდელის ძირითადი ცნებებია: განწყობა, არაცნობიერი ფსიქიკური, ცნობიერება, პიროვნების ფუნდამენტური მიმართებები (საკუთარ თავთან, სხვასთან და სუპერპიროვნებასთან).

დ. უზნაძისათვის ძირითად ცნებას განწყობა წარმოადგენს, შეროზიასათვის – არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება. აპოლონ შეროზიას მოდელი აღმოცენდა დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიიდან. იგი ამ თეორიის განვითარების ერთ-ერთ განშტოებას წარმოადგენს. აპოლონ შეროზია წავიდა უზნაძისაგან განსხვავებული გზით.

აპოლონ შეროზია განწყობის თეორიის ახლებურ ინტერპრეტაციას იძლევა, რომელიც პრინციპულად უპირისპირდება ფროიდიზმს, როგორც ზოგად მეთოდოლოგიურ თეორიას არაცნობიერის ფსიქიკურის შესახებ.

ამ შემთხვევაში იგი ამოდის თვითონ დიმიტრი უზნაძის თეორიიდან. შეროზია კვლევის შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ განწყობა წარმოადგენს „კავშირის პრინციპს, როგორც ფსიქიკურისა ფსიქიკურთან, ასევე ფსიქიკური ტრანსფსიქიკურთან, ანუ ობიექტურთან. მისი აზრით, განწყობის არაცნობიერება სულ სხვაგვარია, ვიდრე ტრადიციულად ცნობილი არაცნობიერი ფენომენებისა. განწყობა მხოლოდ იმდენად არის ფსიქიკური, რამდენადაც იგი ფსიქიკურის „ელემენტარულ ნაწილს“, მის „ქვემდებარეს“ წარმოადგენს. განწყობა ფუნქციონირებს, როგორც ფსიქიკური, მაგრამ იგი არ არის განცდა და ამიტომ ცნობიერების სფეროში არ შედის. (11). ეს ნიშნავს, რომ განწყობის თეორია არაცნობიერის ფსიქიკურ თეორიას წარმოადგენს, რაც ავტორის მიერ მოცემული განწყობის თეორიის ინტერპრეტაციის საზრისია.

ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის ზოგადი თეორიის არსი მდგომარეობს: ადამიანი უნდა დაფუძნდეს თავის თავში, როგორც იდეალური პიროვნება, მაგრამ, მეორე მხრივ, უნდა დაფუძნდეს, როგორც ბუნების უშუალო გაგრძელება, ან როგორც ანტიპიროვნება. რამდენადაც თავის თავში დაფუძნდება, იგი ამდენადაა იდეალური პიროვნება, მაგრამ რამდენადაც იგი ბუნების გაგრძელებას წარმოადგენს, ამდენად იგი ანტიპიროვნებაა. მაგრამ ამ დაფუძნებისას უპირატესობა მის პიროვნებას ენიჭება. ამიტომ ადამიანის განსაზღვრისას უნდა გავითვალისწინოთ არა მხოლოდ ის, რომ იგი არის პიროვნება, არამედ ისიც, რომ იგი მის საპირისპირო ანტიპიროვნებას წარმოადგენს. ეს დებულება ამ თეორიის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპია, რომელსაც შეროზია ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის შესახებ გვთავაზობს.

ა. შეროზიას მიაჩნია, რომ ცნობიერება და არაცნობიერი ფსიქიკური ადამიანის ფსიქიკას წარმოადგენს. ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის გაერთიანება პიროვნების სფეროში ხდება. ამიტომ პიროვნების განხილვისას ორივე მომენტი უნდა გავითვალისწინოთ. ადამიანის ფსიქიკა მთლიანობაში უნდა განვიხილოთ, რომელიც მოიცავს ცნობიერ და არაცნობიერ ფსიქიკურს. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება

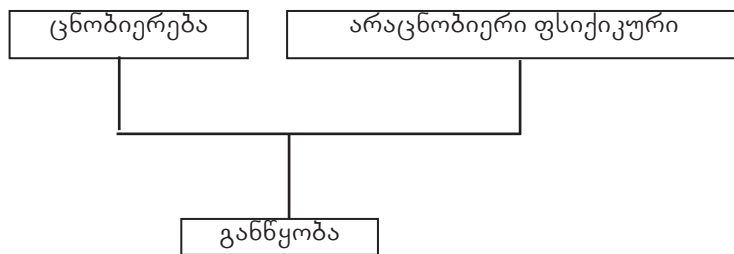
ადამიანის ფსიქიკის მეცნიერული შესწავლა. ამ მთლიანობის უარყოფის შემთხვევაში კი პიროვნების მეცნიერული შესწავლა შეუძლებელია. (11.115).

შეროზიას თეორია არ შეიძლება ცალ-ცალკე აიგოს, რადგან ცნობიერებაც და არაცნობიერი ფსიქიკურიც პიროვნების ერთიანი მახასიათებელია. ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკურის თეორიას ავტორი პიროვნების ზოგად თეორიად მიიჩნევს და გთავაზობს პიროვნების ერთიანი სფეროს ცნებას, როგორც ზემოხსენებული თეორიის ძირითად კატეგორიას.

საკუთარი თვალსაზრისის გადმოცემისას, ა. შეროზია მიმართავს ნილს ბორის დამატებითობის პრინციპს, რომელსაც იგი ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას აძლევს. ცნობიერება და არაცნობიერი ფსიქიკური, ამტკიცებს იგი, ერთი მხრივ, ურთიერთგამომრიცხველია, ხოლო, მეორე მხრივ, ერთმანეთს ემატება და პიროვნების მთლიან სურათს ქმნის.

თუ დ. უზნაძისათვის, როგორც ცნობილია, ძირითად ცნებას განწყობა წარმოადგენს, ა. შეროზიასათვის ძირითადი ცნება არის არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნება.

ა. შეროზიამ საინტერესოდ წარმოგვიდგინა ფსიქიკის მოდელი გრაფიკულად (12.12)



თვითცნობიერება ცნობიერების უმაღლესი საფეხურია. პირველ, ბაზისურ დონეზე შინაგანი და გარეგანი სამყაროს ცნობიერებაა თავმოყრილი; მეორე დონეზე იმის გაცნობიერება, გააზრება და ასახვა ხდება, თუ რას ვაცნობიერებთ, ხოლო ბოლო საფეხურზე ანუ თვითცნობიერებაში თავმოყრილია ცნობიერი ცოდნა საკუთარი მახასიათებლების, შეგრძნებების, მოტივებისა და სურვილების შესახებ. თვითცნობიერების მქონე ინდივიდი აცნობიერებს, რომ მის მიერ პიროვნულად განცდილ მოვლენებს ავტობიოგრაფიული ხასიათი აქვს. ერთი მხრივ, ეს ცოდნა საშუალებას აძლევს პიროვნებას, სამყარო და მასში მიმდინარე მოვლენები თანმიმდევრულად და პროგნოზირებადად აღიქვას, ხოლო, მეორე მხრივ, ამავე ცოდნის საფუძველზე შესატყვისი მოლოდინები უყალიბდება, რომლებიც მის საპასუხო ქცევას განაპირობებენ.

ცნობიერისა და არაცნობიერი ფსიქიკის ასახსნელად ა. შეროზიამ წარმოადგინა ძალზე ორიგინალური ხატოვანი სახითი მიდგომა, რომელიც მის ნააზრევს მთლიანად იტევს. ის ააანალიზებს უძველესი ასტროლოგიური ხელნაწერებიდან (1188 წლით დათარიღებული ასტროლოგიური ტრაქტატი „ეტლთა და შვიდთა მნათობთათვის“ (ხელნაწერი A-65)) მინიატურას, რომელიც „მშვილდოსნის“ სახელითაა ცნობილი. ეს ნახევრად ლომია, ნახევრად – ადამიანი ლომის ტანით, მას კენტავრსაც უწოდებენ. მშვილდოსანი ანუ ნახევრად ადამიანი უმიზნებს ურჩხულს,

ნახევრად ლომს. მშვილდი ძალზე მოჭიმული აქვს ადამიანს, საცაა ადამიანი ხელს გაუშვებს ლარს, მაგრამ მშვილდში ისარი არ არის ჩადებული. მშვილდის მოჭიმვა ფიქციაა. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანის სულში არის „ნათელი“ და „ბნელი“ (სინათლე და სიბნელე). „მშვილდოსანი“ და „ურჩხული“ ერთიანობაშია. ადამიანს არ შეუძლია მოკლას ურჩხული – ნახევრად ლომი და არც ურჩხულს შეუძლია, შთანთქმას ადამიანი, რადგან ერთის სიკვდილი აუცილებლად იწვევს მეორის სიკვდილს. (13)

ამ ორი დაპირისპირებული სანყისის ერთადერთი გამოსავალია მუდმივად საპირისპირო დგომა, მაგრამ პრობლემა აქ არ წყდება. ა. შეროზია მშვილდოსანი შავ წრეში ჩასვა, რომელიც თვითშემეცნების შეზღუდულობის გამომხატველია და, იმავდროულად, წინა თათი „ადამიანი-ლომისა“ შავი წრის გარეთ გაიტანა, როგორც სიმბოლო ნაბიჯისა უცნობისკენ – საიდუმლოსაკენ, მაგრამ ეს ნაბიჯი „მშვილდოსანს“ გაუცნობიერებელი აქვს, რადგან მისი ხედვა მარადიული ურჩხულის თავისკენაა მიბრუნებული. ლომის თათი მიანიშნებს იმასაც, რომ ადამიანს, იმავდროულად, შეუძლია ტრანცენდირება. რა არის მასთან ტრანცენდირება. რა არის უცნობი საიდუმლო. დამიანს, იმავდროულად, შეუძლია თავის თავიდან გასვლა სხვისკენ და ასევე ახალი სარკმლის გახსნა თავის თავში, რომელიც გზაა უფლისაკენ... ეს ნიშნავს, რომ ამით არ დამთავრდა საიდუმლოს წვდომა, არამედ ადამიანი სიბნელიდან გამოსვლას ახლა იწყებს, რაც ადამიანის არსის, საიდუმლოების ძიების ახალი გზაა. ამ გზის გამკვალავი ა. შეროზიაა.

### ლიტერატურა:

1. ბლექმორი, სუზან, (2011), ცნობიერება, თსუ, თარგმნა მერაბ ბაბუხაძემ.
2. ჰეგელი, (1984), გონის ფილოსოფია, თბილისი. თარგმნა ნ. ნათაძემ.
3. უზნაძე დიმიტრი, (2007), განწყობის ფსიქოლოგია. თბილისი.
4. ცნობიერების ფილოსოფია, ტვინი, გონება და ცნობიერება: საუბარი ფილოსოფოს ჯონ სერლთან, 2015 წლის 3 მარტი.
5. ცინცაძე გიორგი, (1982), პიროვნება, დრო, განწყობა, თბილისი.
6. კაკაბაძე ვიტალი, (1970), სიღრმის ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები, თბილისი.
7. რიუდიგერ საფრანსკე, ბოროტება ანუ თავისუფლების დრამა, თბილისი. 2015; თარგმნა ანა კორძაია-სამადაშვილმა.
8. ეტლთა და შვიდთა მნათობთათვის, თბილისი; 1975. წინასიტყვაობა და ენობრივი მიმოხილვა დაურთო აკაკი შანიძემ.
9. Шероziа, А. (1973), К проблеме сознания и бессознательного, Т. I, Тбилиси 1969, Т. II, Тбилиси.
10. Шероziа, А. (1979), Психика. Сознание. Бессознательное. Тбилиси
11. Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. IV. (под общей ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шероziа, Ф. В. Бассина), Тб., 1985.

**DEMURI JALAGHONIA**

### **Who am I – an Icon of Unity of the Opposites “I” – Human**

The psychic problem of conscious and unconscious is one of the most difficult, hard-to-solve problems. For a long time silence was kept regarding this issue.

By the end of the 20<sup>th</sup> century Prof. Apolon Sherozia managed to do impossible for the reality of the former Soviet Union, he could infringe the silence of the century and gave new life to the study of unconscious psyche; which may be called as the problem of unconscious from Boston to Tbilisi.

The major concepts of the model of Apolon Sherozia are mood, unconscious psyche, consciousness, the fundamental relations of personality (toward oneself, others and superhuman).

For Dimitri Uznadze the major concept is mood, for Sherozia – the notion of unconscious psyche. The model of Apolon Sherozia emerged from Dimitri Uznadze’s “Theory of Set”. It represents one of the branches of this theory. However, A. Sherozia went in a different way from D. Uznadze.

Apolon Sherozia gives a new interpretation to the Theory of Mood, which principally contradicts to Freudism as the general methodological theory about the unconscious psyche.

In this case, it is based on the references of Dimitri Uznadze about the contradiction of these two theories. Apolon Sherozia thinks that consciousness and unconscious psychic represent human psyche. The unification of conscious and unconscious psychic happens in personality sphere. Therefore, while considering a person, both moments shall be taken into consideration. Human psyche should be considered as a whole, which includes both conscious and unconscious psychic. Only in this way can be performed a scientific study of human psyche. In case of denial of this integrity, it is impossible to perform a scientific study of a person.

Sherozia has repeatedly argued that the general theory of consciousness and the theory of unconscious psychic cannot be separated, since consciousness and unconscious psychic are a unified characteristic of a person. The author considers the theory of conscious and unconscious psychic as a general theory of personality and suggests the concept of the unified sphere of personality as the main category of the above mentioned theory.

For explaining the consciousness and unconscious psychic Prof. Apolon Sherozia uses a very original figurative approach that entirely accommodates his thoughts. He analyses the miniature from ancient astrological manuscripts (Astronomical Treaty dating to 1188, for Chariots and Seven Luminaries) (manuscript A-65)), the miniature that is known as a “Sagittarius”. This is a semi-lion, semi-man with the body of a lion, which is also called “Centaur”. The bowman, i.e. semi-man, is targeting a monster, i.e. semi-lion. It is likely that the man is going to shoot the monster, the bow is very tight but there is no arrow in it. The tightened bow is a fiction. It indicates that there are „light“ and „darkness“ in the human soul.



The „bowman“ and the „monster“ are one unity. The man cannot kill the monster – semi-lion and neither the monster can devour the man, because the death of one definitely causes the death of the other.

The only solution for the two contradictive origins is constantly standing opposite. But the problem does not resolve here. Sherozia put the bowman in the black circle, which is an expression of limitation of self-awareness and, at the same time, the front paw of the “man-lion” is out of the black circle as a symbol of step toward to the stranger, to the mystery, but this step is “unconscious” because the sight of the bowman is turned to the eternal monster’s head. The lion’s paw indicates that the person can simultaneously be able to transcend. What is the transcendence toward it? What is the unknown mystery? A man can go out of himself toward others and, at the same time, to open a new window in himself, which is a path to the Lord... this means that the access to mystery is not fulfilled yet, but a human just starts getting out of darkness, which is a new way of searching for the secret of human nature and Apolon Sherozia is the one who is blazing the trail .

## ფენომენოლოგია და ახასნობიანი

ფროიდის მოძღვრების ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციაში არსებობს თვალსაზრისი კანტისა და ფროიდის ანალოგიის შესახებ.<sup>1</sup> ანალოგია გულისხმობს, რომ თუ კანტის მიხედვით, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სამყარო არის ე.წ. „საგანი თავის თავში“ და არ შეიძლება მისი გაიგივება ცნობიერებისათვის მოცემულ რეალობასთან, ფროიდის მიხედვით, არაცნობიერის სფეროც თავისთავადი სამყაროა და არ შეიძლება მისი დაკავშირება ცნობიერების შინაგან რეალობასთან. არაცნობიერი არ არის ის, რაც იყო ან შეიძლება ცნობიერი გახდეს. არსებითი განსხვავება ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის, ისევე, როგორც განსხვავება კანტის თავისთავად საგანსა და ადამიანისათვის მოცემულ რეალობას შორის, გადაულახავია. არაცნობიერი, როგორც „საგანი თავის თავში“, პრინციპულად შეუცნობადია. კანტის მიმართ ანალოგიის ფარგლებში ვერ ვიტყვით, რა არის არაცნობიერი.<sup>2</sup> შეგვიძლია მხოლოდ ის ვთქვათ, რომ ფროიდი, ისევე, როგორც კანტი, მხოლოდ დაუშვა არაცნობიერის არსებობა, რაკი დაინახა მისი ზემოქმედების კვალი ცნობიერების სამყაროში.

დღეს შეუძლებლად არ მიგვაჩნია ამ ანალოგიის შემდგომი გაგრძელება და გაფართოება.

ვფიქრობთ, რომ ეგზისტენციალურმა ფენომენოლოგიამ სცადა კანტის აგნოსტიციზმის დაძლევა თავისთავადი საგნისა და ცნობიერებისთვის მოცემული სამყაროს ერთგვარი სინთეზით. ამ სინთეზის შედეგად მივიღეთ რეალობა, როგორც ფენომენი, რომლის თავისთავადი თვისებაა ცნობიერებისათვის მოცემულად ყოფნის უნარი, მისი „ლიაობა“ აღქმისა და შემეცნების მიმართ. სამყარო, როგორც ფენომენი, ღიაა ცნობიერების წინაშე; არაფერია მასში დაფარული, რაც არ შეიძლება გახდეს გახსნილი და მისანვდომი გრძნობა-გონებისათვის, მაგრამ თვითონ „ლიაობა“, აღქმისათვის მოცემულად ყოფნის უნარი ის თავისთავადი თვისებაა, რომელიც მიუწვდომელია შემეცნებისათვის. ფენომენი ყოველმხრივ აღქმადი და შემეცნებადია, მაგრამ მისი შეცნობადობის ეგზისტენციალური ძირი შეუცნობადია. საიდუმლოებითაა მოცული, თუ რატომ არის ის ხილული და აზრით მისანვდომი, როგორ მკვიდრდება მის „ლიაობაში“ მისი თავისთავადი არსებობა, მისი დამოუკიდებლობა იმ ცნობიერებისაგან, რის მიმართაც ის ღიაა.

ამრიგად, ფენომენი, ერთი მხრივ, სრულიად გახსნილია ცნობიერებისათვის, ის შეიძლება შემოვიდეს აღქმისა და გააზრების სფეროში, მეორე მხრივ კი, როგორც საგანი თავისთავად, როგორც არსებობა „აბსოლუტურ ღიაობაში“, მუდმივად რჩება ცნობიერების მიღმა და პრინციპულად მიუწვდომელია.

გავიხსენოთ, რომ კანტის მიხედვით, მსჯელობა თავისთავად არსებული, შეუცნობადი საგნის შესახებ ყოველთვის ანტინომურია. მის შესახებ თანაბრად შეგ-

<sup>1</sup> იხ. ვ. მ. ლეიბინი, „ფროიდი და იუნგი; არაცნობიერის პრობლემის ფსიქოანალიტიკური გადაწყვეტის მცდელობები“; კრ. „არაცნობიერი“, ტ. I. გვ. 358-370, „მეცნიერება“, 1978.

<sup>2</sup> იხ. იქვე. გვ. 362.

ვიძლია, ვამტკიცოთ თეზაც და ანტითეზაც; აქაც, ჩვენს შემთხვევაში, ფენომენის ინტერპრეტაცია წინააღმდეგობრივია. ერთი მხრივ, ფენომენი სრულიად შემეცნებადი მოვლენაა, მეორე მხრივ კი, აბსოლუტურად შეუმეცნებადი არსია. შემეცნებადობა და შეუმეცნებადობა ფენომენის ორი განსხვავებული მხარე კი არ არის, ერთი განუყოფელი მთლიანობაა; რაც მეტად ცნობიერდება ფენომენი, მით უფრო გაურბის ის ცნობიერებას ხელიდან, რაც მეტად შემოდის ის აღქმის ფარგლებში, მით უფრო ვეჯახებით იმ ზღვარს, რომლის იქითაც ის მარადგაუფანტავი წყვილია მოცული. სწორედ თავისი ღიაობის, თავისი შეცნობადობის გამოა ის მოუხელთებელი და მიუწვდომელი.

ასევე შეიძლება ვთქვათ, რომ ფენომენი, როგორც თავისთავად არსებული, თავისუფალია ყოველგვარი დეტერმინიზმისაგან, მაგრამ რაკი მისი არსებობა ცნობიერად ყოფნაში მდგომარეობს, რაც სრულ მიზეზობრივ ან მოტივაციურ დეტერმინაციას ნიშნავს, გამოდის, რომ თავისუფლება და აუცილებლობა ერთმანეთით არსებობს ერთი, მთლიანი ფენომენის სისტემაში.

ფენომენის ეს ანტინომიური აღწერები შორს წაგვიყვანს. დავუბრუნდეთ ჩვენს ანალოგიას.

დავუშვათ, არსებობს არაცნობიერი – ის, რაც ცნობიერების მიღმა, მისგან დამოუკიდებლად და თავისთავად არსებობს. თუ ამ არაცნობიერს განვიხილავთ, როგორც ფენომენს, მაშინ გამოდის, რომ არაცნობიერის თავისთავადი არსებობა მდგომარეობს მის „ღიაობაში“ ცნობიერების მიმართ. არაცნობიერს არ შეუძლია ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად, თავისთავად ყოფნა, თუ მან არ მოახდინა თავისი ეგზისტენციალური თვისების – შემეცნების მიმართ ღიაობის რეალიზება. ამ თვითგანხორციელების პროცესში ის აღქმისა და სრული გააზრების საგნად აჩვენებს საკუთარ თავს, მაგრამ რაკი ამ თვითჩვენებით ის, ფაქტობრივად, „თავის თავს მალავს“ და თავის შეუცნობად არსს ამკვიდრებს, ამდენად, მთლიანობაში ეს პროცესი შეუმეცნებადი რჩება. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლობისა და თავისთავადობის დაკარგვის ფაქტით ინარჩუნებს არაცნობიერი თავისთავადობას და დამოუკიდებლობას. ამიტომ, მისი ცნობიერებაში გადასვლის პროცესი პოტენციურად დაუსრულებელია; ეს პროცესი არაცნობიერს კი არ სპობს, უფრო და უფრო ამკვიდრებს. ამ დაუსრულებლობიდან ჩნდება ილუზია, რომ თითქოს არაცნობიერის სამყარო ცნობიერების სფეროსთან შეუდარებლად დიდია, ფაქტობრივად, ამოუწურავი კი; სინამდვილეში კი აქ არავითარი რაოდენობრივი მიმართება არ გვაქვს. უბრალოდ, ცნობიერების სფეროს შევსების ხარჯზე ინარჩუნებს არაცნობიერი თავის დამოუკიდებელ და ირაციონალურ არსებობას და რაც მეტად ეძლევა ცნობიერებას, მით უფრო მეტად გაურბის მას ხელიდან და ეს მოჯადოებული წრე ქმნის უსასრულობის ილუზიას.

ასე რომ, თუ დავუშვებთ, რომ ცნობიერებისათვის ღია ფენომენად ყოფნა, მისგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი პროცესია, რაც დაფარულის გახსნისა და აღქმა-აზროვნებაში გადასვლის დაუსრულებელ დინებას ქმნის, მაშინ არაცნობიერი გვესახება, როგორც თვალსაწიერი, რომელსაც უსასრულოდ ესწრაფვის ცნობიერების ნაკადი.

საგულისხმოა, რომ თუმცა ეს ზღვარი პრინციპულად მიუწვდომელია, ის მაინც ცნობიერების კუთვნილებაა, რადგან ამ ზღვრული ფენომენის არსებობა მისი

დაუსრულებელი წვდომისა და გაცნობიერების გზით არის შესაძლებელი. ანუ ცნობიერება თავის თავშივე მოიცავს არაცნობიერს, როგორც თავისი შემეცნებითი მოძრაობის დაუშრეტელ წყაროს. მისი თვისებებია: მთლიანობა, „ლიაობა“, უნიკალურობა და თავისუფლება. რა შეიძლება იყოს ასეთი თავისთავადი ფენომენი, რომელიც თავის თვითმყოფადობას, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლობას ცნობიერ-შივე შემოსვლის გზით ამკვიდრებს? ასეთი არაცნობიერი არის თვითონ ცნობიერება, აღებული თავის ფენომენალურ მთლიანობაში, როგორც სრულიად თავისუფალი და უნიკალური არსი. ცნობიერება სულიერ მოვლენათა თვითშემეცნების პროცესში ეფუძნება საკუთარ თავს – მთლიან, თავისუფალ და უნიკალურ „მე“-ს; სწორედ ეს თავისუფალი მთლიანობა არის არაცნობიერი, რომელიც სულ მუდამ „ცოცხლობს“ ცნობიერებაში რეალიზაციის ხარჯზე და ამ მარადიული სიცოცხლით ინარჩუნებს თავის პრინციპულ დამოუკიდებლობას ცნობიერებისაგან.

ახლა შეგვიძლია, გავცეთ პასუხი კითხვაზე – „რა არის არაცნობიერი?“ არაცნობიერი არის იგივე ცნობიერება, აღებული თავის ეგზისტენციალურ მთლიანობაში, როგორც თავისუფალი და უნიკალური ფენომენი, რომელიც წარმოადგენს ცნობიერებაში მიმდინარე პროცესთა დაუშრეტელ წყაროს.

**MAMUKA DOLIDZE**

### **Phenomenology and Unconscious**

In the philosophical interpretation of Freud's teaching there is an opinion regarding analogy between Freud and Kant. The analogy implies that, on the one hand, according to Kant, the world existing independently from consciousness is "an object-in-itself", which cannot be identified with the reality given to consciousness; on the other hand, according to Freud, the unconscious sphere is also an independent world unconnected with the internal reality of consciousness. Unconscious is not something that was or might become conscious. The essential difference between consciousness and unconscious, as well as the difference between Kant's "object-in-itself" and the reality given to the human being, is insuperable. Unconscious, as the "object-in-itself" is principally unknowable. Within the frame of this analogy to Kant, we cannot suggest what unconscious is. The only thing we can say is that Freud, as well as Kant, assumed the existence of unconscious discovering the traces of its influence in the world of consciousness.

Existential phenomenology has tried to overcome the agnosticism of Kant by "synthesizing the "object-in-itself" with the reality given to consciousness. Such a synthesis leads to the phenomenon which is given to the consciousness. It is open toward perception and cognition. In this world nothing is covered that cannot be revealed and attained by the senses, but the "openness" on its own presents the self-existing feature that is unavailable for cognition. The

phenomenon can be known and conceived from any point of view but the existential root of its ability to be known is not knowable. The reason why it becomes attainable and visible, how its self-existence is established in its “openness”, why it is independent from the consciousness toward which it is open, is hidden under a veil of secrecy.

The phenomenon is entirely open for consciousness and can be drawn into the sphere of perception and comprehension. On the other hand, as the “object-in-itself”, as the existence within the “absolute openness”, it remains permanently beyond consciousness and is conceptually unattainable.

Let me emphasize that according to Kant, judgment about the self-existing, unknowable object always leads to antinomy. We can bring arguments pro and con. This is true as well regarding our case. The interpretation of the phenomenon is contradictory. On the one hand, the phenomenon is entirely comprehensible but, on the other hand, it is absolutely unknowable. This ability to be knowable and unknowable does not reflect two opposite sides of the phenomenon but constitutes its unity. The more the phenomenon becomes conscious, the more it slides away from consciousness; the more it enters the frames of perception, the more sensibly it emerges, beyond which it is encircled with eternal darkness. The very reason of its elusiveness is its openness, its ability to be known.

The phenomenon, as an “object-in-itself”, is free from any kind of determination. But it has a conscious essence which, at the same time, implies full determination. Therefore, we can assume that freedom and necessity coexist within a single phenomenon.

It would take us too far to discuss these descriptions of the phenomenon, so let us return to our analogy.

Suppose that unconscious – something that lies beyond consciousness – is an independent and self-existing essence. If we considered it as a phenomenon, we would conclude that the self-existence of unconscious implied its “openness” toward consciousness. Unconscious cannot exist independently from consciousness unless it realizes its openness toward cognition. In this process of self-realization it is revealed as an object of perception and comprehension; but actually it hides itself and establishes its incognizable essence. Therefore, the entire process remains imperceptible as well. The unconscious keeps independence and self-existence through the loss of self-existence and independence from consciousness.

The process of passing to consciousness is potentially endless, for this process does not annihilate unconscious but rather establishes it more strongly.

Eventually we can consider the unconscious to be a horizon toward which the stream of consciousness is eternally striving.

It should be noted that although this horizon is inaccessible, nevertheless it belongs to the field of consciousness, because the existence of unconscious is possible only through the endless process of its perception and interpretation. Consciousness contains unconscious as the inexhaustible source of its conscious movement. What might be such a self-existing phenomenon which establishes its originality and independence from consciousness by entering into the latter? This is consciousness on its own, taken into its phenomenal integrity as a totally free and unique essence. In the process of cognition of any spiritual event consciousness comes

into collision with its own self – with its integral, free and unique essence. This free uniqueness is unconscious, which always exists through its realization in consciousness and, thanks to this eternal life, remains independent from consciousness.

Now we can answer the question: “What is unconscious?” Unconscious is the same as consciousness but taken into its existential unity as a free and unique phenomenon, as an endless source for the processes taking place in consciousness.



## სინქრონისტულობის ჰიქსისი იუნგის ანალიზის ფსიქოლოგიაში

კარლ გუსტავ იუნგი თავის ფსიქოთერაპიულ პრაქტიკაში წააწყდა ერთ საინტერესო ფენომენს, რომელსაც მან შემდგომ *სინქრონისტულობა* (Synchronizität) უწოდა, რომელიც საკმაოდ ხშირად იჩენს თავს ყველა ადამიანის ცხოვრებაში და რომლის ახსნაც შეუძლებელია საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისთვის დამახასიათებელი კაუზალური მიდგომით. იუნგმა ეს ფენომენი აღწერა როგორც მოვლენათა ერთად დაჯგუფება, რომელიც ვერ თავსდება ჩვეულებრივი შემთხვევითობის ცნებაში. ამ მოვლენებს ერთმანეთთან უცნაური აზრობრივი თანხვედრა აკავშირებთ. მოგვიანებით მან გააფართოვა ცნების შინაარსი და ის გაავრცელა ყველა იმ შემთხვევაზე, როცა შინაგანი ფსიქიკური ხდომილება, როგორცაა, მაგალითად, სიზმარი, ხილვა თუ წინათგრძნობა, თანხვედრას ან შესაბამისობას ჰპოვებს გარეგნულ სინამდვილესთან. სხვა სიტყვებით: ხდება ისე, რომ წარმოდგენილი სურათი ან წინათგრძნობა ცოტა ხნის შემდეგ მოულოდნელად მართლდება. სინქრონისტული ფენომენების რიგს მიაკუთვნა იუნგმა აგრეთვე სიზმრები, აზრები, შემთხვევები, რომლებიც ერთდროულად ხდება სხვადასხვა ადგილას, ისეთი ფენომენები, როგორცაა, მაგალითად, ტელეპათია, წინასწარმეტყველური სიზმარი და სხვა. ყველა ეს მოვლენა მისთვის არაცნობიერში მიმდინარე არქეტიპულ პროცესთა მანიფესტაციაა და ვერ აიხსნება კაუზალობით, თუმცა თავისი ბუნებით განეკუთვნება საბუნებისმეტყველო პრობლემათა რიგს.

### ფენომენი

1951 წელს ერანოს კონფერენციაზე<sup>1</sup> იუნგმა წაიკითხა მოხსენება *სინქრონისტულობის შესახებ*<sup>2</sup>, სადაც მას სხვადასხვა მაგალითი მოჰყავს ყოველდღიურობიდან, რომელთაც ხშირად ვხვდებით ცხოვრებაში.

ადამიანი იღებს ტრამვაის ბილეთს და უნებლიეთ ნომერს დახედავს. შინ მისული ზუსტად იმავე ტელეფონის ნომერს დაინახავს, საღამოს კი თეატრის ბილეთზეც იგივე ნომერი წერია. ეს სამი შემთხვევა ერთმანეთთან არანაირ კაუზალურ კავშირში არ არის, მაგრამ მათი თანხვედრა კითხვას აჩენს, რომელზე პასუხის გაცემაც ძნელია.

იუნგი ასევე აღწერს შემთხვევას, როცა მას სხვადასხვა უცნაურ სიტუაციაში ექვსჯერ შეხვდა სიტყვა *თევზი*, თევზის გამოსახულება ან ნამდვილი თევზი.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ინტერდისციპლინური კონფერენციები, რომლებიც 1933 წლიდან ყოველწლიურად იმართებოდა ასკონაში (შვეიცარია) ცნობილი მეცენატის და თეოსოფოსის, ოლგა ფრიოზე კაპტეინის თაოსნობით და დაფინანსებით. მათში მონაწილეობდნენ სხვადასხვა დარგის ცნობილი მკვლევრები და მეცნიერები მსოფლიოს მრავალი უნივერსიტეტიდან. მათ შორის მნიშვნელოვანი იყო იუნგის როლი.

<sup>2</sup> Jung, C.G., Über Synchronizität. In: Eranos-Jahrbuch 1951. B. XX, Rhein-Verlag Zürich, 1952. S. 271-285.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 272.

ზოგჯერ ადამიანი თითქოს წინასწარ გრძნობს მოვლენას, რომელიც ჯერ არ მომხდარა: მაგალითად, მიდის ქუჩაში და უცებ თვალს მოკრავს ნაცნობს, თუმცა ის სხვა ვინმე აღმოჩნდება. ცოტა ხნის შემდეგ კი მართლაც ხვდება თავის ნაცნობს. ეს შემთხვევაც ამოვარდნილია კაუზალობის ჯაჭვიდან.

იუნგს ჰყავდა ერთი ახალგაზრდა პაციენტი, რომელიც ძნელად ექვემდებარებოდა თერაპიას, რადგან თავისი „კარტეზიანული რაციონალიზმით“ ყველაფერს თავადვე ხსნიდა და, ზოგადად, ყველაფერი უკეთ იცოდა. მისი პრობლემაც სწორედ ეს იყო. იუნგი ვერაფრით ახერხებდა ამ შეუვალი რაციონალიზმის ადამიანურობამდე შერბილებას და თერაპიისათვის დაქვემდებარებას. ის მხოლოდ იმედოვნებდა, რომ პაციენტი ბოლოსდაბოლოს შეეჯახებოდა ისეთ მოულოდნელ და ირაციონალურ შემთხვევას, რომელიც მას დაუმსხვრევდა იმ ინტელექტუალურ გალიას, რომელშიც თავადვე ჰყავდა თავი გამომწყვდეული.

ერთ-ერთი სეანსის დროს იუნგი ფანჯრისკენ ზურგმექცევით იჯდა და უსმენდა პაციენტის მჭევრმეტყველებას. პაციენტი უყვებოდა, რომ მას წინა ღამით სიზმარში ვილაცამ აჩუქა ლამაზი სამკაული – ოქროს სკარაბეუსი. ამ დროს იუნგს რამდენჯერმე მოესმა, თითქოს ფანჯარას რაღაც ეჯახებოდა. ის შემობრუნდა და დაინახა, რომ გარედან შიგნით შემოსვლას ღამობდა საკმაოდ დიდი მწერი. იუნგმა ფანჯარა გააღო და ის ჰაერში დაიჭირა. მწერი აღმოჩნდა სკარაბეუსის სახეობის ხოჭო, რომლის ფერიც მომწვანო ოქროსფერი იყო და ძალიან ჰგავდა სიზმრისეულ ოქროს სკარაბეუსს. მან ის გადასცა პაციენტს სიტყვებით: „აი, თქვენი სკარაბეუსი“. შემთხვევამ სასურველი შედეგი გამოიღო და დაამსხვრია პაციენტის ქარბი რაციონალიზმი და ინტელექტუალური წინააღმდეგობა. თერაპიაც ჩვეულებრივ კალაპოტში ჩადგა.

იუნგი სინქრონისტულობის მაგალითად მიიჩნევდა ემანუელ სვედენბორგის მიერ 1759 წლის 19 ივლისს გიოტებორგიდან 400 კილომეტრით დაშორებულ სტოკჰოლმში მძვინვარე ხანძრის ნათელხილვით აღწერას და იმავე კატეგორიის სხვა მრავალ მოვლენას.

სინქრონისტულობის ფენომენებს იუნგი სამ კატეგორიად ყოფს<sup>1</sup>:

1. დამკვირვებლის ფსიქიკური მდგომარეობის თანხვედრა იმავდროულად მიმდინარე ობიექტურ გარეგნულ მოვლენასთან, რომელიც მოცემულ ფსიქიკურ მდგომარეობას ან მის შინაარსს შეესაბამება (სკარაბეუსის მაგალითი). ამ დროს თანხვედრ მოვლენებს შორის არც ჩანს და წარმოუდგენელიცაა კაუზალური კავშირი.

2. ფსიქიკური მდგომარეობის თანხვედრა შესაბამის გარეგნულ მოვლენასთან, რომელიც მეტნაკლებად იმავდროულად მიმდინარეობს, მაგრამ დამკვირვებლის აღქმის სფეროსთვის მიუწვდომელია, რადგან მისგან სივრცობრივად შორსაა. ასეთი თანხვედრის ვერიფიცირება მხოლოდ მოგვიანებითაა შესაძლებელი (სვედენბორგის მაგალითი).

3. ფსიქიკური მდგომარეობის თანხვედრა შესაბამის, მაგრამ ჯერ არმომხდარ მომავალ, ე. ი. დროში დაცილებულ მოვლენასთან, რომლის ვერიფიცირება ასევე მხოლოდ მოგვიანებითაა შესაძლებელი (ქუჩაში ნაცნობთან შეხვედრის მაგალითი).

<sup>1</sup> Jung, C.G., Über Synchronizität. In: Eranos-Jahrbuch 1951. B. XX, Rhein-Verlag Zürich, 1952. S. 277-278.

პირველი კატეგორიის თანმხვედრი მოვლენები ერთდროულად, სინქრონულად მიმდინარეობს, ბოლო ორი კატეგორია კი გულისხმობს ისეთი მოვლენების თანხვედრას, რომლებიც ჯერ კიდევ მიუწვდომელია დამკვირვებლის აღქმისთვის, სივრცეში ან დროში ერთმანეთსა დაშორებული და ამდენად მათი ვერიფიცირება მხოლოდ მოგვიანებით შეიძლება. სწორედ ამიტომ უწოდებს იუნგი სამივე კატეგორიას ერთად სინქრონისტულ და არასინქრონულ ფენომენებს.<sup>1</sup>

## საკითხის ისტორია

იუნგი სინქრონისტულობის ფენომენით მე-20 საუკუნის 20-ანი წლების შუა ხნიდან დაინტერესდა. ტერმინი *სინქრონისტულობა* მან პირველად გამოიყენა 1930 წლის 10 მაისს მიუნჰენში წარმოთქმულ სიტყვაში, რომელიც ნაადრევად გარდაცვლილი ცნობილი სინოლოგის რიჰარდ ვილჰელმის ხსოვნას ეძღვნებოდა. ეს სიტყვა შემდეგ დაიბეჭდა ძველი ჩინური წიგნის *ოქროს ყვავილის საიდუმლოს* რიჰარდ ვილჰელმისეული გერმანული თარგმანის დანართში. იუნგი ამბობს:

„*ი დინის*<sup>2</sup> მეცნიერება არ ემყარება კაუზალობის პრინციპს, არამედ პრინციპს (აქამდე უსახელოს, ჩვენთვის უცნობს), რომელსაც მე პირობითად *სინქრონისტულობის* პრინციპი ვუწოდებ. არაცნობიერი პროცესების ფსიქოლოგიის შესწავლამ დიდი ხანია, იძულებული გამხადა, მეძებნა ახსნის განსხვავებული (კაუზალობის გვერდით) პრინციპი, ვინაიდან კაუზალური პრინციპი არასაკმარისი მეჩვენებოდა არაცნობიერის ფსიქოლოგიის ზოგიერთი უცნაური გამოვლინების ასახსნელად. კერძოდ, აღმოვაჩინე, რომ არსებობენ პარალელური ფსიქოლოგიური მოვლენები, რომელთა შორის კაუზალური კავშირი უბრალოდ შეუძლებელია და რომლებიც სხვაგვარად უნდა იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებული.

ვფიქრობდი, რომ ამ კავშირის არსი შედარებით ერთდროულობაში მდგომარეობდა. აქედან მომდინარეობს გამოთქმა *სინქრონისტული*. ისე ჩანს, თითქოს დრო რაიმე აბსტრაქცია კი არ არის, არამედ უმაღლესი თვისებების ან წანამძღვრების მატარებელი კონკრეტული კონტინუუმი, რომლებიც შედარებით ერთდროულად იჩენენ თავს სხვადასხვა ადგილას, კაუზალურად აუხსნელი პარალელიზმის სახით, როგორც ეს, მაგალითად, იდენტური აზრების, სიმბოლოების ან ფსიქიკურ მდგომარეობათა ერთდროული გამოვლინებისას ხდება“<sup>3</sup>.

1952 წელს თავის ნაშრომში *სინქრონისტულობა, როგორც აკაუზალური კავშირების პრინციპი*, რომელიც ნაწილია ცნობილი ფიზიკოსის, ნობელის პრემიის ლაურეატ ვოლფგანგ პაულისთან ერთად გამოცემული წიგნისა *ბუნების ახსნა და ფსიქე*, იუნგი კიდევ ერთხელ უბრუნდება საკითხს, თუ რატომ აირჩია მან ტერმინი *სინქრონისტულობა*:

„მე ეს ტერმინი იმიტომ ავირჩიე, რომ ორ ერთმანეთთან აზრობრივად, მაგრამ არა კაუზალურად დაკავშირებული მოვლენის ერთდროულობა არსებით კრიტიკირ-

<sup>1</sup> Jung, C.G., Über Synchronizität. In: Eranos-Jahrbuch 1951. B. XX, Rhein-Verlag Zürich, 1952. S.278.

<sup>2</sup> ძველი ჩინური ე. წ. „ცვლილებათა წიგნი“.

<sup>3</sup> The Secret of the Golden Flower. A Chinese Book of Life. Transl. by Richard Wilhelm. Comment. by C.G. Jung. London 1947. pp. 142-143.

უმად მივიჩნე. შესაბამისად, მე აქ სინქრონისტულობის ზოგად ცნებას სპეციფიკური გაგებით ვიყენებ ორი ან რამდენიმე ერთმანეთთან არაკაუზალურად დაკავშირებული დროში თანხვედრი ისეთი მოვლენის აღსანიშნად, რომლებიც იდენტურ ან მსგავს აზრობრივ შინაარსს ატარებენ, *სინქრონიზმის* საპირისპიროდ, რომელიც ორი მოვლენის დროში უბრალო თანხვედრას ნიშნავს<sup>1</sup>.

იუნგი სინქრონისტულობის პრინციპს მიიჩნევდა ბუნებისმეტყველების მიერ შესასწავლ სფეროდ და არა უბრალოდ პარაფსიქოლოგიის აუხსნელ ფენომენად. სინქრონისტულობა მისთვის იყო ფიზიკური და ფსიქიკური მოვლენების ერთმანეთთან შინაგანი კავშირის უტყუარი ნიშანი. იმავე გამოკვლევაში ის წერს:

„სინქრონისტულობა არ არის უფრო მეტად ამოუცნობი და იდუმალებით მოცული, ვიდრე დისკრეტულობანი ფიზიკაში. უბრალოდ, ძვალ-რბილშია გამჯდარი კაუზალობის ყოვლისშემძლების რწმენა, რომელიც სიძნელეს ქმნის და შეუძლებლად წარმოგვიდგენს უმიზეზო მოვლენების წარმოჩენას და არსებობას... აზრობრივი თანხვედრები შეიძლება გავიგოთ როგორც წმინდა შემთხვევითობა, მაგრამ, რაც უფრო ხშირად გვხვდება ისინი და უფრო დიდი და ზუსტია შესატყვისობა, მით უფრო მცირდება მათი ალბათობა და ისინი წარმოუდგენლად გვეჩვენება, ე. ი. მათ უკვე ვედარ მივიჩნევთ უბრალო შემთხვევითობად და კაუზალობით მათი ახსნის შეუძლებლობის გამო იძულებული ვხდებით, გავიგოთ ისინი, როგორც აზრობრივი თანხვედრები... მათი „ახსნის შეუძლებლობა“ მხოლოდ იმ ფაქტით კი არ არის გამონეული, რომ მიზეზი უცნობია, არამედ იმით, რომ მიზეზი ჩვენი განსჯისთვის წარმოუდგენელია“<sup>2</sup>.

სინქრონისტულობის ფენომენის უკეთ გამოსაკვლევად იუნგი ასტროლოგიის სფეროსაც მისწვდა და სცადა, მოეპოვებინა სტატისტიკური მონაცემები, რომლებიც დაადასტურებდნენ ამ პრინციპის ნაყოფიერებას ზოგიერთი ასტროლოგიური კანონზომიერების შესამოწმებლად, რასაც სარწმუნოდ მიიჩნევდა ანტიკური ტრადიცია. კერძოდ, მან ასისტენტების დახმარებით შეისწავლა 180 ცოლ-ქმრის (ერთად 360) ჰოროსკოპი მზის და მთვარის კონსტელაციის და ასცენდენტის თანხვედრის თვალსაზრისით. შემდეგ ამას დაემატა 220 და მოგვიანებით კიდევ 83 წყვილის ჰოროსკოპი. შედეგებმა იუნგი სრულად ვერ დააკმაყოფილა, რადგან პირველ ეტაპზე მის მიერ მოპოვებული მონაცემები, გარკვეული დადებითი ტენდენციების მიუხედავად, საბოლოოდ სტატისტიკურად სანდო არ აღმოჩნდა. ერთ-ერთ მიზეზად იუნგს სტატისტიკურად დამუშავებულ მონაცემთა არასაკმარისი რაოდენობაც მიაჩნდა.<sup>3</sup>

## **სინქრონისტულობის იდეა იუნგამდე**

სინქრონისტულობის იდეის წინამორბედებზე საუბრისას იუნგი კიდევ ერთხელ უდარებს ერთმანეთს კაუზალურ და სინქრონისტულ პრინციპებს:

„კაუზალობის პრინციპი ამბობს, რომ კავშირი მიზეზსა და შედეგს შორის აუცილებელია.“

<sup>1</sup> Jung, C.G., Pauli, W., *Naturerklärung und Psyche*. Rascher-Verlag Zürich, 1952. S. 26.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 105.

<sup>3</sup> Jung, C.G., *Über Synchronizität*. S. 80-81.

სინქრონისტულობის პრინციპი ამბობს, რომ აზრობრივად თანმხვედრი მოვლენები ერთმანეთთან კავშირს ამჟღავნებენ *ერთდროულობის და მნიშვნელობის მიხედვით*.<sup>1</sup>

კაუზალური მიდგომა უფრო დამახასიათებელია დასავლური განსჯითი აზროვნებისთვის, აღმოსავლეთისთვის კი სინქრონისტულობის პრინციპია უფრო ბუნებრივი. იუნგს ძველი ჩინური კულტურა მოჰყავს მაგალითად. თუმცა ძველი ბერძნული კულტურისთვისაც არ იყო უცხო ეს პრინციპი, განსაკუთრებით, როგორც იუნგი აღნიშნავს, ჰერაკლიტემდე. დასავლურ კულტურაში ამ მხრივ გამონაკლისია ასტროლოგია, ალქიმია და მანტიკური რიტუალები, რომლებიც სინქრონისტული აზროვნების გამოხატულებას წარმოადგენენ. ჩინური ტექსტებიდან იუნგს სინქრონისტული აზროვნების მაგალითებად მოჰყავს *დაო დე ძინი* და *ოქროს ყვავილის საიდუმლო*. მისთვის ორივე მთლიანობითი და სინქრონისტული აზროვნების მაგალითია. ასეთივე აზროვნების ელემენტებს პოულობს იუნგი *ჰიპოკრატესთან, თეოფრასტესთან, ფილონ ალექსანდრიელთან, პლოტინთან* და ახალი დროის გარიჟრაჟზე *პიკო დელა მირანდოლასა და აგრიპა ნეტესჰაიმელთან*. ყველა ისინი ამა თუ იმ ფორმით მიუთითებენ ადამიანის არქეტიპულ შესატყვისობაზე კოსმოსთან, როგორც მიკროკოსმოსისა მაკროკოსმოსთან. ადამიანის კოსმოსთან კორესპონდენციის იდეითაა გამსჭვალული ასევე აგრიპას თანამედროვე ექიმის და ალქიმიკოს *პარაცელსუსის* აზროვნება. *იაკობ ბოემეს* გამონათქვამი, რომ „ადამიანი ღვთის ანუ ყველა არსებათა არსების სახეა“, ასევე სინქრონისტული აზროვნების გამომხატველია.<sup>2</sup> იგივე ითქმის, იუნგის აზრით, კეპლერის აზროვნებაზე, რომლის მიხედვით, „ქვედა სამყარო ცასთანაა დაკავშირებული და მისი ძალები ზემოდან იმართება“. <sup>3</sup> იუნგის სიტყვებით, ასეთივე მიდგომის საფუძველზე განავითარა *გოტფრიდ ვილჰელმ ლაიბნიცმა* ე. წ. *წინასწარ დადგენილი ჰარმონიის* იდეა, რაც ნიშნავს ფსიქიკურ და ფიზიკურ მოვლენებს შორის აბსოლუტურ სინქრონიზმს. ლაიბნიცთან ამ ჰარმონიის შემოქმედი ღმერთია. ის სამშვიდველს და სხეულს უდარებს ორ სინქრონიზებულ საათს და იმავე შედარებას იყენებს მონადების და ენტელექციების, როგორც სამყაროს შემადგენელი ელემენტების ერთმანეთთან ურთიერთობის დახასიათებისას. იუნგის აზრით, განსაკუთრებული როლი სინქრონისტულობის ფენომენის აღწერაში მიუძღვის *შოპენჰაუერს*. მეტიც, მის ტრაქტატს *მოჩვენებითი განზრახვის შესახებ ცალკეული ადამიანის ბედისწერაში* იუნგი სინქრონისტულობის შესახებ თავისი საკუთარი იდეების „ნათლიას“ უწოდებს. ტრაქტატში *შოპენჰაუერი* ეხება ერთდროულად მიმდინარე და კაუზალურად ერთმანეთთან დაუკავშირებელ მოვლენებს, რომელთაც ჩვეულებრივ „შემთხვევითობას“ უწოდებენ. ის წერს:

„ყველა ხდომილება ადამიანის ცხოვრებაში ორი ერთმანეთისგან ძირეულად განსხვავებული კავშირის სახით ვლინდება: პირველი ბუნების ობიექტური, კაუზალური კავშირია; მეორე – სუბიექტური კავშირი, რომელიც მხოლოდ მის განმცდელ ინდივიდუუმშია მოცემული და ისევე სუბიექტურია, როგორც მისი სიზმრები...

<sup>1</sup> Jung, C.G., Pauli, W., *Naturerklärung und Psyche*. S. 69.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 81.

<sup>3</sup> იქვე.



რომ ეს ორივე სახე ერთდროულად არსებობს და ესა თუ ის შემთხვევა ორი სრულიად განსხვავებული ჯაჭვის ნაწილს წარმოადგენს და, მიუხედავად ამისა, ორივეში ზუსტად ენერება, რის გამოც ერთის ბედი ყოველთვის ესადაგება მეორისას და თითოეული, იმავდროულად, საკუთარი დრამის გმირიცაა და მეორის ფიგურანტიც – ეს უდავოდ ისეთი რამაა, რაც გადის ჩვენი გაგების ფარგლებიდან და შეიძლება წარმოვიდგინოთ მხოლოდ როგორც სასწაულებრივი *harmonia prestabilita*-დან<sup>1</sup> მომდინარე რამ“.<sup>2</sup>

ინდივიდუუმში მოცემული ამ სუბიექტური კავშირის შემოქმედი შოპენჰაუერთან ტრანსცენდენტალური ნებაა, *prima causa*<sup>3</sup>-ა, რომელიც ყველა კაუზალური ჯაჭვის და აზრობრივი ერთდროულობის საფუძველია. ამრიგად, შოპენჰაუერი, მიუხედავად მის მიერ აზრობრივი თანხვედრის ფენომენის დიდი სიზუსტით აღწერისა, ბუნების მოვლენების გაგებაში აბსოლუტური დეტერმინიზმის თვალსაზრისზე იდგა და თან პირველ მიზეზსაც უშვებდა. იუნგი მას ამ პუნქტში არ ეთანხმება და მის ამ თვალსაზრისს ნაწილობრივ ხსნის ეპოქის ტენდენციით. რადგან შოპენჰაუერი წერდა ეპოქაში, როცა ბუნებისმეტყველება თავის ტრიუმფალურ სვლას იწყებდა, კაუზალობა, როგორც აპრიორული კატეგორია, აბსოლუტური პრინციპის რანგში იყო აყვანილი და აზრობრივი თანხვედრის ფენომენიც მისით უნდა ახსნილიყო. მე-20 საუკუნეში, როცა ბუნების კანონი სტატისტიკური მნიშვნელობის კატეგორიად იქცა და, შესაბამისად, ბუნების მოვლენების ინდეტერმინისტიული გაგებისთვისაც ადგილი დარჩა, აზრობრივი თანხვედრის ფენომენის შოპენჰაუერისეული გაგება აშკარად არასაკმარისი იყო. თუმცა, წერს იუნგი, სინქრონიკულობის კვლევაში შოპენჰაუერის უდიდესი დამსახურება ისაა, რომ მან მკაფიოდ დაინახა პრობლემა და შეიცნო, რომ არ არსებობს მისი მარტივი გადაწყვეტა. მან ამით მეცნიერებას გზა გაუხსნა სფეროსკენ, რომელიც, თუმცა სწორად ვერ გაიგო, მაგრამ საკმაოდ სრულად აღწერა. სინქრონიკულობის იდეის წინამორბედთა შორის, იუნგი სხვებთან ერთად ასახელებს ცნობილ ფრანგ ასტრონომს და მეტეოროლოგს *კამილ ფლამარიონს*, რომელიც ძალზე დაინტერესებული იყო მეცნიერებისთვის ჯერაც აუხსნელი ფენომენებით და ხშირად წერდა მათზე თავის წიგნებში. ფლამარიონი აღწერს ისეთ მოვლენათა თანხვედრას, რომელთა ერთად მოხდენის ალბათობა მისივე გამოთვლით 1:800 000 000-ზე დაბალია, ე. ი. შეუძლებელია ამ თანხვედრის მიჩნევა შემთხვევითობად. ის ასევე აღწერს შემთხვევას, როცა ატმოსფეროს შესახებ თავის წიგნზე მუშაობისას ქარის სიძლიერეზე თავს წერდა და უცბად ამოვარდნილმა ძლიერმა ქარმა ქალაქები დაუფანტა. ფლამარიონი ახსენებს აგრეთვე სამმაგი თანხვედრის მეტად უცნაურ და სახალისო შემთხვევას: ვინმე ბატონ დეშანს ბავშვობისას ორლენში ერთმა ნაცნობმა ქლიავის პუდინგი მიართვა ძღვნად. 10 წლის შემდეგ მან პარიზის ერთ-ერთ რესტორანში დაინახა და მოითხოვა ისეთივე პუდინგი. მას უთხრეს, რომ პუდინგი სხვამ შეუკვთა და ეს სხვა სწორედ ის ნაცნობი აღმოჩნდა, ვინც მას 10 წლის წინ უძღვნა პუდინგი. ყველაზე უცნაური კი ისაა, რომ მრავალი წლის შემდეგ ბატონი დეშანი დაპატიჟეს ქლიავის პუდინგზე, როგორც

<sup>1</sup> ლათ.: „წინასწარ დადგენილი ჰარმონია“.

<sup>2</sup> იხ. იქვე, გვ. 10-11.

<sup>3</sup> ლათ.: „პირველი მიზეზი“.



განსაკუთრებულად იშვიათ დესერტზე. სუფრაზე მან იხუმრა, ახლა მხოლოდ ჩემი ნაცნობილა გვაკლიაო. ამ დროს გაიღო კარი და მართლაც გამოჩნდა მისი უკვე ღრმად მოხუცი და გზააბნეული ნაცნობი, რომელსაც თურმე მისამართი შეშლოდა და ასე მოულოდნელად ბატონ დეშანის საზოგადოებაში ამოჰყო თავი. ფლამარიონი ასეთ თანხვედრებს დიდ ყურადღებას აქცევდა და მათ ტელეპათიურ მოვლენათა რიგში განიხილავდა. იუნგის აზრით, ეს მაგალითები იმაზე მიუთითებს, რომ ფლამარიონი გრძნობდა ძალზე მომცველი პრინციპის კონტურებს, თუმცა ჯერ კიდევ ქვეცნობიერად.

## იუნგის და პაულის თანამშრომლობა

ვოლფგანგ პაული დაიბადა 1900 წელს ვენაში. მისი ნათლია იყო ფიზიკოსი და ფილოსოფოსი ერნსტ მახი, რომელმაც დიდი გავლენა იქონია ახალგაზრდის ინტელექტუალურ განვითარებაზე და რომლის მიმართ ოჯახის დიდი პატივისცემის ნიშნად ვოლფგანგ პაულიმ მეორე სახელად ერნსტი მიიღო. 1928 წელს პაული გახდა ციურიხის ფედერალური ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორი. მაგრამ არასახარბიელო გარემოებათა თავმოყრამ (1927 წელს დედამისმა თავი მოიკლა, ერთი წლის შემდეგ მამამ მეორე ცოლი შეირთო, პაულიმ იმავე წელს დატოვა კათოლიკური ეკლესია, შექმნა ოჯახი, რომელმაც ერთი წელიც ვერ გაძლო) პაული შინაგან კრიზისამდე მიიყვანა. ის სასმელებს მიეცანა. მამამისის (რომელიც ექიმი იყო) რჩევით იუნგს მიმართა დახმარებისთვის. იუნგმა მას მიუჩინა თავისი ასისტენტი ერნა როზენბაუმი, რომელმაც ხუთი თვე იმუშავა პაულისთან. ამას დაემატა პაულის სამთვლიანი თვითნალიზი, რომლის შემდეგაც იუნგმა თავად გააგრძელა მასთან მუშაობა და დაიწყო მისი სიზმრების ანალიზი. იუნგის და პაულის მიმოწერა დაიწყო მე-20 საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში და თითქმის პაულის გარდაცვალებამდე (1958)<sup>1</sup> გაგრძელდა. პაული იუნგს წერილებში საკუთარ სიზმრებს აღუწერდა. სხვათა შორის, პაულის იმდენად არქეტიპული სიზმრები ჰქონდა, რომ იუნგი მათ ხშირად იყენებდა თავის მოხსენებებსა თუ წიგნებში, რასაკვირველია, მისი გვარის დაუსახელებლად<sup>2</sup>. თავის ერთ-ერთ გამოკვლევაში იუნგი წერს:

„ჩემი მასალა მოიცავს ახალგაზრდა მეცნიერის ათასზე მეტ ვიზუალურ მასალას. წინამდებარე ნაშრომისთვის მე დავამუშავე პირველი ოთხასი სიზმარი. ისინი დაახლოებით ათ თვეზე ნაწილდება. იმისათვის, რათა თავიდან ამეცილებინა ყოველგვარი გავლენა, პროცესის დაკვირვება ჩემს ერთ მონაფეს, ახალგაზრდა დამწყებ ექიმს დავავალე. ეს ხუთი თვე გრძელდებოდა. შემდეგ სამი თვე თავად პაციენტი მარტო აგრძელებდა დაკვირვებას. თუ არ ჩავთვლით დასაწყისში დაკვირვების

<sup>1</sup> მათი მიმოწერა იხ. Atom and Archetype. The Pauli/Jung Letters 1932-1958. Edited by C. A. Meier. Princeton University Press. Princeton. New Jersey 2001.

<sup>2</sup> მაგალითად, ერანოს კონფერენციაზე 1935 წლის მოხსენებაში „ინდივიდუაციის პროცესის სიზმრისეული სიმბოლოები“ და წიგნებში „ფსიქოლოგია და რელიგია“ (1940) და „ფსიქოლოგია და ალქიმია“ (1944). იხ. Паис, А., Вольфганг Эрнст Паули. В книге: Гении Науки. Институт компьютерных исследований, Москва 2002. Стр. 328. da Копейкин, К.В., «Души» атомов и «атомы» души: Вольфганг Эрнст Паули, Карл Густав Юнг и «Три великих проблемы физики». URL: <http://ufn.ru/tribune/trib151208.pdf> (ბოლო ნახვა: 7.06.2017).

დაწყებამდე მოკლე საუბარს, რვა თვის განმავლობაში პაციენტი საერთოდ არ მი-  
ნახავს. ასე რომ, 400-დან 355 სიზმარი მან ჩემთან რაიმე პირად კონტაქტამდე ნახა.  
მხოლოდ ბოლო 45 სიზმარს ვაკვირდებოდი უშუალოდ... ჩემთვის განსაკუთრებუ-  
ლი სიამოვნებაა აქ „ავტორს“ გულწრფელი მადლობა გადავუხადო იმ სამსახურის-  
თვის, რომელიც მან მეცნიერებას გაუწია“.<sup>1</sup>

განსაკუთრებით ხშირი იყო პაულის სიზმრებში *მანდალას*<sup>2</sup> სიმბოლიკა. პაუ-  
ლი იუნგთან ურთიერთობის შემდეგ თანამედროვე ფიზიკის ფენომენების ახსნისას  
ხშირად მიმართავდა სინქრონისტელობის ცნებას. სხვათა შორის, პაული კოლეგებ-  
ში ცნობილი იყო ე. წ. *პაულის ეფექტით*. საქმე ისაა, რომ მისი თანდასწრებით ფი-  
ზიკური ხელსაწყოები, როგორც წესი, მწყობრიდან გამოდიოდა, რის გამოც ზოგი  
კოლეგა მას თავის ლაბორატორიაშიც კი არ უშვებდა. ეს იყო პარაფსიქოლოგიაში  
ცნობილი ფსიქოკინეზის გამოვლინებები, რომელთაც თავად პაული და მისი კოლე-  
გების უმრავლესობა სინქრონისტულ ფენომენებად მიიჩნევდნენ იუნგისეული გა-  
გებით<sup>3</sup>. უნდა ითქვას, რომ სინქრონისტელობის პრინციპს ბევრად უფრო ადვილად  
იგებდნენ მაშინდელი წამყვანი ფიზიკოსები, ვიდრე იუნგის ბევრი კოლეგა-ფსიქო-  
ლოგი. ამაზე იუნგი წერდა პაულის (22. 06. 1949): „ფიზიკოსები დღესდღეობით ერ-  
თადერთი ხალხია, ვინც სერიოზულად უდგება მსგავს იდეებს“.<sup>4</sup>

პაული იუნგის ბევრ მოსაზრებას იზიარებდა, თუმცა ყველაფერში არ ეთან-  
ხმებოდა. ერთ პირად წერილში ის წერს იუნგის იდეებზე: „კოლექტიური არაცნო-  
ბიერის შესახებ მისი იდეა მე, ზოგადად, სწორად მიმაჩნია, ხოლო მანდალათა მი-  
სეულ ინტერპრეტაციას არსებითად ვეთანხმები. რა თქმა უნდა, არა იმიტომ, რომ  
ეს დიდმა იუნგმა თქვა..., არამედ იმიტომ, რომ თავად იდეა მეჩვენება სარწმუნოდ...  
დეტალებში ბევრ პუნქტს არ ვეთანხმები... არაფერი მინდა, მქონდეს საერთო ჰო-  
როსკოპებთან... და მის თეოლოგიასთან“.<sup>5</sup>

იუნგთან ერთად დანერგულ ზემოთ ნახსენებ ნიგნში პაული ეხება არქეტიპუ-  
ლი წარმოდგენების გავლენას კეპლერის საბუნებისმეტყველო თეორიებზე. ის ხე-  
დავდა შესატყვისობებს ფსიქოლოგიის და კვანტური მექანიკის ცნებებს შორის  
და არაცნობიერს „საიდუმლო ლაბორატორიას“ უწოდებდა.<sup>6</sup> პაული იმედოვნებდა,  
რომ სამყაროს მე-17 საუკუნემდელი სურათი, რომელიც შემდგომ ორ ნაწილად გაი-  
ყო – რაციონალურად და მისტიკურ-რელიგიურად, კვლავ აღდგებოდა მომავალში.  
ის ასე ახასიათებდა კავშირს რაციონალიზმსა და მისტიციზმს შორის:

„ჩემი აზრით, ეს არის ვინრო ბილიკი ჭეშმარიტებისკენ, რომელიც გადის ბუ-  
რუსით მოცული მისტიციზმის ცისფერ სცილასა და სტერილური რაციონალიზმის  
ქარიბდას შორის. ეს გზა ყოველთვის აღსავსე იქნება ხაფანგებით და შესაძლებელი  
იქნება უფსკრულში გადაჩეხვა ორივე მიმართულებით“.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Jung, C.G., Traumsymbole des Individuationsprozesses. In: Jung, C.G. Traum und Traumdeutung. dtv, München 2008. S. 172-173.

<sup>2</sup> სანსკრ. „ნრე“ ან „მაგიური ნრე“.

<sup>3</sup> იხ. Atom and Archetype ... p. 35.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 36.

<sup>5</sup> Паис, А., Гении науки. გვ. 312.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე.

პაულისთვის კეპლერი იყო ფიგურა, რომლის შემდეგაც იწყება ეს გახლეჩა რაციონალიზმსა და ინტუიციურ შემეცნებას შორის. ერთი მხრივ, კეპლერი ასტრონომიისთვის უნიშვნელოვანესი სამი კანონის ავტორია, მეორე მხრივ კი, მისთვის სამყარო სფეროთა ჰარმონიაა, დედამინა კი – ცოცხალი არსება, რომელსაც სამშენველი აქვს (*anima terrae*). პაულის აზრით, კეპლერი არქეტიპული მოაზროვნეა (სხვათა შორის, კეპლერი ასევე იყენებდა ამ ტერმინს პლატონისეული იდეის გაგებით – ნ. ბ.). ის კეპლერს რაციონალისტური მოაზროვნის ტიპად და პლატონის და არისტოტელეს ხაზის გამგრძელებლად მიიჩნევს. პაული აღნიშნულ ნაშრომში დიდ ადგილს უთმობს კეპლერის ოპონენტის, ინგლისელი ალქიმიკოსის და როზენკროიცერის რობერტ ფლადის (*Robert Fludd*) იდეებს. კეპლერის და ფლადის ცხარე პოლემიკა ნიშანდობლივია, რადგან ეს უკანასკნელი საპირისპირო ნაკადის წარმომადგენელი იყო აზროვნების ისტორიაში და გამოხატავდა „გრძნობის“, ინტუიციის გზას. რაციონალისტი უპირატესად ხედავს ნაწილებს და მათ კავშირებს, ინტუიციური ტიპი კი – მთელს, რომელიც განუყოფელია. ეს მეორე გზაც ანტიკურობიდან, კერძოდ, პლოტინიდან იღებს სათავეს (შდრ. მისი „ერთი“). სხვათა შორის, პაულის ამ დისკუსიის ნაწილად მიაჩნია კამათი ფერთა თეორიის ირგვლივ გოეთესა და ნიუტონის მიმდევრებს შორის. გოეთეს ის ინტუიციურ ტიპად, ნიუტონსა და მის მიმდევრებს კი რაციონალისტებად მიიჩნევს.

რადგან პაულის განსაკუთრებული მიმართება ჰქონდა რიცხვებთან 3 და 4, ის საგანგებოდ უსვამს ხაზს ამ რიცხვების მნიშვნელობას კეპლერისა და ფლადისთვის. თუ კეპლერისთვის საკვანძო რიცხვი სამია, ფლადი სამყაროს ოთხი რიცხვის ჭრილში განიხილავს. ამიტომაც, თუ კეპლერი ღვთაებრივ სამებაზე ახდენს აპელირებას და მას სივრცის სამ განზომილებასთან აკავშირებს, ფლადისთვის ღვთაებრივი რიცხვი ოთხია, მაგალითად, ტეტრაგრამატონი – ღმერთის ებრაული გამოუთქმელი სახელი, რომელიც ოთხი თანხმოვნისგან შედგება, წელიწადის ოთხი დრო, ოთხი სტიქია, გეომეტრიის ოთხი კატეგორია (წერტილი, წრფე, ზედაპირი, სხეული) და ა. შ. შეიძლება მოგვეჩვენოს, აღნიშნავს პაული, რომ ამ პოლემიკამ კეპლერსა და ფლადს შორის დაკარგა აქტუალობა მეცნიერებისთვის, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ თანამედროვე ფიზიკის განვითარებას, განსაკუთრებით კვანტურ მექანიკას, ვნახავთ, რომ ეს ასე არ არის. ასევე აქტუალური გახდა მთლიანობითი მიდგომა ფსიქოლოგიაში. პაული წერს: „თანამედროვე ადამიანი ფიზიკასა და ფსიქოლოგიაში კვლავ აწყდება ძველ წინააღმდეგობას რაოდენობრივსა და თვისებრივს შორის. თუმცა კეპლერის და ფლადის ეპოქის შემდეგ უფრო ახლოსაა ხიდის გადების შესაძლებლობა ამ წინააღმდეგობრივი წყვილის უკიდურეს პოლუსებს შორის: ერთი მხრივ, თანამედროვე ფიზიკაში კომპლემენტარულობის იდეამ ძველი წინააღმდეგობრივი წარმოდგენების (როგორებიცაა ნაწილაკი და ტალღა) ახლებური სინთეზით ამ წინააღმდეგობის მოჩვენებითობა გამოავლინა, მეორე მხრივ კი, ძველი ალქიმიისტური იდეების ნაყოფიერი გამოყენება კარლ გუსტავ იუნგის ფსიქოლოგიაში მიუთითებს ფსიქიკური და ფიზიკური მოვლენების ღრმა ერთიანობაზე. კეპლერის და ფლადისგან განსხვავებით, ჩვენთვის დღეს მხოლოდ ის თვალსაზრისი ჩანს მისაღები, რომელიც სინამდვილის ორივე მხარეს – რაოდენობრივსა და თვისებრივს, ფსიქიკურსა და ფიზიკურს – თავსებადად აღიარებს და ერთიანობად განიხილავს“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pauli, W., Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler. In: Jung C.G., Pauli, W., *Natureklärung und Psyche*. Rascher Verlag Zürich, 1952. S. 163.

პაულის ამ დასკვნიდან ჩანს, რომ სინქრონისტულობის პრინციპი, რომელიც ფსიქიკური და ფიზიკური მოვლენების აზრობრივ თანხვედრას გულისხმობს, მისთვის მე-17 საუკუნემდელი მსოფლმხედველობრივი ერთიანობის აღდგენის და კეპლერის შემდგომი აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ორი გზის კვლავ გაერთიანების ერთადერთ სამომავლო პერსპექტივას წარმოადგენს. პაული ფიზიკურ და ფსიქიკურ სფეროებს განიხილავს როგორც ერთიანი სინამდვილის ურთიერთშემავსებელ ასპექტებს. ერთი მხრივ, კვანტური ფიზიკა, მეორე მხრივ კი, არაცნობიერის ფსიქოლოგია, მისი აზრით, ორი განსხვავებული მხრიდან აახლოებენ ამ ერთიანი სინამდვილის შემეცნებას.

### **სინქრონისტულობა – სამყაროს შემეცნების მეოთხე პრინციპი**

იუნგი კარგად აცნობიერებდა, რომ სინქრონისტულობის ფენომენის ლოგიკურად ბოლომდე გააზრება ნიშნავდა ადამიანის ცნობიერებისთვის აპრიორული და მის გარეთ არსებული საზრისის დაშვებას, რაც ძალიან ჰგავდა პლატონისეულ იდეებს, რომლებიც ემპირიული საგნების პირველსახეებს წარმოადგენენ და რეალურ სამყაროში არსებობენ და რომელთა ანარეკლიც ფიზიკურად აღქმადი, მოჩვენებითი სამყაროა. თუმცა, მისი თქმით, სამყაროს ამგვარ სურათს ადრეული საუკუნეებისთვის არანაირი სიძნელე არ შეუქმნია, პირიქით, ის თავისთავად ცხად მსოფლმხედველობად ითვლებოდა. იუნგი აღნიშნავს, რომ აპრიორულად არსებული საზრისის იდეა ასევე დამახასიათებელი იყო წინა საუკუნეების (და თანამედროვე – ნ. ბ.) მათემატიკოსებისათვის, რომელთა არც თუ ისე მცირე ნაწილი რიცხვებს ადამიანის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელ ობიექტურ რეალობად მიიჩნევდა. თანამედროვე ფსიქოლოგიამ და პარაფსიქოლოგიამ, უბრალოდ, აღმოაჩინეს, რომ მოვლენათა გარკვეული მიმართებების ახსნა შეუძლებელია კაუზალობით და ასეთ მოვლენებს უფრო სინქრონისტულობის პრინციპი ხსნის.

ანალიზური ფსიქოლოგიის ცნობილი წარმომადგენელი და იუნგის ერთ-ერთი უახლოესი მოწაფე იოლანდა იაკობი სინქრონისტულობის ფენომენების განხილვისას ხაზს უსვამს, რომ მათი წარმოშობა განპირობებულია არაცნობიერში არსებული ქმედითი აპრიორული ცოდნით, რომელიც ემყარება ჩვენი ნებისგან დამოუკიდებელ შესატყვისობას მიკროკოსმოსსა და მაკროკოსმოსს შორის, სადაც მომწესრიგებელი ოპერატორების როლს არქეტიპები ასრულებენ. შინაგანი სურათის გარეგნულ მოვლენასთან თანხვედრაში ვლინდება არქეტიპის ორივე – როგორც სულიერი, ისე სხეულბრივ-მატერიალური ასპექტი.<sup>1</sup>

იუნგი, ასევე, სვამს კითხვას, შესაძლებელია სამშვიინველის და სხეულის ურთიერთმიმართების ძველი პრობლემა სინქრონისტულობის კუთხით იქნეს დანახული? ე. ი. შესაძლებელია ფსიქიკური და ფიზიკური პროცესების ურთიერთკოორდინაცია ცოცხალ არსებებში გაგებული იქნეს, როგორც სინქრონისტული ფენომენი და არა როგორც კაუზალური მიმართება? ლაიბნიცი, მაგალითად, ფსიქიკურის და ფიზიკურის კოორდინაციას განიხილავდა როგორც ღვთის ქმედებას, ანუ როგორც ემპირიული ბუნების გარეთ არსებულ პრინციპს. იუნგის აზრით, ფსიქიკასა და სხე-

<sup>1</sup> Jacobi, J., Die Psychologie von C.G. Jung. Fischer Verlag, Frankfurt/M 1992. S. 55.

ულს შორის კაუზალური კავშირის დაშვებას კი ისეთ დასკვნებამდე მივყავართ, რომლებიც ცუდად ესადაგება ემპირიულ გამოცდილებას: ან ფიზიკური პროცესები ინვევენ ფსიქიკურს, ან დაბადებამდე არსებული ფსიქე ანესრიგებს მატერიას. პირველ შემთხვევაში აუხსნელია, თუ როგორ ქმნიან ქიმიური პროცესები ფსიქიკურს, მეორე შემთხვევაში კი გაუგებარია, თუ როგორ მოჰყავს მოძრაობაში მატერია არამატერიალურ ფსიქეს. სინქრონისტულობის იდეას, მისი აზრით, შეუძლია, გადაწყვიტოს სხეულის და სამშენველის ურთიერთმიმართების პრობლემა, უპირველეს ყოვლისა, აზრობრივი თანხვედრის პრინციპის წყალობით, რომელსაც ძალუძს გასაგები გახადოს ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი. სინქრონისტულობისთვის დამახასიათებელი თვისება, რომ მოვლენებს შორის კავშირის ცოდნა ხშირად „აბსოლუტურია“ ანუ გრძნობადი შემეცნებისგან სრულიად დამოუკიდებელი, მიანიშნებს თავისთავადი მნიშვნელობის, თავისთავადი საზრისის არსებობაზე, – აღნიშნავს იუნგი. ამ უკანასკნელის *არსებობის ფორმა* შეიძლება მხოლოდ ტრანსცენდენტალური იყოს, რადგან ის, როგორც ამაზე მიუთითებს მომავლის ან სივრცულად ერთმანეთს დამორებული მოვლენების შესახებ ცოდნის შესაძლებლობა, ფსიქიკურად ფარდობით სივრცეში და დროში ანუ არაალქმად სივრცულ-დროით კონტინუუმში მიმდინარეობს.<sup>1</sup>

იუნგი დარწმუნებულია, რომ სინქრონისტულობის პრინციპი აღიარებული მეცნიერული კატეგორიების და პრინციპების გვერდით სათანადო ადგილს იმსახურებს, რადგან ის სხვა პრინციპებზე უკეთ იძლევა მთლიანის ხედვის საშუალებას. იუნგი გულმოდგინედ ეძებს ამ ადგილს მეცნიერებაში. მისი მსჯელობის ლოგიკა ასეთია: ლაიბნიციისეული წინასწარ დადგენილი ჰარმონიისგან განსხვავებით, რომელსაც უნივერსალობის პრეტენზია აქვს, სინქრონისტულობის პრინციპი მხოლოდ ჩვენი განსჯისთვის დამახასიათებელი შემეცნების პრინციპია, რომელიც ბუნებისმეტყველებაში აღიარებულ ტრიადას – სივრცეს, დროს და კაუზალობას – ემატება როგორც მეოთხე. როგორც პირველ სამს ვერ ექნება აბსოლუტური მნიშვნელობის პრეტენზია, ასევე არ აქვს ასეთი პრეტენზია მეოთხესაც. სივრცე, მართალია, აუცილებელი, მაგრამ არა უნივერსალური კატეგორიაა, რადგან, მაგალითად, ფსიქიკურ შინაარსთა უმრავლესობა არასივრცულია. ფსიქიკურად ფარდობითი მნიშვნელობისანი არიან აგრეთვე დრო და კაუზალობა. მსგავსადვე დასაზღვრულია სინქრონისტულობის პრინციპის მოქმედების არეალი და მნიშვნელობა. თუ კაუზალობა შეუზღუდავად ბატონობს სამყაროს მაკროფიზიკურ სურათში და მხოლოდ მცირე სიდიდეების სფეროში თმობს სადავეებს, სინქრონისტულობა, როგორც ფენომენი ფსიქიკის სფეროს, კერძოდ, არაცნობიერში მიმდინარე პროცესებს განაგებს. სინქრონისტული ფენომენები გარკვეული თანმიმდევრობით და სიხშირით ვლინდებიან ინტუიციური ე. წ. „მაგიური“ პროცესების დროს და სუბიექტური დამაჯერებლობით ხასიათდებიან, თუმცა ობიექტურ ახსნას არ ან ძნელად ექვემდებარებიან და ჯერ-ჯერობით სტატისტიკურადაც საკმაოდ მოუხელთებელი არიან.<sup>2</sup>

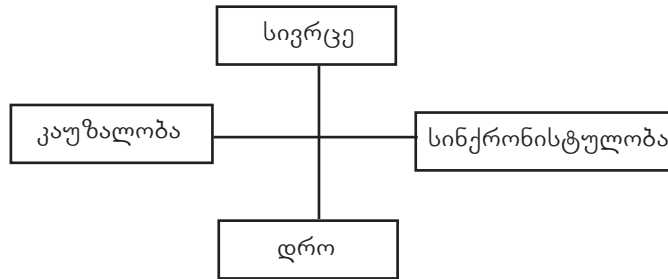
აქვე უნდა ითქვას, რომ იუნგს სინქრონისტულობა ესმოდა არა როგორც ფილოსოფიური კონცეფცია, არამედ როგორც ემპირიული ცნება, რომელიც შემეცნე-

<sup>1</sup> Jung/Pauli, გვ. 91.

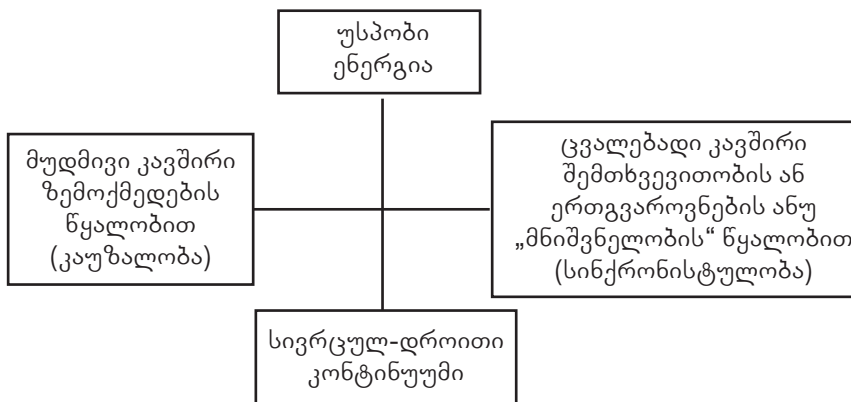
<sup>2</sup> იქვე, გვ. 98.



ბისტვის აუცილებელი პრინციპია. ამით მან კლასიკური ფიზიკის ტრიადას – კაუზალობის, დროისა და სივრცის პრინციპებს დაუმატა მეოთხე და გარდაქმნა ის ტეტრადად, რომელიც, მისი აზრით, იძლევა მთლიანის შემეცნების საშუალებას:



იუნგის ეს ტეტრადა კლასიკურ ბუნებისმეტყველებას ემყარებოდა. ფიზიკაში რადიოაქტიურობის აღმოჩენის შემდეგ კი სიტუაცია შეიცვალა და პაულის რჩევით იუნგმა მას ოდნავი მოდიფიკაცია გაუკეთა: ვერტიკალური წყვილი გახდა „უსპობი ენერჯია“ და „სივრცულ-დროითი კონტინუუმი“. ჰორიზონტალური წყვილი კი – განსხვავებული დეფინიციით და ფორმულირებით – იგივე დატოვა:



თუმცა ამას არსებითად არაფერი შეუცვლია იუნგის სქემაში სინქრონისტულობის, როგორც მეოთხე პრინციპის ადგილის და მნიშვნელობის თვალსაზრისით, მაგრამ ამით მან, როგორც თავად მიიჩნევდა, თანამედროვე ფიზიკის და ფსიქოლოგიის პოსტულატებს უფრო ადეკვატური ფორმულირება მოუძებნა. რაც შეეხება სინქრონისტულობის უკანასკნელ სქემაში მოცემულ დეფინიციას, რომელიც გულისხმობს მსგავსებას ფსიქიკურ და ფიზიკურ პროცესებს შორის და კაუზალურ დეტერმინაციასთან კონტინგენტურ ანუ შემთხვევით, კანონზომიერებას მოკლებულ მიმართებას, ამას ადასტურებდა არსებითად სინქრონისტულობის ყველა ზემოთ მოტანილი ფენომენი. სინქრონისტულობის ასეთ გაფართოებულ გაგებაში, იუნგის მიხედვით, შემოდის შესაქმის ყველა აქტი, ნებისმიერი აპრიორული მოცემულობა, როგორებიცაა, მაგალითად, მთელი რიცხვების თვისებები, დისკრეტულობის ფენომენები თანამედროვე ფიზიკაში და მრავალი სხვა. თუმცა ამ უკანასკნელი მოვლენებისა და ფენომენებისთვის, ვინრო გაგებით სინქრონისტული ფე-



ნომენებისგან განსხვავებით, დამახასიათებელია უცვლელობა და ნებისმიერ დროს ექსპერიმენტული განმეორებადობა. ვინრო გაგებით სინქრონისტულ ფენომენებს ეს ნაკლებად ახასიათებთ, თუმცა ამ თვისებებს მთლად მოკლებულნიც არ არიან, როგორც, მაგალითად, ნათელხილვის შემთხვევები. ამ წანამდღვრების საფუძველზე იუნგი ასკვნის, რომ სინქრონისტულობის ვინრო გაგება მართლაც ზედმეტად ვინროა იმისათვის, რათა მოიცვას ყველა აღნიშნული ფენომენი. ამიტომ ის საჭიროდ მიიჩნევს ტერმინის მნიშვნელობის გაფართოებას:<sup>1</sup>

„მე მართლაც ვიხრები დაშვებისკენ, რომ *სინქრონისტულობა ვინრო გაგებით არის კერძო შემთხვევა ზოგადი არამიზეზობრივი თანხვედრისა, სახელდობრ, ფსიქიკურ და ფიზიკურ პროცესებს შორის ისეთი მსგავსებისა, როდესაც დამკვირვებელს აქვს უპირატესობა, შეიცნოს tertium comparationis*. თავის გამოკვლევას იუნგი ასე ამთავრებს:

„ამ მიზეზების გამო მე აუცილებლად მიმაჩნია სივრცის, დროის და კაუზალობის გვერდით ისეთი კატეგორიის შემოტანა, რომელიც არა მარტო შესაძლებელს გახდის, შევისწავლოთ სინქრონისტულობის ფენომენები, როგორც ბუნების მოვლენათა განსაკუთრებული კლასი, არამედ ასევე გავიგოთ შემთხვევითობები, როგორც, ერთი მხრივ, მუდმივად არსებული საყოველთაო ფაქტორი, მეორე მხრივ კი, როგორც დროში მიმდინარე, შესაქმის ინდივიდუალური მრავალი აქტის ერთობლიობა“.<sup>2</sup>

იუნგის მოწაფე და ასისტენტი ანიელა იაფე თავის რეცენზიაში იუნგის და პაულის წიგნზე ყურადღენას ამახვილებს გვიანდელი იუნგის გავლენაზე ჰუმანიტარულ მეცნიერებებსა და თეოლოგიაზე, ასევე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებზე, განსაკუთრებით ბიოლოგიასა და ფიზიკაზე.<sup>3</sup> ამას შეიძლება დაემატოს მისი ფსიქოლოგიის გავლენა მე-20 საუკუნის ევროპულ მწერლობაზე.

იუნგის ბიოგრაფის გერჰარდ ვერის სიტყვებით, როგორც თანამედროვე ფიზიკამ დაამსხვრია სამყაროს ძველი საბუნებისმეტყველო სურათი და მოძრაობაში მოიყვანა აბსოლუტურად და ურყევად მიჩნეული ბუნების კანონები, ასევე გაუხსნა იუნგის კვლევებმა და იდეებმა გზა სინამდვილის გაგების ახალ პერსპექტივებს.<sup>4</sup>

თუმცა სინქრონისტულობის ცნება სრულად ვერ ჩაენერა თანამედროვე ფსიქოლოგიის ქარგაში, ვერ მოხვდა იუნგის შემდგომი ფსიქოლოგიური დისკურსის მეინსტრიმში, მეტიც, თანამედროვე ფსიქოლოგიამ ის, პრაქტიკულად, ყურადღების მიღმა დატოვა და სულ სხვა გზებით იარა. მაგრამ შვეიცარიელი ფსიქოლოგის მიერ აღწერილი საყურადღებო ფენომენი და ამ ფენომენის გაგების მისეული მცდელობა დღემდე რჩება უახლესი დროის ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ საინტერესო და თამამ ჰიპოთეზად. საბოლოო ანგარიშით, მეცნიერება წინ მიჰყავს არა პოპულარულ და კონვენციურ წარმოდგენებს, არამედ ახალ და გაბედულ იდეებს.

<sup>1</sup> Jung/Pauli, გვ. 104.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 107.

<sup>3</sup> Jaffe, A., Buchbesprechung: Naturerklärung und Psyche. Jung, C.G., Synchronizität als ein Prinzip akausalier Zusammenhänge, Pauli, W., Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler. In: Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich, Band IV. Rascher-Verlag Zürich 1952. S. 142-144.

<sup>4</sup> Wehr, G., C. G. Jung. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1991. S. 99.

**NODAR BELKANIA**

### **The Synchronicity Phenomenon in the Analytical Psychology of C. G. Jung**

The article deals with the principle of synchronicity introduced in psychology by a Swiss psychologist Carl Gustav Jung. The presented work defines the synchronicity phenomenon and the history of the term, specifies the notion and reviews the synchronicity principle, particularly with the principle of causality. Jung discusses synchronicity as an acausal link between events that involve synchronicity between different events, including a meaningful coherence that cannot be explained by causality or accident.

The article also discusses the investigation conducted by one of the most significant representatives of theoretical physics in the 20th century, the Nobel Prize laureate Wolfgang Paul, which is inspired by the synchronicity idea of Jung and refers to synchronicity as the archetypal basis of the Natural science theories of Johannes Kepler.

It should be noted that Jung understood synchronicity not as a philosophical concept but as an empirical notion, which is the main principle for cognition. With the introduction of synchronicity concept, Jung added to the triad of classical physics – causality, space, time – the fourth principle, which enables the cognition of the whole and makes it clear that the phenomena of psychology and physics are not based on causality.

The concept of synchronicity of C. G. Jung has influenced such directions of knowledge as the humanities, theology, biology, physics and others.

უკრიჰონო უხილსა და სნობიუხაზის ბაბუბა საყუხილს იბანანსუხი  
ყოფიუხაზის წახიბთან მიბიბიბი

როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების საკითხი ოდითგანვე მთელი სიმწვავით იყო დასმული ფილოსოფიის ისტორიაში ჯერ კიდევ ადრეული ანტიკურობის დროიდან. ყოფიერება გვევლინება ისეთი სახის ფილოსოფიურ კატეგორიად, რომელიც გამოხატავს ობიექტურად არსებულ რეალურ სინამდვილეს, ადამიანური ცნობიერებისაგან, ნებისყოფისა და გრძნობად-ემოციური განწყობილებებისაგან დამოუკიდებლად. ყოფიერების პრობლემის განმარტება და ცნობიერებასთან მისი ურთიერთობის გარკვევა ოდითგანვე წარმოადგენდა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ცენტრალურ პრობლემას.

ყოფიერების შესახებ ისტორიულად ჩამოყალიბებული მოძღვრების შიგნით შესაძლებელია, გამოვარჩიოთ სამი ძირითადი ეტაპი: პირველი გახლავთ ყოფიერების მითოლოგიური გააზრების პერიოდი, როდესაც სამყაროს ერთიანი წესრიგი ბედისწერის შეუქცევად, უცილობელ ბატონობის ნათელ სურათს განასახიერებდა და იგი ერთნაირი განჩინების ძალით იქვემდებარებდა, როგორც მთლიანად ბუნებას და ადამიანებს, ისე ღმერთებსაც. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბედისწერის კანონმდებლობა და წესრიგი შორს იდგა ყოველგვარი პიროვნული ინდივიდუალური ნებისყოფისა და სუბიექტური მიზანდასახულობისაგან, მიუხედავად იმისა, რომ ყოველივე მიმდინარე და მოსახდენი მოვლენა თუ ქმედება, უკვე იმთავითვე განზრახული იყო წინასწარ. მეორე პერიოდი დაკავშირებულია „ნატურალისტური ონტოლოგიის“ ყალიბში წარმოდგენილი „არსის თავისთავად არსებობასთან“, რაც ყველაზე უფრო მწყობრად და თანმიმდევრულად ასოცირდება პარმენიდეს მიერ შემოთავაზებულ მარადიულ, უცვლელ, თავის თავთან იგივეობრივ, უძრავ, მთლიან, განუყოფელ, სრულყოფილ ყოფიერებასთან, როგორც აბსოლუტურ ერთთან. მესამე ეტაპზე, ყოფიერება განიხილება ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობისა და პრაქტიკული საქმიანობის განუყოფელ ატრიბუტად. აღნიშნული პერიოდის ათვლა იწყება კანტის ფილოსოფიიდან, საიდანაც მომდინარეობს არსის ონტოლოგიური გაგების გადასინჯვა, თანამედროვე ფილოსოფიური მიმართულებების ჩათვლით, როდესაც უკვე მთელი ყოფიერება ადამიანური არსების ანალიზიდან თანდათანობით ექცევა კონსტრუირებულ ანთროპოსოციალურ არიალში, რომლისგან გამომდინარე, ამჟამინდელი მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის განვითარების არსია ის, რომ ადამიანი თავს ცნობს ყველა სახის საქმიანობის, სოციალური ცხოვრებისა და მრავალნახნაგოვანი კულტურული ფორმების შემოქმედ სუბიექტად.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> იხ. შესავალი *История философии в кратком изложении*. Пер. с чеш И. И. Богута.— М.: Мысль, 1994.

საკითხის დასმა ყოფიერების დასაბამის, განგრძობისა და დასასრულის, დროისა და სივრცის ფარგლებში მხოლოდ მის რომელიმე კერძო, მატერიალური გამოვლინების ფორმას შეიძლება შეეხებოდეს და არა მთლიანად ყოფიერებას, რომელსაც არც დასაბამი აქვს და არც დასასრული დროსა და სივრცეში, თუმცა თვით დრო და სივრცე მასში განიხილება და არა მის გარეთ, რადგან ყოველი ცალკეული საგანი და მოვლენა ყოფიერების შიგნით იზოლირებული კი არ არის სხვა კერძო საგნებისა და მოვლენებისგან, არამედ განსაზღვრულია სუბიექტის განცდა-მგრძობელობაში პროეცირებული დროისა და სივრცის ინტუიციური უნარების მეშვეობით, რომლის გააზრებისა და გაცნობიერების შედეგადაც გვიყალიბდება შესაბამისი განზომილებანი გარკვეული პარამეტრების მიხედვით.

არსის შესახებ ჩამოყალიბებული ტრადიციული ონტოლოგიური მოძღვრება, რომელიც მომდინარეობს პარმენიდედან და პლატონ-არისტოტელეს ფილოსოფიიდან, კრიტიკის ობიექტში მოექცა ახალი და თანამედროვე პერიოდების გავლენიან ავტორებთან, რომელთა შორისაც განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მარტინ ჰაიდეგერი, რომელიც თვლის, რომ სუბიექტს გარეთ არსებული სუბსტანციური განსაზღვრულობა მოკლებულია ყოველგვარ საზრისს და შინაარსს. ამიტომაც, ყოფიერების ტრადიციული ონტოლოგიური თვალსაზრისი ადამიანური არსების მიღმა ვერავითარ აღიარებასა და გამართლებას ვერ ჰპოვებს. ამის საპირისპიროდ, ის ყოფიერების არსის ნათელ გამოხატულებას ეძებს ადამიანური არსებობის შიგნით მოცემულ, არარსის მიმართ განცდილ, ზოგადსაკაცობრიო შიშის ფარგლებში. თავის ერთ-ერთ მთავარ ნაშრომში „ყოფიერება და დრო“ ის ცდილობს, ჰუსერლის ფენომენოლოგიის საფუძველზე ააგოს ონტოლოგია, სადაც ყოფიერების საზრისი („ყოფიერების გახსნილობა“) მხოლოდ ადამიანური გაგების თავისებურებად განიხილება, რაც, მისი აზრით, ტრადიციულმა ევროპულმა ფილოსოფიამ რატომღაც დაივიწყა, როგორც არარსის წინაშე დგომა, ერთგვარი გონითი დასწრებულობის ფაქტის მნიშვნელობით. ადამიანური არსებობის საფუძველს განაპირობებს და განსაზღვრავს მისი სასრულობა, წარმავლობა და დროითობა. ამიტომაც, დროულობა უნდა კვალიფიცირდეს როგორც ყოფიერების ყველაზე არსებითი, ნიშანდობლივი დახასიათება.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, ჰაიდეგერი ახდენს ევროპული ფილოსოფიის იმ ტრადიციის გადასინჯვას, რომელიც წმინდა ყოფიერებას აცხადებდა რალაც ისეთად, რაც მის არადროულ გაგებას წარმოადგენდა. ასეთი „არანამდვილი“ გაგების მიზეზად მიიჩნეოდა არა დროის სრული უგულებელყოფა, არამედ მისი ერთ-ერთი განზომილებების – ანმეოს გააბსოლუტურება, რომელიც, წარსულისა და მომავლის უქონლობის პირობებში, უდრის მარადისობას. სწორედ ასეთად გამოიყურება პარმენიდედსთან ერთადერთი, სრულყოფილი და განუყოფელი არსი, შესაბამისად, ღმერთებიც ცხოვრობენ მარადიულ ანმეოში, რადგან მათზე ვერც იმას ვიტყვით, რომ ისინი ოდესღაც სადღაც იყვნენ და ვერც იმას, რომ როდესმე სადმე იქნებიან, რადგან მუდამ და ყველგან იმყოფებიან. სხვაგვარ ღმერთს არა მარტო ანტიკურობის, არამედ არც ევროპის და არც მსოფლიოს არც ერთი რელიგია არ იცნობს, თუმცა ჰაიდეგერსა და მის მიმდევრებს შეეძლოთ ქრისტიანული რელიგიის იმგვარი ინტერპრეტირებაც,

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin. *Being and Time*. New York: Harper Perennial. 2008 p. 62.

რომლის მიხედვით, განკაცებული ღმერთი მას მერე, რაც სუბიექტად იქცა, აღმოჩნდა დროის სამივე განზომილებაში, თუმცა მეორედ მოსვლის შემდეგ, ის კვლავ თავის ერთგანზომილებიან ყოფიერებას უბრუნდება, რადგან სხვა შემთხვევაში, პერმანენტული კვლავანმეორება უმაღლეს მიზანთან და საბოლოო ინსტანციის ჭეშმარიტების დამკვიდრებასთან პრინციპულად შეუთავსებელია. ერთი სიტყვით, დროულობის განცდა ჰაიდეგერთან უიგივდება პიროვნულობის მწვავე შეგრძნებას, ხოლო მომავალზე ორიენტირებულობა პიროვნებას ანიჭებს ნამდვილ არსებობას მაშინ, როდესაც ანმყოს აღმატებულობას ის მიჰყავს „საგანთა სამყაროს“ ყოველდღიური, მოსაწყენი ყოფისგან თავის დაღწევის მოთხოვნილებამდე, რითიც, ადამიანის თვალთახედვით, სამყაროს სასრულობა გარკვეულ ჩრდილში ექცევა.

ისეთ ცნებებს, რომლებიც გამოხატავენ პიროვნების სულიერ გამოცდილებას შიშის, გადანყვებილების, სინდისის, დანაშაულის, ზრუნვის, მარტოობისა და სხვა სახით (რომლებიც განუყოფლად უკავშირდებიან ერთჯერად, განუმეორებელ და მოკვდავ არსებას), მოგვიანებით ჩაენაცვლება ისეთი უპიროვნო-კოსმიური ცნებები, როგორცაა ყოფიერება და არარა, დახურული და ღია, დასაბამი და დაუსაბამო, მიწიერი და ზეციური, ადამიანური და ღვთაებრივი. ამის ფონზე ჰაიდეგერი ცდილობს, ჩანვდეს ნამდვილ ადამიანურ არსებას, რომელიც, მისი აზრით, ტრადიციული ონტოლოგიური გაგებით, საერთოდ დაკარგულია „ყოფიერების ჭეშმარიტებაში“. იგი აანალიზებს აზროვნების მეტაფიზიკური მეთოდისა და საერთოდ მსოფლგაგების წარმოშობის წანამძღვრებს, რათა აჩვენოს მთელი ევროპული ცხოვრების წესის ერთგვარი მიჯაჭვულობა მეტაფიზიკასთან, რომელიც ანტიკური პერიოდიდან მოყოლებული, თანდათანობით ამზადებს ახალევროპულ მეცნიერებას და ტექნიკას იმისათვის, რომ ადამიანური ცნობიერების კონტროლს დაუქვემდებაროს ყოველივე არსებული მთელ სამყაროში, რაც პირდაპირი მიზეზი ხდება მთელი თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრების სტილის რელიგიურობისგან მოწყვეტისა, მისი ურბანიზებისა და გამასობრივებისა.<sup>1</sup> მეტაფიზიკური აზროვნების სანყისები, როგორც უკვე ითქვა, მომდინარეობენ ჯერ კიდევ პლატონიდან და პარმენიდედან, რომელთაც აზროვნება ესმით, როგორც ცოცხალი განჭვრეტა, როგორც მუდმივი დასწრება, თუ რაღაც სტაციონალური თანხლება თვალწინ მდებარე ყოფიერებისა. აღნიშნული ტრადიციის სანინალმდეგოდ, ჰაიდეგერი ჭეშმარიტი აზროვნების დახასიათებისთვის იყენებს ტერმინს „დაყურადება“: რაკი მისი გაგებით, ყოფიერების დანახვა შეუძლებელია, ამიტომაც, მას ყური უნდა უგდო, უსმინო. ამ კუთხით, მეტაფიზიკური აზროვნების გადალახვისთვის საჭიროა იმ სანყის ფორმებთან დაბრუნება, რომელიც აქამდე არარეალიზებული ევროპული კულტურისკენ მიგვითითებს. ეს კი, მისი შეხედულებით, „სოკრატემდელი“ პერიოდის საბერძნეთია, რომელიც ჯერ კიდევ როგორღაც სუნთქავდა ე. წ. ჭეშმარიტი ყოფიერების მიღმა. ამგვარი დაბრუნება შესაძლებელია იმიტომ, რომ თვით დავინყებული ყოფიერებაც კი მაინც აგრძელებს სიცოცხლეს კულტურის ყველაზე უფრო ინტიმურ წიაღში – ენაში: ამიტომაც, „ენა ყოფიერების სახლია“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ayer A. J. *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Unwin Paperbacks. 1984. p. 216.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 218-219.



თანამედროვე პრაქტიკულ სოციალურ ურთიერთობებში, როდესაც ენა განიხილება, როგორც საინფორმაციო კავშირის უზრუნველყოფის ტექნიციზირებული ინსტრუმენტი, მასში კვდება ნამდვილი გამონათქვამი, გასაგებად თქმული. ამით წყდება ის უკანასკნელი ძაფი, რაც ადამიანს ყოფიერებით აკავშირებდა კულტურასთან, ხოლო ამ ვითარებაში, საკუთრივ ენა წყვეტს მოქმედებას, როგორც ცოცხალი ორგანიზმი, მაგრამ ფუნქციონირებას აგრძელებს მკვდარი ენისთვის ნიშანდობლივი სქემატური აგებულებით. ამდენად, „ენაზე დაყურადების“ ჰაიდეგერისეული მოწოდება მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობის მატარებელ ამოცანად განიხილება, რაც იმის მაუწყებელია, რომ ადამიანები კი არ მეტყველებენ ენის მეშვეობით, არამედ ენა მეტყველებს ადამიანებისა და ხალხების მეშვეობით. ამიტომაც, თავისი მოღვაწეობის პირველი პერიოდისგან განსხვავებით, როდესაც ჰაიდეგერი ცდილობდა თანმიმდევრული, თეორიული ფილოსოფიური სისტემის შექმნას, მოგვიანებით დაწერილ შრომებში ღიად აცხადებდა ყოფიერების არსის რაციონალური წვდომის შეუძლებლობას.

ექსისტენციალური ონტოლოგიის (ისევე, როგორც ფენომენოლოგიისა, რომელშიც ყურადღება მიპყრობილია ცნობიერების გამოვლინებაზე ფენომენტა გარკვევისა თუ თვითგამორკვევის პროცესში) ამოსავალ პრინციპად, ჰაიდეგერის მიხედვით, გვევლინება არსებობა – Dasein, რომელიც მოაზრებულია როგორც განსაკუთრებული ადამიანური ყოფიერება. მისი განსაკუთრებული უპირატესობაა ის, რომ ერთადერთი ყოფიერება, რომელიც შეგვიძლია მოვიკითხოთ, როგორც საკუთრივ ჩვენი არსებობის, ასევე, საერთოდ, უნივერსალური არსის სახით, არის საკუთარი თავის დადგენა მთელი ყოფიერების მიმართ. ამიტომაც, სწორედ ასეთი არსი-ექსისტენცი, ჰაიდეგერის თანახმად, წარმოადგენს ისეთ ფუნდამენტს, რომელზეც უნდა დაშენდეს ყოველგვარი ონტოლოგია. ასეთი სპეციფიკით განსაზღვრული ადამიანური ყოფიერება იმ მხრივაც არ გახლავთ საფუძველს მოკლებული, რომ ჩვენთვის ცნობილ სიცოცხლის ბინადართა სახეობებში ადამიანის გარდა, სხვა არსებას არ ძალუძს დასვას კითხვა ყოფიერების არსის, უნივერსუმისა და მისი მთლიანობის, სამყაროში მისი ადგილის განსაზღვრის შესახებ. ამასთან, ჩვენ ვამჩნევთ გარკვეულ განსხვავებას „ექსისტენციის“ გაგების საკითხთან დაკავშირებით ჰაიდეგერსა და სარტრს შორის. სარტრიც ასევე იყენებს აღნიშნულ ცნებას, თუმცა ყურადღებას ამახვილებს ინდივიდუალურ არჩევანზე, პასუხისმგებლობაზე, საკუთარი „მე“-ს მოძიებაზე, ოღონდ, რა თქმა უნდა, ეს დაკავშირებულია სამყაროს უნივერსალურ არსებობასთან. ჰაიდეგერთან კი წინა პლანზე მთლიანი ყოფიერებაა, რომელსაც იკვლევს ადამიანი და რომლისთვისაც ეს ყოფიერება შუქდება იმ ყველაფრის მეშვეობით, რასაც შეიცნობენ და აკეთებენ ადამიანები. საჭიროა, მხოლოდ თავი დავაღწიოთ საშიშ დაავადებას, რომელიც ეპიდემიად მოედო მთელ თანამედროვე საზოგადოებას, ესაა „ყოფიერების დავინყება“. ის ადამიანები და ხალხები, რომლებიც ამით ავადდებიან, ბუნების სიმდიდრის განუკითხავ ექსპლოატაციას ეწევიან, ივინყებენ ყოფიერების უმთავრეს ღირებულებებს, სხვა ადამიანებშიც ისინი ხედავენ მხოლოდ საშუალებას, ივინყებენ ადამიანური ცხოვრების საზრისსა და საკაცობრიო დანიშნულებას და სხვ.



ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ექსისტენციალური ონტოლოგიის პირველი ნაბიჯი – ადამიანური ყოფიერების, როგორც ყოფიერების კვლევის, ყოფიერების დადგენისა და როგორც „მე“-ს თავისთავადი ყოფიერების, პრიორიტეტის კონსტატაციაა. მორიგი ონტოლოგიური ნაბიჯი, რასაც ექსისტენციალისტები სთავაზობენ თავიანთ მკითხველს, რაც ბუნებრივად გამომდინარეობს მათი აზროვნების ლოგიკიდან, არის ის, რომ ადამიანური ყოფიერების ცნება, მისი თემატიკა შემოდის და მკვიდრდება სამყაროს უნივერსალური ყოფიერების კონტექსტში. ერთი მხრივ, სამყაროში ყოფიერება დგინდება ადამიანისგან მოუცილებელი „კეთების“ გზით, რაც მოგვაგონებს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, ფიხტესთან გამოყენებულ ცნებას „საქმე-ქმედებას“.<sup>1</sup> ყოფიერება სამყაროში ჰაიდეგერთან „კეთების“ მეშვეობით იხსნება, ხოლო, თავის მხრივ, „კეთება“ იხსნება „ზრუნვის“ მეშვეობით. რა თქმა უნდა, ეს გახლავთ არა კონკრეტული ყოველდღიური საზრუნავის მნიშვნელობა დარდისა და ცხოვრებისეული ჭირ-ვარამის სახით, არამედ ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში დამკვიდრებული „მეტაფიზიკური მზრუნველობა“, რომელიც გამოიხატება სამყაროს მიმართ აღელვებული მდგომარეობით, საკუთრივ ყოფიერებით. აქედან გამომდინარე, Dasein-ს შესწევს უნარი არა მარტო იკვლიოს რაღაც ყოფიერებაზე, არამედ იზრუნოს კიდევ მასზე, როგორც ასეთზე.

ჰეგელის სისტემაში ყოფიერება განიხილება, როგორც უპირველესი, პირდაპირი და განუსაზღვრელი საფეხური სულის თავისთავთან იგივეობის თვალსაზრისით: აბსტრაქტულიდან კონკრეტულსაკენ, როდესაც აბსოლუტური სული მყისიერი მოქმედებით ახდენს საკუთარი ენერგიის მატერიალიზებას, ხოლო შემდგომი განვითარებისა და თვითშემეცნების საფეხურზე მოხსნის მას, იდეისაგან ყოფიერების გაუცხოების დაძლევის კვალობაზე, რითიც ხელახლა უბრუნდება საკუთარ თავს, როგორც იდეალურ არსებას. ჰეგელთან ნამდვილი ყოფიერება ემთხვევა აბსოლუტურ სულს, რომელიც, იმავდროულად, წარმოადგენს არა ინერტულ, პასიურ რეალობას, არამედ შემოქმედებითი მოღვაწეობის ობიექტს, სულის შინაგანი მღელვარებითა და სუბიექტის ფორმაში გაცხადებული რეალური მოძრაობის, მოღვაწეობის სახით. სწორედ ამასთან კავშირში განისაზღვრება ისტორიზმისა და იმ ყოფიერების გაგება, რომელიც დასაბამს იღებს გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში. რა თქმა უნდა, ისტორია და პრაქტიკა აქ გვევლინება, როგორც სულიერი მოღვაწეობის რეზულტატი, რაც აგრეთვე დამახასიათებელია XIXს. ბოლოსა და XXს. დასაწყისის ფილოსოფიისთვის. ძირითადად, ყოფიერების შესახებ წარმოდგენის ჩამოყალიბების ამოსავალი ტენდენცია ემთხვევა მეცნიერული ცოდნის განვითარების ტენდენციას, რომელიც მკვიდრდება ყოფიერების ნატურალისტურ-ობიექტივისტური და საუბსტაციონალური მიდგომის დაძლევის შედეგად. ეს ტენდენცია, ნაწილობრივ, გამოიხატება მეცნიერულ კვლევებში ფართოდ დანერგილი ისეთი კატეგორიების გამოყენებით, როგორცაა: ფუნქცია, მიმართება, სისტემა და სხვ. მეცნიერებაში მომხდარი აღნიშნული ძვრა ბევრი რამით იყო დავალებული გერმანელი ნეოკანტიანელი ფილოსოფოსის ე. კასირერის შრომებისაგან, რომელიც ეძღვნებოდა ყოფიერების, როგორც სუბსტანციის გაგების კრიტიკას.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Фихте И.Г. *Избр. соч. Т.1.* – СПб., 1916. Стр. 237.

<sup>2</sup> Hegel's Theory of Self-Consciousness: *Deducing the Necessity of Inter-Subjectivity*. Thesis Advisor: Dr. Dennis Schulting. Universiteit van Amsterdam. Academic Year 2008-2009. pp. 4-11.

რა შეიძლება იყოს ყოფიერების შესახებ მოძღვრების მიმართ სხვადასხვა მიმართულების ფილოსოფოსთა განსაკუთრებული ყურადღების მიპყრობის საფუძველი და როგორაა შესაძლებელი მისი დაკავშირება ადამიანის არსებობასთან, რამდენადაც XX საუკუნის ფილოსოფოსები საორიენტაციო ათვლის წერტილად სახავენ არა სამყაროს, ბუნებას და მეტაფიზიკურ სუბსტანციას, არამედ, ტრადიციული ონტოლოგიისაგან განსხვავებით, ადამიანის ყოფიერებას? საქმე ის გახლავთ, რომ აღნიშნული ფილოსოფოსები უკვე პრინციპულად ცდილობენ წარსულის პრიორიტეტთა გადასინჯვას; ისინი უპირისპირდებოდნენ კლასიკური ონტოლოგიის ძირითად დებულებებს, რომლებიც აირეკლებოდნენ სამყაროს ერთიანი სუბსტანციიდან და ამის შემდგომ აღწევდნენ ადამიანის არსის გაცნობიერებამდე. ასეთ შემთხვევას ისინი აღიქვამდნენ როგორც „საგანთა ფილოსოფიას“, შესაბამისად, ასეთ ფილოსოფიაში ადამიანიც მოიაზრებოდა, როგორც საგანი. არანაკლებ კატეგორიულად უპირისპირდებოდნენ ისინი იმ მიმართულების კლასიკურ ფილოსოფიას, სადაც წინა პლანზე წამოწეული იყო ლოგიკის, გნოსეოლოგიისა და იდეათა თეორიის პრინციპები, რამეთუ „ახალი ონტოლოგიის მომხრეთა“ აზრით, „იდეების ფილოსოფია“ ადამიანს აქცევდა ერთგვარ შემეცნებით მანქანად. აღნიშნული პოზიციის ალტერნატივად ისინი ფილოსოფიის ცენტრად ადამიანის ყოფიერების გამოცხადებას მიიჩნევდნენ. კლასიკოსი ფილოსოფოსებიდან, რომლებიც ადამიანის ყოფიერების ფართო განმარტების მიუხედავად, აღიარებდნენ ადამიანისგან დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობას, გარკვეული გამონაკლისი იყო ი. კანტი, რომლისთვისაც სამყარო ადამიანური ცნობიერების პრიზმიდან დანახულად წარმოგვიდგებოდა. მართალია, თავისთავად არსებული ნივთების სამყარო სრულიად დამოუკიდებელი გახლდათ ცნობიერებისაგან, მაგრამ თავისი შეუცნობადობით და ტრანსცენდენტურობით, რამდენადაც მოწყვეტილი იყო ადამიანისგან, იმდენად შემეცნების საზღვრებში მოქცეული სამყაროს აბსოლუტურად ყველა პროცესი, მოვლენა და საგანი, ადამიანური არსების შემადგენელ ნაწილად ცხადდებოდა. კანტის აღნიშნული თეზისის გაფართოებული სუბიექტივისტური ინტერპრეტაცია აღმოჩნდა იმგვარი ხელჩასაჭიდი, რასაც თითქმის ერთნაირი ნდობით ეკიდებოდნენ არა მხოლოდ ფენომენოლოგები, არამედ ექსისტენციალისტები, პერსონალისტები და სხვები, თუმცა კლასიკოსებისაგან და, იმავდროულად, კანტისაგან განსხვავებით, „ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის“ საკვანძო პრობლემად განიხილება არა მოძღვრება გონებაზე, არა გნოსეოლოგია და ლოგიკა, არამედ ონტოლოგია. ამ „ახალი ონტოლოგიის“ ცენტრში კი უკვე დგას არა რაღაც გამოცალკევებულ-განყენებული ადამიანური ცნობიერება, არამედ ფსიქიკური ცნობიერისა და არაცნობიერის ერთიანობა ადამიანური ყოფიერების შიგნით. სწორედ ამ ახალ საზრისზეა დამყარებული ტრადიციული ცნება Dasein, რომელიც აღნიშნავს ნამდვილ ყოფიერებას, ექსისტენციალური ონტოლოგიის საბაზისო კატეგორიის სტატუსით.<sup>1</sup>

ეს პრინციპულად ახალი კატეგორიული საზრისი დასაბამს იღებს ს. კირკეგორთან, რომელიც უშუალოდ განცდილ ადამიანური ყოფიერების არსებას წარმოაჩინეს რაციონალიზმთან დაპირისპირებაში. ეს არსება, კირკეგორის თანახმად, განისაზღვრება ცალკეულით, პიროვნულით და სასრულით. სასრულ არსებობას

<sup>1</sup> იხ. Современная западная философия. Словарь. – М., 1993.

გააჩნია საკუთარი ბედისწერა და ორგანულ კავშირშია ისტორიულობასთან, რამდენადაც ისტორიის ცნება მხოლოდ სასრულთან, განუმეორებელთან კავშირში განიხილება. ამდენად, ისტორია ადამიანური ინდივიდის ბედისწერაცაა. არსებობა ანუ ექსისტენცია ექსისტენციალიზმში ჩამოყალიბებულია, როგორც ტრანსცენდენციის კორელაცია, რითიც ადამიანი გადის საკუთარ ფარგლებს გარეთ. აზროვნებისთვის მიუწვდომელი ტრანსცენდენციურებული არსებობის ფაქტი, მისი სასრული ხასიათი განსაზღვრავს თვით ყოფიერებას. ამიტომ არსებობის განმსაზღვრელი მთლიანი სტრუქტურაც გაჯერებულია ადამიანური ცხოვრებით. აქედან იკვეთება ექსისტენციალიზმის ძირითადი ინტერესიც ე. წ. საზღვრით სიტუაციებში, შიშის, ტანჯვის, განგაშის, დანაშაულის განცდების მიმართ, რაშიც ვლინდება არსებობის რეალური ბუნება. მაგალითად, ნიცშესთან ყოფიერების ცნება გაგებულია, როგორც სიცოცხლის განზოგადებული ცნება, რითიც გამოხატულია რაციონალური ფილოსოფიური მეთოდის გადაღახვის მცდელობა. ნიცშესთან ცნებები არ არიან დალაგებული სისტემაში, ისინი წარმოგვიდგებიან, როგორც მრავალმნიშვნელოვანი სიმბოლოები. ასეთია „სიცოცხლის“, „ზეკაცის“, „ძალაუფლების ნების“ ცნებებიც, რომლებიც თვითონ არიან თავისთავადი ყოფიერების შემცველნი მთელი დინამიურობით, მისწრაფებებით, თვითშენარჩუნების ინსტინქტით და სოციალური ენერჯის საერთო ბალანსით.

კიდევ უფრო მძაფრად ტარდება აღნიშნული თეზისი დილთაის სიცოცხლის ფილოსოფიაში, სადაც ნამდვილი ყოფიერება ემთხვევა სიცოცხლის უნივერსალურობას. აქ სიცოცხლის ცნება გვევლინება მთელი ადამიანური ყოფიერების მეთოდად, როგორც მისი კულტურულ-ისტორიული რეალობის გასაღები. ადამიანს არ გააჩნია ისტორია, მაგრამ ის თვითონაა ისტორია. დილთაი მკვეთრად მიჯნავს კაცობრიობის ისტორიას ბუნებრივი სამყაროსაგან. ფილოსოფიის, როგორც „სულის მეცნიერების“, ამოცანაა, „გაიგოს სიცოცხლე მისივე საფუძვლებზე დაყრდნობით“. ამგვარად დგინდება „გაგების“ ჰერმენევტიკული მეთოდი, როგორც სულიერი მთლიანობის უშუალო წვდომა, განცდათა ერთიანობის მეშვეობით. გაგება არის სიცოცხლის ინტუიციური განჭვრეტის თანშობილი უნარი, რომელიც უპირისპირდება „ახსნა-განმარტებას“, რასაც ფართოდ იყენებენ ბუნების მეცნიერებანი. გაგების ჰერმენევტიკული მეთოდის სახით საქმე გვაქვს შინაგან ცდასთან, რომელიც კავშირშია გონითი მოღვაწეობის კონსტრუქციულ მიზანთან, რომლის შინაგანი ბუნების გაგებაც მიიღწევა ინტროსპექციის, თვითდაკვირვების, სხვის ყოფიერებაში „ჩასახლების“, „თანამოსახლეობისა“ და ემპათიის გზით.<sup>1</sup> აღნიშნული თვალსაზრისის თანახმად, წინა პლანზეა წამოწეული რეალური ყოფიერების მთლიანობის წვდომის „სიცოცხლის“ ინტუიტიური გაგება, რომელიც არ გახლავთ არც სულისა და არც მატერიის იგივეობრივი. მოცემულ შემთხვევაში ყურადღება მიპყრობილია სიცოცხლის რეალიზაციის ინდივიდუალურ ფორმებზე, მათ განუმეორებელ, უნიკალურ, კულტურულ ისტორიულ სახეობებზე.

<sup>1</sup> Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.4: Герменевтика и теория литературы / под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова / Пер. с нем. под ред. В.В. Бибихина и Н.С. Плотникова. — Научное издание. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Стр. 367-381.

გერმანელი ფილოსოფოსი ჰაინრიხ რიკერტი, ისევე, როგორც დანარჩენი ნეოკანტიანელები, ერთიმეორისაგან განასხვავებს გრძობად-რეალურსა და ირეალურ ყოფიერებას. თუკი ბუნების მეცნიერებას საქმე აქვს რეალურ დროსა და სივრცეში არსებულ სინამდვილესთან, ფილოსოფია ეხება ღირებულებით სამყაროს ანუ ჯერარსულ ყოფიერებას. მას მერე, რაც ნეოკანტიანურმა პოზიციამ „უარყო თავისთავადი ნივთის“ ობიექტური ნამდვილობა, რიკერტი ცდილობს ყოფიერების დაყვანას სუბიექტის ცნობიერებაზე, რომელიც გაგებულია, როგორც საყოველთაო უპიროვნო ცნობიერება. ამის საფუძველზე წყდება შემეცნების თეორიის ცენტრალური პრობლემა ტრანსცენდენტურობის შესახებ – საკითხი იმისა, თუ რამდენად შესაძლებელია ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური რეალობის არსებობა, რომელიც სინამდვილის შემეცნების სახით იმანენტურად განსაზღვრავს სუბიექტის ცნობიერებას. ამასთან, უნდა არსებობდეს სუბიექტისგან დამოუკიდებელი, ობიექტური ჭეშმარიტებაც, როგორც შემეცნებისთვის მიუწვდომელი, ტრანსცენდენტური ინსტანცია. რეალობა კი, თავის მხრივ, განხილულია, როგორც უპიროვნო ცნობიერების მოღვაწეობის რეზულტატი, რომელიც მთლიანად განსაზღვრავს ბუნებას, საზოგადოებას, ბუნებისმეტყველურ ცოდნას, კულტურას, საერთოდ, და კულტურის შესახებ არსებულ მეცნიერებებსაც. აქედან გამომდინარე, ყოფიერება, როგორც ასეთი, არაგრძობადი, კატეგორიალურად მოაზრებული არსია, ხოლო სივრცე და დრო – არა გრძობადი ინტუიციის აპრიორული ფორმები, არამედ ლოგიკური აზროვნების კატეგორიები, საიდანაც მომდინარეობს თეზისი ცნობიერების იმანენტური ყოფიერების შესახებ.<sup>1</sup>

ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიისთვისაც დამახასიათებელია რეალური და იდეალური ყოფიერების ურთიერთგამიჯვნა. რეალური გვევლინება გარეგან, ფაქტობრივ, დროულ ფორმებად, ხოლო იდეალური ეიდოსების წმინდა არსებათა ყოფიერებაა, რომელთაც გააჩნიათ ლოგიკური სიცხადე. ფენომენოლოგთა ამოცანა მდგომარეობდა ყოფიერების საზრისის განსაზღვრაში, ყველა ნატურალისტურ-ობიექტურ დებულებათა რედუქციის განხორციელებასა და ცნობიერების მოტრიალებაში ყოფიერების ფაქტობრივ-ინდივიდუალური მოცემულობიდან არსებათა სამყაროსაკენ. ყოფიერება განცდის აქტის კორელატურია, ხოლო ცნობიერება, რომელიც ინტენციონალური ბუნების მატარებელია, მიზიდული და მიმართულია ყოფიერებისაკენ; ამდენად, ფენომენოლოგიის ცენტრალურ პუნქტად გვევლინება ყოფიერებისა და ცნობიერების კავშირურთიერთობის ხასიათის გამოკვლევა და შესწავლა.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადწყვეტის შესახებ ნეიტრალური პოზიციის პრეტენზიის გამოთქმით, ჰუსერლი გვთავაზობს, ფენომენოლოგიიდან გამოირიცხოს „დებულებები ყოფიერების შესახებ“, რამდენადაც ფენომენოლოგიური დებულება მიიღწევა რედუქციის მეთოდის გამოყენებით, რომელშიც ჩართულია: 1. ეიდეტიკური რედუქცია, ანუ ყოფიერების ობიექტური არსებობის უარყოფა, მისი ვრცელ-დროული მონესრიგება, რეალური ყოფიერებისა და ცნობიერების განსჯისაგან

<sup>1</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 69-71.



თავის შეკავება და 2. ტრანსცენდენტალური რედუქცია, ანუ ცნობიერების შესახებ ანთროპოლოგიური და ფსიქოლოგიური მოძღვრების გამორიცხვა, ცნობიერების ანალიზისკენ, როგორც წმინდა არსების ცოცხალი განჭვრეტისკენ მობრუნება.<sup>1</sup>

ფენომენოლოგიური სკოლის წიაღში აღმოცენდნენ ისეთი ცნობილი ფილოსოფოსები XX საუკუნეში, რომელთა შორის ერთ-ერთი გახლდათ, რელიგიური (კათოლიკური) ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი მაქს შელერი, ავტორი წიგნისა „ნიკოლაი ჰარტმანის „კრიტიკული ონტოლოგია“. ფენომენოლოგიამ უდიდესი გავლენა მოახდინა აგრეთვე სხვა ფილოსოფიურ მიმართულებებზეც: ექსისტენციალიზმზე, ჰერმენევტიკაზე და სხვა. ნ. ჰარტმანი მატერიალურ ყოფიერებას, როგორც გარდამავალ ფორმას, უპირისპირებდა ემპირიულად იდეალურ, ზეისტორიულ ყოფიერებას. იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს შემეცნებასა და მეთოდოლოგიას. ამიტომაც მას ონტოლოგია ესმის, როგორც მეცნიერება არსის შესახებ, რომელიც შედგება ყოფიერების განსხვავებული, არაორგანული, ორგანული და სულიერი შრეებისაგან.

ზემოაღნიშნული პრობლემატიკის მიმართ გულგრილი არ დარჩენილან გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსები და ფსიქოლოგებიც: შ. ნუცუბიძე, რომელიც იკვლევდა „თავისთავადი ჭეშმარიტების“ ფენომენოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ პრობლემებს, რის საფუძველზეც მან შექმნა ორიგინალური თეორია „აღეთოლოგიური რეალიზმის“ სახელწოდებით; დ. უზნაძე, რომელიც ბერგსონის „ინტუიტივიზმის“ საგანგებო დამუშავების გზით, ასევე, ცდილობდა, ჩამოეყალიბებინა ორიგინალური თვალსაზრისი „იმპერსონალიზმის“ უსუბიექტო მსჯელობების შესახებ; ანგია ბოჭორიშვილი, რომელიც ფენომენოლოგიურ პრობლემებთან კავშირში ახდენდა ფსიქოლოგიზმების კრიტიკულ ანალიზს როგორც ლოგიკასა და ფილოსოფიურ მეცნიერებებში, ასევე თვით ფსიქოლოგიაშიც; ა. ფრანგიშვილი და ა. შეროზია, რომლებიც, როგორც ერთად, ასევე ცალ-ცალკეც სისტემატურად აქვეყნებდნენ მეტად საინტერესო შრომებს ფსიქიკური ცნობიერისა და არაცნობიერის შესახებ და სხვ. დასახელებული ავტორებიდან, ჩვენი თემის სპეციფიკის გათვალისწინებით, გამორჩეულად შევხებით აპოლონ შეროზიას ერთ-ერთ საინტერესო ნაშრომს „ფსიქიკურის ფილოგენეზის გაგებისათვის“, რომელიც 1957 წელს გამოქვეყნდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომათა მეშვიდე კრებულში. ამ შრომაში ფსიქიკურის ფილოგენეზის პრობლემა დასმულია ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის კონტექსტში, რომელიც მიმართულია ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების გასარკვევად და, იმავდროულად, უშუალოდაა დაკავშირებული ფსიქოლოგიის ისეთ სპეციფიკურ საკითხებთან, როგორცაა, ფსიქიკურის ძირითადი ნიშანი და მისი განვითარების შინაგანი წყარო; ფსიქიკური გამომსახველობის ისტორიული ფორმები, მათი ზოგადფსიქიკური და სპეციფიკური ნიშნები; ფსიქიკურის თვითრეფლექსია – განსაზოგადოების გნოსეოლოგიური კანონზომიერებანი და მისი ობიექტური საფუძვლები; ფსიქიკური მაორენტირებელი ფუნქცია და სხვა. მისი აზრით, ფსიქიკურის ფილოგენეზის შესწავლა აუცილებლობით მოითხოვს ბუნებისმეტყველების სხვადასხვა დარგთან მჭიდრო კავშირს, რამდენადაც ის ფსი-

<sup>1</sup> Zahavi, Dan *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press. 2003. 122-127 pp.

ქიკურის მატერიალური სუბსტრატისა და მისი განვითარების ძირითადი ბიოლოგიური კანონის თვალსაზრისით განიხილება. ამის გარდა, ა. შეროზია ფსიქიკურის ფილოგენეზის კვლევას უკავშირებს საზოგადოების წარმოებით ურთიერთობათა კანონზომიერებას, რომლის საფუძვლიან ცოდნასაც უნდა ემყარებოდეს მეცნიერულად დასაბუთებული ძირითადი თეორიული და მეთოდოლოგიური საკვანძო დებულებები. მისი აზრით, ცნობიერი გამომსახველობის ფსიქიკური უნარი, თავისი არსებით, სოციალური მოვლენაა, რომლის სპეციფიკურ დანიშნულებასაც ძირითადი სოციოლოგიური კანონის მოქმედების სფეროში ადამიანის მიზანდასახული ქცევის ორიენტირება წარმოადგენს. აქვე უშუალოდ ეხება ჩვენთვის ყველაზე უმნიშვნელოვანეს – ცნობიერების გამომსახველობის წინაფსიქიკური ფორმების არსებობასა და დანიშნულებას, რომლის განვითარების შინაგან წყაროდ მიიჩნევს ძირითადი ბიოლოგიური კანონის არსებითი მოთხოვნილების მიმართ ორგანიზმის შესაბამისი მოქმედების უზრუნველყოფას. სწორედ ამით აიხსნება ის, რომ წარმოებითი ურთიერთობის ობიექტურ პროცესში ცნობიერება ბუნების გარდამქმნელ იარაღად გვევლინება, მაშინ, როდესაც მისი წინაფსიქიკური ფორმები გარემოსთან შეგუების ფუნქციებს განაპირობებენ.<sup>1</sup>

ა. შეროზია ფსიქიკურის ფილოგენეზის პროცესში გამოყოფდა ორ მხარეს – ბიოლოგიურსა (ბიოსფერულს) და სოციალურს. მართალია, ეს ორი სფერო ერთმანეთისგან განსხვავდება, თუმცა რამდენადაც თვით სოციალური სფერო ბიოლოგიურის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს, ისინი ერთმანეთთან ორგანულ კავშირში უნდა განვიხილოთ. ამ ორი ძირითადი მხრიდან ბიოსფერულში ცნობიერი გამომსახველობის წინაფსიქიკური ფორმების განვითარების შინაგანი კანონზომიერება იგულისხმება, რამდენადაც, ისტორიულად, ფსიქიკურის ფილოგენეზის პროცესი, უმთავრესად, ბიოსფეროში ხორციელდება, ხოლო სოციალურს კი ცნობიერების ჩამოყალიბების კანონზომიერებანი და აგრეთვე მისი განვითარების შინაგანი კანონები განეკუთვნებიან. რადგან ცნობიერების წარმოშობის კანონზომიერებანი და მისი წინაფსიქიკური ფორმების განვითარების შინაგანი კანონების ისტორიული წარმომავლობა ბიოსფერული ფენომენების გარეშე ვერ აიხსნება, ამიტომაც ამ პრობლემის გადაწყვეტა ორივე მხარის – ბიოსფერულისა და სოციალურის ერთიანობის საფუძველზე უნდა მოხდეს, მით უმეტეს, როცა თავისი არსებით, ფსიქიკურის ფილოგენეზის ბიოლოგიურისა და სოციალურის ერთიანობის სფეროში სოციალურის მიერ სწორედ მაქსიმალურად სრულყოფილი, ბიოლოგიური სპეციფიკის გარდაქმნით მთავრდება. რაკი ცნობიერების ძირითადი ფსიქიკური ფენომენი, თავისი ბუნებით, სოციალური კატეგორიაა, სწორედ ამით აიხსნება, რომ ცნობიერების გენეზისი ფილოსოფიურ მეცნიერებაში, უმთავრესად, ამ ასპექტით განიხილება. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის კონტექსტში, აღნიშნული შეხედულების ჩამოყალიბება, ონტოლოგიური მხარის გათვალისწინებით, ცნობიერების გენეზისის პრობლემასთან კავშირში განისაზღვრება, სადაც, ავტორის აზრით, ფილოსოფიამ ფსიქიკურის ფილოგენეზის მატერიალურის მორფოლოგიური განვი-

---

<sup>1</sup> შეროზია აპოლონ, *ფსიქიკურის ფილოგენეზის გაგებისათვის*, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, თბ., 1957. 145-146 გვ.



თარების სფეროს უნდა დაუკავშიროს, ამის გარეშე, ამ ძირითადი საკითხის მეცნიერული გადაწყვეტა სრულიად შეუძლებელია.<sup>1</sup>

მარქსისტული იდეოლოგიური შეზღუდულობის ჩარჩოებს თუ გავითვალისწინებთ, ცნობიერი გამომსახველობის წინაფსიქიკური ფენომენის წვდომა არა მარტო ბუნებისმეტყველური ემპირიული ცოდნის ინტენსიური გამოყენების პირობებში, არამედ თუნდაც თვით კლასიკური ფენომენოლოგიური კვლევის რაციონალურ, ირაციონალურ ან ჰერმენევტიკულ მეთოდოლოგიაშიც, ურთულეს ამოცანას წარმოადგენს. მას არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჰქონდეს ერთმნიშვნელოვანი, ამომწურავი და საყოველთაო ობიექტური ჭეშმარიტების პრეტენზია, ისევე, როგორც ფილოსოფიის ძირითად საკითხთან მეტნაკლებად დაკავშირებულ ყველა სახის პრობლემას. ამას კიდევ ადასტურებს მრავალსაუკუნოვანი ფილოსოფიის ისტორიის მსოფლიო აზროვნების პრაქტიკა. სწორედ ამიტომაც ფილოსოფიური კვლევა-ძიება მუდმივ განახლებადი, ნაირფეროვანი კონცეფციებითა და მაგისტრალური მიმართულებებით გაჯერებული, რომელიც, როგორც ჰეგელი იტყოდა, სხვა არაფერია, თუ არა მთელი ეპოქების ასახვა აზრების მეშვეობით. ასეთ ვითარებაში, ვფიქრობთ, რომ აპოლონ შეროზიას მიერ ჩატარებული ასეთნაირი მასშტაბის თეორიული და მეთოდოლოგიური ღონისძიებანი, მართლაც, არა უბრალოდ თამამი, არამედ თითქმის გმირობის ტოლფასი ნაბიჯია, რამდენადაც ყოველთვის არსებობდა იმის საშიშროება, რომ მატერიის დაბალი საფეხურის ფორმებში განჭვრეტილი ცნობიერი კვალი სამყაროს ტელეოლოგიური, მეტაფიზიკური, პანთეისტური ან კიდევ უფრო აღმატებული ხარისხის კრეაციონისტულ მსოფლგაგებასთან ყოფილიყო ასოცირებული, რაც საბჭოთა სინამდვილეში მეტად სახიფათო რისკებთან იყო დაკავშირებული. თუმცა, ალბათ, აპოლონ შეროზიას არ გამოჰპარვია მარქსიზმის კლასიკოსთა მიერ გაჟღერებული იმგვარი წინააღმდეგობრივი დებულებები, რომელთა დამონშების საშუალებით, რალაცნაირად მაინც შეძლებდა თავისი შეხედულებების ახსნასა და გამართლებას. მაგალითად, ენგელსი, ანტი-დიურინგის პირველ თავში პირდაპირ აცხადებს, რომ საკუთრივ მატერია წმინდა აზრის ქმნილებააო, რომლის სიღრმისეულ განმარტებასაც მარქსისტი მკვლევრები ყოველთვის გვერდს უვლიდნენ; ასევე, ფრიად უცნაურ წინააღმდეგობას შეიცავდა ლენინის დებულებაც იგივე მატერიის შესახებ, რომელსაც საერთოდ აიგივებს ობიექტურ რეალობასთან, უარყოფს მის ინერტულ, ნივთიერ, დროსა და სივრცეში დეტერმინირებულ ხასიათს ისე, რომ მასში დაშვებულ ცნობიერების საფუძვლებს პირდაპირ ცნობიერი აზრის გამართულ ფუნქციასაც კი ანიჭებს, რითიც, ფაქტობრივად, ძალიან უახლოვდება ფენომენოლოგიას, თუმცა ამის შემდეგ აკეთებს სრულიად არათანმიმდევრულ, გაუმართლებელ შემაჯამებელ დასკვნას, რაც, ფაქტობრივად, შეუვალი, ტაბუდადებული დოგმის სტატუსშიც კი იყო აყვანილი დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის იდეოლოგიზირებულ სიტყვაში. ყოველივე ამის მიუხედავად, მაინც არ იყო მოხსნილი სერიოზული საშიშროება, რომლის მიმართ შეუპოვრობისა და მალალპროფესიული შემოქმედებითი უნარის გამოვლენა უდავოდ

<sup>1</sup> შეროზია აპოლონ, *ფსიქიკურის ფილოგენეზის გაგებისათვის*, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, თბ., 1957, გვ. 47.

აზროვნების განსაკუთრებული ტალანტით დაჯილდოებულ, ისეთი მტკიცე ნების-ყოფის მქონე პიროვნებას თუ ხელენიფებოდა, როგორც აპოლონ შეროზია იყო.

ჩვენი მხრიდან წარმოებული კვლევა-ძიების მიხედვით, წინარე ფსიქიკური ფორმების ცნობიერების საფეხურის სახით წარმოჩენა საერთოდ შეუძლებელია, დავაკავშიროთ საბუნებისმეტყველო ემპირიული მეცნიერების კომპეტენციებთან, რადგან როგორც კი გავცდებით შემეცნების სუბიექტის მიერ აღქმული ფაქტების, მოვლენებისა და მათი სუბიექტური დაკვირვებადობის კრიტერიუმთა მეშვეობით განზოგადებისა და ინტერპრეტაციის ფარგლებს, აუცილებლად უნდა ვიხელმძღვა-ნელოთ სპეკულატიური გონების ლოგიკური სიცხადით, თანშობილი იდეების ცოცხ-ალი განჭვრეტით (პლატონისეული მოგონებით), ინტელექტუალური ინტუიციით (დეკარტისეული ბუნებრივი სინათლით), კანტის თავისთავადი ნივთის ტრანსცენ-დენტურობით ან ჰეგელის მიერ დამკვიდრებული და ჰუსერლის მიერ ტრანსფორმი-რებული ფენომენოლოგიური მეთოდოლოგიით, ან დილთაისეული ჰერმენევტიკით, კირგეგორისა და ჰაიდეგერისეული ექსისტენციით, ბერგსონის ირაციონალური ინ-ტუიტივიზმით, ან კიდევ სულაც შოპენჰაუერის ნების აბსოლუტური სასონარკვე-თილებით და ნიცშეს მარადიული კვლავ დაბრუნების ბედისწერით.

აღნიშნულ პრობლემებს, საერთოდ, გვერდს უვლიან პოზიტივისტური, ნეო-პოზიტივისტური და პრაგმატისტული ძველი თუ ახალი ფილოსოფიური სკოლები, რომლებიც ყოველივე ამას არამეცნიერულ მეტაფიზიკურ სპეკულაციად აღიქვამენ და პოზიტიური ცოდნისთვის სრულიად გამოუსადეგარ, უსაზრისო პრობლემებად აცხადებენ; ასევე, საერთოდ არ აინტერესებთ ეს საკითხი პოსტსტრუქტურალის-ტურ და პოსტმოდერნისტულ მიმართულებებს, რომელთათვისაც ყოველად მიუღე-ბელია ტრადიციული თეორიული ცნებებით, კატეგორიებითა და, საერთოდ, მეცნი-ერული კრიტერიუმებით აზროვნება. ამიტომაც, ამ ყველაფრის გათვალისწინებით, ჩვენთვის ძალაში რჩება წმინდა მეტაფიზიკური სისტემატიზაციისა და დიალექტი-კური მეთოდოლოგიის ძირითადი გნოსეოლოგიური პრინციპები და ვალდებულება-ნი, რომელთა მიმართ პასუხისმგებლობის მოხსნაც გაუაზრებლად, უყურადღებოდ ტოვებს და სრულიად უგულებელჰყოფს ადამიანის შინაგანი ბუნებრივი მდგომარე-ობით განპირობებული შემეცნებისა და შეფასების უმთავრეს სასიცოცხლოდ აუ-ცილებელ მოთხოვნებს.

უპიროვნო აზრისა და ცნობიერების გაგება აუცილებელ წინაპირობად მიგ-ვაჩნია არა მარტო, უპირველესად, სამყაროს უნივერსალური ყოფიერების წესრი-გის განსაზღვრისა და დადგენის, არამედ რეალურ-ბუნებრივი, ისტორიული და სოციალური პროცესებისა თუ მოვლენების თანმიმდევრობისა და თანაარსებობის თვალსაზრისითაც. რასაკვირველია, დროისა და სივრცის პარამეტრებით სრული-ად უმართებულოდ მიგვაჩნია პიროვნულ-სუბიექტურისა (ობიექტურიც მასთან ერთად იგულისხმება) და უპიროვნო წმინდა არსის არსებობის პირველადობა-მე-ორადობის საკითხის განსაზღვრა, თუმცა, მეტაფიზიკურად გამართლებული თან-მიმდევრობისა და გამომდინარეობის თვალსაზრისით, აუცილებელია მათ შორის ერთგვარი სუბორდინაციული დამოკიდებულების გარკვევა.

ყოველი ინდივიდუალური ქმნილება, მათ შორის, ადამიანიც და თვით პიროვ-ნული ღმერთიც, არ შეიძლება იყოს ყოველივე არსებულის დასაბამი, რადგან ის

სამყაროს ერთიანი ყოფიერების მხოლოდ ცალკეული ნაწილია. შეუძლებელია ის მოვიზნოთ, როგორც უნივერსალური გაერთიანება-გამთლიანების საფუძველად, რადგან მაშინ მასთან ერთად უნდა ყოფილიყვნენ სხვა ინდივიდუალური წარმონაქმნებიც, რომლებიც, საყოველთაო გამთლიანების შედეგად, თავიანთ ინდივიდუალურ არსებობას საბოლოოდ დაასრულებდნენ. თანაც თუ წარმოვიდგენდით, რომ ინდივიდუალთა გარდა, სუბსტანციურ არსებობას სხვა ვერავითარ ნივთსა და აზრს ვერ მივანერდით, მაშინ მათი გამთლიანების აუცილებლობაც აბსოლუტურად მოიხსნებოდა, ვინაიდან სუბსტანცია მარადიულია, ხოლო ინდივიდუმი მხოლოდ ცალკეულ არსებულად მოაზრებადი სუბსტანცია შეიძლება ყოფილიყო, რომელსაც, ისევე, როგორც ცალკეულ ატომს, სხვა ინდივიდუალისაგან მხოლოდ სიცარიელე ან არარსი განაცალკევებდა. ყოველივედან გამომდინარე, თუ ამ სახით განცალკევება ოდესმე, ერთხელ მაინც შევიდოდა ძალაში, მაშინ მათი გაერთიანება-გამთლიანებისთვის, საერთოდ, არავითარი საფუძველი არ დაგვრჩებოდა.

ამრიგად, ინდივიდის არსებობა რადგან მთელისაგან გამოცალკევების გარეშე ყოვლად წარმოუდგენელია, როგორც ნებისმიერი ცოცხალი არსების, ისე თვით პიროვნული ღმერთის შემთხვევაშიც, საერთოდ უნდა უარყვით არსის, როგორც ერთი მთლიანი ყოფიერების სუბსტანციის (სამყაროს) არსებობა, ან უნდა ვალია-როთ უპიროვნო, არაინდივიდუალური, დაუშლელი, წმინდა არსის ერთარსება, რომელიც, იმავდროულად, ერთადერთი საფუძველია და ერთადერთი გამართლებული აზრიც იმ ყოველი ცალკეული ინდივიდისა და ნივთის არსებობისა, რაც, ნებისმიერ შემთხვევაში, უნდა იქნეს განხილული, როგორც მთლიანიდან გამოცალკევების გარკვეული შედეგი. ის ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გახდება იმ მთლიან საფუძველზე უფრო მეტი და სრულყოფილი, რომლისგანაც ის გამომდინარეობს. მართალია, ეს არის წმინდა მეტაფიზიკური სპეკულაცია, რაც ძალიან ახლოსაა ნეოპლატონურ მოძღვრებასთან, თუმცა, სხვაგვარად სუბსტანციური არსის რეფლექსია, უბრალოდ, შინაგანად გამომრიცხავი და წინააღმდეგობრივი იქნებოდა. ამის შემდეგ გარკვეული წარმოდგენა რომ შეგვექმნას წმინდა არსის უნივერსალური, იმანენტური წესრიგის დიალექტიკურობაზეც, საჭიროა იმის აღნიშვნა, რომ თუ ცალკეული ინდივიდების, საგნებისა და მოვლენების დროში და სივრცეში თანაარსებობა ყოველთვის დაუსრულებელი შინაგანი დაპირისპირების, წინააღმდეგობისა და ბრძოლის სახით წარმოგვიდგება, რამდენადაც ის თავისთავად გულისხმობს უწესრიგობას, ამდენად, მის გარეშე ყოველგვარი მოძრაობაც და ცვალებადობაც აზრს დაკარგავდა. მაშასადამე, სწორედ ამ უწესრიგობის შიგნით მიმდინარე ყველა წინააღმდეგობა და დროში და სივრცეში მიმდინარე დაპირისპირება აბსოლუტურად იხსნება წმინდა არსის უნივერსალური ერთიანობის პერსპექტივაში მეტაფიზიკური წესრიგის ძალით, რომელიც წარმოგვიდგება, როგორც უპიროვნო ცნობიერებისა (წინარე ფსიქიკური ცნობიერების იდეალური ფორმა) და წინასწარგანპირობებული ტელეოლოგიური აზრის მიერ სამყაროს იმანენტური ყოფიერების განმსაზღვრელ, უპიროვნო ღვთაებრივ შემოქმედებად.

### ლიტერატურა:

1. შეროზია, აპოლონ (1957), *ფსიქიკურის ფილოგენეზის გაგებისათვის*, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, თბილისი.
2. Ayer A. J. (1984), *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Unwin Paperbacks.
3. Hegel's Theory of Self-Consciousness: *Deducing the Necessity of Inter-Subjectivity*. Thesis Advisor: Dr. Dennis Schulting Universiteit van Amsterdam Academic Year, 2008 -2009.
4. Heidegger, Martin(2008), *Being and Time*. New York: Harper Perennial.
5. Zahavi, Dan (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.
6. Дильтей В. *Собрание сочинений в 6 тт. Т.4: Герменевтика и теория литературы* / Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова / Пер. с нем. под ред. В.В. Библихина и Н.С. Плотникова. — Научное издание. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
7. Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.*
8. *Современная западная философия. Словарь.* – М., 1993.
9. Фихте И.Г. *Избр. соч. Т.1.* – СПб., 1916.

**BADRI PORCHKIDZE**

## **Understanding of the Impersonal Idea and Consciousness in Relation to the Order of the World's Imminent Being**

As it is widely known, the issue of relationship between the being and consciousness, has been from all ages in the history of philosophy, since the early antiquity. The being appears as a kind of philosophical categories, which reflect the objective reality of the real, independently from human consciousness, will and emotional mood. The definition of the existence problem and clarification of its relationship with consciousness has always been one of the central problems of philosophical outlook.

Within the historically established doctrine of existence, it is possible to select three major steps: the first is the mythological perception of existence, when the uniform order of the universe represented a clear picture of irreversible destiny, the indisputable dominance, and was subjected to the same nature as the whole nature, as well as gods and human beings. It should also be noted that the law and order of fate is far from any individual willpower and subjective purpose, despite the fact that all the current, expected events and actions are already intended to be predetermined. The second period is related to the existence of "Essence of existence itself" presented in "naturalistic ontology", which is the most consistent and consistently associated with the eternal, unchanged with the same self, real, complete, integral, "perfect being", as absolute one. On the third stage, the being is considered as an

essential attribute of the human cognitive and practical activity. The calculation of this period starts from Kant's philosophy, from which begins the revision of an ontological understanding, including the modern philosophical trends, when already the whole existence, from the analysis of human being, is gradually rendered in the constructed anthropo-social array, according to which the essence of the development of current scientific and philosophical knowledge lies in the fact that a human person recognizes himself as a creator of all kinds of activities, social life and creativity of multicultural forms.

Discussing the issue of the beginning, continuation and ending of being within time and space may regard only one of its private, material manifestations and not the entire existence, which has neither beginning nor end in time and space; however, time and space are considered inside it and not outside of it, because not only each separate individual object and event inside being is not isolated from other private things and events, but also it is determined by the intuitive skills of time and space of the projected sensitivity of the subject, as a result of understanding and awareness of which is formed a relevant dimension according to certain parameters. The traditional Ontology, or the Theory of Being, derived from Parmenides and Plato-Aristotle philosophy, has become an object of criticism with influential authors of new and contemporary periods, among which Martin Heidegger is the most remarkable, who believes that the subject out of substantial certainty is devoid of any kind of content and any meaning. That is why, the traditional ontological viewpoint of existence cannot find any recognition and justification beyond the human essence. In contrast to it, he is looking for a clear expression of the essence of being within the human existence, in the sense of non-existence within the framework of general human fear. In one of his major works "Being and Time" he tries to build the ontology, on the basis of Husserl's phenomenology, where the sense of being is considered only as a peculiarity of human understanding; which, in his opinion, has somehow been forgotten by traditional European philosophy, as standing before absence in the sense of some kind of reasonable attendance. The basis for human existence is conditioned and determined by its completeness, passivity and timing. Therefore, timing should be qualified as the most essential, notable character of being.

Thus, Heidegger revises the tradition of European philosophy which claimed the holy Being to be something that represented his untimely understanding. The reason of such "ungenuine" understanding was considered not the full neglect of time, but of one of its dimensions – absolutization of present, which is equal to eternity, in the absence of past and future. This is how the only, perfect and indivisible essence looks like with Parmenides, accordingly, the gods live in the eternal present, because we cannot say about them, neither that they were ever somewhere, nor they will be ever anywhere, because they are always and everywhere. In a word, timeliness feeling with Heidegger will be identified with the acute feeling of personality, and the orientation on the future gives the person a true existence, when the excellence of the present leads him to the need to save himself from daily, boring life of the "world of objects", by which, in a man's viewpoint, the finitude of the universe gets in a certain shade.

The concepts that express the person's spiritual experience in the form of fear, decision, conscience, crime, care, loneliness and others (which are inseparably linked to a single, unique



and mortal existence), will later be substituted by such impersonal cosmic concepts as being and nothingness, open and closed, the beginning and the eternal, earthly and heavenly, human and divine. In this light Heidegger is trying to understand the real human being, which, in his opinion, in the traditional ontological sense, is generally totally lost in the “truth of existence”. He analyzes the metaphysical method of reasoning and generally the origins of outlook preconditions, to show the whole European lifestyle of some kind of attachment to metaphysics, which, gradually prepares new European sciences and techniques, from the ancient period, in order to subject all the existing in the whole world to the control of human consciousness, which is the direct cause for the separation of the entire modern society from religion, its urbanization and massivization. To overcome metaphysical thinking it is necessary to return to the initial forms which indicate to so far unrealized European culture. In his opinion, this is Greece of the ~ pre Socratic ~ period, which was still somehow breathing, beyond the so-called “true being”. Such return is possible, because even the forgotten existence continues to live, in the most intimate layer of culture – the language; therefore, “the language is the house of being”.

In Hegel’s system Being is considered as the primary, direct and indefinite step from the point of view of the soul’s identity with itself: from abstract to concrete, when the absolute spirit materializes its own energy with instant action, and at the stage of further development and self-awareness it will remove it, thus returning to itself as an ideal creature. In this connection is determined the understanding of history and existence, which takes root in the German classical idealism. Here the history and Practice are the results of spiritual activity, which is also characteristic of the philosophy of the late XIX and early XXc. This tendency is partially expressed by using such categories as: function, reference, system and others. The above-mentioned dysfunction in science, in many respects, was commissioned from the German Neo-Kantian philosopher, E. Cassirer’s works dedicated to the criticism of being as the comprehension of substance. This thesis becomes even more obvious in Dilthey’s life philosophy, where the true existence coincides with the universality of life. Here the concept of life is presented as a method of the whole human existence, as a key to its cultural-historical reality. A person does not have a history, but he is the history himself. Dilthey strictly separates the history of mankind from the natural world. The task of philosophy, as a “science of spirit” is: “to understand the life, through its foundations”. Thus is defined the “understanding” of hermeneutical method as the direct access of spiritual integrity. Understanding is a congenital ability of the intuitive foresight of life, which confronts to “explanation” and is widely used by natural sciences.

The German philosopher Heinrich Rickert, as well as the other Neo-Kantians, distinguishes between the sensible-real and unreal being; natural sciences deal with the reality existing in real time and space, while philosophy concerns the cost-world, i.e. normative existence. The mutual separation of real and ideal being is also characteristic of Edmund Husserl’s phenomenology. In XX century emerged well-known philosophers of the phenomenological school, among whom was a representative of religious (Catholic) anthropology, Max Scheler – the author of the book, “Nikolai Hartmann’s Critical Ontology”. Phenomenology had a significant impact on such philosophical directions as: existentialism, hermeneutics and others.



Famous Georgian philosophers and psychologists did not remain indifferent to the above mentioned problems: Sh. Nutsubidze, who was investigating the phenomenological and gnoseological problems of “self-truth”, based on which he created the original theory known as “aleological realism”; D. Uznadze, who tried to formulate the original viewpoint about “impersonal~ subjectless discussions through special processing of Bergson’s “Subjectivism”; Angia Bochorishvili, who critically analyzed psychologisms in connection with phenomenological problems, in logic and philosophy as well as psychology; A. Pranghishvili and A. Sherozia, who systematically published interesting works on mental consciousness and unconscious, both together and separately.

From the above-named authors we specially addressed one of A. Sherozia’s works “Towards Understanding the Psychic Phylogenesis”, which was published in 1957 in the seventh collection of Philosophy Institute works. In this work, the psychological phylogenesis problem is put in the context of the main issue of philosophy, which is directed towards finding out the relationship between being and consciousness. In his opinion, the study of psychic phylogenesis, necessarily requires a close connection with different fields of natural science. In addition, Sherozia links the study of psychic phylogenesis to the regularity of society’s production relations, the main theoretical and methodological provisions of which should be based on scientifically substantiated fundamental knowledge. Here he directly touches upon the most important issue for us, the existence and purpose of pre-psychic forms of consciousness expression.

In the psychological phylogenesis process A. Sherozia separated two sides biological (biospheric) and social. If we consider the framework of Marxist ideological restrictions, the access to the pre-psychic phenomenon of conscious expression, not only under conditions of intensive use of naturalistic empirical knowledge but also in rational, irrational or hermeneutic methodology of classical phenomenological research, is the most difficult task. It by no means can have a claim for unequivocal, comprehensive and universal objective truth, as well as all kinds of problems somehow related to the basic issue of philosophy, which is confirmed by the history of philosophy centuries-old world practice.

So, finally, we can say that the current real confrontation in time and space is absolutely removed from the perspective of universal unity of the holy essence, by virtue of metaphysical order, which is presented as an impersonal consciousness and predetermined by teleological opinion, as an immanent being of impersonal divine creativity.

**ნოდარ სარჯველაძე**

**თვითშეცნობა: ახახი, სანიანას შინა საყარო შამონის**

ეს სტატია ჩემი ბლოგიდან არის ამოღებული, რაც ინტერნეტში იბეჭდება სა-  
თაურით „ნარმატების 365 დღე“. მას ვუძღვნი ჩემი უფროსი მეგობრისა და კოლე-  
გის, ბატონ აპოლონ შეროზიას ნათელ ხსოვნას.

უხსოვარ დროში დაინყო ადამიანმა სამყაროს შემეცნება, მაგრამ მან აქვე იგ-  
რძნო, რომ საკუთარი შინაგანი სამყაროს თვითშეცნობა არანაკლებ რთული ამოცა-  
ნაა, ვიდრე გარე სამყაროს, ვარსკლავებით მოჭედილი ცის, საოცრებებით აღსავსე  
ბუნების, ღვთაებრივისა და ზებუნებრივის არსის შემეცნება. ამას მოწმობს ძველი-  
დური უპანიშადების, ვედებისა და ბჰაგავატგიტის, ჩინური გარდაქმნების წიგნისა  
და დაოსიზმის, შუმერული გილგამეშის, ბიბლიის, სიკვდილ-სიცოცხლეზე ტიბე-  
ტური და ეგვიპტური ტექსტების შინაარსი. ანტიკური საბერძნეთის დელფოს ორა-  
კულის აპოლონისეული ტაძრის შესასვლელში ეწერა მაქსიმა: „შეიცან თავი შენი“.  
რისთვის უნდა შეიცნოს ადამიანმა საკუთარი თავი? ვიღაცა იკითხავს: რა ხეირია  
თვითშეცნობაში? რაში დამეხმარება იგი მე? დაბოლოს, ასეთი კითხვაც დაისმის:  
რა საზრისი აქვს თვითშეცნობას? ყველა კითხვა, რაც ახლა ზემოთ ჩამოვთვალე,  
ეხება თვითშეცნობის მოტივაციას. რისთვის? რატომ? რა სარგებლობას მომიტანს,  
რაში დამეხმარება? რა საზრისი აქვს? – ყველა ეს კითხვა თვითშეცნობის მოტივა-  
ციას, მის მამოძრავებელ ძალას ნარმოაჩენს. ამ თემებს ქვემოთ გავშლით და შე-  
ვეცდებით, მათზე ჩემოვაცალიბოთ შესაძლო პასუხები, მაგრამ თვითშეცნობასთან  
დაკავშირებით სხვა კითხვებიც ისმის: 1. რა შემიძლია მე? 2. რა უნდა ვაკეთო მე?  
3. რისი იმედი უნდა მქონდეს მე? 4. ვინ (რა, როგორი) ვარ მე? ეს ბოლო, მე-4 კითხ-  
ვა გენიალურ იმანუელ კანტს ეკუთვნის და იგი შეეცადა პირველი სამი კითხვისათ-  
ვის გაეცა პასუხი, ხოლო ბოლო, მე-4 კითხვაზე – „ვინ ვარ მე?“ – პასუხის გაცემის  
დანყებაც კი ვერ მოასწრო. ამ ამოცანის გადაწყვეტა მე-20 საუკუნეში აღმოცენე-  
ბულმა ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ სცადა (მაქს შელერი და სხვები). ამდე-  
ნად, ადამიანის არსის გასაგებად ფილოსოფიური თვითჩაღრმავება (რეფლექსია)  
იმთავითვე ამოცანად განუწესა ღმერთმა და შემოქმედმა ადამიანს. და არა მარტო  
ფილოსოფიური ხედვა, არამედ რელიგიური ცხოვრებაც ადამიანს მოუწოდებს ჩა-  
იხედოს საკუთარ არსებაში. მეორე მხრივ, ფსიქოლოგიური მეცნიერება იკვლევს  
პიროვნების თვისებებსა და ხასიათის თავისებურებებს, აღქმისა და წარმოდგენის,  
მეხსიერებისა და ფანტაზიის, აზროვნებისა და ცნობიერება-თვითცნობიერების,

გრძნობისა და ნებისყოფის კანონზომიერებებს და სხვა. მესამეც, ბიოლოგიური მეცნიერებები, ანთროპოლოგია და ნეირომეცნიერება მნიშვნელოვნად ამდიდრებს ადამიანის ცოდნას ადამიანის ბუნების შესახებ. მეოთხე, ადამიანთმცოდნეობაში თავისი წვლილი შეაქვს მეცნიერების ისეთ დარგებს, როგორცაა ისტორია, კულტურული ანთროპოლოგია, სოციოლოგია, ლინგვისტიკა, ეთნოლოგია. მეხუთეც, ხელოვნება, მწერლობა, დრამატურგია და პოეზია, მუსიკა და ფერწერა ადამიანური ეგზისტენციის ისეთ სიღრმეებს სწვდება, რასაც მეცნიერება და ფილოსოფია თავიანთი შემეცნებითი ინსტრუმენტებით ვერც კი ეხებიან ან ვერც კი ჰხედავენ. როგორც ვხედავთ, სხვადასხვა რაკურსითა და საშუალებებით უზარმაზარი შემეცნებითი ძალისხმევაა მიმართული ადამიანის არსის შესაცნობად, მაგრამ რაც უფრო დიდია პროგრესი, მით უფრო მკაფიოდ იკვეთება, რომ უსასრულოდ ბევრია კიდევ შესაცნობი. რახან უსასრულოდ ბევრია კიდევ შესაცნობი, ეს იმას ნიშნავს, რომ ცოდნის სიღრმე უძიროა და პრინციპულად შეუძლებელია იმ პუნქტამდე მისვლა, როცა გაბედულად იტყვი: ახლა ყველაფერი ვიცი. ამის საპირისპიროდ გაბმული თვითშემეცნების პროცესში მუდმივად იმ მდგომარეობამდე მიდიხარ, როცა იტყვი: ვიცი ის, რომ არაფერი არ ვიცი. ამდენად შედეგის თვალსაზრისით, ცოდნის დაგროვებისა და შემეცნების პროცესს არა იმდენად სასრული პროდუქტის სახე აქვს, რამდენადაც უფრო მეტი და მნიშვნელოვანი ფუნქცია გააჩნია: მას ახალი შესაძლებლობების მუდმივი გაფართოებისა და განახლების ფუნქცია აკისრია. შემეცნებაში პროგრესს ბოლო პუნქტი არა აქვს, არამედ პროგრესის ბოლო წერტილი ახალი პროგრესის საწყისი პუნქტია. თვითშეცნობის პროცესიც უსასრულოა პროგრესიის თვალსაზრისით. ყველაფერს ისიც ემატება, რომ თითოეული ჩვენთაგანი უნიკალური არსება ვართ და განუმეორებლობის დაღს ვატარებთ. მართალია, თითოეული ადამიანი ხასიათდება იმ თვისებებით, რაც ადამიანთა მოდგმას გააჩნია ან მის სოციალურ ან ეთნიკურ ჯგუფს ახასიათებს და, ამდენად, ყველა ჩვენთაგანი ზოგად კანონზომიერებებში „ვვდებით“, მაგრამ იმდენად „გვაზის“ უნიკალურობის დაღი, რომ ჩვენი ფასი სწორედ ჩვენივე განუმეორებლობით განისაზღვრება.

ყველაფერი ის, რაც აქამდე მიმოვიხილე, ეხებოდა, საზოგადოდ, ადამიანის ბუნების შემეცნებას. ერთია, ზოგადად, ადამიანის ბუნება და მეორეა კონკრეტული ადამიანის მიერ საკუთარი თავის თვითშეცნობა. ადამიანს აქვს მისწრაფება, არა მხოლოდ გაუგოს სხვებს, არამედ სხვებმაც გაუგონ მას. მაგრამ გასაღები თვითშეცნობასა და თვითგაგებაშია. თუკი საკუთარ თავს შეიცნობ და გაიგებ, მაშინ სხვებიც ადვილად გაგიგებენ. თვითშეცნობით მთელი სამყარო შეგიცნობს და გაგიგებს; თვითშეცნობის მეოხებით, მთელი სამყარო შემოდის შენში; მთელი სამყარო ღიაა შენთვის, როცა საკუთარი თავი შეცნობილი გყავს. შენ სამყაროს შვილი ხარ, შენს დაბადებაზე სამყარომ იზრუნა, სამყარო კეთილგანწყობილია შენდამი, ღმერთს უყვარხარ. ღმერთს უყვარხარ იმაზე ბევრად მეტად, ვიდრე შენ გიყვარს იგი. თვითშეცნობის მეოხებით, სამყაროს ეხსენები და ისიც გეხსენება შენ თავისი უსაზღვრო შესაძლებლობებით, ხოლო თვითშეცნობის გზა მედიტაციაზე გადის.

თვითშეცნობისათვის თქვენ შეგიძლიათ, მიბრძანდეთ ფსიქოლოგთან და გაიაროთ სხვადასხვა ტესტი და ფსიქოლიაგნოსტიკურ ინსტრუმენტებში; ფსიქოლოგი მოგაწვდით საგულისხმო ინფორმაციას თქვენი ინტელექტის, ემოციური სამყარო-

როსა და პიროვნული თავისებურებების შესახებ, მაგრამ ეს არ იქნება ჭეშმარიტი თვითშეცნობა. ეს იქნება ფსიქოლოგის მიერ თქვენი ინფორმირება თქვენივე პერსონის შესახებ მეცნიერულად აპრობირებული მეთოდების მეოხებით. ამ შემთხვევაში პროფესიონალური სამყარო გიმეცნებთ თქვენ და განვდით ინფორმაციას თქვენს შესახებ, რაც შეიძლება ფრიად სასარგებლო იყოს თქვენთვის. მაგრამ ეს მაინც არ არის თვითშეცნობა. თვითშეცნობის არსია ის, რომ საკუთარი ძალისხმევით ჩაღრმავდებით საკუთარ არსებაში, დააკვირდებით თქვენს აზრებს, წარმოდგენებსა და წარმოსახვებს, განცდებსა და მოგონებებს, ემოციებსა და ქმედებებს, რის საფუძველზეც საკუთარი თავის შესახებ შექმნით სუბიექტურ სურათს. ფსიქოლოგების ტერმინოლოგიით, ეს ერთგვარი ინტროსპექცია ანუ შინაგანი დაკვირვების პროცესია, რითიც შენვე იღებ ინფორმაციას შინაგანი სამყაროს შესახებ. ამ თვითდაკვირვების შედეგად მიღებული სუბიექტური სურათი, მე-ს ხატი და მე-კონცეფცია შედარებით მდგრადი და სტაბილურია, მაგრამ, იმავდროულად, იცვლება, ქმნადია და დინამიურია.

მაგრამ თვითშეცნობაცაა და თვითშეცნობა. რანაირად შეიძლება კონკრეტულმა ადამიანმა საკუთარი თავი შეიცნოს, როცა მას მრავალი ურთიერთგადაჯახებული ნახნაგი, ნაწილი და განზომილებები აქვს. ადამიანი ოთხგანზომილებიანი არსებაა: მას აქვს ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, სოციალური და ღვთიური (გონითი) განზომილებები ან ნახნაგები.

მოკლედ განვსაზღვრავ თითოეულ განზომილებას:

- როგორც კონკრეტულ ბიოლოგიურ არსებას, მას გააჩნია ძვლოვანი, სისხლძარღვოვანი, სასუნთქი, მოტორული, ნივთიერებათა ცვლის, სენსორული, ნერვული და სხვა სისტემები. ბიოლოგიური ორგანიზმი ფუნქციონირებს როგორც უჯვრედოვან და ცალკეული სისტემის დონეზე, ისე მთლიან-ორგანიზმიკულ დონეზე.

- კონკრეტული პიროვნების ფსიქოლოგიურ მხარეს შეადგენს შეგრძნებისა და აღქმის, მეხსიერებისა და წარმოდგენის, წარმოსახვისა და ფანტაზიის, აზროვნებისა და ნებულობის, განწყობის, ხასიათის, ტემპერამენტის, ინტერესებისა და მოტივაციის თავისებურებები.

- პიროვნების სოციალური განზომილება მოიცავს იმ სტატუსს, რაც ამ პიროვნებას უჭირავს სოციალურ ურთიერთობათა ქსელში, სოციალურ განწყობებსა და წარმოდგენებს, მის ეთნიკურ ან სოციალურ სტერეოტიპებს, ნორმებსა და სტანდარტებს, ურთიერთობებს სხვა ადამიანებთან და სხვათა დამოკიდებულებას მისადამი, სოციალური ზეგავლენის წყაროებსა და ეფექტებს.

- ადამიანის გონით (ღვთიურ) განზომილებას შეადგენს მისი მიმართება უნივერსუმთან, ღმერთთან, მარადიულობასთან, ზებუნებრივ ძალებთან, მისი სწრაფვა განღმრთობისაკენ, მისი რწმენათა სისტემა და ფილოსოფიური მედიტაციები, მსოფლმხედველობითი განწყობები და ფუნდამენტალური ღირებულებები, აგრეთვე, მისი უნივერსალურ და უმაღლეს ღირებულებებზეა დაფუძნებული ქმედებები და მოღვაწეობა.

ადამიანი, როგორც ბიო-ფსიქო-სოციო-გონითი არსება თვითშეცნობის დროს შიგნიდან იმეცნებს საკუთარ თავს ამ ზემოთხსენებული 4 ნახნაგის სხვადასხვა ასპექტის კუთხით. მაგრამ, იმავდროულად, ასეთი თვითშეცნობის მეოხებით,

თავად სამყარო იმეცნებს და სრულყოფს საკუთარ უკიდევანო შესაძლებლობებსა და თავისებურებებს.

ვიცი 2 მედიტაციური ტექნიკა, რაც ეფექტურად ემსახურება თვითშეცნობის პროცესს. ერთია გ. გურჯიევის მეთოდი „სდექ“ და მეორე – რ. მახარშის „ვინ ვარ მე?“. გ. გურჯიევის „სდექ“ მედიტაცია გულისხმობს გაბმული მოქმედების პროცესში მოულოდნელად ყველანაირად შეჩერებას და ყურადღების სრულ ფოკუსირებას საკუთარ თავზე, თუ რას გრძნობ, განიცდი, რას ფიქრობ იმაზე, თუ სად ხარ, ვინ ხარ, რას აკეთებ, რა არის შენი ცხოვრების საზრისი, რას გრძნობს სხეული, რა ურთიერთობებში ხარ ჩართული, როგორ მიმდინარეობს შენი ფიქრი და აზროვნება, რა გსურს, რა ადგილი გიჭირავს ამ უსასრულო სამყაროში და ა. შ. რ. მახარშის მედიტაციური ტექნიკა ძალიან მარტივია და გულისხმობს ერთი და იგივე კითხვის – „ვინ ვარ მე“ – ხშირ-ხშირად დასმას საკუთარი თავისადმი. გ. გურჯიევმა თავის მეთოდს თვითშეხსენების მეთოდი უწოდა, რაც გულისხმობს იმას, რომ საკუთარი თავი დაკარგული და დავიწყებული გვყავს და ისევე ვუბრუნდებით მას, მასთან შეხვედრა გვაქვს. ასევეა რ. მახარშის „ვინ ვარ მე?“ მედიტაციის დროსაც. განმეორებითი თვითშეკითხვის დროს საკუთარ თავს ვხვდებით. თუ დავაკვირდებით ქართულ სიტყვას „შე-ხვედრა“, ვნახავთ, რომ მის ფუძეშია სიტყვა „ხვედრი“. გამოდის, რომ როცა ვინმეს ან რაიმეს ხვდები, ეს შენი ხვედრია. გ. გურჯიევისა და რ. მახარშის მედიტაციურ ტექნიკებში შენი ხვედრი ხდება საკუთარ თავთან შეხვედრა. ამ იდეებიდან გამომდინარე, შევიმუშავე და გთავაზობთ თვითშეცნობის მედიტაციურ 4 ტექნიკას. პირველი ეხება ჩვენს ბიოლოგიურ განზომილებასთან მედიტაციურ შეხვედრას, მეორე – ფსიქოლოგიურ განზომილებასთან, მესამე – ჩვენს სოციალურ ნაწილთან კონტაქტს, მეოთხე კი – გონით (ღვთიურ) სანწყისთან ზიარებას.

## **თვითშეცნობის მედიტაციური ტექნიკები (ოთხდღიანი მედიტაციური სავარჯიშოები)**

### **1. ბიოლოგიურ განზომილებასთან შეხვედრა**

ერთ-ერთ სტატიაში უკვე ვისაუბრეთ მედიტაცია ვიპასანაზე, როცა თავდაპირველად ხდება სხეულის სხვადასხვა ნაწილის დაკვირვება, ამ ნაწილებზე ცნობიერების შუქის მინათება და მასზე ყურადღების გამახვილება. შემდეგ გადავინაცვლებთ ემოციებისა და ბოლოს კი აზრების დაკვირვებაზე. მაგრამ ამჯერად შემოიფარგლეთ მხოლოდ სხეულის სხვადასხვა ნაწილის (დანყებული ფეხის თითებითა და დამთავრებული თავით) მედიტაციური შეგრძნობა-მოსმენა-ხილვა-დაკვირვება-მოაზრებით. მთლიანად ხდებით სხეული და გადაიქცეით სხეულზე დაკვირვების პროცესად. მთელი თქვენი არსება მიუერთეთ დაკვირვება-მონიტორინგისა და მონმედ ყოფნის ამ პროცესს.

შიგადაშიგ თქვენს თავს დაუსვით კითხვები: 1. ვინ ვარ მე, როგორც სხეული? 2. რა შეუძლია ჩემს სხეულს ან მის ამა თუ იმ ორგანოს? 3. რა შემიძლია შევცვალო და როგორ? 4. როგორ უნდა იმოქმედოს ჩემმა სხეულმა ან მისმა ამა თუ იმ ნაწილ-



მა? 5. რისი იმედი შეიძლება მქონდეს ჩემი სხეულის ამა თუ იმ ნაწილთან დაკავშირებით? 6. რა საზრისი ან ღირებულება აქვს ჩემი სხეულის მედიტაციურ გაცნობიერებას? 7. რა სარგებლობას უნდა ველოდო სხეულის ამ გამუდმებული გაცნობიერების პროცესიდან?

არსებულ რელიგიებში სხეულთან დაკავშირებით ყოველთვის ორმაგი სტანდარტი არსებობდა: ერთი მხრივ, სხეული ყოველთვის იყო დართგუნვის, გვემის ან იგნორირების საგანი და, მეორე მხრივ, იგი გადამეტებული კულტივირების („ჯანსაღ სხეულში ჯანსაღი სულია“) ან ჰედონისტური დამოკიდებულების ობიექტი. ადამიანის უმეტესი საჭიროება, მოთხოვნილება და სურვილი პირდაპირ ან ირიბად დაკავშირებულია სხეულთან და მისი საჭიროებების დაკმაყოფილებასთან: ჭამა-სმა, ჩაცმა-დახურვა, უსაფრთხოება და დაცულობა, ჯანმრთელობა და ა.შ. მოცემულობა ასეთია: ბუნებამ, სამყარომ, უნივერსუმმა თანამედროვე ადამიანის სხეულის ჩამოყალიბებას მილიონობით წელი მოანდომა. შედეგად, მართლაც, სასწაული შექმნა ადამიანის მთლიანად სხეულის და, კერძოდ კი, ტვინის სახით. მოცემულობაა აგრეთვე ის, რომ სხეული და სული ერთიანია, მიუხედავად იმისა, რომ სხეულის სიკვდილის შემთხვევაში სული აგრძელებს არსებობას ჩვენთვის უხილავი და უცნობი სახით. სხვათა შორის, საინტერესოა სიტყვა „სხეული“: თუ დაეუკვირდებით, სხეული შედგება სიტყვისაგან „ს..ული“ და იქ ორი ნერტილის ნაცვლად ჩასმული სიტყვისაგან „ხე“. ეს ფრიად ნიშანდობლივია. სხეული განსულიერებულია – ესაა მოცემულობა. ამის დასტურია ათასნაირი მეცნიერულად დადასტურებული ფაქტები ფსიქიკისა და სხეულის (ფიზიოლოგიურის) მჭიდრო ურთიერთკავშირის შესახებ.

მაინც, რითია სასარგებლო და რა საზრისი აქვს ამდაგვარ მედიტაციას? იგი სხეულის შიგნიდან გაგების, სხეულის სიბრძნის დაუფლების, ტკივილისა და ჯანმრთელობის მართვის უნარების გამომუშავებისა და დახვეწის საშუალებაა. სხეულის ფლობა და მისი თვითმართვა-კონტროლი მეტად მნიშვნელოვანი თვისებაა ჰარმონიულად წარმატებული ადამიანის ცხოვრებისათვის. დაბოლოს, სიცოცხლის ხარისხისა და ხანგრძლივობის ზრდის, სიჯანსაღის შესანიშნავი საშუალებაა მედიტაციური ვარჯიშები; ხოლო ჯანმრთელობა და სიჯანსაღე, მართალია, არ არის ყველაფერი, მაგრამ ყველაფერი გაუფასურებულია, როცა ჯანმრთელობა და სიჯანსაღე შერყეულია.

გააკეთეთ ეს მედიტაციური სავარჯიშო დილით, შუადღეს და საღამოს. ეს იქნება ოთხდღიანი მედიტაციური ციკლის პირველი დღე.

## 2. ფსიქოლოგიურ ნაწილთან შეხვედრა

დაიწყეთ მედიტირება თქვენს ფსიქიკურ სამყაროზე. აღიქვით, თუ როგორ აღიქვამთ. დაინახეთ თქვენი ხედვა. მოუსმინეთ, თუ როგორ გესმით ან უსმენთ. შეეხეთ იმას, თუ როგორ ეხებით საგნებსა და მოვლენებს; შეიგრძენით თქვენი შეგრძნებები და გრძნობები. დააკვირდით და მოიაზრეთ, თუ როგორ აზროვნებთ. წარმოიდგინეთ, თუ როგორ წარმოიდგენთ, გაიხსენებთ, დაიხსომებთ ან დაივიწყებთ რაიმეს. წარმოისახეთ, თუ როგორ ოცნებობთ და წარმოისახავთ არსებულსა და არარსებულს. დაუკვირდით და ირეაგირეთ იმაზე, თუ როგორ რეაგირებთ ამა თუ



იმ მოვლენაზე. თქვენი ნების გამოხატვით, შეიცანით თქვენი ნებელობა, იმპულსური ან ნებისყოფით წარმართული ქცევა. დაისახეთ მიზნად მიზანდასახულობა. ჩანვდით და თვალი გაუსწორეთ თქვენი ხასიათისა და ტემპერამენტის თავისებურებებს. უნიკალურად გაითავისეთ საკუთარი პიროვნების უნიკალობა. მოკლედ, მიანათეთ ცნობიერების შუქი თქვენს პიროვნებას, ფსიქიკასა და შინაგან სამყაროს. დაბოლოს, იმედიტირეთ იმაზე, თუ როგორ მედიტირებთ.

დასვით კითხვები: 1. ვინ ვარ მე? 2. რა შემიძლია მე და როგორ განვახორციელო ჩემი შესაძლებლობები? 3. რა შემიძლია შევცვალო ჩემში და როგორ? 4. რა უნდა ვაკეთო მე? 5. რისი იმედი მქონდეს? 6. რა საზრისი აქვს საკუთარ შინაგან სამყაროზე მედიტირებას? 6. რა სარგებლობას მომიტანს ეს მედიტაცია და რა ხეირია მასში? 7. რას უნდა ველოდო მედიტაციის შედეგად? თქვენ დასვით კითხვები, პასუხები თვითონ მოგძებნიან. არ არის აუცილებელი წიგნებიდან ამოკითხულით ისარგებლოთ. უფრო მნიშვნელოვანია თქვენი შინაგანი განცდა და თქვენეული მიგნებები. თქვენ თავად უნდა გამდიდრდეთ პიროვნული გამოცდილებით და არა ვინმეს მიხედვით იმოქმედოთ. თქვენი უნიკალური გამოცდილებაა ის წიაღი, საიდანაც ამოიზრდება უნიკალური წარმატებისა და ბედნიერების შეგრძნების ნერგი.

თქვენ შეგიძლიათ ამ სავარჯიშოს მიმართოთ მედიტაციური ციკლის მეორე დღეს და დღეში სამჯერ ჩაატაროთ იგი.

### 3. სოციალურ განზომილებასთან კონტაქტი

ჩვენი ცხოვრება გადაკვეთების ადგილია. მასში ერთმანეთთან გადაიკვეთება საუკუნეები, მრავალ ადამიანთა აურაცხელი ურთიერთობები, ათასნაირი ზეგავლენები. აქციეთ მედიტაციის საგნად ის ურთიერთობები, რომელშიც ჩართული ხართ. თქვენი ოჯახი, ნათესავ-მეგობრები, უახლოესი და შორეული წინაპრები, პროფესიული წრე ან ყოფილი და ახლანდელი თანამშრომლები, საზოგადოება, თქვენი ქვეყანა, უცხოელი მეგობრები, მასწავლებლები ან წიგნთა და ნაწარმოებთა ავტორები, რომელთაგან ბევრი რამ შეითვისეთ... ჩვენ ვცხოვრობთ უკიდევანო სამყაროსა და უსასრულო ურთიერთობათა ქსელში. ჩვენი „მე“ ჩვენი კანით არ მთავრდება. კანის იქეთ უსაზღვრო სამყაროა, რომელიც ჩვენი ნაწილია და რომლის ნაწილიც ჩვენ ვართ.

დასვით კითხვები: 1. ვინ ვარ მე და რა არის ჩემი ურთიერთობების ქსელები? 2. რა შესაძლებლობების რეალიზება შემიძლია იმ ურთიერთობათა ქსელებში, რომელშიც ჩართული ვარ? 3. რა შემიძლია, შევცვალო ურთიერთობებში და როგორ? 4. რა უნდა ვაკეთო ამ ურთიერთობათა ქსელებში? რა ვალდებულებები მაქვს? 5. რა საზრისი აქვს ამ ურთიერთობათა ქსელებში ყოფნას და მასზე მედიტირებას? 6. რისი იმედი მაქვს ამ ურთიერთობათა ქსელებში ცხოვრების პირობებში? 7. რას უნდა ველოდო ამ მედიტირებისაგან?

ურთიერთობათა ქსელებზე მედიტაციისას შეიძლება ათასნაირმა მიგნებებმა ამოჰყოს თავი, რამაც შეიძლება ცხოვრებისეული წარმატება გარდაუვალი გახადოს.

ამ მედიტაციას შეგიძლიათ მიმართოთ მედიტაციური ციკლის მესამე დღეს.

#### 4. ღვთიურ (გონით) ნაწილთან ზიარება

კაცობრიობის დასაბამიდან ადამიანს, ი. კანტის სიტყვების პერიფრაზი რომ გავაკეთოთ, „მის გარეთ აოცებდა ვარსკლავებით მოჭედილი ცა და მორალური კანონი მის შიგნით“. ამ უკიდვეგანო სამყაროში ადამიანი ეძებდა სამყაროს პირველსაწყისს და პიროვნულ საყრდენს. ამიტომაც იგი მიმართავდა ზებუნებრივ ძალებს, ღმერთს. უნივერსუმთან მიმართება უბიძგებდა ადამიანს განბრძნობისაკენ, სამყაროს საიდუმლოს ამოხსნისაკენ, ფილოსოფიური ჩაღრმავებისაკენ. ქრისტეს მოსვლამ ღმერთის განკაცება ამცნო ადამიანებს, რამაც კაცის განღმერთობისაკენ სავალი გზა დასახა. მედიტაციური ანუ მღვიძარების გზა ყველა წამყვანი რელიგიებისათვის იყო და არის დამახასიათებელი. ღვთიური (გონითი) ნაწილი ყველა ადამიანს აქვს და ამ აზრითაც პრინციპები – „ღმერთი ჩვენს შიგნით არის“ ან „ღმერთმა კაცი შექმნა ხატად თვისად“ – ადამიანის გონითი (ღვთიური) განსაზღვრულობის გაჟღერებაა.

მედიტაციური ციკლის მეოთხე დღე სწორედ უნივერსუმთან, ღმერთთან თქვენს მიმართებას შეიძლება მიეძღვნას. ამით თქვენ უნივერსუმის კარებს აღებთ. თქვენ უკვე გადიხართ თქვენი სხეულის, თქვენი შინაგანი სამყაროსა და „მე“-ს, თქვენი ურთიერთობების ქსელების მიღმა და ახდენთ ტრანსცენდირებას. უსაზღვროდ ფართოვდება თქვენი ცნობიერების საზღვრები და ბოლოს ხდებით სუფთა ცნობიერება. თქვენ კონტაქტს ამყარებთ მარადისობის უშრეტ წყაროსთან და იგი ულევად მიედინება თქვენში და თქვენი ნაწილი ხდება უკიდვეგანო სამყარო, რომლის ნაწილიც თქვენ ხართ. აქამდე კი მისვლაა საჭირო და ეს მდგომარეობა რეგულარული მედიტაციით მიიღწევა.

შედეგად სამყაროსთან, უნივერსუმთან, ღმერთთან დიალოგის, „მე და შენის“ ურთიერთობის რეჟიმში. დასვით კითხვები: 1. ვინ ვარ მე ამ უკიდვეგანო სამყაროში? 2. რაში ვჭირდები მე ღმერთს, უნივერსუმს? 3. რას შემიძლია მივალწიო მე განღმერთობის გზაზე და როგორ?

სწორედ ეს გახლავთ ოთხდღიანი მედიტაციური ციკლის მეოთხე დღის შინაარსი. გააკეთეთ იგი დღეში სამჯერ.

სამყარო ადამიანის ცნობიერებით იმეცნებს საკუთარ თავს. ამიტომაც, თვითშეცნობით იხსნება კარები, საიდანაც შენში სამყარო შემოდის. ადამიანი ცდილობს, დაიპყროს ბუნება, მაგრამ ეს ილუზიაა, ის ვერც იმარჯვებს და ვერც იპყრობს ბუნებას. ადამიანი ხომ თვითონაც არის ბუნება. ბუნება ცდილობს საკუთარ სრულყოფას ადამიანის გონების გამოყენებით. მაგალითად, ავილოთ ხელოვნური ორგანოები, მაგალითად, ხელოვნური გული. ხელოვნურმა გულმა შეიძლება ჩააცვლოს ბუნებრივი გული. ხელოვნურ გულს არასდროს ექნება კარდიალური შეტევები. თუკი რაიმე ამ ხელოვნურ გულში გამოვიდა მწყობრიდან, იგი შეიძლება შეიცვალოს. მეცნიერების ყოველი აღმოჩენა, ხელოვნების ყოველი ნიმუშის შექმნა მიიღწევა იმით, რომ ბუნება თანაგვიგრძნობს ჩვენ და გვაზიარებს თავის საიდუმლოებებს. ჩვენი გონება თვითონ არის ბუნება, რომელიც ცდილობს საკუთარი თავის სრულყოფასა და შემეცნებას. გონების ასეთი ძალა გაცნობიერების წყალობით

ხორციელდება, ხოლო მუდმივი გაცნობიერება ანუ მედიტაცია (მღვიძარება) არის საშუალება, ჰარმონიაში ვიყოთ საკუთარ სხეულთან, საკუთარ შინაგან სამყაროსთან, სოციუმთან, ადამიანებთან და ღმერთთან ურთიერთობებში.

ვიცი, რომ დაკავებულობის, დროის უქონლობის ან სიზარმაცის გამო, გაგიჭირდებათ ამ მედიტაციური ტექნიკების თქვენს ცხოვრებაში დანერგვა. მაგრამ რას იზამთ, მარადისობისკენ, ბედნიერებისა და წარმატებისკენ სავალი გზა მედიტაციურ აქტივობას უკავშირდება, რადგან მისი მეოხებით მუდმივი გაცნობიერების პროცესის თანაზიარი ხდებით, ხოლო მარადიულობა სუფთა ცნობიერებას უკავშირდება და არა წარმავალ მატერიალურ რეალობას, რაგინდ მომხიბლავი არ იყოს იგი. ჩვენ იმდენად ვართ მარადიული, რამდენადაც სამყაროს მიერ საკუთარი თავის გაცნობიერების პროცესთან ვართ წილნაყარნი, ხოლო მღვიძარება ანუ მედიტაცია პერმანენტული გაცნობიერების პროცესია. ამ დროს ცნობიერება მოწმის, მხილველის, მჭვრეტელის, გასხივოსნებულის პოზიციაშია, როცა დრო იკარგება და ცნობიერება სრულიად ერწყმის სამყაროს პირველსაწყისებს. ვიცი, რომ დაიზარებთ ან სამუდამოდ გადადებთ ამ პროცესს, მაგრამ მაინც თუ გადაწყვეტთ, აი-მაღლოთ სიცოცხლის ხარისხი და ბედნიერების ინდექსი, მაშინ დაასტრუქტურეთ თქვენი ცხოვრება ოთხდღიან ციკლებად. ამ ციკლის პირველი დღე მოანდომეთ სხეულზე მედიტაციას დღეში სამჯერ 10-10 წუთით, მეორე დღე – შინაგან ფსიქოლოგიურ სამყაროზე მედიტაციას, მესამე დღე – სოციუმთან, ადამიანურ ურთიერთობებთან, წინაპრებთან და მთელ ისტორიულ პროცესთან მჭვრეტელობით (მედიტაციურ) დამოკიდებულებას, მეოთხე დღე კი – ღმერთთან, უნივერსუმთან, სამყაროს პირველსაწყისებთან მედიტაციურ თანაზიარობას. დღეში სულ 30 წუთი დაგეხარჯებათ, მაგრამ ეს სულიერი გამოცდილება აკუმულირდება და თავის დროზე მოგცემთ კეთილისმყოფელ ნაყოფს.

## **NODAR SARJVELADZE**

### **Self-awareness: the Door through which the Universe Enters you**

A human being is four-dimensional: s/he has biological, psychological, social and spiritual (mental) dimensions.

During self-awareness, as bio-psycho-socio-mental beings, we become aware of ourselves from inside through different aspects of these four facets. But, at the same time, due to this process, the World, the Universe itself becomes aware of its opportunities and peculiarities and refines them. Based on these ideas, I developed four meditation techniques for self-awareness. The first technique deals with the meditation meeting with our biological dimension, the second – with the psychological dimension, the third is the contact with our social part and the fourth is awareness of our spiritual (mental) dimension.

## **Self-awareness meditation techniques**

### **1. Meeting with the biological dimension**

Start meditation with your own body, with meditative perception-feeling-listening-viewing-observing-awaring different parts of your body. You fully focus on body and you become the process of body observation. With all your essence, join this process of observation-monitoring and witnessing. Ask yourself questions: 1) Who am I as a body? 2) What can my body or my body parts do? 3) What can I change and how can I do this? 4) How can my body or my body parts act? 5) What can I hope for concerning my body parts? 6) What is the meaning and the value of meditative awareness of my body? 7) What benefits should I expect from this constant awareness process of my body? There has always been a double standard regarding the body: on the one hand, the body has always been an object of restraint, torture or ignoring; and, on the other hand, it was an object of excessive cultivation or hedonistic dependence. Most of the human needs, requirements and desires are directly or indirectly associated with the body and satisfying its needs. The fact is that it took the nature, the world and the universe millions of years to form the human body as it is nowadays. The result is a miracle - human body as a whole, and in particular – the brain. It is also the fact that the body and soul are united, even in the case of the body's death the spirit continues to exist in us, which is invisible and unknown. Why is the meditation useful and what is the benefit of such meditations? It means the understanding of the body from inside, understanding the body's wisdom and the opportunity of refining pain and health management skills. Body ownership and its self-governance control are very important features for the harmonious life of a person. Finally, the meditation exercises increase the quality of life and its duration.

### **2. Meeting with the psychological part**

Start meditating on your psychological world. Feel as you feel, see as you see, listen as you understand and listen to others, touch as you touch, how you feel things and events, feel your feelings, look carefully and think how you think. Imagine how you remember or remind or forget something, how you dream about real and unreal things, keep your eye on your reactions, how you react to a certain event, react on your reactions, show your will to learn your passion, impulsive behavior, or willpower, set a goal to aim and explore the features of character and temperament. Uniquely make your personality unique. Briefly, distribute the light of consciousness to your personality, mental and internal world. Finally, meditate at how you meditate.

Ask questions: 1) Who am I? 2) What can I do and how can I use my abilities? 3) What can I change in me and how? 4) What should I do? 5) What hope do I have? 6) What do you think about your mediating inner world? 6) What is the benefit of this meditation? 7) What should I expect from meditation? You ask questions and the answers will find you themselves. It is not necessary to use the information from the books, the most important are your inner feelings and your findings. Here you have to enrich yourself with personal experience and not to act like anyone.

### **3. Contact with the social dimension**

Our life is a place of crossing. Different influences, countless people relations and centuries crossed each other during the life. Make the object of your meditation: the relationships that you are involved in, your family, relatives, friends, nearest and distant ancestors, professional staff or former and current co-workers, society, your country, foreign friends, teachers or authors of books, from whom you have learned a lot... We live in an infinite network of relationships. Our “me” does not end with our skin. There is an endless world over the skin, that is part of us and we are the part of it.

Ask questions: 1) Who am I and what are my relationships networks? 2) What opportunities can I take in the network of relationships in which I am involved? 3) What can I change in relationships and how? 4) What should I do in the network of these relationships? What are my obligations? 5) What is the meaning of being in the network of these relationships and meditating on it? 6) What hope do I have in living with these relationships? 7) What can I expect from this meditation? Thousands of findings can be taken from the meditation on networks of relationships that can make life’s success unavoidable.

### **4. Sharing the spiritual (mental) part**

From the beginning of humanity, to paraphrase Kant’s words, human beings – outside themselves – were amazed by the sky full of stars and the moral law – inside them.

In this infinite world the human being was looking for a original and personal support. That’s why he addressed the supernatural powers, the God. Addressing the Universe, encourage people to reflect, understand, try to solve the secrets of the Universe and the philosophical in-depth thinking. The appearance of Christ makes people think about the Incarnation, which plan the way to human Divinization. The way of meditation or awakensness is characteristic for all leading religions. Everybody has a spiritual (mental) part, and in this sense, the principles of “The God is within Us” or “The God created man similar to his image” – is formulated by human’s mind (spirit).

This meditation technique can be devoted to the Universe, your relationship with the God through which you open the door of the Universe. You already have gone beyond your body, your inner world and “I”, and beyond your network of relationships and you manage to transcend, the boundaries of your consciousness are enlarged and finally you become the clear consciousness yourself. You are in contact with the eternal inexhaustible source and it flows in you, and your part becomes a world of Universe, which part you also are. It is necessary to come to this situation and it is achieved through regular meditation. Enter the World, the Universe, enter in the dialogue with the God, in the relationship mode “You and me”.

Ask questions: 1) Who am I in this Universe? 2) Why does the God, the Universe need me? 3) What can I achieve on my way to the God and how? The world, the Universe recognizes itself through human consciousness. That is why the door opens with the self-awareness, from which the world enters you. Human being tries to conquer nature, but it is an illusion, s/he

can't win and s/he cannot conquer nature. The human being is the nature too. Nature tries to become perfect by means of human mind. Each scientific discovery and each creation of art happen because of the nature sympathizing us and sharing its secrets with us. Our mind is the nature itself, seeking self-perfection and self-awareness. Such mental power functions through awareness, and constant awareness or meditation (awakening) are the way to harmony with our own body, inner world, social, relationships with people and the God.



## ფსიქონანდიზი, ფსიქოთერაპია და ნეირომედიცინა

თანამედროვე ფსიქიატრია, ფსიქოთერაპია და ფსიქონალიზი ყურადღებას ამახვილებს არა მარტო ფსიქოსოციალური ასპექტების დიდ მნიშვნელობაზე, არამედ პიროვნების სულიერ განზომილებაზე და პიროვნების ზრდაზე მიმართულ მიდგომებზე. ამის თვალსაჩინო მაგალითია ფსიქიკურ დაავადებათა ახალი კლასიფიკაცია, რომელიც გლობალიზაციით გამოწვეული ფსიქიკური ხარვეზების აღმოფხვრაზე მიმართული, მსოფლიო ფსიქიატრიული ასოციაციის მიერ მზადდება და პიროვნებაზე მიმართული ფსიქიატრიის სახელწოდებით იქნება ცნობილი. მისი ძირითადი პოსტულატები და პრინციპები 2007 წელს შანხაიში გამართულ მსოფლიო ფსიქიატრიული ასოციაციის რეგიონალურ კონგრესზე, ამ ასოციაციის პრეზიდენტმა ჯ. ე. მეზიჩმა (J.E. Mezzich) თავის მოხსენებაში ჩამოაყალიბა.

პიროვნებაზე მიმართული ფსიქიატრია (Psychiatry for the Person) შემდეგ პრინციპებს ეფუძნება (Mezzich J.E. 2007):

1. იგი მიმართულია მთლიანად პაციენტის პიროვნებაზე, მის როგორც ავადმყოფურ, ისე ჯანსაღ ნაწილზე;

2. მკურნალობის პროცესში ჩართული უნდა იყოს ფსიქიატრის პიროვნება, მთელი თავისი ადამიანური რესურსებითა და პოტენციალით და არა მარტო; მისი აბსტრაქტულ-განყენებული ნაწილი, რომელიც ასოცირდება საჭირო ინფორმაციით აღჭურვილ ტექნიკოსთან;

3. მკურნალობის პროცესი მიმართული უნდა იყოს პიროვნებაზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ მკურნალობამ პაციენტის ცხოვრებისეული პროექტის განხორციელებას, მის თვითრეალიზაციას უნდა შეუწყოს ხელი;

4. მკურნალობა პაციენტის აქტიური თანამონაწილეობით უნდა მიმდინარეობდეს, რაც გულისხმობს მკურნალობის პროცესში პაციენტისადმი პატივისცემას, მასთან თანამშრომლობას და მის დახმარებას.

დინამიკური ფსიქიატრია და ფსიქოთერაპია ფსიქიკასა და სხეულს (შომა) განიხილავს როგორც ერთი და იგივე მოვლენის სხვადასხვა ასპექტს, რომლებიც სხვადასხვა დონეზე ვლინდება, თუმცა მათ ერთმანეთთან არ აიგივებს.

დინამიკური ფსიქოთერაპიის სხვადასხვა სკოლა, განსხვავებული მიდგომის მიუხედავად, აღიარებს შემდეგ ძირითად პრინციპებს:

1. ავადმყოფის ფსიქიკური განცდების განუმეორებლობის პრინციპს; დინამიკური ფსიქიატრია განსხვავდება დესკრიპტიული ფსიქიატრიისგან. ეს უკანასკნელი ახარისხებს პაციენტებს საერთო ფენომენოლოგიური და ქცევითი ნიშნის მიხედვით, კერძოდ, ფსიქოპათოლოგიური სიმპტომებისა და სინდრომების საფუძველზე. ამ უკანასკნელისგან განსხვავებით, დინამიკური მიდგომა ყურადღებას ამახვილებს პაციენტის განცდების უნიკალურობაზე ანუ იმაზე, თუ რით განსხვავდება ერთი პაციენტი მეორისგან ცხოვრების სტილის ზეგავლენის შედეგად; 2. არაცნობიერი ფსიქიკური სფეროს არსებობას: ა) საკუთრივ არაცნობიერ სფეროს,

ბ) ქვეცნობიერს, გ) ზეცნობიერს (R. Assadgioli, 1965) და დ) კოლექტიურ არაცნობიერს (C. G. Jung, 1969); 3. ფსიქიკური დეტერმინიზმის პრინციპს, რომლის თანახმად, ფსიქოპათოლოგიური სიმპტომები და, საერთოდ, ქცევა არაცნობიერი პროცესების შედეგს წარმოადგენს; 4. ფსიქოპათოლოგიურ სიმპტომებს აქვს არა მარტო მიზეზი, არამედ აქვს მიზანი, მნიშვნელობა და საზრისი. სიმპტომები წარმოადგენს არა ერთმნიშვნელოვან ნიშნებს, არამედ მრავალი მნიშვნელობის მქონე სიმბოლოებს; 5. ცხოვრებისეული მოვლენების (წარსული და მომავალი) მნიშვნელობას და მათ გავლენას ავადმყოფის ფსიქიკაზე: ადრეული ბავშვობა (S. Freud, 1989), ანმყო და მომავალი (A. Adler, 1920; C. G. Jung, 1969); 6. გადატანის (Transfer, Ubertragung) და კონტრგადატანის (Countertransfer) მნიშვნელობას და როლს ფსიქიკური დაავადებების მკურნალობაში; 7. წინააღმდეგობის ცნების პრინციპს, რომელშიც იგულისხმება ის, რომ პაციენტს სურს Status quo-ს შენარჩუნება ანუ ის ეწინააღმდეგება მკურნალობის გაცნობიერების პროცესს და ფსიქიკურ ცვლილებებს; 8. მკურნალობას, როგორც თვითრეალიზაციის საშუალებას, რაც გულისხმობს იმას, რომ მკურნალობა მიმართულია არა მარტო სიმპტომის მოხსნაზე, არამედ პიროვნების რეალიზაციასა და მის სულიერ ზრდაზე.

მთავარი დაპირისპირება, პოლარიზაცია, რომელიც სოციალურ, დინამიკურ და ბიოლოგიურ ფსიქიატრიას შორის არსებობს, ორი ძირითადი კითხვით შეიძლება გამოიხატოს: 1. ფსიქიკურ დაავადებათა ეტიოლოგია ფსიქიკაში უნდა ვეძიოთ თუ თავის ტვინში? 2. ფსიქიკურ დაავადებათა მკურნალობა სომატური (მედიკამენტური, ელექტრომოკური, ფიზიოთერაპიული და სხვ.) უნდა იყოს, თუ ფსიქოთერაპიული? ფსიქიკისა და თავის ტვინის პირველადობის საკითხი ფილოსოფიურ-რელიგიურია და სცილდება მეცნიერების ფარგლებს.

ფსიქიატრია და ფსიქოთერაპია, როცა ის პიროვნების ბიოლოგიურ ასპექტებს უგულვებელყოფს, საფუძველს მოკლებულია, ხოლო როცა ფსიქოსოციალურსა და სულიერს უარყოფს, მნიშვნელობასა და საზრისს მოკლებულია.

ამ სტატიის მიზანია, ნეირომეცნიერების თანამედროვე მიღწევებზე დაყრდნობით, ფსიქიატრიისა და ფსიქოთერაპიის ზოგიერთი ნეირობიოლოგიური ასპექტის გაშუქება ანუ წარმოაჩინოს ის ურთიერთობა, რომელიც სოციუმს ფსიქიკისა და თავის ტვინს შორის არსებობს.

ეს თეორიული პრინციპები აბსტრაქციის შედეგს კი არ წარმოადგენს, არამედ ემყარება ემპირიული მიდგომის კვლევას.

მოვიყვან ზოგიერთ მაგალითს. იელის უნივერსიტეტის ფსიქიატრიული განყოფილების გამგე, ავტორი ნიგნისა „გონება, ტვინი და სხეული ფსიქონალიზის და ნეირობიოლოგიის კონვერგენციის შესახებ“ – „Mind, Brain, Body: Toward a Convergence of Psychoanalysis and Neurobiology“ – პროფესორი მორტონ რაიზერი (Reiser, M. 1984) აღნიშნავს: „მიუხედავად იმისა, რომ თავის ტვინი წარმოადგენს ფსიქიკის ორგანოს, მათი გაიგივება არ შეიძლება. თავის ტვინის შემსწავლელ მეცნიერებას ჯერ მთლიანად ვერ აუხსნია, ან შეიძლება, ვერასოდეს გახადოს გასაგები ფსიქიკის ფუნქციონირება. მიუხედავად ამისა, ავტორთა ჯგუფი მთელი სიმძაფრით აცნობიერებს ამ ორი სფეროს (განუცალკევებლობას) განუყოფლობას და აღნიშნავს, რომ „ეს ორი სფერო განსხვავებულ ენაზე მეტყველებს“ (Edelson M. 1984; Reiser M. 1985);

ამერიკელი ნეიროფიზიოლოგი მინესოტას, ჩიკაგოს და ჰარვარდის უნივერსიტეტების პროფესორი კარლ სპენსერი ლემლი (1890-1958 წწ.) იკვლევდა დასწავლის პროცესის კორტიკალურ ლოკალიზაციას. თავიდან მას მიაჩნდა, რომ მეხსიერებას ნეიროფიზიოლოგიური საფუძველი აქვს ტვინის ენგრამებში, მაგრამ ვირთხებზე ექპერიმენტებმა იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მეხსიერებას ლოკალიზაცია არ აქვს, არამედ მთლიანად ვრცელდება ტვინზე. ვირთხების, ლობექტომიის შემდეგ, ლაბორინთის გზა დასწავლილი მაინც რჩებოდა. (Lashley, K 1950). ამერიკული წარმოშობის გამოჩენილი კანადელი ნეიროქირურგი ვაილდერ გრიევეს პენფილდი (Penfield, W. 1891-1976 წწ.) თვლიდა, რომ ტვინს ჰოლოგრამის მაგვარი სტრუქტურა აქვს.

თანამედროვე ნეირობიოლოგიური გამოკვლევები ამტკიცებს, რომ ნერვული სისტემის და, კერძოდ, თავის ტვინის ჩამოყალიბება იმ ჯანსაღი ურთიერთობებითაა განპირობებული, რომელიც ადრეულ ბავშვობაში დედასა და ბავშვს და თავად მშობლებს შორის მყარდება. დენიელ სიგელის (Siegel D. 1999) მიხედვით, ინტერპერსონალური ურთიერთობების ნეირობიოლოგია შემდეგ პრინციპებს ემყარება:

1. ადამიანის გონება, ცნობიერება და, ზოგადად, ფსიქიკა თავის ტვინსა და ტვინთაშორის არსებული ენერჯისა და ინფორმაციის ნაკადიდან და ამ ნაკადის პატერნებიდან წარმოიშობა; 2. ადამიანის გონება, ცნობიერება და ფსიქიკა იმ ინტერაქციის შედეგია, რომელიც შინაგან ნეიროფიზიოლოგიურ პროცესს, ინტერპერსონალურ ურთიერთობებსა და განცდებს (Experience) შორის არსებობს;

3. გენეტიკურად დაპროგრამებულ განვითარების პროცესში მყოფი თავის ტვინის სტრუქტურისა და ფუნქციონირების ჩამოყალიბება იმით განისაზღვრება, თუ როგორ ზემოქმედებს მასზე და როგორ ახდენს მის ფორმირებას განცდები, განსაკუთრებით კი, ინტერპერსონალური ურთიერთობებით გამოწვეული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანური ურთიერთობები აყალიბებს ნეირონულ კავშირებს, რომელთაგან ფორმირდება ადამიანის გონება, ცნობიერება და ფსიქიკა. მენტალურ პროცესში განცდათა ნაკლებობამ (ე. წ. „use or lose it“), შესაძლოა, ნეირონთა სიკვდილი გამოიწვიოს.

ბავშვი იზადება გენეტიკურად დაპროგრამებულ ნეირონთა ქარბი რაოდენობით, ხოლო სინაპსური კავშირების პოსტნატალური ჩამოყალიბება როგორც გენებზე, ასევე გამოცდილებასა და განცდებზეა (Experience) დამოკიდებული. გენები თავის ტვინის სტრუქტურის ზოგადი სქემის, ორგანიზაციის მატარებელნი არიან, ხოლო განცდები განსაზღვრავენ იმას, თუ რომელი გენი როდის და როგორ უნდა გამოვლინდეს. გენების გამოვლენას პროტეინების პროდუქციისკენ მივყავართ, რაც ნეირონთა ზრდის პროცესსა და ახალი სინაპსების ფორმირებას უწყობს ხელს. განცდები – სპეციფიკური ნეირონული გზების აქტივაცია – უშუალოდ აყალიბებს გენების სპეციფიკურ გამოვლენას, რასაც კავშირების შექმნა, შენარჩუნება და გაძლიერება მოჰყვება, რაც, თავის მხრივ, გონების, ცნობიერებისა და, საერთოდ, ფსიქიკის ნეირონულ სუბსტრატს ქმნის. ამგვარად, ადრეული ასაკის ინტერპერსონალური ურთიერთობები განცდებისა და გამოცდილების პირველადი წყაროა. ისინი თავის ტვინში გენების გამოვლენის სპეციფიკას განაპირობებენ და იმას განსაზღვრავენ, თუ როგორ გამოვლინდება თავის ტვინში ეს გენები. დაბადებისას ჩვილის თავის ტვინი მისი სხეულის ყველაზე არადიფერენცირებულ ორგანოს წარმოადგენს. გენებში არსებული ინფორმაცია, ადრეული განცდებისა და გამოც-

დილების ზეგავლენით, ნეირონთა შორის კავშირებს აყალიბებს. აგრეთვე, ისინი იმ სპეციალურ ნერვულ ბადეს წარმოქმნიან, რომელიც მენტალურ პროცესებს შობს. სწორედ ამის გამო ადრეულ ასაკში შემდგარ ინტერპერსონალურ ურთიერთობებს უდიდესი როლი აკისრიათ ფსიქიკის უკლებლივ ყველა ფუნქციის განვითარებასა და ჩამოყალიბებაში. დღეს ამას ექსპერიმენტული გამოკვლევებიც ადასტურებს. მაგალითად, რ. პოსტის (Post R. et al 1982) თანახმად, ადრეულ ბავშვობაში დედისაგან იზოლირება, განშორება და, საერთოდ, დანაკლისის განცდა რეცეპტორების გადაჭარბებულ სენსიბილიზაციას იწვევს, რაც, თავის მხრივ, იმ ნიადაგს ქმნის, რომელიც მოზრდილ ასაკში დეპრესიისაკენ მიდრეკილებაში ვლინდება. პრიმატებზე ჩატარებულმა ექსპერიმენტებმა ცხადყო, რომ დედისაგან ერთჯერად იზოლაციაში მყოფი პრიმატების პლახმაში კორტიზოლის რაოდენობა ნორმაზე მეტია და როცა ეს იზოლაცია მეორდება, ფიზიოლოგიური ცვლილებები მდგრად, შეუქცევად, პათოლოგიურ სახეს იღებს. ზოგიერთი მეცნიერის გამოკვლევების მიხედვით, დედასთან განშორება და სოციალური იზოლაცია ენდორფინის გამომყოფ სისტემებზე უშუალო ზეგავლენას ახდენს (Van der Kolk B. 1987) თირკმელზედა ჯირკვალში კატექოლამინის სინთეზში მონაწილე ენზიმებზე (Coe C. et al., 1978, 1983) და ჰიპოთალამუსის მიერ სეროტონინის გამოყოფაზე (Ciaranello R. 1988; Coe C. et al., 1985; Timeras. 1982). პრიმატებზე ს. სუომის (Suomi S. et al 1978 Suomi S. 1984) ექსპერიმენტები ადასტურებს პრიმატების დეპრივაციას, რაც გამოწვეულია დედასთან მათი იზოლირებით. ვან დერ კოლკი (V Van der Kolk B. 1987) პრიმატებზე ხანგრძლივი გამოკვლევების შედეგად ასკვნის, რომ სოციალური დეპრივაცია და დედასთან ემოციური კავშირების (affiliation bonds) განყვეტა ცენტრალურ ნერვულ სისტემაში, კერძოდ, თავის ტვინში ულტრანატიფი სტრუქტურების დონეზე მორფოლოგიურ ცვლილებებს იწვევს, თუმცა, იგი შესაძლებლად მიიჩნევს ამ ცვლილებების უკუგანვითარებასაც.

დინამიკური თვალსაზრისით, ფსიქიკური ტრავმები ნეირონთა და სინაპსთა მოქმედების სპეციფიკურ ცვლილებებს იწვევს. კანდელის (Kandel E. 1979) მიხედვით, ფსიქოთერაპიული ჩარევა ზეგავლენას ახდენს თავის ტვინზე, რაც მის მიერ მოლეკულურ დონეზე ჩატარებული გამოკვლევებითაც დასტურდება. ცნობილია, რომ თავის ტვინში მორფოლოგიურ ცვლილებებს სისტემატური ხასიათი აქვს და ამისათვის განსაკუთრებული სიძლიერის მასიური ფსიქიკური ტრავმა არაა აუცილებელი (Levin F. 1991, Roose S., Pardes H. 1989, Sacks O. 1990).

ლიპოვსკის (Lipovskis Z. 1989) აზრით, ფსიქიკურ აშლილობათა მხოლოდ ბიოქიმიური დისბალანსით ახსნა მეცნიერულად ზერეღე, დაუსაბუთებელი და რედუქციონისტურია, რადგან ფსიქიკური აშლილობების დროს ცენტრალურ ნერვულ სისტემაში არსებულ ნეირონატომიურ და ნეიროქიმიურ ცვლილებებს არა მედიატორის, არამედ დაავადების გამომწვევი მიზეზის როლს ანიჭებს. მეორე მხრივ, ბიოლოგიური ფაქტორები, ასევე, ახდენენ ფსიქიკის ფუნქციონირებაზე ზეგავლენას. ს. როუზი და ჰ. პარდესი (Roose S. Pardes H. 1989) ამტკიცებენ, რომ ფსიქიკურ მომწიფებას, რომელიც პიროვნების მიერ უფრო სრულყოფილი და მომწიფებული ფსიქოლოგიური მექანიზმების გამოყენებით ვლინდება, ხელს უწყობს ნორეპინეფრინის დაქვეითებას – Locus coereleus, რასაც 40-60 ასაკში ვხდებით.



ბოლო 20 წლის განმავლობაში თავის ტვინის ფუნქციონირებაზე ჩატარებული კვლევებმა მნიშვნელოვანი ემპირიული მასალით გაგვამდიდრა, რომლებიც დინამიკური და სოციალური ფსიქიატრიის ძირითად პრინციპებს ასაბუთებენ.

დანიელ ლ. ალკონი (Alkon D. L. 1999) თავის წიგნში „მეხსიერების ხმა: გონება-ტვინის კოდის გაშიფვრა“ აღწერს იმას, თუ როგორ ახდენს თავის ტვინი მეხსიერების და დასწავლის საშუალებით ადამიანის ქცევაზე ზეგავლენას. ალკონი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ რაც არ უნდა დახვეწილ მეთოდებს ფლობდეს მეცნიერება, იგი მაინც არ არის დამოუკიდებელი მკვლევარ-მეცნიერისაგან, რომელიც ატარებს კვლევას თუ ექსპერიმენტს. იგი იკვლევდა თავის ტვინის დონეზე მეხსიერების ფიქსაციის და რეტენციის ბუნებას. კერძოდ, ალკონს აინტერესებდა, თუ როგორ ხდება თავის ტვინში ტრავმული განცდების დაფიქსირება. თავის კვლევებში იგი აჩვენებს, თუ როგორ აფიქსირებს თავის ტვინი ტრავმულ განცდებს და აღნიშნავს, რომ მოზრდილ ადამიანებში განცდებს ღრმა ფსიქოლოგიური ცვლილებების და, ხშირ შემთხვევაში, ფსიქიკური აშლილობების გამონვევაც კი შეუძლიათ. ალკონი სვამს კითხვას – თუ ეს ასეა მოზრდილებში, რატომ არაა შესაძლებელი, რომ იგივე ითქვას ბავშვებზე, რომლებიც მოზრდილებზე გაცილებით მონყვლადები არიან?“

მისი აზრით, ყველა ცნობიერი და არაცნობიერი მოვლენის მსგავსად, მეხსიერებაც წარმოადგენს რეალურ პროცესს და იგი თანამედროვე მოლეკულური ბიოლოგიის კვლევის მეთოდებითაცაა ხელმისაწვდომი. თავის ტვინის ნეირონებში ტრანზიტორულ და პერმანენტულ მოლეკულურ ცვლილებებს ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვთ მეხსიერებისთვის. თუ ბავშვს შესაძლებლობა აქვს, მის გარშემო მყოფი ადამიანების (დედ-მამის, და-ძმის, ახლო ნათესავების) თუნდაც ლაპარაკს უსმინოს, მაშინ დაახლოებით 2 წლის ასაკში ის იწყებს ცალკეული სიტყვების გააზრებულად წარმოთქმას; თანდათან უფრო რთული წინადადებების წარმოთქმაზე გადადის, რასაც მოჰყვება ქვემდებარის, შემასმენლის, ზმნის და დამატების გამოყენება. ეს ყველაფერი შესაძლებელია იმის გამო, რომ ტვინის ნეირონების მოლეკულური სტრუქტურა იმ სენსორული ინფორმაციის ზეგავლენით იცვლება, რომელიც ტვინის შესაბამის ცენტრებს ელექტროქიმიური საშუალებებით გადაეცემა. თავის ტვინს არ ესაჭიროება ელექტროინჟინერი, რომელიც ისეთ მიკროსქემას შექმნის, ინფორმაციის ამ უსასრულო ნაკადს სწორად რომ წარმართავს. ამის აუცილებლობა არაა, რადგან თავის ტვინში ეს ბუნებრივად და თავისთავად ხდება.

აღქმის ორგანოებით მიღებული ინფორმაციის გარდა, ტვინი აურაცხელი რაოდენობის არაცნობიერ ინფორმაციასაც ღებულობს პროპრიორეცეპტორებიდან. ფუნქციონირების დაწყებისთანავე ტვინი ნეირონთაშორის კომუნიკაციის დამყარებას იწყებს. ასოციაციური პროცესები ტვინის აქტივობის 98%-ს შეადგენს. ნეორონთაშორისი კავშირების დამყარების ეს პროცესი უმეტესად არაცნობიერ დონეზე მიმდინარეობს.

ზემოხსენებული წიგნის გამოქვეყნების დროს ალკონი ქ. მერილენდში (აშშ) ბეთესდას ჯანმრთელობის ნაციონალური ინსტიტუტის ნერვული სისტემის შემსწავლელ ლაბორატორიას ხელმძღვანელობდა. იმავდროულად, იგი იყო აშშ-ის ჯანმრთელობის საჯარო სამსახურის სამედიცინო დირექტორი და მასაჩუსეტსში,

ვუდ ჰოლში, საზღვაო ბიოლოგიური ლაბორატორიის უფროსი მეცნიერ-მუშაკი. ალკონს სტუდენტობიდანვე უფრო ადამიანთა შორის ურთიერთობებით გამონვეული ფსიქიკური დარღვევები აინტერესებდა, ვიდრე გენეტიკური და ორგანული ფაქტორით განპირობებული ფსიქიკური აშლილობები. მას მიაჩნდა, რომ ტრავმას ადამიანის ფსიქიკაში ხანგრძლივი ცვლილებების გამონვევა შეუძლია.

ემოციური ტრავმის გამომწვევი მიზეზი ძალიან ბევრი შეიძლება იყოს. თავის ტვინის ნეირონები ორგანიზებულად რეაგირებენ ტრავმული განცდებიდან მომდინარე სენსორულ ინფორმაციაზე, მაგრამ რეაგირების ამ ფორმებს აუცილებლობით არ მიჰყავთ ეს პროცესი ტრავმული მასალის კონსტრუქციული გადამუშავება-მონელებისაკენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისინი არ იძლევიან გარანტიას, რომ ტრავმული მასალის გადამუშავებისა და მონელების ეს პროცესი კონსტრუქციული გზით წარიმართება.

ეკოლუციური თეორიის მიხედვით, თავის ტვინის გადარჩენის უნარი ტრავმული განცდებით გამონვეული ნეგატიური შედეგებისადმი მისი მდგრადობით განისაზღვრება. ადამიანს თვითგადარჩენისათვის ასევე სხვებთან ემპათიური ურთიერთობა ესაჭიროება.

ტრავმული განცდები მტკივნეული და სხვადასხვა აშლილობის გამომწვევია. ისინი იწვევენ ავტონომიური ნერვული სისტემისა და ჰიპოთალამურ-ჰიპოფიზურ-ადრენალინური ღერძის აღგზნებას, რომლის ფუნქციაც სტრესზე რეაგირებაა. შემომავალი ინფორმაციის მიღებისა და მათი ადაპტირების შემდეგ ტვინი ჰომეოსტაზისკენ სწრაფვის თანდაყოლილ უნარს იყენებს და ცდილობს, რაც შეიძლება მალე დაუბრუნდეს მშვიდი ჰომეოსტაზის მდგომარეობას. ტრავმულ ემოციურ განცდებს შეუძლიათ, ტვინის მიერ ამ ინფორმაციის დამუშავებისა და მართვის უნარი დაარღვიონ. ამის შედეგად, ნეირონებში განვითარებულ მოლეკულურ ცვლილებებს თავის ტვინის ფუნქციონირების შეცვლა შეუძლიათ. ამ ცვლილებებით შეიძლება აისხნას პერიოდული კოშმარები და შფოთვითი მდგომარეობები, სირცხვილის და დაბალი თვითშეფასების გრძნობა, აჟიტაცია და ტრავმული განცდებით გამონვეული ფლემბეკები, ტრავმული ინციდენტების და მათთან დაკავშირებული მოვლენების, მოგონების თავიდან აცილების და არიდების სურვილი, და ბოლოს, მრავალი სხვა ემოციური და მენტალური სიმპტომი თუ სინდრომი. ზემოჩამოთვლილი ფსიქიკური დარღვევები თავის ტვინის ნეირონულ სტრუქტურაში რეალური, ფიზიკური, ორგანული, პათოლოგიური და მოლეკულური ცვლილებების მანიფესტაციას წარმოადგენენ.

ალკონის (Alkon 1992) აზრით, მეხსიერება ასევე ჩართულია ზოგიერთი განცდისადმი მნიშვნელობის მინიჭებისა და მათი ინტერპრეტაციის პროცესში, იგულისხმება მეხსიერების მიერ მოვლენების შესაძლო განვითარების პროგნოზირებასთან. როდესაც განვითარების პროცესში მყოფი ტვინი გადაულახავი ტრავმული განცდების წინაშე აღმოჩნდება, მაშინ შეიძლება ტვინში პროგნოზირების ისეთი ფორმა გაბატონდეს, რომლის მიხედვით, მომავალი ცხოვრებისეული მოვლენები ყოველთვის ერთი და იმავე ტრავმული გზით განვითარდება. ამის შემდეგ ნეიროფიზიოლოგიური და სტრუქტურული ცვლილებები აძლიერებენ და ამყარებენ პროგნოზირების ზემოთ აღნიშნულ ფორმას, რომლის თანახმად, ცხოვრებისეული



განცდები მუდამ გადაულახავ დაუძლეველ ემოციურ ტრავმასთან იქნება დაკავშირებული. ასეთ ვითარებებში ტვინს ახალი სიტუაციის უნიკალურობის, მისი განუმეორებლობის აღქმის, მისი სწორად ინტერპრეტაციის უნარი ეკარგება და ამის გამო წარმოსახვით, არარსებულ საფრთხეზე სტრესული ჰორმონების გამოყოფით რეაგირებს. ამ დროს ეს არარეალური, წარმოსახვითი საფრთხე სტრესული ჰორმონების გამოყოფაზე გამშვები მექანიზმის ანალოგიით მოქმედებს. ლოგიკურ დასაბუთებას, დამშვიდებას, დირექტივებს, გადარწმუნებას, ტექნიკებს და წამლებს შედეგი არ მოაქვთ, ანუ ისინი ვერ ცვლიან ამ მოგონებებზე რეაქციებს.

ალკონის (Alkon 1992) კვლევამ დაადასტურა, რომ მეხსიერების სპეციფიკური ცვლილებები ნეირონულ მემბრანებზე, მათ გეომეტრიულ სტრუქტურაზე და სპეციფიკური პროტეინების სინთეზზე მოქმედებენ. ზოგიერთი ეს ცვლილება უკუგანვითარებას ადვილად არ ექვემდებარება. მნესტიკური კავშირის ჩამოყალიბების შემდეგ ამ ცვლილებების უკუგანვითარებისათვის საჭირო დრო მცირდება – გრძელდება მინიმუმ საათები და მაქსიმუმ დღეები. თუ უკუგანვითარება არ შედგა, მაშინ ეს ცვლილებები პერმანენტულ ხასიათს იძენენ. ალკონის კვლევები ადასტურებს ფსიქოდინამიკური თეორიების სისწორეს.

იოვას უნივერსიტეტის სამედიცინო კოლეჯის ნევროლოგიური განყოფილების ხელმძღვანელი, პროფესორი ანტონიო დამაზიო (Antonio R. Damasio) წიგნში „დეკარტეს შეცდომა: ემოცია, გონება და ადამიანის თავის ტვინი“ აღწერს თავისი კვლევის შედეგებს, სადაც ამტკიცებს, რომ ემოციებს კოგნიტური, რაციონალური და ლოგიკური პროცესების ევოლუციაში არსებითი მნიშვნელობა ენიჭებათ. ემოციები და გრძნობები სერიოზული აზროვნების ხელშემშლელი ფაქტორები კი არ არიან, არამედ რთული მენტალური პროცესის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენენ.

ტვინში განვითარებული დარღვევები გავლენას ახდენს როგორც გონებაზე, ისე გრძნობებზე. ეს კორელაცია, მისი აზრით, მოწმობს, რომ გრძნობები გონების ინტეგრალური ნაწილია.

დამაზიო (Damasio, A., 1997) ასკვნის, რომ გონების ფუნქციონირება ტვინის რამდენიმე სისტემაზეა დამოკიდებული, რომლებიც უმეტესად ერთობლივად, ჰარმონიულ ერთიანობაში მოქმედებენ, ვიდრე განცალკევებულად – ტვინის ცალკეული ცენტრების ფუნქციონირების სახით, არსებობს მრავალი ნეირონთაშორისი კავშირი, ქერქის პრეფრონტალური ნაწილით დაწყებული, ჰიპოთალამუსით, ტვინის ღეროსა და მთელი სხეულით დამთავრებული. ეს კავშირები ინფორმაციას ორივე მიმართულებით გადასცემენ და მონაწილეობენ გონების წარმოქმნის პროცესში. ეს კი იმის მანიშნებელია, რომ ადამიანის ორგანიზმის დაბალი სისტემები უმაღლესი სისტემების, კერძოდ კი, გონების დაქვემდებარებაშია და ამ დიდი ციკლის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს.

დამაზიოს (Damasio, A., 1997) გამოკვლევები გვაფიქრებინებს, რომ:

1. ინტელექტი და განსჯის უნარი თავის ტვინისგან, მისი ფიზიოლოგიისგან განცალკევებულად კი არ მოქმედებს, არამედ მასთან ერთად ფუნქციონირებს.
2. სოციალური განცდები თავის ტვინის სტრუქტურასა და ნეიროფიზიოლოგიურ შესაძლებლობებზე დაბადებიდანვე ახდენენ ზეგავლენას.

3. ადამიანი სოციალურ და ინტერპერსონალურ კომუნიკაციას ისევე სწავლობს, როგორც მეტყველებას.
4. ტვინის მეხსიერების აქტები, ცვლილებები ნეირონთა მოლეკულურ სტრუქტურაში, დენტრიტების ურთიერთდაკავშირება და მათი ზრდა დაბადებიდან სიკვდილამდე ხორციელდება.
5. სოციალური და ინტერპერსონალური ურთიერთობით გამოწვეული განცდები კი ამ ზრდას წარმართავენ.
6. ფსიქიკის და გონების მუშაობა გენეტიკური მეხსიერების და სოციალური განცდების ინტერაქციის შედეგია.

სოციალური განცდების, მაგ., პოსტნატალურ პერიოდში დედის შეხებისა და მისი იავნანის გარეშე, ტვინის ზრდასა და განვითარებას მალე ბოლო მოეღობა. სხვისი გრძნობების ემპათიური განცდა, ანუ თანაგრძნობის უნარი, ცივილური ქცევის განვითარებასა და ჩამოყალიბებას უდევს საფუძვლად.

ვაშიგტონის ჯორჯთაუნის უნივერსიტეტის სამედიცინო ცენტრის ფიზიოლოგიისა და ბიოფიზიკის განყოფილების პროფესორი კენდეს პერტი (Pert C. B. 1997) თავის წიგნში „ემოციების მოლეკულები: მეცნიერება ფსიქიკისა და სხეულის მედიცინის მიღმა“ ასახულებს სხეულის ყველა უჯრედის ზედაპირზე განლაგებული ოპიატური რეცეპტორების არსებობას. იგი ახდენს მონოციტების ზედაპირზე განლაგებული ოპიატური რეცეპტორების არსებობის დემონსტრირებას. ამ რეცეპტორებთან დაკავშირებული ენდორფინები, რომლებიც მონოციტების ზედაპირზე მოთავსებული, აღწევენ მონოციტებში და უშუალო ზეგავლენას ახდენენ მათ ფუნქციონირებაზე.

ყოველ ნეიროპეპტიდურ რეცეპტორს, რომელსაც თავის ტვინის ნეირონებში ვპოულობთ, აგრეთვე, აღმოვაჩინებთ მონოციტების ზედაპირზე. პერტი (Pert C. B. 1997) აღნიშნავს, რომ იმუნური უჯრედები წარმოქმნიან, ინახავენ და გამოყოფენ (სეკრეცია) ნეიროპეპტიდებს, სხვა სიტყვებით, იმუნური უჯრედები იგივე ქიმიურ ნივთიერებებს ქმნიან, რომელთაც თავის ტვინში გუნება-განწყობის კონტროლი ევალებათ.

ამ კვლევის შედეგები მეტყველებს იმაზე, რომ გუნება-განწყობაზე ზემოქმედებს არა მარტო ტვინში წარმოქმნილი, არამედ მონოციტებში არსებული ნეიროპეპტიდები. ამიტომ კლინიკური სინდრომები, მაგ., დეპრესია, იმ მრავალი ბიოქიმიური პროცესის ზემოქმედების შედეგია, რომელთაც ადგილი აქვთ არა მარტო ტვინის სუბსტანციაში, არამედ მთელ სხეულში.

თუმცა კლინიკური სინდრომები რედუქციონისტულად ვერ დაიყვანება მხოლოდ ბიოქიმიურ მიზეზებზე. დეპრესიული გუნება-განწყობის დაყვანა მხოლოდ ბიოქიმიურ მიზეზებზე რეალური სურათის დამახინჯებაა, რაც ართულებს მკურნალობის პროცესს, ამცირებს მკურნალობის ეფექტიანობას და კვლევა არასწორი მიმართულებით მიჰყავს. (Lipovskis Z. 1989).

ასეთ შემთხვევებში ჰოლისტური პერსპექტივა და მიდგომა აუცილებელი, რომელიც ბიოფსიქოსოციალურ და სულიერ პერსპექტივას ითვალისწინებს.

ემოცია, როგორც ფიზიოლოგიური ფენომენი, ჩვენი სხეულის ყველა სისტემაზე მოქმედებს. ემოციური კომუნიკაციის სისტემა ჩვენი სხეულის ყველა უჯრედ-

ზე ვრცელდება და ერთგვარ გონს (Intelligence) წარმოადგენს, რომელიც სხეულს, თავის ტვინსა და სოციალურ ურთიერთობებსაც მოიცავს. ისევე, როგორც ჩვენი ორგანიზმის ყველა სისტემას, ემოციასაც აქვს ბიოქიმიური საფუძველი, მაგრამ ემოციების დაყვანა მხოლოდ ბიოქიმიურ სუბსტანციამდე, ერთი მხრივ, რედუქციონისტურია – ანუ რთული დაჰყავს მარტივამდე, მეორე მხრივ, უარყოფს ემოციის ადამიანურ ასპექტს. ასეთი მიდგომა უგულებელყოფს იმ მეცნიერულ ფაქტს, რომ ემოციური სისტემის ჩამოყალიბება ადამიანური, სოციალური განცდების საფუძველზე ხდება. გენეტიკური მასალა წარმოდგენილია დაბადებისთანავე, მაგრამ ამ მასალის გამოყენების ფორმა პოსტნატალურ განცდებზეა დამოკიდებული. (Siegel Daniel 1999).

უღმის უნივერსიტეტის ფსიქიატრიული კლინიკის პროფესორი მანფრედ შპიტცერი (Manfred Spitzer) 1998 წელს აქვეყნებს წიგნს „ქსელში არსებული გონება: დასწავლის, აზროვნებისა და ქცევის მოდელები“ (“The Mind Within the Net: Models of Learning, Thinking and Acting”), სადაც ის ასაბუთებს, რომ აზროვნების სტილის შეცვლა ბავშვებში თავის ტვინის აქტივობასა და სტრუქტურას ცვლის. მეტყველების, დასწავლის და შიზოფრენიის ბუნების ასახსნელად იგი ნეირონული ქსელის თეორიას და კომპუტერულ მოდელებს იყენებს. (Spitzer, M. 1998).

თავის ტვინი, სოციალური განცდების ზეგავლენით, ევოლუციურ ცვლილებებს განიცდის. ამასთან დაკავშირებით ჯ. ჯეინსი (Jaynes J. 1976) წერს: „ადრეულ ასაკში ენა და მეტყველება კონკრეტულიდან აბსტრაქტულსაკენ ვითარდება, აბსტრაქტულ მეტაფორებზე დაყრდნობით იქმნება. ჩვილის ან ბავშვის თავის ტვინი, რომელიც სპეციფიკური აბსტრაქციების (მეტაფორების და მათ საფუძველზე წარმოქმნილი აბსტრაქტული აზრების) უშუალო ზეგავლენის ქვეშ მოექცა, განსხვავებული იქნება იმ ჩვილისა თუ ბავშვის ტვინისაგან, რომელიც სხვა აბსტრაქტული აზრების ზეგავლენას განიცდიდა.

შპიტცერი (Spitzer, M. 1999) აღნიშნავს, რომ ცოტა ხნის წინ ჯერ კიდევ არსებობდა უფსკრული ბიოქიმიასა და ფსიქოპათოლოგიას შორის და მათ შორის ხიდის გადება შეუძლებლად იყო მიჩნეული, მაგრამ დღესდღეობით არსებულმა ქსელურმა მოდელებმა მდგომარეობა შეცვალა. ნეირონები, ემოციური მოლეკულები, ემოციური სისტემები, ტვინის სინაპსური სტრუქტურა, ნეიროტრანსმისია, ნეირომოდულაცია, ნეიროპლასტიურობა, მსჯელობა, განსჯა, აბსტრაქტული აზროვნება, მუსიკალური განცდები და სხვ. ურთიერთქმედებენ, როგორც ერთი მთლიანი ცოცხალი სისტემის სხვადასხვა ასპექტები.

შპიტცერი (Spitzer, M. 1999) თვლის, რომ შესაძლებელია ნეირობიოლოგიური და ფსიქიკური ფაქტორების ინტეგრირება და ფსიქოპათოლოგიური სიმპტომების პირდაპირ დაკავშირება ტვინის ფუნქციონირებასთან. მანვე შეძლო სპეციფიკურ პირობებში ნეირონული ქსელის მოდელით შიზოფრენული სიმპტომების სიმულირება.

ამ შემთხვევაში, მეცნიერებამ აბსტრაქტული ფსიქოლოგიური თეორიებიდან კონკრეტული კომპიუტერული ნეირონული ქსელების დონეზე გადასვლის საშუალება მოგვცა და – პირიქით.

დამაზიო (Damasio A. 1997) ამტკიცებს, რომ ლოგიკური რაციონალური აზროვნება, რომელსაც სოციალურად კომპეტენტური პიროვნების ჩამოყალიბებაში

გადამწყვეტი როლი აკისრია, ქერქის ფრონტალური ნაწილის სპეციფიკური არეების ნეიროფიზიოლოგიურ აქტივობას და კომპეტენციას მოითხოვს. ორბიტალურ-ფრონტალური წილების სპეციფიკური არეების უმოქმედობის დროს ადამიანს სოციალური მოთხოვნებისადმი შეგუება უჭირს. დ. ალკონმა (Alkon D. 1992) დაამტკიცა, რომ თავის ტვინის ნეირონების მოლეკულური სტრუქტურა ტრავმული განცდების ზეგავლენით პერმანენტულად იცვლება და ეს ცვლილებები შესაძლებელია ნებისმიერ დროს მოხდეს. პერტმა (Pert C. 1997) კი დაადასტურა, რომ ტვინის პეპტიდების წარმოქმნა ცირკულაციაში მყოფი მონოციტების მიერ ხდება და ემოციების ეს მოლეკულები ადამიანის ორგანიზმის ყველა უჯრედის ზედაპირზეა განლაგებული.

აქედან გამომდინარე, ემოციების, გუნება-განწყობისა და, საერთოდ, მენტალური აშლილობების შესახებ ანაქრონისტული ხედვა რადიკალურად უნდა შეეცვალოს. ზემოჩამოთვლილი ინფორმაცია ჰოლისტური ხედვის აუცილებლობას ადასტურებს, რომელიც მოლეკულურ, ორგანულ სომატო-ფსიქოლოგიურ, სოციალურ და სულიერ დონეებს აერთიანებს. ასეთი ხედვა მენტალური აშლილობის მქონე პაციენტთა სამკურნალო მოდალობების ეფექტური და კონსტრუქციული სინთეზის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. ამგვარი მიდგომა ფსიქიკური დაავადების, სოციალური აგრესიის ჩათვლით, პროფილაქტიკის წამყვან პრინციპებს, მოდელს აყალიბებს. ჰ. პერი (Perry H.S. 1982) თავის წიგნში გამოჩენილი ამერიკელი ფსიქიატრის ჰარი სტაკ სალივენის შესახებ მიუთითებს, რომ ჰარი სტაკ სალივენი ომს ფსიქიკური დაავადების უკიდურეს ფორმად მიიჩნევდა.

პრევენციული მეთოდების უმრავლესობა სოციოლოგიური და ინტერპერსონალურია. სოციალური ფსიქიატრიის ჰოლისტური და მულტიდისციპლინარული მიდგომა იმ ანაქრონისტული ცალმხრივი ხედვისაგან გვათავისუფლებს, რომელიც გონებას, ფსიქიკას სხეულისაგან აცალკევებს და მათ დიქოტომიურად – სხეულად და გონებად ჰყოფს. ამგვარი მიდგომა ფსიქიატრიასა და ფსიქოთერაპიაში საშუალებას გვაძლევს, განვიხილოთ ადამიანი მთლიანობაში – როგორც ბიოფსიქოსოციალური და სულიერი არსება, სადაც ტვინი, გონება, სხეული და სამყარო ერთ მთლიანობას ქმნის.

იმავედროულად, უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს ადამიანის არსების უბრალო მექანიზმამდე, კომპიუტერამდე დაყვანის საშიშროება. პერი (Perry H. S. 1982) ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ მეცნიერების არც ერთი სხვა მიმართულება ასე მკაფიოდ არ უსვამს ხაზს თავის ტვინის ფუნქციონირებისათვის პიროვნების სუბიექტური, ფსიქიკური განცდების მნიშვნელობას, როგორც ამას ნეირობიოლოგიის კომპიუტერული მოდელი აკეთებს. ამგვარად, ნეირომეცნიერება არ ცდილობს პიროვნების დეჰუმანიზაციას. მისი აზრით, ისეთ სიტყვებს, როგორებიცაა – ემოცია, აფექტი, საყოველთაოდ აღიარებული სუბიექტური მნიშვნელობა აქვთ. ფაქტობრივად, ისინი ფსიქიკური და ფიზიკური ფენომენების ფართო სპექტრს მოიცავენ: მენტალურ წარმოდგენებს, ავტონომიური ნერვული სისტემის რეაქციებს, მოტორულ აქტებს და სუბიექტურ განცდებს. მაგ., ადამიანის მიერ ცხოვრებისეული საშიშროების აღქმა Amigdala-ს მეშვეობით ხდება დაუმუშავებელი შავ-თეთრი იმიჯების საფუძველზე, რომლებიც საფრთხის გაცნობიერებამდე უფრო ადრე – ნამების მეთასველებში ღებულობენ და აღიქვამენ საშიშროებას. Amigdala ტებს

განგაშს და ალაგზნებს ნეირომოდულაციურ ცენტრს – locus coeruleus-ს, რომელიც ნორეპინეფრინს ქერქის ფართო არეების გასწვრივ გამოყოფს. ამ დროს ხდება ჰორმონული სისტემების აქტივირება, რასაც შედეგად სისხლში ეპინეფრინის გამოყოფა მოჰყვება, რაც სუბიექტურ ფსიქიკურ დონეზე საშიშროებისადმი მზაობაში ვლინდება. ყველა ეს და ბევრი სხვა ცვლილება აფექტისა და ემოციის კატეგორიას მიეკუთვნება და შესაბამისი სიტყვებით გამოიხატება.

სოციალურ განცდებს, ერთეულ სოციალურ ინტერაქციასაც კი შეუძლია დიდი ზეგავლენა იქონიოს ნეირომოდულატორების ფუნქციონირებაზე (Perry 1982).

გაჩენის დღიდან სერატონინერგული სინაპსების ნეირომოდულაციური ეფექტი ადამიანის ტვინის აქტივობის ვიტალური შემადგენელი ნაწილია. სერატონინერგული ნეირონების რაოდენობა თავის ტვინის ღეროს raphe nuclei-ში ათასებს აღწევს და ეს შედარებით მცირე ნეირონები არეგულირებენ 20 მილიარდ პურკინიეს უჯრედებს და 8 მილიარდ გლიურ უჯრედებს, რაც თავის ტვინის ქერქს წარმოქმნის. ტვინის ყველაზე პრიმიტიული ნაწილიდან მომდინარეობს მძლავრი ნეირომოდულატორები, რომელთა აქტივაცია - Amigdala შესაძლებელია მოახდინოს. რეციპროკული პროცესის და კორტიკალური კოგნიტური პერცეპციის საშუალებით შეგვიძლია, მკაფიოდ დავინახოთ საშიშროება, სწორად შევაფასოთ იგი, ხოლო იმის მიხედვით, არსებობს თუ არა საფრთხე, იგზავნება შესაბამისი ბრძანება ე. წ. „რეპტილიურ ტვინში“, რომელიც თანდაყოლილ შეტევა-გაქცევის რეაქციებს მოიყვანს მოქმედებაში ან უმოქმედოდ ამყოფებს.

მამრი მდინარის კიბოს ტერიტორიის დაცვის ქცევაზე ჩატარებულმა კვლევამ (Huber, R. et al 2001) დაადასტურა სოციალური განცდების ზეგავლენა ნეირომოდულაციაზე.

ნერვული სისტემის ნეირონული ქსელის მოდელი ეხმიანება თეორიას, რომლის თანახმად, სოციალური განცდები, მაგ., დედის მიერ ბავშვის მიტოვება და ეს მიტოვებულობის განცდა ღრმა ზეგავლენას ახდენს ნეირომოდულაციურ სისტემებზე და ეს მთელი ცხოვრების განმავლობაში შეიძლება შენარჩუნდეს.

ჰ. პერის (Perry H. S. 1982) თანახმად, სოციალური განცდები თავის ტვინის ქერქსა და ტვინის სხვა არეებში სემანტიკური და ემოციური რუქების ჩამოყალიბებას იწვევენ. ამ რუქებს მომავალი ქცევის მართვის ფუნქცია აქვთ. ისინი ადვილად და იოლად არ იცვლებიან, პირიქით, თვითშენარჩუნების ტენდენცია აქვთ. კერძოდ, მათ ისეთი განცდებისაკენ მივყავართ, რომელიც მათ განამტკიცებენ, ან ჩვეულებრივი განცდების ისეთ ინტერპრეტაციას ახდენენ, რომელიც ამ განცდებს მათ ჩარჩოებში აქცევს.

ეს ნეირობიოლოგიური კვლევები ადასტურებენ იმ აზრს, რომ თეორია, რომელიც ანსხვავებს და უხეშად ჰყოფს ორგანულ და ფსიქიკურ დარღვევებს, მოძველებულია, თუმცა დღესაც ფართოდ გამოიყენება.

ზემოთ აღნიშნული ექსპერიმენტები ცხადყოფს, რომ ფსიქიკას და თავის ტვინს, მიუხედავად თვისობრივად გასხვავებული ბუნებისა, ერთმანეთზე ზემოქმედებისა და ზეგავლენის უნარი აქვთ. ამგვარად, მოცემული მონაცემების ანალიზის შედეგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ორივე, როგორც ბიოლოგიური ასპექტის უარყოფელი დინამიკური მიდგომა, ასევე ფსიქოლოგიური ფაქტორის უგულე-



ბელმყოფელი ბიოლოგიური ფსიქიატრია, შეიძლება შეზღუდულად და რედუქციონისტურად შეფასდეს, რადგან მას რთული პროცესები მარტივად დაჰყავს. თუმცა, მიუხედავად ბიოლოგიური ფაქტორის გათვალისწინებისა, ფსიქონალიზი, სიღრმის ფსიქოლოგია და დინამიკური ფსიქიატრია ფსიქიკურ დაავადებათა წარმოშობასა და განვითარებაში გადამწყვეტ როლს პიროვნებას და ინტერპერსონალურ ურთიერთობებს ანიჭებს (Perry S. et al., 1987; Marcus E. Bradley S., 1987; Michels R., 1988).

ის, რასაც რუსთაველი და შექსპირი თავისი შემოქმედებითი ინტუიციით გრძნობდნენ, მხოლოდ დღეს დასტურდება მეცნიერების, კერძოდ, ნეიროფიზიოლოგიის ენაზე.

„თულა გახსოვს, რად უნდოდა, ისრე ავად რად გაგხადე?  
მართლად უთქვამს მეცნიერთა: წყენააო ჭირთა ბადე“.

(შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, 35 თავი, 815 სტროფი)

„სნეულ გონებას ვერ მოუვლი?

ამოაგლიჯე მეხსიერებას სევდა მასში ღრმად ფესვგადგმული,  
ჭკუას ჩაჭდეული მღელვარება მთლად ამოფხიკე  
და წამალი რამ მიეც სევდის გამქარვებელი,  
მკერდს განაშორე ტვირთი იგი სულის შემხუთი,  
რაიც საზარლად ლოდებრ მძიმედ გულს დასწოლია“.

(უილიამ შექსპირი, „მაკბეტი“, V მოქმედება, 3 სცენა)

ამ კვლევებს აღმზრდელი მნიშვნელობაც აქვს. ბავშვი, როგორც გონების, ფსიქიკის და სხეულის ერთიანობა, რომელიც ისეთ სოციალურ კონტექსტში იზრდება, სადაც წარმოდგენილია, ერთი მხრივ, შექსპირის, რუსთაველის ენა და, მეორე მხრივ, სამეცნიერო ენა, უკეთ განვითარდება და განსხვავებული იქნება იმ ბავშვისაგან, რომელიც ამ კონტექსტს მოკლებულია.

ბგერები და სიტყვები, თავისი ბუნებით, ფიზიკურად აყალიბებენ გონება-ტვინის ერთიან სისტემას, იდეებიც, თავის მხრივ, აყალიბებენ გონება-ტვინის ერთიან სტრუქტურას. ტვინი-გონების ცნება მხოლოდ ერთ-ერთი ასპექტია იმ მთლიანის, რომელიც ადამიანში სულიერ, სოციალურ, ფსიქიკურ და სხეულებრივ ასპექტებს აერთიანებს, ხოლო თავად ადამიანს მთელ სამყაროსთან აკავშირებს.

### ლიტერატურა:

1. რუსთაველი შ. ვეფხისტყაოსანი, 35 თავი, 815 სტროფი. გამოცემული დ. ქართველი-შვილის მიერ, 1888
2. Adler, A. The Practice and Theory of Individual Psychology Little field Adams Totowa N. J. 1920 p. 245
3. Alkon , D.L. Memory's voice: Deciphering the Mind-Brain Code. Harper Perennial, New York, NY,1992
4. Assagioli R. Psychosynthesis . A Manual of Principles and Techniques Crucible. Kent 1965 p. 322

5. Damasio, A., *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Avon Books, New York NY 1997
6. Ciaranello RD: Neurochemical aspects of stress, in *Stress, Coping and Development in Children*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988, pp. 85-105
7. Coe C. L., Wiener S. G., Rosenberg L. T. et al. Endocrine and Immune Responses to Separation and Maternal Loss in Nonhuman Primates. In: *The Psychobiology of Attachment* Ed. Be Reite M., Field T., Oslando F., Academic Press. 1985 pp. 163- 199
8. Coe C.L., Mendoza S.P., Smotherman W.P., et al. Mother-Infant Attachment in the Squirrel Monkey: Adrenal Responses to Separation. *Behavioural Biology* 22:256-263, 1978
9. Coe C.L., Glass J.C., Wiener S.G., et al: Behavioral, but not Physiological, Adaptation to repeated separation in mother and infant primates. *Psychoneuroendocrinology* 8:401-409, 1983.
10. Freud S. *The Ego and the ID*. The Standard Edition New York 1989 250 pp
7. Jung C.G. *Archetypes and the Collective Unconscious*. Volume 9 (Part 1) CW 1969
11. Jaynes J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Co. Boston 1976
12. Kandel E. R. *Psychotherapy and the Single Synapse: The Impact of Psychiatric Thoughts on Neurobiological Research*. *N Engl. J. Med* 1979, No 301 pp: 1028-1037
13. Huber R., Panksepp J.B., Yue Z., Delago A., Moore, P. Dynamic Interactions of Behavior and Amine Neurochemistry in Acquisition and Maintenance of Social Rank in Crayfish *Brain Behavior and Evolution* 2001, V 57, N 5 pp. 271-282
14. Lashley Karl S. 1950. In search of the engram. *Society of Experimental Biology Symposium* 4: 454-482
15. Levin F.M. *Mapping the Mind: The Intersection of Psychoanalysis and Neuroscience*. Hillsdale, NJ, Analytic. Press, 1991, p. 120
16. Lipowski Z. J. Psychiatry: Mindless or Brainless, Both or Neither ? *Can. J. Psychiatry*, 1989, 34: pp. 249-254
17. Marcus E., Bradley S. Concurrence of Axis I and Axis II Illness in Treatment-Resistant Hospitalized Patients. *Psychiatr. Clin. North. Amer.* 1987, 10 :pp. 177-184
18. Michels R. The Future of Psychoanalysis. *Psychoanal. Q.* 1988 N 178: pp. 268-270
19. Mezzich J.E. Globalization and Psychiatry for the Person. WPA regional Conference/CSP Annual Congress. Shanghai 2007.
20. Penfield W. *The Mystery of the Mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*. Princeton University Press, 1975
21. Perry H.S. *Psychiatrists of America, The Life of Hurry Stack Sullivan*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, 1982
22. Perry S., Cooper A.M., Michels R. Psychodynamic Formulation. Its Purpose, Structure and Clinical Application. *Am. J. Psychiatry*. 1987, No 144: pp. 543- 550
23. Pert C.B. *Molecules of Emotion: The Science Behind Mind-Body Medicine*, Touchstone, New York NY 1997
24. Post R.M., Ballenger J.C., Uhde T.W., et al. Kindling and drug sensitization, In *Psychopharmacology of Anticonvulsants*. Ed. By Sandler M. Oxford, Oxford University Press 1982, pp. 27-53
25. Roose S.P., Pardes H. Biological considerations in the middle years, in *The Middle Years*
26. Reiser M. *Mind, Brain, Body: Toward a Convergence of Psychoanalysis and Neurobiology* New York : Basic Books 1984
27. *New Psychoanalytic Perspective*. New Haven CT, Yale University Press, 1989, pp. 179-190
28. Sacks O. *Neurology and the soul*. *The New York review*, Nov. 22, 1990 pp. 44-50



Different schools of dynamic psychotherapy recognize the following basic principles:

1. Unique value of the Subjective Experience; Dynamic Psychiatry and Psychoanalysis differ from descriptive psychiatry. Psychiatrists of later approach categorize patients according to common behavioral and phenomenological features. In contrast, psychodynamic approach tries to determine what is unique about each of them or how a particular patient differs from others as a result of a life story;

2. The existence of unconscious mental sphere: a) the unconscious proper ( Freud S.), b) preconscious (Freud S.), c) Superconsciousness (R. Assadgioli, 1965), and d) the collective unconscious (C. G.Jung, 1931);

3. The principle of Psychic determinism, according to which the psychopathological symptoms and behavior are external manifestations of unconscious processes.

4. Psychopathological symptoms have not only the cause, but also the purpose and meaning, symptoms are not one-dimensional signs but symbols with many meanings of significance;

5. The importance of life events (past and future) and their influence on the psyche of the patient. Early Childhood (S.Freud, 1905, 1915), Present and Future (A. Adler, 1920; C. G. Jung, 1934);

6. The importance of the Transference and Countertransference in the treatment of mental disorders;

7. The principle of resistance. The major principle of dynamic approach involves the patient's wish to preserve the status quo, to oppose the analyst's effort to produce insight and change;

8. Treatment is directed not only at the removal of the symptom but also at the realization of the person and at his/her spiritual growth;

The main polarization between social, dynamic and biological psychiatry can be expressed with two main questions: 1. Is the etiology of Mental Disease in the mind or in the brain? 2. Should the treatment of mental illness be somatic (medicinal, electrochemical, physiotherapy, etc.) or psychotherapeutic?

The issue of the primacy of the psyche and the brain is philosophical and religious and is beyond the scope of science.

The dynamic Psychiatrist who neglects the biological dimension of experience and the biology-oriented psychiatrist who neglects psychodynamic dimension are both narrow-minded reductionists. The Dynamic Psychiatry which ignores biological aspects of personality is baseless and biology-oriented psychiatry which neglects psychic reality - meaningless.

The purpose of this article is to show some neurobiological aspects of dynamic psychiatry, psychotherapy and psychoanalysis, based on modern discoveries in the field of neuroscience, to demonstrate the relationship between the psyche, socium and the brain.

According to Daniel Siegal, the neurobiology of interpersonal relationships is based on the following principles:

1. Human mind, consciousness and psyche emerge from patterns in the flow of energy and information within the brain and between brains;

2. Human mind, consciousness and psyche are the result of interaction that exists between the internal neurophysiological process, interpersonal relationships and experiences;

3. The development of brain's structure and function are determined by how experiences, especially within interpersonal relationships, shape the genetically programmed maturation of the nervous system through interpersonal relationships. In other words, human relationships form neuronal links, from which human mind, consciousness and psychic formation is shaped. The lack of experiences in the mental process (the so-called "use or lose it") may cause the death of neurons.

The article describes some of the most important discoveries from Neuroscience and integrates them with our knowledge of Dynamic Psychotherapy and Social Psychiatry. Neuroscience has undergone enormous growth during past twenty years and provided important scientific facts that have confirmed the validity of the ongoing development of Dynamic Psychotherapy and Social Psychiatry. The necessity for holistic approach is emphasized.



## ფსიქონანაღი და ფსიქოთერაპია, ფილიის ხოლი ფსიქოთერაპიის დაფქძეაში

ფსიქოთერაპია არ არის მედიცინა, თუმცა ის ემიჯნება არა მხოლოდ მედიცინას, არამედ ფილოსოფიურ დისკურსსაც ადამიანის ტანჯვის, მისი ბედნიერებისა და უბედურების შესახებ. ფსიქოთერაპია, იმავდროულად, არ არის არც მაგიის, მისტიციზმისა და ეზოთერიკის სფერო. ფსიქოთერაპიის ადგილი, ისევე, როგორც მისი ფუნქცია, ტექნიკა და ძირითადი თეორიული კონცეპტები, ფსიქონალიზის ნიაღში უნდა ვეძიოთ, ფსიქონალიზის, რომელიც წარმოიშვა და დღემდე აგრძელებს არსებობას რელიგიის, მედიცინის, ფილოსოფიისა და მაგიის გზაჯვარედინზე ისე, რომ მკაცრად ემიჯნება თითოეულს. ფსიქოთერაპიის ადგილის განმსაზღვრელ ერთადერთ თეორიას მხოლოდ ფსიქონალიზი წარმოადგენს, ხოლო ნებისმიერი სკოლა თუ მიმდინარეობა ფსიქოთერაპიაში, რომელიც მაქსიმალურად შორდება ფსიქონალიზს, ძირითად პრინციპებს, რომლებსაც ეს უკანასკნელი ეფუძნება, იმავდროულად, უახლოვდება კიდევ იმ სფეროებს, რომლებსაც ფსიქონალიზმა ადამიანის ფსიქიკური ტანჯვისა და პათოლოგიის შესახებ სპეკულაციის შესაძლებლობა ხელიდან გამოსტაცა – იგულისხმება მედიცინა, ფილოსოფია და რელიგია. ე.ი. რაც უფრო შორს დგას თეორია ფსიქონალიზის ძირითადი პოსტულატებისაგან, მით უფრო ნაკლებად ჰგავს ის ფსიქოთერაპიას, რადგან მისი მეთოდი და ტექნიკა სულ უფრო ნაკლებად იყენებს ფსიქიკურის სფეროს ფსიქიკური აშლილობის მკურნალობისა და გაგების საქმეში. ცხადია, დღესაც, ისევე, როგორც ფსიქონალიზის დაბადების საწყის ეტაპზე, საქმე ეხება მიზეზებს და წარმოშობას, რომლებმაც უნდა ახსნან ადამიანთან ფსიქიკური ტანჯვა, ისევე, როგორც ისეთი ფსიქიკური ფენომენები, როგორც არის ფსიქონევროტული სიმპტომი, ჰალუცინაცია და ბოღვა ფსიქოზის დროს და ა.შ. ფროიდის რევოლუციური აღმოჩენა, რომელმაც ფსიქოთერაპიას ჩაუყარა საფუძველი, ფსიქიკური ფენომენების, ისევე, როგორც ფსიქიკური პათოლოგიებისთვის აზრის მინიჭებაში მდგომარეობს. ფსიქონალიზი სიმპტომს განიხილავს როგორც გარკვეული მნიშვნელობის მატარებელ ფორმაციას და მიიჩნევს, რომ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრება დეტერმინირებულია შინაარსებით, ფანტაზმებით, განდევნილი სურვილებით, ბავშვობის გამოცდილებით, რომელთა ბუნებაც წმინდად ფსიქიკურია. ე.ი. ფსიქონალიზი პათოლოგიის, ისევე, როგორც ნორმალური ფსიქიკური ცხოვრების, ახსნისათვის ფსიქიკურის სფეროს არ ტოვებს; ტანჯვის მიზეზების აღმოსაჩენად ტრანსცენდენტულის ან წმინდად ორგანულის სფეროს არ მიმართავს.

ფსიქოთერაპია, ისევე, როგორც ფსიქონალიზი, მედიცინის სფერო არ არის. ფსიქოთერაპია, ფსიქონალიზის წყალობით, მედიცინას გაემიჯნა მე-19 საუკუნის მიწურულს, როდესაც ფროიდმა ხანგრძლივი კლინიკური მუშაობის შემდეგ დაასაბუთა, რომ ფსიქიკური აშლილობების მქონე ინდივიდების ტანჯვის მიზეზი არის არა ცენტრალური ნერვული სისტემის დეგენერაცია, გენეტიკური ფაქტორები ან

სხვა წმინდად ბიოლოგიური წარმოშობის ფაქტორები, არამედ პაციენტის ფსიქიკური, ხშირად განდევნილი შინაარსები, ბავშვობის გამოცდილება, ინფანტილური სექსუალობა და მშობლებთან ურთიერთობები, ოჯახი, მამისა და დედის ფუნქცია და ა.შ. ე. ი. ფსიქონალიზი, განსხვავებით იმდროინდელი ფსიქიატრიისაგან, ფსიქიკური პათოლოგიის მიღმა ხედავს აზრს, მნიშვნელობას, რომელიც ხშირად დეფორმირებული, სიმბოლური ფორმით, როგორც მეტაფორა, ავლენს თავს. ფსიქონალიზისთვის სიმპტომი ან სიმპტომატური ფორმაცია, მაგალითად, მცდარი ქმედებები ან სიზმარი, მეტყველებენ სიმართლეზე, ჭეშმარიტებაზე, რომლის ბუნებაც ფსიქიკურია და ხშირად არაცნობიერი. ფსიქონალიზი ამ ჰუმანური აქტით პაციენტებს ათავისუფლებს უაზრობისგან, რომლისთვისაც ისინი აღწერილობითა და ნოზოგრაფიული ვნებით შეპყრობილმა ფსიქიატრიამ გასწირა. შეიძლება ითქვას, რომ 21-ე საუკუნის ფსიქიატრია, განსხვავებით ფსიქოდინამიური ფსიქიატრიისაგან, ერთგვარად რეგრესირებს შორეულ წარსულში და DSM IV-ის გავლენით, მედიცინის წმინდად აღწერილობითი დარგი ხდება. DSM IV, ფსიქიკური აშლილობების აღწერით, სიმპტომების კლასიფიკაციითა და ფარმაკოინდუსტრიის დახმარებით, მისი მოსპობით არის დაკავებული, მაშინ, როდესაც ფსიქონალიზის მიზანს სიმპტომის მნიშვნელობის გაგება წარმოადგენს. მაგალითად, ფსიქონალიზისთვის მთავარია არა ობსესიური ნევროზის დროს აკვიატებების აღწერა და სტატისტიკური ანალიზი, არამედ იმ მნიშვნელობის აღმოჩენა, რომელსაც ეს აკვიატებები სიმბოლური ფორმით გადმოსცემენ. მოვიყვან ფერენცის ციტატას 1933 წელს დაწერილი სტატიიდან „ფსიქონალიზის გავლენა მედიცინაზე“: „დიდი ცვლილებები, რომლებიც ფსიქიატრიამ მას შემდეგ განიცადა, როდესაც ფროიდის იდეებმა ფსიქიატრიული კლინიკების სქელი კედლები გაარღვია, დღეს ყველასთვის არის ცნობილი. ამიერიდან არავინ კმაყოფილდება მხოლოდ აღწერილობითი მეთოდით, რომელიც გულისხმობს კლინიკური შემთხვევების სიმპტომატოლოგიურ ჯგუფებად კლასიფიკაციას. იბადება ამ სიმპტომების კონტექსტის ანალიზისა და მათი შინაარსებით, მნიშვნელობებით ერთმანეთთან დაკავშირების მოთხოვნილება, რასაც ფროიდამდე დაწერილ ფსიქიატრიულ ლიტერატურაში წამყვანი მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა. ჩვენ შეგვიძლია, ვინინასწარმეტყველოთ, რომ ფსიქიატრიული თავშესაფრები გარდაიქმნება ფსიქოთერაპიული მკურნალობის ადგილად, სადაც ფსიქონალიტიკური განათლების მქონე ექიმები ყოველდღიურად და შეძლებისდაგვარად ერთი საათის განმავლობაში დაკავდებიან თითოეული შემთხვევის მკურნალობით. ის, რაც ფსიქიატრიის ძველმა მეტრმა, გულკეთილმა პინელმა ალასრულა გარეგნულად/გარედან – ვგულისხმობ ფსიქიკური აშლილობების მქონე ადამიანთათვის ჯაჭვების ახსნასა და გათავისუფლებას – ფროიდმა ალასრულა შიგნიდან. მისი აღმოჩენის წყალობით, შეშლილთა სიმპტომები აღარ წარმოადგენს მონსტრული ფორმაციების უბრალო კოლექციას, რომელიც სულელების მიერ უარყოფილი იყო, როგორც აზრს მოკლებული და გიჟური ფენომენები. ფსიქოტიკებიც საუბრობენ ენაზე, რომლის გაგება შეუძლია მას, ვისაც ადეკვატური განათლება აქვს მიღებული. ამგვარად პირველად იქნა გადალახული, ღრმა უფსკრული, რომელიც ჯანმრთელი სულის ადამიანს ფსიქიკურად დაავადებულისაგან მიჯნავდა“.

როგორ გაათავისუფლა ფროიდი პაციენტები შიგნიდან? ფილიპ პინელმა პარიზში არსებულ ფსიქიატრიულ თავშესაფარში, რომელსაც ჰქვია ბისეტრი, ჯაჭვებით დაბმულ პაციენტებს მიაჩნდა თავისუფლება და ფსიქიატრიული ბანაკები, თავშესაფრები ფსიქიატრიულ კლინიკებად გარდაქმნა. ამ აქტით პინელმა პაციენტები ფიზიკურად გაათავისუფლა და თანამედროვე ფსიქიატრიას, როგორც მედიცინის დარგს, სათავე დაუდო. იმავდროულად, შეიმუშავა ე. წ. მორალური მკურნალობის მეთოდი და ფსიქიატრიის ისტორიაში, როგორც ჰუმანისტმა, ადგილი დაიმკვიდრა. ზიგმუნდ ფროიდი, პინელის შემდეგ, სიმპტომისა და ფსიქიკური ტანჯვის მნიშვნელობის გაშიფვრა შეძლო. მას შემდეგ, რაც, ერთი შეხედვით, უაზრო ფორმაციებმა აზრი შეიძინეს და დადასტურდა, რომ ფსიქიკური პათოლოგიების, ისევე, როგორც ნორმალური ფსიქიკური ცხოვრების დეტერმინაციაში მონაწილეობს ერთი და იგივე ტენდენციები, ლტოლვები და ფსიქიკური კომპლექსები, გახლეჩა ნორმალური პათოლოგიის, შეშლილსა და ნორმალურს შორის პირობითი მნიშვნელობა შეიძინა. გარდა ამისა, სიმპტომისთვის, არაცნობიერი რეპრეზენტაციისთვის ან, ერთი შეხედვით, აზრს მოკლებული სიზმრის შინაარსისთვის აზრის მინიჭება ამ ფსიქიკური ფორმაციებისგან ათავისუფლებს ინდივიდს, რადგან აუტანელია ის, რისი მნიშვნელობაც პაციენტმა არ იცის. ასეთ შემთხვევაში სიმპტომი განიცდება, როგორც უცხო სხეული, ობსესიური ნევროზის დროს აკვიატება, პარანოიის დროს პერსეკუცია და ა.შ. ჟაკ ლაკანი ამბობდა, რომ სიმპტომი არის ის, რაც ყველაზე ნამდვილია, რაც ყველაზე ჭეშმარიტია სუბიექტთან. პაციენტი მაშინ ხდება სიმპტომის ტყვე, მაგალითად, ობსესიური ნევროზის დროს, როდესაც პაციენტისთვის აკვიატებული ქმედების განხორციელება აზრს მოკლებულ აქტს წარმოადგენს. სიმპტომის მნიშვნელობის გაგება ანალიტიკური სეანსის დროს არა მხოლოდ ამ სიმპტომისგან ათავისუფლებს პაციენტს, არამედ იმ მადეტერმინირებელი შიდაფსიქიკური მიზეზებისგანაც, რომლებიც მის ფორმაციაში მონაწილეობდნენ. შედეგად არა მხოლოდ სიმპტომი ქრება, არამედ იცვლება ინდივიდის საკუთარ სურვილთან, საკუთარ ლტოლვებთან და გარესამყაროსთან ურთიერთობაც, იცვლება მისი ფსიქიკური ეკონომია და დინამიკა.

ამრიგად, ფსიქოანალიზი კლინიკურ მასალაზე დაყრდნობით ადასტურებს, რომ ფსიქიკური აშლილობის მიზეზები, ისევე, როგორც ნორმალური ფსიქიკური ცხოვრების მადეტერმინირებელი ძალები, ფსიქიკურის და არა წმინდად ორგანულის სფეროში უნდა ვეძიოთ. ამ აქტით ის ფსიქოთერაპიის ადგილს განსაზღვრავს მედიცინასთან მიმართებით და მკვეთრად მიჯნავს მას მედიცინისგან. ფსიქოანალიზისთვის მნიშვნელობას იძენს არა ავადმყოფობის ისტორია, არამედ ავადმყოფის ისტორია, რომელიც საფუძვლად უდევს სიმპტომს, ე. ი. ავადმყოფობას. ფსიქოანალიზმა აღმოფხვრა გახლეჩა, რომელიც არსებობს მედიცინაში სუბიექტის ფსიქიკურ ისტორიასა და სიმპტომს შორის. ფროიდის აღმოჩენის შემდეგ სიმპტომი აღარ განიხილება როგორც სუბიექტისაგან, მისი ფსიქიკური ცხოვრებისაგან და მოუკიდებელი ფორმაცია, რომლის მკურნალობაც ინდივიდის ფსიქიკური ისტორიისა და ბიოგრაფიის გათვალისწინების გარეშეა შესაძლებელი.

ფსიქოანალიზმა ფსიქოთერაპიის ადგილი და ფუნქცია არა მხოლოდ მედიცინასთან, არამედ ფილოსოფიასთან მიმართებითაც განსაზღვრა. ფსიქოანალიტი-

კური თეორია და პრაქტიკა წარმოადგენს ხანგრძლივი კლინიკური გამოცდილების შედეგს. პაციენტის დისკურსი, პაციენტის სიტყვა ის ემპირიული მასალაა, რომლის საფუძველზეც მთელი მე-20 საუკუნის განმავლობაში იქმნებოდა ფსიქონალიზის ძირითადი კონცეპტები ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ, მაშინ, როდესაც ფილოსოფიური დისკურსი ადამიანის სულიერი თუ სოცოკულტურული მდგომარეობის შესახებ ეფუძნება კონკრეტულ მოაზროვნეთა რეტროსპექციას და ერთგვარად სპეკულაციურ სახეს ატარებს. მიუხედავად ამისა, მთავარი განსხვავება ფსიქონალიზსა და ფილოსოფიას შორის მდგომარეობს არაცნობიერის, როგორც ძირითადი კლინიკური პოსტულატის ფორმირებაში. არაცნობიერის ცნება, ისევე, როგორც ტერმინი, ცხადია, ფროიდს არ ეკუთვნის. 1703 წელს ეს ტერმინი ჩნდება ლაიბნიცის შრომებში, აგრეთვე, შოპენჰაუერისა და განსაკუთრებით ნიცშეს ფილოსოფია არაპირდაპირ გულისხმობს არაცნობიერის გავლენას ადამიანის ყოფიერებაზე. მიუხედავად ამისა, ფილოსოფია არ არის დაკავებული არაცნობიერსა და ცნობიერებას შორის ფსიქონალიზის მიერ აღმოჩენილი დიალექტიკური კონფლიქტის კვლევით. არაცნობიერის გავლენა, მისი ფუნქციონირების პრინციპები და ურთიერთქმედება სხვა შიდაფსიქიკურ ინსტანციებთან არ წარმოადგენს ფილოსოფიური შესწავლის საგანს. არაცნობიერი ფილოსოფიაში მისტიკასთან ახლოს მდგომი ცნებაა, მისი შინაარსები და მასში მიმდინარე ე. წ. პირველადი პროცესები ფილოსოფიისთვის უცნობი იყო. მთავარი განსხვავება მდგომარეობს შემდეგში: ფილოსოფიისთვის ფსიქიკურია ის, რაც არის ცნობიერი და რაც პირდაპირ განიცდება ინდივიდის მიერ. ფსიქონალიზი არაცნობიერის კონცეპტით, განსაკუთრებით იმ შინაარსების, რეპრეზენტაციების, ფანტაზმებისა და ლტოლვების აღმოჩენით, რომლებიც წარმოადგენენ არაცნობიერის შიგთავსს, ფსიქიკურის სფეროს მნიშვნელოვნად აფართოვებს. ეს ფსიქოთერაპიისთვის კიდევ ერთ წინგადადგმულ ნაბიჯსა და გამოთავისუფლებულ ადგილს ნიშნავს, რადგან კვლევის, ისევე, როგორც ფსიქოთერაპიული მუშაობის სფერო, უკიდურესად ფართოვდება. ამრიგად, არაცნობიერის, როგორც ნამდვილი ფსიქიკური რეალობის აღმოჩენით ფროიდი ფსიქოთერაპიას ათავისუფლებს არა მხოლოდ წმინდად სამედიცინო მატერიალიზმისგან, არამედ მეტაფიზიკური სპეკულაციებისგანაც.

მაგრამ თუ ფსიქონალიზი არ არის არც მედიცინა და არც წმინდად ფილოსოფიური მოძღვრება ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, მაშინ ჩნდება საფრთხე, რომ ის გახდეს რელიგიის, მისტიკის ან მაგიის სფერო. თუ ფსიქიკური ცხოვრება და პათოლოგია არც ბიოლოგიურად არის დეტერმინირებული და არც ეგზისტენციალური საზრისის ან სოცოკულტურული რეალობის პირდაპირ გავლენას განიცდის, მაშინ ის დეტერმინირებული უნდა იყოს ღვთაების, ზებუნებრივი ძალების ან, თუ უფრო პრიმიტიულად ვიტყვით, ბოროტი და კეთილი სულების მიერ. რადგან რელიგია, პრიმიტიული ხალხების მითოლოგიაა, შამანიზმი, ერთი მხრივ, თანამედროვე ფსიქოთერაპიის ველური წინაპარია, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი ფსიქიკურ ცხოვრებას გარეგნული დეტერმინაციით ხსნის. მას გარე ძალების დამანგრეველი თუ პოზიტიური გავლენის სწამს, განსხვავებით მედიცინისგან, მისტიკისა და მაგიის, ისევე, როგორც რელიგიის სფერო, ფსიქიკური აშლილობის შესახებ მწყობრ თეორიას ქმნის და განკურნების გზებს, ზუსტად თუ ვიტყვით, ტექ-



ნიკებს გვთავაზობს. შეიძლება ითქვას, რომ ე. წ. სხეულებრივ თერაპიას, სხეულზე ორიენტირებულ თერაპიას ძალიან ბევრი აკავშირებს დღესაც შამანიზმთან. უნდა ითქვას, რომ შამანიზმი, სხეულებრივი ტექნიკები, აღმოსავლური ფილოსოფია, ძენ ბუდიზმი, მედიტაცია და ა. შ. გაცილებით უფრო ეფექტური აღმოჩნდა ფსიქიკური ტანჯვის დროებითი ანესთეზიის საქმეში, ვიდრე ფსიქიატრია ჰიდროთერაპიით, ელექტროთერაპიით, ერგოთერაპიით, ამინაზინით, ან ფსიქოსოციალური რეაბილიტაციის ოპტიმისტური თეორიებით.

თუ მედიცინა ფსიქიკური აშლილობების გაგებისა და მკურნალობის საქმეში წამყვან მნიშვნელობას ანიჭებდა დაავადების მხოლოდ ბიოლოგიურ, მატერიალურ სუბსტრატს, ცენტრალური ნერვული სისტემის დაზიანებას ან ფუნქციონალურ მოშლილობებს, ხოლო ფილოსოფია პრობლემის გადაჭრის გზას მეტაფიზიკურის სფეროში ეძებდა, შამანიზმი, მაგია, აღმოსავლური სისტემები ცენტრალურ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ თავად მკურნალის, გურუს, მასწავლებლის ფიგურას. განკურნება დამოკიდებული იყო ტრადიციული და ისტორიულად განმტკიცებული კათარზისული ტექნიკების ფლობაზე, რომელსაც ქარიზმატული ფიგურა იყენებდა. ე. ი. მნიშვნელოვანი იყო მკურნალის ფიგურა და განსაკუთრებული ფსიქოლოგიური სიტუაცია, რომელიც მკურნალსა და სწეულს შორის მყარდებოდა. მე-19 საუკუნის მიწურულს, მესმერის მაგნეტიზმის თეორიის შემდეგ, ფსიქიატრიაში ჩნდება მკურნალობის, ერთი შეხედვით, ახალი მეთოდი, ჰიპნოზი, რომელსაც პრაქტიკაში ისტერიულ პაციენტებთან აქტიურად იყენებენ ისე, რომ ჰიპნოზის ფსიქოფიზიოლოგიური მექანიზმის შესახებ თეორიული ცოდნა ჯერ კიდევ არ არსებობს. თუ ფსიქიატრია მედიცინის ერთ-ერთი დარგის სტატუსის მიღებამდე რელიგიის გავლენას განიცდიდა, ჰიპნოტური მკურნალობის აქტიური გამოყენებით ფსიქიატრის ფიგურამ ჯადოქრისთვის, შამანისთვის დამახასიათებელი თვისება შეიძინა, კერძოდ კი, მაღალი სუგესტიურობის თვისება და ყოვლისშემძლეობის განცდა. ჰიპნოტური სუგესტიის შიდაფსიქიკური მექანიზმის აღწერა შორს წაგვიყვანს, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ფროიდმა პაციენტებთან მაღალი სუგესტიურობის ამხსნელი ერთადერთი თეორია შემოგვთავაზა, რომელსაც ის დაწვრილებით აღწერს ნაშრომში „მასის ფსიქოლოგია და მე-ს ანალიზი“. ფროიდისთვის ჰიპნოტიზიორის ფიგურა მამის ავტორიტეტული იმაგოს რეპრეზენტაციაა, ხოლო ჰიპნოზის ენერგეტიკულ საყრდენს წარმოადგენს პაციენტის სიყვარული და, იმავდროულად, ინფანტილური მორჩილება, რომელსაც ის ექიმის სუბიექტისადმი განიცდის. ე. ი. სიმპტომის დროებითი გაქრობა, დროებითი რემისია დაკავშირებულია არა პაციენტის, არამედ ექიმის ფიგურასთან, რომელიც სუგესტიას, როგორც ტკივილგამაყუჩებელ საშუალებას, იყენებს და პაციენტს დროებით შვებას გვრის. ფროიდი კლინიკური პრაქტიკის სანყის ეტაპზე ემიჯნება ჰიპნოზს რამდენიმე მიზეზის გამო, თუმცა ჰიპნოზზე უარის თქმის მთავარ მიზეზს წარმოადგენს განკურნების პროცესში პაციენტის ცნობიერი მე-ს მინიმალური მონაწილეობა, ტრანსფერისა და შეწინააღმდეგების ანალიზის, ასევე, პაციენტის სიტყვის ინტერპრეტაციის შეუძლებლობა. ჰიპნოტური ძილის შემდეგ პაციენტისთვის ისევ მიუწვდომელი რჩება მისი ფსიქიკური ტანჯვის მიზეზები, მათი გაცნობიერება შეუძლებელი ხდება, რის გამოც განდევნილი შინაარსები თუ არაცნობიერი ლტოლვები პათოგენურ ძალას კვლავაც ინარჩუნებენ.

ფროიდი საბოლოოდ ამბობს უარს არა მხოლოდ ჰიპნოზზე, არამედ ანალიტიკოსის მხრიდან სუგესტიის თვით ყველაზე უმნიშვნელო გამოვლინებებზეც კი და ამ კლინიკური აქტით თერაპევტის ავტორიტეტული, სუგესტიური და ყოვლისშემძლე ფიგურისაგან ქმნის ნეიტრალურ მსმენელს. ჰიპნოზზე უარის თქმა ფსიქოთერაპევტის ადგილს განსაზღვრავს და მას ათავისუფლებს ველური შამანის ან ავტორიტეტული ფიგურისათვის დამახასიათებელი თვისებებისგან. ფროიდი სუგესტიურ ტექნიკას მოსმენისა და თავისუფალი ასოციაციების ტექნიკით ანაცვლებს, სადაც არა შთაგონება, არამედ პაციენტის სიტყვა იძენს ფუნდამენტურ მნიშვნელობას.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ფსიქონალიზმა გახადა ფსიქოთერაპია შესაძლებელი და მკვეთრად გამიჯნა მედიცინისგან, რადგან დაადასტურა ფსიქიკური ცხოვრების არაცნობიერი, ე. ი. ფსიქიკური და არა წმინდად ორგანული დეტერმინაცია, გამიჯნა ფილოსოფიისგან, რადგან დაადასტურა, რომ ფსიქიკურ ცხოვრებას მხოლოდ ცნობიერების სფერო არ განსაზღვრავს და გამიჯნა მისტიკისა და მაგიისაგან, რადგან ფსიქოთერაპევტის ყოვლისშემძლე ფიგურა ნეიტრალურ მსმენელად გარდაქმნა. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სისტემის საერთო მახასიათებელს წარმოადგენს ფსიქიკური პათოლოგიების არაფსიქიკური მიზეზებით ახსნა მაშინ, როდესაც ფსიქონალიზი ფსიქოთერაპევტისაგან მკაცრად მოითხოვს ფსიქიკური რეალობისადმი ერთგულებას. ფსიქოთერაპევტი ფსიქიკურ რეალობას არ უნდა ტოვებდეს და ამხსნელ მიზეზებსა და განკურნების გზებს სუბიექტის ფსიქიკის მიღმა არ უნდა ეძებდეს. თეორია, რომელიც ფსიქიკურის სფეროს ტოვებს, ავტომატურად ექცევა იმ სისტემების გავლენის ქვეშ, რომელთაგან ფსიქონალიზმა ფსიქოთერაპიული პრაქტიკა იხსნა. ანალიტიკოსი პაციენტის ფსიქიკურ რეალობას უსმენს. მისთვის ობიექტური რეალობა მნიშვნელოვანია არა თავისთავად, არამედ იმის გათვალისწინებით, თუ რა ფსიქიკურ, სუბიექტურ მნიშვნელობას ანიჭებს მას პაციენტი. ტრავმატიზმის ფსიქონალიტიკურ თეორიაში ცენტრალური მნიშვნელობა ენიჭება არა მატრავმირებელ მოვლენას, როგორც ობიექტურ ფაქტს, არამედ ამ მოვლენასა და ფსიქიკურ რეპრეზენტაციებს შორის საბედისწერო შეხვედრას, რომელიც ფანტაზმის სტრუქტურას არღვევს, რასაც მატრავმირებელი გავლენა აქვს. რჩევის მიცემით, პაციენტის რეალურ ცხოვრებაში აქტიური ჩარევით ფსიქოთერაპევტი ხშირად გაუცნობიერებლად ტოვებს ფსიქიკურის სფეროს და ცდილობს, გარედან დაეხმაროს პაციენტს, რომლის ფსიქოპათოლოგიას შინაგანი და წმინდად ფსიქიკური ფაქტორები განაპირობებენ.

ე. ი. ნებისმიერი მნიშვნელოვანი გადახრა ფსიქოთერაპიული პროცესის შორეულ წარსულში რეგრესიას ნიშნავს. მაგალითად, იმ შემთხვევაში, როდესაც ფსიქოთერაპევტი მიიჩნევს, რომ პაციენტის სიმპტომის ფორმაციაში უპირობო და პირობითი რეფლექსების გარდა, სხვა არაფერი მონაწილეობს, ის ძალიან უახლოვდება მედიცინას, განსაკუთრებით კი მაშინ, თუ სწრაფი დიაგნოსტიკის მიზნით, ნაცვლად პაციენტის ხანგრძლივი მოსმენისა, იყენებს DSM 4-ს, ფსიქომეტრულ მეთოდებს და ა. შ. ფსიქოთერაპევტი რეგრესირებს შორეულ წარსულში მაშინაც, როდესაც ის შეპყრობილი ხდება ნარცისტული ყოვლისშემძლეობის განცდით და მიიჩნევს, რომ პაციენტის რეალურ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეობა უნდა მიიღოს, ნახალისოს ის, ხშირად წააქეზოს, შეაგულიანოს, ზოგჯერ დასაჯოს კიდევ, ფსი-



ქოთერაპიული სივრცე რჩევების კორიანტელით შეავსოს და ა. შ. ასეთ შემთხვევაში ფსიქოთერაპევტი ჰიპნოტიზირის „ყოვლისშემძლე“ ფიგურისკენ რეგრესირებს. მაგალითად, როდესაც ფსიქოთერაპევტი პაციენტს შფოთვის ინტენსივობის შემცირების მიზნით სთავაზობს სუნთქვების ტექნიკას ან მედიტაციას, ის ავტომატურად ხდება იოგი, გურუ, რომელიც გარედან ცდილობს პრობლემის მოგვარებას, მაშინ, როდესაც ის შიდაფსიქიკურად არის დეტერმინირებული. თუ ფსიქოთერაპევტი ცდილობს პაციენტისთვის ემპათიის მაქსიმალური ხარისხის ჩვენებას, ზღვარი თერაპევტსა და მეგობარს, თერაპევტსა და მშობელს შორის თითქმის იშლება, რაც შეუძლებელს ხდის ტრანსფერის ანალიზს. ფსიქოთერაპიის ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მეთოდის ცენტრალური ფიგურაა არა პაციენტი, არამედ თერაპევტი. თერაპევტი ასეთ შემთხვევაში პოზიტიურად პასუხობს პაციენტის ნევროტულ სურვილს მორჩილებაზე, მაზოხიზმზე იმ შემთხვევაში, თუ თერაპევტი მიდრეკილია, დირექტიული ტონით ესაუბროს პაციენტს და დასაჯოს ის. ძალიან ხშირად პაციენტი ნარცისტულად იდენტიფიცირდება თერაპევტთან და სუგესტიის გავლენით მისგან ქმნის ნამდვილ იდეალს, რის რეპრეზენტაციასაც თერაპევტი გურუს, ან მასწავლებლის, ბრძენი მრჩევლის პოზიციით კიდევ უფრო ამყარებს და ტრანსფერის კონტროლს შეუძლებელს ხდის. სეანსები ზედმეტად ეროტიზირებული ან დესტრუქციული ელემენტებით გაჯერებული ხდება, რაც ფსიქოთერაპევტის კასტრაციით ან პაციენტის ტრავმატიზმით მთავრდება.

თუ ფსიქოანალიზის ადგილი არც მედიცინის, არც ფილოსოფიის, არც რელიგიისა და მაგიის ნიაღში არ მოიძებნება, მაშინ რა წარმოადგენს მისი კვლევის ობიექტს, ტერიტორიას, რომელიც ეკუთვნის მხოლოდ მას? თუ ლაკანის გამონათქვამს გამოვიყენებთ, ფსიქოანალიზის საგანს წარმოადგენს არაცნობიერის სუბიექტი, არაცნობიერის დისკურსი და პაციენტის სიტყვა. ფსიქოთერაპია ენის გარეშე წარმოუდგენელია, აგრეთვე სიტყვის, რომელიც გადმოსცემს იმას, რაც ყველაზე ნამდვილია სუბიექტთან და რაც არის კიდევ მისი ტანჯვის მიზეზი, სიტყვის, რომელიც ხშირად სხეულის ენაზე მეტყველებს, მაგალითად, ისტერიული კონვერსიის დროს. ფსიქოანალიზის საგანს წარმოადგენს არაცნობიერი, რომელიც თავს ავლენს, უპირველეს ყოვლისა, სიმბოლურად, თუ საქმე ეხება ნევროზს და სიმპტომის სახით ქმნის მეტაფორას, ფსიქოზის დროს ბოდვასა და ჰალუცინაციას, პერსეკუციის შფოთვისა და ა.შ. რადგან ფსიქოანალიტიკოსი ერთგულია მხოლოდ პაციენტის ფსიქიკური რეალობის, რომელიც ნევროზების დროს ხშირად სიმბოლური, ხოლო ფსიქოზების დროს პირდაპირი, გადაუმუშავებელი ფორმით ავლენს თავს, მაშინ ფსიქოანალიტიკოსი იძულებულია, მკაცრად გაემიჯნოს ყველა სხვა ტიპის დისკურსს ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ, რათა პაციენტის დისკურსის ნეიტრალური მსმენელი გახდეს, ე. ი. ის პაციენტს არ უნდა უსმენდეს, როგორც ექიმი, ფილოსოფოსი, მღვდელი ან შამანი. ანალიტიკოსის ობიექტი პაციენტის ტრანსფერისა და პროექციის ადგილი უნდა იყოს და შეასრულოს დაულაქავებელი სარკის ფუნქცია. ნებისმიერ სხვა დისკურსთან ანალიტიკოსის მიკუთვნებულობა, პაციენტის დისკურსის გარდა, ამ სარკეს ალაქავებს, რომელიც პაციენტის ფსიქიკურ რეალობას ობიექტურად ვეღარ აირეკლავს. ანალიტიკოსის ადგილი ცარიელი ადგილია, რომელსაც პაციენტი პათოგენური ფსიქიკური შინაარსებით ავსებს. ფსი-

ქონალიტიკოსის სამუშაო ინსტრუმენტს წარმოადგენს მოსმენა, ის მუშაობს პაციენტის არაცნობიერ რეპრეზენტაციებზე, ფანტაზმებზე, სიზმარზე, სიმპტომზე და მის მნიშვნელობაზე, მცდარ ქმედებებზე, ისეთ ფენომენებზე, როგორცაა ტრანსფერი და შენიშნაღმდეგება, თავისუფალი ასოციაციები, თამაშისა და ნახატის ანალიზი ბავშვთან და ა. შ. უნდა ითქვას, რომ ფსიქონალიზის გარეშე არ იარსებებდა ბავშვთა ფსიქოთერაპია, ისევე, როგორც ნახატისა და თამაშის ტექნიკები.

*ფსიქონალიზის დაბადება, ისევე, როგორც ყველა ფსიქონალიტიკური კონცეპტის, კლინიკური მიგნებისა თუ რევოლუციური აღმოჩენის შობა, დაკავშირებულია არა სანყის თეორიულ პოსტულატთან, არა წინასწარ ფორმირებულ ჰიპოთეზასთან, არამედ მეთოდთან, ანალიტიკურ ტექნიკასთან, რომელიც გამოიყენება პაციენტის არაცნობიერი ფსიქიკური შინაარსებისა და განდევნილი რეპრეზენტაციების კვლევასათვის. მკურნალობისა და კვლევის ფსიქონალიტიკური მეთოდი არ წარმოადგენს თეორიულ კონცეპტებზე კონსტრუირებულ ინსტრუმენტს, რომელმაც უნდა დაადასტუროს ამ თეორიის ჭეშმარიტება. პირიქით, ფსიქონალიზი, როგორც თეორიული ნაგებობა, არის ფსიქონალიტიკური მეთოდის, ანალიტიკური ტექნიკის პირმშო. ფროიდი ჰიპნოზზე უარს ამბობს და პაციენტების მოსმენას სუფთა ფურცლიდან, ყოველგვარი თეორიული საყრდენის გარეშე იწყებს, რაც, საბოლოოდ, განაპირობებს ფსიქონალიტიკოსის ხვედრს, რომელიც გულისხმობს სიცარიელის, ბუნდოვნების, სანყისი უმეცრების გაძლევას იქამდე, ვიდრე ფროიდის მიერ შემუშავებული მეთოდის წყალობით, პაციენტის სიტყვა, პაციენტის ასოციაციები, სიზმრები, მცდარი ქმედებები და სიმპტომები ნათელს არ მოფენს ფსიქიკურ ქაოსს. ფსიქონალიზის ისტორიაში არ არსებობს აღმოჩენა, რომელიც არ ემყარებოდეს ანალიტიკოსის კლინიკურ გამოცდილებას, კლინიკურ შემთხვევას და პაციენტის სიტყვას, შინაარსებს, რომლებიც ეკუთვნის ყოველთვის პაციენტს და არასდროს ანალიტიკოსს. შეიძლება ითქვას, რომ ფსიქონალიზი საკუთარ არსებობას პაციენტებს უნდა უმაღლოდეს, რადგან პაციენტია ის, ვინც საუბრობს, ხოლო ფსიქონალიტიკოსია ის, ვინც უსმენს. თუ ეს როლები მნიშვნელოვნად იცვლება და ფსიქოთერაპევტი ხდება ის, ვინც ლაპარაკობს, ხოლო პაციენტი ის, ვინც უსმენს, მაშინ ფსიქოთერაპიული სეანსი, მიუხედავად მისი თეორიული ორიენტაციისა, ემსგავსება სუგესტიურ თერაპიას და თერაპევტის ყოვლისშემძლეობის განცდის გამყარების სამსახურში დგება, პაციენტისა და მისი ფსიქიკური ცხოვრების გაგების საზიანოდ.*

## **ფორმაცია**

ყველაფერი, რაც ანალიტიკოსის შესახებ ითქვა, განუყოფლად დაკავშირებულია საკითხთან, რომელიც ფსიქონალიზში დღემდე ბოლომდე არ არის გადაწყვეტილი. სხვადასხვა სკოლას ამ საკითხის ირგვლივ განსხვავებული მოსაზრება გააჩნია. საქმე ეხება ფსიქონალიტიკოსის განათლებას, როგორც ამბობენ, ფორმაციას. ანალიტიკოსი უნდა ფორმირდეს. ანალიტიკოსის ფორმაცია სამი ფუნდამენტური ნაწილისაგან შედგება, რომლებსაც იზიარებს ყველა ანალიტიკური სკოლა თუ ასოციაცია: 1. **თეორიული ცოდნა**. მომავალმა ანალიტიკოსმა (რომელიც ხშირად

ან ფსიქიატრია ან ფსიქოლოგი) თეორიული განათლება უნდა მიიღოს ფსიქოანალიტიკური ასოციაციის ფარგლებში და არა უნივერსიტეტში. თეორიული ცოდნის გადაცემა გულისხმობს ანალიტიკურ ტექსტებზე ჯგუფურ მუშაობას, სემინარებს, რომლებსაც უძღვებიან უკვე აღიარებული და გამოცდილი ანალიტიკოსები, პაციენტის კლინიკურ პრეზენტაციებს, კონფერენციებს, კონგრესებზე დასწრებას და ა. შ. ასოციაცია საკუთარ თავზე იღებს ანალიტიკოსის განათლებას, რომელიც ხანგრძლივი დროის განმავლობაში გრძელდება და დაკავშირებულია მეორე ფუნდამენტურ ნაწილთან; 2. **დიდაქტიკურ (პირად) ანალიზთან.** ფსიქოანალიტიკური განათლების პროცესში მყოფი ფსიქოლოგი ან ფსიქიატრი ფსიქოანალიტიკური ასოციაციის ფარგლებში ირჩევს ამ ასოციაციის წევრ ანალიტიკოსს და ხდება მისი ანალიზანტი, რაც მას არაფრით არ განასხვავებს ჩვეულებრივი პაციენტისაგან. ფსიქოანალიტიკური ფორმაციის ხანგრძლივობა იზომება დროით, რომელიც პირად, ანუ დიდაქტიკურ ანალიზს ხმარდება და გულისხმობს პასაჟს პაციენტის სტატუსსა და ანალიტიკოსის სტატუსს შორის. ე. ი. ყველა ანალიტიკოსი თავიდან პაციენტი იყო; 3. **სუპერვიზია ანუ კონტროლი** ფსიქოანალიტიკოსის განათლების მესამე და საბოლოო ნაწილია. როდესაც მომავალი ანალიტიკოსის (პაციენტის) პირადი ანალიზი დასასრულს უახლოვდება ან მნიშვნელოვან ეტაპზე იმყოფება, ანალიზანტი ასოციაციის ფარგლებში ირჩევს მეორე ანალიტიკოსს, რომელსაც ის წარუდგენს კლინიკურ შემთხვევებს საკუთარი პრაქტიკიდან. სუპერვიზიის ან ე. წ. საკონტროლო ანალიზის დასრულების შემდეგ ასოციაცია ანალიტიკური განათლების პროცესში მყოფ ფსიქოლოგს, ფსიქიატრს ან სხვა პროფესიის წარმომადგენელს ფსიქოანალიტიკოსის სტატუსს ანიჭებს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არ არსებობს ფსიქოანალიტიკოსის დიპლომი, სადაც ფსიქოანალიზი შეიძლება ფიგურირებდეს, როგორც პროფესიის აღმნიშვნელი სიტყვა. გარდა ამისა, ფსიქოანალიტიკური განათლება განისაზღვრება არა მიღებული თეორიული ცოდნით, არამედ პირადი ანალიზითა და მისი ხანგრძლივობით. იმისათვის, რომ ფსიქოლოგმა ან ფსიქიატრმა მიიღოს ანალიტიკოსის სტატუსი, პირადი ანალიზი უნდა დასრულდეს. აღნიშნული გარემოებები ფსიქოანალიტიკურ განათლებას უნივერსიტეტის კედლებში შეუძლებელს ხდის, რადგან უნივერსიტეტი სწორედ თეორიული ცოდნის გადაცემას გულისხმობს, აგრეთვე, დიპლომს, რომელიც ამ თეორიული ცოდნის შემოწმების საფუძველზე ენიჭება ინდივიდს. არც ერთი და არც მეორე მას ანალიტიკოსის სტატუსს არ ანიჭებს, რადგან ფსიქოანალიტიკური სკოლები ამ პარამეტრებს არ სცნობენ, როგორც საკმარის კრიტერიუმებს.

ზიგმუნდ ფროიდი, რომლის მიერ შემუშავებულ ძირითად ფსიქოანალიტიკურ კონცეპტებსაც მიეძღვნა აღნიშნული ნაშრომი, არასდროს ყოფილა ანალიზირებული სხვა ანალიტიკოსის მიერ. მიუხედავად ამისა, პირადი ანალიზის, როგორც ფსიქოანალიტიკური განათლების, მთავარი საყრდენის მნიშვნელობა ამ ფაქტით არ კნინდება. ფსიქოანალიზის დაბადება დაკავშირებულია არა მხოლოდ ისტერიულ პაციენტებთან, არამედ ფროიდის თვითანალიზთანაც. ნაშრომი „სიზმრების ინტერპრეტაცია“, რომლის გამოცემის თარიღიც ხშირად ფსიქოანალიზის დაბადების თარიღადაც არის მიჩნეული, სწორედ ფროიდის თვითანალიზის ნაყოფს წარმოადგენს. ფროიდი საკუთარ სიზმრებს აანალიზებდა და ანალიზის შედეგებს ვილჰელმ

ფლისს სწერდა, როგორც ნამდვილი ანალიტიკოსის წარმოსახვით ვერსიას, რომელიც ფროიდის ტრანსფერის ობიექტი იყო. შეიძლება ითქვას, რომ ფროიდმა გაიარა პირადი ანალიზის რთული და ხანგრძლივი გზა, თუმცა არა ამ სიტყვის კლასიკური გაგებით. ფროიდის თვითანალიზი პირადი ანალიზის არასრულფასოვანი და დაუსრულებელი ფორმაა.

არაცნობიერი ფსიქიკური რეალობის აღმოჩენა საკუთარი არაცნობიერის აღმოჩენით იწყება. ფსიქონალიტიკური თეორიის გაგება, ისევე, როგორც მისი პრაქტიკული გამოყენება, ამ აღმოჩენის გარეშე შეუძლებელია. იმისათვის, რომ სუბიექტი განიკურნოს, ან გახდეს ფსიქონალიტიკოსი, აუცილებელია მეორე ადამიანი, ფუნდამენტური მნიშვნელობის *სხვა*, რომელიც პაციენტს მეგზურობას გაუწევს არაცნობიერში აუტანელი მოგზაურობის დროს, დაეხმარება მას, სიმართლეს შეხედოს თვალებში, სიმართლეს, რომელიც პაციენტის ტანჯვის ნამდვილ მიზეზს წარმოადგენს და რომელთან პირისპირ შეხვედრის ძალაც თვით ყველაზე საშინელ კომმარშიც კი არ შესწევს მას. კომმარი გამოღვიძებით სრულდება, რომელმაც არაცნობიერ ქუმმარიტებასთან ავის მომასწავებელი შეხვედრა უნდა აღკვეთოს.

### გალერიან რამიშვილი

#### ჩხანახიძის, ხოზოს აღმინის ყოფნის წესი

რესენტიმენტის ფენომენით დაინტერესება განპირობებულია რამდენიმე ფენომენით:

- XX საუკუნის აზროვნების ერთ-ერთი მოტივით „ვიყოთ გულწრფელები“ ანუ ვალიაროთ, თუ როგორი ვართ სინამდვილეში და არ ვეძიოთ ან ამოვეფაროთ ადამიანის რელიგიურ თუ სოციალურ-ანთროპოლოგიურ იდეალს;

- რესენტიმენტი, ძირითადად, ურბანული, კონკურენტული კულტურის და საზოგადოების თანმდევი მოვლენა და ელემენტი;

- იგი საინტერესოა, როგორც ადამიანის ყოფნის თვითგააზრების და თვითშეფასების ფენომენი;

- თანამედროვე ქართული რეალობა გვიბიძგებს, გავიაზროთ ეს ფენომენი და შემოვიტანოთ საზოგადოების დისკურსის ველში.

როგორ უნდა განვასხვავოთ უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლა, კამიუს მეტაფიზიკური მემბოხეობა, როგორც რეალობასთან შეურიგებლობა და რესენტიმენტი. თითოეული მათგანი ეფუძნება უკმაყოფილებას საკუთარი მდგომარეობით და სამივე იბრძვის არსებული რეალობის წინააღმდეგ. აღმოჩნდა, რომ მრავალი ვითომ საზოგადოებრივად სამართლიანი და მისაღები ქცევის, მოქმედების უკან, რომლის მიზანია საზოგადოებრივად სასარგებლო თუ სასიკეთო შედეგი, სწორედ ეს შური და ბოღმა იმალება.

პირველად ნიცშემ გააცნობიერა, რომ ახალი საზოგადოებრივი სიტუაცია შეიცავდა მასობრივ საზოგადოებად და ძალაუფლებისათვის ბრძოლის საზოგადოებად ქცევის საშიშროებას. მან ახალ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში გადასვლა სწორედ ძალაუფლებისადმი ნების გაბატონებასა და საყოველთაოდ გავრცელებაში დაინახა. ფეოდალური, იერარქიული და წოდებრივი საზოგადოების დასრულების შემდეგ ძალაუფლება ყველასათვის მისაწვდომი გახდა. ახალი ეპოქის ძირითადი ნიშანია „ნება ძალაუფლებისაკენ“, რადგან ეპოქამ ძალაუფლება ყველასათვის მისაწვდომი გახადა, ძალაუფლება იქცა ადამიანური შეჯიბრების უმთავრეს საგნად, ძალაუფლებისადმი ნება ადამიანის და საზოგადოების არსებობის წესად იქცა. ეს იწვევდა კონკურენციის, როგორც ცხოვრების წესის, ჩამოყალიბებას და გაბატონებას. დემოკრატიამ და თანასწორობამ ადამიანებს შორის კონკურენციის მიმართება დაამყარა. კონკურენცია იქცა არ მარტო ეკონომიკური საქმიანობის, არამედ ცხოვ-



რების წესად. ამ მოვლენის თანმხლები მოვლენებია: რესენტიმენტი, კონფორმიზმი, მარტოობა, ცნობიერების პარადოქსალური ტრანსფორმაცია (ფ. კაფკას მეტამორფოზა). თუ ფ. ნიცშემ ახალი სოციალური რეალობის არსი ძალაუფლებისადმი ნებაში დაინახა, მ. შელერი ამ მოვლენაში ხედავს რესენტიმენტის საფუძველს. რესენტიმენტის ფენომენი არაცნობიერის, ეკონომიკური ინტერესის, ძალაუფლებისადმი ნების და გონების გვერდით ადამიანის მოქმედების ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ფაქტორად იქნა მიჩნეული.

მ. შელერი საუბრობს სოციალურ და პიროვნულ რესენტიმენტზე. ჩვენ არ გვინტერესებს კლასობრივი რესენტიმენტი, როგორც სოციალური მოვლენა, არამედ როგორც პიროვნული დარღვევა, როგორც მორალური ფენომენი, რაც გვაძლევს საშუალებას, განვასხვაოთ სამართლიანობისათვის მეზობლი, ამ მეტაფიზიკურ ცთომილ პლანეტაზე ადამიანობის შენარჩუნებისათვის მემამბოხე და რესენტიმენტით შეპყრობილი ადამიანი.

რა არის რესენტიმენტი? ამ ფენომენით პირველად ფ. ნიცშე დაინტერესდა, ხოლო უფრო დეტალურად დაამუშავა მ. შელერმა, რომლის გამოკვლევა რესენტიმენტის შესახებ პირველად 1912 წელს გამოქვეყნდა სათაურით: „რესენტიმენტის და ზნეობრივი შეფასების შესახებ გამოკვლევა კულტურის პათოლოგიის შესახებ“. შემდეგ, 1915 წლის გამოცემაში „რჩეული ტრაქტატები და სტატიები“, მან ნაშრომის სათაური შეცვალა: „რესენტიმენტი ზნეობის სტრუქტურაში“, ხოლო 1919 წლის გამოცემაში 1915 წლის გამოცემის სათაურმა ახალი სახე მიიღო: „ღირებულებებში გადატრიალებების შესახებ.“ ამით ხაზი გაესვა რესენტიმენტის ფენომენის მნიშვნელობას ზნეობრივი ღირებულებების ცვლილების მექანიზმის ნათელყოფის საქმეში. მ. შელერი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს რესენტიმენტის ფენომენს და მას განიხილავდა როგორც თანამედროვე ეპოქის და მისი ეთოსის კრიტიკად. იგი უერთდება ეპოქის კრიტიკოსთა რიგს და უპირისპირდება იმ იდეებს, რომელიც გამოითქვა მ. ვებერის ნაშრომში „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სულისკვეთება“.

მ. შელერის ორიგინალობაა ის, რომ იგი საუბრობს *ordo amoris*-ზე, როგორც სამყაროს წესრიგის ქრისტიანულ მოდელზე. იმავდროულად, იგი ადამიანთა შორის სიძულვილის ფენომენს იკვლევდა და აინტერესებდა ამ სამყაროში არსებული ადამიანური მტრობის და სიძულვილის სპეციფიკური გამოვლინება-რესენტიმენტი. ამ შემთხვევაში პრობლემა იყო იმის ნათელყოფა, თუ როგორ არის შესაძლებელი მორალის დაფუძნება და რესენტიმენტის შენარჩუნება ზნეობის ფარგლებში.

მ. შელერი რესენტიმენტის ცნებით აღნიშნავს ადამიანის სულიერ მდგომარეობას და განწყობას, რომელიც გავლენას ახდენს ადამიანის მსოფლხედვაზე, თვითშეფასებასა და მორალური ქცევის ხასიათზე და ბოლოს ინვესს ზნეობრივი ღირებულებების სისტემის ცვლილებას. რესენტიმენტი არის მთლიანობით განცდა, რომელიც ერთხელ აღმოცენდება და შემდეგ არ ქრება და დავიწყებას არ მიეცემა. რესენტიმენტული განცდა არის ადრე განცდილი განცდის მუდმივი კვლავ გამეორება და განახლება, რაც ადამიანის მოქმედებას, შეფასებებს, მორალურ და სოციალურ ქცევას და მიმართებებს განსაზღვრავს. ამიტომ იგი ადამიანის ყოფნის წესი ხდება. რესენტიმენტი ინდივიდის მთლიანი განცდაა, რომელიც რამდენიმე ელემენტისაგან შედგება, მაგრამ მათზე არ დაიყვანება. რესენტიმენტის ელემენტებია:

შური, ავისმდომობა, შურისძიება, ვერაგობა და ცბიერება, ბოღმა (ღვარძლიანობა), სიბოროტე. აი, ეს შხამიანი ნაზავი ქმნის რესენტიმენტს. ასეთი ადამიანი „შინაგანად შხამიანია“. მ. შელერი „რესენტიმენტს ახასიათებს, როგორც სულის თვითმონამვლას, რასაც აქვს სრულიად გარკვეული მიზეზები, შედეგები და წარმოადგენს ადამიანის ხანგრძლივ ფსიქიკურ განწყობას“.<sup>1</sup> რესენტიმენტი არის საკუთარი თავის მუდმივი თვითმონამვლა, რადგან ამ შინაგანი ბოღმის შენარჩუნება მოითხოვს საკუთარ თავზე მუდმივ მაზოხისტურ ძალადობას, შეხსენებას და ხელახლა განცდას იმ ერთ დროს განცდილის, რომელიც ნეგატიური ხასიათის მქონეა. ამ თვისებების გამო, ეს განცდა ადამიანის პიროვნების ცენტრში ექცევა და ხდება ადამიანის აქტივობის განმსაზღვრელი ფაქტორი. ამ განცდასთან მუდმივი დაბრუნება უბრალოდ მოგონების ფენომენი არ არის, არამედ ხდება ამ ემოციის განახლება, მაგრამ, იმავდროულად, მისი გამოხატვა თუ გამოთქმა გადავადდება უფრო ხელსაყრელი მომენტისათვის.

როგორ წარმოიშობა? რესენტიმენტი მიმართულია სხვა ადამიანზე, ადამიანთა ჯგუფზე ან კლასზე. როგორ შეიძლება ასეთი განწყობა ჩამოყალიბდეს, რა უნდევს მას საფუძვლად? რესენტიმენტი არ წარმოიშობა ცარიელ ადგილზე, არც მხოლოდ გარემო სოციალური თუ ფსიქოლოგიური პირობების საკმარისი და არც ცხოვრებისაგან უკმაყოფილება. რესენტიმენტი შეიძლება აღმოცენდეს რიგი გარეგანი იმპულსის საფუძველზე. რესენტიმენტი იწყება საკუთარი თავით და საკუთარი სოციალური და პირადი მდგომარეობით გამოწვეული უკმაყოფილების და ამ მდგომარეობის შეცვლის უძლეურობის განცდიდან; შემდეგ ეტაპზე ხდება ამ მდგომარეობის მიზეზების ძიება. რესენტიმენტის ჩამოყალიბებისთვის აუცილებელია შემდეგი ელემენტების თანხვედრა: „ადამიანის ტიპი, საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა და უძლეურობის განცდა“. მ. შელერის აზრით, არსებობს ტიპური ადამიანური სიტუაციები, რომლებიც შეიცავენ რესენტიმენტის დიდ პოტენციალს. ასეთია პოლიტიკური, ინტელექტუალური და შემოქმედებითი საქმიანობა.

რესენტიმენტს წინ უსწრებს წინარე განწყობა არასრულფასოვნების და ნარცისიზმის კომპლექსის სახით. ეს, ერთი შეხედვით, შინაგანად წინააღმდეგობრივი კომპლექსია, მაგრამ იგი წარმოიშობა გარეგანი შეფასების ნაკლებობის გამო. იგი შინაგანად ნარცისია, რომელსაც ახასიათებს საკუთარი მნიშვნელობის, საკუთარი მიღწევების, ტალანტის გაზვიადება. იგი ერთობა არარეალური ფანტაზიებით საკუთარი წარმატების, გენიალურობის, განსაკუთრებულობის, საყოველთაო აღფრთოვანების წარმოდგენით. მას აქვს გადაჭარბებული და, რაც მთავარია, უსაფუძვლო მოთხოვნილება, იყოს უპირველესი, აღიარონ მისი გენიალურობა, რომელიც მას სჭირდება საკუთარი არასრულფასოვნების განცდის დასათრგუნად. რესენტიმენტის წარმოშობის წინარე პირობა თვითონ ადამიანის ფსიქოტიპია, რესენტიმენტის მსხვერპლი ხდება ადამიანი, რომელსაც მ. შელერი და ნიცშე ახასიათებენ, როგორც მონას, „რომელიც ბუნებით არის მონა, თავს გრძნობს და აცნობიერებს, როგორც მონა“.<sup>2</sup> ეს ცნობიერების, თვითცნობიერების და თვითშეფასების სამი გან-

<sup>1</sup> Scheler, Max. Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>

<sup>2</sup> იქვე.

სხვაგვებუღი მდგომარეობაა. რესენტიმენტიტე შეპყრობიღს სამივე ნიშანი ახასიათებს. მონა არ გუღისხმობს მხოლოდ და აუციღებღად სოციღლურ მდგომარეობას, არამედ ადამიანის ფსიქოტიკს. მონის, როგორც პიროვნული ტიპის, საფუძვეღია არასრულფასოვნების კომპღექსი. მისი უპირვეღესი მიზანია შურისძიება სხვაზე და საკუთარი უპირატესობის აღნიშვნა. ამიტომ იგი ყოვეღთვის ყურადღებს ამახვიღებს სხვის ნაკღზე, წარუმატებღობაზე, შეცდომაზე, რაც მას სიამოვნებას და სიხარულს ანიჭებს, რითიც ცდიღობს, დამაღოს საკუთარი არასრულფასოვნების განცდა. რესენტიმენტი ადამიანის არსებობის მიზანი ხღება. რესენტიმენტულ ტიპს ქმნის მისი სოციღლური და ინტელექტუღლური გარემოცვა, ამის შემდეგ რესენტიმენტი ყალიბღება, როგორც ადამიანის ყოფნის წესი, რომელიც განსაზღვრავს მის ღირებუღებათა სისტემას, მოქმედების წესს და ყოფიერების ფორმას. რესენტიმენტი ცოცხღობს გამარჯვების სურვიღით და ძღლაუფღებისადმი ნების გამოხატუღებაა, ოღონდ ეს არის მონათა გამარჯვების სახეობა, – თელიდა ნიცღე.

რესენტიმენტის ეღემენტები. რესენტიმენტის უპირვეღესი ეღემენტია შური და შურისძიება, რომღის მუღმივობა შენარჩუნებუღია მტრობის უწყვეტი განცღით. მ. შეღერის აზრით, რესენტიმენტის ჩამოყალიბების საფუძვეღია დაპირისპირება შურს, სიძღლვიღსა და შურისძიებას შორის, რაც გამოხატუღია ინდივიღის უძღურობით. სწორედ შურისძიების ეს გადაღება ხელს უწყობს რესენტიმენტის განცღის ჩამოყალიბებას. რესენტიმენტი არის „შეყოვნებუღი“, „გადაღებუღი“ შურისძიება, რაც საკუთარი უძღურობის, არასრულფასოვნების კომპღექსიდან გამომდინარეობს. რესენტიმენტის ადამიანი არის ჩასაფრებუღი, ზურგს უკან მოღაპარაკე. „სამაგიეროს გადახდიდან გაბოროტებისაკენ, შურიდან ცბიერებისაკენ – ასეთია რესენტიმენტის განვითარების დინამიკა“.1 შური შეიძღება გაქრებს, მაგრამ არა მტრობა, რადგან ეს უკვე ადამიანის განწყობაა, მოქმედების და ყოფნის წესია. ეს მტრობა გამონვეუღია პრინციპულად განსხვაებუღი ცხოვრების წესით, ღირებუღებითი ორიენტაციით. რესენტიმენტის ყვეღა ეღემენტი შეიძღება მოცემული იყოს, მაგრამ არ ჩამოყალიბღეს რესენტიმენტის განცდა. „რესენტიმენტის ჩამოყალიბებას ბიძგს აძღვეს, როდესაც ინდივიღს არ შეუძღია საკუთარი მტრობის, შურის, შურისძიების, ავღუღობის ზნეობრივი დაძღვევა და არც მოქმედება“.2

მ. შეღერს მიაჩნია, რომ „რესენტიმენტის უმნიშვნეღვანესი ამოსავღი პუნქტია შურისძიების იმპულსი, რადგან ყოვეღ შურისმგებელ იმპულსს წინ უსწრებს თავდასხმა ან შეურაცხყოფა“.3 ჩვენ ვთვღით, რომ გარეგანი ფაქტორების გამოვღინებამდე ადამიანს ახასიათებს სულიერი მზაობა და თავდასხმა ან შეურაცხყოფა არის მხოლოდ საბაბი მათი წარმოშობისა, მეტიც, ამის გარეშეც შეიძღება რესენტიმენტი აღმოცენღეს ამგვარ ფსიქოტიკში, რაც არასრულფასოვნების კომპღექსს ეფუძნება, რომ ვიღაცამ დაიკავა მისი ადგიღი, რომელიც მას ეკუთვნის, რადგან უკეთესია. ადამიანის შინაგანი ავღუღობა და შურიანობა ვღინღება ნებისმიერი უმნიშვნეღო შემთხვევის შედეგად, ყვეღაფერში ხეღავს მხოლოდ შეურაცხყოფას და

1 Scheler, Max. Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>

2 იქვე.

3 იქვე.

შურისმაძიებლობა მით უფრო მალე ყალიბდება რესენტიმენტად, რაც უფრო დიდხანს გადაიდება სამაგიეროს მიზღვევა. მ. შელერის აზრით, „საკუთარი სტატუსისადმი შეუფერებელი პატივმოყვარეობა განსაკუთრებით ხელსაყრელია შურისმაძიების გრძნობის ჩამოსაყალიბებლად“.<sup>1</sup>

რესენტიმენტის უკან იმალება დაუკმაყოფილებელი პატივმოყვარეობა, უნიგნურობის კომპლექსი და ინტელექტის სიმწირე. იგი მოითხოვს გარემომცველი ადამიანებისაგან ყურადღებას და აღფრთოვანებას, უჩნდება აკვიატებული ინტერესები და ეგოცენტრული მიზნები. ასეთი ფსიქოტიპი მზად არის რესენტიმენტის უფსკრულში ჩაიძიროს. როდესაც ასეთი ტიპის ადამიანი ეჯახება რეალობას, მისი უსაფუძვლო, ავადმყოფური ამბიციის იმსხვრევა, ვერ ნახულობს მოსალოდნელ აღფრთოვანებას. მას სჭირდება ამ ფაქტის ახსნა, ეძებს მიზეზს, რამაც დაბლოკა მისი გენიალურობის, განსაკუთრებულობის დანახვა და აღიარება. ადამიანში არის გაძევებული, დათრგუნული ლტოლვა, მისწრაფება განდიდების მანია, გენიალურობის სურვილი და ავადმყოფური ილუზია. ადამიანის შურიანი ხასიათი პირდაპირი გზაა რესენტიმენტის განცდის ჩამოყალიბების, რომელიც განმტკიცებულია საკუთარი განუმეორებლობის და „სიმართლის“ ილუზიით, რაც სჭირდება თავისი შურის, შურისმაძიების, ბოროტების გამართლებისა და სამართლიანობის ილუზიისათვის, რომ ის შურიანი კი არა, სამართლიანობის აღმდგენია. „საკუთარი სიმართლის ცნობიერება“ შურისმაძიებასთან დაკავშირებულია შინაგანად, რომელიც შემდეგ „მოვალეობის“ გრძნობაში გადადის. „იგი ადამიანის ცხოვრების განმსაზღვრელად, მოვალეობად იქცევა, რასაც სამართლიანობის აღდგენას უწოდებს და ბოლოს საკუთარი მდგომარეობა განიცდება, როგორც „უსამართლო ბედი“ და საკუთარი არსებობის მდგომარეობისა და წესის გამოსწორება სიცოცხლის მიზნად ექცევა.

რესენტიმენტით შეპყრობილი ადამიანი ყოველთვის ადარებს საკუთარ თავს სხვას და მას ეჯიბრება. იგი არ არის პერფექციონისტი, რომელიც საკუთარ თავს ეჯიბრება, რომ უკეთესი გახდეს, არამედ ცდილობს, ვისაც ეჯიბრება, მასზე ნაკლები, უარესი იყოს. ეს არის შური, რაც დესტრუქციულია, რომელიც არა წინსვლას, არამედ უკუსვლას გულისხმობს. მისი ეგოცენტრიზმი ვერ აღიარებს სხვას, როგორც უკეთესს, რაც მისი ავადმყოფური ამბიციის გამოხატულებაა, იგი საკუთარი თვითილუზიის ფარგლებშია ჩაკეტილი. ერთი მხრივ, აქვს საკუთარი გენიალურობის, განსაკუთრებულობის ილუზია და, მეორე მხრივ, ხედავს აშკარა შეუსაბამობას არსებულ რეალობასა და საკუთარ განდიდების მანიას შორის. ადამიანი, ჩვეულებრივ, იღებს იმ რეალობას, რომელშიც ცხოვრობს ან ცდილობს მის შეცვლას, ხოლო რესენტიმენტი ადამიანი თავიდანვე „არა“-ს ეუბნება რეალობას, სხვას, განსხვავებულს, მაგრამ არაფერს აკეთებს პოზიტიურს მის შესაცვლელად. რეალობა მცდარად არის აღიარებული და იგი უკუგდებული უნდა იყოს. რეალობაზე უარის თქმა იწვევს რეალობის დაკარგვას, რაც იწვევს ტყუილის პრინციპის გაბატონებას ადამიანის ცხოვრებაში. გამოყოფენ რესენტიმენტის განცდის ჩამოყალიბების რამდენიმე სტადიას: პირველ სტადიაზე საკუთარი სტატუსის და მდგომარეობის საზოგადოებაში ამაღლების ყოველი მცდელობის უშედეგობის ცნობიერება იწვევს

<sup>1</sup> Scheler Max Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>



უძლურობის ან არასრულფასოვნების განცდას საკუთარი თავის მიმართ და შურის და მტრობის განცდას სხვის მიმართ. მეორე სტადიაზე ხდება რეალობის განცდის დაკარგვა. რესენტიმენტის ტიპი უარს ამბობს რეალობის აღიარებაზე და საკუთარ ილუზიაში იძირება და საკუთარი თავის თვითშეფასებაში ოცნებებს ეძლევა, რაც ნიშნავს, რომ იგი არ არის გულახდილი და გულწრფელი საკუთარი თავის მიმართ.

არასრულფასოვნების კომპლექსი, ნარცისიზმი, ავადმყოფური ამბიციაცია, პროვინციალიზმი დაპირისპირებაში მოდის რეალობასთან, უკუაგდება რეალობას, რეალობა იკარგება. ფარული, ზურგს უკან მოქმედების ტაქტიკა რესენტიმენტის აუცილებელი ნიშანია. რესენტიმენტი არ არის, უბრალოდ, შურის გრძნობა. იგი მოიცავს არასრულფასოვნების კომპლექსის სუბლიმაციას და ღირებულებათა საკუთარ განსხვავებულ სისტემას. ნიცშეს აზრით, ეს იყო მონათა თვითცნობიერებისათვის დამახასიათებელი ღირებულებათა სისტემა. რესენტიმენტში მთავარია შური და ვერაგობა, ანუ შურისძიება, რაც სოციალურ და ინტელექტუალურად დაბალ საფეხურზე ყოფნის საფუძველზე წარმოიშობა.

რესენტიმენტული ტიპი უძლურია, შეცვალოს თავისი მდგომარეობა და განიცდის სიძულვილს საკუთარი თავის მიმართ. აქედან გამოსავალია სიძულვილის ობიექტის ნახვა, რაზეც ყველა შენს უბედურებას დააფუძნებ და ამით გათავისუფლდები საკუთარი არასრულფასოვნების ცნობიერებისაგან. ეს არის „ჰო“-ს თქმა რეალობაზე მტრის ხატის შექმნის პარალელურად. ნიცშესთან რესენტიმენტი არის ძალაუფლებისადმი ნების გამოვლინება, ხოლო მ. შელერთან – მცდარი ღირებულებათა სისტემის შექმნის საფუძველი. რესენტიმენტის აუცილებელი საბოლოო შედეგია ღირებულებათა გადაფასება.

ადამიანს სურვილი აქვს, იყოს შეფასებული აღმატებულად, რითიც ცდილობს, გადაფაროს საკუთარი არასრულფასოვნების კომპლექსი და ეს ცხოვრების მიზანი ხდება. რატომ ირჩევს ერთ ადამიანს თავისი „უბედურების“ მიზეზად, მტრად? მას შეხება აქვს ადამიანთან, რომელიც მისი სრული ანტიპოდია, ანდა მას მიღწეული აქვს ის წარმატება, რაც, მისი აზრით, მისია და მას თავისი ადგილი უკავია. უნდა განვასხვავოთ მსოფლიო სევდა, ყველაზე გაბოროტებულობა და ერთი ადამიანის მანიაკალურ ამოჩემება. რესენტიმენტი არ არის მხოლოდ არაცნობიერი პროცესი, არამედ ადამიანის ცნობიერი შინაგანი პროცესიცაა. რესენტიმენტის აუცილებელი ელემენტია „მტრის“ ხატის შექმნა. საკუთარი არასრულფასოვნების კომპლექსის გადაფარვა ხდება საკუთარი „წარუმატებლობის“ მიზეზის შეგნებული ძიებით სხვაში და არა საკუთარ თავში და ამ მიზეზის დადგენით კიდევ ერთხელ რწმუნდება საკუთარ განსაკუთრებულობაში. რესენტიმენტი არის მტრული დამოკიდებულება, ზოგადად, ყველასადმი, ვინც არ აღიარებს რესენტიმენტული ადამიანის განსაკუთრებულობას, ან იმისადმი, ვინც მასზე წარმატებულია და მისი წარმატების განქიქებითა დაკავებული, ან იმ ადამიანისადმი, ვისაც თვლის საკუთარი წარუმატებლობის მიზეზად, თუმცა ამ ადამიანს შეიძლება არაფერი ჰქონდეს მისთვის დაშავებული. იგი ცხადდება მტრად, თავისებურ განტევების ვაცად, რომლის მიმართ კონცენტრირდება მთელი მისი ბოღმა. იგი საკუთარი უძლურობის და არასრულფასოვნების განცდის ნაზავია, რომელიც სუბლიმირდება მტრად, ობიექტურ მიზეზად მისი წარუმატებელი არსებობისა. ცხოვრებაზე, ბედზე გაბოროტება, მტრობა



კონცენტრირდება ერთ-ერთ შერჩეულ სუბიექტზე, რომელიც პრინციპულად განსხვავებულია ცხოვრების წესით, ღირებულებითი სისტემით, როგორც მის სრულ ანტიპოდზე და, მაშასადამე, ყველაფრის მიზეზზე. ეს ერთგვარი შვებაა მისთვის, რადგან მან უკვე „იცის“ მისი წარუმატებლობის, გენიალურობის აუღიარებლობის მიზეზი და შეუძლია, იმოქმედოს ფარულად, ზურგს უკან, ვერაგულად. რესენტიმენტი მოქმედების არაცნობიერი დონიდან გადადის ცნობიერ დონეზე, როდესაც ხდება რესენტიმენტული განცდის ობიექტივაცია და შეირჩევა „მტერი“, როგორც ამ ადამიანის „წარუმატებლობის“, მისი „გენიალურობის აუღიარებლობის“ მიზეზი. რესენტიმენტი ხდება ცნობიერი და განსაზღვრავს სუბიექტის ყოფნის და მოქმედების წესს.

რესენტიმენტული ადამიანი აცნობიერებს, თუ რა არის ნამდვილი ღირებულება და მათ მნიშვნელობას, მაგრამ ახდენს მათ ტრანსფორმაციას, გადაფარვას რესენტიმენტული ღირებულებებით. ღირებულებათა შეცვლით არ იცვლება მათი ნამდვილი ღირებულებები, არამედ მათ ეს სჭირდებათ „მტერზე“ გამარჯვებისათვის. ასე ცდილობენ მტრის დამარცხებას და მასზე გაბატონებას, ახალი ღირებულებები სჭირდება მასების, წარუმატებლების მობილიზაციისათვის, სამართლიანობის მეტროლოდ წარმოჩენისათვის. იგი ილუზიაში ცხოვრებას სწავლობს. იგი რეალობას უარს ეუბნება, სანამ თვითონ არ ხდება გაბატონებული და არასრულფასოვნების კომპლექსით შეპყრობილი, ახდენს მათთვის სამაგიეროს გადახდას, ვინც მასზე წარმატებულია.

რესენტიმენტის ტიპები. მ. შელერმა გამოიწვნა სოციალური, ექსისტენციალური და პიროვნული რესენტიმენტი. „სოციალური რესენტიმენტი ყალიბდება საზოგადოებაში, სადაც, როგორც ჩვენს საზოგადოებაში, არის თითქმის თანასწორი პოლიტიკური უფლებები და ფორმალური, საჯაროდ აღიარებულია სოციალური თანასწორობა, რომელიც მეზობლობს უზარმაზარ განსხვავებაში ფაქტობრივ ძალაუფლებასთან, ფაქტობრივ ქონებრივ მდგომარეობასთან და განათლების ფაქტობრივ დონესთან, ანუ ისეთ საზოგადოებაში, სადაც თითოეულს აქვს „უფლება“, საკუთარი თავი შეადაროს ნებისმიერ სხვას და, ამავე დროს, „არ შეუძლია შეეადაროს რეალურად“.<sup>1</sup> რესენტიმენტის დონე იზრდება იმის მიხედვით, თუ რამდენად დიდია განსხვავება ადამიანების სამართლებრივ და ფაქტობრივ მდგომარეობას შორის. რესენტიმენტის კიდევ ერთი ტიპია „კარიერისტი“. მ. შელერი თვლიდა, რომ საზოგადოების გარკვეული ტიპი, არსებობის სოციალური და სულიერი პირობები კიდევ უფრო წაახალისებს რესენტიმენტის წარმოშობას, სადაც ყალიბდება ადამიანის გარკვეული ტიპი „კარიერისტი“. მ. შელერი „კარიერისტს“, როგორც ადამიანის ყოფნის წესს, ასე ახასიათებს: „კარიერისტი“ არის, უპირველესად, ის, ვისთვისაც უმთავრესია სურვილი, იყოს და გაფასებდნენ (აღიარებდნენ) უფრო აღმატებულად, სხვა ადამიანებთან შედარებით“.<sup>2</sup> ცხოვრებისეული წარმატება არის ადამიანის მნიშვნელობის საზომი და ეს განსაკუთრებით აქტუალურია საზოგადოებაში, რომელსაც მ. შელერი უწოდებს: „კონკურენციის სისტემაზე“ დაფუძნებულ

<sup>1</sup> Scheler Max Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>

<sup>2</sup> იქვე.

საზოგადოებას, რაც ღირებულებათა შემეცნების და იერარქიის დადგენას განსაზღვრავს. იგი აქვე აღნიშნავს, რომ ასეთი ადამიანური პოზიცია, უპირატესად, დამახასიათებელია საზოგადოების გარკვეული ტიპისათვის. „თუ საზოგადოებაში გაბატონებული ხდება ღირებულებათა შემეცნების ეს ტიპი, მაშინ ამ საზოგადოების არსს (ბირთვს) ქმნის „კონკურენციის სისტემა“.<sup>1</sup> ამ ტიპის ადამიანს სურს, რომ სწორედ რომ აფასებდნენ, რადგან შეფასება არის ძირითადი ნესი ადამიანის მნიშვნელობის აღიარებისა. მიზანია არა მართლა უკეთესი (გმირი, წმინდანი, კეთილშობილი, ზნეობრივი, გენიალური) გახდეს, არამედ სხვას აჯობო და აქ შეჯიბრება მიდის ძალაუფლების, სიმდიდრის, თანამდებობის თაობაზე. კონკურენციამ მთავარი გახადა ცხოვრებისეული წარმატების მიღწევა, ამიტომ წარუმატებელი, წაგებული ყველაზე სალანძღავი სიტყვაა. „კარიერისტია“ ადამიანი, რომელიც ისწრაფვის, საზოგადოებამ აღიაროს იმად, რაც ის არ არის, მაგრამ მისთვის მთავარია აღიარება და არა ყოფნა.

მ. შელერი „კარიერისტს“ უწოდებს არა იმას, ვინც ენერგიულად და ყველა საშუალებით იბრძვის, რომ მოიპოვოს მეტი ძალაუფლება, სიმდიდრე და უფრო მაღალი საზოგადოებრივი მდგომარეობა, არამედ „კარიერისტი“, როგორც რესენტიმენტის ტიპი, არის ის, ვის არსებობაში წინა პლანზე გამოვიდა სურვილი და ოცნება, იყოს უფრო მეტი სხვა ადამიანებთან მიმართებით. იგი იმიტომ კი არ იბრძვის მეტი ძალაუფლებისათვის, რომ იგი უნდა, არამედ უნდა, რომ სხვაზე წინ იყოს და მისთვის სულ ერთია, თუ რითი არის დაკავებული; მთავარია მისი კარიერისტული აღმასვლა, რომ სხვაზე მაღლა იდგეს, მეტი იყოს. იგი ეჯიბრება მის „ახლობელს“, რომ მისი უპირატესობით დატკბეს. „კარიერისტის“ ნამდვილი მიზანია, არა იყო უფრო მეტი, ვიდრე სხვა, არამედ ნიშნავდეს მეტს, სხვასთან შედარებით. მისი მოქმედების მოტივია რესენტიმენტი. ადამიანი, რომელიც პოლიტიკაში მიდის იდეის გარეშე, კარიერისტია და არა პოლიტიკოსი. მ. შელერი სწორედ შენიშნავს, რომ „კარიერისტის“ ტიპი გავრცელებულია „კონკურენციის სისტემაზე“ დაფუძნებული საზოგადოებისათვის.

მ. შელერი თვლის, რომ რესენტიმენტის თვალსაზრისით, სახიფათოა თაობათა მიმართება, რაც განპირობებულია თაობათა კონკურენციით (ეიჯისტური რესენტიმენტი). უფრო ცნობილია ხნეირი თაობის რესენტიმენტი ახალგაზრდა თაობის მიმართ, მაგრამ ჩვენთან გვაქვს ახალგაზრდა თაობის რესენტიმენტის ფენომენიც უფროსი თაობის მიმართ, რომელიც ადრინდელმა ხელისუფლებამ დანერგა და გააღვივა: თითქოს წინა თაობა იკავებს ახალი თაობის ადგილს, აფერხებს ქვეყნის ბედნიერ ეპოქაში შესვლას და უნდა ითქვას, რომ მათ ამ საქმეში გარკვეულ შედეგებს მიაღწიეს (Ortega i Gaseti).

ეიჯისტური რესენტიმენტის ფარული გამოვლინებაა ახალგაზრდების გულის მოგების მცდელობა. უკვე პლატონი „სახელმწიფოში“ წერდა: მასწავლებელს მოსწავლეების ეშინია და ამიტომაც ეპირფერება მათ, მოსწავლეები კი არაფრად აგდებენ მასწავლებლებს და აღმზრდელებს. ახალგაზრდები უფროსებს ბაძავენ და

<sup>1</sup> Scheler Max Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>

სიტყვით და საქმით ეჯიბრებიან მათ. უფროსები კი, თავიანთ მხრივ, ცდილობენ, მიესადაგონ ახალგაზრდებს და ერთთავად ოხუნჯობენ და ლაზღანდარობენ, რათა აუტანელ დესპოტიზმად არ ჩანდნენ ხალხის თვალში“.<sup>1</sup>

**პიროვნული რესენტიმენტი.** რესენტიმენტი განსაკუთრებით დამახასიათებელია გარდამავალი საზოგადოებისათვის, რომელიც ღირებულებათა გადაფასებას განიცდის და გადადის ნაკლები თავისუფლებიდან მეტი თავისუფლების საზოგადოებაში. ერთიანი დომინანტური მსოფლმხედველობის და ცხოვრების სტანდარტის პირობებში, უბრალოდ, განსხვავებული აზრის ქონა უკვე იყო ორიგინალობის მოპოვების საფუძველი. უფრო თავისუფალ საზოგადოებაში ეს აღარ არის საკმარისი. რაც გინდა ილაპარაკე და ყველა ყველაფერს ლაპარაკობს. ამიტომ ასეთ ადამიანს უკვირს, რატომ აღარ არის განსაკუთრებული, თაყვანცემული და გენიალურად მიჩნეული. რესენტიმენტი ემართება იმას, რომელიც მუდამ შენს გვერდით არის, ყოველდღე შეიძლება ხედავდე, ხვდებოდე და მისი ზრდილობიანი თუ თვალთმაქცური თავაზიანობის უკან იმალებოდეს რესენტიმენტით შეპყრობილი სუბიექტი.

პიროვნული რესენტიმენტის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს შურიანობა, ეჭვიანობა და კონკურენციისადმი მისწრაფება. შურიან ადამიანს კონკურენცია სჭირდება საკუთარი არასრულფასოვნების კომპლექსის გადასაფარავად და ამიტომ ეჯიბრება სხვას, რომ საკუთარ თავს დაუმტკიცოს, რომ ის მაგარია, რადგან შური ყოველთვის წარმოიშობა საკუთარი უძლურობის ფარული განცდიდან. ისინი თვლიან, რომ ვილაციები ხელს უშლიან, „უსამართლოდ“ უკავიათ მისი გენიალურობის, განსაკუთრებულობის შესაფერისი ადგილი საზოგადოებაში და ცხოვრებაში. ადამიანის შინაგანი ავგულობა და შურიანობა ვლინდება ნებისმიერი უმნიშვნელო შემთხვევის შედეგად და ყველაფერში ხედავს მხოლოდ შეურაცხყოფას. შურისმაძიებლობა მით უფრო მალე ყალიბდება რესენტიმენტად, რაც უფრო დიდხანს გადაიდება სამაგიეროს მიზღვევა. ზოგჯერ ავადმყოფური ამბიციის მქონე ადამიანის წარუმატებლობა, ანუ მისი გენიალურობის „ბოროტად“ ვერ შემჩნევა, საკმარისია შურის და ბოროტი განწყობის შესაქმნელად ისე, რომ არც კი აქვს შურის საგანს რაიმე ჩადენილი და მანიაკალურად ხდება მისი ამორჩევა, როგორც მისი უბედურების მიზეზად, რადგან მასში ხედავს მისი ხასიათისაგან ყველაზე დიდ განსხვავებას. ეს იწვევს სიძულვილს, რის საფუძველზეც აღმოცენდება შურის გრძნობა და იგი გადაიზრდება შურისძიების სურვილში: ოღონდ არა წარმატების მოპოვებით, არამედ „მეტოქის“ დამარცხებით. განსაკუთრებით საინტერესოა მეგობრობის ნილაბს უკან არსებული რესენტიმენტი, რომელიც უეცრად ამოფეთქავს. ცხადი ხდება, რომ ამ მეგობრული ურთიერთობების უფრო ღრმა დონეზე ვლინდება რესენტიმენტი.

რესენტიმენტი და ნარცისიზმი „გადამდებია“, რაც არის ამგვარი დევიანტური ჯგუფების ჩამოყალიბების საფუძველი, რომელიც მასის ფენომენის მრავალი ნიშნით ხასიათდება. ნარცისიზმი აღიარებულია ავადმყოფობის ფორმად და შეტანილია „სპეციფიკურ პიროვნულ აშლილობათა“ რიგში. ამ ტიპის ადამიანებს აღმატებული წარმოდგენა აქვთ საკუთარ თავზე; ისინი არიან მკვებარა და პრეტენზიულნი. მუდმივად დაკავებულნი არიან ფანტაზიით საკუთარი განუზომელი წარმატების, ძალაუფლებისა და ინტელექტუალური ბრწყინვალეების შესახებ.

<sup>1</sup> პლატონი (2003), „სახელმწიფო“, თბ., გვ. 313.

რესენტიმენტის ადამიანის ერთ-ერთი ქმედებაა საკუთარი გენიალურობის მომხრეების მობილიზაცია. რესენტიმენტის გადამდები ინფექცია ემართება იმათ, ვისაც ახასიათებს მსგავსი განწყობა, წინარე მზაობა რესენტიმენტისადმი, ან ადამიანში არის დათრგუნული განდიდების მანია, გენიალურობის სურვილი და ავადმყოფური ამბიციაცია. იგი ვლინდება ინდივიდში, რომლის შინაგანი სამყარო ინამლება შურით, გაბოროტებით, ბოლმიანობით. რესენტიმენტის მქონე ტიპებს უეცრად წარმოშობილი „მსგავსების“ და „ერთნაირობის“ მიმართება აერთიანებთ.

რესენტიმენტი არის სიყვარულის გამოცხადება მათ მიმართ, ვინც მისნაირია. ეს მოითხოვდა ახალ ღირებულებათა სისტემას. მონის ფსიქოლოგიის აუცილებელი მომენტია გაერთიანება, რადგან ისინი თავიანთ სიმრავლეში ხედავენ სიძლიერეს, დაუსჯელობას. „მონათა ამბოხება მორალის სფეროში იწყება იმით, რომ რესენტიმენტი ხდება შემოქმედებითი ძალა და ქმნის ახალ ღირებულებათა სისტემას“. მონათა მორალის „არას“ ეუბნება გარეგან სამყაროს „სხვას“, „განსხვავებულს“. სწორედ ამ „არა“-ს თქმაა მონათა შემოქმედებითი ქმედება. მონათა მორალს სჭირდება წარმოშობისათვის მისადმი დაპირისპირებული სამყარო.“ ეს სამყარო მას არ „აღიარებს“. რესენტიმენტის საფუძველზე გაერთიანებული ადამიანები წარმოადგენენ ბრბოს, მასის ერთ-ერთ ფორმას. რეალურად ყოველთვის შეიძლება არც კი ჰყავდეს შურს თავისი ობიექტი და ეს რესენტიმენტული ადამიანის შინაგანი გაორებაა, როგორც არის და როგორც სურს, რომ იყოს, რომლის ობიექტივაცია ხდება მის გარეთ, სხვა ადამიანზე გადატანით.

ქართულ რეალობაში განსაკუთრებით გავრცელებულია „კავკაზუს გრანდიოზუს“ პიროვნული რესენტიმენტი, რომელიც საკუთარ გენიალურობის დაჯერებაში მდგომარეობს. ეს ადამიანები ესწრაფვიან ნოდებებს, პანთეონებს, პრემიებს. განსაკუთრებით საინტერესოა ამ სინდრომით აღნიშნული პირების გაერთიანება, რაც მათ მიერ რეალობის პრინციპზე და აზროვნებაზე უარის თქმას ნიშნავს, რაც თავისუფლებაზე უარის თქმის პირველი ნაბიჯია, როდესაც ბრმად ემორჩილებიან ან ეთაყვანებიან ვინმეს და ფიქრობენ, რომ ეს მათ გენიალურობასთან ზიარების ფორმაა. განსაკუთრებით გამოირჩევა უნიჭოთა რესენტიმენტი და უნიჭოთა გაერთიანება, რომელიც ყველაზე მყარი და გავრცელებულია, რომლებიც, როგორც მ. შელერი წერს, თვითშემეცნების იდოლით გამოწვეული თვითილუზიაში არიან და საკუთარი უნიჭობის აღიარების ნაცვლად, მათი „გენიალურობის“ არაღიარების მიზეზს ეძებენ სხვაში. რესენტიმენტული გაერთიანება არის ფანატიკური ბოლმის გამოხატულება, როდესაც ადამიანებს აერთიანებთ საკუთარი არასრულფასოვნების ცნობიერება და მათი სოციალური თუ მორალური ქცევის მოტივია ბოლმის, შურის კონცენტრირება ობიექტზე, რომელიც ყველაზე აშკარად გამოხატავს მათგან განსხვავებას. იგი ემართებათ ადამიანებს, რომლებიც შეპყრობილნი არიან საკუთარი სიდიადის მანიით. მათი საშუალობა, უფერულობა გადაფარულია ამ რესენტიმენტით. იგი ვერ აღიარებს საკუთარ უნიჭობას. რესენტიმენტის ადამიანი მასის ადამიანია. ამიტომ მათ სჭირდებათ გაერთიანება, რაც მათ ძალის, უპირატესობის, ბოლმის ლეგალიზაციის განცდას აძლევს. მათ არ შეუძლიათ დიალოგში შესვლა, რადგან, ჯერ ერთი, საკუთარი აზრი მიაჩნიათ მხოლოდ ჭეშმარიტად და, უმთავრესად, ეშინიათ, როგორც ყველა ფანატიკოსს, რომ არ გამოიმუღავნდეს მათი ნამდვილი სახე.

რესენტემენტი ყალიბდება მისგან განსხვავებული პიროვნული თვისებების ღირებულებების, ცხოვრების წესის მფლობელის მიმართ. შურის უძღურობა იმას, რომ შენ არ შეგიძლია, ფლობდე ამ მდგომარეობას, ღირებულებებს და ამიტომ გინდა, რომ ისიც არ ფლობდეს. ეს შური დესტრუქციულია, განსხვავებით ინტერესისაგან ან ე. წ. „თეთრი შურისაგან“. მ. შელერი შენიშნავს, რომ „უბრალო სურვილი, სხვა არ ფლობდეს იმ ნივთს, რომელიც შენ გასურს, ჯერ კიდევ არ არის შური“. იგი იქცევა შენი აქტივობის, მოქმედების მოტივად და ცდილობ, მიზანს მიაღწიოს შრომით, ან მოიპარო, ან ძალით წაართვა ვინმეს. მაგრამ შური წარმოიშობა მაშინ, „როდესაც ამ ნივთის ხელში ჩაგდება ამ გზითაც ვერ ხერხდება და ინდივიდში ყალიბდება საკუთარი უძღურობის განცდა“.<sup>1</sup> ადამიანის შური უძღურობის განცდის ფარული მხარეა და განსხვავდება ძალაუფლების მოყვარეობის, პატივმოყვარეობის და მომხვეჭელობისაგან, რომლებიც ადამიანის მოქმედების გამომწვევი აქტიური სტიმულებია. შურის განსაკუთრებული საგანია მეორე ადამიანის ის თვისებები, რომელიც მას არ აქვს. „შური რესენტემენტად გადაიქცევა მხოლოდ იქ, სადაც ლაპარაკია ისეთ ღირებულებებზე და სიკეთეებზე, რომლებიც თავისი ბუნებით „შეუძლებელია, შეიძინო“.<sup>2</sup> ასე ყალიბდება ექსისტენციალური შური, რომელიც მიმართულია სხვა ინდივიდის ბუნებასა და ყოფნის წესზე. მ. შელერი ასე აღწერს ამ განცდას: „მე შემიძლია ყველაფერი გაპატიო, მაგრამ არა ის, რომ შენ არსებობ და ხარ ისეთი, როგორც ხარ, რომ „მე“ არ ვარ „შენ“. შელერი აღნიშნავს, რომ განსაკუთრებით ძლიერია შური არა სხვისი ქონების, სოციალური მიკუთვნებულობის და სახელის მიმართ, არამედ „გარეგნობის, რასის მაღალი სტატუსის მიმართ, ინდივიდის პიროვნული ნიშნების მიმართ.“

რესენტემენტი და სინდისი. ორივე არის განსხვავების ცნობიერება კეთილსა და ბოროტს და ადამიანის განსხვავებულ ყოფნის წესებს შორის, როგორცაა, მაგალითად, ადამიანის აუთენტური და არააუთენტური ყოფნის წესი. რესენტემენტი არასრულფასოვნების კომპლექსის გამოვლინებაა და ახასიათებს მასის ადამიანს, რომელიც უარს ამბობს აზროვნებაზე. რესენტემენტი არის ადამიანის მოქმედების ისეთივე მამოძრავებელი ძალა, როგორც არაცნობიერი, ინტერესი, გონება, მაგრამ ბოლმა, შური არის ბოლმის ობიექტსა და საკუთარ თავს შორის განსხვავების ცნობიერება. თუ სინდისი არის შედარება სათნო და ბოროტ საქციელს შორის და ადამიანს ეუბნება, რომ მისი ქცევა არ არის ზნეობრივი, რესენტემენტიც ემყარება შედარებას მასა და სხვას შორის, ოღონდ მას არ ახასიათებს სინდისის სინრფელე, არამედ ილუზორულობა, საკუთარ თავზე მცდარი და ავადმყოფური, ამბიციური წარმოდგენა.

უნდა განვასხვავოთ ინტერესი და შური, ჯანსაღი შეჯიბრი, ინტერესი ცხოვრებისეული წინსვლისა და ბოროტი შურიანობა. დეკარტე ამბობდა, რომ „გონება ყველაზე სამართლიანად არის განანილებული ამქვეყნად, რადგან არავინ არ უჩივის გონების ნაკლებობასო“. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ადამიანები, უპირველესად, განსხვავებულები არიან და სწორედ ეს არის მათი ინდივიდუალობის, განუმეორებ-

<sup>1</sup> Scheler Max Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>

<sup>2</sup> იქვე.



ლობის საფუძველი. ადამიანს ახასიათებს შეჯიბრებითობა და წარმატების მიღწევის მოტივი. ამიტომ, სავსებით ნორმალურია, რომ ერთი ადამიანი მეორე ადამიანის სოციალურ, პირად, ინტელექტუალურ თუ სხვა მდგომარეობას მიიჩნევდეს მისაბაძად. ამ შემთხვევაში ადამიანის დამოკიდებულება მისაბაძი ობიექტის მიმართ იძენს შურის ან ინტერესის სახეს. ინტერესი და შური პრინციპულად განსხვავებული განწყობაა. ინტერესი განვითარების იმპულსია, შური კი დესტრუქციულია. ინტერესის მქონე ადამიანი ცდილობს, შრომით, ენერგიით, ინტელექტით დაენიოს მას, ვისაც ეჯიბრება და ამ აქტივობის შედეგად აღწევს მიზანს ან ვერ აღწევს. თუმცა მათ შორის განსხვავება მაინც შემცირდება. ინტერესის მქონე ადამიანი არ კარგავს რეალობის გრძნობას და, ვერ გაიმარჯვა რა ამ შეჯიბრებაში, ხედავს, რომ არის ცხოვრების სხვა სფერო, რომელშიც იგი უფრო წარმატებულია, რომ იგი განუმეორებელია. რესენტიმენტული შურის დროს იგი თვლის, რომ იგი ისედაც პირველია, უბრალოდ, სხვები არ აღიარებენ, არ ეთაყვანებიან მას, ამიტომ მას არ სჭირდება დამატებითი ძალისხმევა წარმატებისათვის. სინამდვილეში მას არ აქვს რესურსი, დაენიოს, გაუთანაბრდეს შურის ობიექტს და სურს, რომ იგი თავის დონემდე ჩამოაქვეითოს. ამისათვის მისი მოქმედება არის ცილისწამება, ჩასაფრებული ძაგება, ბოროტების ჩადენის მზაობა. ინტერესის დროს ადამიანი ისწრაფვის, ავიდეს იმის დონეზე, ვისი მდგომარეობაც მასში შურს იწვევს. რესენტიმენტული ტიპი ენერგეტიკული ვამპირია და მისი ენერგეტიკა იკვებება ბოროტი ქმედებებით და ფანატიკოსი თაყვანისმცემლების გარემოცვით. ინტერესი და შურის განსხვავება მიუთითებს, რომ რესენტიმენტი, როგორც სოციალურად, ისე პიროვნულად, დესტრუქციულია, რომელიც საზოგადოების და პიროვნების განვითარების ნაცვლად, მათ დეგრადაციას იწვევს. ფსიქიკურად და ზნეობრივად ძლიერი ადამიანი, რომელიც აცნობიერებს რესენტიმენტის შხამს, იწყებს მოქმედებას თავისი მდგომარეობის გამოსწორებისათვის. მას აქვს ინტერესი, მიუახლოვდეს მისი ოცნების მდგომარეობას. ხოლო სუსტი ადამიანი შეპყრობილია შურით, იგონებს „მტრის“ ხატს, რომელსაც მიაწერს მისი მდგომარეობის მიზეზად ყოფნას, რაც გულისხმობს არა იმის მდგომარეობასთან მიახლოებას, რაც მასში შურს იწვევს, არამედ მას სურს, რომ შურის საგანი და ობიექტი მის დონეზე დაიყვანოს.

რესენტიმენტი, როგორც ძლიერი ნეგატიური გრძნობა, შენიღბული ელოდება შესაფერის მომენტს შურისგებისათვის. იგი გარეთ გამოდის ბრბოს მოქმედებისას, როგორც მათი ძალის დემონსტრირება, როდესაც რესენტიმენტით გაჟღერებული მასა მრავლდება და რესენტიმენტი იქცევა კოლექტიური ცნობიერების ელემენტად. მას, როგორც აგრესიულ განწყობას, შეუძლია საზოგადოების კრიზისში შეყვანა. რესენტიმენტის გავრცელება და საზოგადოებრივ პრობლემად გახდომა განსაკუთრებით აქტუალურია, როდესაც ხდება საზოგადოების ღირებულებითი სისტემის და ცხოვრების წესის, კულტურის რადიკალური და სწრაფი გარდაქმნა. ეს იწვევს არასტაბილურობის, აშკარა და მიუღებელი სოციალური უთანასწორობის, ხვალინდელი დღისადმი უიმედობის განცდის გაბატონებას და ყველაფერი ეს ერთიანდება რესენტიმენტის განცდაში. შემთხვევითი არ იყო მე-20 საუკუნის დასაწყისში ამ ფენომენის გაცნობიერება გერმანულ კულტურაში. რესენტიმენტული ჯგუფების მოქმედება იღებს არაადეკვატური მოქმედების, ასოციალური ქცევის

და აგრესიის ხასიათს. რესენტიმენტი წარმოსდგება როგორც ადამიანთა ცნობიერების და ქცევის მანიპულირების იარაღად. რესენტიმენტი პიროვნული, ფსიქოლოგიური და ეთიკური პრობლემიდან გადაიქცევა სოციალურ პრობლემად.

მ. შელერის აზრით, რესენტიმენტის ადამიანს ახასიათებს „ღირებულებითი სიბრმავე“ და „ღირებულებითი ილუზია“ იმ ღირებულებების და სხვათა ღირსებების მიმართ, რომელიც მისთვის მიუწვდომელია. მისი სიბრმავე იმაში ვლინდება, რომ სრულიად ვერ ამჩნევს უფრო „მაღალ“, „დადებით“ ღირებულებებს, ხდება ღირებულებების გაუფასურება და მთელი სამყარო დაყვანილია იმ დონემდე, რომ მხოლოდ კრიტიკას და ლანძღვას იმსახურებს. იგი ამ ილუზიის მსხვერპლი ხდება და ვინც ამ ილუზიაში ეჭვს შეიტანს, იგი მისი მტერია. ადამიანი იქმნის საკუთარ თავზე განსაკუთრებულ წარმოდგენას, რომ იგი გენიალურია, ყველაზე კეთილშობილია და უსამართლოა საზოგადოება მის მიმართ. მას ახასიათებს ბოროტი მეხსიერება, სიძულვილი, მტრობა, სამაგიეროს გადახდა ყველასთვის, ვინც მის გენიალურობას, განსაკუთრებულობას არ აღიარებს. ეს არის საკუთარი ზნეობრივი, ინტელექტუალური და ცხოვრებისეული უძლურობის შენიღბვის ფორმა.

ეს უძლურობა სუბლიმირდება რესენტიმენტის აქტიურობაში. რესენტიმენტი ხდება ყველაფრის გამამართლებელი გრძნობა და მისნაირები იკრიბებიან ერთად. იგი აყალიბებს საკუთარ ღირებულებათა სისტემას, როგორც ერთადერთს და უზენაესს, რომლის ფუნდამენტური ნიშანია „მტრის“ ღირებულებათა სისტემასთან გამომრიცხველი დამოკიდებულება. სუბიექტი რესენტიმენტის ჩამოყალიბების შემდეგ ეძებს „მტერს“, რომელიც მიაჩნია მისი უბედურების პერსონოფიცირებულ მიზეზად. რესენტიმენტის ადამიანი ქმნის „მტრის“ ხატს, რათა გათავისუფლდეს საკუთარი არასრულფასოვნების და უძლურობის განცდისაგან. მისი წარუმატებლობის მიზეზი ნანახია. როგორც ვხედავთ, რესენტიმენტი არის საკუთარი მონური ბუნების, არასრულფასოვნების და უძლურობის განცდის სუბლიმაციის ფორმა. ნიციშე „მორალის გენეოლოგიაში“ რესენტიმენტს აკავშირებდა მონურ მორალთან, რაც ამ ადამიანის გაორებულ ბუნებას მინიშნებს. ერთი მხრივ, მას ახასიათებს მონური ბუნება და, მეორე მხრივ, საკუთარ თავს აღიარებს განსაკუთრებულ, გენიალურ პიროვნებად. როგორც ვხედავთ, რესენტიმენტი არ არის უბრალო შური, არამედ იგი არის არასრულფასოვნების და უძლურობის განცდის სუბლიმაციის ფორმა და მისი დესტრუქციული „შემოქმედებითი“ პოტენციალი, უპირველესად, ვლინდება საკუთარ ღირებულებათა სისტემის შექმნაში. მისი არსებობა გაჟღენთილია ბოროტი მეხსიერებით, გაბოროტებით და თავისი მოქმედების ენერჯიას სწორედ ამ უარყოფითი განცდების საცავიდან იღებს.

უნდა განვასხვავოთ რესენტიმენტი და ამბოხება. კამიუს მეამბოხე თავისუფალია რესენტიმენტისაგან და დადებითი მუხტის მატარებელია. მისი მიზანია, იყო ადამიანი, ეს არის ძალისხმევა ადამიანად დარჩენისა, მიუხედავად ყველაფრისა. რესენტიმენტი არის წარუმატებელი აგრესიულობის სინდრომი. რესენტიმენტი გამოწვეულია ადამიანის შინაგანი არსით და არა მარტო ცხოვრებისეული წარუმატებლობით. მისი ცხოვრებაზე გაბოროტება გადამისამართებულია ვინმე კონკრეტულ პირზე, რომელიც თავისი ცხოვრების სტილით, ღირებულებათა სისტემით პრინციპულად განსხვავებულია. იგი გრძნობს, რომ ასეთი ცხოვრების სტილი და ღირებულებ-

ბათა სისტემა მისთვის შეუძლებელია, რადგან იგი საკუთარი ბუნებით ვერ გახდება ასეთი. ეს არის ავადმყოფური ამბიციო, რადგან ამ ამბიციას არავითარი საფუძველი არ აქვს. მას სურს, გაამართლოს თავისი წარუმატებლობა „მტრის“ არსებობით, რომელმაც თქვენი ადგილი დაიკავა, რომელიც თქვენ გეკუთვნით, რომელიც ხელს გიშლით წარმატების მიღწევაში. თქვენი გზა წარმატებისაკენ ამ „მტრის“ დამარცხებაზე გადის. სინამდვილეში ეს მტერი არის მისი განუხორციელებელი არაცნობიერი სურვლების გამოხატულება. დესტრუქცია არის ადამიანის თანდაყოლილი უნარი, ვნება, ხოლო რესენტიმენტი არის ადამიანის შეძენელი თვისება.

ნიცშეს ნებას ძალაუფლებისაკენ დაემატა აზროვნებაზე უარის თქმა, რაც მასად ქცევის, მისი რესენტიმენტის გამოყენების კარგი საშუალება იყო. ქრისტიანული მრევლი, რომელიც მომავალი სამოთხის იმედით არსებობდა, ჩაანაცვლეს მასებმა, რომლებსაც ბელადები პირდებოდნენ ათასწლოვან მესამე რეიხს და კომუნიზმს. მასაში თითოეული გრძნობდა თავის ძალას, თავისუფლებას, უპასუხისმგებლობას და დაუსჯელობას. ნიცშეს ზეკაცის, არისტოკრატის ნაცვლად, გაიმარჯვა მასამ და ზეკაცის ეპოქის ნაცვლად, დადგა მასების ბატონობის ეპოქა. მასა ძალზე თხელი ფენით არის გამიჯნული ბრბოსაგან, რომელსაც საკუთარი აგრესიის და რესენტიმენტის გამოვლინება სჭირდებოდა.

შეიძლება კი რესენტიმენტის დაძლევა? სოციალური რესენტიმენტის დაძლევის გზად მიაჩნიათ ცხოვრების პირობების გაუმჯობესება, სოციალური სახელმწიფოს შექმნა და სამართლიანი კონკურენცია. მაგრამ როგორ დავიცვათ მორალი რესენტიმენტისაგან ან როგორ არის შესაძლებელი რესენტიმენტის პირობებში ზნეობრივი ყოფიერება, მით უფრო ქრისტიანულ სამყაროში თავისი ordo amori-ით და თანაგრძნობით. შეუძლებელია რესენტიმენტულ სუბიექტს მოელაპარაკო, რომ მისი აგრესიულობა შეასუსტოს, რადგან მისი აგრესიულობის მიზეზი მდგომარეობს არა მის გარეთ, არამედ მის შინაგან სამყაროში. ამიტომ მისი შეკავება შეიძლება მხოლოდ ძალის პოზიციიდან. რესენტიმენტი უნდა მივიღოთ, როგორც სოციუმის აუცილებელი ნიშანი და ვისწავლოთ მასთან დამოკიდებულების ჩამოყალიბება. მ. შელერის აზრით, „სოციალურობის სტრუქტურაში ჩადებულია რესენტიმენტის ძლიერი ნაღმი, რომელსაც საზოგადოებამ ანგარიში უნდა გაუწიოს“.<sup>1</sup>

შეიძლება რესენტიმენტი გამოთქვა ან განახორციელო ფარული, ყველანაირი ხერხით, ღირსების გარეშე. მ. შელერის აზრით, დიდი მნიშვნელობა აქვს რესენტიმენტის გამოთქმის საშუალებას, რაც რესენტიმენტის ტემპერატურას სწევს. როდესაც ეს ვერ ხერხდება, მაშინ ადამიანის ცნობიერება ახდენს რესენტიმენტის განცდის გაძევებას და გადავადებს. ეს უძლურობის განცდას აღრმავებს და რესენტიმენტი კიდევ უფრო ძლიერი ხდება. რესენტიმენტის გამოთქმის თვალსაზრისით, შელერს განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიაჩნია პარლამენტის არსებობა და, საერთოდ, ყველა იმ ინსტიტუციის, რომელიც ადამიანს აძლევს საშუალებას, გამოთქვას საკუთარი თავი. მას შელერი უწოდებს „გაძევებას“, რაც რესენტიმენტთან დამოკიდებულების და მისგან გათავისუფლების ერთ ფორმად შეიძლება მივიჩნიოთ. იგი არ არის ზ. ფროიდის არაცნობიერი ლტოლვების გაძევების ფენომე-

<sup>1</sup> Scheler Max Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>

ნის იდენტური. ამ „გაძევებით“ ხდება საგნის შესახებ წარმოდგენის გაძევება, რომელიც იწვევდა რესენტიმენტის განცდას, მაგრამ „ეს არ არის ამ განცდის ზნეობრივი გადალახვა“, როდესაც ხდება საკუთარი განცდის ღირებულებითი შეფასება და საკუთარი დამოკიდებულების მცდარობის აღიარება. იგი მხოლოდ დროებითი გაძევებაა. მ. შელერი გაძევების ფენომენს ხსნის რესენტიმენტული ტიპის შიშით, რომ არ გამომჟღავნდეს, არ გამოიცნონ მისი ნამდვილი ხასიათი და, რაც მთავარია, არ განიცადოს საბოლოო მარცხი, რადგან იგი ცხოვრობს სამაგიეროს მიზღვევის იმედით. რესენტიმენტის განცდა არც კმაყოფილდება მტრული მოქმედებით და არც დაიძლევა ზნეობრივი ქცევით, არამედ მხოლოდ მისი გადადება ხდება უფრო „ხელსაყრელი დროისათვის“, რაც განპირობებულია მისი სულიერი და ფიზიკური უძლურობით. გაძევებული რესენტიმენტი უფრო ღრმად ინიღბება და ვლინდება წამოცდომებში ბოროტების და შურის უეცარ, თითქოსდა „საფუძველს მოკლებულ“ გამოვლინებებში. მტრობის ობიექტის გამოდევნება გაბოროტებას უნივერსალურს ხდის, შურის ობიექტზე ნებისმიერი უნებლიე მინიშნებაც კი მასში სიძულვილის და მტრობის აფეთქებას იწვევს ან მლიქვნელობის და შიშის განცდას. კიდევ უფრო რთული და სახიფათოა რესენტიმენტის სუბლიმაცია, როდესაც იგი ეფარება სამართლიანობისათვის მებრძოლის სიკეთის დამცველის და ადამიანური ღირსებისათვის მემამოხის ნიღაბს, რათა მის რესენტიმენტს უფრო მისაღები ფორმა მისცეს, როდესაც რესენტიმენტის ტიპი ხედავს მის მიმართ დამოკიდებულების ნეგატიურ ხასიათს და მისი რესენტიმენტი კიდევ უფრო დახვეწილი დაუნდობელი და აგრესიული ხდება.

ძველი აღმოსავლური სიბრძნე გვეუბნება, რომ „სიძულვილის, შურის და შეურაცხყოფის მიმართ უნდა გქონდეს ისეთივე დამოკიდებულება, როგორც საჩუქრისადმი, რომლის მიღება არ შეიძლება და თუ შენ არ მიიღებ საჩუქარს, მაშინ იგი ეკუთვნის საჩუქრის პატრონს“. მ. შელერი თვლის, რომ რესენტიმენტის დაძლევა კეთილშობილებაა, რაც რეალობის განცდის ფლობასა და აღიარებაში მდგომარეობს. რესენტიმენტის ადამიანის არსს წარმოადგენს ღირსების და ქრისტიანული სიყვარულის დეფიციტი. ჩვენ ვთვლით, რომ არა კეთილშობილება, არამედ ღირსების განცდა და ქრისტიანული სიყვარულია გზა რესენტიმენტის დაძლევისაკენ. რესენტიმენტი დაიძლევა მხოლოდ ღირსების და ქრისტიანული სიყვარულის ნამდვილი განხორციელებით. გოეთე წერდა: „სხვა ადამიანის უპირატესობის წინაშე არ არსებობს არავითარი მხსნელი საშუალება, გარდა სიყვარულისა“.

ქრისტიანული სიყვარული და ღირსების განცდა საკუთარი განუმეორებლობის გაცნობიერებაა. ადამიანის განუმეორებლობა, განსაკუთრებულობა არ ნიშნავს ძალაუფლებისათვის ბრძოლაში ან სიმდიდრის მოპოვებაში წარმატებას, ყველაზე უკეთესად ყოფნას. მ. შელერი არ ეთანხმება გ. ზიმელის მოსაზრებას, რომ რესენტიმენტის დაძლევა შეუძლია კეთილშობილ, არისტოკრატი ადამიანს. გ. ზიმელი თვლის, რომ არისტოკრატი არის ადამიანი, რომელიც საკუთარ თავს და საკუთარ ღირებულებებს არ ადარებს სხვას. მისთვის მიუღებელია ყოველგვარი შედარება. გ. ზიმელის დასაცავად უნდა ითქვას, რომ უნდა განვახსენავოთ სოციალური არისტოკრატიზმი და ბუნებრივი არისტოკრატიზმი, რომელიც სწორედ საკუთარი ღირ-

სების განცდას ემყარება და არა სოციალურ თუ ქონებრივ მდგომარეობას. ამიტომ კეთილშობილ ადამიანს შეუძლია ჰქონდეს თანასწორი და თავისუფალი ურთიერთობა სხვასთან, რაც შეუძლებელია რესენტიმენტის ტიპის ადამიანისთვის. ისინი სხვასთან მიმართებით ან მონები არიან ან ბატონები. არისტოკრატი ადამიანისათვის საკუთარი თავის ღირსების განცდა მოცემულია ყოველგვარ შედარებამდე, ხოლო რესენტიმენტული ტიპის ადამიანისათვის საკუთარი არსებობის და ინდივიდუალური ღირებულება დგინდება მხოლოდ სხვა ინდივიდთან შედარებაში. მას სხვა სჭირდება ამ შედარების განხორციელებისათვის, მაშინ, როდესაც საკუთარი ღირსების განცდის მქონე ადამიანს ეს საერთოდ არ სჭირდება. იგი ყველას მიმართ თანასწორ და თავისუფალ მიმართებაშია, ხოლო რესენტიმენტის ტიპის ადამიანი სხვებს აჯგუფებს მათი ღირებულების მიხედვით და ადამიანებს ჰყოფს საკუთარ თავთან მიმართებით უფრო „მაღლა მდგომ“ ან უფრო „დაბლა მდგომ“ ადამიანებად. ასეთი ადამიანებისთვის შედარების კრიტერიუმია სოციალური, ქონებრივი მდგომარეობა, თუმცა მათ ნიღბავს ვითომ ღირებულებათა სისტემების შედარებით.

უნდა განვასხვავოთ საკუთარი თავით სიამაყე და საკუთარი თავის ღირსების განცდა. საკუთარი თავის სიამაყე ეფუძნება საკუთარი თავის განსაკუთრებულობის გაცნობიერებას სხვასთან შედარების საფუძველზე, ღირსება, ასევე, საკუთარი თავის განსაკუთრებულობის გაცნობიერებაა, მაგრამ სხვასთან შედარების გარეშე. „კეთილშობილ ადამიანს აქვს საკუთარი თავის ღირებულებისა და საკუთარი ყოფიერების სისავსის სრულიად ნაივური, არარეფლექსური, ბუნდოვანი, უწყვეტი ცნობიერება, თითქოს ის თავისთავად, სხვა რამისაგან დამოუკიდებლად ფესვგადგმულია უნივერსუმში“.<sup>1</sup> სწორედ შენიშნავს, რომ „ეს არ არის სიამაყე“, არამედ კეთილშობილება. ჩვენ ვიტყვით, რომ კეთილშობილების ამ ცნობიერების საფუძველია სწორედ საკუთარი ღირსების განცდა. მ. შელერი სწორედ შენიშნავს, რომ „საკუთარი თავის ღირსების ცნობიერება, რომელიც ახასიათებს „კეთილშობილ ადამიანს“, არ შედგება გამორჩეული გრძნობებისაგან, რომელიც ეფუძნება მისი ცალკეული პიროვნული თვისებების, უნარების, ტალანტების ღირებულებებს, არამედ წარმოადგენს ამ ადამიანის არსს და ყოფიერებას“.<sup>2</sup> ეს მას აძლევს უნარს თავისუფლად და გაბოროტების გარეშე თქვას, რომ „სხვა მას „სჯობია“ ამა თუ იმ თვისებით, უნარით და საერთოდ ყველაფრით“. მიუხედავად ამ ცნობიერებისა და მისი აღიარებისა, ადამიანის ღირსების თავისებურება ისაა, რომ ამით მისი ღირსების განცდა არ მცირდება, მას არ სჭირდება დაუმტკიცოს სხვას და საკუთარ თავს, რომ ის სხვაზე უკეთესია. იგი არავის ეჯიბრება, არამედ შეიძლება მხოლოდ საკუთარი თავის მეტოქე იყოს. ამაშია ღირსების ფენომენის იდუმალეობა, რომლის საფუძველსაც სოკრატე „დაიმონში“, ხოლო ჰაიდელგერი ყოფიერებაზე აზროვნებაში ხედავენ.

<sup>1</sup> Scheler Max Ressentiment das ressentiment im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>

<sup>2</sup> იქვე.



### ლიტერატურა:

1. პლატონი (2003), სახელმწიფო, თბილისი.
2. რამიშვილი ვალერიანი (1993), სიზიფე თუ პრომეთე, „ადამიანი და ხვედრი“, გვ. 399-453, თბილისი, 2002
3. ორტეგა გასეტი ხოსე, მასების ამბოხი, თბილისი.
4. Samantha Novello Max Scheler's *ordo amoris* in Albert Camus's philosophical work
8. Elżbieta Postuszna, Jacek Postuszny The Trouble with *Ressentiment* <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2015.006>
9. Scheler Max *Ressentiment* das *ressentiment* im Aufbau der moralen <http://www.marquette.edu/mupress/Ressentiment.shtml>
10. Scheler Max Die schtelung der menschen in cosmos
11. Scheler Max umschurtz der werte
12. Scheler Max idole der selbsterkentniss
10. Birns Nicholas *Ressentiment* and Counter-*Ressentiment*: Nietzsche, Scheler, and the Reaction Against Equality
11. Morelli Elizabeth Murray *Ressentiment* and Rationality <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthMore.htm>
13. Ресентимент – синдром ущербной агрессивности - <https://snob.ru/profile/9402/blog/84872>
14. Прокофьев А. В. Справедливость и ресентимент (заметки на полях к генеалогии морали ф. ницше) <https://cyberleninka.ru/article/n/spravedlivost-i-resentiment-zametki-na-polyah-k-genealogii-morali-f-nitsshe>
15. Чугунова И. О. Концепт ресентимента как инструмент философско-антропологического познания <http://e-notabene.ru/fr/article-17914.html>
16. Назаров В. Н. Моральный ресентимент как симптом современной квазитолерантности <http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/12179/1/Nazarov-Moralnyy.pdf>
17. Диденко П. И. Ресентимент либеральной интеллигенции – Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии <http://psst.jvolsu.com/index.php/ru/archive-ru/157-2012-3-18/perspektivy-cheloveka/60-resentiment-liberalnoj-intelligentsii>
18. Дронова А. В. Ресентимент как область философской рефлексии <https://www.proza.ru/2016/11/03/264>
19. Вахрамеев В. Бессильная зависть и злоба (феномен ресентимента в познании индивидуальности) <https://www.b17.ru/article/fenomen-resentimenta/>
20. Камю А. (1990), Бунтующий человек, М.

## XVI ს. ანალიზის ფილოსოფიის განვითარების საფუძველი

მეოცე საუკუნეში ოქსფორდისა და კემბრიჯის სკოლებში ენის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევა ანალიზური ფილოსოფიის განვითარების საფუძველი გახდა. მათ მიერ ფილოსოფიური პრობლემების წარმოქმნის მიზეზად ვერბალიზაციის პროცესში არსებული ენობრივი მახეების, ენის ორბროვნებისა და ბუნდოვანების აღიარებამ ბუნებრივი ენის ანალიზი მრავალი მეცნიერული კვლევის უმთავრეს მიზნად გადააქცია. „ფილოსოფია – ესაა ბრძოლა ჩვენი გონების მონუსხვის წინააღმდეგ ჩვენი ენის საშუალებებით“, – წერდა ვიტგენშტეინი [vitgenSteini, 2003: 88].

ენის გარშემო მეცნიერული ინტერესის ფოკუსირებამ წინ წამოწია სიტყვათა და წინადადებათა (ანუ სახელთა) ობიექტებთან და ფაქტებთან (ანუ სახელდებულ რეალობასთან) შესაბამისობის საკითხი. ამ მიმართულებით განსაკუთრებით საინტერესოა კემბრიჯის სკოლის წარმომადგენლის ჯონ უიზდომის (1904-1993) შეხედულებები, რომლის გამოკვლევებში ფილოსოფიური პრობლემების სპეციფიკურობაზე მსჯელობა ძირითად ადგილს იკავებს. მისი აზრით, ფილოსოფიურ დებულებათა უმრავლესობა, რომლებიც უზოგადეს არსებულთა შესახებ კონცეპტუალური დახასიათებებია, მეტაფიზიკური წინააღმდეგობის შემცველია. მათ მიეყვარათ შემეცნების პარადოქსებამდე, აპორიებამდე, ანტინომიებამდე. ტრადიციული ფილოსოფიური კითხვები ურთიერთსაპირისპირო და თანაბარმნიშვნელოვანი პასუხების არსებობას აღიარებენ. მაგალითად, კითხვაზე – არსებობს თუ არა გარე სამყაროს საგნები? – ერთდროულად ორი ურთიერთგამომრიცხავი პასუხის მიღებაა შესაძლებელი: კი ან არა, რაც აბუნდოვანებს საკითხს არსებულთა შესახებ და სკეპტიციზმისა და სოლიფსიზმის საფუძველი ხდება. იგივეს წერდა რასელიც: *თუ არ შეგვიძლია, დარწმუნებული ვიყოთ ობიექტების ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობაში, მაშინ უდაბნოში მარტოდმარტო აღმოვჩნდებით და მთელი გარე სამყარო შეიძლება იყოს სიზმარი და მხოლოდ ჩვენ ვარსებობდეთ. ასეთ შესაძლებლობაში არაფერია სანუგეშო; მაგრამ თუმცა შეუძლებელია, მკაცრად დავამტკიცოთ ამის მცდარობა, არც მისი ჭეშმარიტების დაშვებისათვის გვაქვს რაიმე საფუძველი“ [Raseli, 2001:37]. უიზდომის აზრით, სწორედ ასეთი ვითარების აღმწერი დებულებების გამოვლენა და ანალიზია საჭირო პრობლემებისაგან ფილოსოფიის გასათავისუფლებლად.*

ჯ. უიზდომს ადრეულ ნაშრომებში – „ინტერპრეტაციები და ანალიზი“ (1931), გონებისა და მატერიის პრობლემები“ (1934) – სამყარო ესმის, როგორც ფაქტების ერთობლიობა, რომელთა შესამეცნებლად საჭიროა, ისინი დავიყვანოთ ელემენტარულ ფაქტებზე. ეს პროცესი მათი ამსახველი წინადადებების ანალიზით უნდა განხორციელდეს. უიზდომისათვის არსებობს ენის ანალიზის სამი სახე: მატერიალური, ფორმალური და ფილოსოფიური. მას მიაჩნდა, რომ მატერიალური ანალიზი უზრუნველყოფს ცნებათა მეცნიერულ განსაზღვრებას ერთიან აბსტრაქტულ დონეზე, ფორმალური ანალიზი უზრუნველყოფს წინადადებათა სტრუქტურის

ლოგიკურ ახსნას აბსტრაქციის ერთიან დონეზე, ხოლო ფილოსოფიური ანალიზი უზრუნველყოფს აბსტრაქციის სიღრმეებში ანალიზს, რაც მიმდინარეობს ფაქტების უშუალო გამოკვლევით და მათი დაყვანით ბაზისურ ფაქტებზე და იმ წინადადებებზე, რომლითაც იწყება და მთავრდება ფილოსოფია. უკვე გაანალიზებული წინადადების ელემენტები ნაკლებად აბსტრაქტულია, შეიცავს ტერმინებს, რომლებიც უფრო უშუალოა, ვიდრე გასაანალიზებელ წინადადებაში. მაგალითად, წინადადება „ნებისმიერი ერი შეიჭრა საფრანგეთში“ შეიძლება დავიყვანოთ წინადადებამდე „ინდივიდთა ნებისმიერი ჯგუფი, რომელთაც ჰყავთ საკუთარი წინაპარი, აქვთ საერთო ტრადიციები და მმართველები, ძალით შეიჭრა ქვეყანაში, რომელიც დასახლებულია ფრანგებით“.

ფილოსოფიური მტკიცებანი არსებულების შესახებ ახალი ცოდნის მომცემი კი არა, არამედ ამხსნელი დებულებებია. უიზდომი ფიქრობს, რომ ფილოსოფოსი უნდა ცდილობდეს ამ დებულებათა გამოყენების დაზუსტებას, რაც უნდა მოხდეს ენის გამოყენების დეტალური ანალიზით. სტატიაში „პერიფრაზირება“ უიზდომი ახასიათებს ლინგვისტურ-ფილოსოფიური ანალიზის პროცედურას. მისთვის პერიფრაზირება მდგომარეობს აბსტრაქტულ ცნებათა გამოხატვაში მათი „რეფერენტების“ ანუ მარტივი ცნებების მეშვეობით. ესაა „რეფერენტების“ ძიების პროცესი. მაგალითად, წინადადება „საშუალო ადამიანი პასტივს სცემს მედიკოსს“, შეიძლება ვთარგმნოთ ასე: „უმრავლესობა (ინდივიდუალური) ადამიანებისა, პასტივს სცემს ნებისმიერ (ინდივიდუალურ) მედიკოსს, რომელიც მათ შეხვდებათ“. ეს ფილოსოფიური ანალიზი განსხვავდება ფორმალური ანალიზისგან (მაგ., „ყოველი ძალისა-საშუალო, რაღაც არის ძალისა და საშიშია“ და მცდარია დებულება, რომ „რაღაცა არის ძალისა და არ არის საშიში“) და მატერიალური ანალიზისაგან (მაგ., „პროცენტი არის გადასახადი, რომელსაც იხდის მევალე სასამართლოს სასარგებლოდ განსაზღვრული ვადის განმავლობაში“). უიზდომის „პერიფრაზირება“ ძალიან ჰგავს ვერიფიკაციას, რაც ითხოვდა ნებისმიერი აბსტრაქციის დაყვანას ცდის უშუალო აქტებსა და მათ გამოხატველ ოქმის წინადადებაზე.

ახალი ლინგვისტურ-ფილოსოფიური ანალიზის მეთოდით, ფილოსოფიის განმენდა ფსევდოპრობლემებისაგან, პირველ ყოვლისა, მეცნიერთაგან ამ პრობლემების გააზრებას და ერთგვარ კლასიფიკაციას მოითხოვდა. უიზდომი მიიჩნევდა, რომ ასეთებს წარმოადგენდა შემეცნების პროცესში წარმოშობილი პარადოქსები, კერძოდ, „ცოდნასთან“ დაკავშირებული წინადადებები. ესენია: დებულებები, რომლებიც გამოთქმულია მატერიალური ობიექტების, სხვა ადამიანთა ცნობიერების, წარსულის ფაქტების და მომავლის შესახებ. ამ საკითხებს ეხება მისი ნაშრომები: სხვათა ცნობიერება (1952), ფილოსოფია და ფსიქონალიზი (1953), ჯ. ბერკლის ფილოსოფიის არაცნობიერი წყაროები (1953), პარადოქსები და გამოკვლევები (1965) და ა. შ.

უიზდომი განიხილავს სხვა ადამიანის ქცევის აღმწერ წინადადებასთან დაკავშირებულ ერთ ასეთ პარადოქსს: კითხვაზე „შეუძლია თუ არა რომელიმე ადამიანს გააკეთოს ის, რასაც აკეთებს მეორე?“ არსებობს ალტერნატიული პასუხი: „შეუძლია, მაგრამ, იმავდროულად, არც შეუძლია“ [Wisdom, 1953:177]. მაგალითად, დავუშვათ, A იფხანს თავს. თუ B-ც დაინყებს თავის ფხანას, შეიძლება ითქვას, რომ

ისიც იგივეს აკეთებს, რასაც A, მაგრამ, იმავდროულად, B-ს თავი არ არის A-ს თავი. ამიტომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ B აკეთებს იგივეს, რასაც A. მაგრამ თუ B დაიწყებს A-ს თავის ფხანას, ჩვენ მაინც არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ B აკეთებს იგივეს, რასაც A, რადგან A იფხანდა თავის თავს, ხოლო B სხვისას.

ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფიის მკვლევარი ა. ბეგიაშვილი არ ეთანხმება უიზდომს და მიიჩნევს, რომ თუ დავაზუსტებთ შემოთავაზებული გამოთქმის მნიშვნელობას, არავითარ პარადოქსთან არ გვექნება საქმე. უიზდომის მაგალითში – „შეუძლია თუ არა ადამიანს გააკეთოს იგივე, რასაც აკეთებს სხვა?“ – „ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გავიგებთ გამოთქმას „გააკეთოს იგივე“. თუ ეს გამოთქმა გვესმის, როგორც თანაბარმნიშვნელოვანი გამოთქმისა „ანარმოს ერთი და იგივე ოპერაციები თავისი სხეულის შესაბამის ნაწილებზე“, მაშინ ამ კითხვაზე პასუხი იქნება დადებითი, სხვა შემთხვევაში – უარყოფითი. – ბეგიაშვილი აღნიშნავს, რომ პარადოქსი წარმოიშობა იმის გამო, რომ, პირველ რიგში, გამოყენებული გამოთქმის მნიშვნელობაში არსებობს უზუსტობა, ორაზროვნება და, მეორე, უიზდომი არ ფლობს კრიტერიუმს, რომელიც დაეხმარება მას, აირჩიოს ორი საპირისპირო დებულებიდან ერთ-ერთი. ვფიქრობ, რომ უიზდომი სწორედ ამ კრიტერიუმს ეძებს, არაზუსტი და ორაზროვანი გამოთქმების აღმოჩენის, ანალიზის და პერეფრაზირების პროცესის გავლით.

უიზდომის აზრით, ჩვენ არ შეგვიძლია გვექონდეს ცოდნა მატერიალური ობიექტების შესახებ ჩვენს ახლანდელ აღქმასთან ანალოგიის საფუძველზე. სკეპტიკოსი ადამიანი ასე მსჯელობს: „არც ერთ ადამიანს არ გამოადგება არც ერთი საბუთი იმისათვის, რომ თქვას ნივთი ასეთია“. მას შეუძლია მხოლოდ თქვას, რომ დროის მოცემულ მომენტში და მოცემულ ადგილას ეს ნივთი მას ასეთად ეჩვენება. არავის ექნება ყველა საბუთი იმის დასამტკიცებლად, რომ „ნივთი ასეთია“. გარდა ამისა, არავის აქვს ნივთების რაობის შესახებ ისეთი დასაბუთება, როგორიც აქვს სხვას. ანალოგიაზე დაყრდნობა ამ შემთხვევაში არ გამოგვადგება. მაგალითად, ქუჩის მეორე მხარეს ანთებული სინათლე ამ მომენტში შეიძლება იმის დასტური იყოს, რომ იქ მიმდინარეობს რაღაც გასართობი ღონისძიება (წარსულის გამოცდილებიდან გამომდინარე ვასკვნით). მაგრამ ასეთი ანალოგიით ვერ ვისარგებლებთ ჩვენი ამ მომენტისათვის არსებული აღქმების ასახსნელად. უიზდომი წერს: „საქმე ის არის, რომ საგანი ასე გამოიყურება“ და „საგანი ასეთია“ სულაც არ არის ერთი და იგივე. ამდენად, არავინ არ იცის, სინამდვილეში როგორია საგანი. მსგავსად ამისა, ადამიანს არ შეუძლია იცოდეს ის, რაც უკვე აღარ არის ან რაც ჯერ არ ყოფილა. ჩვენ ვერასოდეს შევძლებთ უშუალოდ ჩაწვდეთ ნივთების არსს მათი გამოვლენისაგან მონყვეტილად.

არც ის შეგვიძლია ვიცოდეთ, როგორია სხვა ადამიანების ცნობიერება ისე, როგორც ეს მათ თავად იციან. „შეეცადე – რეალურ შემთხვევაში – დაეჭვდე სხვის შიშში ან ტკივილებში“ [vitgenStaini, 2003: 150]. „როდესაც ვუშვებ, რომ ვინმეს სტკივა, მე უბრალოდ ვუშვებ, რომ მას იგივე რამ აქვს, რაც მე ხშირად მქონია. ეს ჩვენ არაფერში გამოგვადგება... განმარტება იგივეობის მეშვეობით ჩვენ არაფერში გამოგვადგება“, – წერდა ვიტგენშტაინი [vitgenStaini, 2003: 160]. სხვა ადამიანთა ცნობიერების შემეცნების პრობლემა უიზდომსაც განსაკუთრებულ სირთულედ მიაჩნდა.

მისი აზრით, სიტყვა „ცოდნის“ ჩვეულებრივი გაგებით ადამიანმა, რა თქმა უნდა, იცის წარსულიც, მომავალიც, მეორე ადამიანის ცნობიერებაც, მაგრამ არსებობს სიტყვა „ცოდნის“ ისეთი მნიშვნელობაც, ანუ „ცოდნა“ ლოგიკური აზრით, რომლის მიხედვით, ჩვენ არ ვიცით, და არც შეიძლება ვიცოდეთ, არაფერი, გარდა უშუალოდ მოცემულისა. ტელეპათიის შემთხვევაშიც კი ტელეპათის მიღებული შეგრძნებები ისევ და ისევ მხოლოდ შემმეცნებელი ადამიანის შეგრძნებებია და არა იმ ადამიანის, ვისი ცნობიერების წვდომასაც იგი ცდილობს. ასეთი ცოდნის შეუძლებლობა ლოგიკის ფაქტია.

სხვისი გამოცდილებისა და ცნობიერების პრობლემის კვლევას ეძღვნება უიზდომის „სხვისი ცნობიერება“. აქ იგი აღნიშნავს, რომ ყოველი აზრის დადასტურება სხვადასხვა ადამიანისათვის დამოკიდებულია დროზე, სივრცეზე, ინდივიდუალურ პოზიციაზე, მისი პერსონალური გამოცდილების ვარიაციებზე და ა. შ. თუმცა ენის სოციალურ-ისტორიული ხასიათის გამო, ადამიანები მაინც უგებენ ერთმანეთს სწორედ ენის საერთო ნორმებისა და არა ინდივიდუალური შეგრძნებებისა და განცდების გამო.

უიზდომმა დააასკვნა, რომ არ უნდა ეძებნა პარადოქსების ფაქტობრივი გადაჭრა. მას სჭირდებოდა „ახალი ლოგიკა“, რომელიც მოითხოვს გამომხატვის ახალ მეთოდს. მისი აზრით, პარადოქსების ანალიზი უნდა დაიწყო ჩვეულებრივი სამეტყველო ფორმების გააზრებით, რაც მოამზადებს მათდამი ფორმალურ-ლოგიკური მიდგომის ნიადაგს.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ განათლებით ფსიქოლოგს, ჯონ უიზდომს, რომელიც რასელისა და ვიტგენშტეინის იდეების გარდა, ფროიდის გავლენასაც განიცდიდა, ფილოსოფიური პრობლემების წყაროდ არაცნობიერი ფსიქიკური პროცესები (ლტოლვები და მისწრაფებები) მიაჩნდა. მისი აზრით, ფილოსოფიური იდეების გაგებაში ჩართულია ჩვენი ირაციონალური გამოცდილებაც, რომელიც არ ექვემდებარება მკაცრ ლოგიკურ გამოხატვას. მან ფილოსოფოსობა მიიჩნია „ერთგვარ ინტელექტუალურ დაავადებად“, ხოლო ფილოსოფიური თეორიები „ნევროტიკების“ გამოთქმების მსგავს დებულებათა ერთობლიობად. ვიტგენშტეინის მსგავსად, ისიც ფიქრობდა, რომ ფილოსოფია მკურნალობას საჭიროებდა ფილოსოფიური დებულებების მატერიალური, ფორმალური და ფილოსოფიური ანალიზის მეთოდით. სწორედ ამის გამოა მიჩნეული უიზდომი ლინგვისტურ ფილოსოფიაში „თერაპიული“ მიმართულების დამფუძნებლად, რასაც ადასტურებს მისი ნაშრომები სხვათა ცნობიერება“ (1952), „ფილოსოფია და ფსიქოანალიზი“ (1953), ჯ. ბერკლის „ფილოსოფიის არაცნობიერი წყაროები“ (1953).

სტატიების კრებულში „ფილოსოფია და ფსიქოანალიზი“ უიზდომი წერს, რომ ფილოსოფიური პარადოქსები არის ფილოსოფიური ნევროზი. ფილოსოფოსის ამოცანაა, თავი დააღწიოს ამ მდგომარეობას. იგი წერდა, რომ ენის ანალიზის პროცესში ანალიტიკოსის ცნობიერება ფილოსოფიური აზრით განათდება, გამოჯანმრთელდება ზუსტად ისე, როგორც ეს ხდება ფსიქოანალიზის პროცესში. იგივეს ფიქრობდა ვიტგენშტეინიც: „რა არის შენი მიზანი ფილოსოფიაში? – ვაჩვენო ბუზს გამოსავალი ბუზსაჭერიდან“, [vitgenStaini, 2003: 151], რომ „ფილოსოფია უვლის საკითხს ისე, როგორც ავადმყოფობას მკურნალობენ“ [vitgenStaini, 2003:138].



მისთვისაც ფილოსოფიური საკითხი, რომელსაც ჩიხში შევყავართ, საჭიროებდა მკურნალობას, ისევე, როგორც ნებისმიერი ავადმყოფობა. ეს საკითხები იმდენად განსხვავებულია, რომ „საჭიროა სხვადასხვაგვარი თერაპია“. ვიტგენშტიინი ამ „დაავადებათა“ წარმომშობ ერთ-ერთ მიზეზად განიხილავდა ერთფეროვან აზროვნებას, კონცეპტუალურ დავებში საკუთარი მოსაზრებების ცალმხრივი მაგალითებით დასაბუთებას. ასეთ დროს ფილოსოფოსი არ უნდა მიეჯახვოს აბსტრაქტულ და უსიცოცხლო ენას, მან უნდა შექმნას მრავალფეროვანი სააზროვნო-სამეტყველო პრაქტიკა ენობრივი თამაშების სახით. უიზდომს არ მიაჩნდა საკმარისად სადავო ფილოსოფიური საკითხების (რომლებიც ვიტგენშტიინისაგან განსხვავებით, მას უსაზრისოდ მიაჩნდა) წმინდა ლინგვისტური მიზეზებით ახსნა. უიზდომისათვის ფილოსოფიური პრობლემების წყარო არის ადამიანის გაუცნობიერებელი მისწრაფებები და ლტოლვები, ფილოსოფიური ფრაზები სიტყვიერი რეკომენდაციებია, რომელთა საფუძველი შეუცნობელი მოტივებია. ფილოსოფოსი ყოველთვის „ჰოსა“ და „არას“ შორის, „პარადოქსის“ სიტუაციაში მოტრიალე ადამიანია.

კითხვაზე – „შეუძლია თუ არა ადამიანს, ან თუ შეუძლია, როგორ, იცოდეს სხვა ადამიანის აზრები და შეგრძნებები?“ – უიზდომის პასუხი უარყოფითია. ჩვენ არ შეგვიძლია, ვიცოდეთ სხვა ადამიანის ცნობიერება, მხოლოდ მის მატარებელ სუბიექტს შეუძლია საკუთარი განცდების სრული ფლობა და ცოდნა. მაშ, როგორ უგებენ ადამიანები ერთმანეთს? ეს ხდება მხოლოდ ენის სოციალურ-ისტორიული ხასიათის, ენის იმ საერთო სოციალური ნორმების, ერთი და იგივე სიტყვების მნიშვნელობების გამო, რომელზედაც საუკუნეების განმავლობაში შეთანხმდნენ ადამიანები. შრომაში „სხვისი ცნობიერება“ იგი წერს, ჩვენ ვერასოდეს გავიგებთ სხვისი ცნობიერების თავისებურებებს, ვინაიდან დებულებები სხვათა ცნობიერების შესახებ არ ვერიფიცირდება იმ მეთოდებით, როგორითაც დებულებები სკამების, მაგიდების და ა.შ. შესახებ. ამის მიუხედავად, ფილოსოფოსი მუდმივად ფიქრობს საკუთარ თავზე, როგორც ადამიანზე, რომელიც ისწრაფვის მიზნისკენ, რათა შეაღწიოს სხვა ადამიანების ცნობიერებაში. ეს მისთვის დამახასიათებელია მაშინაც კი, ისევე, როგორც ნევროტიკის შემთხვევაში, როცა არანაირი შედეგი არ ადასტურებს ამ მიზნის მიღწევის შესაძლებლობას. ფილოსოფოსის დებულებები ჰგავს ნევროზით დაავადებული ადამიანის დებულებებს, რომელსაც ბოლომდე არ სჯერა მათი [Wisdom, 1953: 116, 228]. უიზდომის აზრით, ის, რომ ადამიანს არ შეუძლია იცოდეს (სიტყვა „ცოდნის“ არა ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ მისი არსებითი მნიშვნელობით) სხვა ადამიანის ცნობიერება, მას უჩენს „მარტოობის“ განცდას, რაც იწვევს მასში მეტაფიზიკურ ტკივილს. უიზდომი წერს: „ადამიანი რეალურად მარტოა და ეს გადაულახავი რამ არის. ადამიანის გულში არსებობს კონფლიქტი, მას ეშინია ადამიანთა განსხვავებულობის (otherness) და, ამავე დროს, საჭიროებს მათ არსებობას“ [Wisdom 1952: 246]

ამდენად, უიზდომის ფილოსოფიური შეხედულებები ადამიანის შემეცნებითი უნარების შესახებ საკმაოდ სკეპტიკურია. ვფიქრობთ, რომ უიზდომი ფილოსოფიური ბჭობისას თავადაც „ჰო“-ს და „არას“ შორის მოექცა და იქვე დარჩა. უიზდომის მკვლევარების აზრით, მისი თეორია შემეცნების პარადოქსების შესახებ დაუსრულებელია. ინგლისელი ფილოსოფოსი ე. გელნერი ნიგნში „სიტყვები და საგნები“

წერს, რომ „არა მხოლოდ უიზდომს, არამედ საერთოდ ლინგვისტურ ფილოსოფიას არა აქვს შემეცნების თეორია, იგი კმაყოფილდება თეორიით, რომელიც ხსნის, თუ რატომ არის შემეცნების თეორია ზედმეტი და შეუძლებელი“ [Геллнер, 1982:158]. მთელი შემეცნების თეორია მათთან იმის მტკიცებაზე დადის, რომ „ჩვენ ვიცით ის, რასაც, ჩვეულებრივ, ვთვლით ცნობილად, უფრო სწორად, მათთვის სამყარო არის ის, როგორადაც იგი ჩვენ გვეჩვენება“. გელნერი შენიშნავს, „ამ შემთხვევაში ლინგვისტური ფილოსოფია წააგავს სარკეს, სადაც თითოეულს აქვს შესაძლებლობა, დაინახოს ის, რისი დანახვაც სურს“ [Геллнер, 1982 : 141-142]

ვინაიდან უიზდომისთვის ანალიზის ობიექტს წარმოადგენს ენაში და ენით გაფორმებული აზრი, მას უყურადღებოდ რჩება სუბიექტი, კონკრეტული პიროვნება, რომელიც ფლობს და იყენებს ამ ენას კონკრეტულ ვითარებაში, ანუ „მე“, რომელიც შესამეცნებელი სამყაროს ნაწილია. სწორედ ამიტომ უიზდომს ხელში შერჩა „სინამდვილე მზა ენობრივი ფორმებითა და სუბიექტი აზროვნების პათოლოგიით“.

### ლიტერატურა:

1. ბეგიაშვილი, არჩილი (1970), *ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფია*, წიგნში: „მეოცე საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“, თბილისი, გამომც. განათლება“.
2. ვიტგენშტაინი, ლუდვიგი (2003). *ფილოსოფიური გამოკვლევები*, თბილისი, გამომც. „ლოგოს პრესი“.
3. თომაშვილი, ნინო (2013). *ენა და შემეცნება*, თბილისი, გამომც. „უნივერსალი“.
4. რასელი, ბერტრან(2001). *ფილოსოფიის პრობლემები*, თბილისი, გამომც. „იოანე პეტრიწი“.
5. Геллнер Э. (1982), *Слова и вещи*, Москва
6. Уиздом Дж. (1994), *Витгенштейн об «индивидуальном языке»*, Москва, Логос, №6, с. 260- 271
7. Wisdom John (1953), *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford: Basil Blackwell
8. Wisdom John ( 1952), *Other Minds*, Oxford

**NINO TOMASHVILI**

### On John Wisdom's Paradoxes of Cognition

Discussion of specificity of philosophic problems occupies a central part in the works of the representative of English linguistic philosophy John Wisdom (1904-1993). According to him, most philosophical statements which are conceptual characteristics of the most general existings, contain metaphysical contradiction. They lead us to paradoxes of cognition, aporias, antinomies. Wisdom thought that traditional philosophic questions can be given contradictory

and equally reasonable answers and thus create the foundation for skepticism and solipsism.

According to Wisdom, philosophical arguments concerning existings do not give new knowledge and they are simply explanatory statements. Therefore, a philosopher should try to specify the application of these statements via detailed analysis of language usage. For this purpose, Wisdom chooses a procedure of linguistic-philosophic analysis – periphrasis which means expressing abstract concepts through their ‘referents’, i.e. simple concepts.

According to Wisdom, paradoxes emerging in the process of cognition are the following:

1. In the process of cognition we cannot gain knowledge of material objects on the basis of analogy with our present perception. A skeptic reasons in the following way: no man can benefit from any proof in order to say that ‘thing is such’. He/she can only say that at a given point in time and space this thing appears to him/her to be such. Wisdom writes that the matter is that ‘thing appears as such’ and ‘thing is such’ are not one and the same. Thus, nobody knows what this thing looks like in reality.

2. Just like it, man cannot know either past or future, i.e. something that is not anymore or has not been yet. We will never immediately comprehend the essence of things separately from their appearances. Wisdom thinks that in everyday sense of the word ‘knowledge’ man of course knows past as well as future, but there is such meaning of the word ‘knowledge’, that is, ‘knowledge’ in logical sense of the word, according to which we do not know anything except the immediately given.

3. Wisdom thinks that cognition of other people is a serious problem as well because consciousness of other man is not immediately given to a cognizing subject. In case of telepathy sensations received by a telepath are the sensations of a cognizing person and not of the person whose consciousness he/she is trying to penetrate. Impossibility of such kind of knowledge is a fact of logic. But due to social-historical character of knowledge people understand each other because of common norms of language and not because of individual sensations and experiences. According to Wisdom the fact that man cannot know (not in the ordinary sense, but in the essential meaning of the word ‘knowledge’) other man’s consciousness creates in him/her feeling of ‘loneliness’ which evokes metaphysical pain in him/her.

On the basis of such characteristics of man’s cognitive abilities Wisdom arrived at the conclusion that he did not have to try to give factual solutions to such paradoxes. He needed ‘new logic’ which requires a new method of expression. He thinks that the analysis of paradoxes should start with comprehending ordinary speech forms and thus prepare a basis for formal-logical attitude to them.

Thus, Wisdom’s philosophical views concerning man’s cognitive abilities are rather skeptical. It can be said that Wisdom himself was caught between ‘Yes’ and ‘No’ and failed to find a way out. As E. Gellner wrote: ‘He is content with the theory which explains why a theory of cognition is unnecessary and impossible’. For Wisdom, the object of cognition is an idea in language and formulated by language. But he neglected the subject, a particular person who knows and uses this language in concrete situations, i.e. ‘I’ who is part of the world to be cognized. That is why, Wisdom found himself facing the reality with ready language forms and a subject with ‘thinking pathology’.

## ხედი აზროვნების სიღრმეში

აზრის გამოვლენა „დოგმატური თვლემიდან“ ყოველგვარი ფილოსოფიის მთავარი ამოცანაა. ევროპული ფილოსოფიური ტრადიციის კლასიკურ იდეალებს დელიოზი დოგმატური<sup>1</sup> აზროვნების რვა პოსტულატში ათავსებს. ესენია: 1. პრინციპის პოსტულატი *cogito natura universalis* (მოაზროვნის კეთილი ნება და აზროვნების კეთილი ბუნება); 2. იდეალის ანუ ყოველდღიური ცნობიერების პოსტულატი („ფაკულტეტთა თანხმობა“ და „ამ თანხმობის გარანტი“ – სალი აზრი, როგორც განლაგება; 3. ნიმუშის პოსტულატი ანუ ცნობადობა (გამოცნობა აღძრავს სავარაუდო ერთეულ ობიექტზე ზემოქმედების უნარს და, აქედან გამომდინარე, შეცდომის შესაძლებლობას. ერთი თავისი ობიექტი შეიძლება აერიოს მეორე ობიექტში; 4. ელემენტის პოსტულატი ანუ წარმოდგენა (როცა განსხვავება დაქვემდებარებულია ერთნაირობისა და მსგავსების, ანალოგიურობისა და დაპირისპირებულობის დამატებით პარამეტრებზე); 5. უარყოფის ანუ შეცდომის პოსტულატი (როცა შეცდომა მაშინვე ამჟღავნებს ყველაფერ ცუდს, რაც შეიძლება აზროვნებაში მოხდეს, როგორც შინაგანი მექანიზმების შედეგი; 6. ლოგიკური ფუნქციის პოსტულატი ანუ ვარაუდი (აღნიშვნა მიღებულია როგორც ჭეშმარიტების ალაგი, ხოლო საზრისი – წარმოდგენილი სახის განუსაზღვრელი დუბლირება და ორეულია); 7. მოდალობის პოსტულატი ანუ გადანყვეტა. ვარაუდებიდან მატერიალურად კოპირებული ამოცანები, ანუ საკითხის გადანყვეტის ფორმალურად ჩამოყალიბებული შესაძლებლობები; 8. მიზნიდან შედეგის გამოყვანის ანუ ცოდნის პოსტულატი (სწავლების დაქვემდებარება დადგენილი ცოდნისადმი, კულტურისადმი, მეთოდისადმი).<sup>2</sup>

ყოველი პოსტულატი, დელიოზის მიხედვით, ორსახოვანია: თან ბუნებრივია, თან ფილოსოფიურია, თან ნიმუშთა თვითნებობაა, თან არსის დაშვება. ისინი არ საჭიროებენ დეკლარირებას, დუმილში უკეთესად მოქმედებენ და მთლიანობაში აყალიბებენ დოგმატური აზროვნების კომპლექსს.

დოგმატური აზროვნების კომპლექსი შინაგან დასრულებას პოულობს უნივერსალურ პრაგმატიზმში. პრაგმატიზმი ფილოსოფიური აზრის მოქცევაა სალი აზრისა და ყოველდღიურობის ვარაუდთა ფარგლებში. ზემოაღნიშნული რვა პოსტულატის გამოვლენით მხილებულია „დიადი ლოგიკური ილუზია“: ამოცანათა გამოთვლითი კომბინატორიკისადმი ნდობა; უფრო სწორედ, ცრურწმენა, რომ საზრისი მხოლოდ სალი აზრის *doxa*-დან ნავარაუდევის ორეულია. შეკითხვა ყოველთვის

<sup>1</sup> დოგმატი, ამ სიტყვის ბერძნული ეტიმოლოგიის მიხედვით, არის აზრი ან შეხედულება (*doxa*), რომელიც უნდა შესრულდეს. V საუკუნიდან ეს სიტყვა ქართულად ითარგმნება როგორც რჯული, მცნება ან მოძღვრება გამოცხადებითი გზავნილის შესახებ. „დოგმატურობა“ ფილოსოფიაში იმ მექანიზმის სახელია, რომელიც აზრში ახშობს განსაკუთრებულობებს, გამოცხადებითობებს, რაც მეტად ან ნაკლებად ყველა კულტურაში გვხვდება. ელიადეს სიტყვებით „ჰიეროფანია, ამავდროულად, თეოფანიაც არის“.

<sup>2</sup> J. Deleuz, *deference et Repetition*, 1969, Paris, Galimar, p. 67.

კოპირებულია სავარაუდო ან შესაძლო პასუხებიდან. შეკითხვა ემყარება წინასწარ ვარაუდს, რომ პასუხები არსებობენ სხვა ცნობიერებაში. ასეთი ფორმის კითხვებია: რომელი საათია? როდის დაიბადა ცეზარი? დელიოზი მიუთითებს, რომ ეს თვალსაზრისი ხედვის არედან უშვებს იმას, რაც ყველაზე მთავარია აზროვნებაში – ესაა აზრის აქტის გენეზისი, ანუ აზრის დაბადების უნარის გამოყენება. გვაიძულებენ, დავიჯეროთ, რომ ამოცანები მოცემულია მზა სახით და რომ ისინი ქრებიან პასუხებში, გადანყვეტებში. ეს ინფანტილური ცრურწმენაა. მისი სოციალური წანამდღვარი ჩვენ გვტოვებს ბავშვებად, არასრულწლოვნად, ზრდასრულობამდე არმისულ არსებებად. „ეს სასწავლო ჟურნალი აუცილებლობით მოითხოვს „მასწავლებელს“, რომელიც მუდმივად იძლევა ამოცანებს და მათ „ამოხსნებს“, გადანყვეტებს ქულების რეიტინგით აფასებს. ყოველდღიური პრობლემებისა და სალი აზრის ვარაუდები ანუ ბუნებრივი ილუზიების გადატანა ფილოსოფიურ ფანტომებში ნიშნავს აზრის მოქცევას იგივეობათა ძალაუფლების ქვეშ.

წარმოდგენის ძალა მსგავსებათა სახეებით ახშობს გამეორებათა ძალებს. ესაა პლატონიზმის არსი, პლატონის „ანამნეზის“ მიხედვით, მოგონებაში ნავარაუდევის კოპირება ახდენს ხელახლა შობის, მარადიული დაბრუნების ძალების ჩახშობას. ამგვარად, იკვეთება თანამედროვე ფილოსოფიის ამოცანა – „აზრის დამბადებელი“ აზროვნება. რას წარმოადგენს ასეთი აზროვნება და როგორ უნდა განვითარდეს ის სამყაროში?

განსხვავება და გამეორება – ნიცშესა და კირკეგორის ონტოლოგიის მსგავსი თემებია. გამეორების საყოველთაო და აუცილებელი მუდმივობა, რითიც ხასიათდებიან ბუნებრივი და მორალური კანონები, შესაძლოა მხოლოდ ანარეკლი იყოს „შინაგანი გამეორების“ უფრო ღრმა და იდეალური ვიბრაციებისა. ნეტარი ავგუსტინეს და პასკალის გახსენებით: „თავი გაცვლის ორგანოა, ხოლო შეყვარებული გული – გამეორების ორგანო“. „ცოდნა ძალაა!“ (ბეკონი), რომელიც ბუნების ძალების გამოყენების საშუალებას გვაძლევს, ხოლო „გულის გამეორებები“ სასწაულების ძალაა.

გონებისათვის გამეორება საშინელი პარადოქსია, რომელიც ცნებებით უნდა შეკრას. ჰეგელისებურ გაგებაში ცნება თავისუფალი, ქმნადი სუბსტანცია, სუბიექტი და ღვთაებაა; თავის თავში მისტიური ყოვლადძლიერების შემცველი უსასრულო, დაუბოლოებელი დასკვნაა ანუ სინთეზი, რომლის არსებას ქმნის დაბრუნება და გამეორება. სინთეზი მოხსნა/შენახვის პროცესია. თეზისი იხსნება ანტითეზისში. წინსვლა, იმავდროულად, უკუდაბრუნებაა საკუთარი ერთიანობის საფუძველში. ცნების შინაგანი სიცოცხლე და ღვთაებრიობა, მისი გენეზისი არის საკუთარ საფუძველშივე უკუდაბრუნების მსვლელობა. ცნების წარმომქმნელ სინთეზში არსი და აზრი ჩაიძირებიან და ინახებიან იგივეობაში. ერთიანობა ჰეგელისათვის, საბოლოოდ, იგივეობაა.<sup>1</sup>

დელიოზის ონტოლოგიაში იგივეობების საფუძველია შენაცვლებალობა ერთი ნივთისა მეორეთი. მისი სოციალური ეკვივალენტია ბარტერული გაცვლა. განმე-

<sup>1</sup> სავლენერეთელი, ცნების ბუნების ჰეგელისეული გაგების შესახებ, „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში“, თსუ გამომც., თბილისი, 1986, ავტორი შენიშნავს, „ცნება“ (begriff) ჰეგელთან ხშირად იხმარება როგორც (Inbegriff) ერთობლიობა; გვ.153.



ორებადობა ახასიათებს ისეთ ქცევებს, რომლებიც მიზანშეწონილია შეუცვლელი-ობის პირობებში. ასეთია: ჩუქება და წართმევა. თუ გაცვლა ზოგადის კრიტერიუმია, გამეორების კრიტერიუმია ჩუქება ან განძარცვა. იობის გოდებაში იკვეთება აზრი: ღმერთმა მაჩუქა და წამართვა და კვლავ დამიბრუნა ის, რაც შეუცვლელია და გაუცვლელია. ამაზეა დამყარებული აბრაამის მიერ ისააკის მსხვერპლშენიშვნა. აბრაამისათვის ისააკი იყო ღმერთის საჩუქარი (მადლი), ე.ი. განსხვავებული, ექსტრემი ყოველგვარი კანონის (ზოგადი ექვივალენციის) გარეშე; ისააკის მსხვერპლშენიშვნაც არ იყო ბარტერული გაცვლა, არამედ ხდომილება (*misterium trebedum*, საშინელი საიდუმლო) ყოველგვარი ცნებითი სინთეზის გარეშე, სადაც კლასიფიკაცია ხდება იგივეობრივი ნიშნების მიხედვით. ეს იყო დიფერენსის სიდიადის ზეიმი და ზეობა იგივეობათა ინდიფერენტიზმზე.

არავის შეუსწავლია გამონათქვამები, რომლებიც XX ან XXI საუკუნეს ვინმე ერთი პიროვნების სახელს ანიჭებენ. ამ შემთხვევაში ჩვენ ორი ასეთი გამონათქვამი გვინტერესებს: „დელიოზის საუკუნე“ (ფუკო) და „ელიადეს საუკუნე“ (იუნესკო). შეინიშნება უცნაური დაახლოების ტენდენცია. ამ ორ მოაზროვნეს აახლოებს არა მარტო წერის „ინტუიციური მანერა“, არამედ ტერმინოლოგიური ნომენკლატურაც კი. ელიადე და დელიოზი თანაავტორები არასოდეს ყოფილან, მაგრამ აზროვნების ათვლის წერტილს გამოთქვამდნენ სიტყვა *repeticione*-თი (ქართ. განმეორება, „განმეორებადობა“).<sup>1</sup> მათი ონტოლოგიების კვალს მივყავართ ნიცშემდე. ორივე მოაზროვნე ხშირად აპელირებს ნიცშეს, რადგან მან „მარადიული კვლავდაბრუნების მითი ფილოსოფიაში კვლავ აქტუალური გახადა“. თანამედროვე აზროვნებაში დაბრუნებული ციკლური განახლების ონტოლოგია მიგვანიშნებს, რომ „მარადიული დაბრუნების ცოდნა მკაცრად ეზოთერული ცოდნაა“. ასეთი ცოდნის ქადაგნი შეიძლება „ნომინოზური ფიგურები“, ქარიზმატული აღორძინების ჰიეროფანტები იყვნენ.

დელიოზთან აზროვნება ქმნის კონცეპტებსა და კონცეპტუალურ პერსონაჟებს, რომლებიც, ტალღების მსგავსად, აღმოცენდებიან და ინთქმებიან... და კვლავ ბრუნდებიან „იმანენციის ქარგაში“. ოლონდ, „განმეორება“ არ იზრუნებს იგივეობებსა და მსგავსებებს. „კვლავდაბრუნება“ მომდინარეობს განსხვავებულობათა (*différence*) სამყაროდან; განმეორება იშორებს ყველაფერ ზედმეტს, რაც არახალია. განსხვავება/იგივეობების ძველი დიხოტომიების მიღმა აზროვნება თავისუფლდება საერთოობისა და მუდმივობის ჰეგემონიისაგან; კაუზალობის მანკიერი წრებრუნვიდან; თანაბრობისა და საშუალოობის პროზიდან გადადის განსხვავებულობათა პოეზიისაკენ, უჩვეულობათა ცხოველმყოფელი სასწაულჩვენებისაკენ (ჰიეროფანიებისაკენ). განსხვავება/იგივეობების ძველი პოზიტიური სინთეზები იცვლება რიზომატულად გაფართოებადი უწყვეტი დისფუნქციური სინთეზებით.

„იზროვნო ფილოსოფიურად, ყოველთვის ნიშნავს, იარო ჯადოსნური გზით“, – ამბობს დელიოზი. ის საუბრობს კონცეპტის „კურთხევაზე“. ამგვარი კურთხევა ხდება „გამეორებით“ (*répétition*). ყოველი გამეორება ცვლის და ანახლებს გამეორე-

<sup>1</sup> სიტყვა „განმეორებადობა“ მათი წიგნების სათაურებშიც აისახა. იხ. მირჩა ელიადე „მარადიული დაბრუნების მითი. არქეტიპი და განმეორებადობა“ (1947); J. Deleuze, *Différence et Répétition* (1968).

ბულს. ამით იმიჯნება მსგავსის განურჩევლობისაგან, იგივეობათა სიმულირებისაგან. ამ ნიღბის ქვეშ მოქმედებს გამონაკლისის ხდომილება სასწაულჩინის სახით.

მირჩა ელიადეს მიერ თემატიზებული ადამიანის ქცევა საკრალურის მიმართ ვლინდება სხვადასხვა მიმართულებით და რეესტრებში, ზოგჯერ ფარულად და მკრთალად, მაგრამ მათში მაინც იკვეთება „მითოსური წანამძღვრები“, ჰიეროფანიის (სინმინდისჩინის) მოდელები. დელიოზის *répétition* და ელიადეს „ინიციაცია“ ერთმანეთს უახლოვდება. „ყველაფერი ბრუნდება, იმიტომ, რომ არაფერია თანაბარი. ყველაფერი ცურავს საკუთარ განსხვავებაში, თავის თავთანაც კი დაუმთხვევლობასა და უთანაბრობაში“<sup>1</sup>. არ ბრუნდება ის, რაც განურჩევლობაში დაინთქმება.

ელიადეს „არათანადროული ფიქრით“ ადამიანური სიტუაციის განახლება მომავალში დაუკავშირდება ციკლორობის დროში ანუ განმეორებების კულტურაში“ ისტორიული დროის რეინტეგრაციის მცდელობას. ეს იმაზე იქნება დამოკიდებული, თუ რამდენად შეძლებს ადამიანი კვლავდაბრუნების არქაულ ონტოლოგიაში „ჩართოს შემოქმედებითი სპონტანობა, საკუთარი თავის შექმნის თავისუფლება“.<sup>2</sup>

ფილოსოფია კოცეპტთა ქმნადობასთან არის გაიგივებული ფ. დელიოზისა და ფ. გვატარის მიერ შექმნილ გავლენიან ფილოსოფიურ ტექსტში „რა არის ფილოსოფია?“ (1991). ტერმინოლოგიური ნოვაციებითა და თავისებური საზრისული ველით შეკრულ ამ ნაწარმოებში აზროვნება მიისწრაფვის უკვე არსებული ცნებების ხელახალი კოდირებისაკენ, ან ისეთი ენობრივი კავშირებისაკენ, რომლებიც მანამდე არ არსებობდნენ. შეცვლილია სიტყვა *Concept*-ის ტრადიციული გაგება. ავტორთა გამონაგონია ტექსტის კიდევ ორი მთავარი ცნება: *Le plan d'immanence* და „კონცეპტუალური პერსონაჟი“. ლექსიკონური მნიშვნელობა მათ არ გააჩნიათ. კონცეპტები საჭიროებენ კონცეპტუალურ პერსონაჟებს, რათა „იმანენტობის სიბრტყეში“ დაარსდნენ, დასახლდნენ და იმოძრაონ.

ტექსტის წიაღში *Concept* თავის თავს წარმოგვიდგენს ცნებასთან (*concevoir, conception*), როგორც არაფილოსოფიასთან (*non-philosophie*), თავის განსხვავებულობაში. მეცნიერული ცნებები, ან მხატვრული ფიგურები არაკონცეპტებია. „ცნებისა“ და „კონცეპტის“ ურთიერთმიმართების საკითხში სრული გაუგებრობა სუფევს ლოგიკაში. ცნება და კონცეპტი ერთმანეთში ერევათ. კონცეპტი ფილოსოფიური ცნებაა. საკუთრივი აზრით, კონცეპტს მხოლოდ ფილოსოფოსი ქმნის. ეს ფილოსოფიის ექსკლუზიური უფლებამოსილებაა. არსებობენ სპეციფიკურად ფილოსოფიური პრობლემები, კითხვები, რომლებსაც პასუხი უნდა გაეცეთ კონცეპტების შექმნით. არავითარი სხვა გზა არ არსებობს. ეს „გზა“ მხოლოდ ფილოსოფოსმა შეიძლება შექმნას. ამიტომ არის „გზის“ მეტაფორა ძალზე გავრცელებული ამ სფეროში. კონცეპტები არსად არსებობენ მზა სახით. ისინი უნდა შეიქმნან. ფილოსოფიის საგანია სულ ახალი და ახალი კონცეპტების შექმნა.

ვცადოთ გარკვევა იმ განსხვავებაში, რომელიც ცნებასა და კონცეპტს შორის ვლინდება. ლოგიკური ცნება რაიმეს ჰოყოფის ან უარყოფის ფორმით გამოთქმულ

<sup>1</sup> J. Deleuze, *Différence et Répétition* (1968) 295.

<sup>2</sup> მირჩა ელიადე, მარადიული დაბრუნების მითი, არქეტიპები და გამეორება, თბ., 2017, „ალეფი“, თარგ., მ. გომელაურმა, გვ. 87.

აზრს წარმოადგენს. ის პროპოზიციონალური და ლინეალური ბუნებისაა. კონცეპტი არავითარ შემთხვევაში არ არის პროპოზიციონალური, არავითარ დისკურსიულ კომპლექსს არ აღწერს, მისი ობიექტი არ არის საგანთა მდგომარეობები. კონცეპტი, როგორც მოქმედი, „ქმნილი არსება“ ყოველთვის პოზიციონალურია (position), მისი საგანი მიწყევ კვლავდაბრუნებადი ხდომილებანია, რომელთაც არ გააჩნიათ სხვა წყარო, გარდა ერთადერთობის ღია სივრცეში მომხდარი „ონტოლოგიური ნახტომებისა“, საიდანაც წარმომავლობენ „არაცნებითი განსხვავებების“ სამყაროები.

კონცეპტის „საარსო“ იმანენტობა სრულიად სხვაგვარია, ვიდრე ამას წარმოგვიდგენენ ცნების, კატეგორიების არისტოტელური ან ჰეგელიური სტერეოტიპები. კონცეპტი აგრეთვე განსხვავდება აზროვნების აღმოსავლური სისტემებისაგან. კონფუციური „დაო“ ან იაპონური „ძენი“, მიუხედავად კონცეპტებთან სიახლოვისა, არ შეიძლება კონცეპტებად ჩაითვალოს. ბიბლიაში სიტყვა „ფილოსოფიის“ სინონიმია „ელინთა სიბრძნე“. კონცეპტთა ქმნადობა აზროვნების ბერძნული წესის მახასიათებელია. შესაძლოა თუ არა ჩინური, ინდური ან თუნდაც ქრისტიანული ფილოსოფია? ამისათვის მათ „საკუთარი“ კონცეპტები უნდა შექმნან, მაგრამ აზროვნების სხვა („არაფილოსოფიური“) სისტემები შემოქმედებას კონცეპტების მეშვეობით არ აწარმოებენ. ამიტომ აღმოსავლეთის ბრძენი, პოეტი ან მეცნიერი ფილოსოფიის ფიგურანტები ვერ იქნებიან, ვიდრე ფილოსოფიის კონცეპტებად და პერსონაჟებად არ გარდაიქმნებიან. არსებობენ აზროვნების სხვა წესები, „იდეაციის სხვა მოდუსები“, რომელთა გზა კონცეპტთა შექმნაზე არ გადის. ფილოსოფიის კონცეპტი, მხატვრული პრეცეპტი და ლოგიკური ცნება არ არიან ერთიდაიგივე პროექტის სხვადასხვა დონე.

„ეკინთა წესით“ აზროვნება (სიტყვა „ფილოსოფიის“ ეტიმოლოგიის მიხედვით) ნიშნავს აზრის „მეგობარ კონცეპტს“ და ამგვარი, ცოცხალ არსებათა მსგავსი „აზრ-ძალების“ გადაქცევას საკუთარი ფიქრთა ნაკადის თანამდეგ თანაარს ძალად. „პლატონის მეგობარი ვარ, უფრო კი ჭეშმარიტების მეგობარი ვარ“. მეგობრობა არც ფლობაა და არც მარტო სწრაფვა სასურველისაკენ. ბერძნულ პოლისში ყველაფერი თავისუფალი მეტოქეობის და, მასადაამე, კამათის, ეჭვის საგანია. ასეთია ბერძნული პოლისი – კონცეპტების წინარეფილოსოფიური ქარგა. ამიტომ არც ერთი კონცეპტი არ შეიძლება იქცეს ტირანად: „ქარგას“ უჩნდება ნაპრალები, საიდანაც მასში იჭრება ქაოსის ნისლოვანება. აქედან წარმოიშობიან აზრის „ქაოიდები“. ფილოსოფიური აზრი ყოველთვის საფრთხის ქვეშაა, გზა აებნას ამ ნისლოვანებაში.

განსხვავებებზე ამდენი აქცენტის შემდეგ „ტექსტი“ გვთავაზობს განსაზღვრებას: „ასეთია კონცეპტის სტატუსი – წმინდა ხდომილება ანუ ვირტუალურის რეალობა“.<sup>1</sup>

კონცეპტებსა და აზროვნების სხვა ფორმებს შორის არსებობენ ურთიერთგადასვლის (ინტერფერენცია) გზები. ყველაზე მნიშვნელოვანია „ინტერფერენცია, რომელიც არ ექვემდებარება ლოკალიზაციას“. ფრანგი ფილოსოფოსები (ცხადია, იმის გათვალისწინებით, რომ აზროვნებს ადამიანი და არა ტვინი) აზროვნების ამ მხარეს უკავშირებენ ტვინში მიმდინარე პროცესს, რომლის ფუნქციაა „მოლივლივე

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, Felix Cuattari, Qu'est-ce que la philosophie? p. 219.

მოხილვა მთელი ველისა მთლიანობაში“.<sup>1</sup> ეს უკვე ტვინის კონცეპტია და არა ბიოლოგიური ტვინი. აზრმა ტვინის შესახებ შეიძინა კონცეპტის სტატუსი.

რა არის კონცეპტი (concept)? უკვე ნათქვამიდანაც ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ ის არც ლოგიკურ-დისკურსული ცნებაა და არც მხატვრული სახე.

კონცეპტი არის უსასრულობაზე ფიქრის ფილოსოფიური ფორმა. ჩვენი განცდების ნაკადის უსასრულობიდან ჩენილი აზრი. თითოეულ კონცეპტს აქვს შინაგანი შიფრი და მისგან „გამოსხივებული“ კონტურები, რაც უსასრულობის კონტურებია; ოღონდ უსასრულობის მთელი შინაარსის მომცველი უნივერსალური ცნება/აზრი კი არ არის, არამედ ფრაგმენტულ სილუეტში გამოჩენილი მთელია. კონცეპტების გარეშე ცნობიერება უსასრულობის განუჭვრეტელ და განურჩეველ ნისლოვანებაში შთაინთქმებოდა; ადამიანის პერცეპტული ველი გამოსახულების გარეშე დარჩებოდა, რისი საფრთხეც მუდმივად ახლავს ცნობიერების სიცოცხლეს, როგორც გარედან, ისე ფსიქიკური ცხოვრების შინაგანი ფაქტორების მხრიდანაც.

კონცეპტი შესაძლო სამყაროა, რომელსაც მეტყველება ანიჭებს რეალობას. ფილოსოფიური კონცეპტი ჩართულია სხვა კონცეპტებთან რთული ურთიერთკავშირის ქსელში; არსებობს თუ არა პირველადი კონცეპტი, რითიც დაიწყო ფილოსოფია? – არ არსებობს, კონცეპტი მხოლოდ პლატონურ „ლხინში“ სიმპოზიუმში არსებობს. ცდის ველზე უეცრად ვანყდებით ვილაცის გაკვირვებულ გამომეტყველებას, რომელიც ამ ველის მიღმა სხვა შესაძლო სამყაროების სახის ეკვივალენტია. შესაძლო სამყაროებს გრძელი ისტორია აქვთ; ყოველი კონცეპტი გულისხმობს ახალი ნაკითხვისა და, შესაბამისად, ახალი შტრიხების შექმნის შესაძლებლობას. კონცეპტთა პლატონური დრამა ახალ კონტინიუმში გადაათამაშა ნიცშემ.

ფილოსოფიური კონცეპტი განსხვავდება მეცნიერულ-ლოგიკური ცნებისაგან. მეცნიერება უარს ამბობს უსასრულობაზე და დამკვირვებლის ნაწილობრივი კოორდინატების აღწერით იფარგლება. ამით აიხსნება მეცნიერების „ექსტენსიური სისტემების დისკურსიულობა“. მისგან განსხვავებით, კონცეპტებს ახასიათებს „ინტენსიური არაკოორდინატული ორდინატები“.<sup>2</sup>

„კონცეპტები“ მოძრაობენ აზრის სისწრაფით, ხოლო „აზრის სისწრაფით“ მოძრაობას სჭირდება შესაბამისი ველი. ასეთი ველია „იმანენციის სიბრტყე“... კონცეპტის „წყობა“ არ არის ტვინის ფუნქცია. განსხვავება ტვინის ფუნქციასა და საკუთრივ აზრის ცხოვრებას შორის ძალიან დიდია. „იმანენციის სიბრტყე“ არის კალაპოტი, რომელშიც ხდება უსასრულობის მოძრაობა. მას არ გააჩნია დროული და სივრცული კოორდინატები, რომელშიც ფიქსირებულია მოძრავი ელემენტის მდგომარეობათა თანმიმდევრობა, არ გააჩნია ათვლის პარამეტრები და წერტილები, რომლებთან მიმართებითაც ეს მდგომარეობანი იცვლებიან.

„აზრებში ორიენტირება“ არ გულისხმობს ათვლის ობიექტურ სისტემას, არც მოძრავ ელემენტებს, არც განცდის ობიექტს, არც განცდის სუბიექტს. ყველაფერი ნალექილი აქვს მოძრაობას ფიქრის სისწრაფით, ადგილი არ რჩება სუბიექტისათვის და ობიექტისათვის. მოძრაობაში თვითონ ჰორიზონტიც „იმანენციის სიბრტყე“ ხდება.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, Felix Cuattari, Qu'est-ce que la philosophie? p. 267.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 34.

კონცეპტებს ორი მხარე აქვთ: ინტენსიური ორდინატები და მათი იმანენციის გეგმები, დიაგრამული შტრიხები. კონცეპტი საკუთრივ ფილოსოფიურია, ხოლო „ქარგა“ – პრეფილოსოფიური. ფილოსოფია კონცეპტთა შექმნით იწყება.

ბერძნებთან land არის „კოსმოსი“, როგორც ქაოსის ჭრა, წყვეტა, ლოგოს-ის მეშვეობით. ქაოსი ემუქრება აზრსაც და არსსაც. ქაოსს როგორც ფიზიკური, ისევე აზრობრივი არსებობა აქვს. ფილოსოფიამ კონსისტენცია უნდა მიანიჭოს ქაოსს ისე, რომ არ დაკარგოს უსასრულობა. ხოლო მეცნიერება რეფერენცირებას ანიჭებს ქაოსს, ისე, რომ კარგავს უსასრულობას. ამაშია არსებითი განსხვავება.

კონცეპტის საქმეა, მონიშნოს უსასრულო ანუ ფიქრის სისწრაფით მოძრაობათა ინტენსიური ორდინატები. მოძრაობანი თავისთავად სასრულნი არიან, ოღონდ უსასრულო სისწრაფით მონიშნავენ „იმანენციის სიბრტყეში“ ცვლად კონტურებს.<sup>3</sup>

კონცეპტისა და „იმანენციის სიბრტყის“ ურთიერთობაში ავტორებს შემოჰყავთ „მესამე პირი“ – კონცეპტუალური პერსონაჟი, რომელიც კონცეპტის კრისტალიზაციის შედეგია. „პერსონაჟი“ ყველა ფილოსოფიურ ტექსტში ნაგულისხმევი ფიგურაა, თუმცა კონცეპტები ყოველთვის ვერ ახდენენ კრისტალიზაციას შესაბამის პერსონაჟში. ისინი მოძრაობენ, განიცდიან მუტაციებს სხვადასხვა „იმანენციის გეგმაში“, ასე იქმნება მათი ნაირსახეობანი. „კონცეპტუალური პერსონაჟი, როგორც ასეთი, შეიძლება საკმაოდ იშვიათად მოგვევლინოს, ან შეიძლება მხოლოდ მინიშნებით გამოიჩინოს თავი“<sup>4</sup>.

ნიცშემ მოშალა ფილოსოფიის კულისები და კონცეპტუალური პერსონაჟი აღარ არის ნაგულისხმევი, ის ავანსცენაზეა. „პერსონაჟის“ გაშიშვლებამ შოკური ეფექტი გამოიწვია ევროპულ კონცეპტთა სამყაროში. ბევრი მკითხველისათვის ნიცშე ტრადიციული აზრით ფილოსოფოსი არც არის, არამედ პოეტი, წინასწარმეტყველი მითის მთხზველი. ნიცშემ დიონისე და ზარატუსტრა აიძულა, ფილოსოფოსები გამხდარიყვნენ. თითქოს ნიცშემ უარყო კონცეპტები და მთლიანად პერსონაჟებად აქცია ისინი. არა! თვითონ შექმნა გრანდიოზული კონცეპტები: სიცოცხლე, ღირებულება, ნება ძალაუფლებისადმი და შექმნა მათი იმანენციის გეგმა – კვლავბუნება მარად იგივეში. ანუ ძალაუფლების ნების მარადიული მოძრაობა, ჭეშმარიტების ნება გადაიზარდა ძალაუფლების ნებაში.

კონცეპტუალური პერსონაჟები არ არიან არც მხატვრული სახეები, არც მითოსური გმირები და არც მეცნიერული ცნებები. მხატვრული სახე მოძრაობს კომპოზიციის გეგმაში, ხოლო კონცეპტუალური პერსონაჟი – „იმანენციის გეგმაში“. ერთი და იგივე „პერსონაჟი“ შეიძლება გადაყვანილი, „გადართული“ იქნეს კომპოზიციის გეგმიდან იმანენციის გეგმაში, მაგალითად, ზარატუსტრა, დონ ჟუანი და სხვა.

კონცეპტუალური პერსონაჟი აზრის იერსახეა, მისი კონტურები მჭიდროდ ერწყმინან აზრის დიაგრამულ შტრიხებს და კონცეპტის ინტენსიურ მონახაზებს. ეს აზროვნებაზე მოაზრე აზრები, აზრის ჩანასახები, აზრის კრისტალებია; აზრის „მფარველი ანგელოზები“ ისინი არ არიან არც ემპირიული, ფსიქოლოგიური სოციოლოგიური ან ლოგიკური დეტერმინანტები. ამ მონსტრებს ძალუძთ, ფოლადის რობოტების მსგავსად, კვლავ აღდგენენ საკუთარი ნამუშევრებიდან. ისინი შინაგანი დემონებია, რომელიც აზრებს აიძულებენ, ფილოსოფიურად იაზროვნონ.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, Felix Cuattari, Qu'est-ce que la philosophie? p. 58.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 383.



კონცეპტუალური პერსონაჟები მუტაციების პროცესში იმყოფებიან დღესაც. ძველი ენერგომწარმოებლები (სისტემები) ადგილს უთმობენ სხვებს, რომლებიც გადაერთვებიან უკვე მოქმედ ენერგეტიკულ არხებში. ეს მუტაცია მხოლოდ ფსიქოსოციალური ხასიათის არ არის. აზრებიც იძენენ ახალ შტრიხებს. ჩვენ უარს ვამბობთ სპორტული ტიპის ენერგეტიკულ ღირებულებებზე, მივისწრაფვით წმინდა დინამიკური განვითარებისაკენ, რაც გამოიხატება კონცეპტუალურ პერსონაჟში.

დელიოზისა და გვატარის ტექსტის მიხედვით, რომლის ზოგიერთი ასპექტის „შენელებულ“ გადმოცემასაც ვცდილობთ, ფილოსოფია შედგება სამი ელემენტისაგან: ა) აზრის ფილოსოფიური ქარგა, რომელიც უნდა მოინიშნოს (იმანენცია), ბ) კონცეპტები, რომელიც უნდა შეიქმნას (კონსისტენცია), გ) პერსონაჟები, რომლებიც უნდა გამოგონილ იქნენ (ენსისტენცია).<sup>1</sup> დიაგრამული მონიშვნა, კონცეპტების შექმნა და მოქმედი ფიგურის გამოგონება ერთიანობაში წარმოადგენს ფილოსოფიას. კონცეპტთა შემოქმედება იშლება იმანენციის ქარგაში. არსებობენ კონცეპტთა სახეობები, რომლებიც მოძრაობენ ერთი და იგივე კალაპოტში; ზოგჯერ ძნელი გასარჩევია, ახალი კონცეპტებია ძველ კალაპოტში თუ ახალ კალაპოტშია ძველი კონცეპტები. ძნელი გასარჩევია, ვინაა მკვიდრი, ვინ ხიზანი და ვინ უცხოელი. მომავლის სარკეში უცნაურად იცვლებიან მათი ანარეკლები.

რამდენადაც ფილოსოფია აზროვნებაზე აზროვნებაა, მისი თემა ყოველთვის იყო „აზრის სისწრაფით მოძრაობა“ ანუ აზრთა უსასრულო ქროლვისადმი მოქცევა, შეჭრა „ჰერაკლიტესურ მდინარებაში“, რომელშიც „ორჯერ ვერ შეხვალ“ და აზრის სახით შემოსვა. გალაკტიონის ტაეპი რომ მოვიშველიოთ, „ქროლვით ინვევს ცისფერ ლანდებს და ხეებში აქსოვს“... აზრი (meditation) აზრს „ინვევს“ და კონცეპტებში „აქსოვს“. აზრის (pensez) უსასრულო ქროლვა/სიცოცხლე და ხანიერება (la durée) ხდება წმინდა ფილოსოფიური ხდომილება, რომელიც აღესრულება „იმანენტურობა პლანში“ (plan), როგორც ხდომილების ჰორიზონტი (“კონსისტენციის სიბრტყეში”), საარსოში, სადაც კონცეპტები უნდა დაარსდნენ და იმოძრაონ „აზრის სისწრაფით“, ანალოგიურად იმისა, როგორც უდაბნოში სახლდებიან და მი-მო-იქცევიან მომთაბარე ნომადები.

ხდომილებათა ჰორიზონტი არის აბსოლუტური სიბრტყე, რომელშიც კონცეპტები და მათი მფარველი ანგელოზები – კონცეპტუალური პერსონაჟები – დამოუკიდებელი ხდებიან საგანთა (la chose) ხილული კონდიციისაგან.

დელიოზ/ელიადეს წარმოსახვით „მედიტაციუმში“ ადამიანურ სიტუაციას განასახიერებს „სიცოცხლის ხე“. ელიადესთან მონიშნულია უწყვეტი განახლების სიმბოლიზება ფესვღეროვან სიცოცხლის ხეში. მის ბინარულ ორეულს მონიშნავს დელიოზის „ხე-რისომა“, უღერო, ნაშალი ფესვები“. ორივე ქაოსმკვეთი ცნობიერების მოდელია. მათში ჩანს ბინარული წყვილების მეშვეობით კავშირის დამყარების უელემენტარულესი, მაგრამ აუცილებელი მახასიათებლები. მაგიური სიტუაციის ფუნქცია ხომ იმაშია, რომ შეაერთოს ბინარული ოპოზიციები, შეიყვანოს ცოცხალი აღქმის კონტინიუმში. „ამ მხრივ, არქაულ და თანამედროვე აზროვნებას შორის განსხვავება არ არსებობს, ერთი და მეორეც შედგება ერთნაირი ელემენტებისაგან, განსხვავებული თანაფარდობით“. (კ. ლევი-სტროსი).

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, Felix Cuattari, Qu'est-ce que la philosophie? p. 100.

ელიადემ რელიგიისა და მითის გასაღები იპოვა „ცენტრალურ მისტერიაში“, სამყაროს პერიოდული განახლების რიტუალში, რაც, მისი აზრით, სანყისური (ორიგინე) დროის საკრალური ამბის გამეორებაა (*répétition*), მითები აღწევენ საკრალურის (ზებუნებრივის) რიტუალურ შექრას სამყაროში; ელიადე ამას უწოდებს ჰიეროფანიებს (სასწაულებს), რაც განსაზღვრავს და აფუძნებს ადამიანურ სიტუაციას სამყაროში.<sup>1</sup>

**IRAKLI BRACHULI**

### **The Paradigm of Eternal Return**

In contemporary hermeneutical situation the 'identity culture' has transformed into 'eternal return culture'. Qualitative ontology which emerged from old scholastics changed into inqualitative quantity dynamic world, against the background of which the mystery eternal features do not stand any more. Quantity is the identity which has neither beginning nor end. The mentioned change is sharply expressed in the theories of Mircea Eliade and G. Deleuze. Their texts are similar not only by the intuitive manner but also even by the terminological nomenclature. Let us compare Eliade's 'Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition' (1969) and Deleuze's 'différence et répétition' (1968). The path of their ontologies leads us to F. Nietzsche, which regains actuality to the myth of eternal return; created concept of superman (*Übermensch*). The superman remains the major figure of modern hermeneutic situation and the most adequate conceptual scheme. In accordance with the term of Deleuze, this is the major conceptual character, which moves in the 'plan of immanence' (*le plan d'immanence*); exactly in here the ontological repetition (*répétition*) takes place, which does not return identities back. The eternal return happens from the universe of differentiations. Thinking comes out of the slavery of homogenous ideas and enters the hierophania of inhomogeneous. Each repetition changes and renews the repeated one, through this happens the transmission in different situation. Thinking is no longer the simulation of indifferent similarities. It already operates with exceptional events. Eliade found the key of religion and myth in 'central mystery', 'universal mythos' and in the ritual of periodical revenue of the world. This is the repetition and restoration of origin time. By this way was conducted the ritual invasion of the sacral in the modernity, i.e. Hierophania. The abovementioned gives us an opportunity to put closer Eliade's 'models of initiation' and Deleuze's 'répétition'. Everything returns due to the fact that nothing is equal. During the research of new ways of ontology have emerged the contours of future. The renewal of human situation will be possible by the reintegration of historical time into original time.

---

<sup>1</sup> მირჩა ელიადე, მითის ასპექტები, ილიას სახ. უნივერსიტეტი, თბ., 2009, თარგმ., მ. ბაქრაძემ და ბ. ნვერავამ, გვ. 12

## ადამიანი, ხობოხს ენობრივი ბონითი ყოფილია

სალი აზრისა და ჩვენი ყოველდღიური გამოცდილებისათვის გამაოგნებელი და შოკის მომგვრელი აზრი გამოთქვა სოფისტების ბელადად ნოდებულმა აბდერელმა პროთაგორამ: ადამიანი არსებობა-არარსებობის, საერთოდ, ყოფიერების ერთადერთი საზომი და მაჩვენებელიაო. ჰეგელის ღრმააზროვანი შენიშვნით, ეს არის დებულება, რომლის გარშემო იტრიალებს ყოველივე ამიერიდან დასავლურ აზროვნებაში. იგი ბედისწერისეული გარდუვალობით განსაზღვრავდა მთელ დასავლურ ცივილიზაციას. ევროპული ფილოსოფია შეიძლება მივიჩნიოთ ამ დებულების დედუქციად. სამყაროს სხვა მისადგომი არა აქვს, გარდა ადამიანისა. იგია ერთადერთი კარიბჭე სამყაროში შესასვლელად. მაგრამ ახლა უკვე საქმე იმას ეხება, თუ როგორ გავიგებთ და განვმარტავთ ადამიანს. მოგვიანებით ადამიანი განმარტეს, როგორც ენობრივი არსება. ენა და ადამიანი არსებითად და სუბსტანციურად ურთიერთმიკუთვნებული და ურთიერთგანმსაზღვრელი ფენომენებია. უკვე ჩვენს დროში მარტინ ჰაიდეგერმა ადამიანი განმარტა, როგორც ენობრივი არსება. იგი მას „დაზაინს“ უწოდებს, ხოლო მასზე ფილოსოფიურ მოძღვრებას – ძირეულ ანუ ფუნდამენტურ ონტოლოგიას. და ეს იმიტომ, რომ მხოლოდ ადამიანს გააჩნია ყოფნისა და არყოფნის განცდა და გაგება. ადამიანი ყოფნის გაგების მიხედვით ყოფნაა. მისი ონტოლოგია ყველა სხვა ონტოლოგიის განმსაზღვრელია. სწორედ ამაშია ადამიანის ყოფიერების ონტიურ-ონტოლოგიური პრიმატი და უპირატესობა (ჰაიდეგერი მას ონტოლოგიურ დიფერენცს უწოდებს).

ადამიანი არის ენობრივი ყოფიერება. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ენაშია დავანებული. იგი არის არარსის მომყვანებული. ხატოვნად თუ ვიტყვით, ენა არის ყოფიერების სპონტანური ამოფრქვევა. იგი არის „ყოფიერების სახლი“, ყოფიერება მხოლოდ ენაში ჰგებებს და სხვაგან არსად. ამიტომ ადამიანმა კი არ შექმნა ენა, არამედ ენამ შექმნა ადამიანი (ჰუმბოლდტი).

ენისა და ურთიერთმიკუთვნებულობის ერთიანობის პირველ გაცნობიერებად უთუოდ ბიბლიური შესაქმე უნდა მივიჩნიოთ: „და თქვა ღმერთმა“... შემოქმედი სამყაროს მოვლენებს ენისა და სიტყვების მეშვეობით ქმნის. სამყაროს შექმნა ენის შექმნას ნიშნავს. მოსე წინასწარმეტყველს იაჰვე ეცხადება ისეთ რამედ, რომლის სახელია „ყოფიერება“: „მე ვარ“ „რომელი ვარ.“ იოანე ღვთისმეტყველიც ადასტურებს – „პირველად იყო სიტყვა“. გერმანელი პოეტის ჰორდერლინის თქმით, „ადამიანი არის მეტყველება და ლაპარაკი, რის გამოც ნიადაგ ჯაფით, თუმცე პოეტურად ბინადრობს კაცი დედამიწაზე“.

ენისა და ყოფიერების შინაგან ერთიანობას ადასტურებს ბერძნული მითოსი. ეს უკანასკნელი იმ უზოგადეს წანამძღვარს ემყარება, რომ მთელი ყოფიერება ენაშია მოქცეული, რომლის მიღმა არ ივარაუდება რაღაც სხვა რეალობა. თვითონ ენა არის ერთადერთი რეალობა. თვითონ სიტყვა „კოსმოსშია“ მოცემული რეალური კოსმოსი. (ბერძნული სიტყვა „მითოსი“ ხომ სიტყვას ნიშნავს). ამიტომ ამ ბერძნული

სიტყვის ქართულ შესატყვისად „ამბავი“ უნდა მივიჩნიოთ, რადგან იგი ერთდროულად რეალობასაც აღნიშნავს და მასზე თხრობასაც.

დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი ჰეგელი ადამიანს განმარტავს როგორც თავისი თავის თვითგანმსაზღვრელ გონს, რომლის სუბსტანციური განსაზღვრულობაა თავისუფლება. გონი თავისუფლად მხოლოდ თავისთავში იმყოფება, რომელიც გამორიცხავს ყოველგვარ სხვადაყოფნას და გაუცხოებას. იგი თავისთავთან იდენტურია და იგივეობრივი იმ აზრით, რა აზრითაც პლატონი ახასიათებდა იდეას, როგორც *ta avton*-ს. მე-ს ანუ თვითცნობიერების ეს იდენტობა პიროვნების საფუძველია. არსებობს ჩვენი ცნობიერების ყველა აქტისა და წარმოდგენის გამაერთიანებელი პრინციპი, გარკვეული ლერძი, რომელსაც დეკარტი „კოგიტოს“, ხოლო კანტი ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციას უწოდებდა. შოტლანდიელი იუმი უარყოფდა პიროვნების ამგვარ იდენტობას და მას ოდენ შთაბეჭდილებათა კონად მიიჩნევდა. ასევე უარყოფს მას ჰეგელის შემდგომდროინდელი ირაციონალისტური ფილოსოფია ნიცშესა და ფროიდით დაწყებული თვით დერიდას დეკონსტრუქციის ჩათვლით. ისინი გონის ამხსნელ პრინციპს გონის გარეთ ეძებენ და ასეთებად მიიჩნევენ ნებას, არაცნობიერს, სოციუმს და ა.შ.

კაცობრიობის მთელი ისტორია, რომელსაც ჰეგელი ასევე მსოფლიო ისტორიას უწოდებს, ადამიანის მიერ საკუთარი არსების წარმოქმნისა და აღმოჩენის ისტორიაა. ეს პროცესი კი სახელმწიფოსა და ოჯახის წარმოშობიდან იწყება. ამიტომ ის ხალხები, რომელთაც ვერ შექმნეს სახელმწიფო, ჰეგელმა ისტორიის გარეთ გაიტანა და ოდენ ეთნოგრაფიულ ფაქტად მიიჩნია.

ჰეგელის მიხედვით ადამიანის სუბსტანციური არსებაა გონი, რომლის შინაგანი განსაზღვრულობაა თავისუფლება, ისევე, როგორც სხეულისა – სიმძიმე. ადამიანს უბრალოდ კი არ მიეწერება თავისუფლება, არამედ ის უდრის თავისუფლებას. ეს არის დებულება, რომელიც შემდგომ სარტრმა განავითარა და ადამიანზე თავისი ეგზისტენციალური მოძღვრების ქვაკუთხედად აქცია: ადამიანს მისჯილი აქვს თავისუფლება. ადამიანის ეს თავისუფლება ყველაზე მეტად ენასა და სიტყვათშემოქმედებაში ვლინდება. იგი მონაწილეობს ენის ქმნადობაში და აგრძელებს სამყაროს შექმნის პროცესს, რაკი ენა მხოლოდ ერგონი კი არ არის, არამედ ამასთანავე ენტელეხია და ენერგიაა.

კაცობრიობის ისტორიას ჰეგელი წარმოადგენს სვლად აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ, უგონობიდან გონისაკენ, მონობიდან თავისუფლებისაკენ, რომლის საბოლოო აბსოლუტური მიზანია სწორედ თავისუფლება. ჰეგელი ამას ხატოვნად ასე გამოთქვამს: გარეგანი მზე აღმოსავლეთში ამოდის და დასავლეთში ჩადის, მაგრამ თვითცნობიერების შინაგანი მზე პირველად მხოლოდ დასავლეთში გამოზრწყინდება. აღმოსავლეთმა და ანტიკურობამ იცის, რომ მხოლოდ რამდენიმე ინდივიდი თავისუფალი, მაგრამ პირველად დასავლეთში აღწევს ცნობიერება იმის შეგნებას, რომ ადამიანი როგორც ასეთი, თავისი ცნების მიხედვით თავისუფალია. თუ სოკრატე ამბობდა, რომ სიკეთე არის ცოდნა, ჰეგელი ამტკიცებს, რომ თავისუფლება არის თავისუფლების ცოდნა და შეგნება. გონი, რომელმაც იცის თავისი თავი, არის თავისუფლება.

თუმცა, ჰეგელის თქმით, სამყარო არის ბახუსური ორგია, რომლის ყველა მონაწილე მთვრალია, მაგრამ მასში სუფევს გარკვეული წესრიგი და კანონზომიერება, რადგან ვინც გონებით შეხედავს სამყაროს, მას სამყაროც გონებით შემოხედავს. ისტორია არ არის შემთხვევითობათა სათარეშო ასპარეზი, მასში გზას იკვლევს გარკვეული ლოგოსი და აუცილებლობა. პიროვნება, როგორც თავისი თავის მცოდნე და განმსაზღვრელი გონი, ჰეგელის ნააზრევში აბსოლუტს ემთხვევა და უტოლდება. ჰეგელს სწამს, რომ მან თავის გრანდიოზულ ფილოსოფიურ სისტემაში პირველად დაასაბუთა ცნობილი ვედანტური მოწოდება „შენ ხარ ის!“, შენ ხარ ბრაჰმა. არ არსებობს სხვა აბსოლუტი, გარდა პიროვნებისა. აბსოლუტის ცოდნა ყოველგვარ გაუცხოებას გადალახავს და პიროვნება აბსოლუტად იქცევა. სუბსტანცია ამასთანავე სუბიექტია. სამყაროს მართავს თვითცნობიერება. იგი აბსოლუტური პიროვნებაა.

**NAPO KVARATSKHELIA**

### **Man as a Linguistic Intelligent Being**

In the article, essential unity of language and man's being is discussed against the background of Biblical Genesis and Greek mythology. The historical foundation of this unity is highlighted. Hegel's and Heidegger's ideas concerning language and spirit essence of man are analyzed.





არსებობის „სათვალთ ყურება“, ჩვენი ცნობიერებისათვის „ჭვრეტის“ უზოგადესი აპრიორული ფორმაა. იგულისხმება როგორც გრძნობადი ჭვრეტა, ასევე რაციონალური და ირაციონალური.

ზოგადად, ღირებულება იზომება იმის მიხედვით, თუ რა სახის არსებობა „მინიჭა“ (ან ჰქონდა) ჩვენი ცნობიერების „თვალში“ ამა თუ იმ ცალკეულ საგანსა თუ მოვლენას – მოჩვენებითი თუ ნამდვილი, დროებითი თუ მარადიული, ჭეშმარიტი თუ მცდარი, გრძნობადი თუ რაციონალური და ასე შემდეგ. (3).

პირველ რიგში, რას ნიშნავს, ღმერთის მიერ სამყაროს „შექმნა“, თუ არა არსებობის „გაჩენას“. ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავის ხატად და მსგავსად თუ პირიქით (ასეთი თვალსაზრისიც არსებობს), ორივე შემთხვევაში საკითხი დგას, პირველ რიგში, არსებობის შესახებ. „ღმერთობის“ უპირველესი ატრიბუტი მისი უეჭველი არსებობაა. (4). ღმერთის „ნათლობის“ სახელია არსებობა – „მე ვარ, რომელი ვარ“; „მე ვარ მყოფი“; „მე ვარ ღმერთი მყოფი, რომელი ვარ“. ბიბლიის მიხედვით ღმერთი თავის თავს ყოფნად, არსებობად მოიხსენიებს; საკუთარ თავს არსებობას ეძახის სახელად (შესაქმე, 3, 14). (5). ამას ეფუძნება ღმერთის არსებობის დასაბუთების ე.წ. ონტოლოგიური არგუმენტიც – ღმერთის ცნებიდან მისი არსებობის გამოყვანა, რაც, კანტის აზრით, მთელი მანამდელი ფილოსოფიის ძირითად საქმედ ითვლებოდა.

ამდენად, გარკვეულწილად, მსოფლმხედველობრივი (მათ შორის, ფილოსოფიური) ცნობიერების განვითარების გზა, შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ყოფიერების და მის შესახებ სპეციფიკური განსჯის (ყოფიერებაზე აზროვნების) ცვალებადობის ისტორია.

ზოგადად, ცნობიერების (6), კერძოდ კი, აზროვნების ბუნების, მისი არსების სხვადასხვაგვარი განსაზღვრებები ფილოსოფიის ისტორიაში საკმაოდ ბევრია. ერთ-ერთი მათ შორის უდაოდ არის აზროვნების გაგება, როგორც (საერთოდ) არსებობის გაცნობიერების, მისი დადასტურების ან უარყოფის ყველაზე საიმედო საშუალება, ინსტრუმენტი, გნებავთ, უტყუარი მონმე. განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ლაპარაკია მეტაფიზიკური სფეროს არსებობის შესახებ და არა მხოლოდ გრძნობად-აღქმად სინამდვილეზე. მეტაფიზიკური ყოფიერების აღმომჩენი (ვინ იცის, შეიძლება „გამომგონებელიც“) ხომ ჩვენი ცნობიერებაა, თავისი გამოვლენის უმაღლეს საფეხურზე, რომელსაც საკუთრივ აზროვნება ეწოდება სახელად და უკვე სოფისტების მტკიცებით, წარმოადგენს უმთავრეს მონმეს და მსაჯულს „არსებულისა, როგორც არსებულისა და არარსებულისა, როგორც არარსებულისა“. (აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სოფისტებამდე პარმენიდეც ლაპარაკობდა აზროვნებაზე, როგორც ყოფიერების მთავარ „მონმეზე“ – «Единственный «свидетель» бытия в мире – это мысль. Только она, по выражению Парменида, видит, что «отсутствующее присутствует»». (7). აქ იგულისხმება სწორედ „მეტაფიზიკური, სუბსტანციური არსი“, რომელიც შეგრძნებებში და აღქმებში არ გვეძლევა. ის, რასაც შეგრძნებებით და აღქმებით ვწვდებით, პარმენიდესთვის ხომ არანამდვილი, წარმავალი და მოჩვენებითია).

შემთხვევითი არ არის, რომ ფილოსოფია მოყოლებული პარმენიდედან, ადამიანისთვის ყველაზე უფრო მტკიცეული (მსოფლმხედველობრივი) პრობლემის – რა არის ყოფნა, არსებობა, რას ნიშნავს არარა, არარსებობა – მოკლედ, ყოფნა-

არყოფნის საკითხის ყველაზე უფრო საიმედო გადანყვეტას, უშუალოდ აზროვნე-ბიდან ამოსვლით (და მასზე გავლით), აზროვნების შინაგანი ბუნების დადგენით, მისი სიცხადისა და სინათლის უნარების მოშველიებით ცდილობდა.

არსებობისა და არარსებობის (განსაკუთრებით, მეტაფიზიკურის) შესახებ რაიმე წარმოდგენებისა და მასთან შეხების რალაცდაგვარი გზები და საშუალებები, არც ისე ბევრი აქვს ადამიანს. ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პირველადი და ახლობე-ლი, ყოველდღიური და თვალშისაცემი გზა (საშუალება) ყოფნა-არყოფნის ცნობისა და ცოდნისა, მასთან შეხებისა, არის ჩვენი შეგრძნებები და აღქმები. ამიტომ, ბერ-კლის მიერ ჩამოყალიბებული კლასიკური ფორმულა: „არსებობა არის აღქმა“, სავ-სებით ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს (ყოველ შემთხვევაში, თვალხილული, ფიზი-კური სამყაროს მიმართ მაინც).

მეორე, ასევე ისტორიული (ტრადიციული) და ბუნებრივი გზა არსებობა-არარსებობის გაგებისა, მასზე წარმოდგენის შექმნისა, იყო თავად აზროვნება, როგორც ასეთი, რომელიც ერთადერთია, როგორც კითხვის დამსმელი საერთოდ არსებობის შესახებ. პირველ რიგში კი, საკუთარი არსებობის შესახებ, რაც მას ყვე-ლაზე უფრო ცხად და ნათელ მოცემულობად ეჩვენება. ამიტომ, ასევე ბუნებრივად ჩანს დეკარტის მიერ ჩამოყალიბებული კლასიკური ფორმულა: „ვაზროვნებ, მაშა-სადამე „ვარსებობ“ (საგულისხმო ფაქტია, რომ დეკარტისთვის ცნობიერება და აზ-როვნება თითქმის უდრიდა ერთმანეთს).

მესამე კლასიკურ გზად, არსებობა-არარსებობასთან „შეხებისა“, მისი გააზ-რებისა და განცდისა, უნდა დასახელდეს კანტის მიერ ჩამოყალიბებული გრძნობა-დი ჭვრეტის აპრიორული ფორმები – სივრცე და დრო, რომელთა ტრადიციულ-კლა-სიკური გაგებისაგან, პრინციპულად განსხვავებულ გაგებასაც გვთავაზობს კანტი. ამიტომაც, კანტის მიერ არსებობის დაყვანა გრძნობად ჭვრეტაში მოცემულობაზე არ არის ბერკლის პოზიციის გამეორება და კარდინალურად განსხვავდება მისგან.

მეოთხე კლასიკური გზა ყოფნა-არყოფნასთან შეხებისა, მათთან „ურთიერ-ობისა“, გამოიკვეთა უმთავრესად ჰაიდეგერთან და იასპერსთან (და ასევე, მანამ-დეც და მათ შემდგომაც, ზოგადად, ეგზისტენციალისტურად განწყობილ მოაზროვ-ნეთა კონცეფციებში). ეს გზა მდგომარეობდა, ე. წ. „ექსისტენცილების“ განსხვა-ვებასა და გამოცალკეებაში, როგორც ჩვეულებრივი შეგრძნებებისა და აღქმები-საგან, ასევე, ცნებებისა და კატეგორიებისაგან. ალბათ, ჰაიდეგერს შეეძლო ეთქვა: „ვზრუნავ და ვძრწი, მაშასადამე, ვარსებობ“. ანდა, როგორც შემდგომ წერდა კამიუ: „ვგრძნობ (განვიცდი) აბსურდს და ვჯანყდები, მაშასადამე, ვარსებობ“.

შეიძლება დავასახელოთ აგრეთვე რელიგიურ-მისტიკური გზა (ასევე, ძალზე მნიშვნელოვანი უამრავი ადამიანისთვის) ყოფნა-არყოფნასთან შეხებისა, როგორც ალოგიკურზე, ანუ აბსურდის აღიარებასა და დაჯერებაზე დაფუძნებული (და მი-სით გამონვეული) ირაციონალისტური ჭვრეტა, ექსტაზის მდგომარეობა, როგორც გამოცხადება ზებუნებრივი, ღვთაებრივი (მეტაფიზიკური) სამყაროსი.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანს მისთვის ერთ-ერთ ყველაზე უფ-რო მნიშვნელოვან და გადამწყვეტ სფეროსთან, როგორიცაა ყოფნა-არყოფნა, არ-სებობა-არარსებობა (მითუმეტეს, მეტაფიზიკური კუთხითაც თუ იქნება საკითხი დასმული და განხილული) შეხება აქვს ჭვრეტის მეშვეობით. სამი სახის ჭვრეტას გა-

ნასხვავებენ: გრძნობად-აღქმადი ჭვრეტა და გრძნობადი ინტუიცია (ბერკლი, იუმი, კანტი, ჰუსერლი და სხვა); რაციონალური ჭვრეტა და ინტელექტუალური ინტუიცია (პარმენიდე, პლატონი, არისტოტელე, დეკარტი, ჰეგელი, ჰუსერლი და სხვა); ირაციონალური ჭვრეტა და მისტიკური ინტუიცია (ნეოპლატონიზმი, შუა საუკუნეების მისტიკური ფილოსოფია, ნეოთომიზმი, რელიგიური ეგზისტენციალიზმი, ბერგსონის ინტუიტივიზმი და სხვა).

ზოგჯერ სამივე გზის (როგორც ჩვენი ცნობიერების ძირითადი უნარების) აღიარებასთან გვაქვს საქმე, ზოგჯერ – რომელიმე ორის, ან მხოლოდ რომელიმე ერთის უპირატესობის მტკიცებასთან. მთავარია ის, რომ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია, როგორც მეტაფიზიკური არსებობის (სუბსტანციური არსის) მიგნების და გააზრების მცდელობათა ისტორია, გვიჩვენებს, რაოდენ დიდი მნიშვნელობის მქონე იყო თითოეული მათგანი დასახული მიზნის მისაღწევად.

მიგვაჩნია, რომ სუბსტანციური არსის ფილოსოფიური ძიების გზაზე ლომის წილი მოდის მანაც ცნობიერების, როგორც აზროვნების მიერ საკუთარი თავის, როგორც „უშუალოდ მოცემული (თვითცნობიერების სახით) არსებობის“ პირდაპირი განცდისა, განჭვრეტისა (დანახვისა) და მისი ლოგიკურად არანინაალმდეგობრივი გააზრების შესაძლებლობაზე. ფილოსოფიური აზრი არსებობის, როგორც ასეთის, მრავალსაუკუნოვანი ძიების გზაზე არაერთხელ მისულა იმ დასკვნამდე, რომ მის მისაგნებად და გასარკვევად, მის საზომად და კრიტერიუმად, პირველ რიგში, ყველაზე მეტად საკუთარი თავის, როგორც ერთ-ერთი არსებულის „გარკვევა“ გამოადგებოდა.

არსებობის პრობლემის მიმართ ასეთი მიდგომა ბუნებრივად გულისხმობდა თავად ცნობიერების, როგორც აზროვნების არსებითი მხარეების, მისი უმთავრესი ნიშან-თვისებების დადგენას, რაც არაერთხელ გადაზრდილა არსებობის, როგორც ასეთის, არსებულის, როგორც არსებულის – ზოგადად ყოფიერების, კერძოდ კი, ყოფიერების მეტაფიზიკური სფეროს – კვლევაში. ასევე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყოფიერების (ზოგადად, არსებობის) კვლევა არაერთხელ დასრულებულა, როგორც ადამიანური აზროვნების (საერთოდ, გონების) არსებითი ნიშნების და მისი მოქმედების სპეციფიკის დადგენით, მისი სამოქმედო სფეროს განსაზღვრით.

ეს არც არის გასაკვირი, რამდენადაც ნებისმიერი საგნის შემეცნება თავის თავში ყოველთვის გულისხმობს ამ საგნის არსებობა-არარსებობის გარკვევასაც, ერთგვარ პასუხს მისი არსებობა-არარსებობის შესახებ. ასეა ეს ცნობიერების, კერძოდ კი, აზროვნების ბუნების გამოკვლევის დროსაც და ასეა ეს თავად არსებობის, როგორც ასეთის, შემეცნების საგნად გამოცხადების შემთხვევაშიც. მაგრამ აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ აზროვნებისა და მისი არსებობის ურთიერთმიმართებას (ურთიერთგანსაზღვრულობას) სულ სხვა, განსაკუთრებული ასპექტები აქვს, ვიდრე ნებისმიერი სხვა მოვლენის მიმართებას როგორც საკუთარ არსებობასთან, ასევე სხვა საგნების არსებობასთან და, საერთოდ, არსებობასთან მისი უზოგადესი სახით.

ამას განაპირობებს ის გარემოება, რომ აზროვნება წარმოადგენს არსებობის „დანახვის“ ერთ-ერთ ყველაზე უფრო „სრულყოფილ ინსტრუმენტს“ და სანდო წყაროს, ამასთან, „ერთადერთ არსებულს“, რომელიც არა მხოლოდ გრძნობს თავის

არსებობას, არამედ იცის კიდევ თავისი და არა მარტო თავისი არსებობის შესახებ. მას უნდა (აღმოაჩინოს) დაინახოს ისეთი რამ, რაც თითქოს ყველაზე მეტად ახასიათებს თავად მასაც და ყველაფერ სხვასაც მის გარშემო. ასევე, ბუნებრივად სურს, მოძებნოს საკუთარი თავის პრინციპული განსხვავება დანარჩენი სინამდვილისაგან. პირველ რიგში, ასეთად არსებობის საკითხის განხილვა გახდა აუცილებელი, რომლის გადასაწყვეტად ყველაზე უპრიანი საკუთარი არსებობის გამოკვლევა და გაანალიზება აღმოჩნდა, რადგან ყველაზე ახლოს, უშუალოდ, ნათლად და ცხადად საკუთარ თავს განიცდის და მასთან აქვს „უტყუარი“ შეხება. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ეს საკმაოდ გვიანდელი ეტაპია ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. ყოველ შემთხვევაში პარმენიდეძე ძნელია ამაზე საუბარი. თავად პარმენიდესთანაც მთლად ასე გამოკვეთილად და ნათლად არ ჩანს ეს პრობლემა.

პარმენიდეძე საუბრობდნენ ყველაფრის არსებობაზე ისე, რომ თავად არსებობა ცხადი და გასაგები ეგონათ (8). პარმენიდე მიხვდა, რომ ცხადი და გასაგები შეიძლება იყოს მხოლოდ საკუთარი აზროვნების არსებობა (თუმცა შემდგომში ესეც საეჭვო აღმოჩნდა). უპირველესი და ყველაზე დიდი მიგნება პარმენიდესთან იმის გაცნობიერება იყო, რომ ადამიანის გონებას არ შეუძლია არარას გააზრება, მისი დანახვა, მისი წარმოდგენა როგორც არარსებულისა. დებულება – „არსი არის და არარსი არ არის“ – მიუხედავად თავისი ბუნდოვანებისა (და არა სიცხადისა, როგორც ეს, ერთი შეხედვით, შეიძლება ჩანდეს), პირველ რიგში, ცდილობს, დაგვანახოს ის ფაქტობრივი ვითარება, რომ არარა წმინდა სახით, მოუაზრებელია. აქ პარმენიდე, მისდა უნებურად, აფიქსირებს იმ მოსაზრებას, რომ ჩვენს აზროვნებას არარსებობის „სათვალთ“ ცქერა არ შეუძლია. ის მხოლოდ არსებობის დანახვის უნარით არის აღჭურვილი. მოგვიანებით გაირკვა, რომ ადამიანური ცნობიერებისათვის ნებისმიერი „ჭვრეტა“ – გრძნობადი, რაციონალური თუ ირაციონალური – ყველაფრის არსებობა-არარსებობის ჭრილში დანახვა ყოფილა.

ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომმა ისტორიამ მართლაც აჩვენა, რომ სინამდვილეში ადამიანური ცნობიერება (კერძოდ, მის უმაღლეს საფეხურზე, ლოგიკური აზროვნების დონეზე), მუდმივად არსებობა-არარსებობის სათვალთ „იზიარება“ და მხოლოდ ამ განზომილებაში აღიქვამს ყველაფერს, საკუთარი თავის ჩათვლით. მაგრამ პარმენიდეს მტკიცება, არსის „უტყუარი არსებობისა“ და არარსის „უეჭველი არარსებობის“ შესახებ, იყო პირველი სერიოზული ცდა აზროვნების შემობრუნებისა საკუთარი თავისკენ (9), როგორც აზროვნების მიერ საკუთარი არსებობის შესახებ საკითხის დასმა. რას ნიშნავს აზროვნების არსებობა? აი, უპირველესი კითხვა უკვე ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური ცნობიერებისა, რომელიც ცდილობს, დაადგინოს, თუ რა არის არსებობა-არარსებობა საერთოდ. რა გვესმის არსებობის ქვეშ? „წმინდა“ არსებობა, ანუ ყოფიერება საერთოდ (და ასევე „წმინდა“ არარსებობა, როგორც არარა) რომ „ვიპოვოთ“, პირველად რაღაც კონკრეტულის არსებობა-არარსებობის მაგალითზე უნდა მოვახდინოთ ცნობიერების რეფლექსია, რადგან „წმინდა“ არსებობა-არარსებობა თავისთავად არ გვეცხადება, არც ერთი სახის ჭვრეტაში უშუალოდ არ გვეძლევა. რისი არსებობა-არარსებობის მიმართ იქნება ცნობიერების წარმართვა ყველაზე უფრო სანდო და საიმედო, ანუ ცხადი და ნათელი? რისი არსებობა-არარსებობის „ჭვრეტა“ ასეთი, ანუ ყველაზე უფრო



უშუალო და „ახლობელი“? პარმენიდეს მოძღვრების სახით, ფილოსოფიურ აზროვნებას, პირველ რიგში, საკუთარი თავი წარმოუდგა ასეთ რეალობად და მას დაუკავშირა (მასთან გააიგივა) ჭეშმარიტი არსებობა. თუმცა, პარმენიდეს სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ მასთან ნაკლებად შეიმჩნევა ე. წ. „ფსიქოლოგიზმი“, (10) რისი ბრალდებითაც, უკვე ახალ დროში, დეკარტის „Cogito“-საც კი იწუნებდა კანტი.

არსებობის რაობის გარკვევის გზაზე, ცნობიერების (როგორც აზროვნების) მიერ საკუთარ არსებობაზე ყურადღების შეჩერება, მისთვის გარკვეული „პრიორიტეტის“ მინიჭება, როგორც ყველაზე მახლობლისა და ცხადი მოცემულობისათვის, სულაც არ იყო და არც ახლაც გასაკვირი და გაუგებარი. უცნაური ის აღმოჩნდა, რომ მრავალი საუკუნის მანძილზე და არაერთგზის მცდელობის მიუხედავად, ფილოსოფიური აზროვნება ბოლომდე ვერ გაერკვა და ვერ დარწმუნდა, თუ რას ნიშნავს და უმთავრესად რაში გამოიხატება მისი არსებობა-არარსებობა. არც ისე ადვილი და მარტივი გამოდგა ცნობიერების მიერ საკუთარი არსებობისათვის ზუსტი სახელის მოძებნა და მასში დარწმუნება. მით უმეტეს გაუჭირდა მას, ზოგადად, არსებობის, საერთოდ, ყოფიერების, როგორც ასეთის (სუბსტანციური, მეტაფიზიკური არსის) მიგნება, მისი სახელდება და განსაკუთრებით, მასში საბოლოო დაჯერებულობის მოპოვება და შენარჩუნება.

ხან რა სახელი უნოდა ცნობიერებამ საკუთარ არსებობას და ხან რა, მოყოლებული პარმენიდედან ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ჩათვლით. ძალიან მოკლედ თუ ვიტყვით, პარმენიდესთვის ჭეშმარიტი აზროვნება არის აზროვნება არსებობის შესახებ მისი უზოგადესი ასპექტით (ანუ, არა მისი გრძობად-აღქმადი სახით, რაც დროებითია და წარმავალი, არამედ მარადიული ყოფიერების სახით, რაც არსებობის მეტაფიზიკურ განზომილებას გულისხმობს). აზროვნება ჭეშმარიტად არსებულია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის მიმართულია საერთოდ არსებობის გარკვევაზე, „ფიქრობს“ ყოფიერებაზე, როგორც სუბსტანციურ არსზე. ხოლო სუბსტანციური ყოფიერება ეს არის გრძობად სინამდვილეზე ამაღლებული აბსტრაქტული აზროვნება, რომელიც საკუთარ თავს „იზრებს“, როგორც მარადიულ, სუბსტანციურ არსს (და ამიტომ და ამდენადვე უეჭველად არსებულს), რაც, იმავდროულად, მისი, როგორც უზოგადესი აზრის, ჭეშმარიტების საბუთი და გამოხატულებაა. (11)

პარმენიდემ როგორც შეძლო, ისე გვითხრა თავისი სათქმელი: „არსი არის, არარსი არ არის“, სადაც არსში იგულისხმება მარადიულ არსებობაზე (რელიგიური ენით თუ ვიტყვით, ღმერთზე) „მოაზროვნე ცნობიერება“, რომელსაც არარსის არა თუ გააზრება, მისი უბრალო წარმოდგენაც კი არ შეუძლია. შეიძლება ითქვას, რომ პარმენიდესთან უკვე გვაქვს იმის ინტუიციური მიხვედრა, რომ ფილოსოფიური აზროვნების მიერ ზოგადად არსებობის შესახებ და, პირველ რიგში, საკუთარი არსებობის შესახებ კითხვის დასმა გარდაუვალია იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ცნობიერებას შეიძლება ეჭვი შეჰქონდეს საკუთარი თავის ჭეშმარიტ არსებობაში. დეკარტის „Cogito“-ში ეს ყველაფერი, ინტუიციური წინათგრძნობიდან ლოგიკურ სიცხადემდე დაყვანილი (თუმცაღა დეკარტი პარმენიდეს არ ასახელებს).

პარმენიდე, ერთი მხრივ, ჭეშმარიტი აზროვნების შესაძლებლობის და მისი რეალური მოცემულობის ცხადყოფას ცდილობდა ლოგიკის ძირითადი (იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის) კანონების უნებური გამოყენებით და მათზე

ჯერ კიდევ ბოლომდე ჩამოუყალიბებელი წარმოდგენის დახმარებით, ხოლო, მეორე მხრივ, ჭეშმარიტი აზრის შესატყვისი ობიექტური რეალობის უეჭველი დაშვების მოთხოვნის გზით, ცდილობდა სუბსტანციურ ყოფიერებამდე მისვლას. ეს უნდა იგულისხმებოდეს პარმენიდეს ასევე ცნობილ დებულებაში: „ერთი და იგივეა ჭეშმარიტი აზრი და ის, რის შესახებაც ეს აზრია გამოთქმული“. ანუ ერთი და იგივეა ის, რაც სწორად (ლოგიკის ძირითადი კანონების დაცვით, წინააღმდეგობის გარეშე) მოიაზრება და ის, რაც ნამდვილად არსებულია. ასეთად კი რა შეიძლება, პირველ რიგში, მივიჩნიოთ? რა თქმა უნდა, თავად აზრი, ფიქრობს პარმენიდე, მაგრამ არა ყოველგვარი (ან ნებისმიერი) აზრი, რომელიც ჩვენს სუბიექტურ გონებას შეიძლება ახასიათებდეს, არამედ განსაკუთრებული და პარმენიდესთვის ერთადერთი აზრი, რომელიც მიმართულია არა რაიმე კონკრეტულის არსებობის შესახებ, არამედ საერთოდ არსებობის, ზოგადად არსებობის, როგორც ასეთის შესახებ. ეს ის წერტილია, სადაც, პარმენიდეს მიხედვით, შეუძლებელია ასეთი აზრი და ის, რის შესახებაც მიმართული ის (ანუ ამ ტიპის აზროვნება და მისი არსებობა), არ დაემთხვეს ერთმანეთს. პარმენიდეს მოძღვრების ერთ-ერთი სერიოზული მკვლევრის, ალ. დობროხოტოვის სიტყვებით თუ ვიტყვით, ყოფიერების, როგორც აზროვნების და აზროვნების, როგორც ყოფიერების ერთი და იგივეობის ლოგიკური ექსპლიკაცია პარმენიდესთან ასეთ სახეს იღებს: „Бытие есть мысль о бытии, а мысль о бытии есть бытие (этот вывод устанавливает логическую невозможность для мысли о бытии, и только для такой мысли, не иметь соответствующего ей объекта в реальности; или другими словами, этот вывод обнаруживает сущность, которая заключает в себе необходимость своего существования); данное тождество отрицает раздельность субъекта и объекта и вообще всякую раздельность, потому что в чистом бытии нет ничего, что могло бы его раздвоить“. (12)

ეს ის პუნქტია პარმენიდეს ნააზრევში, სადაც (თავისი პირვანდელი სახით) ხდება დაშვება (შეიძლება ინტუიციური მიგნებაც, როგორც „გამოცხადება“, ან, უბრალოდ, „შემოტანა“) ისეთი „უმაღლესი რანგის“ ობიექტური რეალობისა (გნებავთ, განსაკუთრებული საგნისა თუ მოვლენისა), რომლის არსება და არსებობა ემთხვევა ერთმანეთს. (13) პარმენიდეს ეს მოსაზრება, შემდგომ, მრავალი საუკუნის მანძილზე, ფილოსოფიური და თეოლოგიური აზროვნების ერთ-ერთ უმთავრეს საკითხად იქცა და საბოლოო სახით გაფორმდა, როგორც ღმერთის არსებობის დასაბუთების ონტოლოგიური არგუმენტი, რაც ცნებიდან, როგორც აბსტრაქტული, განზოგადებული აზრიდან, მისი შესატყვისი საგნის ობიექტური (ანუ ცნების „გარეთ“) არსებობის (და თან აუცილებელი არსებობის) გამოყვანას გულისხმობდა.

უფრო კონკრეტულად თუ შევჩერდებით ამ ძირითად პუნქტზე პარმენიდეს ნააზრევში, შეიძლება ითქვას, რომ პარმენიდემ პირველმა მიიჩნია შესაძლებლად ცნებიდან (როგორც განზოგადებული აზრიდან) მისი შესატყვისი საგნის ობიექტურ არსებობაზე „გადასვლა“. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პარმენიდესთვის ასეთი რეალობა შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთადერთი, უმაღლესი აქტი ადამიანის ცნობიერებაში, რომლის ცნების სწორი ლოგიკური ანალიზი, მისი ობიექტური არსებობის აუცილებელ აღიარებამდე (პარმენიდეს მიხედვით, ლოგიკურ აუცილებლობამდე, ანუ დასაბუთებამდე) მიგვიყვანს. ასეთ უმაღლეს რეალობად

კი (როგორც ზემოთ უკვე ითქვა) პარმენიდე განიხილავდა ყოფიერებაზე საერთოდ და ზოგადად არსებობაზე, როგორც ასეთზე (და არა რაიმე კონკრეტულის არსებობაზე), მიმართულ და „მოფიქრალ“ ცნობიერებას, როგორც აზროვნების უმაღლეს საფეხურს.

პარმენიდეს მიხედვით, ეს ის ერთადერთი და განსაკუთრებული აქტია ადამიანის ცნობიერებაში, რომელსაც აუცილებლობით „გავყავართ“ ჩვენი ემპირიული ცნობიერების (ბუნებრივად ფსიქიკური) სუბიექტური პროცესის ფარგლებიდან და „გვიხსნის“ ობიექტური, ჭეშმარიტი ყოფიერების ჰორიზონტს. ჩვენი ცნობიერების ეს განსაკუთრებული აქტი (როგორც, მართლაც, ჭეშმარიტი და უმაღლესი აზრი) თავადაც იმ ნამდვილი ყოფიერების ბუნებისაა და წარმოადგენს მის ერთგვარ „გამოკრთომას“ ამ თვალხილულ, ფიზიკურ სამყაროში. ეს არის ობიექტური აზრი ჩვენს ცნობიერებაში, რომელიც, ჩვენი ცნობიერების სუბიექტურობის მიუხედავად, თავისთავში ატარებს არსებობის აუცილებლობას და ამით „გვიმჟღავნებს“ მეტაფიზიკური, სუბსტანციური ყოფიერების უზენაესობას.

ასეთი მაღალი დონის (თუ „რანგის“, ანუ სუბიექტურ-ფსიქიკურზე „ამაღლებული“) აზროვნება, როგორც საერთოდ ყოფიერებაზე, ზოგადად არსებულზე, როგორც ასეთზე მიმართული უმაღლესი ცნობიერება, თურმე თავად არის ეს – ყოფიერება საერთოდ, არსებული, როგორც არსებული, ანუ „ნამდვილარსი“, უპირველესი ობიექტური ჭეშმარიტება. (14). „სუბსტანციური არსი“ სწორედ ეს არის. თვითონ ამ ტიპის სააზროვნო პროცესია, ფაქტობრივად, როგორც საკუთარი თავის გააზრება („თვითგააზრება“) უმაღლესი საფეხურის, როგორც ობიექტური აზრის, ანუ მეტაფიზიკურ სივრცეში „შეჭრილი“ ცნობიერების მიერ. ეს არის მის მიერ ცნების შექმნა საკუთარი თავის შესახებ და არა საკუთარი თავის შესახებ მოცემული ცნებიდან (და, საერთოდ, რაიმეს ცნებიდან) მის გარეთ მყოფ შესატყვის საგანზე „გადასვლა“.

პარმენიდესთან გამოკვეთილი ეს სიძნელე – ცნობიერების, როგორც აზროვნების მიერ საკუთარი სუბიექტური საზღვრების (აუცილებლობით) გადალახვა, როგორც ცნებიდან მისი შესატყვისი საგნის რეალურ არსებობაზე (ლოგიკური) „გადასვლა“ – შემდგომ ფილოსოფიურ აზროვნებას მუდმივად ერთ-ერთ „უმძიმეს“ და გადაუჭრელ პრობლემად ედგა, დეკარტის „Cogito“ იქნებოდა ეს, ფიხტეს „მე“ თუ ჰეგელის „აბსოლუტური სული“ და ა.შ.

ამ სიძნელის წინაშე პარმენიდე, ცხადია, სუბსტანციური არსის ძიებამ მიიყვანა, მაგრამ წინამორბედებისაგან და თანამედროვეთაგან განსხვავებით, პარმენიდე ეძებს ისეთ სუბსტანციურ „პირველერთს“, რომლის მთავარი ნიშანი კოსმოსის ძირითად პრინციპად ყოფნა კი არ არის, როგორც თვალხილული, ფიზიკური სამყაროს განმსაზღვრელისა და წარმმართველისა (ისე, როგორც ეს იყო მილეთის სკოლის წარმომადგენლებთან, გნებავთ, პითაგორელებთან ანდა ჰერაკლიტესთან (15)), არამედ საკუთარი თავის პრინციპად ყოფნაა, როგორც თვითდაფუძნება, თვითგანსაზღვრულობა გარდაუვალი ობიექტური ჭეშმარიტების სახით (რასაც პარმენიდე არსის, ყოფიერების ტერმინით და ცნებითაც გამოთქვამდა). მასთან მიმართებით, კოსმოსი არარსია, მოჩვენებაა და უნდა უარყუთ. ის ტრადიციული ამოცანა და მიზანი, რომელიც უმთავრეს მოთხოვნად რჩებოდა ფილოსოფიური (და საერთოდ, მსოფლმხედველობრივი) აზროვნებისათვის – გარკვეულ იქნას სამ-

ყაროს მეტაფიზიკური სანყისისა და თვალხილული, გრძობადი სინამდვილის ურთიერთმიმართება – პარმენიდესთან უკანა პლანზეა გადატანილი და, ფაქტობრივად, მოხსნილია. მთავარია, „მივწვდეთ“, გავიაზროთ ის ობიექტური ჭეშმარიტება, რომელიც თავად არის საფუძველი საკუთარი თავის ობიექტური არსებობისა, როგორც ჭეშმარიტებისა, რომელსაც პრინციპში სულ არ სჭირდება (არ „ანაღვლებს“) ფიზიკური სამყარო, როგორც კოსმოსი, რაც ცხადია, მიუღებელი აღმოჩნდა შემდგომი ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. მაგრამ ის, რაც მთავარი დამსახურება იყო პარმენიდესი – ცნობიერების, როგორც აზროვნების მიერ თავისი სუბიექტური საზღვრების „გადაღებვის“ და საკუთარი თავის ობიექტურ რეალობად, როგორც ჭეშმარიტებად დანახვის შესაძლებლობაზე (მთავარი) აქცენტის გადატანა – ერთ-ერთ გადამწყვეტ პუნქტად იქცა მთელი პარმენიდეს შემდგომი ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური აზროვნებისათვის.

პარმენიდეს ამ უდიდეს დამსახურებაზე კარგად წერს ალ. დობროხოტოვი: «Бытие», о котором говорится в поэме, – это та самая искомая досократиками мысль, которая всеобщим и необходимым образом дает истину, т. е. выводит субъект из его замкнутости к объекту. Обнаружив эту мысль, Парменид строит образ найденного объекта, т.е. бытия...

Естественно, возникает вопрос, что описал Парменид? Ведь он открыл мысль о бытии. Не описывает ли он, в таком случае, вместо бытия «всего лишь» мысль, чистую (равно – пустую) мысль об универсуме?... Анализ, предложенный в этой работе, дает основания считать, что Парменид своей философией бытия открыл и обосновал неизбежную объективность мышления (истинного) и обусловленность ... всех сущностей существованием. В этом смысле бытие как объект мысли является действительным, а не фиктивным понятием. Кантовскому утверждению о том, что бытие не является реальным предикатом, доказательство Парменида не противоречит, потому что бытие в его поэме – это не сущность среди других сущностей, не сумма качеств... а бескачественный источник всех возможных сущностей. Бытие не дополняет содержание вещи, но «полагает» (если употребить термин Канта) вещь во всех ее определениях.

...мысль, если ее полностью очистить от так или иначе недостоверного содержания даст нам достовернейшую интуицию «бытия» (что и показал Парменид) и тем самым докажет свою объективность. (16)

მართლაც, დიდნილად, პარმენიდესთან სახეზეა ე. წ. „ფილოსოფიური გამოცხადება“ აზროვნების ობიექტურობის შესაძლებლობის შესახებ ინტელექტუალური ინტუიციის მეშვეობით (პარმენიდეს ფილოსოფიური შეხედულებები ხომ სწორედაც გამოცხადების სტილია გადმოცემული: ჭაბუკს გამოეცხადება ქალღმერთი და შთააგონებს ფილოსოფიურ სიბრძნეს, როგორც გზას ნამდვილი, ჭეშმარიტი არსებობისაკენ). უპირველეს ყოვლისა, ეს ლოგიკის ძირითადი კანონების (იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონების) უნებურ აღმოჩენასა და აზროვნებაში მათი დაცვის აუცილებლობაზე მითითებაში გამოიხატა. ის, რომ პარმენიდესთან ჯერ კიდევ არ არის (და ვერც იქნებოდა) ერთმანეთისაგან გამიჯნული ინტელექტუალური ინტუიციის (როგორც უშუალო გონებაჭვრეტითი სიცხადე) და ლოგიკური დასაბუთება (დედუქცია, როგორც ლოგიკური პროცესი და მისი ძალა), კარგად ჩანს პარ-

მენიდე მცდელობაში, მოგვცეს ლოგიკის ძირითადი კანონების „დასაბუთება“ და ამ გზით „გამართლება“ მოუძებნოს აზროვნებაში მათი აუცილებელი გამოყენებისა და დაცვის მოთხოვნას. ასეთი მცდელობა, სერგი დანელიას სამართლიანი შენიშვნით, პარმენიდეს მეტაფიზიკური აზროვნების ჯერ კიდევ „მოუმნიფებლობაზე“, მის ერთგვარ სისუსტეზე მიუთითებს. „პარმენიდე ვერ აძლევს ჯერ კიდევ თავის თავს ანგარიშს იმაში, რომ აზროვნების ძირითადი კანონის მტკიცება შეუსაბამოა და ამაშია სწორედ მისი სისუსტე... პარმენიდე ამტკიცებს „არსის“ ცნების ობიექტურ მნიშვნელობას იგივეობის კანონის საშუალებით, ხოლო იგივეობის კანონის მნიშვნელობას „არსის“ ცნების საშუალებით: 1. „არსი“ არის, რადგან უნდა დავიცვათ იგივეობა აზრებში (უნდა ვთქვათ, რომ „არსი“ არის); 2. უნდა დავიცვათ იგივეობა აზრებში, რადგან სინამდვილეში იგივეობაა – ეს ყოველი დოგმატიზმისთვის ტიპური ლოგიკური წრეა, რომლისთვისაც თვით ლაიბნიცსაც, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის უახლოეს წინამორბედს, თავი ვერ დაუღწევია“. (17)

ალბათ, პარმენიდეს მცდელობა ქვეშარიტი აზრისა და მისი შესატყვისი ობიექტის გაიგივებისა უნდა ჩაითვალოს გარკვეულ „წინათგრძნობად“ იმ სიძნელისა, რომელიც ახლავს და საუკუნეების მანძილზე აწვალებს მთელ ფილოსოფიურ (და, ზოგადად, მსოფლმხედველობრივ) აზროვნებას: რომელია პირველადი, აზროვნება თუ ყოფიერება, თავად არსი თუ აზრი არსის შესახებ. რომელი რომელს წარმოშობს და განაპირობებს, რადგან ფაქტია პრინციპული განსხვავება ამ ორი რიგის მოვლენებს შორის. სწორედ ამ ქრილში წარმართა უმთავრესად შემდგომი ფილოსოფიური კვლევა-ძიება და ჭიდილი სხვადასხვა ფილოსოფიურ მოძღვრებას შორის: ე. წ. „დემოკრიტეს ხაზი“ და „პლატონის ხაზი“ ფილოსოფიაში, მატერიალიზმი და იდეალიზმი, „ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის“ თეორია თუ „პრესტაბილური ჰარმონიის“ კონცეფცია და ა.შ.

ამ კუთხით პარმენიდეს ფილოსოფიის შეფასებაში აზრთა სხვადასხვაობაა ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილ მკვლევართა შორის. (18) ჩვენ უფრო მისაღებად გვეჩვენება თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, პარმენიდეს განხილვა ამ კუთხით ნაკლებად გამართლებულია, რამდენადაც პარმენიდესთან სწორედ საკითხის ასეთი დაყენებისაგან „თავის დაღწევის“ მცდელობა უფრო შეიმჩნევა, ვიდრე მისი გადანწყვეტის მცდელობა. მიუხედავად იმისა, რომ საკმაოდ „მაცდურად“ გამოიყურება აზროვნების ბუნება – განაპირობოს (თითქოს „დაბადოს“, წარმოშვას) რაიმე მისგან განსხვავებული, მაგალითად, ლოგიკის სახით, როგორც საკუთარი თავის თეორია. ეს ფაქტი, პარმენიდეს აღმოჩენის შემდეგ, მუდმივად უბიძგებდა ფილოსოფიურ ცნობიერებას აზროვნებისა და ყოფიერების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხის ე. წ. „იდეალისტური“ გადანწყვეტისკენ, კერძოდ, რომ აზროვნებას, გარდა გონებით სანვდომი „ლოგიკური სივრცისა“, შეუძლია „წარმოშვას“ და განაპირობოს გრძნობადად სანვდომი ფიზიკური სივრცეც თვალხილული სამყაროს სახით (მაგ., ფიხტესთან, ჰეგელთან). მაგრამ, მიუხედავად ამისა, პარმენიდეს ნააზრევის უპირატეს მიზანს სწორედაც რომ აზრისა და არსის ურთიერთდამთხვევის შესაძლებლობის მტკიცება წარმოადგენდა და არა მათ შორის განსხვავების აღმოჩენა და იმის გარკვევა, თუ რომელი რომლის საფუძველია. ეს უკვე შემდგომი ეტაპია, თუმცა პარმენიდე ამ დილემის წინაშე აშკარად იდგა და მისგან თავის დაღწევის გზას,



მათი ურთიერთდამთხვევის (როგორც „მოაზროვნე არსის“) შესაძლებლობაში ხედავდა.

აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ აზრისა და არსის ურთიერთმიმართების საკითხის პარმენიდესეული განხილვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა, საერთოდ, ფილოსოფიური აზროვნების, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის დაფუძნებისა და მისი შემდგომი ჩამოყალიბების საქმეში. კერძოდ, ფილოსოფიურ აზროვნებას, როგორც დამოუკიდებელ დისციპლინას (განსხვავებულს კერძო მეცნიერებებისგანაც და ასევე რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენებისგანაც), საკუთარი არსებობა რომ გაემართლებინა, იმთავითვე უნდა მოენახა სამყაროს რაღაც ახალი განზომილება, რომელიც უშუალოდ მისი კვლევის ობიექტი იქნებოდა.

სამყაროს ერთ-ერთ ასეთ განზომილებად, პარმენიდეს ფილოსოფიის სახით, აღმოჩენილ იქნა სინამდვილის ობიექტური და სუბიექტური სფეროების გარდაუვალი გადაკვეთის, ურთიერთთანხვედრის „ნერტილი“, როგორც აზროვნების მიერ საკუთარი, ობიექტური არსებობის უეჭველობის გაცნობიერება, რაც პარმენიდესთვის ქვემარტივების ტოლფასი იყო (პარმენიდესთან ხომ ქვემარტივების კრიტიკიუმს აზრის საკუთარ თავთან და არა ფიზიკურ სინამდვილესთან თანხმობა წარმოადგენს). (19).

სინამდვილის ურთიერთგანსხვავებული სფეროების – აზროვნების და მისგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობის ფაქტი ეჭვს არ იწვევდა. კერძო მეცნიერული შემეცნება და ცოდნა უშუალოდ ცდაში მოცემულს, გრძნობად დაკვირვებას ეყრდნობოდა. რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერება კი თავის წარმოდგენებსა და შეხედულებებს ფანტაზიის მოშველიებით და ალოგიკურის დაშვებით აფუძნებდა. ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე ბუნებრივად დაისვა ამოცანა: თუკი მას ცნობიერების დამოუკიდებელ ფორმად ყოფნაზე ექნებოდა პრეტენზია, აუცილებელი იყო გრძნობადი დაკვირვებისა და ცდისეული მონაცემების მოშველიების გარეშე, ასევე, ფანტაზიისა და ალოგიკურის დაშვების გარეშე, მხოლოდ ლოგიკური აზროვნების (ძირითადი კანონების ბოლომდე პრინციპული დაცვის) გზით, მიეგნო უეჭველი, ობიექტური ქვემარტივებისათვის, როგორც აზრისა და არსის ურთიერთმიმართების ახალი განზომილებისათვის.

პარმენიდემ ჩათვალა, რომ აღმოაჩინა ასეთი ახალი განზომილება არსისა და აზრის ერთმანეთთან დამთხვევის (მათი გაიგივების შესაძლებლობის) სახით, როგორც ობიექტური ქვემარტივება, რაც ლოგიკური (ანუ ზოგადი და არა ინდივიდუალური) აზროვნების მიერ საკუთარი ობიექტური არსებობის უეჭველი დასაბუთების შესაძლებლობაში დაინახა (20) და როგორც შეძლო, თავისი ეპოქის შესაბამისად, ისე ჩამოაყალიბა თავისი სათქმელი.

აღბათ, საკამათო არ არის, რომ საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნება ძველ საბერძნეთში ონტოლოგიური მოძღვრების სახით დაიბადა. ის, რაც ამ ტიპის აზროვნების საძიებელი იყო, პარმენიდესთან უკვე გრძნობად-აღქმადი, ფიზიკური სინამდვილის მიღმა მდგომად მოიაზრებოდა (განსხვავებით, ვთქვათ, მილეთის სკოლის წარმომადგენელთაგან და არა მარტო მათგან). ამიტომაც ფილოსოფიას, როგორც ცნობიერების ახალ, დამოუკიდებელ და სპეციფიკურ ფორმას, საკუთარი „უფლებამოსილების“ გასამართლებლად არც კერძო მეცნიერებათა გზა გამოად-

გებოდა ბოლომდე და არც მითოსური თუ რელიგიური აზროვნების სტილი რაიმეს წარმოდგენისა და მისი დაჯერებისა. ერთადერთი გამოსავალი რჩებოდა: ფილოსოფიური ტიპის აზროვნებას თავის თავში უნდა ეპოვა ის ძალა, რესურსი, კრიტიკიუმი, რომელიც მას „მეტაფიზიკური“ სფეროს აღმოჩენასა და მისი ჭეშმარიტი ანუ ნამდვილი არსებობის დამტკიცებაში დაეხმარებოდა. ეს რესურსი და ძალა პარმენიდემ აზროვნების ლოგიკურ ბუნებაში დაინახა. ლოგიკურად გამართულ, არანინა-ალმდეგობრივ აზროვნებას, პარმენიდეს მიხედვით, შესწევს ძალა, მიაღწიოს ობიექტურ ჭეშმარიტებას, როგორც ნამდვილ არსებობას, მარადიულობას, წარუვალს, ურყევს, ყველაფრის მეტაფიზიკურ საფუძველს (ანუ ე. წ. სუბსტანციას). თუმცა მისგან „კოსმოსის“ არსებობის ახსნა პარმენიდეს არ მოუცია. მისი მიზანი ეს არც ყოფილა. მან, უბრალოდ, აზროვნება აიყვანა იმ საფეხურზე, როგორც „წმინდა მეტაფიზიკური“ აქტი ჩვენს ცნობიერებაში, რომელთან მიმართებითაც თვალხილული სამყარო არც კი არსებობს, არარსია.

პარმენიდეს „მოაზროვნე არსი“ ის მეტაფიზიკური „სივრცეა“, რომელიც შემდგომში სხვადასხვა ფორმით მოგვევლინა – პლატონის სიკეთის იდეის, როგორც ყველა იდეაზე „ზემდგომი ერთის“, არისტოტელეს „უძრავი მამოძრავებლის“, როგორც ლვთაებრივი აზროვნების (ანუ აზროვნების შესახებ აზროვნების), ნეოპლატონიკოსთა „ზე-ერთის“, „ზესთამყოფის“ (პეტრინის ტერმინი რომ მოვიშველიოთ), როგორც უმაღლესი პირველ-ერთის, გნებავთ, ქრისტიანული სამების და ა.შ. – მეტაფიზიკურ „სამყოფელად“, რომელიც თვითონ არის თავისი თავის საფუძველი და რომელსაც არაფერი არ „სჭირდება“ საკუთარი თავის გარდა. ამგვარი ერთადერთის, როგორც მეტაფიზიკური პირველერთის იდეა (თავისი სხვადასხვა შესაძლო ვარიაციებით) იყო სწორედ პარმენიდეს შემდგომი მთელი მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური აზროვნების (როგორც ფილოსოფიურის, ისე თეოლოგიურის) ძირითადი საკვლევი თემა.

### ლიტერატურა და შენიშვნები:

- (1) „შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის არსებობა, ყოფიერების გაგების მიხედვით ყოფნაა. ამ მხრივ, მართალია მარტინ ჰაიდეგერი, როცა ყოფიერების გაგებას ადამიანის ფუნდამენტურ დახასიათებად მიიჩნევს.“ *კაკაბაძე ზურაბ, ფილოსოფიური საუბრები. თბ., 1988 წ., გვ. 15.* (Heidegger Martin, Sein und Zeit. Tübingen, 1963, S. 12)
- (2) ეგრეთ ნოდებული „ჯერარსიც“, როგორც გარკვეულ ღირებულებათა ერთობლიობა, მაინც არსებულია მასზე მოფიქრალ ცნობიერებაში „მოცემულობის“ სახით. ამ აზრით, ჩვენი ცნობიერების მიერ რაიმეს „დანახვა“, როგორც ყოველგვარი არსებობისაგან მთლიანად „დაცლილისა“, შეუძლებელია. „წმინდა არ-არსებობა“ მოუაზრებადია, რამდენადაც ცნობიერების ველში მოქცევა უკვე ნიშნავს რალაცდაგვარ არსებობას. როგორც ჩანს, ამას გულისხმობდა პარმენიდე, როდესაც ამტკიცებდა, რომ „არსი არის და არარსი არ არის“. პარმენიდე იყო პირველი მოაზროვნე, რომელმაც გააცნობიერა, რომ არარსის (არ-არსებობის) ცნების გააზრება ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველია. ამიტომაც, აზროვნებისთვის შეუძლებლად მიიჩნია „არარსის“ დანახვა და „დაჭერა“.

- (3) თვალში საცემი ფაქტია, რომ ადამიანი, ზოგადად, მიესწრაფვის არსებობას, იტანს არსებობის უამრავ პრობლემას, მის აბსურდულობას, ოღონდ კი გაექცეს არარსებობას, რაც შეიძლება დიდი ხნით. ადამიანის ძრწოლა და დრტვინვა გამონვეულია არარსებობასთან „შეხვედრის“ გარდუვალობით. რაც არ უნდა წარმატებული ვიყოთ ეკონომიკური თუ პოლიტიკური (გნებავთ, სხვა ნებისმიერი) კუთხით, არყოფნის „ონტოლოგიურ შიშს“ ვერაფრით ვერევიტ. უკეთეს შემთხვევაში, არსებობს რაღაც „სხვა სახეში“ გადასვლის იმედი. არყოფნა არ გვინდა. ყოფნა გვირჩევნია, თუნდაც არასახარბიელო. ადამიანს არჩევანი თავიდანვე, ბუნებრივად გაკეთებული აქვს – არსებობა, ყოფნა კარგია, ხოლო არარსებობა, არყოფნა ცუდია.
- (4) ღმერთში ანუ სუბსტანციაში არსება და არსებობა ერთმანეთს, რაზეც ხაზგასმით მიუთითებდნენ დეკარტი და სპინოზა. მათ მიაჩნდათ, რომ სუბსტანციის მოაზრებისას ჩვენ ვიაზრებთ ისეთ რაიმეს, რომლის არსებობაც არ საჭიროებს არაფერს, გარდა საკუთარი თავისა (იხ., *Декарт, Избранные произведения. Москва, 1950 г., стр. 448; Спиноза, Избранные произведения. Т. 1, Москва, 1957 г., стр. 361*).
- (5) *ნიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი. ნაკვეთი I, შესაქმისაი, გამოსვლათაი., თბ., „მეცნიერება“, 1988 წელი, გვ. 312-313.*
- (6) ცნობიერება, ეს არის ნდობისა და უნდობლობის (მეთოდოლოგიური ეჭვის) უნარებით „აღჭურვილი“ თავისუფალი შემოქმედი; ნებელობის მქონე აქტივობა – სუბიექტი, რომელსაც ამოძრავებს გარკვეული ტიპის ინტერესებისა და მოთხოვნილებების (მატერიალურის თუ სულიერის) დაკმაყოფილების აუცილებლობა. ფროიდს მიაჩნდა, რომ ცნობიერების ქმედებების საფუძველში დევს „უარმილებული“ ლტოლვები და სურვილები. უნდა ვიფიქროთ, რომ არანაკლებ მნიშვნელოვანი და გადამწყვეტია „ნებადართული“ მისწრაფებები და სურვილები, განსაკუთრებით, მსოფლმხედველობრივი, „მეტაფიზიკური ნუხილების“ დაკმაყოფილება.
- (7) *Доброхотов А. Л., Учение досократиков о бытии. Москва, МГУ 1980, стр. 61.*
- (8) როგორც სერგი დანელია შენიშნავს (და სამართლიანადაც), პარმენიდემდე (ჰერაკლიტეს, პითაგორელების და შემდეგ დემოკრიტეს ჩათვლით) იგულისხმებოდა, რომ ჩვენს გონებას შეუძლია შეიმეცნოს, გაიგოს გარესამყარო, აღმოაჩინოს მისი ძირი, „არქე“, პირველსაწყისი და ა. შ. ისე, რომ სპეციალურად არ განიხილებოდა საკითხი, თუ როგორ მუშაობს ჩვენი გონება, აზროვნება. რატომ უნდა ვენდოთ მას. რის საფუძველზე უნდა დადგინდეს ჩვენი აზრების, წარმოდგენების, შეხედულებების სისწორე. ანუ არ იყო დადგენილი ლოგიკის (სწორი აზროვნების) კანონები. გაცნობიერებული არ იყო ამის აუცილებლობა.

პარმენიდეს წინ გადაიშალა სხვადასხვა ურთიერთსაპირისპირო თეორია მისი წინამორბედების (და თანამედროვეების) სახით. პარმენიდე იყო პირველი, ვისთანაც მოხდა ამ საკითხის გაცნობიერება და პირვანდელი სახით, თავისებურად ჩამოყალიბდა სწორი აზროვნების ორი უმთავრესი პრინციპი, რომლებიც შემდგომში დამკვიდრდა იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონების სახელწოდებით. ვიდრე ლოგიკის ფარგლებში ვიქნებით და არ გადავალთ მეტაფიზიკის სფეროში, პარმენიდეს ცნობილი დებულებები: „არსი არის“ და „არარსი არ არის“, უნდა გავიგოთ შემდეგნაირად – თუ რაიმე არსებულია, მასზე უნდა ვთქვათ, რომ არსებულია, ხოლო რაც არარსებულია, მასზე უნდა ვთქვათ, რომ არარსებულია.

აქ სერგი დანელიას აზრით (განსხვავებით ცელერის მოსაზრებისაგან), პარმენიდე იმას კი არ ადგენს, რა არსებობს და რა არ არსებობს, არამედ იმას, რომ არსებულზე არსებულის თქმით და არარსებულზე არარსებულის თქმით, ჩვენ სწორ,

ჭეშმარიტ აზროვნებასთან გვაქვს საქმე. ვიცავთ იგივეობის და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონებს (იხ. დანელია სერგი, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ 1983 წ., გვ. 492-493).

დღეისათვის უფრო გასაგებ ენაზე თუ ვიტყვით, პარმენიდეს ზემოხსენებული დებულებები ლოგიკის ფარგლებში ნიშნავს შემდეგს: „არსი არის არსი“ და „არარსი არის არარსი“. ხოლო იმის მტკიცება, რომ არსი ნამდვილად არსებობს და არარსი ნამდვილად არ არსებობს, სცილდება საკუთრივ ლოგიკის საზღვრებს და აღემატება მის ძალებს.

- (9) რაც შემდეგ, სულ მალე, იქცა სოკრატულ შემობრუნებად ადამიანისაკენ, როგორც თვითშემეცნება. რა იყო სოკრატულ თვითშემეცნებაში უპირველესი გასარკვევი? ცხადია ის, თუ რას ნიშნავს ადამიანი, როგორც არსებული. რაში მდგომარეობს ჭეშმარიტი ადამიანური არსებობა. რა არის სულის უკვდავება, ანუ არსებობის გაგრძელება. რას ნიშნავს ზოგადად არსებობის მარადიულობა და წარმავლობა და ა.შ. (საერთოდ, შემეცნების თეორიული და ეთიკური პრობლემატიკის წინა პლანზე წამოწვევა, არ ცვლის ონტოლოგიური პრობლემების გადანყვევების აუცილებლობას და უპირველეს მოთხოვნილებას. ცხადია, ეს ეხება სოკრატულ ფილოსოფიასაც).
- (10) თუმცა, მაგ., ბერტრან რასელი გარკვეულწილად შეეცადა პარმენიდეს შეხედულებების ფსიქოლოგიკურ დახასიათებას (იხ., Бертран Рассел, История западной философии. Москва, 1959 г., издат., иностран., лит., стр. 67-71); ჩვენ ვიზიარებთ სერგი დანელიას მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ პარმენიდესთან ე. წ. „ფსიქოლოგიზმი“ ვერ გვექნებოდა (იხ., დანელია სერგი, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ 1983 წ., გვ. 501, 503)
- (11) მოგვიანებით, არისტოტელესთან, აზროვნების აზროვნება დაერქმევა მას სახელად, როგორც ღვთაებრივი გონებისათვის დამახასიათებელი მოქმედება, რაც, იმავდროულად, მისი თვითმოძრაობის უნარსაც ნიშნავს. შემდგომში კი, ჰეგელის ფილოსოფიაში, აბსოლუტურ სულად გამოცხადდება, რომელიც საკუთარი თავის გაცნობიერების, როგორც ლოგიკური თვითშემეცნების გზაზე, საფეხურებად გაივლის ფიზიკურ, გრძნობად-აღქმად სამყაროს და საკაცობრიო ისტორიას.
- (12) Доброхотов А. Л., Категория бытия в классической западноевропейской философии. Москва, МГУ 1986, стр. 9.

შემდგომში, პარმენიდესგან განსხვავებით, დეკარტმა ყურადღება გაამახვილა და უშუალოდ მიუთითა იმაზე, რომ თვითონ აზროვნების მუშაობის, როგორც ცხადად მოცემული (და, გნებავთ, სუბიექტურად განცდადი, თუმცა დეკარტის „Cogito“-სთვის კონკრეტული სუბიექტის განცდება არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა) პროცესის უარყოფა შეუძლებელია თავად აზროვნების მეშვეობით (სხვა გზას და საშუალებას კი ცნობიერება, უბრალოდ, არ იცნობს), რადგან ნებისმიერი ასეთი მცდელობა თავადაც აზროვნებას წარმოადგენს და ისევე მის არსებობას ადასტურებს. აზროვნების მიერ საკუთარ არსებობაში ეჭვის შეტანა თავადაც აზროვნებაა, მაშინ, როდესაც ეჭვის შეტანა, ვთქვათ, ჩემს სეირნობაში თავად სეირნობა არ არის, ვერც იქნება და არც მოითხოვს მას (რის გამოც პიერ გასენდის ცნობილი მაგალითი: „ვსეირნობ, მაშასადამე, ვარსებობ“, მიმართული დეკარტის „Cogito“-ს წინააღმდეგ, მიზანს ვერ აღწევს). ამიტომ იყო, რომ დეკარტი თავის „Cogito“-ს ლოგიკურ (სილოგისტურ) დასაბუთებად, დედუქციურ დასკვნად კი არ განიხილავდა, არამედ ინტუიციად, ანუ გარკვეული მოვლენის უშუალო ჭვრეტად, რაიმეს „პირდაპირ დანახვად“. დეკარტი თვლიდა, რომ „Cogito“, საერთოდ გონებისათვის (და არა მხოლოდ რომელი-

მე კონკრეტული სუბიექტისთვის), საერთოდ ცნობიერებისთვის, როგორც ზოგადად აზროვნებისთვის არის „თვითცხადი“ მოცემულობა. მიუხედავად ამისა, შემდგომში კანტმა მაინც სწორედ ეს ჩაუთვალა დეკარტს ნაკლად, რომ თითქოს „Cogito“ კონკრეტული სუბიექტის გამოცდილების ფარგლებიდან ვერ გადის და ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე ვერ მალდება. სწორედ იმიტომ, რომ ლოგიკურ დასაბუთებას და ასე მიღებულ ცოდნას კი არ წარმოადგენს (ლოგიკის ძირითადი კანონების გამოყენებას კი არ ეფუძნება), არამედ ინტუიციური გზით მიღებულ ცოდნას (გამოცდილებას), თანაც არა გრძნობადი ჭვრეტის მეშვეობით, არამედ ინტელექტუალური ინტუიციის, როგორც რაციონალური ჭვრეტის მეშვეობით მიღებულ ცოდნას (რასაც კანტი არ აღიარებდა და შეუძლებლად თვლიდა მეცნიერული ცოდნის მიღწევას ინტელექტუალური ინტუიციის მეშვეობით).

(13) ონტოლოგიური (და კონკრეტულად მეტაფიზიკური) აზროვნების შემდგომი ძიების სამუშაო თემა სწორედ ეს გახდა: თუ რა შეიძლება მივიჩნიოთ იმ უმაღლესი რანგის არსებად, რომელსაც არ შეიძლება, რომ არსებობა „აკლდეს“. თეოლოგიური კუთხით მიმართული ასეთი ძიება, ცხადია, ღმერთის ცნების გაანალიზების გზით, ღმერთის უეჭველი არსებობის აღიარებამდე მიდიოდა (ღმერთი არის ყოვლად სრული არსება და მას არ შეიძლება, რომ არსებობა აკლდეს). საკუთრივ ფილოსოფიური კუთხით მიმართული ასეთი ძიება კი თავად ადამიანურ ცნობიერებაში ხედავდა, ზოგადად, აზროვნების იმ უმაღლეს საფეხურს, როდესაც „ამაღლებულ“ ცნობიერებას შეუძლია ცხადად იგრძნოს, ნათლად „დაინახოს“ საკუთარი არსებობა. ეს ხაზი უფრო პირდაპირ გაგრძელებად შეიძლება მივიჩნიოთ პარმენიდეს მიერ დასმული პრობლემის შემდგომი დამუშავებისას, განსაკუთრებით ნეტარი ავგუსტინესა და რენე დეკარტის ნააზრევში (თუმცა მათთან პარმენიდეს კონცეფციის განხილვას ვერ ვნახულობთ), შემდგომში კი ფიხტესა და ჰეგელის მოძღვრებებში.

ამის პარალელურად არ ნელდებოდა კითხვები იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს უეჭველი, გარდაუვალი არსებობა, რაც ყოვლად სრულ არსებას არ შეიძლება რომ აკლდეს. ერთია, როდესაც გვინდა, დავამტკიცოთ, დავინახოთ, ვინამოთ რაიმეს ობიექტური და უეჭველი არსებობა, ხოლო მეორე და აქედან ბუნებრივად გამომდინარეა კითხვა თავად არსებობის, როგორც ასეთის შესახებ. რას ნიშნავს რაიმეს არსებობა ან არარსებობა, თანაც გარდაუვალი და უტყუარი?! რა შესაძლებლობები და საშუალებები აქვს ადამიანურ ცნობიერებას მის „გასაზომად“?! ამ კუთხით ძიების კლასიკური კვლევის ნიმუშად ჩამოყალიბდა კანტის ე. წ. „კრიტიციზმი“, რომელიც მთლიანად უარყოფს არსებობის განხილვას რაიმეს თვისებად, თუნდაც ღმერთის არსებით ნიშნად და გამორიცხავს საგნის ცნების ანალიზიდან გამომდინარე, ამ საგნის არსებობის (გნებავთ, არარსებობის) შესახებ რაიმეს მტკიცების შესაძლებლობას.

კანტის აზრით, რაიმეს ცნებაში შეუძლებელია მტკიცებოდეს ან უარყოფოდეს ამ ცნების შესატყვისი რეალური საგნის ობიექტური არსებობა (ან არარსებობა), გინდაც ეს იყოს ღმერთის, როგორც ყოვლად სრულყოფილი არსების, ცნება. კანტის ეს პოზიცია დღემდე „მუშაობს“ და ინარჩუნებს ძალას გარკვეულ არგუმენტებზე დაყრდნობით, ისევე, როგორც მისი საპირისპირო მოსაზრება, რომელსაც კანტზე არანაკლები ავტორიტეტი – ჰეგელი იზიარებდა და საყვედურობდა კიდეც კანტს იმის თაობაზე, რომ არ შეიძლება ასი ტალერისა და ღმერთის ცნებები ერთ რიგში (და ერთ „რანგში“) განვიხილოთ და ერთნაირი ძალის არგუმენტაციით ვიმსჯელოთ მათი შესატყვისი ობიექტების რეალური არსებობის შესახებ.



ჯერ კიდევ სოფისტები მიუთითებდნენ, რომ რაიმეს მოაზრება, მისი რეალური არსებობის ტოლფასი ვერ იქნება. ამასთან, რაიმე საგნის თვისებებს შორის მისი არსებობის, როგორც ცალკე ნიშნის აღმოჩენა და გამოყოფა, განუხორციელებელ ამოცანას წარმოადგენს, რაზეც ასევე სოფისტები მიანიშნებდნენ. მართლაც, სინამდვილეში რისი აბსტრაქტიზაცია, განზოგადება ხდება, როდესაც, ზოგადად, არსებობაზე, საერთოდ ყოფიერებაზე ვლაპარაკობთ?! საგნის სხვა თვისებებისაგან განსხვავებით, რომლებიც საგანს ადამიანის ცნობიერებასთან მიმართების გარეშეც შეიძლება მიენერებოდეს (ე. ნ. საგნის „პირველადი თვისებები“; მაგ., საგნის ქიმიური და ფიზიკური მონაცემები), არსებობა ყველაზე მეტად შეიძლება ჩაითვალოს საგნის ისეთ „თვისებად“, რომელიც დგინდება მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის ცნობიერებასთან გარკვეული მიმართების მეშვეობით (ე. ნ. საგნის „მეორადი თვისებები“, რომლებზედაც საგანგებოდ ამახვილებდნენ ყურადღებას ლოკი, იუმი და სხვები). სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში კანტს, როდესაც ამტკიცებდა, რომ რეალურად საგნის არსებობაზე ლაპარაკი ნიშნავს ჩემს პოზიციას, ჩემს დამოკიდებულებას ამ საგნისადმი. კერძოდ კი, იმას, რომ მე მიმაჩნია, მე ვთვლი, მე მგონია, რომ ესა თუ ის საგანი ისევე არსებობს ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად (მასზე ჩემი აზრის, ანუ მისი ცნების „გარეთ“), როგორც და რა სახითაც ის მე მეძლევა ჩემს შეგრძნებებსა და აღქმებში.

მაგრამ განსხვავება საკმაოდ დიდია იმ ორ ვითარებას შორის, როდესაც ცნობიერება „მიმართულია“ თავისი თავის გარეთ (ფიზიკურ სამყაროზე, კოსმოსზე) და როდესაც ის მიმართულია საკუთარ თავზე, როგორც შემეცნების საგანზე. როგორც ირკვევა, ამ ფაქტს პირველი „ჩაეჭიდა“ სწორედ პარმენიდე და მის შემდგომ არა ერთი დიდი მოაზროვნე. ცხადია, ამას კანტიც კარგად ხედავდა, ალბათ, სხვებზე ღრმადაც და ყოველნაირად ცდილობდა ამ სიძნელიდან გამოსვლას. გამოსავალი კანტმა ე. ნ. „ტრანსცენდენტალური“ სუბიექტის შემოტანაში დაინახა, რასაც ბოლომდე არ დაეთანხმნენ მისი ყველაზე დიდი „გამგრძელებლები“ (ფიხტე და ჰეგელი) და ტრანსცენდენტალური სუბიექტის „ტრანსცენდენტურ“ სუბიექტამდე „ამაღლება“ ჩათვალეს საჭიროდ და თავისებურად განახორციელეს კიდევ.

- (14) ჭეშმარიტება პარმენიდეისთვის ნიშნავს ნამდვილობას, უცვლელობას, სრულყოფილებას, სავსეობას, მარადიულობას და ასე შემდეგ, როგორც „მოცემულს“ სპეციფიკური სახით (იმას, რაც ნამდვილად და ყველაზე „მეტად“ არის აზროვნების მიერ საკუთარი თავის უეჭველი მოცემულობის გაცნობიერების სახით), რომლის სახელადაც პარმენიდე შემოიგნა არსის, როგორც ასეთის, საერთოდ ყოფიერების (და არა რაიმე კონკრეტულის, ზოგადად არსებობის, როგორც „მოაზროვნე ყოფიერების“) ცნება. ამ აზრით, პარმენიდეისთან ჭეშმარიტება და ყოფიერება ემთხვევა ერთმანეთს. ეს არის ის, რასაც პარმენიდე ყოფიერების შესახებ აზროვნებას უწოდებს, რაც სხვა არაფერია, თუ არა ამ ტიპის აზროვნების მიერ საკუთარი თავის გააზრება, როგორც უტყუარი, ცხადი და ნათელი და ამიტომაც „სანდო“ პროცესი და ამ აზრით ჭეშმარიტი, როგორც სუბსტანციური არსი, რომელიც აუცილებლად მეტაფიზიკურ სფეროს განეკუთვნება. იმდენად ყოველმხრივ საგსე და სრულყოფილია პარმენიდეის ჭეშმარიტი არსი, რომ ზედმეტი სიჭარბისაგან „გადმოიღვრება“ თავისი თავიდან, როგორც ეს შემდგომ ნეოპლატონიკოსებმა განავითარეს და წარმოაჩინეს თავიანთი „ზე-ერთის“ შესახებ მოძღვრებაში. პარმენიდე არსი ამ კუთხით, და არა მხოლოდ ამ კუთხით, პრინციპულად განსხვავდება მისი წინამორბედებისაგან და თანამედროვეებისაგან.

(15) სოკრატემდე სამყაროს (კოსმოსის) დაყოფა არსებებად და მოვლენებად საერთო იყო ელვებთანაც. ის, რომ თვალხილული სამყაროს არსებები გრძობად-აღქმად-ნი არ არიან, არამედ გონებით „მისანვდომნი“, ეს პარმენიდესთანაც ასეა და მისი აღ-მოჩენა არ არის.

პითაგორას რიცხვებიც და ჰერაკლიტეს ლოგოსიც, ცხადია, გონებით სანვდომი (გონებაჭვრეტითი) სინამდვილეა და არა გრძობად-აღქმად ჭვრეტაში მოცემული არსებები, მაგრამ ისინი თავს ამჟღავნებენ მოვლენათა სამყაროში, კოსმოსის, როგორც თვალხილული სამყაროს პრინციპები და კანონზომიერებები არიან და არა რა-ღაც „მიღმური“ სამყაროსი. არც თავად არ არიან სადმე „სხვაგან“, განცალკევებით იმ გრძობადი სამყაროსაგან, რომლის კანონზომიერებასაც წარმოადგენენ (თუ გამოხატავენ). აქ ჩვენ ჯერ კიდევ არ გვაქვს მეტაფიზიკა „საკუთრივი“ აზრით. ანუ არა მხოლოდ ჩვენი ცნობიერების გარეთ, არამედ გრძობად-აღქმადი სინამდვილის „გარეთ“ გასვლის მოთხოვნას არ ვხვდებით, რასაც შემდგომში პლატონი შეეცადა თავის იდეათა თეორიაში. პლატონთან გარკვეულწილად ადგილი ჰქონდა იდეათა სამყაროს, როგორც ტოპოლოგიურად (თითქოსდა სივრცობრივად) „სხვაგან“ არსებულთა სინამდვილის შემოტანას. აქ უკვე ჩანს სამყაროს „გაორმაგება“ (ყველაზე მეტად რასაც საყვედურობდნენ კიდევ პლატონს, მოყოლებული არისტოტელედან) და არა მხოლოდ გაორება. სინამდვილის გაორება პარმენიდემდეც ხდებოდა, არსებებისა და მოვლენების განსხვავებით. გრძობად-აღქმადი სინამდვილე და გონებით სანვდომი სინამდვილე, რომლებიც ერთმანეთის გარეშე არ არსებობენ, ანტიკურობაში იდეალური სამყაროს ცალკე, „სხვაგან“ არსებობის საკითხი, პლატონამდე არ გამოკვეთილა.

ის, რომ ჩვენი ცნობიერების გარეთ რაიმე არსებობს, ანდა გრძობად-აღქმადი სამყაროს კანონზომიერებები შეგრძნებებით რომ არ მიიწვდომება და გონებაჭვრეტითი სფეროა, ჯერ კიდევ არ გადმოსცემს სამყაროს მეტაფიზიკური ხედვის არსს. შეგრძნებებში მიუწვდომელი და მხოლოდ გონებით „დანახული“ სინამდვილე კლასიკურ მეტაფიზიკურ მსოფლმხედველობას „ბოლომდე“ ვერ გამოხატავს, არ „უდრის“ მას.

თუკი პარმენიდეს „არსიც“ იგივენაირი პრინციპი, კანონზომიერება იქნებოდა თვალხილულ-გრძობადი კოსმოსის არსებობისა და მისი ახსნისა, როგორც ეს იყო პითაგორასთან – რიცხვითი მიმართებები (ფიზიკური რეალობის რაოდენობრივი ასპექტის წინ წამოწევა და ბუნების განმსაზღვრელ პრინციპად გამოცხადება), ანდა ჰერაკლიტეს „ლოგოსი“, როგორც ბუნების არსებობის ლოგიკური წესი, კანონზომიერება, უბრალოდ, სხვებისგან განსხვავებული პრინციპი კოსმოსის მოწყობისა და არსებობისა, მაშინ პარმენიდეს კონცეფციაც იქნებოდა ერთ-ერთი მორიგი, ტიპური ნაირსახეობა კოსმოსის ახსნისა, სამყაროს მსოფლმხედველობრივად გააზრებისა, რომელიც პრინციპულად არ განსხვავდება სამყაროს გააზრების სოკრატემდელი, სხვადასხვა ვერსიისაგან. უბრალოდ, სამყაროს მსოფლმხედველობრივად გააზრების პრინციპები იქნებოდა ურთიერთგანსხვავებული, ხოლო გააზრების წესი – უცვლელი. მაგრამ პარმენიდეს მოძღვრება არსზე თვისობრივად განსხვავდება როგორც მის წინამორბედთა თეორიებისაგან, ისე მისი თანამედროვე კონცეფციებისაგან.

ჰერაკლიტეს „ლოგოსი“ კოსმოსის წესრიგია. მას ლოგიკური, აზრისეული (იდეალური) ბუნებაც ახასიათებს და მატერიალურ-ნივთიერიც. ცეცხლისმაგვარია, ნათელია, მოქნილია, ყველგან „გადამწვდომია“. ის გადადის ერთი სახიდან მეორეში. თვისებრიობაც არის და რაოდენობრიობაც და რაც მთავარია, კოსმოსად, გრძობად სამყაროდ გამოვლინდება. ასეთივე ბუნებისაა პითაგორას რიცხვებიც (რიცხვითი მიმართებები). რიცხვიც და ლოგოსიც წარმოადგენს სამყაროს, როგორც კოსმო-

სის თვისებრივად განსაზღვრულ და საგნობრივად გამოხატულ გონებოს. პარმენიდეს „არსს“ ასეთი დახასიათეო (ბუნეო) ვერ ექნეო. ის არ გარდაიქმნეო და არ გამოვლინეო კოსმოსად (არც მის კანონზომიერეოად). მასთან მიმართეოთ კოსმოსი (გრძნობადი სამყარო) არც არსეობს. არის მხოლოდ „არსი“. კოსმოსი არც არის, იმიტომ რომ „არარსიო“.

პარმენიდეს არსი არ არის „რაიმე“ (რალაც), თუნდაც მხოლოდ გონეოთ სანვდომი, როგორც ეს იყო ჰერაკლიტეს ლოგოსი, ანდა პითაგორას რიცხეოი, არამედ ის წარმოადგენს თეოდ ამ „გონეოაჭვრეტას“, როგორც წმინდა აზროვნეოს აზროვნეოის (როგორც ერთადერთი ჭეშმარიტი, ანუ ნამდვილი არსის) შესახეო. ამიტომაც ის რაიმეს (გრძნობადი სამყაროს, კოსმოსის) კანონზომიერეოა და არსეობის წესი კი არ არის (როგორც ლოგოსი ანდა რიცხეოი), არამედ მხოლოდ საკუთარი თვის არსეობის წესი და კანონიო. ის არ იყოფო არსეოდ და მოვლენად. მხოლოდ საკუთარ თვის წარმოადგენს და არო რაიმეს ან ვისმე კანონზომიერეოს, გონეოს და ა. შ. სწორედ აქ არის პარმენიდეს შეხედულებეოის ძირეული განსხვავეოა მისი წინამორბედეოსიგან და თანამედროვეეოისიგან. სხეეოისიგან განსხვავეოთ, პარმენიდე იმას კი არ ეძეებს, რაც ყველაფერში ერთიო და საერთოო, რაც აწესრიგეებს, კრავს და მართავს კოსმოსს, როგორც არხე, პირველსანყისიო, არამედ იმ ერთადერთს და ნამდვილს, რომელსაც არავითარი საფუძველი და საყრდენი არ ესაჭიროეოო საკუთარი თვის გარდა, რომელიც კოსმოსთან მიმართეოთ კი არ უნდა იქნოს განხილული, არამედ მხოლოდ საკუთარ თვთან მიმართეოთ. თვალხილული სამყარო ვერაფერს ვერ გვეტყვის იმის შესახეო, რადგან მისი საპირისპიროო და მისი გამოვლენო ვერ იქნეო. არსი ვერ იქნეო კოსმოსის ფიზიკურად „უხილავი“ წესრიგი, კანონი თუ ნიმუში. არარსი (გრძნობადი სამყარო) მთლიანად უნდა უკუვადგოთ, რათო არსის „დანახეო“ შევძლოთ. არარსი ვერ იქნეო „გზო“ არსისაკენ. ის ვერ დაგვეხმარეოო და არ გამოგვადგეოო არსის შესახეო წარმოდგენეოის ჩამოყალიბეოაში.

ამ კუთხით, პარმენიდეს ფილოსოფიური პოზიციო მკვეთრად განსხვავეოეოა იონელების, პითაგორელების, ჰერაკლიტეს, ანაქსაგორას, დემოკრიტეს, გნეოვთ, სოკრატე-პლატონისო და არისტოტელეს ფილოსოფიური თვალსაზრისეოისიგან და, შეიძლეოა ითქვოს, რომ მთელი შემდგომი მეტაფიზიკური აზროვნეოისიგანაც. ვერც ნეოპლატონიზმი, ვერც შუო საუკუნეეოის თეოლოგიური მოძღვრეოეოი (ქრისტიანული თუ არაქრისტიანული), ვერც კლასიკური გერმანული იდეალიზმი, ვერც ეგზისტენციალური (რელიგიური) მიმართულებო ფილოსოფიოში და ა. შ. ვერ (და, ალბოთ, უფრო არ) „ამაღლდა“ პარმენიდეს „არსის“ მსგავს მეტაფიზიკურამდე. არავისთვის ბოლომდე მისალეოი არ აღმოჩნდა პარმენიდეს მეტაფიზიკო მოცემული სახით და ვერც იქნეოდა მისალეოი, რადგან მთელი ონტოლოგიური აზროვნეოის ისტორიო, ფაქტობრივად, თვალხილულ-გრძნობად-აღქმადი კოსმოსის და მისი „უხილავი“, შეგრძნეოებში მიუნვდომელი არსეოის აღმოჩენას და მათ შორის ურთიერთმიმართეოის გარკვევოს და „დალაგეოს“ ცდილობდა. პარმენიდესთან კი დიდწილად, ამ სიძნელის გადაჭრის ნაცვლად, მისდამი „გვერდის ავლას“ უფრო ვილეოთ, რასაც, ცხადიო, პირდაპირი გამგრძელებეოი ნაკლებად გამოუჩნდებოდა.

რამდენად მისალეოიო თვალხილული სამყაროს „არარად“ გამოცხადეოა, რალა ფასი აქვს ადამიანისთვის ისეთ განყენეულ „არსს“, რომელიც არ მონაწილეობს კოსმოსის „ცხოვრეოაში“, ერთეული, გრძნობადი ადამიანის ჩათვლით. ძალიან ძვირი ფასიო, როგორც „გადასახადი“, თვალხილული (ფიზიკური) სამყაროს არარად გამოცხადეოა და მისი მთლიანად უგულებელყოფო. (თეოდ ჰუსერლიც კი, უკვე მე-20

საუკუნეში, გარკვეულ „უაზრობამდე“ მივიდა ყოველივე არსებულის, გრძნობადად მოცემულის მთლიანად „ფრჩხილებში ჩასმით“, რადგანაც ადამიანისთვის (პიროვნებისთვის) საზრისს და ღირებულებას მოკლებულია „წმინდა ცნობიერება“. ცნობიერების მიერ მხოლოდ საკუთარი თავის „ჭვრეტა“ და ამით ტკბობა). ამიტომაც, უკვე დემოკრიტიკე, პლატონი, არისტოტელე უზრუნდებიან ე. წ. არარას, რომელიც რალაც-დაგვარად (თუნდაც, როგორც არარა) მაინც არსებობს. მაგალითად, პლატონიც მიიჩნევდა, რომ იდეათა სამყაროსთან შედარებით მატერიალური სამყარო წარმავალია, არარაობაა, მაგრამ „არსებობს“ სწორედ ასეთი სახით. მას თავისებური „ონტოლოგიური სტატუსი“ აქვს, რასაც პარმენიდე დაუშვებლად მიიჩნევდა.

(16) Доброхотов А. Л., Учение досократиков о бытии. Москва, МГУ 1980, стр. 76-77.

(17) დანელია სერგი, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები. თსუ 1983 წ., გვ. 504, 509.

(18) ამასთან დაკავშირებით სხვადასხვა ავტორთა თვალსაზრისების საფუძვლიანი მიმოხილვა იხ., მაგ.; ს. დანელიას, შ. ხიდაშელის, ალ. დობროხოტოვის და სხვათა სპეციალურ ნაშრომებში პარმენიდეს მოძღვრების შესახებ (დანელია სერგი, პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის. ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ 1983 წ., გვ. 474-512; პარმენიდე. იქვე, გვ. 124-136; ხიდაშელი შალვა, არსის პრობლემა პარმენიდეს ფილოსოფიაში. თბილისი, 1960 წ.; Доброхотов А. Л., Учение досократиков о бытии. Москва, МГУ 1980 г. თავად სერგი დანელია 1924 წელს პარმენიდეს შესახებ გამოქვეყნებულ სპეციალურ გამოკვლევაში – „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“ – უპირატესად იზიარებდა პარმენიდეს ძირითადი ფრაგმენტების მატერიალისტურ „ნაკითხვას“, ხოლო 1926 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომის – „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ“ – მეორე თავში (სახელწოდებით – „პარმენიდე“) ცდილობდა პარმენიდეს ფილოსოფიური თვალსაზრისის იდეალისტური ინტერპრეტაციის გამართლებას. რაც შეეხება შალვა ხიდაშელის მონოგრაფიას – „არსის პრობლემა პარმენიდეს ფილოსოფიაში“ – აქ ავტორის მიზანია, დაასაბუთოს პარმენიდეს კონცეფციის მატერიალისტური „ნაკითხვის“ აუცილებლობა, პარმენიდესთან აზრისა და არსის გაიგივების შეუძლებლობაზე დაყრდნობით.

(19) „...შემეცნების ჭეშმარიტება იქიდან კი არ შეიტყობა, რომ ის მის გარეშე არსებულ საგანს ეთანხმება, არამედ იქიდან, რომ ის თავის თავს ეთანხმება. ამ დებულებაშია პარმენიდეს უდიდესი აღმოჩენა და დამსახურება...“ (იხ., დანელია სერგი, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ 1983 წ., გვ. 467).

(20) შეიძლება ითქვას, რომ პარმენიდესთან დასმულმა პრობლემამ აზროვნებისა და არსებობის ურთიერთმიმართების, კერძოდ, მათი გარდაუვალი ურთიერთგადაკვეთის მტკიცების შესახებ, გამოიარა ფილოსოფიური აზრის ოცდახუთსაუკუნოვანი ისტორია თავისი სხვადასხვა ინტერპრეტაციით. თითქმის ყველა დიდ მოაზროვნესთან მეტ-ნაკლები სიმწვავეთ იდგა საკითხი იმის შესახებ, შეუძლია თუ არა „წმინდა“ ლოგიკურ აზროვნებას, მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით, მოგვცეს დამაჯერებელი დასაბუთება რაიმეს უეჭველი, ობიექტური არსებობის შესახებ. თუნდაც ეს იყოს თავად აზროვნების (როგორც ფსიქიკური პროცესის მიმდინარეობის ფაქტობრივი აქტი, ანუ თავად ცნობიერების მიერ საკუთარი თავის განცდა) ობიექტური და უეჭველი არსებობის ცხადყოფა. რიგი ბუმბერაზი ფილოსოფოსებისა ამ კითხვას დადებით პასუხს სცემდა, ისევე, როგორც რიგი ასევე ბუმბერაზი მოაზროვნეებისა, ამ საკითხს უარყოფითად პასუხობდა.

VAZHA NIBLADZE

## Thinking as “Contemplation” of Substantial Being (Parmenides’s “Metaphysical Essence” as Identity of Thinking and Existence)

If there is anything inborn, internal and uppermost (a priori, as Kant would say) in our consciousness, it is “looking through glasses” of existence, “seeing” everything (including one’s own self) as existing somehow. “Looking through glasses” is the most general and a priori form of “contemplation” for our consciousness. Here we mean sensuous contemplation as well as rational and irrational.

The history of philosophy knows lots of different definitions of nature and of the essence of consciousness in general and of thinking in particular. One of these definitions is understanding thinking as the most reliable means, tool or truthful witness of realization, proving or rejecting the existence; especially when it concerns existence of the metaphysical sphere and not only the sensory world. The discoverer (and maybe the “inventor”) of metaphysical being is our consciousness at the highest stage of its revealing, which is named thinking and is the main witness and judge of “existing as existing and non-existing as non-existing”.

It is not accidental that, since Parmenides, philosophy has tried to give the most reliable solution to the most painful (world outlook) human problem – what being is; what nothingness or non-existence is, in short, the problem of being/non-being – and attempted to reach this solution by means of proceeding immediately from thinking (and through it), by stating its internal nature with the help of its abilities of clearness and lightening.

To my mind, the greatest share in philosophical investigation of substantial essence falls on the possibility that thinking considers its own self logically non-contradictorily. In the search of existence as such philosophical thinking, during its centuries-old history, has more than once arrived at the conclusion that in order to grasp and understand it and give it its measure and criterion, it would be the best thing to “clarify” itself as one of the existings.

It is conditioned by the fact that thinking is one of the most “perfect instrument” and reliable sources when it comes to “seeing” existence. At the same time, it is “the only existing” which not simply feels its own existence but as well knows about its, and not only about its existence. It strives to see (discover) something that as if more than anything else is characteristic of it and everything else around it. It also quite naturally wants to find the principal distinction differentiating it from the rest of reality. Therefore, first of all, it becomes necessary to discuss the issue of existence and the best way to solve the problem is to analyze and discuss its own existence since it experiences most closely, immediately, clearly and distinctly its own self and has “genuine” contact with it. Though it should be said that it happens at a rather later stage in the history of philosophical thinking; at least, until Parmenides, it is difficult to speak about it. Even at Parmenides this problem is not clearly and definitely given.

Parmenides’ statement about “indubitable existence” of essence and “indubitable non-existence” of non-essence was the first serious attempt to turn thinking towards itself,



as posing a question by thinking about its own existence. What does existence of thinking mean? It is the most principal question asked by already formed philosophical consciousness which tries to clear out what existence and non-existence are in general, what we mean by existence. In order to “find” “pure” existence or being in general (and also “pure” non-existence as nothingness) consciousness should reflect on an example of existence/non-existence of something concrete, as “pure” existence/non-existence as such does not reveal itself to us, it is not given immediately in any type of contemplation. Towards existence/non-existence of what will it be most reliable and truthful, i.e. clear and evident to draw our consciousness? “Contemplation” of existence/non-existence of what is most immediate and “close”? In Parmenides’ theory philosophical thinking faced first of all its own self as such a reality and associated (identified) true existence with it.

Parmenides, on the one hand, tried to illuminate a possibility of true thinking and its real presence through unintentional application of the principal laws of logic (the law of identity and the law of contradiction) and with the help of yet unformed ideas about them and, on the other hand, via demand of indubitable assuming of the objective reality he tried to reach substantial being. It must be implied in Parmenides’ well-known statement: “to be thought and to be are the same thing”. It means that one and the same are what is understood rightly (i.e. in accordance with the laws of logic, non-contradictorily) and what really exists. What can be considered to be such? Of course, it is an idea itself, thinks Parmenides. Though not any idea which can be found in our subjective mind is meant, but a special and, for Parmenides, the only one idea which is directed not to the existence of something particular, but towards existence in general, towards existence as such. It is the point where, according to Parmenides, it is impossible that such an idea and what it is about (i.e. this type of thinking and its existence) do not coincide.

It is the point in Parmenides’ conception where (in its original form) an assumption (maybe an intentional find as “revelation” or simply “introduction”) of such “highest range” objective reality (or of a special thing or an event) whose essence and existence coincide is given. Later, Parmenides’ idea became and for centuries remained one of the principal issues of philosophical and theological thinking and, in the end, was formulated as an ontological argument of the existence of God. It means to infer objective (i.e. “external” to concept) existence (and necessary existence) of a thing from its concept as an abstract generalized idea.

If we linger a little longer on this main point in Parmenides’ theory, it can be said that Parmenides was the first who thought it possible to “pass” from a concept (as a generalized idea) to the objective existence of its corresponding thing. Though it should be noted here that for Parmenides such reality can be the only highest act in man’s consciousness; the proper logical analysis of its concept will take us to the necessary acknowledgement (to logical necessity, i.e. argumentation, according to Parmenides) of its objective existence. Parmenides (as it was already noted above) considered consciousness as the highest stage of thinking, which is directed to and “reasons” about being in general, about existence as such (and not about the existence of something particular).

According to Parmenides, it is the only and special act in man’s consciousness, which by necessity “draws” us out of the limits of subjective process of our empirical consciousness and

“opens” the horizon of objective true being. This special act of our consciousness (as a really true and the highest idea) is of the nature of that genuine being and presents some kind of its “twinkling” in the visible physical world. It is an objective idea in our consciousness which regardless of subjectivity of our consciousness contains in itself the necessity of existence and by it “reveals” the supremacy of metaphysical substantial being to us.

Such high level (or “range” i.e. “elevation” over subjective-psychic) thinking as the highest consciousness directed towards being in general, existence as such turns out to be itself this being in general, existing as existing, that is, “the real essence”, the uppermost objective truth. It is “substantial essence”. It is, in fact, this type of thinking process, that is, considering its own self (“self-considering”) by consciousness which “intrudes” into the metaphysical sphere. It is creating a concept of itself by it and not “transition” to a corresponding external thing from a given concept of itself (or from any concept in general).

This difficulty emphasized in Parmenides’ theory – transcending (by necessity) its own subjective limits by consciousness understood as thinking, as (a logical) “transition” from a concept to the real existence of the corresponding thing – became one of the “most difficult” and unsolvable constant problem for later philosophical thinking – be it Descartes’ “Cogito”, Fichte’s “I” or Hegel’s “Absolute Spirit”, etc.

Parmenides’ “thinking essence” is the metaphysical “space” which later took different forms – it is a metaphysical “dwelling”, which itself is its own foundation and which “needs” nothing besides its own self; such is Plato’s idea of kindness as a “superior one” over all other ideas; Aristotle’s “immobile mover” as Divine thinking (i.e. thinking about thinking); Neo-Platonists’ “super-one” as the highest first-one; or Christian Trinity, etc. This idea of such only one as a metaphysical first-one (with its different possible variations) was the main research theme for the post-Parmenides metaphysical-ontological philosophical as well as theological thinking.

IRINA KOLBUTOVA

## The Conception of Life and the Symbol of the Cross of Light and Life in the Uta-Codex

### Introduction

The Evangelistary of Uta of Niedermünster (Munich, Bayer. Staatsbibl. Clm. 13061)<sup>1</sup> belongs to the group of the illuminated Regensburg manuscripts of the first half of the eleventh century, connected to the court of Emperor Henry II (1002-1024). The main iconographic source of this Ottonian manuscript is the Codex Aureus of St. Emmeram (Munich, Bayer. Staatsbibl. Clm. 14000),<sup>2</sup> one of the most richly decorated Carolingian manuscripts. Another Carolingian visual monument, the Ciborium of King Arnulf, is depicted on fol. 4r of the Uta-codex. In 893 King Arnulf of Carinthia (since 887 Eastfrankish king, 896-899 Emperor) gave “ornatus palatii”, that is, the Codex Aureus and the Ciborium, to the monastery of St. Emmeram in Regensburg.<sup>3</sup> Thus, Carolingian courtly culture was directly inherited by the Ottonian milieu, to the context of which the Uta-codex belongs.

The pictures of this manuscript have numerous prose inscriptions and epigrams, in general called *tituli* in the scholarly literature. The inscriptions are partly quotations, while the epigrams seem to have been composed afresh for the given context. Most probably, both are intended to explain the meaning of the individual images, and the connections between them. A. Cohen has summarized the method applied by the creators of the iconography of this manuscript in the following way: “In a certain sense, the illuminations need not have been created for any audience, their manufacture is but the end product of a painstaking intellectual monastic exercise in *collatio* and *meditatio* that was its own end. Nevertheless,

---

<sup>1</sup> A certain Abbess Uta is represented in the position of the donator on fol. 2r. She is identified with Uta of Kirchberg, Abbess of Niedermünster from 1004 to 1025. On this ground, as well as on the basis of paleographical evidence, the manuscript is dated to the first quarter of the eleventh century. Cf. A. S. Cohen, *The Uta Codex: Art, Philosophy, and Reform in Eleventh-Century Germany*. (Pennsylvania: State University Press, 2000): 10-23.

<sup>2</sup> G. Leidinger, *Der Codex Aureus der Bayerischen Staatsbibliothek in München*. (Munich, H. Schmidt, Facs.-Ausg., 1921-1925).

<sup>3</sup> A. Boeckler, “Das Erhardbild im Utacodex”, in: *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Green*. Edited by D. Miner. (Princeton, N. J.: Univ. Pr., 1954), pp. 219-230.

the injunction beside the Symbolic Crucifixion for the viewer “to meditate on and practice” the form and meaning of the image makes clear that the manuscript’s pictures were intended to be used by a learned audience trained in the methods of deep scriptural exegesis. And a private, learned audience is not necessarily a static one. The nature of the images as stimuli for interpretive associations would allow for an increasing understanding of the pictures over the course of time, as a person’s own knowledge and meditative skills increased. In sum, the Uta Codex was the quintessential “bible of the literate”. As a Gospel evangeliary, its text contained the true word of God. Its frontispieces were an intricate exegetical endeavour to explicate the meaning and nature of that truth by harmoniously applying classical and sacred knowledge in the form of mutually illuminating texts and images.”<sup>1</sup>

On the other hand, concerning the comprehension by the medieval audience of the word of God, incorporated in the letters of the Scripture, one may note that among the Christian exegetical theories was represented the conception of the incorporation of the limbs of the Divine Body in the text/texture of the Scripture, elaborated by the Medieval Jewish theoreticians of the Kabbalah. This conception, as it seems, functioned not as an alternative to the Incarnation of the Logos in the Person of Christ, but complementary to it. The roots of this Christian teaching can be traced in the ancient Jewish-Christian tradition attested in such written documents as the canonical Hebrews Epistle and the extra-canonical Gospel of Truth.<sup>2</sup>

Moreover, there existed a Christian exegetical conception of the Name incorporated in the text of the Scripture in the shape of the cross, representing the luminous transfigured Body of the Logos. Thus, in the comprehension of Augustine, the Divine Body is co-extended with the cross, and this shape, probably, indicates on the reference to an ancient Christian teaching of a non-anthropomorphic tradition of the treatment of the Divine Form and on the implantation of the Divine Name into the text/texture of the Bible. In the work *On Christian Doctrine* the symbolism of the cross is implanted into the hermeneutical theory of Augustine in the passage containing the interpretation of the Letter to Ephesians 3:18 “...may be able to comprehend with all saints what is the breadth, and length, and depth, and height.”

The interpretation of this Paulinian conception was developed by Augustine in his other writings including the Letter 147, ch. 14, 34, which, as it was discovered by A. Cohen,<sup>3</sup> served as the source for the *tituli* of the mentioned previously Symbolic Crucifixion page inscribed on the depicted cross itself. Therefore, in this article an attempt will be made to search for the traces of the conception of the ancient symbolism of the cross in the iconography of the Uta codex with its connection with theory of the Word and Name of God incorporated into the words of the Scripture.

#### 1. The cross as eternal light and life in an ancient Christian iconography.

On the page with the Symbolic Crucifixion of the Uta codex the main iconographic theme is the golden cross, and thus it seems natural to begin our study with the consideration

---

<sup>1</sup> A. S. Cohen, *The Uta Codex: Art, Philosophy, and Reform in Eleventh-Century Germany*. (Pennsylvania: State University Press, 2000): 181-182.

<sup>2</sup> On this point see my article: “The Book of the Body of Christ: Jewish-Christian Mysticism of Letters and the Name of God as an Origin for the Christian Spiritual Exegesis,” in: *Scrinium* 10 (2014): 305-360.

<sup>3</sup> A. Cohen, *The Uta Codex...*, pp. 62-63.

of the role and function of this symbol in the context of the ancient Christian iconography. In the Jewish-Christian theological framework this instrument of the Passion of Christ, as it was discussed by J. Daniélou, was considered as a cross of glory, signifying the victory of Christ, was comprehended as a living being, accompanying Christ and sometimes even identical with Christ, and the shape of the cross implies its cosmic dimensions, evoking the universality of the Redemption accomplished by Christ and the regeneration of the world. Besides, as J. Daniélou has remarked, in this function the universal cross acquired the functions of the Logos in the theological system of Philo.<sup>1</sup>

On the other hand, as P. J. Lalleman has noted, from the expression in the *Acts of John* 96.25: "This is the cross which fastened all as Logos ..." a reader can deduce "an identification not of Christ and Logos but of cross and Logos,"<sup>2</sup> and, although the conception of the cross of light was attested in an apocryphal document, suspected of Gnostic influences, it continued to be employed in Christian theology and iconography. The connection between the cross of light in *Acts of John* and a Greek-writing Syriac author Ps. Macarius (8. 3) was observed by P. Lalleman.<sup>3</sup>

One can find a reference to the same conception in another Syriac source, the *Sugitha* dedicated to the church of H. Sophia in Edessa.<sup>4</sup> This image is, probably, connected with the iconographic formula on the vault of the main church of the monastery in Quartmin,<sup>5</sup> that is, of the cross with its four arms and four rays issuing from behind it. A similar iconographic conception can be found on the vault of the Baptistery in Albenga (late 5<sup>th</sup> c.),<sup>6</sup> where the monogram of Christ is in an innermost circle, and both the circle and the monogram, together with A and Ω, are repeated in several radiating outer circles, with a gradual decrease in the intensity of colour. This image can correspond to verse 41 from the description of the vault

<sup>1</sup> J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*. (Paris: Desclée, 1991): 327-53.

<sup>2</sup> P. J. Lalleman, *The Acts of John: a Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism*. (Leuven: Peeters, 1998): 183.

<sup>3</sup> P. Lalleman, *The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism*. (Leiden: Peeters, 1998): 203-204.

<sup>4</sup> The translation of K. E. McVey ("The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol", in *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983)), p. 95.

A. Palmer (with Lyn Rodley), "The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa: a New Edition and Translation with Historical and Architectural Notes and a Comparison with a Contemporary Constantinopolitan Kontakion", in *BMGS* 12 (1988), p. 137-151.

The translation is of A. Palmer (*BMGS* 12 (1988): 133.

AIN. *The column behind* (i.e. at the west end of) *the platform represents by its special form the rock of Golgotha; and fixed on the top of it, like our Lord between the thieves, is the Cross of Light.*

<sup>5</sup> Hawkins, E. J. W., Mundel, M. C., "The Mosaics of the Monastery of Mar Samuel, Mar Simeon and Mar Gabriel near Kartamin, with a note on the Greek Inscription by C. Mango", *DOP* 27 (1973): 279-296. Palmer, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier: the Early History of Tur Abdin*. Cambridge University Press, 1990.

<sup>6</sup> J. Wilpert, W. N. Schumacher, *Die Römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV-XIII Jahrhundert*. (Freiburg-in Breisgau, (?), 1976), pl. 86; B. Brenk, *Spätantike und frühes Christentum* (Frankfurt am Main, (?), 1977), pl. 20.



decoration of the winter baths of Gaza or Antioch,<sup>1</sup> composed by John of Gaza in between the fifth and seventh centuries, which, as L. Renaut has remarked,<sup>2</sup> serves as a precise parallel to the iconography of the vault decoration of the baptistery in Albenga. The verse reads as follows:

(41-43) Καὶ νοερῆς Τριάδος τύπος αἴσιος ἀμφιχορεύει κυανέαις ἐλίκεσσι, χαρασσομένης ἐνὶ κύκλοις, οἷα πόλου μίμεμα.<sup>3</sup> (And the auspicious figure of an intellectual triad, inscribed into circles, dances around in dark-blue spirals, as an imitation of the vault of heaven).

L. Renaut considered on the basis of this verse that the cross has a trinitarian symbolism,<sup>4</sup> however, it would be more appropriate to see in the triad mentioned in this verse rather the “first triad of our days” of some Christian authors, since this expression is presented in the writings of Ps.- Dionysius the Areopagite:

And the light is the measure and the number of the hours, days and of all our time. For this is the light, even if being once shapeless (ἀσχημάτιστον), which very light, as the divine Moses said, defined that first triad of our days.<sup>5</sup>

The scholion to this place of Dionysius explains that the sun illuminated three days before its own creation, being formless (ἀσχημάτιστος), and the first-born light (τὸ πρωτόκτιστον φῶς) on the fourth day was transformed (μετεσχηματίσθη) into the sun.

(248, 51 – 249,2) That the sun even for the three days which were before its own creation shone being shapeless, and that the protoktist light in the fourth day was transformed into the sun, and that he (Dionysius) said the triad of the days as also the Great Basil wisely said in the *Exaameron*.<sup>6</sup>

Similar conception of the first triad of the days can also be found in Augustine.

(*De Gen. ad Litt.*, IV, 26) And through all these days there is one day, which is to be understood not as the days which we see as determined and enumerated by the circuit of the

---

<sup>1</sup> L. Renaut, “La description d’une croix cosmique par Jean de Gaza, poète palestinien du VIe siècle,” in: *Iconographica: Mélanges offert à Piotr Skubiszewski*. (Poitiers: Centre d’études supérieures de civilisation médiéval, 1999): 213. The text is from the edition of P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius: Kunstbeschreibungen justinischer Zeit*. (Leipzig-Berlin, 1912)

<sup>2</sup> “Seule la mosaïque d’Albenga pourrait, à la rigueur, répondre à un tel symbolisme.” (L. Renaut, “La description... pp. 218-219).

<sup>3</sup> L. Renaut, “La description d’une croix cosmique par Jean de Gaza, poète palestinien du VIe siècle,” in: *Iconographica: Mélanges offert à Piotr Skubiszewski*. (Poitiers: Centre d’études supérieures de civilisation médiéval, 1999): 213.

<sup>4</sup> L. Renaut, “La description d’une croix cosmique par Jean de Gaza, poète palestinien du VIe siècle,” in *Iconographica: Mélanges offert à Piotr Skubiszewski*. (Poitiers: Centre d’études supérieures de civilisation médiéval, 1999): 218.

<sup>5</sup> Καὶ μέτρον ἐστὶ καὶ ἀριθμὸς ὥρων, ἡμερῶν καὶ παντὸς τοῦ καθ’ἡμᾶς χρόνου τὸ φῶς. Αὐτὸ γὰρ ἐστὶ τὸ φῶς, εἰ καὶ τότε ἀσχημάτιστον ἦν, ὅπερ ὁ θεῖος ἔφη Μουσῆς καὶ αὐτὴν ἐκείνην ὀρίσαι τὴν πρώτην τῶν καθ’ἡμᾶς ἡμερῶν τριάδα. (PTS 33, p. 148, 5-8)

<sup>6</sup> “Ὅτι ὁ ἥλιος καὶ τὰς τρεῖς ἡμέρας τὰς πρὸ τῆς αὐτοῦ ποιήσεως ἐφώτιζεν ἀσχημάτιστος ὢν. καὶ ὅτι τὸ πρωτόκτιστον φῶς τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ μετεσχηματίσθη εἰς ἥλιον. καὶ ὅτι ἡμερῶν τριάδα φησὶν, ὡς καὶ ὁ μέγας Βασιλεῖος ἐν ἧ’ Ἐξαημέρῳ σαφῶς φησιν...  
Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Aropagitae Librum *De divinis nominibus* cum additamentis interpretum aliorum. Herausgegeben von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien. Bd. 62). (Berlin: Walter De Gruyter, 2011): 224.

sun; but in a different way, and that three days, which were mentioned before the creation of those luminaries, can be considered as not alien from that one day.<sup>1</sup>

On the other hand, an idea on the transformation of the eternal light into the sun also corresponds with the Chaldaean teaching. As H. Lewy has established, “the Chaldaeans distinguished between two fiery bodies: one possessed of a noetic nature and the visible sun. The former was said to conduct the latter. According to Proclus, the Chaldaeans call the “solar world” situated in the supramundane region “entire light”. In another passage, this philosopher states that the supramundane sun was known to them as “time of time”; an appellation which is related to the nature of Aion, who “mingles aeon with aeon” and communicates his own movement to the sun. The reason for his identification with the transmudane sun must be sought in the perpetual circular movement of the “fiery God” who, in the noetic sphere, accomplishes revolution after revolution, and is, accordingly, represented in the Oracles of the *Theosophy* treating of Aion as a noetic planet. The attribute “entire light” also fits in with the qualities of Aion; for, as he is the source of all intramundane light, its as yet undivided substance is contained in him.”<sup>2</sup>

In the description of the vault of the baths by John of Gaza the notion of Aion is mentioned several times, which is understood normally by the scholars as the personification representing this notion.<sup>3</sup> D. Levi, assuming such personification to which the text refers, attempted to translate the lines 137 ff. in the following way: “And self-sown Aion was represented in blooming splendor leaning toward another running circle of the much-whirled years, the forefather, surrounded by the ever-running roads; he, who, preserving the generation in an intellectually perceptible rotation, and lifting the whirling helm of Harmony, herds the year of twelve months turning it round, and causes one year to discharge itself into Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Aropagitae Librum *De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum*. Herausgegeben von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien. Bd. 62). (Berlin: Walter De Gruyter, 2011): 224.

...another, then noiselessly creeps away (ἄψοφος ἔρπων)...”<sup>4</sup> The characterization of Aion as creeping (ἔρπων) is used in the Chaldaean Oracles,<sup>5</sup> and in general the description of Aion in the text of John of Gaza has similar features with a Chaldaean Aion adduced previously, while the shape of the cross is associated with the notion of Aion in the lines 35-37

Τέσσαρα δ᾽ ἄκρα τέθηλεν, ὅτι πρωτόσπορος αἰὼν φωσφόρος, ἔσπερα νῶτα, μεσημβρίας, ἄρκτος ἐτύχθη, ἐκ νοερῶν πισύρων ξυνοχὴν κόσμοιο τελέσσας (Four extremities have flourished, since you, a fist-generated, light-bearing aion, have accomplished control over the intelligible tetrad of the universe, namely, the west, east, south and north.)

<sup>1</sup> ac sic per omnes illos dies unus est dies non istorum dierum consuetudine intellegendus, quos uideamus solis circuitu determinari atque numerari; sed alio quodam modo, a quo et illi tres dies, qui ante conditionem istorum luminarium commemorati sunt, alieni esse non possunt. (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 28, p. 125, 23-27)

<sup>2</sup> H. Lewy, *Chaldaean Oracles...*, pp. 151-152.

<sup>3</sup> D. Levi, “Aion,” in *Hesperia* 13 (1944): 281, 311; C. Cupane, “Il κοσμικός πῖναξ di Giovanni di Gaza: una proposta di ricostruzione,” *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 28 (1979): 202.

<sup>4</sup> D. Levi, “Aion,” in *Hesperia* 13 (1944): 311.

<sup>5</sup> H. Lewy, *Chaldaean Oracles...*, p. 102, n. 151.

On the other hand, the monogram of Christ on the vault of the baptistery in Albenga, that is, the letters X and P, which are shaped as the radiating lines, seems to remind a Plotinian metaphor of the radiating lines described in the treatise III 7 [45] 3, 15-20.

...seeing all this one sees eternity (αἰών) in seeing a life that abides in the same, and always has the all present to it, not now this, and then again that, but all things at once, and not now some things, and then again others, but a partless (ἄμερές) completion, as if they were all together in a point, and had not yet begun to go out and flow into lines...<sup>1</sup>

This Plotinian metaphor can be identified in the iconographic monogram of Christ as a literal reading of the time (χρόνος – XP) and eternity (αἰών – A and Ω). Plotinus in III. 7 [45] 11, 48-50 defines eternity (αἰών) as endless (ἄπειρος) life at rest while the time as life of the soul in movement:

...then we must say that there is, instead of the life There, another life of this power of the soul, so to say, homonymous to the other life...<sup>2</sup>

In this way, Plotinus interprets the meaning of the word 'αἰών' etymologically, as connected with the idea of life, which was noted by A. J. Festugière,<sup>3</sup> who based his research on the discoveries made by E. Benveniste,<sup>4</sup> and thus the notion of eternity (αἰών) and life seem to be implied in the iconographic conception of the cross-monogram on the vault of the baptistery of Albenga. In what follows an attempt will be made to demonstrate the presence of the discussed here iconographic motives and theologically-philosophical conceptions in the eleventh-century Latin manuscript Evangelistary of Uta.

### **The notions of eternity and life in the inscriptions and iconography of fol. 1v of the Uta-codex**

In the Uta codex the corresponding ideas are expressed in a completely different language, when both meaningful elements look different, and the way of their connection is different. In this way helpful for our task can be the methodological principles of Ch. Walter, who wrote: "Iconography differs from language in that its signs are not generally meaningful without reference to a text or a verbal tradition. However, the degree as well as the way in which a picture is dependent on a text or a verbal tradition may vary. Common to all visual media of Antique and Byzantine civilisation is an *ensemble* of signs."<sup>5</sup> At this point one can state that in Western iconography this "*ensemble* of signs", inherited from the Christian and

---

<sup>1</sup> A. H. Armstrong's translation, Cf. Plotinus, *Ennead III* with an English translation by A. H. Armstrong, third edition (Cambridge, MA-London 1993), p. 305.

<sup>2</sup> Armstrong's translation, modified. *Plotinus, Ennead III*. p. 341.

<sup>3</sup> "...de toute manière, 'force de vie' ou 'temps que dure la force de vie', ἰαἰών, en son acception première, comporte un lien étroit avec l'idée de vie." (A.J. Festugière, *Le sens philosophique du mot A ΩN*," in *Études de philosophie grecque*. (Paris: J. Vrin, 1971): 271).

<sup>4</sup> E. Benveniste, "Expression indo-européenne de l' «éternité»," in *Bulletin de la Société de linguistique* 38 (1937): 103-112.

<sup>5</sup> Ch. Walter, "Liturgy and the Illustration of Gregory of Nazianzen's Homilies". An Essay in Iconographical Methodology", in: *Revue des études byzantines* 29 (1971): 191.

Classical antiquity, was partly broken into separate particles and could not be used with the same degree of comprehensibility, as in Byzantine art. Moreover, many of the constituent parts of this “ensemble” were completely lost or re-emerged with either unrecognised meaning or with hardly recognisable shape. However, if one manages to establish something common in iconographic constructions operating with different languages, this is the best way to realise what are the most important elements, the core of the whole construction.

On fol. 1v of the Uta-Evangelistary the Hand of God is placed in front of the inner circle with the triangle inscribed in it. The circle with the triangle is placed inside a larger one. The circumference of the outer circle, which contains an inscription, functions as a spatial border, separating the sphere where the Hand is placed from the space outside the circle. The inscription in the outer circle reads as follows:

*Perpetuo totum nutu cingens deus aevum  
sanxit ab eterno quae condidit omnia verbo*  
God, encompassing the whole *aevum* by perpetual will  
sanctified from all eternity everything which he created by the Word.

The meaning of the picture and the inscription is highly enigmatic. Even less clear is the way the epigram relates to the image containing the Hand. Thus, can we find some more explicit text(s) which might highlight this meaning and this relationship? Given that the history of the school of Regensburg book illumination was since Carolingian times connected primarily with the monastery of St. Emmeram, it is plausible to look for information in the library of St. Emmeram Monastery the content of which, luckily, we know quite well.<sup>1</sup> In fact, a manuscript (Clm 14689), published by E. Jeauneau, coming from the library of St Emmeram of Regensburg, discusses similar themes and uses the same terminology. Jeauneau established the dependence of this text on the commentary on Boëthius by Bovo of Corvey (d. 916); thus the tenth century is a *terminus post quem* for the manuscript. However, considering the nature of the text and the systematic use of the translation and commentary of Calcidius, Jeauneau thought it reasonable not to date the text earlier than the twelfth century. The text is a commentary on Hymn Nine ‘*O qui perpetua*’ in Book III of the *Consolation* of Boëthius.<sup>2</sup> The commentary is preceded by a long preface containing a systematic exposition of all the information the author deems necessary for understanding the Boëthian text (for the most part borrowed from Plato’s *Timaeus*).

When the commentator begins to treat the eternity (*evum*) of the intelligible world, he refers to the Boëthian distinction between eternity and perpetuity. Boëthius’ ideas, in turn, seem to refer, directly or indirectly, to the section in Plato’s *Timaeus* which treats time and eternity.<sup>3</sup> The text of the Regensburg manuscript reads as follows:

<sup>1</sup> B. Bischoff, “Litterarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram während des frühen und hohen Mittelalters”, in: *Mittelalterliche Studien* 2 (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1967): 77-115.

<sup>2</sup> Jeauneau, E. “Un commentaire inédit sur le chant “O qui perpetua” de Boèce”, in: *Rivista critica di Storia della Filosofia* 14 (1959): 60-80.

<sup>3</sup> Courcelle, P. *La Consolation de philosophie dans le tradition littéraire*. (Paris: Études Augustiniennes, 1967): 224-229.

He [Plato] called 'aevum', so to say, the course or continuation or protension of this world, that is, of the intelligible world. As by whatever name I would call this perpetual succession, it would not suffice to express it conveniently. By this word „aevum“ nothing else is meant than the universal course of this sensible world – that which has passed away or that which is to come, gathered together into one, and to be contemplated in the present mode simultaneously, without any change in time, by one glance of the Creator.<sup>1</sup>

The last sentence probably reflects the text of Boëthius who, after distinguishing between the eternity of God and the perpetuity of the world, described how Providence, in the simplicity of the present moment and detached from the lowly things, foresees everything from the highest peak of the world (*ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat*). With one glance of the mind (*uno suae mentis intuitu*) it properly judges the things and does not confuse the two types of necessity: simple and conditional. (*Cons. Phil.* 5, pr. 6)

In this Boëthian simile, the themes of the eternity of God and the perpetuity of the world refer back to a previous discussion of the problem of Providence and Fate (or necessity). The latter two concepts are closely connected with those of eternity and perpetuity. For clarifying this relationship, Boëthius uses an image of concentric circles radiating from an axis, where the axis symbolizes the stable simplicity of Providence, while the outermost circle represents the motion of Fate (*Cons. Phil.* 4, pr. 6). The connection between the two is assured by the innermost circle which is closest to the axis. This inner circle itself also serves as a second axis for all the other circles.

According to the twelfth century text, the Providence of the Creator invented the time as a likeness of *evum*.

When this sensible world had been completed according to the form of the intelligible world and when the imitations of the forms had been incorporated into it and the beautiful structure of the rough work had been strengthened everywhere, there also remained to transfer to this visible world the likeness of *evum*, by which the perennity of that world had been contained. Accordingly, the Providence of the highest Craftsman contrived the time, by which the changeable procession of this sensible world passes and runs, with the succession of one after another at various intervals.<sup>2</sup>

Here the author of the commentary juxtaposes the intelligible universe and 'aevum', on the one hand, with the material universe and time, on the other, so that the intelligible universe and 'aevum' become almost identical. In another supposedly twelfth-century commentary,

---

<sup>1</sup> Cuius quidem mundi, scilicet intelligibilis, veluti cursum sive continuationem seu protensionem - quo enim nomine perpetuam illam seriem convenienter exprimam non suppetit - evum appellat. Quo scilicet vocabulo nihil aliud significatur quam universus sensibilis huius mundi decursus qui preterit vel futurus est, in unum coactus, presentialiter simul omnis absque temporis vicissitudine uno conditoris intuitu contemplanus. (1, f. 88r)

<sup>2</sup> Perfecto autem ad intelligibilis formam hoc sensili mundo, incorporatisque specierum simulacris et rudis operis formosa undique pollente structura, evi quoque similitudo, quo perennitas mundi illius continebatur, ad hunc visibilem mundum transferenda erat. Ergo, summi providentia opificis tempus excogitavit, quo sensilis huius mundi processio volubilis, variis sibi succedentibus intervallis, laberetur et curreret. (1, f. 88r)



published by E. Silk,<sup>1</sup> the notion 'aevum' is equated with the notion of the intelligible universe, which is called by the author of this commentary 'archetypus mundus'.

Aeuum is the same as eternal, as if 'aeuiternum'. That is to say, these temporal things He has brought from the eternity, since He made them in the likeness of the eternity, namely, the archetypal universe, because, as the things which are there remain, so also these temporal things. And in this aspect the temporal things are similar to the temporal, but they differ from the eternal things which remain in stability by the fact that they remain in changeability.<sup>2</sup>

In this commentary the section devoted to the explanation of Hymn Nine has a structure, similar to that of a Regensburg commentary in which a long preface is then followed by a line-by-line commentary of the 'O qui perpetua'. P. Courcelle considered this commentary as a compilation of the commentaries of Remigius of Auxerre and that of Adalbold of Utrecht.<sup>3</sup> Nevertheless, in recent scholarship in general more cautious views are accepted concerning the early medieval commentaries on the *Consolation of Philosophy* of Boethius. As L. Nauta expressed it, "scholars have come to realise that the modern notion of a text written by one single author is hardly of use in charting tradition of fluent texts such as glosses and commentaries. They were often considered to be common property, and each commentator took from older works what fitted his purpose or suited his interests."<sup>4</sup> Moreover, in particular, the "Remigius' commentary, probably composed in the early years of the tenth century, was soon revised by other glossators, both on the Continent and the British Isles. Different versions have been distinguished but the precise details of their dissemination remain difficult to unravel, since commentators copied freely from each other, omitting, adding and revising as they deemed fit."<sup>5</sup> To this the remark of M. Godden can be added that the "possibility that Remigius was drawing in part on earlier traditions... was already noted by Courcelle and has been mentioned by others."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> E. Silk, *Saeculi Noni Auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae Commentarius*. Papers and Monographs of the American Academy of Rome, vol. 9. (Rome: Tipografia Editrice, 1935).

<sup>2</sup> Aeuum idem est quod aeternum quasi aeuiternum. Id est haec temporalia duxit ab aeternitate, quia fecit ea ad similitudinem aeternitatis, id est archetypi mundi, quia, sicut quae ibi sunt manent, ita et haec temporalia. Et in hoc sunt similia aeternis temporalia, dissimilia uero quia aeterna manent stando temporalia uero manent fluendo.

(E. Silk, *Saeculi Noni Auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae Commentarius*. Papers and Monographs of the American Academy of Rome, vol. 9. (Rome: Tipografia Editrice, 1935): 174, 23 – 176, 3).

<sup>3</sup> P. Courcelle, *La Consolation de philosophie...*, p. 250-251.

<sup>4</sup> L. Nauta, "The *Consolation*: The Latin Commentary Tradition: 800-1700," in *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. J. Marenbon (Cambridge University Press, forthcoming), on-line: <http://irs.ub.rug.nl/dbi/4cfce5f644b7b>

<sup>5</sup> L. Nauta, "The *Consolation*: The Latin Commentary Tradition: 800-1700," in *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. J. Marenbon. (Cambridge University Press, forthcoming), on-line: <http://irs.ub.rug.nl/dbi/4cfce5f644b7b>

<sup>6</sup> M. Godden, "The Latin Commentary Tradition and the Old English Boethius: the present state of the question", *The Alfredian Boethius Project*, English Faculty, University of Oxford, 2003, on-line: <http://www.english.ox.ac.uk/boethius/Symposium2003.html>

In any case, an expression ‘*archetypus mundus*’ and the discussion of this notion do not occur either in the commentary of Remigius or that of Adalbold. The preface to the commentary of this Hymn Nine, which begins with the discussions of the ‘*archetypus mundus*’, contains a diagram coming from the ‘*De natura rerum*’ of Isidore of Seville. As B. Obrist has observed, the Isidorian diagram was adapted to the commentaries on the Boethian Hymn Nine (line ‘*Tu numeris elementa ligas...*’) beginning with the ninth century, in its type which this scholar called the “diagram of the seasons,” while in the commentary published by Silk (from the MS lat. 15104, fol 194v; Paris, Bibl. Nat.) the Isidorian type of ‘*mundus annus homo*’ is used.<sup>1</sup> In the context of this commentary, taking into consideration the discussion of the ‘*archetypus mundus*’, this diagram seems to acquire new connotations, since the same connection of similar diagram and the expression :*archetypus mundus* occurs in the glosses on Plato’s *Timaeus* in the manuscript from Avranches (Bibl. municipale 226, fol. 113v), published by E. Jeaneau.<sup>2</sup> Probably, keeping these new connotations, a modified version of this diagram, with the personified elements and winds, is inserted into a miniature from the *Liber de naturis rerum* of Thomas of Cantimpratensis,<sup>3</sup> a late thirteenth-century manuscript, from Aldersbach, located between Regensburg and St Florian. S.H. Wander described this miniature in the following way:

“In the center of a miniature from a late thirteenth-century copy of the encyclopedia of Thomas Cantimpratensis (MS Munich, Clm 2655 fol. 105<sup>r</sup>), there is a representation of the macrocosm. A circle inscribed in a square entitled *celum* contains the earth, sun, moon, and stars. The surrounding inscription denotes God’s role in fashioning the sensible world: ‘*Omnia de nichilo fecit manus omnipotentis – Mundum constituens in quatuor his elementis.*’ An inscription contained in a larger circle that surrounds the figure of Christ – or rather his bust, hands, and feet – refers to the archetype which along with the sensible world has existed from eternity in the divine mind.

Vivus ab eterno fuit in Sermone superno  
Archetypus mundus et sensilis iste secundus  
Est homo terrigena microcosmus ymagine plena  
Vi quadrua mentis et corporeis elementis

---

<sup>1</sup> B. Obrist, “Le diagramme isidorien des saisons, son contenu physique et le représentations figuratives,” in *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age. Temps modernes* 108 (1996): 162.

<sup>2</sup> E. Jeaneau, “Gloses marginales sur le *Timée* de Platon du manuscrit 226 de la Bibliothèque municipale d’Avranches,” in *Sacris Erudiri* 17 (1966): 89-90. (the text of the gloss begins with the sentence: “*Deus constituit animam ex essencia individual et dividua, id est ex archetypo mundo et yle et ex natura eadem et diversa*”).

<sup>3</sup> E. J. Beer, *Die Rose der Kathedrale von Lausanne und der kosmologische Bildkreis des Mittelalters*. Berner Schriften zur Kunst 6 (Bern: Benteli, 1952): 44-45, pl. 54; M.-Th. D’Alverny, “Le Cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle,” in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 20 (1953): 78-79; A.C. Esmeijer, *Divina Quaternita: A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis*. (Amsterdam: Van Gorcum, 1978): 61, 173.

By means of an outer circle which seems in fact to originate in Sermone superno and an inner square containing the heavens, the scribe contrasts the idea of the universe in the divine mind with its realization in matter as the sensible world.”<sup>1</sup>

One may add that together with the four personified cardinal virtues in the corners of this miniature, inscribed in the rectangular frames, the overall structure of this picture resembles the structure of the miniature of fol. 1v of the Uta-codex, and an expression ‘*ab aeterno*’ corresponds to the *titulus* in the outer circle around the Hand of God of this page.

An inscription in the larger circle on the miniature from the encyclopedia of Thomas Cantimpratensis, as it seems, derives from the ideas and terminology, used by the commentators of the Hymn ‘*O qui perpetua*’ from the *Consolation of Philosophy* by Boethius. The adjective ‘*vivus*’ referring to the ‘*archetypus mundus*’, can be explained by the quotation from the Gospel of John 1:3-4 “any thing made that was made in Him was life” accepted in the ‘Remigian’ group of the commentaries on Hymn Nine for the characterization of the intelligible universe.

Commentary published by Silk:

This image, which in this way was in the divine mind, Plato called an idea, that is, a form or image or figure. The blessed Evangelist John called it life, saying: ‘what was made in Him was life’ (Jn. 1:3-4)... Thus, this conception and image in the divine mind, according to the pattern of which this sensible universe was made, is called an archetype (*archetypus*). On the other hand, the sensible (*sensilis*) world is called also a copy which was made in the likeness of that world, which is in the divine mind; and this corporeal world is subjected to our perception by the senses, while that world is incorporeal.<sup>2</sup>

Remigius:

For the blessed John called life that very reason and arrangement which Plato called ideas. In fact, before this world came into existence, it was in the mind of God, and before the heaven was created in was first designed in His mind. Therefore, this reason is called life, because it always was alive.<sup>3</sup>

MS 10066-77 of Bibl. Royale of Brussels, fol. 157v-158r (first half of the eleventh cent.):<sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. H. Wander, “The Westminster Abbey Sanctuary Pavement,” in *Traditio* 34 (1978): 149.

<sup>2</sup> Hanc imaginem, quae sic fuit in mente diuina, Plato uocat ideam, id est formam uel imaginem uel figuram. Beatus Iohannes euangelista ipsam appellat uitam dicens: quod factum est in ipso uita erat (Io. 1:3-4)... Haec itaque mentis diuinae conceptio et imago, ad cuius exemplum hic mundus sensilis factus est, archetypus appellatur. Sensilis mundus uero dicitur et exemplaris qui ad similitudinem illius mundi qui est in mente diuina factus est et subiacet sensibus nostris mundus corporeus; ille autem incorporeus. (E. Silk, *Saeculi Noni Auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae Commentarius*. Papers and Monographs of the American Academy of Rome, vol. 9. (Rome: Tipografia Editrice, 1935): 156, 15 – 157, 4).

<sup>3</sup> (170) Beatus uero Iohannes ipsam rationem et dispositionem Dei quam Plato ideas uocat uitam nominat. Antequam enim mundus fieret in mente Dei erat et antequam caelum crearetur in arte uidebat. Ideo ergo ipsa ratio uita uocatur quia semper uixerit. (E. Silk, *Saeculi Noni Auctoris in Boetii Consolationem Philosophiae Commentarius*. Papers and Monographs of the American Academy of Rome, vol. 9. (Rome: Tipografia Editrice, 1935): 334).

<sup>4</sup> H. Silvestre, “Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre IX du Livre III du „De consolatione philosophiae” de Boèce,” in *Revue d’histoire ecclésiastique* 47 (1952): 44-122.

What the Greek philosophers called ideas, that is, forms, our Latin authors call life, such as what we read in the Gisoel: “any thing made that was made in Him was life” (Jn. 1:3-4). For each creature in God is one. Just as an artisan intending to produce something, first imagines in his mind its scheme, so also God always has in His mind the form of this world. In fact, all was alive in Him before being created, and was in Him simultaneously; hence it is written: “He who lived in eternity created everything at once” (Sirach. 18:1).<sup>1</sup>

In this way, within the framework of the tradition of the interpretations of the text of Boethius presented here, which, as it seems, was reflected in the iconography and the textual evidence of the Uta-codex, the notions of the *aevum* (αἰών) and life are connected, and this connection, probably, goes back to the etymology of the word ‘αἰών’, noted by A. J. Festugière.<sup>2</sup>

### The personifications of Life and Death.

The conception of life, among other symbols, constitutes the contents of fol. 3v of the Uta-codex named by A. Cohen a “Symbolic Crucifixion,” with the two mandorlas put one under the other in the shape of the figure eight, inscribed into rectangular frame of the page. The upper mandorla contains the cross with the crucified Christ with open eyes, wearing a crown, *tunica manicata* and *stola*. The longer part of the cross in the upper mandorla is continued in the lower mandorla, dividing it into two parts that are filled with the personified *Mors* and *Vita*.

As it has been observed by A. Heimann<sup>3</sup> and K.M. Openshaw,<sup>4</sup> and accepted by Cohen,<sup>5</sup> the personifications of the Life and Death, most probably, are derived from the personified Life and Death in the so called “sphere of Pythagoras” which can be found in a series of Anglo-Saxon manuscripts (Leofric Missal, Bury St. Edmunds Psalter and Tiberius Psalter), in which the Life (in the Tiberius Psalter associated with Christ) and the demonic figure of the Death hold banderols with the auspicious and adverse days. As R.M. Liuzza has defined it, “the ‘Sphere’ is an iatromathematical device: it predicts the outcome of an illness by manipulating numbers. With it one adds together the numerical value of a patient’s name, the day of the lunar month

---

<sup>1</sup> Quod vocant greci philosophi ydeas, id est, formas, nostri autem latini vitam appellant, tale in evangelio legimus “quod factum est, in ipso vita erat” (In. 1:3-4). Omnis enim creatura in Deo unum. Sicut enim artifex aliquod opus factururus, prius figuram eius imaginatur in mente sua, ad cuius similitudinem postea illud opus faciat, ita et Deus formam huius mundi semper in ratione sua habuit. In ipso enim omnia vivebant antequam fierent et in eo simul fuerunt; unde et scriptum est “qui vivit in eternum creavit omnia simul” (Eccli 18:1).

(H. Silvestre, “Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre IX du Livre III du ‘De consolatione philosophiae’ de Boèce,” in *Revue d’histoire ecclésiastique* 47 (1952): 54-55).

<sup>2</sup> “...de toute manière, ‘force de vie’ ou ‘temps que dure la force de vie’, αἰών, en son acception première, comporte un lien étroit avec l’idée de vie.” (A.J. Festugière, „Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ,” in *Études de philosophie grecque*. (Paris: J. Vrin, 1971): 271).

<sup>3</sup> A. Heimann, “Three Illustrations from the Bury St. Edmunds Psalter and Their Prototypes” in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 29 (1966): 41.

<sup>4</sup> K. M. Openshaw, “The Battle Between Christ and Satan in the Tiberius Psalter” in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 52 (1989): 28.

<sup>5</sup> A. Cohen, *The Uta Codex...*, p. 57.

on which he fell sick, and the day of the week, divides the sum by thirty, then locates the remainder in an accompanying chart or figure; its position there (usually above or below a central line) indicates whether the patient will live or die.”<sup>1</sup>

Usually these spheres are divided by vertical or horizontal lines. In two 12<sup>th</sup> century Austrian manuscripts, both containing for the most part the *Etymologies* of Isidore of Sevilla, Codex Zwettlensis 53 (Zwettl, Zisterzienserstift, fol. 158v)<sup>2</sup> and Codex Vindobonensis Palatinus 67 (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, fol. 174r<sup>3</sup>) the cross is inscribed into the circumference with the letters of the alphabet in an outer circle and the days of the week in an inner circle.<sup>4</sup> In both manuscripts the texts preceding the page with these pictures of the spheres of Pythagoras make clear that the days of the week recall the first days of the Creation, and thus this sphere acquires a meaning of the sphere of the universe. This interpretation can be supported by a similar arrangement of the six days of the creation in a circle as personifications in Ms 1 of the Bibliothèque Municipale at Verdun (fol. 1r).<sup>5</sup> On this miniature are also represented the personifications of the four Winds and the four Seasons in an unusual order: Winter with Spring, and Summer with Autumn. According to the description of A. Heimann, “at the bottom stands a woman, with her head and hands completely covered by a dark mantle, who represents *Tenebrae*; at the top is a man holding a light in his hands, standing for *Lux*. Now the order of the Seasons becomes comprehensible, for it was evidently determined by this juxtaposition. Winter and Spring stand beside *Tenebrae*; Summer and Autumn flank *Lux*. The longest night marks the transition from Winter to Spring, the longest day the transition from Summer to Autumn.”<sup>6</sup> “The significance of *Lux* and *Tenebrae* in the Verdun design can be found by comparison with a miniature from Zwiefalten, not much later in date, in which *Lux* and *Tenebrae* stand opposite each other and are equipped with their names.”<sup>7</sup>

Returning to the spheres of Pythagoras, is it worth noting that according to an anonymous author of the text in the Codex Vindobonensis Palatinus 67 (which, probably,

<sup>1</sup> R. M. Liuzza, “The Sphere of Life and Death: Time, Medicine, and the visual Imagination”, in *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for M. Lapidge*, ed. K. O’Brien O’Keefe and A. Orchard, vol. 2. (Toronto: University press, 2005): 29.

<sup>2</sup> Ch. Ziegler, *Zisterzienserstift Zwettl: Katalog der Handschriften des Mittelalters*, Teil I: Codex 1-100. (Vienna-Munich: Anton Schroll, 1992): 106-108.

<sup>3</sup> The picture is reproduced in M. H. Caviness, “Images of Divine Order and the Third Mode of Seeing” in *Gesta* 22 (1983), fig. 9. I am grateful for the opportunity to study the microfilms of both manuscripts to the Hill Museum & Manuscript Library (Saint John’s University in Collegeville, Minnesota).

<sup>4</sup> The diagram in the shape of a cross inscribed into a circle can be inspired by the similar picture of the Sphere of Petosiris, a magical device similar to the Sphere of Pythagoras (cf. *Collection des anciens alchimistes grecs*, ed. M. Berthelot, vol. I, 88; 90).

<sup>5</sup> A. Heimann, “The Six Days of Creation in a Twelfth Century Manuscript”, in *Journal of the Warburg Institute* 1 (1938): 269-275; Pl. 37a.

<sup>6</sup> A. Heimann, “The Six Days of Creation in a Twelfth Century Manuscript”, in *Journal of the Warburg Institute* 1 (1938): 269.

<sup>7</sup> A. Heimann, “The Six Days of Creation in a Twelfth Century Manuscript”, in *Journal of the Warburg Institute* 1 (1938): 271.



serves for the adaptation of this magical medical device to the whole story of the Creation of the world, the Fall, the Incarnation and Resurrection of Christ, Redemption of the humankind and the establishment of the Church) as a result of the Fall Adam and Eve have declined from the light to the darkness, namely, from the immortality to the mortality (*de luce ad tenebras declinaverunt, hoc est de immortalitate ad mortalitatem*). In this way, the words MORS and VITA written below and above the sphere of Pythagoras, can correspond to the notions of the darkness and light. The protoplasts have lost the grace of God, by which they were clothed before the fall (*vestiti erant de gratia dei*). This motive evokes an ancient Jewish-Christian theme of the loss of Adam's Glory by which he was clothed in paradise and its partial restoration by Moses and a final full restoration of this Glory by Christ, manifested in the moment of the Transfiguration. As it was discussed by A. Orlov,<sup>1</sup> this idea was elaborated in Pauline writings (2 Cor 3) and developed by a Syrian Christian author known as Pseudo-Macarius. "The Homily II.20 describes Christ as the true physician of human nature who can heal the human soul and adorn it with the *garments* of his grace. It is evident that the theme of healing is interwoven in the homily with the motif of the luminous garments."<sup>2</sup> If to accept the hypothesis that the personifications of the Live and Death on the Crucifixion page of the Uta-codex (fol. 3v) were derived from similar personifications whose images or even only names accompany the spheres of Pythagoras, then the letters-numbers IV *mors*, VI *mundus*, VIII *infernus*, XII *plintes/pilon* in the upper mandorla on this page of the Uta-codex can represent in a certain sense magical formulae serving for healing, that is, redeeming the humankind. Moreover, this theme can explain the disordered clothes of the personified Death, represented half-naked, contrasted with beautiful royal garments of the personification of Life. This can be an example of the "use of clothing imagery in the medieval west,"<sup>3</sup> and a small contribution to the answering the question raised by S. Brock concerning the employment of the Semitic "clothing metaphor" in the Western Christian culture.

### The demiurgic letters

As it was observed above, the motive of the letters of the alphabet is connected with the theme of the Creation which is implied in the diagrams of the sphere of Pythagoras with the accompanying texts in Codex Zwettlensis 53 and Codex Vindobonensis Palatinus 67. In order to comprehend the function and structural context of this connection, it is worth exploring first the meaning of the personified days on fol. 1r of the adduced previously and structurally connected with the sphere of Pythagoras under discussion Verdun manuscript. These images evoke the winged personification connected with an Augustinian symbolical meaning of the

---

<sup>1</sup> A. Orlov, "Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies", in „Mémorial Annie Jaubert (1912 – 1980)" *Xristianskij Vostok* 4.10 (2002): 740-755.

<sup>2</sup> A. A. Orlov, "Vested with Adam's Glory...", p. ?

<sup>3</sup> S. Brock, "Clothing Metaphor as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, eds. M. Schmidt and C. F. Geyer. (Regensburg: Friedrich Pustet, 1982): 22.

days, which, as it was demonstrated by M. Th. d'Alverny,<sup>1</sup> are present on the mosaic decoration of the narthex of the San-Marco church in Venice (13<sup>th</sup> c.), which, according to a number of scholars, are borrowed from the miniatures of the illustrated manuscript of the so-called Cotton Genesis (6<sup>th</sup> c.).<sup>2</sup> According to d'Alverny, these personifications can correspond to the Augustinian angels-days, symbolising the double aspect of the highest spiritual creature, namely, its formation by light and a tendency towards informity-darkness. The presence of the *Lux* and *Tenebrae*, as it seems, makes the Augustinian interpretation of the first days of the creations even more perceptible.

According to the interpretation of the Scripture by Augustine in *De Genesi ad Litteram* the light was created the first, as distinguished from the darkness, and is called "day". This light is spiritual, "intellectual life in itself" (I, ix, 17), a created wisdom (I, xvii, 32), and it is the angelic universe. Here one can trace the Plotinian *Nous* as the product of the radiation (περίλαμψις V, 1 [10] 6, 28) of the One.

In this spiritual light, called "day", that is, the angelic universe, the change of the evening and the morning and the succession of the six days represent the movement of this intellectual creature, the rhythm of its knowledge. The "day" denotes the moment when the spiritual creature is informed as such by its turning towards the Creator. The "evening" means the moment when this creature is turned to itself in order to know its own nature. The "morning" corresponds to the new returning of the creature towards the Creator in order to glorify Him (IV, xxii, 39). This triple movement seems to reproduce the three phases of the *Nous* in Plotinus: sight of the One, movement away from the One, desire and love to the generator (cf. *Enn.* V, 1 [10] 6, and V, 2 [11] 1). The day, evening, and morning do not mean the temporal intervals; they mean only the three phases of the noetic movement of the angelic nature, and these three moments are simultaneous (IV, xxix, 46).

The '*dies unus*' is not the temporal duration but the angelic creature, the essence of which is its intellectuality. The order of the presence of this "one day" is the very order of the knowledge (*hoc ordine praesentiae quo ordine scientiae*), which corresponds to the logical anteriority and posteriority of the connection of the causes (*sed prius et posterius habens in connexionione causarum*), while the '*efficacia*' of God can produce all at once. The days of our experience, the intervals due to the unfoldment and folding back of the corporeal light, are nothing more than the shadow of these primordial days (IV, xxxv, 56).<sup>3</sup>

These Augustine's ideas are echoed in the text in the Codex Vindobonensis Palatinus 67 (foll. 173r-173v). At the beginning of this text an anonymous author mentions the Syrach. 18:1 '*Qui manet in aeternum omnia creavit simul*' and explains that by the duration of the days (*per spacia dierum*) Lord intended to demonstrate that they "really exist and remain" (*essent in re et permanerent*). Thus, the days of the creation in the circle in the miniature from the Verdun manuscript (where they circulate in between *Lux* and *Tenebrae*) and the spheres of Pythagoras under discussion can both imply the Augustinian interpretation of the first days of the creation, represented as in a motion between the formative light and the informity-darkness.

<sup>1</sup> M. Th. d'Alverny, "Les anges et les jours," in *Cahiers Archéologiques* 9 (1957): 271-300.

<sup>2</sup> K. Weitzmann, H. L. Kessler, *The Cotton Genesis*. (Princeton: University press, 1986).

<sup>3</sup> P. Agaesse, A. Solognac, "La connaissance angélique et les jours de la création" in *Oeuvres de S. Augustine*, vol 48. (Paris: Desclée De Brower, 1972): 646-652.

Furthermore, in the *De Genesi as Litteram* I-II and the Confessions XII Augustine interprets the “heaven” (*caelum*) as the formless intelligible matter, and the absence of form in it is symbolised by the „darkness“ (*tenebrae*).<sup>1</sup> A. H. Armstrong has demonstrated that Augustine “describes *spiritalis materies* in highly Plotinian language. Thus in *De Gen. ad litt.*, I 1, the *informis materia* of the spiritual *caelum* is “*spiritalis uidelicet uita, sicut esse potest in se, non conuersa ad creatorem – tali enim conuersione formatur atque perficitur; si autem non conuertatur, informis est*” – and in *Conf.*, XII, 17, he interprets “*tenebrae autem super abyssum spiritalis materies ante cohibitionem quasi fluentis immoderationis et ante inlumptionem sapientiae*”.<sup>2</sup>

In this way, in Augustine the “heaven” (*caelum*) is connected with the notion of “life” (*vita*). On the top of the cross in both drawings of the sphere of Pythagoras the inscription is: ‘*de celo vita*’, and on the bottom: ‘*de terra mors*’, which presupposes the cosmic dimensions of the cross. If the first days of the creation in an inner circle represent not the duration of our time, but, according to Augustine, a rhythm of an angelic knowledge, then the letters of the alphabet in the outer circle of the sphere of Pythagoras seem to acquire the connotation of the elements of the Creation of the universe.

Moreover, an anonymous author in Cod. Vindob. Palat. 67 briefly summarises the Augustinian conception of the creation of light in the first day as the creation of angels where the expression ‘*dixit deus*’ implies the indication on the Word of God, and before this summary he announces that “this statement (namely ‘*dixit deus: fiat lux*’) can be understood neither through letters, nor through syllables, not through sounds, nor through any creature” (*ista dictio nec per litteras, nec per sillabas, nec per sonos, nec per ullam creaturam potest intelligi*). Cannot this refer to the letters in the outer circle of the sphere of Pythagoras?

Does then this imply that, according to the author in Cod. Vindob. Palat. 67, God and the intelligible creatures, symbolised by light, are beyond the language? An affirmative answer to this question seems to be suggested by the statement that the second day is the day of the creation of the heaven, earth, and the human soul. That the heaven and earth are the outer borders of the universe symbolised by the sphere of Pythagoras with the cross inscribed in it can be assumed by the inscriptions on the cross „*de celo vita/de terra mors*“. Is this the level on which the language begins, and do the letters of the alphabet mark the outer border of this level? And, since the human soul, according to the statement of an anonymous author, belongs to this level, can this imply that the human being is the originator of language?

This motive can go back to ancient teaching discussed by G. Scholem, who attracted scholarly attention to the “...official Aramaic translation of the Torah, which was used in divine service in the synagogue, the *Targum Onkelos*”, and which “renders the sentence in Genesis 2:7 “...and man became a living soul” as “...man became a spirit endowed with speech.” Thus

---

<sup>1</sup> Pépin, J, „Recherches sur le sens et les origines de l’expression “*caelum caeli*” dans les Confessions de saint Augustin”. *Archivium Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 23.3 (1953): 216-217. A. H. Armstrong, “Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine” *Augustinus Magister I* (Communications du Congrès international augustinien, Paris, 1954). Paris, 1955, pp. 277-283..

<sup>2</sup> A. H. Armstrong, “Spiritual or Intelligible Matter...”, p. 280.

it is precisely language which makes of man a living being.”<sup>1</sup> Further Scholem continued his discussion by asking a question of whether this linguistic element must “not have already been contained in the breath of God”<sup>2</sup> and finds a positive answer in the *Sefer Yetsira* (“The Book of the Creation” dating between the 2<sup>nd</sup> and 6<sup>th</sup> centuries), which begins with the following statements:

In the thirty-two mysterious Paths of Wisdom did Jah, the Jehovah of hosts, the God of Israel, the Living Elohim, the King of ages, the merciful and gracious God, the Exalted One, the Dweller in eternity, most high and holy – engrave his name by the three Seraphim – Numbers, Letters, and Sounds. Ten are the ineffable Sephiroth. Twenty-two are the Letters, the Foundation of all things; there are Three Mothers, Sven Double and Twelve Simple letters.<sup>3</sup>

The *Sefer Yetsira* was known to the Christians in the Latin West already in the 9<sup>th</sup> century which is witnessed by the refutation of its contents by Agobard of Lyons<sup>4</sup> and in the 12<sup>th</sup> century “a great many commentaries on *Sefer Yezjirah* were written within the circles of the H)asidei Ashkenaz...”<sup>5</sup> so that its ideas can be, most probably indirectly, familiar to the author in Cod. Vindob. Palat. 67. This can be an explanation of two unclear statements, namely that (1) God created out of nothing four creatures: heaven, earth, angels, and the human soul, out of which proceed the four elements: earth, water, air and fire; and that (2) the angels, that is, pure light, were created on the first day, and the heaven, earth, and the human soul were created on the second say. To this should be added, which was mentioned earlier, that the statement ‘*dixit deus: fiat lux*’ “can be understood neither through letters, nor through syllables, not through sounds, nor through any creature”, which can have some correlation with the supposedly world-creating letters in the outer circle of the sphere of Pythagoras, to which the text refers.

In the *Sefer Yetsira*, as it is discussed by Scholem, “at least the first four *Sefirot* emanate from each other. The first one is the “spirit (*ru’ah*) of the Living God” (the book continues to use the word *ru’ah*) in its dual meaning of abstract spirit and air or ether). From the first *Sefirah* comes forth, by way of condensation, “one Spirit from another”; that is first the primal element of air, and from it, issuing one after the other as the third and fourth *Sefirot*, water and fire. From the primal air God created, or “engraved” upon it, the 22 letters; from the primal waters, the cosmic chaos; and from the primal fire, the Throne of Glory and the hosts of the angels.”<sup>6</sup> According to the author in the Cod. Vindob. Palat. 67, in conformity with the teaching of Augustine, the angels were created the first, but this first creature can correspond to the first *Sefirah*, the “spirit (*ru’ah*) of the Living God”, and this implication can explain the curious statement that out of this first purely spiritual and luminous creature (together with the heaven, earth, and the human soul) the four elements proceed. As to the combination of

<sup>1</sup> G. Scholem, “The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala”, in *Diogenes* 79 (1972): 71-72.

<sup>2</sup> G. Scholem, “The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala”, in *Diogenes* 79 (1972): 72.

<sup>3</sup> *Sefer Yetzirah. The Book of Formation*. Translated from Hebrew by W.W. Westcott. (Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1996): 17.

<sup>4</sup> J. Allen Cabaniss, “Agobard of Lyons” in *Speculum* 26 (1951): 61-62.

<sup>5</sup> G. Scholem, *Kabbalah*, (Quadrangle/The New York Times Books Co., 1974): 29.

<sup>6</sup> G. Scholem, *Kabbalah*, p. 24.

the ideas that the first purely spiritual and luminous creature cannot be “understood neither through letters, nor through syllables, not through sounds” and the creation of the human soul on the second day, this can correspond to the set of ideas in the *Sefer Yetsira* that “in respect of the second original number or Sefira, which is defined as the Pneuma, it is said that God engraved and chiselled out 22 “fundamental letters” in this place”<sup>1</sup> and that “in the process of Creation, God manipulated with these letters in accordance with the determined procedures: he engraved them in the Pneuma – the Hebrew word *ruack* means both air and spirit – he chiselled them out of the Pneuma, weighed them, exchanged them and combined them, and finally formed out of them the soul; here this would mean the essence of everything created and everything to be created at some future time. They pass through the stages of the voice, the Pneuma and articulate speech; they are then “fixed” in this articulate form in the five organs of the mouth: the throat, the palate, the tongue, the teeth and the lips. They therefore appear here as essentially human linguistic elements.”<sup>2</sup>

As it was noted by G. Scholem, “some scholars have believed that two separate cosmogonic doctrines basically differing from one another were fused in the book, and were united by a method resembling neo-Pythagorean theory current in the second and third century B.C.E.”<sup>3</sup> and “...a number of links with the doctrine of divine wisdom and with various Gnostic and syncretistic views indicate an earlier period; analogies between *Sefer Yez)irah* and the views of Markos the Gnostic of the school of Valentinus had already been noticed by Graets.”<sup>4</sup>

According to the characterization of this teaching made by R. Mortley, “the Valentinians are the philosophers of discourse par excellence of the ancient world, and Marcus is the clearest example of this... Though a numerical significance may also be given to his speculation, since the letters of the alphabet also designate the numerals in Greek, the essential significance of his cosmic fancy is epistemological. His own Sige revealed all to him, including the name of the Father: in Marcus’ system, the Father knew that he was incomprehensible, and so bestowed on the elements (called aeons) the power of self-enunciation. The elements are letters of the alphabet, and each is given the capacity to self-pronounce. The origin of discourse is at stake in this scheme. Truth is composed of alpha and omega, beta and psi and so on throughout the whole Greek alphabet. Truth is associated with man:

... this is the shape of the element, this is the character of the letter. And this element he calls “Man”, saying that it is the source of all speech, the beginning of every sound, the articulation of all that is unspeakable, and the mouth of the silent Sige. (Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.14.3)

Man is the mouth of Silence. Ontology here is reduced to discourse: reality is a series of words, representing a degenerate form of transcendent reality, which can be reduced to silence. Marcus has taken a Pythagorean scheme for the generation of reality from numbers,

---

<sup>1</sup> G. Scholem, “The Name of God...”, p. 73.

<sup>2</sup> G. Scholem, “The Name of God...”, p. 74.

<sup>3</sup> G. Scholem, *Kabbalah*. (Quadrangle/The New York Times Books Co., 1974): 75.

<sup>4</sup> G. Scholem, *Kabbalah*, p. 26-27.



and profiting from the ambiguity of the Greek letter, which designated a number as well as being a letter of the alphabet, made the Pythagorean number cosmology into a discourse cosmology. The view that physical reality is discourse-based naturally entails the view that the transcendent Father is situated in silence, out of language. The system of reality, the great chain of being, in which human realities occupy a very low position, is therefore a continuous departure from the real essence, which is silence. God, in Marcus' system, might be defined as the absence of language."<sup>1</sup>

To this might be added that Marcus, probably, elaborated the corresponding theme of the Nag Hammadi treatise *Gospel of Truth*, which, in turn, depends on the Paulinian thought in 2 Cor 3:2-3 "Ye are our epistle written in our heart, known and read of all men; for as much as ye are manifestly declared to be the epistle of Christ manifested by us, written not in ink, but with the Spirit of the Living God; not in tables of stone, but in the fleshly tables of the heart." J. A. Fitzmyer observed concerning this verse that the "... association begins with the idea of something written, something having letters; this is no longer "letter" in the sense of *epistolē*, but "letter" as *gramma(ta)*, i.e. letters of the alphabet with which one writes a document."<sup>2</sup> The same scholar discovered that Paul here develops his version of the midrashic interpretation of Exod 43:27-35, which has its parallel in the Qumran literature.

This Paulinian text seems to be paraphrased by the author of the *Gospel of Truth*:

After all these, there came the little children too, those to whom the knowledge of the Father belongs. Having been strengthened, they learned about the impressions of the Father. They knew, they were known; they were glorified, they glorified. There was manifested in their heart the living book of the living – the one written in the thought and the mind [of the] Father, which, from before the foundation of the totality, was within his incomprehensibility – that (book) which no one was able to take, since it remains for the one who will take it to be slain.<sup>3</sup>

A corresponding motive of the Father's face is also present in another passage from the *Gospel of Truth*, where one can find a clarification of the way of reaching the knowledge of the Father:

For the place to which they send their thought, that place is their root, is what takes them up in all the heights to the Father. They possess his head, which is rest for them, and they are supported, approaching him, as though to say that they have participated in his face by means of kisses.<sup>4</sup>

The theme expressed by the last sentence, as it seems, can imply a reference to Mt 18:10 "Take heed that ye despise not one of these little ones; for I say unto you, that in heaven their angels do always behold the face of my Father which is in heaven." In his article

---

<sup>1</sup> R. Mortley, *From Word to Silence, 1. The Rise and Fall of Logos*. (Bonn: Hanstein, 1986): 122.

<sup>2</sup> J.A. Fitzmyer, *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*. (New York: Paulist press, 1993): 69-70.

<sup>3</sup> Transl. of H. W. Attridge and G. W. MacRae, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J.M. Robonson. (Leiden: Brill, 1996): 41.

<sup>4</sup> Transl. of H. W. Attridge and G. W. MacRae, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J.M. Robonson. (Leiden: Brill, 1996): 60.

devoted to the interpretations of this Scriptural passage by early Christian authors B. Bucur<sup>1</sup> has demonstrated that this theme can be referred to in the teaching of Marcos Gnosticos, as it is exposed by Irenaeus in *Adv. Haer.* I. 13-14, where Marcus, as it seems, calls the angels-twins of the Christians by the term “greatnesses.”<sup>2</sup> They are, probably, identical with the angels who “continually behold the face of the Father;” the forms of the letters, whom E. Wolfson also connects with the same passage of Mt 18:10, indicating to the connection of this conception with the Jewish mystical tradition, which is traceable as well in the *Gospel of Truth*.<sup>3</sup> In this case, probably, those, about whom it is said in the *Gospel of Truth* that they participated in the Father’s face, also represent the letters, if we take into consideration the following passage:

It was a great wonder that they were in the Father, not knowing him and (that) they were able to come forth by themselves, since they were unable to comprehend him and to know him in whom they were. For if his will had not thus emerged from him – for he revealed it in view of a knowledge in which all its emanations concur. This is the knowledge of the living book which he revealed to the aeons, at the end, as [his letters], revealing how they are not vowels nor are they consonants, so that one might read them and think of something foolish, but they are letters of the truth, which they alone speak who know them. Each letter is a complete [thought] like a perfect book, since they are letters written by the Unity, the Father having written them for the aeons, in order that by means of his letters they should know the Father.<sup>4</sup>

Very similar imagery is used by Augustine in *Confessions* 13:15

Let the people above the heavens, your angels, praise you. They ‘ever see your face’ (Matt.18: 10) and there, without syllables requiring time to pronounce, they read what your eternal will intends. They read, they choose, they love. They ever read, and what they read never passes away. By choosing and loving they read the immutability of your design. Their codex is never closed, nor is their book ever folded shut. For you are yourself are a book to them and you are ‘for eternity’ (Ps. 47:15).<sup>5</sup>

At this point it becomes comprehensible how an anonymous author in Cod. Vindob. Palat. 67 before summarising an Augustinian conception of the creation of light in the first day as the creation of angels, where the expression “*dixit deus*” implies the indication on the Word of God, announces that “this statement (namely “*dixit deus: fiat lux*”) can be understood neither through letters, nor through syllables, not through sounds, nor through any creature” (*ista dictio nec per litteras, nec per sillabas, nec per sonos, nec per ullam creaturam potest intelligi*). Moreover, it is not arbitrary that this author connected Augustinian ideas with the conceptions going back to ancient Jewish and Jewish-Christian speculations about the magical letters and ontological nature of the language.

---

<sup>1</sup> B. Bucur, “Matt. 18:10 In Early Christology and Pneumatology: A Contribution to the Study of Matthean *Wirkungsgeschichte*,” in *Novum Testamentum* 49 (2007): 209-231.

<sup>2</sup> B. Bucur, “Matt. 18:10...,” p. 214-216.

<sup>3</sup> E. Wolfson, “Inscribed in the Book of the Living: *Gospel of Truth* and Jewish Christology,” in *Journal of the Study of Judaism* 38 (2007): 269-271.

<sup>4</sup> Transl. of H. W. Attridge and G. W. MacRae, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J.M. Robinson. (Leiden: Brill, 1996): 43.

<sup>5</sup> Augustine, *Confessions*, transl. by H. Chadwick. (Oxford: University Press, 1991): p. 283.

### The voice of the cross

The equation of the process of the mathematical unfolding of the universe with the resolution of the silence into a sound followed by its graduate subsequent articulation, characteristic for the Valentinian Gnostic teaching, can be observed as its remote echo in the *tituli* of the Uta-codex around the squares in the corners in the lower and upper sides of the frame on the page with St. Mathew (fol. 5v). This is a short poem where the process of the utterance of the Divine Word is subdivided into four phases and they are compared to the four geometrical notions.

Christi genealogia en menti contemplabili  
formans ceu doctrinalia carmen occurrit domini  
punctum in archipatribus si primos fide typice  
locat priscis temporibus phtongum ponas melodie (*upper left*)

dehinc per ducum stemmata sed rudis dudum populis  
ducta iudae prosapia cum se subagit ducibus  
secundus honor apicis dum affectat mosaica  
ut telon paret grammatis ceu psallit diastemata (*lower left*)

sed David per imperia sub regibus prophetica  
dum crevit stirps magna dum concordant preconia  
quasi per sceptri gloriam per plura testimonia  
exarat epiphaniam clara sonant sistemata (*lower right*)

tandem propago caelica concentus huius carminis  
per virginis vitalia concluditur ab angelis  
dum carnem veram suscipit cum nato canunt domino  
cybi ceu formam subrigit doxa en ipsistis theo (*upper right*)

The genealogy of Christ In<sup>1</sup> the mind capable of contemplation  
As if forming the doctrines The song of the Lord occurs,  
Places the point in the forefathers If you first figuratively in faith  
In the ancient times. Put the sound of the tune.

Thence through the noble generations But when the people who was for a long time rude  
When the family of Judah was lead Submits himself to the leaders  
The second honour of the crown While trying to accomplish the Mosaic Law  
Appears as a goal in the lines. As if sings the intervals.

---

<sup>1</sup> The word “en” seems to be a Greek preposition “en” (in) like in the Greek phrase transcribed in Latin letters which concludes the poem “doxa en ipsistis theo” (Glory to God in the highest; Lk. 2:14).

But David by his power When under the kings  
While the magnificent offspring has grown The Prophetic proclamations sound in tune  
As if through the glory of the scepter Through many witnesses  
Outlines the surface. Sound-constructions sound clearly.

At last the celestial progeny The choir of this song  
Through the life-giving Virgin Is concluded by the angels  
When accepts of the true flesh When they sing to the born Lord  
As if erects the form of the cube. "Glory to God in the highest" (Lk. 2:14).

The first sound which is not yet the speech is juxtaposed with the mind, which, probably, can evoke the thought expressed in the Latin Asclepius, a text, popular in the Twelfth century in the Latin West, but which can be known by the learned author (or authors) of the iconographic program of the Uta-codex.

Asclepius 20.

Whether he of whom I speak be called God, or Father, or Master of all, whatever be the name by which we name him to convey our meaning in our talk one with another, it is for men to hallow the name with a higher sanctity by contemplation of his supreme divinity (*numinis contemplatione*); for his being cannot be accurately described by any of the names we call him. For if a word is but a sound made by the impact of our breath upon the air, whereby a man makes known any thought which has entered his mind (*mente perceperit*) through his senses, whenever he wills to do so; and if a name is nothing more than a few syllables, and is restricted in length, so as to render possible the indispensable intercourse of man with man by speech and hearing; – if this is so, the full name of God must include all at once what contained in sense and breath and air, or is uttered by means of them, or is composed of them.<sup>1</sup>

This theme of the name of God was a subject of discussion in the Twelfth-century school of Thierry of Chartres, as it becomes evident from the reference to this Hermetic text in several passages in the commentaries on the theological treatises of Boethius.

Since the wholeness of all things is put together in God and is itself God, which is the truth, if he had name or all the words taken together would signify him, then either by their diverse significations they would mingle together them all into one, or one word denoting him would signify all the beings. However, in this way this word would split its signification, which

---

<sup>1</sup> Talis, o Asclepi, deus etenim uel pater uel dominus omnium uel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupatur, quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacramentum (tanti etenim numinis contemplatione nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus. si enim uox hoc est – ex aëre spiritu percusso sonus declarans omnem hominis uoluntatem uel sensum, quem forte ex sensibus mente perceperit. cuius nominis tota substantia paucis composita syllabis definita atque circumscripta est, ut esset in homine necessarium uocis auriumque commercium – simul etiam et sensus et spiritus et aëris et omnium in his aut per haec aut de his nomen est totum dei.....) (Corpus Hermeticum. Tome II (Nock-Festugière) (Paris: Les Belles Lettres, 1992): 320, 11 - 321, 2.

Translation of W. Scott (*Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophical Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Vol. I (Boulder: Hermes House, 1982): 331-333; modified.

thus can be neutral and meaningless. Therefore, God cannot have name either. And about all this Mercury witnesses in his book entitled *Trismegistus (Glosa super Boethii librum De Trinitate IV, 10-11)*.<sup>1</sup>

That no word can signify God witnesses Mercury in his book entitled *Trismegistus*, saying that if God had any name then this name would signify all things, which are signified by other words. But God is everything, namely, the wholeness of all things put together in the eternal simplicity, and this wholeness cannot be signified by any name. Hence one reads in the book *Trismegistus* that either God has no name or, if he had name, this would be a universal name. But it cannot be so that some name would be a universal name. And this is what the divine authors want to say and they attest that God has no name. Hence, God cannot be signified by any word and cannot be comprehended by any intellect, as it has been demonstrated (*Abbreviatio Monacensis De Trinitate IV, 11*).<sup>2</sup>

But neither God nor matter can be signified by a word or comprehended by an intellect. About this Mercury witnesses in the *Trismegistus*, namely, that God can have no name. This he has demonstrated in the following way: if God had a name, it would signify everything or would be a universal name, both of which is impossible since God is the wholeness of all things put together in a certain simplicity. In order for this wholeness to be signified by any name it is necessary that this name would signify everything (otherwise it would not signify the wholeness) or would be a universal name. From this it is clear and firmly established that God has no name (*Abbreviatio Monacensis Contra Eutychem III, 45-46*).<sup>3</sup>

Contrary to these interpretations made within the framework of the discussion of the negative theology, the author of the poem in fol. 5v of the Uta-codex could interpret this hermetic text in a way that this primordial sound is in the Mind and functions as the totality of the whole of the language with all its notions and their phonetic expressions, as the mediator

<sup>1</sup> Cum sit rerum uniuersitas in deo complicata et ipsa deus sit, quod uerum est, si nomen haberet uel omnia uocabula eum significarent et sic diuersa significatione sua in unam confunderent uel unum uocabulum eius significatiuum omnia significaret entia. Sed et sic scinderet significationem suam. Neutrum autem possibile est esse. Quare nec deus nomen habere potest. Et hoc totum testatur Mercurius in eo libro qui inscribitur *Trimegistus*. (*Commentaries on Boethius by Therry of Chartres and his School*, ed. N.M. Häring. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971): 286, 67-74)

<sup>2</sup> Quod autem nullum uocabulum possit deum significare testatur Mercurius in libro qui inscribitur *Trimegistus* dicens quod si deus haberet aliquod nomen illud significaret omnia que alia uocabula significant. Deus est enim omnia i.e. uniuersitas rerum in eterna simplicitate complicata. Quam uniuersitatem nullum uocabulum postest significare. Unde *Trimegistus*: aut nullum nomen habebit deus aut si nomen habuerit illud erit omne nomen. Quod esse non potest quod aliquod nomen sit omne nomen. Et hoc etiam diuini auctores uolunt et attestantur quod deus non habeat nomen aliquod. Unde nullo uocabulo significari potest nullo intellectu comprehendi ut ostensum est. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971): 367, 13-20).

<sup>3</sup> Sed neque deus neque materia potest uocabulo significari uel intellectu comprehendi. Quod Mercurius testatur in *Trimegistrto* scilicet quod deus nullum nomen habere potest. Quod sic probat quia si habet nomen aut omnia significabit aut erit omne nomen. Quorum utrumque impossibile est quia deus est uniuersitas rerum in quandam simplicitatem complicata. Que uniuersitas ad hoc ut aliquo nomine significetur necesse est ut illud nomen omnia significet. Aliter enim non significaret uniuersitatem. Uel quod sit omne nomen. Unde planum est et constans quod deus nullum nomen habet. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971): 463, 35-44)



between the Divine Silence and the appearance of the discursive speech. And further the Logos in the poem unfolds the contents of this Sound until the final stage of the Incarnation. This unfoldment has a parallel in a geometrical counterpart of the extension of the point towards a solid figure, based on the Platonic tradition, since the system of the four grades of the geometrical beings distributed in the four levels of the being, beginning from the level of the intellect, was elaborated by Proclus. As it was noted by A. Charles-Saget, according to Proclus, “dans l’intellect, où tout est unitaire, et indivisible, le point et sa série existent d’une manière resserrée et cachée – κρυφίως – *sur le mode du point*: κατὰ τὸν τοῦ σημείου λόγον; dans l’être, *selon la forme de la ligne*, κατὰ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς; dans les êtres naturels, *sur le mode de la surface*, κατὰ τὸν ἐπιπέδου λόγον; dans les corps enfin, σωματοειδῶς, *selon la nature divisible des corps*.”<sup>1</sup>

Similar parallelism between the mathematical and musical progression can be found on the Crucifixion page of the Uta-codex (fol. 3v), where the letters-numbers IV *mors*, VI *mundus*, VIII *infernus*, XII *plintes/pilon* are connected by the musical intervals in the upper mandorla. The conception of the progression of the phonetic sounds into musical intervals also has a Platonic origin, since the direct source of the sequence ‘*phthongus – diastemata – sistemata*’ in the *tituli* on the page with St. Mathew (fol. 5v) can be found in the teaching explained in the Calcidius’ *Commentary* on Plato’s *Timaeus* 44:

Indeed, just as the principal and largest parts of speech are nouns and verbs – and of these, syllables; and of these, letters, which are the prime individual and fundamental elements, for out of these the content of a whole oration is made and speech may ultimately be broken down into these same letters – so also the principal parts of song, which is designated *emmeles* by the Greeks and is made up by measurements of numbers, are those which are called scale-systems by musicians. However, these themselves consist of certain expanses of singing which are called intervals, and in turn the parts of these intervals are *phthongi*, which are called *soni* [‘tones’] by us. These tones are the primal foundations of song.<sup>2</sup>

As it has been demonstrated by A. Somfai, Calcidius’s *Commentary* was well-known in the eleventh-century Germany, where at least eight manuscripts were produced at that time. ‘In the German manuscripts the *Timaeus* is always accompanied by the Calcidius’s *Commentary*, implying a reading of the dialogue which relied heavily, or entirely, on the late ancient interpretation.’<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A. Charles-Saget, *L’Architecture du divin: Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Coll. d’ét. anc. (Paris: Les Belles Lettres, 1982): 275.

<sup>2</sup> “Etenim quem ad modum articulatae uocis principales sunt et maximae partes nomina et uerba, horum autem syllabae, syllabarum litterae, quae sunt primae uoces indiuiduae atque elementariae - ex his enim totius orationis constituitur continentia et ad postremas easdem litteras dissolutione peruenit orationis - ita etiam canorae uocis, quae a quidem partes sunt hae, quae a musicis adpellantur systemata. Haec autem ipsa constant ex certo tractu pronuntiationis quae dicuntur diastemata, diastematum porro ipsorum partes sunt phthongi, qui a nobis uocantur soni; hi autem soni prima sunt fundamenta cantus.” (*Timaeus a Calcidio Translatus Commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink (Plato Latinus, vol. 4, London-Leiden: Warburg institute, 1962), 92.10-19). The translation of from: R. Erickson, “Eriugena, Boethius and Neoplatonism of Musica and Scolica Enchiridiadis,” in *Musical Humanism and Its Legacy. Essays in Honor of Claude V. Palisca*, ed. Nancy Kovaleff Baker and (?) (Festschrift series 11) (Stuyvesant (N.Y.): Pendragon press, 1992): 76.

<sup>3</sup> A. Somfai, “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato’s *Timaeus* and Calcidius’s *Commentary*,” in *Journal of the Warburg and Courlauld Institutes* 65 (2002): 9.

As it was discussed previously, the themes of the eternity and time from the Plato's *Timaeus* found their iconographic and verbal expression on the decorations of the fol. 1v of the Uta codex, while in the iconography of the cross-monogram on the vault of the baptistry in Albenga seems to imply the notion of eternity (αἰών), connected with the conception of life, together with the theme of the primordial light transformed into the sun after the first three days of the creation of the world. On the other hand, in apocryphal *Acts of John* 98 (13) the conception of the luminous cross is connected with the idea of the sound.

And when he (Jesus) had said this he showed me a Cross of Light brought to a fixed shape, and around the Cross a great crowd, which had no single form; and in it (the Cross) was one form and the same likeness. And I saw the Lord himself above the Cross, having no shape but only a kind of voice (σχῆμα μὴ ἔχοντα ἀλλὰ τινα φωνὴν μόνον)...<sup>1</sup>

The last phrase echoes a reference to Deut. 4:11-12 'And ye came near and stood under the mountain; and the mountain burned with fire unto the midst of heaven, with darkness, clouds, and thick darkness. And the Lord spake unto you out of the midst of the fire: ye heard the voice of the words, but saw no similitude; only ye heard a voice (φωνὴν ῥημάτων ὑμεῖς ἠκούσατε καὶ ὁμοίωμα οὐκ εἶδετε, ἀλλ' ἦ φωνήν).' This Biblical statement signals about the Deuteronomists' replacement of the concept of the human form of Yahweh by the concept of the Divine Name, discussed by M. Barker.<sup>2</sup> On the other hand, it is paraphrased in the account of the fall of the First Man in the Naassene mythology related by Hippolytus (*Ref.* V, iii).

This, he says, the Thracians who dwell around Haemus, and the Phrygians similarly with the Thracians, denominate Corybas, because, [though] deriving the beginning of his descent from the head above and from the unportrayed brain, and [though] permeating all the principles of the existing state of things, [yet] we do not perceive how and in what manner he comes down. This, says he, is what is spoken: "We have heard his voice, no doubt, but we have not seen his shape."<sup>3</sup>

This myth was adduced by scholars within the framework of the interpretation of the Anthropos-myth employed by the author of apocryphal *Acts of Peter*,<sup>4</sup> narrating about the reverse crucifixion the Apostle. Before his martyrdom, Peter begins his final preaching with the words: "O name of the cross, mystery that is hidden, O inexplicable grace that is unspoken in the name of the cross!"<sup>5</sup>

The conception of the cross, emitting a sound, can be found also in the *Gospel of Peter*, 38-42 (the Akhmim Fragment) which Daniélou has adduced as an illustration of an idea that the cross can be comprehended in early Christianity as a living being.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> W. Schneemelcher and R. Wilson, ed., *New Testament Apocrypha*, vol. 2 (Westminster: John Knox, 2003): 185.

<sup>2</sup> M. Barker, "Temple Imagery in Philo: an Indication of the Origin of the Logos?" in *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, ed. W. Horbury. (Sheffield: JSOT Press, 1991): 83-84.

<sup>3</sup> Translation J.H. Macmahon, in Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*. (Edinburgh: T&T Clark, 1868): 141.

<sup>4</sup> J.Z. Smith, "Birth Upside Down or Right Side Up," in *History of Religions* 9 (1970): 300, n. 61.

<sup>5</sup> W. Schneemelcher and R. Wilson, ed., *New Testament Apocrypha*, vol. 2 (Westminster: John Knox, 2003): 315.

<sup>6</sup> J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*. (Paris: Desclée, 1991): 328.

[38] When now those soldiers saw this, they awakened the centurion and the elders – for they also were there to assist at the watch. [39] And whilst they were relating what they had seen, they saw again three men who come from the sepulchre, and two of them sustaining the other, and a cross following them, [40] and the heads of the two reaching unto heaven, but that of him who was led of them by the hand overpassing the heavens. [41] And they heard a voice out of the heavens saying, “Hast you preached to them that sleep?”, [42] and from the cross there was heard the answer, “Yea”.<sup>1</sup>

P.J. Lalleman has defined this huge cross which followed Christ as “a speaking character”,<sup>2</sup> connected with the conception of the cross of light in the Acts of John, where at the end of the final preaching of Jesus one encounters a puzzling statement:

(101.14-16) “And so I speak, having made room for the man (ἄνθρωπον). The first then (that) you must know (is) the Logos; then you shall know the Lord, and thirdly the man (ἄνθρωπον), and what he has suffered.”<sup>3</sup>

That all the titles, Man, Lord, Logos, as it seems, refer to the same entity, namely, the cross, can be supported by recalling the characterization of Philo’s Logos summarized by W. Williams: “As is well-known, Philo’s Logos is the deity in his accessible aspect; he is the Image of God through which the latter may be seen; he is demiurgic – the instrument (*organon*) through which the universe was created and ordered. And he is anthropomorphic; God’s man (*anthropos theou*) and ‘the Man after His Image’. It is also significant that the name YHWH (Grk. *kyrios*) seems to be that of the anthropomorphic Logos, the ‘second God’, while the true, transcendent God is simply *To On*, ‘The Existent.’ This suggests that for Philo the Logos is the anthropomorphic god of the Hebrew Bible, Yahweh.”<sup>4</sup> On the other hand, as G. Quispel observed, in the *Gospel of Truth* the Son is characterized by an expression ‘Proper Name’ (*kurion onoma*), and this expression is a technical term in the Stoic grammatical theory,<sup>5</sup> thus indicating the way of synthesizing Jewish-Christian and Hellenistic philosophical notions which has lead, probably, to similar synthesizing applied by Augustine to his exegetical theory.

---

<sup>1</sup> Translation by Ch. Maurer in W. Schneemelcher and R. Wilson, ed., *New Testament Apocrypha*, vol. 1 (Westminster: John Knox, 2003): 225.

<sup>2</sup> P.J. Lalleman, *The Acts of John: a Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism*. (Leuven: Peeters, 1998): 190.

<sup>3</sup> W. Schneemelcher and R. Wilson, ed., *New Testament Apocrypha*, vol. 2 (Westminster: John Knox, 2003): 186.

<sup>4</sup> W. Williams, *THE SHADOW OF GOD. Speculations on the Body Divine in Jewish Esoteric Tradition*. On-line <http://www.theblackgod.com/Shadow%20of%20God%20Short%255B1%255D.pdf>

<sup>5</sup> “In the first place then Proper Name in relation to God is typically Jewish: šem hammeyhad. It is found only once in a Greek papyrus: “the Proper Name, which is Ogdoads Theos, who orders and governs everything”. But, as Gersshom Scholem has pointed out, this text was strongly influenced by esoteric Jewish lore. As far as I know, no other Greek document exists in which it is said that a god has a “Proper Name”. This expression is of course Stoic. We may perhaps wonder why the Jews picked up such a technical, grammatical turn, in order to express their deepest mystery, but the fact is that they did. The Gospel of Truth is no exception to the rule.” (G. Quispel, „John and Jewish Christianity,” in *Gnostic Studies*, vol II. (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1975): 226).

The implications in the Augustinian ideas of the conceptions, going back to ancient Jewish and Jewish-Christian speculations about the magical letters and ontological nature of the language, was mentioned previously. On the other hand, in Augustine, according to J. Rist, "...the contents of our memory are of two formally distinct sorts: images of particular objects, experiences and events in time and historical sequence – these are our immediate concern in considering questions of scepticism; and 'things themselves' recognized by the mind, namely the objects of mathematics, logic and above all metaphysics, that is the Platonic Forms which invariably by 'nature' or, in accordance with our learning, by acquisition, constitute the furniture of the mind. Such 'ideas', as Augustine had learned from Plotinus, are both 'in' the mind of God and somehow also present to what Plotinus calls our human 'upper soul'."<sup>1</sup> In Plotinus, the images, connected with the memory, appear as a result of the unfoldment of the contents of an intellectual act, by the logos in the soul, which is, probably, juxtaposed to the spoken logos, since Plotinus, as it seems, juxtaposes to the 'intellectual act without parts' the 'spoken word (ἐν φωνῇ λόγος)' which 'is an imitation of that in the soul' and which is 'broken up into parts as compared with the soul' (I, 2 [19] 3, 26-31)<sup>2</sup>

As it was mentioned previously, the *tituli* of the Symbolic Crucifixion page (3v) inscribed on the depicted cross itself, as it was discovered by A. Cohen,<sup>3</sup> represent a quotation from the Augustine's Letter 147, ch. 14, 34. This letter contains as exposition of the conception which Augustine began elaborating in the work *On Christian Doctrine* where the symbolism of the cross is implanted into the hermeneutical theory. This text contains the interpretation of the Letter to Ephesians 3:18 "...may be able to comprehend with all saints what is the breadth, and length, and depth, and height"<sup>4</sup> which may fit into the conception of the "*Shi'ur qomah*", which, as it was noted by A. Golitzin, "means literally 'measure of the stature', that is, of the divine body of the *kavod*."<sup>5</sup> This scholar observed that "in certain Jewish mystical texts, it is connected with, broadly, the *visio gloriae* and, specifically, with the ascent to the heavenly temple to see the enthroned divinity. There is good reason to believe that this tradition is very old. For example, the phrase, *metron tēs hēlikias* (that is, 'of the fulness of Christ'), in Ephesians 4:13 is the exact Greek equivalent of the Hebrew *shi'ur qomah*, while another Pauline phrase, 'body of his glory' (*sōma tēs doxēs autou*) in Philippians 3:21, to which the Christian is to become 'conformed', is possibly in the same current, a notion which is supported by the perhaps contemporary, Jewish apocalypse of 2 or *Slavonic Enoch*."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> J. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptised* (Cambridge: Univ. press, 1994): 76.

<sup>2</sup> A. H. Armstrong's translation, Cf. *Plotinus, Ennead I* with an English translation by A. H. Armstrong, (Cambridge, MA-London 1995), p. 137.

<sup>3</sup> A. Cohen, *The Uta Codex...*, pp. 62-63.

<sup>4</sup> For the survey of modern scholarly interpretations of this verse see H. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary*. (Grand Rapids: Baker Academics, 2002): 484-488.

<sup>5</sup> A. Golitzin, *The Place of the Presence of God: Aphrahat of Persia's Portrait of the Christian Holy Man*. An Essay in Honor of Archimandrite Aimilianos of the Monastery of Simonos Petras, Mount Athos. On-line: <<http://www.mu.edu/maqom/aimilianos.html>>.

<sup>6</sup> A. Golitzin, *The Place of the Presence of God: Aphrahat of Persia's Portrait of the Christian Holy Man*. An Essay in Honor of Archimandrite Aimilianos of the Monastery of Simonos Petras, Mount Athos. On-line: <<http://www.mu.edu/maqom/aimilianos.html>>.

In this way, taking into consideration the association of the cross with the notions of Logos and Name in the ancient Christian teaching, one may suppose the presence in the iconography of the Uta codex of the conception of the cross as Name-Anthropos, serving as the mouth of the first sound, revealed by the Logos to the humankind from the silence of the Father and unfolded up to the letters of the Gospel.

### Conclusion

As it was discussed previously, one of the themes implied in the iconography of the cross-monogram on the vault of the baptistery of Albenga is the juxtaposition of the eternal light and the visible sun. Similar motive can be traced in the iconography of the Uta codex. The inscription around the square in the upper left corner with the personification of the sun on fol. 3v reads: *'igneus sol obscuratur in aethere quia sol iusticiae patitur in cruce.'* In the text of this inscription the sun and Christ are compared, and this comparison is a traditional Patristic motive of the interpretation of the Transfiguration. Some important evidence on this subject was adduced by J Miziołek for the interpretation of the Sinai Transfiguration. In his sermon on the Transfiguration, Ephraem Syrus writes about two suns which were seen by the three Disciples on Mount Tabor – the natural sun and the face of Christ; the light radiating from Christ's face, brighter than the light of the natural sun, revealed the magnificence of the divinity of the Transfigured Son of Man. Whereas Moses's face at Sinai shone with the reflected glory of the Lord, Christ's glory on Tabor was that of his divinity. Similar words occur in a fifth-century anonymous Latin writer, Pseudo-Leo:

Today in his Transfiguration, he (Christ) wished to make a unified harmony of both Scriptures... Today the Disciples were able to see two suns upon the mountain; the first was in the firmament and can be seen by all men, but the other shines more splendidly than this and is seen only by the prophets and Disciples: the face of Jesus. This Son flashed on the mountain and by its power lights up that other which is in the firmament. This is the the Sun of justice which shines and blazes: in its blazing it enkindles the faithful, and in its shining it illumines all men. Of this Sun John says: "That was the true Light, which lighteth every man that cometh into the world."

St. Ambrose refers to the Transfigured Christ both as the eternal Sun of righteousness and as the divine Sun, while St. Augustine says: 'He is the Son foretold by the prophets.' The recently discovered *Sermon for the Feast of the Transfiguration* by Anastasius of Sinai postdates the Sinai mosaics by a century. Nonetheless, it is a particularly significant document for their iconography. Anastasius spent many years at the monastery and around 680 was its hegoumenos. In the sermon he refers to Christ as both the Sun and the Sun of righteousness, the Sun that 'casts down rays'.<sup>1</sup>

As to the written support of the implication of this theme, a sermon of Anastasius of Sinai may be adduced in which this author wrote that in the moment of the Transfiguration Christ was "...as in the Golgotha in the midst of two living creatures in a manner befitting cross,

---

<sup>1</sup> J. Miziołek, "Transfiguratio Domini in the Apse at Mount Sinai and the Symbolism of Light", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53 (1990): 50.



so in the midst of Moses and Ilia in a manner befitting God..." (...ὡς ἐν Κρανίῳ ἐν μέσῳ δύο ζῶων σταυροπρεπῶς, οὕτως ἐν μέσῳ Μωυσοῦ καὶ Ἠλίας θεοπρεπῶς...).<sup>1</sup> In this way Anastasius indicated to the connection of the Crucifixion and the Transfiguration.

The implication of the theme of the Transfiguration can be traced in the sequence of numbers on the Crucifixion page of the Uta-codex (fol. 3v) IV *mors*, VI *mundus*, VIII *infernus*, XII *plintes/pilon* in the upper mandorla which can represent in a certain sense magical formulae serving for healing, that is, redeeming the humankind. This theme, as it was discussed above, can explain the disordered clothes of the personified Death, represented half-naked, contrasted with beautiful royal garments of the personification of Life, since this motive evokes an ancient Jewish-Christian theme of the loss of Adam's Glory by which he was clothed in paradise and its partial restoration by Moses and a final full restoration of this Glory by Christ, manifested in the moment of the Transfiguration.

Moreover, this sequence of numbers, probably, reflects the number symbolism in the interpretation of the Transfiguration, made by Clement of Alexandria: "Thus the Lord, who ascended the mountain, the fourth, becomes the sixth, and is illuminated all round with spiritual light, by laying bare the power proceeding from Him, as far as those selected to see were able to behold it, by the Seventh, the Voice, proclaimed to be the Son of God; in order that they, persuaded respecting Him, might have rest; while He by His birth, which was indicated by the six conspicuously marked (ἐπίσημος), becoming the eighth, might appear to be God in a body of flesh, by displaying His power, being numbered indeed as a man, but being concealed as to who He was."<sup>2</sup>

As it has been argued by A. Méhat, in this text Clement modified an arithmological teaching of Gnostics which he could find in Irenaeus.<sup>3</sup> To this one might add that in *Adv. Haer.* I. XIV.4 Irenaeus explains that the ἐπίσημος is the Name of Christ and the elements (στοιχεῖα) of which it consists are the letters, which have also the numerical meaning.

For Jesus (Ἰησοῦς) is a name arithmetically symbolical (ἐπίσημον), consisting of six letters, and is known by all those that belong to the called. But that which is among the Aeons of the Pleroma consists of many parts, and is of another form and shape, and is known by those [angels] who are joined in affinity with Him, and whose figures (mightinesses) are always present with Him.<sup>4</sup>

B. Bucur<sup>5</sup> has demonstrated that in this passage Marcus, as it seems, calls by the term 'greatnesses' the angels-twins of the Christians,<sup>6</sup> who are, probably, identical with the

<sup>1</sup> A. Guillou, "Le Monastère de la Theotokos au Sinai", in *Mélanges de l'école française de Rome* 67 (1955): 239, 19-20.

<sup>2</sup> Transl. by W. Wilson, *The Writings of Clement of Alexandria*, vol. II (Edinburgh: T&T Clark, 1869): 187-388.

<sup>3</sup> A. Méhat, "Vraie" et "fausse" gnose d'après Clément d'Alexandria", in *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, 1978*, ed. Bentley Layton, I: The School of Valentinus. Leiden: E.J. Brill, 1980, p. 430.

<sup>4</sup> Transl. by A. Roberts and W.H. Rambaut, *The Writings of Irenaeus*, vol. I (Edinburgh: T&T Clark; 1868): 59-60.

<sup>5</sup> B. Bucur, "Matt. 18:10 In Early Christology and Pneumatology: A Contribution to the Study of Matthean *Wirkungsgeschichte*," in *Novum Testamentum* 49 (2007): 209-231.

<sup>6</sup> B. Bucur, „Matt. 18:10..., p. 214-216.

angels who 'continually behold the face of the Father', the forms of the letters. E. Wolfson also connects these forms of the letters with the same passage of Mt 18:10, indicating to the connection of this conception with the Jewish mystical tradition, which is traceable as well in the *Gospel of Truth*,<sup>1</sup> and thus, probably, those, about whom it is said in the *Gospel of Truth* that they participated in the Father's face, also represent the letters.

Furthermore, as it was indicated by R. Mortley, 'in Marcus' system, the Father knew that he was incomprehensible, and so bestowed on the elements (called aeons) the power of self-enunciation. The elements are letters of the alphabet, and each is given the capacity to self-pronounce. The origin of discourse is at stake in this scheme. Truth is composed of alpha and omega, beta and psi and so on throughout the whole Greek alphabet. Truth is associated with man:

... this is the shape of the element, this is the character of the letter. And this element he calls 'Man', saying that it is the source of all speech, the beginning of every sound, the articulation of all that is unspeakable, and the mouth of the silent Sige. (Irenaeus, Adv. Haer. 1.14.3)

Man is the mouth of Silence. Ontology here is reduced to discourse: reality is a series of words, representing a degenerate form of transcendent reality, which can be reduced to silence.<sup>2</sup>

In this way, an iconographic tradition underlying the whole program of the Uta-codex can suggest that the depiction in the upper mandorla on fol. 3v of Christ with widely open eyes is not the Crucifixion (represented allegorically in the lower mandorla; that is, the total humanity redeemed by the Incarnation of Christ), but the Transfiguration, serving as a motive complementary to the incarnation of the luminous Cross-Logos, representing also the Name-Anthropos, into the letters of the Scripture.

## ირინა კოლბუტოვა

### სისოსხლის ჯონსაუზია და სიმბოლო ჯჰის ნათლისა Uta-Codex-ში

სტატია მიზნად ისახავს მე-11 საუკუნის ოტონური მანუსკრიპტის ტექტოლოგიურ და იკონოგრაფიულ კვლევას. ეს მანუსკრიპტი აკადემიურ სივრცეში უტას სახარების (*Evangelistary of Uta*) სახელითაცაა ცნობილი. კვლევაში ნაცადია ჯვრის სახესთან დაკავშირებული იმ ადრეული ქრისტიანული კონცეფციებისა და მათი სიმბოლური გამოხატულებების ანალიზი, რომლებიც ადრეულ ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში ატარებენ მარადიულობის (*aiōn*) მნიშვნელობას. სავარაუდოდ, ადრეული ქრისტიანული შუასაუკუნეების ლათინური თეოლოგიური ტრადიციის კონ-

---

<sup>1</sup> E. Wolfson, "Inscribed in the Book of the Living: *Gospel of Truth* and Jewish Christology," in *Journal of the Study of Judaism* 38 (2007): 269-271.

<sup>2</sup> R. Mortley, *From Word to Silence, 1. The Rise and Fall of Logos*. (Bonn: Hanstein, 1986): 122.

ტექსტში, ეს ცნება გათანაბრებულია ინტელიგიბელურ უნივერსუმთან (*archetypus mundus*), რომელიც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია სიცოცხლის კონცეფციასთან. ამ პერსპექტივიდან უტა-კოდექსის იკონოგრაფიულ პროგრამაში შესაძლებელია, დავინახოთ და ვიპოვოთ სიცოცხლის, როგორც *aevum-aiōn* ცნების თაური ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა. სტატიაში გაანალიზებულ იკონოგრაფიულ კონტექსტში წარმოდგენილი სიცოცხლის კონცეფცია თავის პერსონიფიცირებულ გამოხატულებას პოულობს ე. წ. პითაგორას სფეროებში. ესაა საშუალება, რომელიც რიცხვებისა და ასოების სხვადასხვა კომბინაციების მანიპულირებით ავადმყოფობისაგან გვიცავს. ეს ფაქტი შესაძლებელია, დაგვეხმაროს ჯვარცმის ხატზე გამოსახული ასო-რიცხვების ინტრეპრეტაციაში. ამ ხატზე გამოსახულ ოქროს ჯვარს შესაძლოა შორეული კავშირი ჰქონდეს ადრეული ქრისტიანული ტექსტების ნათლის ჯვართან. მოციქული იოანეს აპოკრიფულ ტექსტშიც აღნიშნულია უფალი, ჯვრის თავზე უფორმო სახით, მხოლოდ ხმით გამოხატული. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სახელდებანი – კაცი, უფალი და ლოგოსი შესაძლოა, ჯვარს აღნიშნავდეს. მეორე მხრივ, პითაგორას სფეროებში არსებული ასოები უტა-კოდექსის ჯვარცმის გვერდზე ფუნქციონირებენ როგორც დემიურგული ერთეულები, რომლებიც შეესაბამებიან ადრეულ იუდაურ ასოთა მისტიციზმსა და ენის ონტოლოგიურ ბუნებას. სტატიაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამგვარი მიდგომა არაა უცხო ნეტარი ავგუსტინეს ნააზრევისათვის, ქრისტიანული თეოლოგიური ტრადიციის ზოგიერთი მიმართულებებისა და შუასაუკუნეების იუდაური მისტიკური წრეების პოზიციისათვის. ნეტარი ავგუსტინეს ნაშრომებისგან ამონარიდები გამოყენებულია, როგორც ტიტული უტა-კოდექსის მინიატურებზე.

## დამანა მელიქიშვილი

### იოანე ჰახინის ჰელაბოზიჩი მათოლისათვის

იოანე პეტრინი, პირველ რიგში, ცნობილია, როგორც შუა საუკუნეების დიდი მოაზროვნე-თეოლოგი, „პლატონური ფილოსოფოსი“, ახალი, რენესანსული ეტაპის წარმომადგენელი ქრისტიანული აზროვნების ისტორიაში. მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია მისი პედაგოგიური მოღვაწეობის შესწავლა, რისთვისაც შესანიშნავ მასალას იძლევა პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ მისეული განმარტება-კომენტარები და ნემესიოს ემესელის ანთროპოლოგიური ტრაქტატი – „ბუნებისათვის კაცისა“, რომელიც სხვა სასწავლო კომპენდიუმებთან ერთად შედიოდა იყალთო-გელათის აკადემიურ სასწავლო სახელმძღვანელოების ნუსხაში.

ათენის ნეოპლატონური სკოლის მეთაურის, პროკლე დიადოხოსის (პლატონის „მონაცვალის“, როგორც მას იხსენიებს იოანე პეტრინი) – ცნობილი ტრაქტატი, „თეოლოგიის საფუძვლები“ („Στοιχείωσις Θεολογική“), რომლის თარგმანსაც დაურთო „სხოლიოდ“ წოდებული ვრცელი განმარტება, უნიკალური თავისი მნიშვნელობით, რადგანაც იგი შეიცავს არა მხოლოდ პროკლეს ფილოსოფიის დანვრილებით განხილვას, არამედ, საზოგადოდ, ელინური//ელინისტური (პლატონური//ნეოპლატონური) ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემების განხილვა-კომენტირებას და ანალოგიის მეთოდზე დაყრდნობით არსის ნეოპლატონური სტრუქტურის საკუთარი, ორიგინალური ქრისტიანული თვალსაზრისით ინტერპრეტაციას. იოანე პეტრინის ნაშრომი მოსწავლისთვის, შემმეცნებლისთვის არის დანიშნული. თავისი ფორმით, ენითა და სტილით ეს ნაშრომი წარმომადგენს ლექციების ციკლს მსმენელთათვის, მოსწავლეთათვის. პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის საფუძვლების“ პეტრინისეული განმარტება თავისი აგებულებით, მსჯელობისა და ლოგიკური დასაბუთების წარმართვით, სწავლების გამართული და დახვეწილი მეთოდოლოგიით, მსმენელებისადმი ყურადღებითა და ემოციური დამოკიდებულებით, განსახილველი ურთულესი მეტაფიზიკური საკითხებისადმი ცოცხალი და გადამდები ინტერესით – პედაგოგიური თვალსაზრისით სამაგალითო სახელმძღვანელოს წარმომადგენს.

პირველ ყოვლისა, შევჩერდებით ნაშრომის წინასიტყვაობაზე: ეს არის საუკეთესო ნიმუში **შესავალი ლექციისა**, რომლითაც განმარტების ავტორს თავისი მსმენელი-მოსწავლეები შეჰყავს იმ სამყაროში, რომლის შემეცნების გზების, მეთოდების სწავლებადაც უპირებს. იოანე პეტრინი მოსწავლე-მსმენელების ყურადღებას ამახვილებს 5 ძირითად საკითხზე:

1) განსაზღვრავს პროკლეს ტრაქტატის ძირითად აზრს: „ჰაზრი ამის წიგნისაჲ ამათ შინა შემოიცვის: პირველად, რაჲთა ერთი წარმოაჩინოს, თუ არს ერთი, და იძულებათა მიერ თანშესიტყუებათაჲსა აღმოაჩინოს ესე მრავალსაქადაგო ერთი, რაჲთა არა იქმნეს და შეიმთხვოს, რაჲთამცა არა ერთსა ერთად ჰაზრობდესცა და იტყოდესცა“;

2) მოკლედ გადმოსცემს ტრაქტატის ავტორის, პროკლე დიადოხოსის, როგორც ასკეტის, ბიოგრაფიას და მის დამსახურებას „პლატონური“ ფილოსოფიის საკვანძო თემის – **ერთისა და სიმრავლის ურთიერთმიმართების** თეორიის განვითარებაში, რომ მან, პროკლემ, „საღმრთო პლატონის საყდრის მონაცვალემ“, რამდენადაც შესაძლო იყო, იმეცადინა შესაცნობად „*მყოფთა სასურვო იგი და სატრფო, დაბეჭდულნი და დაფარულნი პლატონის მიდმოსიტყვისანი განაცხადნი და მათ-შორისი სიბრძნე – საუკუნითგან არსთადა თან წარმოდგომილი სარწმუნოება – აღასაჭუმილა*“.

3) მოკლედ განმარტავს ტრაქტატის სათაურის „**Στοιχείωσις θεολογική**“ – „**კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი**“ – შინაარსს: „ხოლო სტჯქიოდ ღმრთისმეტყუელებითად ითქუნეს თავნი ესე, ხოლო **სტჯქიოდ ეწოდების კავშირსა**, და ამისთვის დადვა კავშირი, ვითარცა უმარტივესი ყოვლისა, რამეთუ სასწავლოდ შემავალთა ყოველთა პირველად უმარტივესთა ასწავებენ და, მერმელა მათგან შედგმულთა, ვითარცა ასოთა მიერ სახელსა, ხოლო სახელთა მიერ თქუმასა და კუალად, თქუმისა მიერლა სიტყუასა, ვითარ გვსწავლია „*პერი ერმენიისა*“. რამეთუ ყოველთა შედგმულთა მარტივნი უპირველეს, ვითარ **ოთხთა ამათ კავშირთა, ვიტყვცეცხლსა, აირსა, წყალსა და ქუეყანასა**. ვინაჲ, ამითვე სახითა სიტყვსათა „*კავშირად*“ უწოდა, ვითარცა უმარტივესთა ყოველთა შორის საღმრთისმეტყუელოთა ხედვათასა“...

4) მას შემდეგ, რაც მოსწავლეს, მსმენელს გააცნო წიგნის მიზანი და შედეგნილობა, ავტორის ვინაობა და ნაშრომის სათაურის მნიშვნელობა, იოანე ფილოსოფოსი საჭიროდ თვლის, მას ყურადღება გაუმახვილოს **სასწავლო წიგნთა კითხვის წესებზე**, რაც, მისი აზრით, მდგომარეობს „*ენის მძღუართა*“ პუნქტუაცია-აქცენტუაციის წესების დაცვაში, რათა **ნააზრევი სწორად იქნეს გაგებული**. გარდა ამისა, იგი მოითხოვს წაკითხულის განმეორებას, როგორც ამას აკეთებდა სოკრატე: „*დავსძინოთ მცირედ-და კითხვისთვისცა, თუ ვითარ ჯერ-არს ამათ სასწავლოთა წიგნთა კითხვაჲ, ვითარცა თვთ სოკრატისთვის იტყვან, ვითარმედ იკითხვიდისო სოკრატე, ვითარ იკითხვიდიან ყრმანი მცირენი, და კუალად შეექცის მასვე წარკითხულსა, რამეთუ არა-თუ გუარსა ჯერ-არს საკითხავისასა მიცემაჲ, არამედ ცნობისა და აღუწყებისათვის არს სათანადოჲ, და გაკუწთისა და შედგმისა და უკუნიქცევისა და უკუანაათ პირთა აღებისა და წერტილთა და სხუათა ყოველთა მძღუართა, ვითარ: მ ა ხ ჯ ლ ს ა, ო ქ ს ი ა ს ა და ვ ა რ ი ა ს ა, რომელ არს მძიმე, და პ ე რ ი ს პ ო მ ე ნ ს ა, რომელ არს გარემორთხმული, და სხუასა ყოველსავე სათანადო არს, რაჲთა ვიწმარებდეთ ჴმასავე თანა და პირსა სიტყვსასა, რაჲთა გონებაჲ უცთომელი აღვიუნყოთ. და ესეცა შევისწავოთ, რომელ მალ-ლიად კითხვაჲ მოშლის გავონებასა, რამეთუ ძვერაჲ ჴმისაჲ რეც-თუ თანა-წარიტაცებს გამგონესა, რომელ არს სული. და ესე ამისთვის*“.

როგორც ვხედავთ, პეტრინი იმ ძირითად ფილოსოფიურ საკითხებს შორის, რომლებიც ეხება თვით პროკლეს ტრაქტატს, საჭიროდ თვლის, რომ საგანგებოდ გამოეყოს საკითხი ხმამაღლა კითხვისა თუ მეტყველების დროს პროსოდის წესების დაცვის აუცილებლობის შესახებ, რათა მოსწავლე-მსმენელს ყურადღება არ დაეფანტოს და შეძლოს ღრმა და რთული ფილოსოფიური საკითხების „გავონება“ (ანუ შემეცნება). სწორედ ამიტომია, რომ მისი ნაშრომის გვიანდელ ხელნაწერებში,



რომლებიც დღემდე ჩვენამდე მოღწეული, გადამწერები საგანგებოდ, განსაკუთრებული სიზუსტით ცდილობენ, დაიცვან მახვილების ის სისტემა, რომელიც ჩვენს უძველეს H-1337 ხელნაწერშია წარმოდგენილი.

**ზემოთქმულიდან კარგად ჩანს, რომ პროკლეს ეს ტრაქტატი, ვრცელი განმარტებებით აღჭურვილი, სასწავლო სახელმძღვანელო იყო, თეოლოგიური სასწავლებლების მსმენელებისათვის დანიშნული.**

5) და ბოლოს, იოანე პეტრიჩი თავის მსმენელ-მოსწავლეებს ვრცლად ესაუბრება შემეცნების გზებსა და მეთოდებზე, რომელთა დაუფლება მეტად მნიშვნელოვანი და საჭიროა ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ხედვათა გაგებისათვის და, **პირველ რიგში, სვამს ცნებათა ტერმინოლოგიური დიფერენცირების საკითხს, რაც აუცილებელია ენის ფუნქციონირების ნებისმიერ სფეროში და, მით უფრო – თეოლოგიის სფეროში.**

პეტრიჩი აუცილებლად მიიჩნევს ცნებათა ტერმინოლოგიურ დიფერენცირებას და წუხს იმის გამო, რომ ქართული მეცნიერული ენა არ არის სათანადოდ დამუშავებული და ამ მხრივ ვერ უსწორდება ელინთა „ენამზებობას“. სწორედ ამ კონტექსტში ამახვილებს იგი ყურადღებას ბერძნული ენის გამომხატველობით უნარზე, აღტაცებულია იმის გამო, რომ „ელინთა ენამზებობასა ზედა ყოველთავე თვისი სახელი ჰქვან, შესაბამი თვისისა არსებისაჲ“ და წუხს იმის გამო, რომ „ჩუენთამან, არცა თარგმანთა და არცა სხუამან-ვინ დასჭურითნა და ან მე უზომოდ მიშლის თარგმანსა შინა, რამეთუ ყოველსავე ერთად და სწორად იტყვან და დასდებენ ჩუენნიო“. მაგალითისათვის იგი საუბრობს ა) შემეცნების ობიექტის ერთბამ ნვდომაზე და ბ) დასაბუთების მეთოდზე, რომელიც გულისხმობს განსჯის გზით, ნაბიჯ-ნაბიჯ მისვლას შემეცნების საგნამდე. ქართულში ეს სხვადასხვა ცნება ტერმინოლოგიურად არ იყო განსხვავებული (გადმოიცემოდა ომონიმური ლექსებით – „გაგონება“): „კუალად უკუე სათანადო არს და უფროჲს ხოლო საჭირო ცნობად, ვითარმედ სხუაჲ არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისაჲ და სხუაჲ – გონებისაჲ ... ხოლო, ან ისმინე, რამეთუ სულისასა ენოდების დიანჯაჲ, ხოლო გონებისასა – ნოიმაჲ, ხოლო გასაგონსა და ზესთმდებარესა – ნოიტონი. ვინაჲ, ან ესე აღვილო თითოჲ და განვჰმარტო...“ და მართლაც, დაპირებისამებრ ვრცლად და დანვრილებით მსჯელობს გონითი და სულითი შემეცნების მეთოდებზე: პირველ რიგში განიხილავს სულისმიერი შემეცნების გზას და ახასიათებს მას, როგორც განსჯის რთულ პროცესს, „მიდმოგონებას“ (διανοια), რომლის დროსაც გამგონე-შემეცნებელი, როგორც პორფირი ამბობს, ნაბიჯ-ნაბიჯ, თანდათან სრულყოფს თავის გზას შემეცნების საგნისაკენ და არა ერთბამად, როგორც გონება, რომელიც როგორც მზის დისკო და მისი სხივები მარტივად და ერთბამად, უჟამოდ და მყის განეფინებთან, ასევე მარტივად და მყის შეიმეცნებს, რადგანაც, სადაც გონებაა, მასშივეა შემეცნებაც, ისევე, როგორც მზე და მისი შარავანდნი: რადგან გონება (νοῦς) იგივე „გაგონება“ (νοῦσις). აქვე ქმნის იგი ტერმინს „გასაგონო“ (νοῦτον), რაც შესამეცნებელია, შემეცნების საგანია, რომელიც უმჯობესია და მაღლა დგას შემეცნებელზე.

**ამის შემდეგ პეტრიჩი, როგორც შეეფერება დიდ რიტორსა და პედაგოგს, მსმენელის წინაშე ძლიან მოკლედ და შეკუმულად, მაგრამ, ამავე დროს,**

არაჩვეულებრივად ნათლად და გასაგებად წარმოადგენს პროკლესეული „პლატონური თეოლოგიის“ არსის სტრუქტურის სურათს (ზესთერთი>გონება> სული>...) შემეცნების პროცესის შესაბამისად (ბუნებით პირველნი გამგონის გონებაში უკანასკნელნი იქნებიან, ხოლო ბუნებით შემდგომნი – პირველნი...) ანუ ქვემოდან ზემოთ – შემეცნებლიდან შემეცნების საგნამდე – და თვით ზესთერთამდე (სული>გონება> ზესთერთი).

მაგრამ მივსდით თვით პეტრინის მსჯელობას, რომელიც მკითხველს პროკლეს არსის იერარქიულ სტრუქტურაში გარკვევას გაუადვილებს: „ამგვარად, როგორც გამოიკვავ, სხვა არის განსჯა (მიდმოგონება), როცა სულის შესახებ ვლაპარაკობთ და სხვა – გაგონება, რაც გონების შესახებ ითქმის და აგრეთვე გავარკვიეთ. ახლა კი წინ გვიდევს შეცნობა იმისა, თუ რა არის ნოიტონი: ესაა შესამეცნებელი (საგონი ანუ გასაგონი). ყოველი შესამეცნებელი უმჯობესია შემეცნებელზე, რადგანაც შესამეცნებელი შემეცნებელზე მაღლა დგას, რასაც მაგალითებით (სახეთა მიერ) ცხადვყოფთ: სულს გონება აღემატება, და სხვა არის მისი არსება და სხვა – სულისა: სული შემეცნებელია, გონება კი შესამეცნებელი; შემდეგ: გონებას ნამდვილმყოფის არსება აღემატება: ახლა გონება შემეცნებელია და ნამდვილმყოფი – შესამეცნებელი; შემდეგ, ნამდვილმყოფს საღმრთო და ერთებრივი რიცხვი აღემატება, რადგანაც ისინი სხვანი არიან და სხვა არის ნამდვილმყოფის არსება: შემეცნებელი არის ნამდვილმყოფი, შესამეცნებელი კი ზესთ არსებითი რიცხვი; და შემდეგ: შემეცნებელი არიან ღვთაებრივი და ზესთარსი ერთები (მხოლონი), მათგან შესამეცნებელი კი პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვროობაა; და შემდეგ: შემეცნებელი არიან პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვროობა, ხოლო შესამეცნებელი – ყველასაგან ზესთამდებარე და შეუცნობელი (უცნაური) ერთი და კეთილობა, რომელსაც პატივის ნადილმა მამად წოდებაც ჰყადრა.

ყველა ესენი სათითაოდ თავ-თავისი წესისა და რიგის მიხედვით შემეცნებელნიც არიან და შესამეცნებელნიც (გამგონენიც და გასაგონონიც). ამიტომ საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ყოველი შესამეცნებელი შემეცნებელზე უმჯობესია, როგორც უფრო ღვთაებრივი.

ამათ გარდა, დამატებით კიდევ საჭიროა ცოდნა იმისა, რომ ყოველ არსებასა და გვამოვნებას\* მომდევნოთაგან შევიმეცნებთ („გავიგონებთ“). ხოლო არსებათა მომდევნონი კი მათი ძალნი და მოქმედებანი არიან: როგორიცაა მოქმედება, იმფერივე იქნება შესაძლებლობა (ძალი) და როგორიცაა შესაძლებლობა (ძალი), იმგვარივეა – არსებაც.

და კიდევ, საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ბუნებით პირველნი შემეცნებლის ცნობიერებაში (გაგონებასა შორის გამგონისასა) უკანასკნელნი არიან და ბუნებით შემდგომნი – პირველნი,<sup>1</sup> ისევე, როგორც, მაგალითად, თითოეულის არსება და მოქმედება: რადგანაც, არსება ბუნებით უპირველესია, მაგრამ, როცა რასმე ვიმეცნებთ ხოლმე (გავიგონებდეთ), უკანასკნელთაგან შევიმეცნებთ (გავიგონებთ),

\* აღსანიშნავია, რომ არსება და გვამოვნება (ὄντις καὶ πάστας) ამ კონტექსტში სინონიმური წყვილია, როგორც ეს ელინურ (კერძოდ, არისტოტელეს) ფილოსოფიაშია, სწორედ იმიტომ, რომ ლაპარაკია არისტოტელეს შემეცნების თეორიაზე.

<sup>1</sup> არისტოტელე, II ანალიტიკა, 71ბ-72ა.

რომელნიც შესაძლებლობანი (ძალნი) და მოქმედებანია. ასე რომ, როგორცაა **ძალი და მოქმედება, მსგავსადვე გულისხმავყოფთ არსებასაც**. რადგანაც ყოველი ძალი და მოქმედება რომელიმე და რაიმე არსებისაა. და, თუ მოქმედება მარტივი და შეუდგენელია, მისი არსებაც მარტივი და შეუდგენელი იქნება. ხოლო, თუ მისი მოქმედება არ არის მარტივი, არც მისი არსება იქნება მარტივი – ისევე, როგორც მაგალითად, სულისა და გონებისა. რადგანაც სულის შემეცნება ანუ, რაც იგივეა – მოქმედება, შედგენილია (შედგმულია) და მისი არსებაც არ არის მარტივი. ხოლო გონების მოქმედება კი მარტივია და მისი არსებაც მარტივია, როგორც ზემოთ გაიჩვენა.

და კვლავ: დაისწავლე, რომ სხვაგვარად ვახასიათებთ სულის ძალებსა და მოქმედებებს, სხვაგვარად – გონებისა და სხვებრ ვიტყვი იმ **ერთისა**, ანდა კიდევ **ერთთა** შესახებ. სულზე, მაშასადამე, ვამბობთ, რომ მას ნაბიჯ-ნაბიჯ, თანდათან, მატებით [აქვს მოქმედება]: ან მიმღებია მოქმედებისა, ანდა არა მარტოდენ შესაძლებლობაში [აქვს იგი], როგორც ყრმებს ან უსწავლელებს, რომელნიც მხოლოდ შესაძლებლობაში არიან [ფილოსოფოსნი], ხოლო ქმედითი გონებისაგან უნაწილონი არიან, როგორც არისტოტელემ დაასაბუთა: უფილოსოფოსო სულებს იგი მხოლოდ შესაძლებლობით (ძალად) და არა მოქმედებით [ფილოსოფოსებად] მიიჩნევს, ხოლო მოქმედებით სულსა და გონებას მხოლოდ იმათში თვლის, რომელთაც ფილოსოფოსეს.<sup>1</sup>

შემდეგ: სხვაა შესაძლებლობა და მოქმედება გონებისა, ისევე, როგორც [მისი] არსებაც, რადგანაც [მას] მოქმედება არსებასთან ერთად თანდაყოლილად (თანნარმოდგომილად) და მარად აქვს; როგორც მზეს დისკოსთან ერთად მუდამ ახლავს სხივები (შარავანდნი), ასევე გონებაც თავის შესამეცნებელ საგანთან ერთად თანაარსებობს. ამიტომ გონება სხვა არა არის-რა, თუ არა მარადიული შეცნობა, გაგება (გაგონება) და არა ისე, როგორც სული, ნელ-ნელა რომ ამატებდა და დაირთავდა შესამეცნებელთ (გასაგონთ) და ერთი შესამეცნებელიდან (გასაგონოდან) მეორეზე გადადიოდა. არამედ ერთდროულადაა (ერთბამადაა) გონებაც და მისი შემეცნების საგანიც (გასაგონიც).

ხოლო ამ **ზესთერის** ვერც შემეცნებას მივანერთ, იმიტომ რომ ყოველი შემეცნებელი უმეცრებასთან არის დაკავშირებული და სურს გაგება იმისა, რაც არ გაუგია და შემეცნება იმისა, რაც არ შეუმეცნებია. ის **დაზესთაებული ერთი** კი ზეითაა (დაუზევდება) ცოდნაზეც და შემეცნებაზეც, რადგანაც რალა უნდა გაიგოს იმან, ვინც არაფრის უმეცარია? ანდა, რალა შეიმეცნოს (გაიგონოს) იმან, ვინც წარმოშვა (წარმოაარსა) და შეამკო გონების არსება?

და მერე: გონება ყოველივეს ცალცალკე (თითოეულად) შეიმეცნებს და მრავალს – მრავლად, ხოლო ერთი – მთელსაც და თითოეულსაც ერთებრივად და გაუნაწილებლად, როგორც ადრევე გაიჩვენა, როდესაც ითქვა, რომ ყოველი

<sup>1</sup> იოანე პეტრიჩის მხედველობაში აქვს არისტოტელეს მოძღვრება შესაძლებლობის (პოტენციის) შესახებ, რომელიც ჩამოყალიბებულია მის შრომაში „სულის შესახებ“ (417ბ). შესაძლებლობის და მოქმედების შესახებ, ასევე ენტელექციის შესახებ არისტოტელეს მოძღვრებას იგი ხშირად იმონმებს მაგალითების მოხმობისას. შდრ. აგრეთვე მის მიერ თარგმნილი ნემესიოს ემესელი, „ბუნებისათვის კაცისა“ (იხ. ნემეს. გვ. 4-5).

შემეცნებელი თავისი არსების შესაბამისად მოქმედებსო, ხოლო ერთის მოქმედება კი ერთებრივია და უზესთაესია თავისი ზესთაობის შესაბამისად“.

დასასრულს, პეტრინი ეხება **ზესთეროსაც** და ასკვნის, რომ განსხვავებით სულისა და გონებისაგან, მას, **ზესთეროს**, შესამეცნებელი აღარაფერი აქვს, რადგანაც იგი დაზესთაებულია ცოდნაზეც და შემეცნებაზეც, და ბოლოს, თავის მხრივ, სრულიად სამართლიანად დასძენს: „*ან ესე ფრიად საჭირო, ფრიად ცხადად დაიდვაო*“.

ამ ვრცელი შესავლის შემდეგ, მისცა რა მსმენელებს შესასწავლი დისციპლინისათვის საჭირო წინასწარი ცოდნა და გააცნო შემეცნების მეთოდები, დაუდო პროკლეს ტექსტი, რომლის თითოეულ თავში განხილულ თეზისებს („პროვლიმას“, „წინჩამოსავდებელ სიტყვას“, ანუ წინასწარ აღებულ დასასაბუთებელ დებულებას) მოაყოლა ვრცელი (არ შეეცდებით, თუ გავიმეორებთ მისსავე გამოთქმას პროკლეს კომენტარების მიმართ) „ოქრომძივებად აკინძული“ განმარტებები.

როგორც არაერთხელ ითქვა, იოანე პეტრინის ეს „სხოლიო-განმარტებები“ პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებისა“, სალექციო კურსის ტიპის საუბრებია ელინური/პლატონური ფილოსოფიის ძირითადი მეტაფიზიკური პრობლემების გარშემო. განსხვავებით პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ მშრალი, თეზისური, მათემატიკურად ზუსტი ენისაგან, რომელიც განსაზღვრავს ამ ტრაქტატის პეტრინისეული თარგმანის სტილს, „განმარტება“ გამოირჩევა ცოცხალი, სალაპარაკო, თხრობით-დიალოგური, პოეტურ-მეტაფორული სტილით, რომელიც ძალაუნებურად პლატონის დიალოგების თხრობით-დრამატულ, სალაპარაკო-ორატორულ, პოეტურ-მითოლოგიური სტილისაკენ მიაპყრობს ჩვენს ყურადღებას, იმ განსხვავებით, რომ პლატონი დიალოგური ფორმით აგებს წინააღმდეგობებით აღსავსე მსჯელობებს, სადაც მას მოჰასუხე სჭირდება იმისათვის, რომ წამოყენებული ჰიპოთეზის დადასტურებისა თუ უარყოფის გზით მივიდეს ყველაზე უფრო მართლმართლად, ხოლო პეტრინის დიალოგში, თუმცა მოჰასუხე არ ჩანს, მაგრამ მსმენელი და მოსწავლე, რომელსაც მიმართავს ავტორი, მუდამ ყურადღების ცენტრშია და მკითხველთან ერთად სმენა – და გონებადაცაბული მისდევს მისი დიალექტიკის რთულ ხვეულებს.

იოანე პეტრინის „განმარტება“ წარმოადგენს პროკლეს „კავშირთა“ ძირითადი დებულებების დანვრილებით განხილვას, დანყებული პირველი თავიდან ორასმეთერთმეტე თავის ჩათვლით. პროკლეს თითოეული დებულების განმარტებას თან ახლავს ვრცელი და ნათელი არგუმენტაცია. დებულებათა მტკიცებისას იოანე ფილოსოფოსი იმონმებს ძველ ბერძენ და ბიზანტიელ ფილოსოფოსებს და ზოგჯერ აკრიტიკებს კიდევაც მათ. ხშირად ზეპირად იმონმებს ანტიკურ წყაროებს, პარმენიდეს და ელევლებს, პლატონსა და აკადემიელებს, არისტორელესა და პერიპატოელებს, პითაგორასა და პითაგორელებს (იტალიელებს), სტოელებს, ციტირებას ახდენს პლატონისა და არისტოტელეს კომენტატორებისა: პლოტინოსის, იამბლიხოსის, პორფირიოსის, ალექსანდრე აფროდისიელის, ასკლეპიოსის და სხვათა ნაშრომებიდან. და ბოლოს, რა თქმა უნდა, იგი ხშირად იმონმებს თვით პროკლეს მრავალრიცხოვან კომენტარებს პლატონის დიალოგებზე. განსაკუთრებით ღრმად აქვს დამუშავებული და ფართოდ ციტირებული პლატონის დიალოგები „პარმენიდე“, „ტიმეოსი“, „ფედონი“, „ფედროსი“, „სჯულთა“, „ალკიბიადე“; გამოყენებული აქვს ადგილები „ნადიმიდან“, „თეეტეტიდან.“ და, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნა-



ვია, იმონმებს პროკლეს ფუნდამენტურ ნაშრომს – „პლატონურ თეოლოგიას“, რომელსაც იგი „დიდ საღმრთისმეტყველო“ ნიგნს უწოდებს.

დასაბუთების თეორიული და პრაქტიკული საფუძვლების განხილვისას, როგორც მოსალოდნელია, პეტრიჩი იყენებს და განიხილავს არისტოტელეს ლოგიკურ მეთოდს მისი ლოგიკური ნაშრომების – „ორგანონის“ მიხედვით. ამათგან ცალკე იმონმებს, აგრეთვე, „ანალიტიკებს“ („აღმოჩენათა პირველი“, „აღმოჩენათა მეორე“); მოსწავლეებს მიუთითებს „პერი ერმენეიაზე“ (რომელიც მათ უკვე უსწავლიათ: „ვითარცა გვსწავია „პერი ერმენეიასა შინაო“), კრიტიკულად განიხილავს არისტოტელეს მოსაზრებებს „ფიზიკიდან“, „პერი გენესეოს და ფთორადან“ („გაჩენისა და ხრწნის შესახებ“); პოტენციისა და მოქმედების შესახებ მსჯელობისას კრიტიკულად განიხილავს არისტოტელეს თეორიას „ენტელექიაზე“.

ამგვარად, იოანე პეტრიჩს – „პლატონურ ფილოსოფოსს“, მანგანას აკადემიის თეოლოგიის ფაკულტეტის პირველი კუპატოსის – მიქაელ ფსელოსივით შეეძლო ეთქვა: „თუკი შეიძლება შემაქოთ მე და ჩემი თხზულებანი, ეს სრულებითაც არა იმიტომ, რომ ბევრი ნიგნი ნამიკითხავს... არამედ იმიტომ, რომ იმ ნატამალს სიბრძნისას, რომელიც მაქვს, მე დავეწაფე არა მჩქეფარე მდინარეებიდან, არამედ გავხსენი და გავწმინდე ჩახერგილი წყაროები და უდიდესი რუდუნებით ამოვქაჩე ფსკერზე დალექილი ტინი“ (ხრონ. XII, გვ. 82). „ჩახერგილ წყაროთა“ გახსნა მით უფრო საჭირო იყო, რომ თვით პროკლეს განსამარტავ ტექსტში – „თეოლოგიის საფუძვლებში“ ანტიკური ფილოსოფიის კარდინალური საკითხები მშრალი, თეზისური სახით, მოკლედ და შეკუმშულად, მათემატიკური სიზუსტით იყო ჩამოყალიბებული, ყოველგვარი ციტირებისა და წყაროებზე მითითების გარეშე, ხოლო პეტრიჩის ეს „განმარტება“ განსაზღვრული იყო გელათის თეოლოგიური სკოლის მსმენელთა და მოსწავლეთათვის, რომელნიც აქ, ამ „სასწავლებელში ყრმათათვის“, „განისწავლებოდნენ სიბრძნისმოყვარეობასა შინა.“ „განმარტებები“, როგორც პროკლეს ტრაქტატის სათაურიდანაც ჩანს („თეოლოგიის საფუძვლები“ – „ΣΤΟΙΧΕΙ ΑΥΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ“), დანიშნულია თეოლოგიის (//ფილოსოფიის) საფუძვლების შემსწავლელთათვის: „**თანა-გუაც, გამგონეო და შემავალო ხედვათა საღმრთისმეტყველოთა, რაჟთა ამათ ყოველთა, ვითარ შესაქმეთა და დასაბამთა, იყო მეცნიერ, რაჟთა არა გიბრკუმდებოდის თუალი ხედვისაჲ.**“ (§103). პეტრიჩის მიზანი იყო, ნათლად და მკაფიოდ გადმოეცა პროკლეს ნააზრევი და ვრცლად და ფართოდ განეხილა ისინი ანტიკური ფილოსოფიური თეორიების ფონზე, რათა შეძლებისდაგვარად ფართო ფილოსოფიური ცოდნა მიეცა თავის მოსწავლე-მსმენელისათვის, რომელსაც იგი ყოველ ნაბიჯზე მიმართავს. საგანგებოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ იოანე ფილოსოფოსი ხშირად ყოველგვარი კომენტარისა და საკუთარი დამოკიდებულების ჩვენების გარეშე, ობიექტური თხრობით გადმოსცემს ელინ ფილოსოფოსთა ხედვებს ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით და მხოლოდ შიგადაშიგ, გავლით, გზადაგზა, როგორც თვითონ ამბობს, „თანწარვლის სახედ“ იძლევა იმ უმთავრესი ფილოსოფიური კატეგორიებისა და ხედვების ღვთისმეტყველებას (ანუ როგორც ამბობს, „აღმრთისმეტყველებს“ მათ), რომლებიც მას, როგორც მართლმადიდებელ თეოლოგს, თავისი მსმენელებისათვის ქრისტიანული დოგმატების ნათელსაყოფად სჭირდება. ამავე დროს, იგი არ მალავს თავის აღტაცებას „შუენიერ“ ხედვათა გამო, რაც მისთვის ესთეტიკური ტკბობის საგანია.



თუმცა კი იოანე პეტრინი თავის „განმარტებებს“ „სხოლიოთ“ უწოდებს (მაგ.: „ხოლო სხუათა აღმოსაჩენთა სხოლიოთ პირველთა შორის გარდავეციით“ (თ. 5); „...ენტელექიამ, რომელი პირველთა შორის სხოლიოთა მდიდრად გარდავეციით“ (თ. 186); „ამისი უკუე განმარტება ზენათა სხოლიონთა შორის ჰპოო“ (თ. 4); „რომელნი ითქუნეს პირველთა სხოლიოთა შორის“ (თ. 3), მაგრამ „სქოლიონი“ მათ შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ ფორმის მიხედვით, რადგანაც ისინი დედანში ჩანერილი იყო პროკლეს თითოეული თავისათვის სქოლიოთა სახით – „კიმენ-სქოლიოდ“, ხოლო შემდგომ ნუსხებში ყოველი თეზისის შემდეგ, „თანჩართვით“ იქნა გადანერილი. სინამდვილეში, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, იოანე ფილოსოფოსის ეს „განმარტებანი“ პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის საფუძვლებისათვის“ – არის უმაღლესი ფილოსოფიის ანუ თეოლოგიის სახელმძღვანელო, დანიშნული თავის მოსწავლეთა და მსმენელთათვის, მათს განსასწავლად ელინურ ფილოსოფიაში და დასაუფლებლად იმ სააზროვნო – ცნებითი აპარატისა, რომელიც პლატონისა და არისტოტელეს და მათი კომენტატორების მიერ იყო დამუშავებული საუკუნეების მანძილზე.

როგორც ითქვა, „განმარტება“ ვრცელი ლექციებია, პროკლე დიადოხოსის თხზულებაში დასმული პრობლემების ირგვლივ. „განმარტების“ სასწავლო-პრაქტიკული დანიშნულება განსაზღვრავს მის სასაუბრო რიტორიკულ სტილსა და სალაპარაკო ენისათვის დამახასიათებელი ლექსიკის შემოტანას. ამ მხრივაც იოანე პეტრინი შუა საუკუნეების ტიპური მოაზროვნეა: ცნობილია, თუ რა დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ამ ეპოქაში დისკუსიისა და გადმოცემის ფორმას: ეს უკანასკნელი ძირითადად ეგზეგეტიკური იყო, ამასთან ხშირად დიალოგური ტიპისა და „სქოლასტიკური“ ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით: იგი სწავლების მიზნით **დიდასკალოსისა და მონაფის** დიალოგს წარმოადგენდა (იხ., მაგ. იოანე იტალოსის თხზულებანი“, ბერძნული ტექსტი ვარიანტებითა და შენიშვნებით გრიგოლ წერეთლის მასალების მიხედვით გამოსცა ნათელა კეჭაღმაძემ, 1966წ.): პეტრინი პასუხობს სავარაუდო კითხვებს, რომლებიც ჩნდება ამა თუ იმ პრობლემის განხილვისას. აქედან გამომდინარეობს უკვე განხილული პრობლემებისა და საკითხებისადმი კვლავ დაბრუნება და მათი სხვა კუთხით განმეორება პეტრინის „განმარტებაში“, რაც უთუოდ მისი პედაგოგიური მეთოდის ნათელი ილუსტრაციაა.

ამგვარად, რამდენადაც პეტრინის „განმარტებანი“ შემეცნებლისთვის, მსმენელისთვის, მოსწავლისათვის არის დანიშნული, ამიტომაც მის განმარტება-კომენტარებს თავიდან ბოლომდე გასდევს სასაუბრო კილო, ესაა პეტრინის ენობრივი სტილის განმსაზღვრელი ძირითადი ფაქტორი: მსმენელი, მეორე პირი, მთელი განმარტების განმავლობაში ყურადღების ცენტრშია: ავტორი მიმართავს მეორე პირს, რომელსაც იგი ხშირად **გამგონეს** (შემეცნებელს) უწოდებს, ხან **განმცდეს** (მჭვრეტელს, აღმქმელს); ან კიდევ **მსმენელსა და მოსწავლეს**: *მომეც საცნოჲ, ოჲ გამგონეო; ვითარ ვხედოთ, გამგონეო, ხედვასა ამას; გესმაა, გამგონეო, ხედულო გონებისაგან? ხედენ და განიცადენ, გამგონეო, ხედვანი უჩუეველნი; იხილე, ხედვათა შუენიერებანი, ოჲ გამგონეო; ან იხილენ განმცდემან; ან რაჲ ვყოთ, მოსწავლეო, ხედულო გონებისაგან; ისმინენ წადილმან მოსწავლისამან; ან ისმინე, თუ ვითარ განიზომებთან ერთისა მიერ... და ან რაჲ ვყოთ, მოსწავლეო, ხედულო გონებისაგან, მოვედ და ელლინთავე ენადლეობასა უვაბადოთ; ისმინენ*

ნადილან მოსწავლისამან; აქა დასჭურითე შემსწავებელმან; ხოლო შენ, მსმენელო, აქა მომეც საცნოხ ხედვისაჲ, თუ ვითარ განუყენებელ არს მიზეზისაგან მიზეზოანი...

იოანე პეტრინს არც ერთი წუთით არ რჩება მსმენელი უყურადღებოდ: ყოველ დებულებაზე მსჯელობის გაშლამდე იგი მიმართავს მსმენელს, გამგონეს, თუ მოსწავლეს და მისგან ყურადღებას და დაკვირვებას მოითხოვს: რაჲ არს ხედვაჲ ამისი, ისმინე; დახედენ ამას ხედვასა; ხოლო შენ თხზვასა აღმოსაჩენთასა დასჭურითენ...

მით უფრო მაშინ, როდესაც წინამდებარე თავში რთული საკითხებია განხილული და ყურადღებისა და გონების მოკრებაა საჭირო მათ გასაგებად: კეთილად დასჭურითენ, ოჲ გამგონეო, ესე თავი მეტად ღრიფობს: (=რთულია, ბუნდოვანია); ამას თავსა შორის ფრიად სათანადონი და ძნელნი მოჰქონან ხედვისა გაცდა-ჭურეტანი; ესე თავი ფრიადითა სინლოთა ხედვისაჲთა გაჭშირებულა, ოჲ გამგონეო; ან ესე საძიებელი დიდად ძნიადი განჰვმარტოთ; გესმაჲ აქა, გამგონეო, ხედულო გონებისაგან, რამეთუ რაოდენცა წარჰვლიდეთ, ეგ ზომცა დაჭშირდების სინლოჲ გონებისაჲ; ხოლო ამას თავსა შორის თხზვაჲცა ჴშირი მოაქუს თჳს-შორის და თჳთ გონებაჲცა ძნელ და ღრიფა უჩუეველთათჳს უსხეულოთა განცდისა...

ზოგჯერ იოანე პეტრინი აფრთხილებს კიდევაც მოსწავლეს, რომ მან ესა თუ ის კანონი განსაკუთრებით კარგად შეისწავლოს, რათა შემდგომი საკითხების გაგებაში ხელი არ შეეშალოს: ხოლო ესე კანონი კეთილად შეისწავე, რაჲთა არ გებრკუმას გასაგონოთა შორის...

იოანე ფილოსოფოსი თითოეულ საკითხს დაწვრილებით განმარტავს და სხვადასხვა წყაროებიდან თვითონვე მოჰყავს საჭირო ადგილები, მაგრამ ზოგჯერ ისეთი საკითხებისათვის, რომლებიც უშუალოდ არ ეხება მის პრობლემას, საჭიროდ მიაჩნია მსმენელს პირველწყაროზე მიუთითოს, სადაც იგი შეძლებს უფრო ვრცლად გაეცნოს მათ: ხოლო ძალადისა და მოქმედებითისათჳს „ბუნებათ-სამეტყუელოსა“ შორის (= „ფიზიკაში“) ისწავო ვრცელად არისტოტელის მიერ.

ზოგჯერ პეტრინი რომელიმე თავის მხოლოდ ძირითადი დებულების არსს არკვევს და საშუალებას აძლევს მსმენელს, მოსწავლეს, დანარჩენ საკითხებზე თვითონ დაფიქრდეს: ხოლო სხუად ყოველსა ხედვასა ამის თავისასა თჳთ გახედენ.

იგი ხშირად ახსენებს მსმენელს უკვე ადრე განმარტებულ საკითხს იმისთვის, რომ ახალი საკითხის განმარტებისას ძველის ცოდნა გამოიყენოს, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა მისი, როგორც პედაგოგის – დიდასკალოსის სწავლების მეთოდის თვალსაზრისით: გაწსოვსა, ოდეს მოქმედებისა და არსებისათჳს სინლოსა აღმოსაჩენთასა და სივრცესა თხზულებისასა მივეცით? რამეთუ მაშინ ითქუა, ვითარმედ ყოველსა გუარსა არსებაჲ დაუუმჯობესდების მოქმედებისასა; გაწსოვსა, ოდეს ვიტყოდით ზენათა შორის... აქა თანა-გუაც, რაჲთა აღვიწსენდეთ, რომელ ითქუნეს პირველთა შორის მიზეზისა და მიზეზოანისათჳს ...

ასევე ხშირად, ამა თუ იმ საკითხის კვლევასთან დაკავშირებით, იგი იმონმებს ადრე ნათქვამსა თუ ნასწავლს, ან იმ ნაწარმოებს, რომელიც ადრე განუხილავთ: ვითარ გვსწავლია „პერი ერმენიისა“; ყოველი გუარი ერთ არს და განუკუეთელ, ვითარცა გვსწავიეს; ხოლო ესე გვსწავიეს, რომელ მყოფი არა იქმნების, რომელი წარმოდგომილა გუარითა, ვითარ არისტოტელი აღმოაჩინა; ვითარცა აღმოაჩინა

**წინათვე ერთისა და რიცხვსა სახედ მოღებითა; ესე ხედვად ზემოსა თავსა შორის განმარტა...**

გარდა იმისა, რომ გარკვეული დებულების „ძალს“, ანუ არსებობის საკითხს, აზრს ეხება (მაგ.: შევეხნეთ **ძალსა** ამის თავისასა), პეტრინი ხშირად, როგორც თვითონ ამბობს, „თანწარვლის სახედ“ ბევრ სხვა საკითხზეც მსჯელობს, რომელ-თაგან ზოგი ძირითად პრობლემას სცილდება ხოლმე. ასეთი გარეშე საკითხის განხილვა გზადაგზა, გავლით, ხშირად ხდება საჭირო არსებობის შესაცნობად: *ესე ამის საძიებლისათვის ან თანწარვლის სახედ ჩემ მიერ დაიდვა; ან სიტყუამან თანწარვლის სახედ აღმოაჩინოს; ხოლო ან ჩუენ თანწარვლის სახედ დავლექსოთ...*

იოანე პეტრინი ახალი საკითხის დაწყებას მუდამ აღნიშნავს ან მეორე პირი-სადმი მიმართვის ფორმით ან სხვა ტრაფარეტული ფორმულით: *ხოლო ჩუენ წინამდებარისათვის ვსთქუამთ განმარტებასა; ხოლო ჩუენ წინამდებარესა ხედვასა ამბორს-უყოთ და შევეხნეთ ძალსა ამის თავისასა...*

იოანე ფილოსოფოსის განმარტებათა სტილის დამახასიათებელია გარკვეულ საკითხზე მსჯელობის დამთავრება შემდეგი შემაჯამებელი გამოთქმებით: *ესე ესრეთ; და ესე ამისთვის; და ესე განკუეთილისათვის შეისწავე; ესე ამისთვის ვიტკივე, ოდ გამკონეო; ან ესე ფრიად საჭიროდ ფრიად ცხადად დაიდვა; და სხვა ამგვარი გამოთქმები საერთოდ დამახასიათებელია ფილოსოფიური ხასიათის მსჯელობისათვის.*

ავტორის მიერ „**განმარტებაში**“ მოყვანილი ბერძნული სიტყვებისა და გამოთქმების ახსნა-განმარტების წესი ასევე სასაუბრო სტილისთვისაა დამახასიათებელი: *„პირველსა ეწოდების პროვლიმაჲ, რომელ არს წინჩამოსაგდებელი, ხოლო საშუალსა – კატასკევი, რომელ არს დაკაზმვაჲ; შეეხების – კატასკევსა, რომელ არს დაკაზმვაჲ აღმოსაჩნთაჲ; სამარიან ნაწილნი სვლოგიზმოსანი, რომელ არს თანშესიტყუაჲ; აჰა-და სქიმაჲცა დავდვა, რომელ არს ნაკუეთი; სვმპერაზმაჲ, რომელ არს თანგასავალი, გუარად იპყრენ; ყოველმან მბადმან ღმერთმან კრატირსა შორის, რომელ არს ფეშხუემი, შეზავაო საყოველთაოჲ სული; გემოთა შორის შეაზრქელოს სქისი სულისაჲ, რომელ არს დანახეთი...*

სწავლების მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით აღსანიშნავია, რომ პეტრინს თვალსაჩინოებისათვის ზოგ შემთხვევაში მოტანილი აქვს სქემები, რომელთა მიხედვითაც განიხილავს მოცემულ საკითხს. მაგ., I თავში „ერთისა და სიმრავლისათვის“, სანამ ძირითადი დებულების, თეზისის („ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაჲთავე ერთსა“) განხილვაზე გადავიდოდეს, იოანე პეტრინი მსჯელობათა შეკავშირების ელემენტარულ კანონებს აცნობს მკითხველს (როგორც თვითონვე ამბობს, არისტოტელეს „ორგანონის“ მიხედვით), რადგანაც მათი ცოდნის გარეშე შეუძლებელია რისიმე შემეცნებალოგიკური გზითო. იგი ჯერ გვანვდის დასაბუთების („კანონი აღმოსაჩნთაჲ“) ელემენტებს: დასამტკიცებელი პრობლემა, თეზისი და უკვე დამტკიცებული თეზისი – დანასკვი (*სვმპერაზმაჲ, რომელ არს თანგასავალი*). განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ მსმენელებს იგი სილოგიზმის სასწავლო სქემასაც უხაზავს ნახევარწრეებით, რომელთა კიდევით კიდურა წევრებს აღნიშნავს, შეკრული წევრებით კი საშუალო ტერმინს: *ესე მცირედთა მიერ შემოისაზღვრა კანონი არისტოტელის „ორღანოჲსაჲ“, რომლისა თვნიერ უღონო არს რაჲსავე გავგონებაჲ სულისა მიერ სიტყუერისა. აჰა-და სქიმაჲცა დავდვა, რომელ არს ნაკუეთი“ :*





მოცემული სქემის მიხედვით იგი სილოგიზმის (მისი ტერმინით „**თანშესიტყუაჲ**“) შემადგენელ ნაწილებს გვაცნობს: პროტასი (ნანამძღვარი), რომლის მნიშვნელობითაც „ბუნებისათვის კაცისა“-ს თარგმანში იგი აწარმოებს ტერმინს პირველდაწესებული (= (დიდი ნანამძღვარი); და იქვე, „მცირე ნინამძღვრის“ მნიშვნელობით ტერმინს – **პირველმღებადი, პირველმღები**); **კიდეთა შემკრველი** – საშუალო ტერმინი: „საშუაღლსა ეწოდების კიდეთა შემკრველი“, და ბოლოს, „სკმპერაზმაჲ, რომელ არს თანგასავალი ურთიერთას კიდურთაჲ, (ანუ „დანასკვი“). (ამ სქემის შესახებ იხ. **ლ. მჭედლიშვილი** – იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ერთი ადგილის წყაროსათვის, მაცნე, ფილოსოფიის სერია, თბილისი, I, 1997, გვ.55-66).

დასკვნა-დასაბუთების წესების ზოგადი განხილვის შემდეგ პეტრიწი გადადის პროკლეს ძირითადი თეზისის („**ყოველი სიმრავლე რაჲთავე ეზიარების ერთსა**“) უარყოფადი წესით მტკიცებაზე, მაგრამ არა აბსტრაქტული მსჯელობის გზით, არამედ სინამდვილის სხვადასხვა სფეროდან მოხმობილი უხვი მაგალითების საფუძველზე.

იოანე პეტრიწის „**განმარტების**“ მეტად დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს სახეებით, მაგალითებით მსჯელობა. თითქმის ყველა საკითხზე მსჯელობისას ავტორი მოიხმობს ნათელ მაგალითებს. ასეთ შემთხვევაში მისი მსჯელობა შემდეგი ტრაფარეტული გამოთქმით იწყება: *მოიღე სახედ იგივე რიცხვ, იყოს-და ხუთი; მოიღე-და სახეცა გიძიო მომზავი; მოიღე-და სახეცა უპოოთ სიცხადისათვის; მოიღე-და სახეთაცა ზედა გასაცნაურდეს; რომელი-ესე-და სახემანცა ცხად-გიყოს მოედ-და, რაოდენ იყოს შესაძლო, იგავთა ზედა განცხადნენ; მოიღე-და სახეთაცა ზედა სიცხადე აღმოსაჩენთაჲ; ვითარცა სახეთაცა ზედა განვაცხადოთ... და სხვ.*

ამგვარ გამოთქმებს, ჩვეულებრივ, მოსდევს შესანიშნავი სახოვანი, ვრცელი განმარტებები, მდიდარი შედარებებით, ნათელი პარალელებით, ცხოვრებისეული, ნაცნობი მაგალითებით. ფილოსოფიური საკითხების განმარტების ასეთი გზა იოანე პეტრიწის სტილის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია. მაგალითები ხშირად მოხმობილია ბერძენ ფილოსოფოსთა წყაროებიდან ძირითადად არისტოტელესა და პლატონის შრომებიდან.

სანიმუშოდ შეიძლება მოვიყვანოთ ყოვლობასა (**მთელსა**) და **ნაწილს შორის** სხვაობის განმარტებისას სიცხადისათვის მოხმობილი ნათელი მაგალითი: *ხოლო ესე ნაწილსა შორის ხილული ყოვლობაჲ, არს ნაწილი ყოველთა ასოთა მიერ შედგომილისა ყოვლობისა და არს ნაწილცა და ყოვლობაჲ, მაგრა ნაწილი – ვითარ სხვსა, ხოლო კუალად ყოვლობაჲ – ვითარ სხვსაჲ... რომელი ესე სახემანცა ცხად გიყოს: ...არს ქუეყანა **ნაწილ ყოვლობისა** ცისასა და კუალად თვთ თვს-შორისცა ქუეყანაჲ ყოვლობა არს, რამეთუ შეიცავს ყოველთა თვსგნით ნაშობთა...*

ასევე, ნათლადა ნაჩვენები განსხვავება **გუარსა (გვარეობით ცნებასა)** და **ყოვლობას** (მთელს) შორის: *ხოლო ვინ კაცი, ვითარ, მოიღე და იყოს სოფრონიკოს ძე სოკრატე, ყოვლობა უკუე არს და **ითქუმის ყოვლობად, ვითარ ნაწილთა მიერ შეყრილი, ხოლო გუარად არღარა, რამეთუ არ წარმოიქმს თვს-ქუეშე სხუასა ნაწილებითსა...***

ან, ავიღოთ, მაგალითად, **გვარის** განუყოფლობის შესახებ ნათელი განმარტების ნიმუში: *ყოველი **გუარი** ერთ არს და განუკუეთელ, ვითარცა გკსწავიეს, ვი-*



ნაე განუკუთვლელ ერქუმის ამისთვის, რომელ, თუ რააც-რაღაცე დააკლოს საზღუარსა **გუარისასა**, არღარა არს იგი **გუარ**, რამეთუ უკუეთუ ანუ სიტყვერებრი დააკლო, ანუ მოკუდავი, ანუ ზედმინევენულებისა შემწყნარებლობა, არღარა იყოს იგი **გუარ** კაცისა...

ანდა, **ზოგადსა** (აბსტრაქტულსა) და **კერძოს** (კონკრეტულს) ურთიერთმომართების მაგალითი: ოდესი და **ოდესობა** – მეკუდოთა და ნაწილებითთა შორის [დამტკიცებულა]: რამეთუ ვინ **კაცი** მოკუდების, და ვინ **ცხენი** და ვინ ირემი და ვინ თევზი და არა ბუნება ამათი, ვითარცა **კაცება** **ცხენება**, და **სხუა** ესევეითარი: 119, 1-3 და სხვ.

მსგავსი მაგალითების საშუალებით მოსწავლეს (თუ მსმენელს) საშუალება ეძლევა რთულ ფილოსოფიურ საკითხებში გარკვევისა.

და, ბოლოს, აუცილებელია, შევჩერდეთ მის გენიალურ ლექციებზე **მარადისობასა და ჟამიერს შორის** ურთიერთმომართებასთან დაკავშირებით, რომელშიც მას ჩართული ჰყავს მთელი აუდიტორია თავისი მსმენელი-მოსწავლეებისა: როდესაც მიადგა **საუკუნოსა** (მარადისობა – αἰδιον) და **დროის** (χρόνος) პრობლემის განხილვას (თ. 50), აღმოჩნდა, რომ ქართული „ჟამი“ (რომელიც, თავის მხრივ, სპარსულიდანაა ნასესხები) ვერ გადმოსცემდა „ხრონოსის“ მნიშვნელობას, რადგანაც ლექსემა „χρόνος“-ი ბერძენის ცნობიერებაში მარად განმეორებადი ციკლური მოძრაობის საზომია, სპარსულიდან ნასესხები ტერმინი **ჟამი** კი დროის გარკვეულ მონაკვეთს – სწორხაზოვანი მოძრაობის **დროს** გამოხატავდა, რომელსაც დასაწყისი და დასასრული აქვს (ტერმინი **დრო** და მისი დერივატები ძველ ქართულში და პეტრინის პერიოდის მნიგნობრულ ენაში დამკვიდრებული იყო „დაყოვნების, დათქმული ვადის“ მნიშვნელობით (იხ. დ. მელიქიშვილი, „ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან“, 2011: 201-216).

და აი, აქ იოანე პეტრიჩი დადგა ამ მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ცნების ქართულად გადმოცემის პრობლემის წინაშე და იგი მიმართავს თავის მსმენელებსა და მოსწავლეებს, რომ ამ თავში პროკლეს ფრიად საჭირო და რთული ხედვები შემოაქვს განსახილველადო: კერძოდ, რა არის ჟამის (დროის) ბუნება და რითი განსხვავდებიანო დროისმიერი და მარადიული მდგომარეობანი ერთმანეთისაგან. მაგრამ კიდევ უფრო რთულია ის, რომ „**ჟამი ვერ ენაცვალების ხრონოსა, არამედ ძალად-ოდენ კეროსა** (დროის მონაკვეთს), ხოლო კერო ნაწილ-ოდენ არს ხრონოსა, და ან რაე ვყოთ, ოე მოსწავლეო, ხედულო გონებისაგან!“, მოდი, და ისევ ელინთა ენას მივმართოთ, „მომმარჯვსა გონიერთა ხედვათასაო“. და იწყებს რა **ხრონოსის** ცნების არისტოტელესა და პერიპატოელების დეფინიციიდან – „ხრონოე არსო საზომი მიდრეკისა (=მოძრაობისა)“ – გადადის პლატონისა და მისი მიმდევრების განმარტებაზე, რომლის მიხედვითაც „ხრონოსი **მარადისობის ხატია**“ – და აქ ჩნდება კითხვა: როგორ შეიძლება ერთი და იგივე – **ხრონოსი იყოს მოძრაობის საზომიც, რაც წარმავალი სამყაროს თვისებაა და, ამავე დროს, იგი იყოს ხატიც მარადისობისა** (//საუკუნოსა), რომლის არსებაც მიუდრეკელობაა და იგივეობა, მყოფობა კი – უძრაობა და დგომა? და იოანე პეტრიჩი მსცოვანი პარმენიდეს სიტყვებით (იხ. პლატონი, „პარმენიდეს“ ექსპოზიცი) მიმართავს თავის მოწაფეებს: „ხოლო **შენ ნუ გიკვრს ესე, რომელ მუნ მიუდრეკელად [არს] ყოველი აღძრვა შემოქმედებითი,**

ხოლო აქაჲ – ნიადაგ მიდრეკასა შორის; და კუალად, მუნ, მარადისისობასა შორის, რომელსა არა აქუს გარდასრული, ანი და მომავალი, არამედ, ვითარ ერთბამად ყოველი; ხოლო აქა – ბაძვაჲ ოდენ და მსგავსებაჲ და ხატ-ქმნაჲ; ხოლო მუნ – იგივეობაჲ, თვთობაჲ, იგავობაჲ, რამეთუ ხატნი ყოველნი იგავთანია ხატ, ვითარცა იტყვს პლატონ. არამედ მუნაჲ ყოველი დაიპყრეს იგავთა და იგავის-იგავთა, ხოლო აქაჲ, ესე ნახიბლი დიოხსი, – ხატთა და ხატის-ხატთა“. აი, ასეთი გენიალური, სიცხადითა და გამჭვირვალობით გამოორჩეული, ემოციური და დინამიური, რიტმული პროზით განწყობილი შედარება-შეპირისპირებითი ანალიზის შემდეგ კი, რომელიც ბრწყინვალე დემონსტრირებაჲ მისი ღრმადმეცნიერული, პედაგოგიური მეთოდისა, იოანე პეტრინი წარმოთქვამს **ჭეშმარიტების წინაშე** თავისი მისიისა და პროფესიული მოვალეობის კრედოს: „ისმინე, ოჲ გამგონეო, ხედულო გონებისაგან, რამეთუ **მრცხუნის მე, თვთ მის ჭეშმარიტებისაგან აქაჲთ წარსულსა და მკუდარსა, რამეთუ არსთა წილ არათა გარდმოვაენებდე: იმეცნე, რომელ ხრონოსა უამი ვერ გარდმოიტყფრავს**, არამედ ძალით-ოდენ კეროსა, ხოლო კეროჲ ნაწილი არს და ნაწილის-ნაწილი ხრონოსა. ვინაჲ, ან ესე ყოველი იპყარ გონებასა და **ნუ საოც-ხარ**“ – და მთელ ამ მსჯელობას „პარმენიდეს“ პერიფრაზით ამთავრებს.

აი, ასეთი, არა მხოლოდ მაღალი რანგის ფილოსოფოსი და თეოლოგი, არამედ უბადლო რიტორი და პედაგოგი-დიდასკალოსი, „სულისა და გონებითს ხედვებში დახელოვნებული“ პიროვნება ჰყავდა საქართველოს, რომელმაც მიუხედავად ქართველთა და ბერძენთაგან დევნისა, შურისა და მტრობისა, შეძლო ქართული ენა გაეტოლებინა ელინთა ენამზეობისათვის, ფილოსოფიურ განცდებში არისტოტელეს გასწორებოდა („ეარისტოტელურა“), და თავისი გვარ-ტომის შთამომავლებისათვის „**ნივთისაგან მიუხებელი ღვთისმეტყველება**“ და „**მდბრიონთაგან მესხუე, გალექსებული ენა**“ დაეტოვებინა.

DAMANA MELIKISHVILI

### Towards the Pedagogical Method of Ioane Petritsi

The great medieval thinker and theologian Ioane Petritsi – “the Platonic Philosopher”, as contemporaries called him – is a representative of the new stage in the history of Christian thought. Studying his literary legacy has a great importance for establishing the tendencies of development of philosophy/theology both in Georgia and in general in the Christian orient, as well as the relationship of those tendencies with similar processes in Europe. The role of Neoplatonism in the formation of the history of philosophy and medieval theological thought is well known. This philosophic trend, which is considered to be a link between antique philosophy and the medieval thought, had exerted a great influence also on medieval Georgian thought, which is evidenced by the translation of *Corpus Areopagiticum* by Eprem Mtsire (Minor) in XI century. The List of textbooks in Gelati theological-philosophical school known as Gelati Academy (XII-XIII), which represented a Georgian analogue of the Mangana School in Constantinople and entailed the same *trivium-quadrivium* system of subjects, largely consists of the same Neoplatonic literature that was used as textbooks in the medieval European schools (more on that, see D. Melikishvili). Exactly on the basis of those translations and commentaries was elaborated and formed a formal-semantic system of Georgian philosophical terminology through the exploits of Eprem Mtsire, Arsen Ikaltoeli and Ioane Petritsi. Those thinkers based their intellectual pursuits on the “highest philosophy” established in the medieval centers of learning, in which “Dialectic” of John Damascene, which was a compendium of Aristotelian logic based on his commentators, held the main place among the subjects of the so-called *trivium-quadrivium*.

Ioane Petitsi introduced among the school compendia V century celebrated Greek Neoplatonist, Proclus the Platonic Successor’s (Diadochus’) renowned treatise “Elements of Theology”, to the translation of which he added an extensive commentary, unique in its importance, for it contains not only thoroughgoing consideration of Polcus’ philosophy, but also, in general, consideration of the main issues of Greek (predominantly Platonic) philosophy, as well as his own Christian visions and interpretations, through utilization of the principle of analogy, on the basis of the Neoplatonic structure of being. By its form and style, Petritsi’s work represents a lecture course for his students. Throughout the course the author acquaints students with the thought of Greek philosophers and during expositions and argumentations adduces quotations from Plato and the Academics, Aristotle and the Peripatetics, Pythagoras and Pythagoreans, Stoics, commentators of Plato and Aristotle: Porphyry, Asclepius, Plotinus, Alexander of Aphrodisias, etc.

It is significant that at the time when Petritsi translated into Georgian and commented Proclus’ “Elements of Theology”, in the Royal City of the Byzantium, Constantinople, in mid XII century, upon assignment of the Emperor Manuel Comnenos, Nicolaus of Methone writes a thrashing criticism of the same treatise of Proclus so that it may not distract the readers towards superstitious knowledge and may not drive them towards insult of the true Faith, whereas after a century Thomas Aquinas assigned the translation of Proclus’ treatise to William Moerbeke.

The importance and influence of Ioane Petritsi's work on his contemporary and later thinkers in Georgia is evidenced in the text of the summit of Georgian poetry and aesthetic thought, Shota Rustaveli, especially in those passages where the terms characteristic to Proclus' philosophic system are introduced there directly from the terminological thesaurus of Petritsi. Great interest in Petritsi's work is shown in the fact that it was translated into Armenian in 1248. It is also well known how tremendous was the influence of Petritsi's thought and language on Anthon the Cathalicos of Georgia and his school (XVIII century). In literary circles of this epoch he was called "illuminator of the Georgian language".

ფილოსოფია და თანამედროვეობა  
PHILOSOPHY AND CONTEMPORANEITY

---

VIOREL CERNICA

**On the Particular Condition of Philosophy Case Study: Romanian Philosophy**

**Introduction**

Philosophy is not thematically and a particular discipline. On the contrary, at the beginning, from Greek culture, philosophy was a *science*, i.e., a universal knowledge, a general valid corpus of judgments regarding essential problems of man and world, ego and being, people and existential situations. It was practiced in order to lead people to the truth is valuable for human consciousness, i.e., for all men as rational beings. Consequently, it is not strictly related to different historical contexts, whether merely cultural or, in a , social. This idea was, at a certain time, the point of view of some Greek thinkers about their own philosophy since they claim that the origin of this is the Oriental thinking (for example, Poseidon from Apameia, Teofrast).<sup>1</sup> Of course, this idea of an unspecific cultural beginning of philosophy lasts till nowadays, but with a less and less intensive attraction. Why?

At least from the first modernity, philosophy was nationalized and passed on a determined national-cultural support. This is why the particular size – in fact, cultural – of philosophy is a necessary condition for what is any modern philosophy, but, paradoxically, just in a unity together with its universal condition. Moreover, this new particular condition of philosophy was passed to the entire history of philosophy, and this is why the historians of philosophy have become very interested in the philosophers' national-cultural identity and in the problem of cultural situation in which an idea was formulated. For example, Hegel, in his lectures on the history of philosophy from Berlin period (1819-1830), transfers this idea of understanding the historical material of philosophy valuable for modernity to the ancient philosophies. But the criterion of such an operation is the culture, not the nation. In fact, Hegel talks about the connection between philosophy and other cultural forms (especially with the art and religion) in their unity as Spirit. This is, in fact, the particular size of philosophy: cultural situation in which it appears and develops.

The connection between these two sides of philosophy, particular (cultural) one, and universal (epistemological) other, is, of course, very problematic, and many philosophers, historians and methodologists of philosophy put it under interrogation, searching a response.

---

<sup>1</sup> See Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice / The History of Ancient Philosophy* (1982). București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române; Introducere – 1. Originea și însemnătatea filosofiei grecești” / *The Origin and Importance of Greek Philosophy*”, pp. 5-13.



uch a topic I would like to discuss in this paper, applying the outcomes of analysis to the Romanian philosophy. I recognize the beginning the role of particular (cultural) aspect and that is why just this will be further emphasized. In fact, the universality of philosophy is not a problem; it is not difficult to accept it, on the basis of our (cultural) tradition. In any case, the peculiar aspect of philosophy before modern period was totally determined on the basis of culture. But there is still no national aspect of this situation at least because the nations will become social realities only in the modern period. Today, after a long modern experience of human life, the culture is close related to the nation evolution and these terms are thought in an analytic relation (in a Kantian sense), since the concept about one of them involves reciprocally the concept about the other.

There are some aspects of the topic regarding the apparently contradictory unity of philosophy (it is culturally a particular fact, and epistemologically a universal one, the same time), among the most important being: (1) historical, (2) methodological, (3) and hermeneutical. So, first of all, this problematic topic has its own genetic context (cultural, in fact) and its historical evolution (essentially, cultural). Anyway, philosophy was from beginning: its own peculiar character was determined by the culture (and its forms), but just in the modern period it can be recognize as such, taking into account the national aspect together with the cultural one.

Starting with this idea, firstly to recognize the original conditions, the matrix of such a philosophical situation, the cultural determination of philosophy in any historical age. Secondly, because the particular character of philosophy is close connected to the culture ( is itself particular, and, at least beginning with the modernity, related itself nation) and so it has got a cultural form, along with other human phenomena: the religion, science, art, etc., we have to establish the methods by which a particular philosophy can be accepted as a domain of researches, in order to reveal the cultural support and its own interrogations, techniques of philosophizing, schemes of reasoning and argumentations, i.e. its own expression in the philosophical world, in the unique philosophical world. Finally, we have to interpret some prejudices about a particular philosophy, which can be picked out from the horizon of any modern philosophy. Of course, I apply such an operation to the Romanian philosophy. In fact, I observed such prejudices in the horizon of my philosophy, especially in the philosophical life Romanian culture.

### 1. Cultural origin of philosophy

The historians of philosophy agree with the idea o Greek beginning of philosophy.<sup>1</sup> There are timid reactions against this point of view, but they are not very significant at least

<sup>1</sup> For example: (1) G. W. Fr. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (1892), translated by E. S. Haldane. London: Kegan Paul & Co.; Introduction: Oriental hilosophy, pp. 117-147; (2) Edward Zeller, *Outline of the History of Greek Philosophy* (1886), translated by S. Fr. Alleyne and E. Abbott. London: Longmans, Green, and Co.; (3) W. Windelband, *History of Philosophy* (1914), translated by James H. Tufts. New York: The MacMillan Company; (4) W. K. C. Guthrie, *A Greek History of Philosophy*, vol. I (1962). Cambridge University Press; (5) Fr. Copleston, *A History of Philosophy* Vol. I, *Greece and Rome* (1993). New York: An Image Book published by Doubleday; Part I, II The Cradle of Western Thought: Ionia", pp. 13-22; (6) Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (2004), translated by Michael Chase. Harvard University Press; (7) Anthony Kenny, *A New History of Philosophy. Vol. I Ancient Philosophy* (2004). Oxford University Press.

in the occidental histories of philosophy.<sup>1</sup> At the same time, this second idea about the Oriental thinking (mythology, firstly) that influenced Greek philosophy is connected to another: philosophy has a very weak relation with different particular facts, phenomena, from a society or culture, especially after its constituting. Hence, the history of philosophy can investigate the beginning of this discipline only in its own thematic and horizon. The anticipations – myths, diverse religious phenomena, literature, art, etc. – have this status only in comparison with the philosophy already constituted. In fact, such phenomena enter the horizon of philosophy, since just this latter discusses and sets out for them the cultural status or appurtenance to the culture. Nevertheless, such an advantageous cultural place for philosophy was gained only in limited period, maybe at the historical beginning (Greek philosophy, between Thales and Aristotle), and at the debut of modern period (second part of 16<sup>th</sup> and first part of 17<sup>th</sup>), in both historical situations philosophy having a special relation with the science (in the concept of each period).

It is true, philosophy had at the beginning an important autonomy towards the culture; but such a situation does not signify an absolute rupture between them. In the periods in which philosophy had the most important cultural role among other cultural phenomena, the sake of its autonomy, it kept in fact a deep connection with the culture, in general, perhaps just in this direction to perform this (cultural) role; likewise in other ages of history, when philosophy did not have such a cultural position. In conclusion, philosophy can be considered as a cultural phenomenon, perhaps one of the most important in certain historical periods.

Philosophy appeared in Greek culture, a certain moment of history, whose characteristics can be described and explained, the historians of philosophy claim. However, such an argument is enough in order to support the connection between philosophy and culture, though the first moment in history of a cultural phenomenon constitutes the matrix for all its evolution. But we can analyze, in addition, certain concrete interrogations or themes of Greek philosophy and we can then recognize this connection; for example, the problem of the best constitution formulated by Aristotle in his book *Politics*. It is about a very important philosophical issue related to other problems and ideas from this book. In any case, such a problem has no chance in a cultural context in which freedom has no chance (as in situations which at that time were the Oriental societies and cultures, in accordance with the historians' judgments). If there is the best constitution, the citizenships have, at least formally, the possibility to implement it. Also, there are some public attitudes which are culturally learnt in a society of a determined kind. Without a society as the Greek culture – *polis* – from the period in which philosophy appeared, philosophy itself would not have received the opportunity to become something. It was at the beginning a cultural phenomenon, but it has such status together with its own autonomy towards the culture in general and towards other cultural phenomena.

In this perspective, there is risk to tie the constituting of philosophy non-philosophical facts. Such a fall is easily recognized in the history of philosophy. So, this depends on the economic, political, etc. conditions, both in its origin and history, certain historians claim; but,

---

<sup>1</sup> Examples of papers in which the authors discuss positively "the role of Oriental philosophy towards Greek philosophy: (1) William Turner, *History of Philosophy* (1903). Boston and London: Ginn and Co.; (2) Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic / Introduction to the History of Philosophy of Ancient Orient* (1980). București: Editura Științifică și Enciclopedică.

can be added according the point of view just formulated, only in order to preserve its own autonomy. It is very difficult to be in accordance with such a point of view, i.e. philosophy depends essentially on non-philosophical facts, since it has unconditionally and at the beginning its own epistemological, and even cultural autonomy the same time with its cultural character. Of course, this autonomy towards such social phenomena is not absolute and does not express a presumed total autarchy. On the contrary, philosophy is related, as an autonomous cultural form, any other such forms (science, art, myth, religion), and with the unity (and autonomy) of culture, is related to all social phenomena.

Philosophy is placed by its own origin and historical destiny in a determined culture and its autonomy – in the unity of a culture – consists the interrogations of philosophers, methods engaged by them in order to answer to the interrogations, specific outcomes, etc. In general, philosophy reconstructs the origin (source), the beginning, of all things; it is interested, Nietzsche's, in an uncommon fact: all things are one.<sup>1</sup> But the kind in which philosophers interrogate the principle of all things, the methods and models of philosophizing, the means in which the ideas are expressed, etc. belong to a determined culture. And all these aspects of philosophy are very important for its own cultural identity and also for its historical destiny.

If the origin of philosophy has a cultural character, since it begins in cultural circumstances and uses certain cultural instruments, then its own entire history receives a cultural character, i.e. it is connected to the evolution of a culture in general, and of each other cultural form; as, for example, of religion in Middle Age, or of science in modern period. A historical research reveals among many other aspects. Consequently, we must think about the evolution of philosophical meaningful interrogations, topics, answers, theories, conceptions, etc. but the same time about their cultural contextualization, that a connection with some particular conditions of philosophizing: a language, for example, or a deep interest of thinkers in certain problems concerning a particular culture, representations regarding other cultures, etc.

This connection between philosophy and culture, without a disturbing of philosophy's autonomy, is not simply historic. The origin (source) of philosophy is actualized in each philosophical act, in any philosophical reconstruction, while the beginning is strictly historical and designates only the concrete historical conditions in which philosophy appeared as a cultural form (in Greek culture and later in other cultures). K. Jaspers differentiates between the source and the beginning of philosophy and this idea rules in the history of philosophy research domain.<sup>2</sup> This difference is useful in order to emphasize the idea of philosophy's autonomy. From the perspective of origin (source), philosophy appears as something identical with itself, as a discipline that has all is necessary in order to be an autonomous fact in the cultural horizon, to construct its own object of knowledge and to operate in such a way that

---

<sup>1</sup> What drove him (Thales) to it was a metaphysical conviction which had its origin in a mystic intuition. We meet it in every philosophy, together with the ever-renewed attempts at a more suitable expression, this proposition that 'all things are one.' – Fr. Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1998), translated by Marianne Cowan. Washington, DC: Regnery Publishing. Inc., p. 39.

<sup>2</sup> The beginning however is something quite different from the source. The beginning is historical and provides those who follow with a mounting accumulation of insights. But it is always the source that the impulsion to philosophize springs. The source alone lends meaning to present philosophy and through it alone is past of philosophy understood." – K. Jaspers, *Way to isdom. An Introduction to Philosophy* (1964), translated by Ralph Manheim. Yale University Press, p. 17.

this object is continually re-constructed. Therefore, the philosophical object of interest – even in Nietzsche's terms, the problem of unity and ontological identity of all things: all things are one – is specific, i.e. constructed on the basis of some rules which keep themselves an autonomy (and a specific character) towards other cultural or non-cultural phenomena of a society. Moreover, there is an impulse to philosophizing, and its source is not firstly objective, absolutely social determined, but rather subjective, related to certain life situations belonging to a person, since it is identified with the wonder (Plato, Aristotle)<sup>1</sup>, or with the experience of ultimate situations (Jaspers)<sup>2</sup>, etc. Of course, these experiences (including that of wondering, or that of ultimate situations) belong to individuals who live, nevertheless, in communities, in societies, and just this is a reason to relate philosophy, but indirectly, to culture. To stress the simple fact that (individual, existential) experiences which constitute the source of philosophy are connected ultimately to the culture is a historian of philosophy.

In Romanian philosophy such problems were very significant mainly in interwar period. Many philosophers from this epoch talked about the specific of a particular philosophy, the relations between the national character of philosophy and its universality, etc.<sup>3</sup> And related to such problems, they talked about the beginning of Romanian philosophy, meaningful topic in the case in which one agrees with the idea that a certain philosophy is connected to a culture. Most points of view agreed with the idea about a cultural dependence of philosophy, the same time with its epistemological (thematic, methodological, etc.) autonomy. And, with a few exceptions, Romanian philosophers – and historians of philosophy – claimed the relations of philosophy with the culture, and not with other social phenomena, such as, for example, the ethnic (or the nation in an ethnical meaning).<sup>4</sup> There is a rich bibliography on this very important theme in Romanian philosophy, so important because the thinkers have always been interested in the identity of own culture, in general, of own philosophy, especially.

The formal relations between philosophy and culture must be examined in details. Which are the most influential cultural factors towards philosophy? Is there a correspondence between certain cultural facts and certain features of philosophy? Can we think a model of philosophizing in the historical investigations of philosophy? I attempt to answer such questions.

## **2. A methodological outline of the particular philosophy**

Does the history of philosophy need a methodology? It does, I think, since philosophy is culturally determined. In this way, it receives some principles of order for its content (different judgments constituting theories, hypotheses, conceptions, systems, points of view, argumentations, etc.) and gains a powerful proof for its status as a real domain of investigation, as other philosophical disciplines. This very general assessment about the need of methodology

---

<sup>1</sup> A point of view, in William James, *Some Problems of Philosophy* (1914). New York: Longmans, Green, and Co.. – Philosophy, beginning in wonder, as Plato and Aristotle said, is able to fancy everything different from what it is." – p. 7.

<sup>2</sup> K. Jaspers, *Op. cit.*, II. Sources of Philosophy", pp. 17-27.

<sup>3</sup> Some names: C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Mircea Florian, Ioan Petrovici, Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica.

<sup>4</sup> Exceptions: Nae Ionescu, Nichifor Crainic.

for history of philosophy opens a horizon of research, because the first moment nothing is clear here, on this topic. There is a point of view according to which philosophy needs a method in order to develop its own themes, problems, and to find corresponding solutions. This is why we discuss the analytic and dialectic, phenomenological and existentialist methods, different models of philosophizing: naturalism, rationalism, historicism, realism, nominalism, hermeneutics, deconstructionism, conceptual archeology, etc. There are many adepts of this point of view, agreeing with a need of methodology in the history of philosophy. On the other hand, some philosophers claim that a method – a determined succession of operations – constraint the philosophical discourse, so that the spontaneity is rejected, or even destroyed. One says, for example, if Aristotle used his syllogistic, his philosophy would have collapsed itself. This example is enough for the representatives of such a point of view to claim the unimportance of method in philosophy, in general and the supporters of who reject the system joined to the first ones.<sup>1</sup> The essay is free of any regulations, even of simple rules, and the philosopher can engage only his inspiration and spontaneity in order to set out interrogations and ideas. Instead, the system is even by its origin constrain to respect a number of rules which pre-determine the discourse in such a way that one can learn at the beginning what is the result, the logical conclusion, the final attitude, etc.

The history of philosophy must be put aside towards such confrontations, because it is better defined regarding the object of thematization in comparison with any whatever philosophical disciplines, and its nearness with different sciences – with history, theology, critique and history of literature, for example – brings a need for methodological safety. It is why there is a clear interest among the historians of philosophy method and methodology. Accepting such an idea, is moment to talk about two kinds of history of a particular philosophy, related to the two main considerations concerning the situation of philosophy in general in its relations with the culture: (1) its connection to the culture, by its own beginning and evolution; (2) its own autonomy relative to its peculiar source and specific interrogations, themes, topics, solutions, arguments, etc. The first history is cultural as such (*the cultural history of philosophy*); the second is topological (*the topological history of philosophy*), because it is constructed continually by historians of a particular philosophy who bring into it a (theoretical) topos, place, philosophical ideas, reconstructions, theories about a determined theme (the being, time and space, matter, body and soul, ego, consciousness, world, truth, goodness, beauty, justice, freedom, state and society, idea, philosophical ideas, etc.).<sup>2</sup> These topics are themselves common places in the history of philosophy, in general, and some thinkers, they become philosophical themes in a particular philosophy. The philosophical topos is constructed by historian of philosophy, but his object is always taken both the historical material of a

---

<sup>1</sup> For example, S. Kierkegaard, Fr. Nietzsche, Emil Cioran, all rejecting firstly the idea of system in any philosophical discipline.

<sup>2</sup> I approached such a topic concerning the differences between *the cultural history of philosophy* and *the topological history of philosophy* in some of my papers, especially in *Preliminarii la o teorie a experienței topologice / Preliminaries to a theory on the topological experience*, in vol. Viorel Cernica, *Works on History of Romanian Philosophy* (2015). București: Editura Universității din București, pp. 103-126. See also Idem, *The Beginning of the History of Romanian Philosophy and the Religious Phenomenon*, in vol. cit., pp. 147-162.



philosophy, distributed on historical moments, that is itself cultural, and from the history of philosophy, in general (especially the themes, methods, etc.).

These two kinds of philosophical history there are useful in any particular philosophy, though its performance is not an absolute rule. The presence of a *topological history of philosophy* shows us a very important philosophical exercise in a culture and a thinkers' high performance, also a deep implication of philosophy in discussions concerning the human and especially cultural life, good relations with other particular philosophies, active groups or communities of research. Also, a *cultural history of philosophy* establishes the cultural limits of philosophical creation and life, special relations with other cultural forms (sciences, art, myth, religion, etc.), preconditions of next philosophical toposes, a temporal beginning of that particular philosophy, even a canon of (local) philosophers, norms regarding the main moments of that philosophy, reasons for constructing self-representation, and, on this basis, criteria for increasing a good feeling of cultural identity, etc. This means that a cultural history of philosophy anticipates, usually, possible topological histories. In any case, both histories are very important both for philosophy and the culture that includes it.

Further I am interested in the problem of cultural history of philosophy, following the assumed theme regarding the particular (cultural) condition of philosophy. Firstly, such a history is close related to a certain culture: this idea emerges from discussion so far. Then, it supposes a number of operations which are performed by philosopher in order to construct not only a factual history, but also an interpretation of historical facts meaningful in a period of history. Such a history, though as a principle the historical evolution (and the chronology), does not retake as such different kinds of ideas, concepts, theories, etc. On the contrary, it re-constructs all these elements including them in a theoretical unity corresponding to the philosophical material from a culture. The reality of the history of philosophy is represented just by this unity. Finally, such kind of history of philosophy reconstructs as such a historical period of a philosophy, and it is itself a philosophical reconstruction as any other thematic domains belonging to different philosophical disciplines.

The operations implied such a reconstruction can be thought in many manners. It is important to them in a system, in a coherence, so that their unity assures an efficient use of philosophy. Perhaps, the terms used in order to name these operations are not directly endowed with operational meanings, but they must be taken over and utilized so that they pass beyond their description, towards their efficient use. is an example of such an operational system:

(1) the *language* (operationally regarded), that in its own act reconstruct a thing or a state of affairs, and in the case of philosophy, the world, the man, and main relations between them;

(2) the *aporetical accent*, i.e. the issues and topics in the philosophical discussions and creations in a determined cultural space; what the thinkers consider to be the most important problems in their cultural and philosophical space;

(3) the *representations about own culture* (and philosophy), and other ones, which are active in philosophers' papers and stances, in philosophical and cultural life, and in main creations;

(4) *the rhythm of cultural and philosophical life*, with many aspects, starting from the publications (philosophical magazines, books, etc.), thematic conferences, institutions and organizations present in cultural and philosophical space, groups of research, towards veritable philosophical reconstructions recognized as such inside and outside of a culture (and its philosophy);

(5) *the thinkers' sensitivity* for new ways of philosophizing, or new problems and topics, methods and techniques, etc.; even the sensitivity for improving the cultural and philosophical heritage;

(6) *the events which constitute philosophical forms* (theories, ideas, concepts, interrogations, problems, solutions, arguments, etc.) *and actuate such forms* which are in accordance with philosophical forms belonging to history of philosophy, in general.<sup>1</sup>

The abovementioned can be recognized in the history of a particular philosophy, inasmuch as this imposes its historical reconstruction. Maybe a philosophy, though culturally determined, evolves in such a way that is not necessary moment of historical reflection need historical investigation. For instance, in Greek philosophy till Aristotle there were several historical reflections, points of view regarding the antecessors' ideas; in some Plato's dialogs there are such reflections. But only Aristotle reconstructs historically the heritage of Greek philosophy, re-constituting its unity as true reality. Of course, a moment in which thinkers' interest is especially historical, and the result can be a history of that philosophy. And then, philosophy extends itself to historical problems regarding just its cultural condition but in the same measure, its own thematic, instrumental, methodological content. Such a moment is not exactly projected by different philosophers, as though a determined line of evolution of a philosophy could exist. Instead, philosophers understand, in a moment, the opportunity to reconstruct historically the philosophy in which they are and work and they just perform such an operation. So, this philosophy increases its chances to be something very important not only inside of a culture, but in the history of philosophy, in general.

The mentioned operations form a model of philosophizing; in other words, a methodological framework for the history of a particular philosophy; or even for general history of philosophy. The semantic duplicity – operational and conceptual – of all terms from the model induces a difficulty for historians. In fact, all of them can be used non-operational, in a referential and descriptive manner, since they are philosophical facts present in any philosophy. Only in an operational us they form a system and can respon to the tasks required a history of philosophy.

### 3. Some prejudices regarding Romanian philosophy

The model presented in last chapter can be use in constructing a historical investigation regarding a particular philosophy. But even such an investigation requires – as was specified and exemplified with Greek philosophy till Aristotle – an accumulation of philosophical facts (from simple concepts, to theories, conceptions, etc.) which are interpreted, and the result of this operation can be negative as respects the existence or validity of a philosophy whose

---

<sup>1</sup> See, for this problem, my paper *Note metodologice asupra istoriei filosofiei românești / Methodological Notes on the History of Romanian Philosophy*, in vol. cit., pp. 21-42.

facts are interpreted. Such negative responses to the questions regarding the existence or the validity of a philosophy can be found in any culture. They sometimes remain simple negative answers in some texts, and sometimes become true prejudices with a large circulation in that culture and in other ones. The publi of some texts at the beginning of 20<sup>th</sup> century concerning the presence of philosophy only in a few European cultures, authors being, for example, by Wilhelm Wundt, Torau-Bayle, and others, signify such transform of certain results of a historical investigation in a source of prejudices as real means used in order to argue the lack of true philosophy in certain cultures (or magnificent presence in other ones).<sup>1</sup>

So, in Romanian culture, in interwar period, in the last three decades, some such prejudices circulated. They are not always the result of applied investigations of Romanian historical thinking, but rather an echo of points of view just mentioned. I picked out some of them in *viorel* to attempt to de-constitute them:

(1) there is no Romanian philosophy, because there is no thematic or methodological continuity concerning the thoughts formulated in time by Romanian thinkers; albeit these dealt with some philosophical topics, between their ideas there is not such a connection that can assure a kind of continuity;

(2) for the possibility of a history of philosophy in Romanian culture, the necessary and sufficient condition is the continuity of an idea; even if there are some scholastic structures with important representatives, and thinkers who considered themselves members of such philosophical schools, a true history was not possible til now (the moment in which the assessment appeared);

(3) in order to have an acceptable philosophical status and a corresponding recogni inside and outside, the Romanian philosophy must have its own problems, themes, interrogations, etc., which must be completely different in comparison with any s philosophical facts from foreign cultures; because in the general history of philosophy an object of research (with many and deep differences ) and some techniques of philosophizing (methodologies, simple method of research) were established, the variation of problems, themes, interrogations, etc. seems to be only in accent, not in form and content; nevertheless, the strict cultural contextualization of all philosophical elements (problems, themes, interrogations, etc.) must be a condition for the existence and validity of a philosophy.

The structure of these prejudices is complex: in fact, there is in each of them a part with a radical accent on an idea concerning directly a state of affairs from Romanian philosophy, followed by a part through which the radical accent is attenuated, because the research reveals in fact something else than the author claims in first part. The rupture between these two fragments is obvious. In any case, the first represents a prejudice as such, and it circulated – and is circulating – in the cultural space. This is why further I will take into account the first fragment, but without losing sight the second one.

These three prejudices are picked out from the Romanian philosophical life; but they can be easily found in other particular philosophies. In any case, such a philosophy finds recogni from philosophical instances! However, a historical investigation would be suitable in order to establish the valuable existence of a particular philosophy. Since there is a culture with

---

<sup>1</sup> Examples of such texts: Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie*, Leipzig, 1915; Torau-Bayle, *Introduction à l'étude de la philosophie*, Paris, 1919.

an important history in certain domain – literature, sciences, art, religion, etc. – then we can expect to reveal a valuable philosophy.

The first prejudice claims the inexistence of a philosophy. In fact, it is not about an ontological judgment, but a value-judgment. The term existence (there is) is not taken with its first meaning, ontological (something is a being among beings); there is a philosophy in a culture (in Romanian culture, in this case) only under condition of concordance between a reality noticed by an observer (the author of judgment/prejudice) and the concept of philosophy, is taken for granted in this context. The first observation: it is about the change of nature of judgment (a value-judgment instead of an ontological one); the second: it is about an unnatural manner (by rapport with the exigencies of philosophy) regarding the correspondence between the philosophical reality (expressed by the second fragment from the structure of the prejudice) and the concept of philosophy. Related to this second observation, one can say that in judgments concerning a philosophical reality, in order to express finally an assessment about the ontological meaning of the latter, one has to re-construct the concept of philosophy. A valid accordance between a philosophical reality and the concept of philosophy is assured only in a way that supposes this reconstruction of concept of philosophy through a historical research of philosophy in general. In the cases whose I pay attention, such a reconstruction is missing. Consequently, the prejudice is not good formed. In fact, just the philosophical reality – including both the philosophical life and creation – contains different facts that can be taken into account when we set out something about its existence/non-existence.

A Romanian philosopher from interwar period, Mircea Vulcănescu, in a radio-conference (1930) and then in a text published in a philosophical magazine (only in 1991, in *Viața românească / Romanian Life*), enumerates some philosophical facts to which we must pay attention if we open such a problem: philosophical books, articles in magazines (including literary ones), conferences, groups formed around a thinker and their discussions, polemics on philosophical topics, institutions (universities with faculties of philosophy, groups of research), etc.<sup>1</sup> All these cannot be omitted, since they *exist* as such, if one proposes to find a correct answer to the question regarding the existence of a particular philosophy (in its own cultural milieu), in this case, Romanian philosophy.

If there are such cultural facts which are related to the concept of philosophy, as it was coined in the general history of philosophy, then they must be taken into account when the existence of Romanian philosophy is judged. And the necessary conclusion is the idea about the existence of this philosophy, in its cultural context philosophy is a permanent virtuality into the sphere of a complex culture.<sup>2</sup>

There is a meaning of negativity in the second part of the first prejudices, though the two parts are set in unbalanced positions, the first being an abstract idea, the second, an observation of the facts. There is no continuity (thematic, etc.), therefore Romanian philosophy does not exist. A non-existence (of Romanian philosophy) is justified by other non-existence (of

---

<sup>1</sup> See Mircea Vulcănescu, *Filosofia românească contemporană / The Contemporary Romanian Philosophy*, in vol. *Opere*, vol. I / *Works*, vol. I (2005). București: Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, pp. 271-306.

<sup>2</sup> Mircea Florian, *Sensul unei filosofii românești / The Meaning of Romanian Philosophy*, in vol. *Reconstrucție filosofică / Philosophical Reconstruction* (1944). București: Editura Casa Școalelor, p. 241.

a kind of continuity). The concept of continuity is usually thought by a common consciousness, not philosophically. Moreover, the continuity is put on the support of content of the following idea: some philosophers must in the same way, using the same representation, thoughts, etc. Such a continuity can be found neither in ancient philosophical schools, nor in modern ones. Rather the passing from an argumentation of an idea to other argumentation of the same idea can be accounted as a real continuity (for example, the idea about the primacy of sensation in constituting knowledge); also, the attraction of a philosophical principle of constructing, valuable for a number of thinkers who work differently, each of them by different techniques but agreeing the principle (deontological principle in ethics, for example); or the use of the same philosophical technique of philosophizing by a number of philosophers (for instance, the phenomenological reduction).

The continuity, as in above examples, is, in fact, the result of a historical investigation, through which the historian notices the resemblances, the differences, on line of evolution of philosophical facts belonging to a culture. So, the historian creates an order of facts that can be a true continuity. Of course, only if the historical material that is investigated allows such a result. Regarding the prejudices, in Romanian history of philosophy there are such continuities – of argumentations in favor of an idea, of a principle, or of a philosophical technique. This is why our historians of philosophy agreed with the idea about the existence of some philosophical schools.

Such an argument concerning the non-existence of a particular philosophy can be present in any culture. But it is related to a prejudice that does not have a true relation with the philosophical material from that culture. Of course, there are examples of non-existence of a philosophy, but such a fact does not arrive to a cultural problem, to a polemic in the limits of a culture, etc.; this response does not correspond to a good format interrogation. When this level is attained, the problem put in mentioned terms is not ontological. It can be concentrated in a value-judgment. On the other hand, if a counter-argument is constructed, it relies only on a research interested in the problem of availability of that philosophy. The existence of a philosophy is a problem of observing, of finding, some cultural facts which correspond to the concept of philosophy re-constructed itself starting from historical data belonging to philosophical heritage. The science made with a critical insight sets out its outcomes in judgments of observation. These express the objective reality of things. Of course, inasmuch as such objectivity is humanly possible.<sup>1</sup>

The second prejudice can be at a first glance dissolved in the first. Nevertheless, it is now about a kind of continuity exclusively referring to an idea, and rather of a condition of possibility for a particular philosophy, that a criterion used in order to reject the existence of something. Its main sense is not factual, but normative. It establishes a norm for a cultural phenomenon – very complex, of course including theories, conceptions, etc. – to be a philosophy. In general, here we do not have to do with an argument, but rather with a number of examples which can show that in the culture where certain thinkers adhere to an idea, each of them searching to justify it, the philosophy gets possibility to be as such.

---

<sup>1</sup> D. D. Roșca, *Temeiuri filosofice ale ideii naționale / Philosophical Grounds of the National Idea*, in vol. Constantin Schifirneț (ed.), *Filosofie și națiune / Philosophy and Nation* (2003). București: Editura Albatros, p. 252. (text was first published in 1943.)



The argument – drawn from examples – can be accepted, albeit it is very narrow, since only an idea can a continuity necessary a history of philosophy in a culture. The continuity can be applied to a problem, to a philosophical method, etc. Moreover, it must be established merely by a research of historical material of a philosophy and by interpreting it. The continuity is not a virtue in itself; in fact, it is no reality in itself. It is close related to the act of interpretation possible, its turn, on the basis of philosophical facts belonging to a culture. This norm-idea about the possibility of philosophy to be in accordance with its own concept is based on other one: philosophy is a science that leads to the objective truths that is in opposite relation with the idea that philosophy is the result of an individual reflection free of any constraint. At least from the beginning of modernity, the last idea has got a chance. Nietzsche, for instance, is one of its promoters. In Romanian philosophy, Nae Ionescu claimed such a point of view: Any idea does not truly live, in its pure form, than into a single man.<sup>1</sup> It is about an exaggeration of the philosophers' sensitivity without any other (cultural) condition for the act of philosophizing.

Therefore, this prejudice associates itself with other unclear judgments. Also, it is an idea very narrow in order to respon to the problem concerning the particular (cultural) existence of a philosophy. to this very strong condition of possibility philosophy, i.e., to create new ideas, one of the most important Romanian philosophers, Lucian Blaga, claimed in an article published in 1943 that true philosophy essentially supposes to create again the world from its beginning<sup>2</sup>; and this is true philosopher's task. Therefore, the idea – new or old – is a necessary condition not only, through its continuity, for a history of philosophy, but also, and exclusively new, for philosophy in its authenticity. Very important, from the model of specific, is the *thinkers' sensitivity* for new ways of philosophizing, problems, techniques, etc. But this sensitivity is included in a cultural tradition as an expression of a stylistic matrix formed by a number of unconscious factors (temporal and spatial horizons, axiological accent, formative aspiration, etc.).<sup>3</sup>

The history of a particular philosophy requires originality, also continuity, but both are relative, and their object is not only an idea; it can be, as one said in this paper, a concept, a interrogation, an answer to it, an argument; of course, a theory, conception, and so on. The limits put by th prejudices are too narrow for philosophy.

The third prejudice is more complex in comparison with the former ones. Or it seems to be so. The object has a large extension, for it contains all philosophical elements which must be completely different in a particular philosophy towards any other one. Somehow, each philosophy has its own object, though formally it is about the same elements: problems, ideas, interrogations, concepts, etc. The condition of validity – no for a simple existence – is absolute originality: each philosophy with its own object. Perhaps, in a historical interpretation of a particular philosophy, such a criterion of validity comes first in the philosopher's mind. But in a second moment, even this absolute originality is withdrawn. For the problem regarding

---

<sup>1</sup> Nae Ionescu, *Filosofia românească / Romanian Philosophy*, in C. Schifirneț (ed.), vol. cit., p. 30. (ext was first published in 1921.)

<sup>2</sup> Lucian Blaga, „Despre viitorul filosofiei românești” /On the Future of Romanian Philosophy”, in *Saeculum*, nr. 1, 1943, p. 15.

<sup>3</sup> See Idem, *Orizont și stil / Horizon and Style*, in vol. *Trilogia culturii / Trilogy of ulture* (1985). Bucu-rești: Editura Minerva, pp. 69-186.

the being, time and space, interrogation related to freedom and justice, different solutions to the problem concerning the relation between ego and world, etc. are presented in any particular philosophy; it is true, with different accents depending on the cultural context in which such problems are formulated, on the philosophical (and cultural) instruments used in their resolving. particularity is not the formal presence of such philosophical elements, but rather the data of context which determine the angle of approaching, the instruments, formal thinkers' attitudes towards certain problems implied in philosophical acts. The philosopher is not outside of his consciousness constraint in order to open a certain problem. But the consciousness is cultivated in a cultural context, in which philosophical elements contribute to the constituting a sensitivity for certain interrogations, or answers to them, etc. And these latter are not absolutely different in comparison with the same elements from other cultural context, but nevertheless different only in the coordinates of discourse.

This image a particular philosophy absolutely different towards any other cannot be autonomous. It need for a foundation, because other difference must be firstly possible: cultural one. Nevertheless, nor this latter is the last foundation. Those who put this problem in such a way, agreeing with the point of view according to which a particular philosophy must have its own problems, themes, interrogations, etc., resort at some subterfuges. For example, they shift the discussion to the national, or even ethnic last foundation. In interwar Romanian philosophy there were some currents of thinking which accepted this idea (autochthonism, orthodoxism, etc.). In the same context, other Romanian philosophers expressed other point of view. For example, Ion Petrovici claimed that the ethnic is a variable in the formula of philosophical creation, but it must interpreted not as an advantage, but as a limit, that must be more and more weakened. Ethnical directives constitute in this domain (of philosophy) a limit, *and this is why they cannot be proposed as an ideal*.<sup>1</sup> In order to construct philosophically, the ideal must be cultural, related both to the universal and particular culture. The ethnic is a multitude of data, but not a source for philosophical ideal. From the model presented above, very important are the following components: the *representations culture* (and philosophy), and other ones, *the rhythm of cultural and philosophical life*, and the *events which constitute philosophical forms* and *actuate* such forms.

philosophy is, nevertheless, a universal discipline and in any cultural context it must have certain features, Constantin Noica – one of the most important Romanian philosopher from the second part of 20<sup>th</sup> century – claims in a text published in 1944. So, philosophy: (1) starts from a principle; (2) beginning with something simple, follows upward way; (3) it is a re-making of a world (not only passive knowledge); (4) any philosophy is an excess, a bringing of an idea – usually, in contradiction with the world – to the end, to the last consequences.<sup>2</sup> These conditions for philosophy, in general, constitute o model of thinking for the concept of philosophy. Noica, talking about Romanian philosophy, firstly reconstruct the concept of philosophy. Then, he evaluate stage the mid of 20<sup>th</sup> century, claiming the possibility for it

---

<sup>1</sup> Ion Petrovici, *Etnicul în filosofie / The ethnic in Philosophy*, in Constantin Schifirneț (ed.), *Op. cit.*, p. 71. (This article was firstly published in 1929, and secondly, with some modified theses, in 1932.)

<sup>2</sup> Constantin Noica, *How the Romanian People thinks*, in vol. *Pagini despre sufletul românesc / Pages about the Rmanian Soul* (1991). București: Editura Humanitas, p. 80. (This volume appeared in 1944.)

to be a true philosophy – not a simple thinking – if it internalize the feeling of disaster. This means a rupture even in the philosopher's consciousness. And the theological can be a kind of operator of disaster, it can provoke a rupture in philosophical consciousness of someone. This feeling of disaster is the fifth feature of true philosophy, being thus necessary for any particular philosophy.

The *language*, from the six elements in the model of specific presented in last chapter of this paper, is revealed especially by Noica in his works. It constructed a system of Romanian philosophical utterance, starting from the idea that a particular philosophy must use entire semantics of a word belonging to its language.<sup>1</sup> Noica was convinced that a particular philosophy requires a real reform in the language specific to the culture in which that philosophy.

The historians of Romanian philosophy claim that there are, in the horizon of this philosophy, some philosophical systems. One of them, very important in this respect of a will to constructing philosophy on the basis of Romanian cultural data, is Constantin Rădulescu-Motru's energetic personalism. The author believes that such a philosophical system is at the beginning connected to the culture: to traditions, ideals, language, representations of cultural identity, thinkers' sensitivity, etc. Instead, the problems, themes, interrogations, etc. are general and can be met in any particular philosophy. Of course, the aporetic accent is meaningful, but it expresses only an option from the multitude of problems, themes interrogations generally valuable in the history of philosophy. By such an attitude, this philosopher de-constitutes practically third prejudices from the above presented.

### Conclusion

Philosophy is necessarily connected to the culture. This is why it receives a particular character, although its own forms and contents are generally valuable; in any particular philosophy one meets the same problems, methods, etc., in different extension and accents. There are some cultural elements which philosophy bases itself; even these can be thought in a system, in such a way one obtain a model of specific that can be used in order to investigate the historical material of a particular philosophy. The application of such a model is related to a cultural history of philosophy, possibly a topological history of philosophy, that express the general character of act of philosophizing.

The model of specific includes only operational elements. Therefore, the language or thinkers' philosophical sensitivity, the representations about the own cultural identity or the rhythm of cultural and philosophical phenomena, etc. must be accounted only in an operational kind. This model in its unity can enlighten the reality of a particular philosophy and can also reveal its validity and chances to support new philosophical experiences.

In any particular philosophy there are certain prejudices regarding its existence or its validity. Three of them, picked out from Romanian philosophy, were de-constituted, not strictly logically (only by showing their logical non-validity), but rather adding to this operation certain examples from the history Romanian philosophy. It is simple counter-argumentations,

---

<sup>1</sup> See Idem, *Rostirea filosofică românească / The Romanian Philosophical Utterance* (1970). București: Editura Științifică. See also: Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică / Commentaries on the Philosophical Utterance* (2009). Brașov: Editura Kron-Art.

or important philosophical reconstructions (theories, systems, etc.) which de-constitute those prejudices.<sup>1</sup> On the other hand, the existence of such prejudices is a normal fact in a culture and, more important, they open new ways of philosophizing through which philosophers attempt to re-think and to re-thematize the main problems of philosophy.

## References

1. BALCA, Nicolae, *Istoria filosofiei antice / The History of Ancient Philosophy* (1982). București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
2. BLAGA, Lucian, "Despre viitorul filosofiei românești" / *On the Future of Romanian Philosophy*" (1943). in *Saeculum*, nr. 1, 1943.
3. *Orizont și stil / Horizon and Style*, in vol. *Trilogia culturii / Trilogy of culture* (1985). București: Editura Minerva.
4. Cernica, Viorel.- *Filosofie românească interbelică. Perspectivă fenomenologică* (2006). Iași: Editura Institutul European.
5. Cernica, Viorel.- *Lucrări de Istoria filosofiei românești / Works on History of Romanian Philosophy* (2015). București: Editura Universității din București.
6. COPLESTON, Fr., *A History of Philosophy Vol. I Greece and Rome* (1993). New York: An Image Book published by Doubleday.
7. FLORIAN, Mircea, *Sensul unei filosofii românești / The Meaning of Romanian Philosophy*, in vol. *Reconstrucție filosofică / Philosophical Reconstruction* (1944). București: Editura Casa Școalelor.
8. GUTHRIE, W. K. C., *A Greek History of Philosophy*, vol. I (1962). Cambridge University Press.
9. HADOT, Pierre, *What is Ancient Philosophy?*, translated by Michael Chase (2004). Harvard University Press.
10. HEGEL, G. W. Fr. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (1892), translated by E. S. Haldane. London: Kegan Paul & Co.
11. IONESCU, Nae, Nae Ionescu, *Filosofia românească / Romanian Philosophy*, in C. Schifirneț (ed.), vol. cit., pp. 29-31.
12. JAMES, W., *Some Problems of Philosophy* (1914). New York: Longmans, Green, and Co.
13. JASPERS, K., *Way to wisdom. An Introduction to Philosophy*, translated by Ralph Manheim (1964). Yale University Press.
14. KENNY, Anthony, *A New History of Philosophy. Vol. I Ancient Philosophy* (2004). Oxford University Press.
15. NIETZSCHE, Fr., *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, translated by Marianne Cowan (1998). Washington, DC: Regnery Publishing. Inc.
16. NOICA, Constantin, *Cum gândeaște poporul român / How the Romanian People think*, in vol. *Pagini despre sufletul românesc / Pages about the Romanian Soul* (1991). București: Editura Humanitas.
17. *Rostirea filosofică românească / The Romanian Philosophical Utterance* (1970). București: Editura Științifică.
18. PETROVICI, Ion, *Etnicul în filosofie / The ethnic in Philosophy*, in C. Schifirneț (ed.), *Op. cit.*, pp. 68-72.
19. ROȘCA, D. D., *Temeiuri filosofice ale ideii naționale / Philosophical Grounds of the National Idea*, in vol. C. Schifirneț (ed.), *Op. cit.*, pp. 251-258.

---

<sup>1</sup> See for the problem of Romanian philosophical reconstructions, Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești / Vocations of Romanian Philosophy* (1995). București: Editura Academiei Române.

20. SCHIFIRNET, Constantin (ed.), *Filosofie și națiune / Philosophy and Nation* (2003). București: Editura Albatros.
21. SURDU, Alexandru, *Vocații filosofice românești / Vocations of Romanian Philosophy* (1995). București: Editura Academiei Române.
22. *Comentarii la rostirea filosofică / Commentaries on the Philosophical Utterance* (2009). Brașov: Editura Kron-Art.
23. TURNER, William, *History of Philosophy* (1903). Boston and London: Ginn and Co.
24. VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic / Introduction to the History of Philosophy of Ancient Orient* (1980). București: Editura Științifică și Enciclopedică.
25. VULCĂNESCU, Mircea, *Filosofia românească contemporană / The Contemporary Romanian Philosophy*, in vol. *Opere*, vol. I / *Works* (2005). București: Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă.
26. WINDELBAND, W, *History of Philosophy* (1914), translated by James H. Tufts. New York: The MacMillan Company.
27. ZELLER, Ed., *Outline of the History of Greek Philosophy* (1886), translated by S. Fr. Alleyne and E. Abbott. London: Longmans, Green, and Co.

## გიორგელ ჩერნიკა

### ფილოსოფოსობის ხაზომ შემთხვევა: ჩამონანი ფილოსოფიის მახანიტი

სტატიაში ავტორი გვთავაზობს ფილოსოფიური ხასიათის კულტუროლოგიურ ინტერპრეტაციის მოდელს. ამ მიზნით იგი კვლევის ფოკუსს მიმართავს ენაზე, კულტურული იდენტობის გამოხატულებებზე, განსხვავებული კულტურული კუთვნილების მატარებელ ფილოსოფოსთა ფილოსოფიურ სენსიტიურობაზე. ამ ჭრილში გაანალიზებულია ზოგადისა და კერძოს მიმართების საკითხი. კვლევა ჩატარებულია რუმინული ფილოსოფიის მაგალითზე. ავტორს გამოაქვს დასკვნა, რომ რუმინული ფილოსოფია, ერთი მხრივ, კულტურული იდენტობის მაფორმებელია, ხოლო, მეორე მხრივ, თავადაც განიცდის რუმინული კულტურის ზეგავლენას. გაანალიზებულია კონსტანტინ ნოიკას ენის ფილოსოფიის კონცეფცია, ნეა იონესკუს სიცოცხლის ფილოსოფიის ანტინიცმეანური ვარიანტი, ლუსიან ბლაგას თეორია ფილოსოფოსისა და ფილოსოფიის ხვედრის შეახებ თანამედროვე სამყაროში და სხვ. ავტორის მტკიცებით, ფილოსოფიისათვის მთავარია საკუთარი აუთენტობის შენარჩუნება, მოაზროვნეთა სენსიტიურობა ფილოსოფოსობის ახალი გზების ძიებისას, პრობლემების დასმისა და კვლევის ახალი ტექნიკების გამოყენებისას. ეს სენსიტიურობა კულტურულ ტრადიციაშია ჩანული, როგორც „სტილისტური მატრიცის“ გამოხატულება; იგი ფორმირდება სხვადასხვა არაცნობიერი ფაქტორებით, როგორცაა ტემპორალური და სივრცითი ჰორიზონტები, აქსიოლოგიური აქცენტები, მაფორმებელი მისწრაფებები და სხვა.



## ნინო ღამბაშიძე, ნანა ბახსოლიანი

შუბაქანი *babbar* თუ აჩისტინაქანი ნიღა ბახბახ?

ხალხური ლექსის „მზე შინა და მზე გარეთას“ ანალიზისას გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ ტექსტში „...დედა ნანას ბარბარეთი ჩანაცვლება მხოლოდ ქრისტიანობის შემდგომ გახდებოდა შესაძლებელი“ (ღამბაშიძე; 2015: 235), ვერა ბარდაველიძის კვლევაზე დაყრდნობით, მალევე დაუპირისპირდა თვალსაზრისი, რომ ბარბარე შუმერული მზის ღვთაების სახელია და, შესაბამისად, იგი შუამდინარული სამყაროდან უნდა იყოს შემოსული. წინამდებარე კვლევაში შევეცადეთ, შეძლებისდაგვარად გაგვერკვია სახელი „ბარბარეს“ გენეზისი და მისი ქართულ კულტურულ სივრცეში შემოსვლის შესაძლო გზა.

ნაშრომში „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან“ ღვთაება ბარბარ-ბაბარის საკითხის ღრმა და საფუძვლიანი ანალიზია ჩატარებული. ბარბარესთან დაკავშირებით ბარდაველიძე აღნიშნავს: „სვანურ ახალი წლის რიტუალში დაცული და ზემოთ განხილული მზის ღვთაების ქალ-ბაბარ-ის მსგავსად, ეს შუმერული ღვთაებაც მზის ღვთაება იყო. სემიტურში შამაშის სახელით ცნობილ მზის ღვთაებას შუმერულში შეესატყვისება მზისავე ღვთაება ბაბა, რომლის თაყვანისცემის ცენტრს ქალაქი ელასარი ანუ ლარსა წარმოადგენდა. კნუტ ტალქვისტის (Knut Tallqvist) ნაშრომის Akkadiche GStterepitheta-ის მიხედვით, პირველწყაროებში შუმერული ღვთაება შემდეგი სახელწოდებით გვხვდება: *babbar*, განმარტავენ, როგორც *ba-ab-ar*-ს, უდრის *kamaš-s*; *babbar-é* „ამომავალი მზე“; *babar-šua* „ჩამავალი მზე“, უდრის *Nabû*-ს“. (ბარდაველიძე; 2006: 129-130). ბარდაველიძე ეყრდნობა ბ. ტურაევისა და ვ. სტრუევეს ნაშრომებს, როდესაც აღნიშნავს, რომ ბაბარის თაყვანისცემის ცენტრი ქ. ელასარი ანუ ლარსა იყო. ვ. სტრუევე აღნიშნავს, რომ ლარსაში მზის მამრობითი ბუნების ღმერთს ბაბარს ეთაყვანებოდნენ, ქ. სიპარში კი – *შამაშ* (Струве. 1941: 68, 105). *Элласар (Ларса), центр культа бога солнца Баб-бара (Шамаша). Сиппар-Агаде или Аккад — двойной город бога солнца Шамаша с храмом Э-баббара „Дом Лучезарного“*, – წერს ტურაევი (Турев, 1935:74). გამოდის, რომ *babbar*-ი მამაკაცური ბუნების, მზის ღვთაების, შამაშის ეპითეტია და მანათობელს ნიშნავს, ანუ *é-babbar* მანათობლის, მზე შამაშის სახლს, *šua* ნიშნავს, *babaršua* კი ღვთაება *ნაბუს*, სიბრძნისა და დამწერლობის ღვთაების ეპითეტია. ეს ეპითეტიც მზეს უკავშირდება, მხოლოდ აქ მას ნაკლები მცხუნვარება და ნათება აქვს, ვინაიდან იგი

ჩამავალია და ზენიტიზმი არ არის. კნუტ ტალკვისტთან ნახსენები *é-bab-bar-a, ba-ab-ar, babbar-é, barbaru* ყველა ეპითეტია და ნიშნავს: თეთრს, შამაშის ტაძარს, მგელს, ამომავალ და ჩამავალ მზეს. (Tallqvist. 1938:43, 52, 72, 90). გარდა ზემოთ თქმულისა, ამ სიტყვის სემანტიკა კავშირს ავლენს ვარვართან, ბრიალთან, ცეცხლთან, ვარსკვლავთან (გიორგაძე, ხაზარაძე, 2002: 29-30). ჯემალ შარაშენიძე, ასევე, აღნიშნავს, რომ ბირ ცეცხლის გაჩაღებას, მის გამონათებას ნიშნავს და ქართულ ბრიალს უკავშირდება (შარაშენიძე, 1983: 35, 4). როგორც ცნობილია, მკვლევართა გარკვეული ნაწილი (მ. წერეთელი, პ. ფენრიხი, ჯ. შარაშენიძე, ვ. თოფურია, ნ. ხაზარაძე) შუმერული და ქართული ენების ლექსიკაზე მუშაობამ მიიყვანა დასკვნამდე, რომ ორ ასეულზე მეტი შუმერული ლექსიკური ერთეული ქართველურ ენებში გარკვეულ სიახლოვეს შესაბამის ლექსიკასთან ავლენს, მაგალითად, შუმერული *ბარბარი* – ბრწყინვა, სინათლე და საერთო ქართველური *დუარ*, ქართული ვარვარებს, გავარვარებულს, გავარვარება, სვანური *უარუალ* – ბრწყინვა (გიორგაძე, ხაზარაძე: 2002 : 29-30). ამგვარად, ისეთი სიტყვები, როგორიცაა ბრიალი, გიზგიზი (შარაშენიძე, 1983:41), ვარვარი შუმერული წარმოშობის უნდა იყოს და სათავეს *ბარბარიდან* იღებდეს. ამ მხრივ, საინტერესოდ გვეჩვენება მ. ჩუხუას კვლევის შედეგი, რომლის მიხედვით, საერთო-ქართველური სიტყვა *ცეცხლის, მნათობის* აღმნიშვნელი იყო *მეს-კულ*, ქართულში *მასკ-ულ-ავ-ი, ვასკ-ულ-ავ-ი*, ზანურში *მასკ-ურ-ი//მასქ-ური, სვანურში –მესგ-//მეს-//მესკ-* (ჩუხუა, 2000-2003: 152).

იყო კი *babba/babbar* შუმერული მზის ღვთაება, რომელსაც ვ. ბარდაველიძე „სვანურ მზის ღვთაება ქალ-ბაბარს“ უკავშირებს? ასეთი ღვთაება არც შუმერულში ჩანს და არც აქადურში. როგორც ითქვა, ხსენებული შუმერული სიტყვა მზის ღმერთის შამაშის ეპითეტია და მის ნათებას, ალბათ, უნდა ვიგულისხმომთ, მხურვალებას გამოხატავს. ამ ღვთაების ტაძარს, რომ *ე-ბაბარა* ერქვა, ანუ მანათობლის სახლი, არ უნდა ნიშნავდეს, რომ *ბაბარი* ღვთაების სახელია. მართალია, ხშირად გარკვეულ ღვთაებებს ეპითეტებითაც მოიხსენიებდნენ, მაგრამ აქ ასე არ უნდა იყოს, მით უფრო რომ ღვთაება *ნაბუს* ეპითეტიც ბაბარს უკავშირდება. ჩვენს ხელთ არსებულ შუამდინარულ თუ შუმერულ ღვთაებათა ჩამონათვალში ღვთაება ბაბარი არ გვხვდება.<sup>1</sup> ამდენად, ვფიქრობთ, რომ ბაბარ არის ღვთაების ეპითეტი და არა ღვთაება თავად. ხომ არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ვ. ბარდაველიძის მიერ შესწავლილი, სოლარული, კერძოდ, მზის ნიშნების მქონე ქალღვთაება *ბაბარ/ბარბალ* ჩვენში არსებული მზის ქალღვთაების, თუნდაც ნანას ეპითეტია, რომლის კულტის კვალი, საქართველოში, მათ შორის, სვანეთში, შემორჩენილია, რაც ზემოხსენებულმა მეცნიერმა თავის ერთ-ერთ გამორჩეულ სამეცნიერო მონოგრაფიაში კარგად დაგვანახა.

რა შეიძლება აკავშირებდეს მამაკაცური ბუნების მზის შუმერული ღვთაების ეპითეტს ქალის სახელ ბარბარესთან, კერძოდ კი, ქრისტიანულ წმინდანთან?

ქალის სახელი ბარბარე ბერძნულად უცხოს, უცხო ქვეყნიდან მოსულს ნიშნავს. იგი სიტყვა *ბარბაროსსაც* უკავშირდება. ფიქრობენ, რომ ხსენებული სიტყვა *ბარ-ის* გაორმაგების შედეგად წარმოიქმნა, ანუ *ბარ-ბარ-იდან*. *ბარბაროსი უცხოს*, არა ბერძენს, არა ცივილიზებულს აღნიშნავს, *ბაროფონოსი* – უცხო ენაზე მოლაპა-

<sup>1</sup> მაგალითად, Joshua J. Mark, The Mesopotamian Pantheon, Ancient History Encyclopedia, published on 25 February 2011, <http://www.ancient.eu/article/221/>, retrived in 09.05.2016.

რაკეს, ბარბარიკოსი კი – უცხოს. შუმერულში *barbar*-ი უცხოს, არაბაბილონური ან არაშუმერული წარმოშობისას ნიშნავდა.<sup>1</sup> არბაროუს ლათინური *barbarus*-იდან წარმოდგება.<sup>2</sup> ძალზე საინტერესოდ გვეჩვენება ცნობა, რომლის მიხედვით, ბერძნები ბარბაროსს უწოდებდნენ სპარსელებს, ან სპარსელთა მეფეს, ასევე, ეგვიპტელებს და მონებს, ვინაიდან ისინი სკვითიიდან, ფრიგიიდან, კარიიდან, კაპადოკიიდან იყვნენ ჩამოყვანილნი; ეძახდნენ მისრეებსაც, რადგან ისინი სკვითები და თრაკიელები იყვნენ.<sup>3</sup> შესაძლოა, სწორედ ასეთი ზედწოდებიდან წარმოდგა ქალის სახელი ბარბარე, რომელიც უცხოს, უცხო ქვეყნიდან მოსულს ნიშნავს. მის გავრცელებას, შესაძლოა, რომელიმე ზემოხსენებული ქვეყნიბიდან მოსული მონა ქალის ან ქალეზის ზედწოდებამ დაუდო საფუძველი. ალბათ, იგივე შეიძლება ითქვას მამაკაცის სახელ ბარბარზეც. მართლმადიდებელი ეკლესია 6/19 მაისს მოიხსენიებს ბარბარმხედარს (დაახლ. 364) და ბარბარავაზაკყოფილს. (ჭელიძე, 2001:81).

წმ. ბარბარმხედარს წმინდანებთან – ბაქხუსთან, კალიმაქესთან და დიონისესთან ერთად მოიხსენიებენ. წმ. ბარბარი ფარული ქრისტიანი მხედარი იყო. მის მეთაურს ბაქხუსი ერქვა. როდესაც ბერძნები თრაკიელებს ებრძოდნენ, წმ. ბარბარის მამაცობამ შესაძლებელი გახადა, ბერძნებს იოლად დაემარცხებინათ მოწინააღმდეგე. როდესაც გამარჯვების აღსანიშნავად ბაქხუსმა წმ. ბარბარს შესთავაზა კერპისთვის პირველი სამადლობელო მსხვერპლი შეენირა, მან უარი განაცხადა. იულიანე განდგომილის ბრძანებით, იგი სასტიკად აწამეს. დაინახეს რა ის სასწაულები, რომლებიც წამებას ახლდა, ბაქხუსი, კალიმაქე და დიონისე მოექცნენ. იმის გამო, რომ მათ ქრისტე აღიარეს, სამივეს თავი მოკვეთეს. წმ. ბარბარი ყველა სახის წამების შემდეგ უვნებელი რჩებოდა, რის გამოც მასაც საბოლოოდ თავი მოკვეთეს.

რაც შეეხება IX საუკუნის მოწამეს, წმ. ბარბარავაზაკყოფილს, იგი ჩრდილო საბერძნეთში ცხოვრობდა და ავაზაკი და ყაჩაღი იყო. ერთხელაც, როდესაც გამოქვაბულში განმარტოებული ნაქურდალს ათვალთვობდა, მასში ძლიერმა სინდისის ქენჯნამ გაიღვიძა. მივიდა მღვდელთან და ცოდვები აღიარა. მღვდელმა მას სასჯელი დაადო, რომელსაც იგი 3 წლის განმავლობაში იხდიდა: ბარბარი ცხოველთა სადგომში ცხოვრობდა და ოთხზე დადიოდა. 3 წლის თავზე მას ცოდვები შეენდო. ამის შემდეგ წმ. ბარბარი ტყეში განმარტოვდა, სადაც მკაცრ სულიერ ცხოვრებას ეწეოდა. მხოლოდ ბალახით იკვებებოდა, იყო შიშველი და ნებისმიერი ამინდის ზემოქმედებას იტანდა. ბოლოს წმ. ბარბარმა თავად ზეციდან მიიღო შენდობა. ერთხელაც, გზაზე მიმავალ ვაჭრებს შეცდომით იგი ცხოველი ეგონათ და ისრებით სასიკვდილოდ დაჭრეს. იგი იმავე ადგილას დაკრძალეს, სადაც აღესრულა. ბარბარის წმინდა ნაწილებიდან მირონი მოედინებოდა, რომელსაც კურნების ძალა ჰქონდა. დღეს მისი წმინდა ნაწილები თესალიის მონასტერ კელიაში, ქ. ლარისასთან ახლოს განისვენებს.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> იხ. Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden Indo-European Etymological Series, v. 10/1, ( Brill, Leiden-Boston, 2010).

<sup>2</sup> Chambers 21 Century Dictionary. *The Living Language*, (Chambers, 1996).

<sup>3</sup> Benselers *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*, (Leipzig und Berlin, 1904), (B.G. Tnebner Verlag).

<sup>4</sup> იხ. Булгаков, Сергей, *Настольная книга для священно-церковно-служителей*, (Москва: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993), 173-174; ПРАВОСЛАВНЫЙ КАЛЕНДАРЬ, Мученики Варвароин и с ним Вахх, Каллимах и Дионисий, <http://days.pravoslavie.ru/Life/life1002>.

თუ შუმერული *barbar*-ი, რაც გაორმაგებული *bar*-ი ჩანს, უცხო, არაბაბილო-ნურს ან არაშუმერული წარმოშობისას ნიშნავდა და თუ სიტყვა ბარბაროსი ბარ-ის გაორმაგების შედეგად შეიქმნა, რაც დღეისათვის აღიარებული შეხედულებაა, სავარაუდოდ, ხსენებული სიტყვა შუმერიდან, ბაბილონიდან მიგრაციის გზით ბერძნულ სამყაროში უნდა აღმოჩენილიყო. ალბათ, ეს უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ რომის იმპერიაში შემავალი ხალხების ენებში ქალის სახელ ბარბარეს მსგავსი და შეიძლება იდენტური ფორმებიც აქვთ. რომ არაფერი ვთქვათ ბარბარაზე და ვარ-ვარაზე, ჩვენთვის სრულიად გასაოცარი იყო, როდესაც ვნახეთ, რომ უნგრეთში მისი ფორმაა ბორბალა, ბარაბალი – შოტლანდიაში, ბარბორა – ჩეხეთში.<sup>1</sup> შეადარეთ ქართულ ბარბარე/ბარბალეს/ბორბალს.

გვსურს ერთ საკითხსაც შევეხოთ, რომელიც უშუალოდ ქალწულმონამე ბარბარეს ეხება და შესაძლოა, ოდნავ ცდება ჩვენი უშუალო კვლევის საგანს. წმ. ბარბარეს ცხოვრება საყოველთაოდ ცნობილია და აქ არ მიმოვიხილავთ. საქმე ისაა, რომ დღეისათვის კათოლიკური ეკლესია, ისტორიული საბუთების არარსებობის გამო, წმ. ბარბარეს რეალურ არსებობას ეჭვქვეშ აყენებს. ბერძნული აქტები, რომელშიც ბარბარეს წამება მაქსიმიანეს (303 წ.) დროს მიენერება, არ ითვლება სანდო ისტორიულ წყაროდ. როგორც კათოლიკურ ენციკლოპედიაში ვკითხულობთ, წმ. ბარბარეს თაყვანისცემა VII საუკუნიდანაა გავრცელებული და მისი ცხოვრებაც (თხზულება) იგივე პერიოდს უკავშირდება. ეს ცხოვრება მეტაფრასმა თავის რედაქციებში შეიტანა. მასზე დაყრდნობით, IXს-ში დასავლეთ ევროპაში წმ. ბარბარეს ცხოვრების ვრცელი ვარიანტები შეიქმნა. სხვადასხვა მარტიროლოგია წმინდანის წამების ადგილად სხვადასხვა პუნქტს ასახელებს: ეგვიპტის ჰელიოპოლისს, ნიკომიდიას, ანტიოქიას, რომს, ტუსკანს. ენციკლოპედიის სტატიის ავტორთა აზრით, ეს იმით აიხსნება, რომ წმ. ბარბარეს ცხოვრების ავტორები ამ გზით წმინდანის ადგილობრივ ადაპტაციას ცდილობდნენ და რომ ხსენებულ გეოგრაფიულ პუნქტებს, როგორც წმ. ბარბარეს წამების ადგილს, რეალური ფაქტები არ უმაგრებენ ზურგს. ამის გამო, 1969 წელს წმ. ბარბარეს ხსენება რომაული კალენდრიდან ამოიღეს. ის, რომ ჯერ კიდევ IXს-მდე მთელი საქრისტიანო, როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში, თაყვანს სცემდა წმ. ბარბარეს, კარგადაა ცნობილი.<sup>2</sup> მართლაც, ცოტაა ისეთი წმინდანი, რომელიც დასავლეთის თუ აღმოსავლეთის ქრისტიანებს შორის ასეთი დიდი პოპულარობით სარგებლობდეს და მას საუკუნეების მანძილზე სხვადასხვა გასაჭირში თხოვდნენ დახმარებას. როგორც ცნობილია, წმინდანის პოპულარობა მის შემწეობაზე დამოკიდებულია. ბარბარეს დასავლეთით თუ აღმოსავლეთით დიდი, საყოველთაო გაჭირვების დროსაც მიმართავდნენ. ხალხის რწმენით, იგი მლოცველს უეცარი სიკვდილისაგან, უზიარებლად გარდაცვალებისაგან,

htm, Мученик Варвар Луканский, бывший разбойник, <http://days.pravoslavie.ru/Life/life1003.htm>, 20.05.2016.

<sup>1</sup> იხ. Name BARBARA, <http://www.behindthename.com/name/barbara>, retrieved in 2016.25.03.

<sup>2</sup> იხ. Catholic Encyclopedia, St. Barbara, <http://www.newadvent.org/cathen/02284d.htm>, retrieved in 2016.25.03; FarmerDavid, Oxford dictionary of Saints, fifth edition, (New York:Oxford University Press, 2004), 41; New World Encyclopedia, [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Saint\\_Barbara](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Saint_Barbara), retrieved in 2016.25.03.

ცეცხლისგან, მეხის დაცემისგან, ინფექციური დაავადებებისაგან, წყლულებისაგან და, მათ შორის, შავი ჭირისაგან იცავდა. როგორც ამ საკითხების მკვლევარი ნინო მინდაძე აღნიშნავს, ხალხის რწმენით, ხსენებულ სნეულებათა განკურნების უნარი აქვთ წმ. ბარბარეს წმინდა ნაწილებს და მის სახელზე აშენებულ ეკლესიებს. ამგვარი ეკლესიები თუ სამლოცველო ნიშები მთელ საქართველოში შენდებოდა. ნავთლულის წმ. ბარბარეს ეკლესია ერეკლე II-ის მეფობის პერიოდში, შავი ჭირის ეპიდემიის დროს აუშენებიათ. პირველივე ლიტურგიის შემდეგ შავი ჭირი შეწყვეტილა. შავი ჭირის, ინფექციური თუ თვალის დაავადებების სამკურნალოდ მრავალ ქვეყანაში შენდებოდა წმ. ბარბარეს სახელობის ეკლესიები, სადაც მას იგივე დაავადებებისგან განკურნებას ისევე შესთხოვდნენ, როგორც ჩვენში. (ხაზარაძე, მინდაძე, 2008 : 95-107). პირველ რიგში, კვლავ უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდანთა შორის ცოტაა ისეთები, რომლებიც მთელ საქრისტიანოში მლოცველთა დიდი სასოებით სარგებლობენ და დიდ, საყოველთაო გასაჭირში შეეწევიან. ამდენად, ვფიქრობთ, რომ წმინდანის რეალურად არსებობის დამადასტურებელი ცნობის დღესდღეობით არქონა იმ ფონზე, როდესაც იგი საუკუნეების მანძილზე არა მარტო დიდი სასოების ობიექტია, არამედ მხსნელი და მფარველიცაა, არ უნდა იყოს იმის საბუთი, რომ წმ. ბარბარე რეალური პიროვნება არ იყო. წმ. ბარბარე მთელი საქრისტიანოსთვის საყოველთაოდ ცნობილი და საყვარელი წმინდანია, მაშინ, როდესაც ორივე ბარბარი არ უნდა იყოს ბევრი ქრისტიანისთვის ცნობილი წმინდანი. წმ. ბარბარე რომ პოპულარული და საყვარელი წმინდანია, ამას, ვფიქრობთ, ერთი ფაქტიც ადასტურებს. დასავლეთში ბარბარა ლამაზი ქალის აღმნიშვნელ ზოგად სახელად ითვლება და სწორედ ამის გამო ეწოდა თანამედროვეობის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ თოჯინას ბარბი.

და ბოლოს, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ:

1. საერთო ქართველური უარ, ქართული ვარვარებს, გავარვარებული, გავარვარება, სვანური უარუალ – ბრწყინვა, ბრიალი, გიზგიზი, ვარვარი შუმერული წარმოშობის უნდა იყოს და სათავეს ბარბარიდან იღებდეს.

2. სიტყვა babbar-ი უნდა იყოს ღვთაების ეპითეტი და არა თავად ღვთაება. ჩვენი ვარაუდით, შესაძლოა, ვ. ბარდაველიძის მიერ შესწავლილი სოლარული, კერძოდ, მზის ნიშნების მქონე ქალღვთაება ბაბარ/ბარბალ ჩვენში არსებული მზის ქალღვთაების, თუნდაც ნანას ეპითეტია, რომლის კულტის კვალი, საქართველოში, მათ შორის სვანეთში, კარგად აქვს ნაჩვენები ხსენებულ მეცნიერს.

3. ივ. ჯავახიშვილი, ერთი მხრივ, აღნიშნავდა, რომ წმ. ბარბარეს სახელი ქართველ ხალხს მხოლოდ ქრისტიანობასთან ერთად შეეძლო შეეთვისებინა. მეორე მხრივ კი, დასძენდა, რომ ბატონების დედის სახელი ბარბარე, ბატონების უძველესი რწმენიდან გამომდინარე, უძველესი წარმართული სახელის დამახინჯებული ფორმა უნდა იყოსო (ჯავახიშვილი; 1950: 199). ვინაიდან ქალის სახელი ბარბარე ბერძნულად ბარბაროსს, უცხო ქვეყნიდან მოსულს ნიშნავს და იმის გამო, რომ ბერძნები ბარბაროსს ეძახდნენ სპარსელებს, ან მათ მეფეს, ეგვიპტელებს და სკვითიდან, ფრიგიიდან, კარიიდან, კაპადოკიიდან ჩამოყვანილ მონებს, შესაძლოა, სწორედ ამგვარი ზედწოდება გახდა სახელი ბარბარეს წარმოშობის მიზეზი, რომელიც უცხო, უცხო ქვეყნიდან მოსულს ნიშნავს. შესაძლოა, მის გავრცელებას რომელიმე ხსენე-



ბული ქვეყნებიდან მოსული მონა ქალის ან ქალების ზედწოდებამ დაუდო საფუძველი. ითვლება, რომ სიტყვა ბარბაროსი ბარ-ის გაორმაგების შედეგად უნდა წარმოშობილიყო. მეორე მხრივ, შუმერული *babbar*-ი, რაც გაორმაგებული *bar*-ი ჩანს, უცხოს, არაბაბილონურს ან არაშუმერული წარმოშობისას ნიშნავდა. ვფიქრობთ, არ არის გამორიცხული ხსენებული სიტყვა (ბაბბარ) შუმერიდან, შუამდინარეთიდან მიგრაციის გზით, ბერძნულ სამყაროში აღმოჩენილიყო. ალბათ, ეს უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ რომის იმპერიაში შემავალი ხალხების ენებში ქალის სახელს ბარბარეს მსგავსი და შეიძლება იდენტური ფორმებიც აქვთ.

4. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ქალის სახელი ბარბარე საქართველოშიც წმინდა ქალწულმონამე ბარბარეს უკავშირდება; რომ ბატონების ხანაში ქალღვთაება ნანას ნაცვლად ნახმარი ბარბარე წმ. ბარბარე უნდა იყოს. ამგვარი ჩანაცვლება სრულიად კონტექსტშია, რამეთუ, ღვთაება ნანას მსგავსად, წმ. ბარბარე ინფექციური დაავადებების მკურნალადაა მიჩნეული. ამგვარი ჩანაცვლება წარმართობიდან ქრისტიანობაზე მოქცევის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია; გამოვლინებაა იმ ხალხის რელიგიური მსოფლმხედველობის, რომელმაც უარყო ერთი სარწმუნოება და შეითვისა მეორე; მაგალითია იმისა, თუ როგორ ქრისტიანდება წინაქრისტიანული მსოფლმხედველობა.

#### ლიტერატურა:

1. გიორგაძე გრიგოლ, ხაზარაძე ნანა, (2002), *ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და ძველადმოსავლური ეთნოკულტურული სამყარო*, კრ: *ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი*, თბილისი: მემატეიანი.
2. ბარდაველიძე, ვერა (2006), „*ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან ღვთაება ბარბარ-ბაბარ*“. თბილისი: კავკასიური სახლი.
3. ჯავახიშვილი, ივანე (1950), *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები*. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია.
4. ხაზარაძე, ნანა; მინდაძე, ნინო (2008), *ღვთისმშობლის სარტყლის ქვეყანაში*. თბილისი: სამება.
5. შარაშენიძე, ჯემალ, (1983), *შუმერები და მათი კულტურა*, თბილისი: ნაკადული.
6. ჩუხუა, მერაბ (2000-2003), *ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი*; თბილისი: უნივერსალი.
7. ჭელიძე, ედიშერ (2001). *მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი*, თბილისი: I გამოცემა.
8. ლამბაშიძე, ნინო (2015), „*მზე შინა და მზე გარეთა*“ (ეთნოლოგიური ძიებანი). თბილისი: ჟურნ. ანალები, 11.
9. Beekes, Robert, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden Indo-European Etymological Series, v. 10/1 ( Brill, Leiden-Boston, 2010)
10. Benselers *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch* (Leipzig und Berlin, 1904), (B.G. Tnebner Verlag).
21. Catholic Encyclopedia, St. Barbara, <http://www.newadvent.org/cathen/02284d.htm>, retrieved in 2016.25.03; Farmer David, *Oxford Dictionary of Saints*, fifth edition (New York:Oxford University Press, 2004), 41;

22. Chambers 21 Century Dictionary. The Living Language (Chambers, 1996).
23. Mark, Joshua J. The Mesopotamian Pantheon, Ancient History Encyclopedia, published on 25 February 2011, <http://www.ancient.eu/article/221/>, retrived in 09.05.2016.
24. New World Encyclopedia, <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Saint-Barbara>, retrieved in 2016.25.03.
25. Tallqvist, Knut (1938), *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki: Societas Orientalis Fennica.
26. Булгаков, Сергей, *Настольная книга для священно-церковно-служителей*, Москва: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993, 173-174;
27. ПРАВОСЛАВНЫЙ КАЛЕНДАРЬ, Мученики Варвар воин и с ним Вакх, Каллимах и Дионисий, <http://days.pravoslavie.ru/Life/life1002.htm>,
28. Мученик Варвар Луканский, бывший разбойник, <http://days.pravoslavie.ru/Life/life1003.htm>, 20.05.2016.
29. Струве. Василий, (1941), *История древнего востока*. Ленинград:Огиз. Госполитиздат. .
30. Тураев, Борис (1935), *История древнего востока, том 1*, Ленинград: изд. социально-экономической литературы (Соцэкгиз).

## NINO GHAMBASHIDZE, NANA BAKHSOLIANI

### Sumerian Babbar or Christian St. Barbara?

In the folk religion of Svans (the western Georgia highland) there is a female deity named *Kal-Babar*. According to Vera Bardavelidze's studies, there is an accepted opinion that the old Georgian sun deity *Kal- Babar* (Woman-Babar) (Babar/Barbal) – is a Sumerian sun deity and it should have reached our country from the ancient world of Mesopotamia. According to Ivane Javakhishvili's opinion *Barbare* (Georgian form for *Barbara*), despite the fact that it is closely attached to the Christian world, should have been a ,transformed form of an ancient pagan name. Nana Bakhsoliani and I have decided to determine the origin of a woman's name *Barbare/Barbra* and the route it passed till it reached us. The research showed us that:

1. Common Kartvelian *uar* (უარ), Georgian *varvar*, which means blaze, glow, burn, Svan – *uarual* (უარუალ) – blaze, glitter, shine should be of Sumerian origin and should have originated from *babbar*. Common Georgian had its own word – *mes-kul* denoting fire, celestial body, star. We consider that *babbar* and *barbar* are Sumerian words having different semantic meanings.

2. The word *babbar* should be an epithet and not a name of deity. The goddess with solar, namely of the sun signs, *Babbar/Barbal*, studied by V. Bardavelidze may well be an epithet of the female sun deity, for example, of the famous Georgian sun goddess Nana.

3. Ivane Javakhishvili stated that the name of St. Barbara could have been assimilated by Georgians only together with Christianity; but, on the other hand, he added that the name of a mother of Batonebi (Masters, angels) *Barbare*, proceeding from the ancient faith of *Batonebi*

(Masters), might be a degenerated form of the ancient pagan name. If Sumerian *barbar*, which looks like reduplicated *bar*, meant alien, is neither of Babylonian, nor of Sumerian origin, we can suppose that this word could have come to the Greek world from Sumer through migration, passing the Middle East, Southwest Asia, from where it could have spread in the countries of the Roman Empire.

4. In the Greek environment, the semantics of *barbar* could have been enriched with a new connotation (barbarian, non-civilized), although the word could have had this connotation in the Sumerian environment already. Later on, the word *barbar* as a nickname could have become a name of a woman or a man. There is no doubt that the woman's name Barbara became popular after St. Barbara, virgin-martyr. Therefore, we think that the woman's name Barbare in Georgia (the country closely attached to the Greek and Roman environment) is associated with the saint virgin, martyr Barbara; that in the ritual folk poetry the name Barbare, used instead of the Georgian goddess Nana, is St. Barbara. Such substitution falls in the context more so as similar to goddess Nana, St. Barbare is considered a healer of infectious diseases. Such substitution is one of the vivid examples of how people's religious world outlook rejected one faith and assimilated the other. This is an example of how pre-Christian world outlook becomes Christian.

5. Therefore, Barbare, mentioned in Georgian folk texts, can't denote the pre-Christian Svanetian female deity of the sun *babbar/barbal*, likewise, it is less possible that *babbar*, epithet of the sun, fire is a name of divinity as such.

6. Probably, the word *barbar*, which came from the Sumerian world passed the Middle East, Southwest Asia, came to Greece, was spread together with Christianity in the countries of the Roman Empire and was established there.

## ელენე გეგეშიძე

### მენოხა – ებრაელი ხალხის ჯანსაღის სიმბოლო

ნაშრომი ეძღვნება შვიდსანთლიან სანათს – მენორას, როგორც ებრაელი ხალხის უმნიშვნელოვანეს რელიგიურ, ნაციონალურ და სულიერ სიმბოლოს. მასში განხილულია ცნობები მისი შექმნის, სავარაუდო ფორმის, დანიშნულებისა და საკრალური მნიშვნელობის შესახებ, რომლებიც მოცემულია თანახში – თორასა და წინასწარმეტყველთა წიგნებში.

პირველად მენორა თანახში გამოსვლათა“ („შემოთ“) წიგნში მოიხსენიება, როდესაც უზენაესი უბრძანებს მოშეს, გააკეთოს ის ხალასი ოქროსაგან, როგორც გადასატანი ტაძრის ერთ-ერთი აქსესუარი („გამოსვლათა“, 25:31-36). ამასთანავე, წიგნში ოქროს მენორას დასამზადებლად ღვათებრივი წარმომავლობისაა და მასში იმთავითვე უდიდესი სიმბოლური მნიშვნელობაა ჩადებული – უპირველესად, ის განასახიერებს სიბრძნეს თორისას, რომელსაც სინათლეს ადარებენ, რაც ებრაელ ბრძენთა მრავალრიცხოვანი გამონათქვამებით დასტურდება. მენორა მარადიული სინათლის წყაროდ მოიაზრებოდა – ის ტაძარში მუდმივად უნდა ყოფილიყო ანთებული.

მენორა ხალასი ოქროსაგან უნდა ყოფილიყო დამზადებული. მისი ფორმის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს, რაც ზედმიწევნითაა განხილული ნაშრომ-



ში. მენორას დასანთებად, უზენაესის ბრძანების თანახმად, მხოლოდ სპეციალურად დამზადებული ზეთისხილის ზეთი გამოიყენებოდა, რამეთუ ებრაელ ბრძენთა მოსაზრების თანახმად, ებრაელი ხალხი ქორფა ზეთისხილსაა შედარებული. ნაშრომში აღწერილია ღვთისმსახურება – ქოჰენთა მიერ ტაძარში მენორას დანთების წესი.

როგორც საყოველთაოდ აღიარებული სიმბოლო, მენორა თანახში პირველად წინასწარმეტყველ ზაქარიას წიგნში ფიგურირებს, როდესაც იგი თავის ზმანებას აღწერს.

მენორას, როგორც სიმბოლოს, მრავალრიცხოვანი გამოსახულებები აღმოჩენილია მატერიალური კულტურის ძეგლებზე – მონეტებზე (რომლებიც იჭრებოდა ხაშმონაელთა დინასტიის მეფობის პერიოდში), ასევე იერუშალიმის ჰეროდე I-ის დროინდელი არქეოლოგიური ფენების გათხრებისას მოპოვებულ არქეოლოგიურ მასალაში. ა. წ. II საუკუნიდან მოყოლებული კი მენორას გამოსახულებები გვხვდება სხვადასხვა ქვეყნებში გაფანტულ, მათ შორის, საქართველოში, ებრაული დიასპორის საფლავის ქვებზე, საზოგადოებრივი შენობების კოლონებზე, გამოქვაბულ-აკლდამებში, ძველი სინაგოგებისა და იეშივების (რელიგიური სასწავლებლები) ფერად ვიტრაჟებსა და იატაკის მოზაიკაზე და სხვ. ნაშრომში მოცემულია, აგრეთვე, ცნობები საქართველოში აღმოჩენილი მენორას გამოსახულებიანი ჭურჭლის შესახებ.

ამრიგად, მენორას თავდაპირველი დანიშნულება, როგორც რიტუალური აქსესუარისა, გადაიზარდა მრავალნიშნა სიმბოლურ მნიშვნელობებში – სულიერში, ნაციონალურსა და რელიგიურში, რომელთაც შემდგომ უამრავი წეს-ჩვეულება დაუკავშირდა.

მენორას სიმბოლიკის ყველა ახსნა-განმარტება ებრაელების ფიზიკურ არსებობასა და მის სულიერ და რელიგიურ შინაარსს შორის კავშირს გამოხატავს. ნაციონალური და რელიგიური სანყისების ასეთი შერწყმის წყალობით, მენორა სახელმწიფოს სიმბოლოდაც იქნა არჩეული – ის ისრაელის სახელმწიფოს გერბზეა გამოსახული.

მენორა თორაში პირველად მოხსენიებულია გადასატანი ტაძრის – „მიშქანის“ აღწერისას. უზენაესი უბრძანებს მოშეს: „გაკეთე მენორა ხალასი ოქროსაგან. ჭედური გაკეთდეს მენორა. მისი შვერილი, მისი ტოტი, მისი თასები, მისი კვირტები და ყვავილები მისგან იყოს“ (გამოსვლათა, 25:31-36).

უზენაესის ბრძანების თანახმად, მენორას შვიდი ტოტი უნდა ჰქონოდა. შუათანა ტოტი ვერტიკალური უნდა ყოფილიყო, როგორც ღერო. თითოეული ტოტი შემკული უნდა ყოფილიყო სამი ნუშისებური თასით, დეკორატიული კვირტით და ყვავილით, ხოლო შუათანა ტოტზე უნდა ყოფილიყო ოთხი ნუშისებრი თასი, ხუთი კვირტი და სამი ყვავილი. მთელი მენორა ერთი ტალანტი ოქროსაგან უნდა ყოფილიყო ნათეგი.

მიდრაშის თანახმად, მოშემ არ იცოდა, როგორ გაეკეთებინა მენორა. მაშინ უფალმა მას მენორას ზეციური გამოსახულება აჩვენა; მიუხედავად ამისა, მოშეს ძალიან ძნელი შესასრულებელი ეჩვენა უფლის დავალება. მაშინ უზენაესმა უთხრა მოშეს: „ყველაფერი, რაც შენ მოგეთხოვება, ისაა, რომ ოქროს ნაჭერი ცეცხლში ჩააგდო; შემდეგ კი დაარტყა მას ურო და გამზადებული მენორა გაჩნდება!“ მოშე ასეც მოიქცა – ჩააგდო ცეცხლში ერთი ტალანტი ოქრო, დაარტყა ურო და შესთხო-



ვა უფალს: „სამყაროს მეუფევე, ოქრო ცეცხლშია, გააკეთე მისგან, რაც გსურს!“ და ცეცხლიდან მაშინვე გაჩნდა ოქროს მენორა.

მენორას უდიდესი სიმბოლური მნიშვნელობა გააჩნია. იგი განასახიერებს სიბრძნეს თორისას, რომელსაც სინათლეს ადარებენ. „რამეთუ მცნება – სანათია, ხოლო თორა – სინათლე“ (მიშლეი, 6:23).

ადამიანმა შეიძლება იფიქროს, რომ მას მცნებათა დაცვა თორის შესწავლის გარეშეც შეუძლია. ამ მცდარი აზრის განსამარტავად, შლომო ჰამელეხი (სოლომონ ბრძენი) მცნებას ადარებს სანათს – მენორას. მენორა არ გაანათებს, თუ არ ავანთებთ, თუ პატრუქს ცეცხლს არ მოვუკიდებთ. ზუსტად ასევე, ადამიანი ვერ შეძლებს მცნებების სწორად შესრულებას, თუ ისინი თორის სინათლით არ იქნებიან განათებული. ადამიანი, რომელსაც აკლია თორის ცოდნა, აუცილებლად ნაიბორძიკებს.

მენორას, როგორც თორის სიბრძნის სიმბოლოს, გამოხატულებად ჩვენი ნეტარხსენებული ბრძენები თვლიან:

- ის დამზადდა ოქროს ერთი მთლიანი ზოდიდან, რაც თორის ერთიანობის სიმბოლოა. თორის ჰალახები და ჰაგადები წარმოადგენენ მის კვირტებსა და თასებს, რომლებიც ერთი ღეროდან იტოტებიან.

- მენორა დამზადდა სუფთა ოქროსაგან, რაც ნიშნავს: უზენაესის სიტყვა – სუფთა ოქროა, მინარევების გარეშე.

- მენორას შვიდი ტოტი მიუთითებს თორის შვიდ წიგნზე. ჩვენი ნეტარხსენებული ბრძენები განმარტავენ, რომ თორა (ხუთწიგნეული) შედგება შვიდი წიგნისაგან, რამდენადაც ნაწილი „ვაეი ბინსოა“ (ბემიდბარ, 10:35), ერთგვარად ცალკე წიგნს წარმოადგენს, რომელიც წიგნ „ბემიდბარ“-ს სამ დამოუკიდებელ ნაწილად ჰყოფს.

- მენორას ექვსი ტოტი მიშნის ექვს განყოფილებას შეესაბამება, შუათანა ღერო კი აღნიშნავს ადამიანის გულში შიშსა და კრძალვას უზენაესის მიმართ, რაც თორის შესწავლის საფუძველია.

- მენორაზე ოცდაორი თასია, რომლებიც შეესაბამებიან ებრაული ანბანის ასოებს, რომელთაგანაც თორა შედგება.

მენორა „მიშქანის“ (გადასატანი ტაძრის) სამხრეთ ნაწილში იდგა, რამეთუ ნეტარხსენებულ ბრძენთა თანახმად, „სიბრძნე სამხრეთში იმყოფება“. მენორა მოთავსებული იყო „პურების მაგიდის“ პირდაპირ, რათა მიენიშნებინა, რომ თორის სიბრძნის გასაღვივებლად მატერიალური მხარდაჭერაა საჭირო.

ტაძარში დასადგმელი მენორებისათვის აბსოლუტურად სუფთა ოქროს მისაღებად, შლომო ჰამელეხი (სოლომონ ბრძენი) ოქროს ათასგზის ასუფთავებდა. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანმა ასევე გულდასმით უნდა შეამოწმოს, თუ როგორ ასრულებს მცნებებს. მაშინ მათ შესრულებას უფრო სრულად შეძლებს.

მოშეს დავალების თანახმად, შლომო ჰამელეხმა ტაძარში ათი მენორა დადგა. ამრიგად, ტაძარში სულ სამოცდაათი კანდელი ენთო (რამეთუ თითოეულ მენორას შვიდი ტოტი აქვს). ისინი მსოფლიოს სამოცდაათი ხალხის სიმბოლოს წარმოადგენდნენ, რომელთაც ევალებათ ნოახის შვიდი კანონის შესრულება, რაც უზენაესმა მთელს კაცობრიობას უბოძა.

მენორას დასანთებად ზეთიუნის ზეთი იხმარებოდა; თანაც მხოლოდ ის ზეთი გამოდგებოდა, რომელიც მიიღებოდა ზეთისხილის ნაყოფის პირველადი განწურვის შედეგად. ეს პირველი წვეთები სრულიად სუფთაა და არ შეიცავს ნალექს; შემდგომი გამოწურვით მიღებული ზეთი კი უკვე გასუფთავებას საჭიროებდა და მენორასათვის მისი გამოყენება არ იყო ნებადართული.

რატომ აირჩია უზენაესმა მენორას დასანთებად მხოლოდ ზეთიუნის და არა რომელიმე სხვა ზეთი?

როგორც იერემია ნინასწარმეტყველი ამბობს, *ისრაელის ხალხი ზეთისხილსაა შედარებული (II : 15): „ქორფა ზეთისხილი, უმშვენიერესი ნაყოფი, გინოდა შენ უზენაესმა“.*

*რა მსგავსებაა ებრაელ ხალხსა და ზეთისხილს შორის?*

- ზეთისხილის სინათლე არა მხოლოდ ანთებული ზეთის ალის სინათლეა, არამედ თვით ზეთისხილის ხის ვარჯის ნათებაცაა. როდესაც ქარი მათ ფოთლებს აშრიალებს, ზეთისხილის ხეებს გარს ევლება ვერცხლისფერი ათინათი, რომელიც სინათლის ტალღების მსგავსად ლივლივებს, რამეთუ ფოთლის ქვედა მხარე – მოვერცხლისფრო თეთრია, ხოლო ზედა – მუქი მწვანე. და სწორედ ეს კონტრასტი ქმნის იმის შთაბეჭდილებას, თითქოს ხე სინათლეს ასხივებდეს.

- ზეთისხილის ნაყოფი ზეთს მხოლოდ განწურვის შედეგად იძლევა. ზუსტად ასევე, განდევნილობის შედეგად, ხოცვა-ჟლეტის, წამებისა და ტანჯვის შემდეგ ისრაელის შვილთა გულები იწმინდება და გამჩენისაკენ შემობრუნდება. ებრაელის შინაგანი არსება სუფთაა. მხოლოდ „იეცერ არაყი“ (ბოროტი სანყისი) უშლის მას ხელს გამჩენის სამსახურში. და როდესაც გარე ძალების ზემოქმედებით გარეგანი ჩენჩო მოსცილდება, თავს იჩენს მისი ჭეშმარიტი ბუნება – სინმინდე.

- ზეთის გარდა, ყველა სხვა სითხე ერთმანეთში ირევა და ერთგვაროვან მასას იძლევა. ზეთი გამონაკლისია – ის სხვა სითხეებს არ ერევა, ცალკე რჩება. ასევე, ისრაელის ხალხიც ერთადერთი ხალხია ისტორიაში, რომელიც სხვა ხალხების მიერ კი არ შთაინთქა, არამედ შენარჩუნდა და კვლავაც სამუდამოდ შეინარჩუნებს თავის თვითმყოფადობას.

- ისევე, როგორც ზეთი ემსახურება სამყაროს განათებას, ასევე სიბრძნეც, რომელიც ტაძრიდან გამოსხივდებოდა, ანათებდა მთელ სამყაროს.

მენორას სანათებს ქოჭნები (ღვთისმსახურები) ყოველ საღამოს ავსებდნენ ზეთით. ისინი დილამდე არ უნდა ჩამქრალიყვნენ. ზეთის რაოდენობა ისე იყო გათვლილი, რომ საკმარისი ყოფილიყო ზამთრის გრძელი ღამეებისათვის. და ყოველთვის, მათ შორის ზაფხულის მოკლე ღამეებისთვისაც, ეს რაოდენობა გამოიყენებოდა; ამიტომ ზაფხულში, დილისათვის, ზეთის რაღაც რაოდენობა დაუნველი რჩებოდა.

შვიდი მენორადან ერთ-ერთზე, დასავლეთის მენორაზე (ნერ მაარავი), განსაკუთრებული სასწაული ხდებოდა. დასავლეთის მენორას ეძახდნენ აღმოსავლეთის მხრიდან მეორეს. მასში იმდენივე ზეთს ასხამდნენ, რამდენსაც სხვებში, მაგრამ ის მუდმივად ანათებდა – არ ქრებოდა დილით. საღამოს ქოჭნი სხვა მენორებს ჯერ კიდევ მანათობელი დასავლეთის მენორიდან ანთებდა. ზოგიერთი ჩვენი ნეტარხსენებული ბრძენის აზრით, დასავლეთის მენორას ანთება წელიწადში მხოლოდ ერთხელ

უნევედათ. ეს სასწაული მიუთითებდა, რომ ისრაელის შვილებს შორის შეხინა იყო დავანებული; ეს სასწაული შიმონ მართლის გარდაცვალებამდე გრძელდებოდა.

მენორა, რომელიც შლომო ჰამელებმა პირველ ტაძარში დადგა, ტაძრის დანგრევისას დაიკარგა. მეორე ტაძრისათვის ახალი მენორა შეიქმნა. მაკაბელების წიგნის თანახმად, ეს მენორა ანტიოქემ მოიტაცა და ხაშმონაებმა მის ნაცვლად სხვა დადგეს.

მიუხედავად იმისა, რომ თანახში რამდენიმე ადგილას გვხვდება მენორას აღწერილობა, არ არსებობს მისი საკმარისად ძველი გამოსახულება, რომელიც საშუალებას მოგვცემდა, მისი ზუსტი სახე წარმოგვედგინა.

როდესაც ტიტუსმა მეორე ტაძარი დაანგრია, სხვა განძთან ერთად მენორაც გაიტაცა და ზარ-ზეიმით შეიტანა ის რომში ტრიუმფალური მსვლელობის დროს. ეს სურათი – რომაელი ჯარისკაცები, რომელთაც წმინდა საკულტო საგნები, მათ შორის მენორაც, მიაქვთ ტაძრიდან, ამოკვეთილია ტიტუსის ტრიუმფალური არკის ქვის ბარელიეფზე რომში. ეს ტაძრის მენორას ერთ-ერთი უძველესი გამოსახულებაა.

წმინდა მენორა გამოსახული იყო მონეტაზე, რომელიც იჭრებოდა იუდეის სამეფოში ხაშმონაების დინასტიის ანტიგონეს მმართველობის დროს (ძვ. წ. 40-37 წწ.). ხშირია მენორას გამოსახულებების აღმოჩენა იერუსალიმში მეფე ჰეროდე I-ის დროინდელი (ძვ. წ. 37-4 წწ.) არქეოლოგიური ფენების გათხრებისას. საერთოდ, შემდგომაც ისრაელსა და სირიაში მენორას გამოსახულებანი მრავლადაა დადასტურებული. ა. წ.-ის II საუკუნიდან მოყოლებული, მენორას გამოსახულებები გვხვდება სხვადასხვა ქვეყანაში, მათ შორის, საქართველოში, გაფანტული ებრაული დიასპორის საფლავის ქვებზე, სინაგოგების დეკორში, მინის ჭურჭელზე და სხვ.

საქართველოში, კერძოდ, ქვემო ქართლში, მდინარე კაზრეთის ხეობაში, დაბა კაზრეთში, ერთ-ერთი საცხოვრებელი სახლის საძირკვლის გათხრისას, უეცრად გამოჩნეულა გვიან ანტიკური ხანის არქეოლოგიური მასალა. ამ მასალიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ბრინჯაოს ოინოხოია (მსხვილტუჩიანი საღვინე სურა), რომელზეც წმინდა მენორიანი საკრალური მოტივია გამოსახული, კერძოდ, კვარცხლბეკიანი სვეტი, რაზეც ცხრასანთლიანი მენორაა (ე. წ. ხანუქია) შედგმული. ოინოხოია ამჟამად საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში ინახება.

კაზრეთის ოინოხოია, თანმხლები არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, გვიანანტიკური ხანით თარიღდება და რომაული სამყაროდან უნდა იყოს საქართველოში შემოტანილი. ეს კიდევ ერთხელ მიანიშნებს ქართლის სამეფოში ებრაული დიასპორის არსებობაზე და ქართველთა და ებრაელთა შორის უძველეს კავშირურთიერთობაზე.

უფრო გვიანდელ გამოსახულებებზეც მენორა სხვადასხვა ფორმითაა წარმოდგენილი. მენორას თავდაპირველი ფორმის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს.

ზემოთ განხილულ მენორას აღწერილობაში (შემოთ, 25, 31:36) თვალშისაცემია ბოტანიკურ ცნებათა სიმრავლე: ლერო, კვირტები, ყვავილები, ნუშისმაგვარი თასები. ამ ტერმინებმა ეფრაიმ და ხანა არეუვენები იმ აზრამდე მიიყვანა, რომ მისი პირველსახე ისრაელის ბუნებაში უნდა ეძებნათ. ნაპოვნი იქნა მცენარეთა რამდენიმე სახეობა, რომელთა შეხედულება წიგნ „ბერეშით“-ში აღწერილ მენორას ჰგავდა.

ამ მცენარეთა უმრავლესობა თავისებური არომატით გამოირჩევა და მიეკუთვნება სალბის (შალფეი) სახეობას. ისრაელის ბოტანიკურ ლიტერატურაში მიღებულია ამ მცენარის სირიული სახელწოდება *მარვა*. ეფრაიმ არეუვენიმ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ამ სახელწოდებას ებრაული წყარო უნდა ჰქონდეს, კერძოდ, *მორია*. ასეთია იმ ადგილის სახელწოდება, სადაც გაემგზავრა მამა აბრაჰამი, როდესაც უზენაესმა იცხაკის მსხვერპლად მიტანა უბრძანა (ბერეშითი, 22:2). შემდგომში ამ ადგილას (მორიას მთაზე) სოლომონ ბრძენმა ტაძარი ააგო.

როგორც საყოველთაოდ აღიარებული სიმბოლო, მენორა თანახში პირველად წინასწარმეტყველ ზაქარიას წიგნში ფიგურირებს, როდესაც იგი თავის ზმანებებს აღწერს. მეხუთე ზმანება მენორას შეეხება. „და დაბრუნდა ის ანგელოსი, რომელიც მელაპარაკებოდა. და გამაღვიძა, ზუსტად ისე, როგორც ძილისაგან აღვიძებენ კაცს. და მითხრა: რას ხედავ? და ვუთხარ: ვხედავ, აჰა, მთლიანი ოქროს მენორას, და თასია მის თავზე და შვიდი ლამპადა, და ლამპადებს შვიდ-შვიდი მილაკი აქვთ. და ორი ზეთისხილია მის გვერდით; ერთი – მისი თავის მარჯვნივ და მეორე – მარცხნივ. ხმა ამოვიღე და ვუთხარი ანგელოსს, რომელიც მელაპარაკებოდა: რა არის ეს, ჩემო ბატონო? მომიგო ანგელოსმა, რომელიც მელაპარაკებოდა და მითხრა: განა არ იცი, ესენი (გამოცხადებები) რა არის (რას ნიშნავენ)? ვუთხარი: არა-მეთქი, ჩემო ბატონო. მომიგო ანგელოსმა და მითხრა: ეს არის უფლის სიტყვა, ზერუბაბელის მიმართ ნათქვამი: არა ძალითა და ძლიერებით, არამედ მხოლოდ ჩემი სულით, – თქვა ცაბაოთ უფალმა“.

როგორც ზევით აღვნიშნეთ, მენორა უმნიშვნელოვანესი რიტუალური აქსესუარი იყო. ის სიმბოლურად ტაძრის მშენებლობის დამთავრებას აღნიშნავდა. ზაქარიას ზმანებაში ზეთისხილის ორი ნაყოფი, რომელთაგან ზეთი წვეთავდა მენორაში, სიმბოლურად ებრაელი ხალხის ორ ბელადს აღნიშნავენ – იეჰოშუა ბენ ნუნსა და ზერუბაბელს, რომლებიც ისრაელის ხალხს აღთქმული მიწის ათვისების ეპოქაში ხელმძღვანელობდნენ. აქ მოტანილი სტროფის იდეა, სადაც მატერიალურ საწყისზე სულიერის უპირატესობა ხაზგასმული, ებრაელ ხალხს მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე თან დაჰყვება. ასე წარმოჩინდება ზმანებაში მომავალში ციონში მესიის დაბრუნების თემა, მენორა კი მასში გამოყენებულია, როგორც ტაძრის მშენებლობის დამთავრებისა და ისრაელი ხალხის სულიერი აღორძინების სიმბოლო.

ამრიგად, *მენორა* მრავალნიშნა სიმბოლოა: სულიერი, ნაციონალური, რელიგიური, მაგრამ, უწინარეს ყოვლისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ის სინათლის წყაროა. „სინათლის“ ცნება იუდაიზმის სამ ცენტრალურ სიმბოლოს შორის ერთ-ერთი და უმნიშვნელოვანესია. ამიტომ, სანთლები, რომლებიც სინათლის წყაროს წარმოადგენენ, ებრაელთა ყველა თაობის მანძილზე მნიშვნელოვან პლასტიკურ და ვერბალურ ებრაულ სიმბოლოდ აღიქმება.

მარადიული სანთელი, რომელიც დღე და ღამ იწვის სინაგოგაში (ბეით ქნესეთში), არონ ჰაკოდემის წინ, უშუალოდაა დაკავშირებული ტაძარში მენორის დანთებასთან.

სინაგოგალურ სანთელთან დაკავშირებით სხვა წეს-ჩვეულებებიც აღმოცენდა, როგორიცაა სულის მოსახსენიებელი სანთელი (ნერ ჰა-ზიქარონ), რომელიც ინთება ტრაურისა და გარდაცვალებიდან წლისთავის დღეებში. ეს ჩვეულება თეპი-

ლიმის წიგნში (ფსალმუნთა წიგნი) იღებს სათავეს, თავში, სადაც სული სანთელსაა შედარებული, რომელიც ჩვენს არსებაში ღმ-თმა დაანთო, რათა ჩვენი გზა გაენათებინა.

სიმხათ-თორის დღესასწაულზე ჩვეულებაა – არონ ჰაკოდემში ანთებული სანთლის შეტანა, მას შემდეგ, რაც იქიდან ყველა სეფერ თორას გამოიტანენ.

არსებობს, ასევე, სანთლების დარიგების ტრადიცია, რომლებიც რომ ჰამანა-ში მთელი დღის განმავლობაში ინთებიან იმისათვის, რათა მათი საშუალებით მოხდეს ჰავდალის ლოცვების კურთხევა შაბათის გასვლისას.

სეფარდულ თემში მიღებულია, რომ, როდესაც მამას პირველად მიჰყავს თავისი შვილი სალოცავად სინაგოგაში, მიიტანოს იქ პარაფინის სანთელი.

შაბათის წმიდაყოფა ყველაზე გავრცელებული ტრადიციაა, რომელიც სანთლების დანთებასთანაა დაკავშირებული. როდესაც ოჯახის დედა და ქალიშვილი საშაბათე სანთლებს ანთებენ, ებრაული სახლი განსაკუთრებული შუქით ნათდება. საშაბათე სანთლები სულიერი სიმბოლოს, შინაგანი სინათლისა და სინმინდის სიმბოლოს კლასიკური მაგალითია. ასე რომ, უკვე სამი ათას წელზე მეტია, რაც მენორა ებრაელ ხალხს თან დაჰყვება: სინაის უდაბნოში ხეტიალის ჟამს მისი ლამპადები ანთებდნენ გადასატან ტაძარში, ანთებდნენ პირველ, ხოლო ასწლეულების შემდეგ – მეორე ტაძარშიც. მას შემდეგ კი, რაც ტიტუსმა მეორე ტაძარი იავარჰყო და მენორა გაიტაცა, ტაძრის მენორის ნაცვლად, ათასობით და ათი ათასობით ახალი შანდლები გაჩნდნენ, რომლებიც შუქს ჰფენდნენ ებრაულ სახლებს ისრაელსა და დიასპორაში. მენორა გამოსახული იყო საზოგადოებრივი შენობების კოლონებზე, გამოქვაბულ-აკლდამებში, ძველი სინაგოგებისა და იეშივების (რელიგიური სასწავლებელი) ფერად ვიტრაჟებსა და იატაკის მოზაიკაზე. ებრაელი ოსტატების მიერ გაკეთებულ მენორის ფორმის შანდლებში ინვოდა ზეითუნის ზეთი, ანთებდნენ ცვილის სანთლები, უკანასკნელ ხანს კი ელექტრონათურები ანთია.

ამრიგად, მენორას მრავალრიცხოვან სიმბოლურ მნიშვნელობათაგან საერთოა ერთი – ის სინათლის ნათების წყაროა. მენორა გამორჩეული იყო ტაძარში, მისი სინათლის შესახებ ნათქვამია, რომ ის „გადასძლევდა ყველა მსხვერპლშენიერვას“. ტაძრის არსებობისას მთელი ისრაელის მზერა ტაძრისაკენ იყო მიპყრობილი, რომლისგანაც მთელი სამყაროსათვის სინმინდის მიმნიჭებული სინათლე გამოსჭვიოდა. როდესაც სოლომონ ბრძენმა ტაძარი ააგო, მას განსაკუთრებული ფანჯრები გაუკეთა – ისინი ტაძარში გარედან დიდ სინათლეს არ ატარებდნენ, ტაძრიდან კი, პირიქით, მათი მეშვეობით სინათლე თავისუფლად გადიოდა გარეთ. ანუ, ტაძარი არ საჭიროებდა გარედან შემომავალ განათებას, მაშინ, როდესაც ტაძრიდან გამომდინარი შუქით მთელი სამყარო იკვებებოდა. ასევე, არც მენორა იყო განკუთვნილი ტაძრის განათებისათვის, ის ისრაელის სახლებისა და სულების განათებას ემსახურებოდა.

ღმ-თი თავად არის სინათლე, მაგრამ მან ისრაელს ნება დართო, მისთვის – ღმ-თისათვის მენორა აენთო.

მენორას სიმბოლიკის ყველა ახსნა-განმარტება ებრაელობის ფიზიკურ არსებობასა და მის სულიერ და რელიგიურ შინაარსს შორის კავშირს გამოხატავს. ის, ერთი მხრივ, სიმბოლოა ტაძრის არსებობის ჟამისა – როდესაც ისრაელის ხალხი



თავის მიწაზე ცხოვრობდა – და ციონში დაბრუნების და ებრაული სახელმწიფო-რიობის აღდგენის ჩაუქრობელი იმედისა მეორე მხრივ კი – სულიერი ნათებისა და ხალხის გულში წმინდა ღვთაებრივი გრძნობის არსებობისა. ასეთი შეხამება ხაზს უსვამს ებრაელი ხალხის ამაღლებულ მდგომარეობას თავისი ისტორიის იმ მონაკვეთში, როდესაც ნაციისა და რელიგიის ერთიანობა არსებობდა.

ნაციონალური და რელიგიური საწყისების ასეთი შერწყმის წყალობით, მენორა სახელმწიფოს სიმბოლოდაც იქნა არჩეული. ნიმუშად აღებული იქნა რომში, ტიტუსის ტრიუმფალური არკის ბარელიეფზე არსებული მენორას გამოსახულება. მაგრამ როგორ შეიძლებოდა სიმბოლო, რომელსაც მთელი მსოფლიოსათვის უნდა ემცნო ებრაელებზე რომაელთა გამარჯვება, ხაზი გაესვა ტაძრის დაცემისა და მისი საგანძურის გატაცებისათვის, გადაქცეულიყო ისრაელის ნაციონალურ და რელიგიურ სიმბოლოდ?

როგორც მაგენდავიდი – სიმბოლო, რომლის გამოყენება ებრაელი ხალხის დასამცირებლად უნდოდათ, გადაიქცა ნაციის სიხარულის წყაროდ, ასევე, რომაელთა მცდელობამ, მენორა ებრაელთა მორჩილების სიმბოლოდ დაემკვიდრებინათ, სრულიად სანინალმდეგო შედეგი გამოიღო – როდესაც ისრაელის ხალხმა კვლავ მოიპოვა ნაციონალური დამოუკიდებლობა, მან ეს სიმბოლო ქვეყნის გერბად აქცია: სიმბოლო, რომელიც იარაღის ძალით წაგვართვეს ორი ათასი წლის წინ და რომელიც მთელ მომდევნო თაობათა მანძილზე ებრაელი ხალხის ოცნებისა და იმედის ნაწილს წარმოადგენდა, კვლავ ჩვენ გვეკუთვნის.

ყოველ თაობას თავისი სანთლები აქვს, თავის მშვიდობიან, ნაყოფიერ და თავისუფალ სამშობლოში – ერეც ისრაელში დაბრუნების თავისი იმედი. როდესაც 1948 წელს ებრაელმა ხალხმა დამოუკიდებლობას მიაღწია, მენორა, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, არჩეული იქნა ისრაელის სახელმწიფოს სიმბოლოდ – ის მის გერბზეა გამოსახული.

### ლიტერატურა:

1. „ბარ მიცვა. საუბრები (ჯამეტი) ებრაელობის შესახებ“, შემდგენლები შალომ როზენბერგი და ცვი ბეკერმანი, თელ-ავივი, 1993.
2. გამყრელიძე გ., (1995) მენორას გამოსახულება საქართველოდან, გაზეთი „ალია საქართველოდან“.
3. თორის ხუთნიგნეული, (1996). საქართველოს ებრაელთა კულტურის ცენტრი, მთარგმნელი და რედაქტორი შალომ დავიდი, თელ-ავივი, ისრაელი 2000, 12, 1995.
4. რაბი მოშე ვაისმანი, (1996) მიდრაში მოგვითხრობს, Shvut Ami, Jerusalem.

**ELENE GEGESHIDZE**

## **Menorah – A Symbol of Culture of the Jewish People**

The presented essay is dedicated to the seven-lamp (six branches) ancient Hebrew lampstand – Menorah, one of the most important national as well as religious symbols of the Jewish people. It discusses the origin of the Menorah, its shape and the ceremonial meaning/usage as described in Tanah – both Torah and Prophets.

The first mention of Menorah is in the book of ‘Exodus’ (‘Shemot’) when G-d instructs Moshe to make a light holder out of pure gold to be used as one of the accessories in the Ark of the Covenant (Exodus, 25:31-36). The shape of Menorah is inspired by the Torah itself, which has been compared to light and enlightenment by the multitude of prophets and sages. The Menorah was thought of as the source of everlasting light and therefore had to be lit in the Temple at all times.

The Menorah itself had to be made out of pure gold. There are multiple thoughts about its shape which are discussed in detail in this essay. According to the G-d’s command, Menorah was lit only with specially prepared olive oil, as many sages compare Jewish people with the olive tree that has just broken into blossom. This article describes the Menorah lighting process in the Temple by the priests, Kohans.

As a national symbol, the Menorah is first seen in the book of prophet Zakariya when he retells his dream.

The Menorah, as a symbol, is also depicted on different surfaces, such as coins (which were cut during the reign of Hashmonite Kings), as well as on the articles discovered as a result of archeological digs of the Herod-I period in Jerusalem. From the second century A.D. the depiction of Menorah is seen on Jewish graves in many countries, including the Republic of Georgia, on the columns of city buildings, inside the caves, on the walls, windows and mosaic floors of the old synagogues and yeshivas (Jewish religious schools) and other surfaces. Our survey sheds light to the artefacts of different dishware found with Menorah depictions in the Republic of Georgia.

As seen over the centuries, Menorah’s initial function grew into something bigger, a symbol with a national, religious and emotional purpose to which many traditions were later connected. However, one thing is true, every explanation of the purpose of Menorah shows a strong connection between the Jewish people as physical beings and their religious identity. The Menorah has both national and religious meaning, and because of this it was chosen as a national symbol of the country of Israel.

## მახსილი II

## სინანულის ლოცვა და აღსარება

§1. ხათის ამინდის ღვთაებავ, ჩემო ბატონო! [ასევე თქვენ, ხათის ღვთაებანო], ჩემო უფალნო! ურსილ[იმ, დიდმა მეფემ], თქვენმა მსახურმა, გამომგზავნა (ამის სათქმელად): ნადი და [ა]სე უთხარი ხათის ამინდის ღვთაებას, ჩემ ბატონს და ღვთაებებს, ჩემ ბატონებს: რა არის ის, რაც თქვენ ქმენით? ნება მიეცით ჭირს, შემოსულიყო ხათის ქვეყნად ისე, რომ ქვეყანა საშინელ გასაჭირს განიცდის. [ხალხი] იღუპებოდა მამაჩემის დროს და ჩემი ძმის დროს. ხოლო იმის შემდეგ, რაც მე ღვთაებათა ქურუმი გავხდი, მაინც იღუპებიან. 20 წელია, ხალხი იღუპება ხათის ქვეყნად. გასაჭირი არ გაქრა და არ დაილია ხათში. მე მეტი არ ძალმიძს ჩემი გულის დარდის აღაგმვა, მე მეტი არ ძალმიძს ჩემი სულის ტანჯვის მართვა.

§2. როდესაც დღესასწაულებს ვიხდიდი (და) ვემსახურებოდი ყველა ღვთაებას, ერთი რომელიმე ტაძარი არ მქონდა გამორჩეული. არაერთხელ ვემუდარებოდი ყველა ღვთაებას ჭირიდან (დახსნას) და არაერთხელ ვიფიცებდი შემდეგნაირად: შეისმინეთ [ჩემი, ღვთაებებო], ჩემო [ბატონებო და განაგდეთ] ჭირი ხათიდან. ხათს [მეტი აღარ ძალუძს ამ ჭირის ტვირთვა]. დაე, იმის საბაბს, რის გამოც იგი [ამ წინასწარმეტყველებით] მომეველინა, [ბოლო მოელოს]. ან [დაე, ვნახო] იგი [სიზმარში ან დაე, ღვთაების კაცმა] გამომიცხადოს, (რა ვიღონო). მაგრამ ღვთაებებმა [არ ისმინეს] ჩემი [და] ჭირმა არ დატოვა ხათი. [ხათში მუდმივად ბატონობდა ჭირი].

§3. ღვთაებისათვის პურისა [და ღვინის ის რამდენიმე] შემწირველი, რომელიც კიდევ იყო (გადარჩენილი), გარდაიცვალა. [ჭირიანობის] საქმე კვლავ მანუხებს და შევთხოვე ამის შესახებ [წინასწარმეტყველის მეშვეობით] ღვთაებას. [მე ვიპოვნე] ორი ძველი ფირფიტა: ერთი ფირფიტა ეხებოდა [მდ. მალას რიტუალს]. ადრე მეფენი იხდიდნენ მდინარე მალას რიტუალს, მაგრამ იმის გამო, რომ [ხალხი იხოცებოდა] ხათში მამაჩემის დროიდან (მოყოლებული), ჩვენ არასდროს არ ჩავგიტარებია მდინარე მალას [რიტუალი].

§4. მეორე ფირფიტა ეხებოდა ქალაქ ქურუსთამას: როგორ წაიყვანა ხათის ამინდის ღვთაებამ ქურუსთამელი კაცი ეგვიპტეში და როგორ დადო ხათის ამინდის ღვთაებამ ხელშეკრულება მათსა და ხათის კაცს შორის ისე, რომ მათ ხათის ამინდის ღვთაების წინაშე დაიფიცეს. ვინაიდან ხათისა და ეგვიპტის კაცები შეკრულნი იყვნენ ხათის ამინდის ღვთაების ფიცით და ხათის კაცები ძალაუფლებას (მაინც) ფლობდნენ, ამით ხათის კაცებმა დაარღვიეს ღვთაებათა ფიცი. მამაჩემმა გაგზავნა

ფეხოსანი და ეტლოსანი ლაშქარი და მათ შეუტყეს ეგვიპტეს, ამქას ქვეყანას. ხოლო (შემდგომ) კვლავ გაგზავნა (ლაშქარი) და კვლავ შეუტყეს. მაშინ ეგვიპტის კაცები შეშინდნენ, მოვიდნენ და მამაჩემს ვაჟიშვილი თხოვეს თავიანთი სამეფოსთვის, მაგრამ როდესაც მამაჩემმა გაატანა თავისი ვაჟი და წაიყვანეს, მათ იგი მოკლეს. მამაჩემი შეძრწუნებული იყო და გაეშურა ეგვიპტის მიწისკენ, დაესხა თავს ეგვიპტელებს და გაანადგურა ეგვიპტის ფეხოსანი და ეტლოსანი ლაშქარი.

§5. იმ დროს, ხათის ამინდის ღვთაებამ, ჩემმა ბატონმა, მამაჩემს ძალა მისცა, ძალაუფლება ხელთ ჩაეგდო. ამის გამო მან დაამარცხა ეგვიპტის ფეხოსანი და ეტლოსანი ლაშქარი და გაანადგურა იგი. მაგრამ წარტყვევნილებს, რომლებიც მან შეიპყრო და ხათის ქვეყანაში (თან) წამოიყვანა, გზაში ჭირი დაერიათ და დაიხოცნენ.

§6. ხოლო როდესაც წარტყვევნილები ხათის ქვეყანაში მოიყვანეს, მათ ხათის ქვეყნად ჭირი მოიტანეს. იმ დღის შემდეგ იხოცება (ხალხი) ხათის ქვეყანაში. თუკი მე ეგვიპტის ქვეყნის შესახებ რამე ფირფიტას ვიპოვნი, (წინასწარმეტყველის) მეშვეობით შევატყობინებ ღვთაებას ყოველ სიტყვას, რომელიც ხათის ამინდის ღვთაებისგან (იყო), ხათის ამინდის ღვთაების ქვეშ ეგვიპტის ხალხისა და ხათის ხალხის ფიცის დადების შესახებ.

§7. რაც შეეხება იმას, რომ დამნასარა-ღვთაებანი<sup>1</sup> ჩემი ბატონის, ხათის ამინდის ღვთაების ტაძარში (არიან, რომ) სწორედ ხათის ხალხმა გატეხა სიტყვა და (ეს ხომ არ იყო მიზეზი იმისა), რომ ხათის ამინდის ღვთაება განრისხდა? ეს (იმედია), წინასწარმეტყველის მიერ დადგინდება.

§8. მაღას მდინარის რიტუალის წყალობითაც შევეკითხე წინასწარმეტყველს ჭირის შესახებ. აქაც მივიღე წინასწარმეტყველება, რათა მიმემართა ხა[თის] ამინდის ღვთაებისთვის, ჩემი ბატონისთვის. და მაშინ [ამინდის ღვთაების წინაშე] ვაღიარე [ცო]დვა: ეს ასე მოხდა [და] ჩვენ ეს ჩავიდინეთ. ეს ჩემს (დროს) არ მომხდარა, [...] მამაჩემის [...] მე ეს ძალიან კარგად ვიცი. (ეს) ამბავი. ამინდის ღვთაება (ამის) გამოა განრ[ისხებული...]. [მოკ]ვდება.

§9. რადგანაც ხათის ქვეყანაში [იხოცებ]იან, ამის გა[მო] ხათის ამინ[დის] ღვთაებას, ჩემს ბატონს, ჩემს [ამბავს ვამცნობ]. მე შენს წინაშე მუხლს მოვიხრი. მე დავიძახებ: მადლიანო! ხათის ამინდის ღვთაებავ, შეისმინე ჩემი! ხათის ქვეყნად ჭირი უნდა დას[რულდ]ეს!.

§10. რა ამბავიც წინასწარმეტყველის მეშვეობით შევიტყვე და ჭირის რა მიზეზიცაა დადგენილი, აღვწერ ყველაფერს: რაც შეეხება იმ ამბავს, რომ ღვთაების ფიცის (გატეხვა) დადგინდა ჭირის მიზეზად, ღვთაების ფიცის რიტუალი ხათის ამინდის ღვთაებისთვის და ღვთაებათათვის, ჩემი [ბატონებისთვის] ჩავატარე, (მათ) წინაშე მსხვერპლი შევწირე. [შ]ენ (წინაშე), ხათის ამინდის ღვთაებავ, [ჭი]რის გამო. ხოლო რიტუალი [...] თქვენ [...]. რაც შეეხება იმას, რომ მდინარე მაღას რიტუალი ჭირის მიზეზად დასახელდა და რომ მე [მდინარე] მაღასკენ მივეშურები: ხათის ამინდის ღვთაებავ, ჩემო ბატონო, (და) სხვანო ღვთაებანო, მდინარე მაღას რიტუალი აღმასრულებინეთ! მე მიწდა, აღვასრულო მდინა[რე] მა[ღას] რიტუალი. მე მიწდა მოვემზადო (ამისთვის)! რა მიზნითაც ჭირის საწინააღმდეგოდ ამას ჩავიდენ,

<sup>1</sup> ე. წ. „სახლეულის ღვთაებანი“, იხ. 5. გვ. 150 – 157.

ღვთაებანო, ჩემო ბატონებო, კარგი თვალთ შემომხედეთ! დაე, ხათის ქვეყანაში ჭირი ღვთაებანო!

§11. ო, ხათის ამინდის ღვთაებავ, ჩემო ბატონო! ო, ღვთაებებო, ჩემო ბატონებო! ისე ხდება, რომ ხალხი ყოველთვის ცოდავს. მამაჩემმაც შესცოდა და დაარღვია ხათის ამინდის ღვთაების, ჩემი ბატონის სიტყვა. მაგრამ მე არ შემიცოდავს არასდროს. ისე ხდება, რომ მამის ცოდავად გადმოდის მის ვაჟზე, და ამიტომ მამაჩემის ცოდავად გადმოვიდა ჩემზე. მე ვალიარე ეს ხათის ამინდის ღვთაების, ჩემი ბატონის წინაშე და ღვთაებების, ჩემი ბატონების წინაშე. ასე მოხდა, ჩვენ ეს ჩავიღინეთ. რაც შეეხება იმას, რომ მე მამაჩემის ცოდავად ვალიარე, ხათის ამინდის ღვთაებას და (სხვა) ღვთაებებს, ჩემს ბატონებს, კვლავ მინდა დავუწყნარო რისხვა! ჩემს მიმართ კარგად განწყვეთ! ხათის ქვეყნიდან ჭირი კვლავ განდევნეთ, (რათა) პურისა და ღვინის ის რამდენიმე შემწირველი, რომლებიც გადარჩნენ, არ დამეხოცონ!

§12. ან მე ვაგრძელებ ამინდის ღვთაების, ჩემი ბატონის მიმართ თხოვნას ჭირის გამო: შეისმინე ჩემი, ამინდის ღვთაებავ, ჩემო ბატონო, და იხსენი ჩემი სიცოცხლე! [მოგმართავ შემდეგნაირად]: ჩიტი თავშესაფარს პოულობს გალიაში და გალია უნარჩუნებს მას სიცოცხლეს. ან თუკი რამე ანუხებს რომელიმე მსახურს და იგი შეთხოვს ბატონს, მისი ბატონი შეისმენს მისას, [შეიცოდებს მას და დაუდგენს სამართალს, რაც მას ანუხებდა. ან თუკი მსახურმა ცოდავად ჩაიღინა, მაგრამ შეინანა ღვთის წინაშე, მის ბატონს შეუძლია ის უქნას მას, რაც მას უნდა. რადგანაც მან აღიარა თავისი ცოდავად თავისი ბატონის წინაშე, მისი ბატონის სული დაწყნარდება და ბატონი იმ მსახურს ანგარიშს არ გაუსწორებს. მე მამაჩემის ცოდავად ვალიარე. ეს ასეა. მე ეს ჩავიღინე! თუკი გადაწყდება რამე, ვინაიდან ჭირის გამო ადრეც [...], როდესაც ეგვიპტის ქვეყნიდან წარტყვევნილები და მოსახლეობა მოიყვანეს, რისთვისაც ხათუსამ ჭირით აზლო, ნუთუ ეს უკვე 20-ჯერ არ მოხდა ასე? ხოლო ხათის ამინდის ღვთაებას, ჩემს ბატონს და (სხვა) ღვთაებებს, ჩემს ბატონებს, ამან გული არ მოუბრუნა. ხოლო თუკი მე მოსანანიებლად მსხვერპლი უნდა შევწირო, მამცნეთ სიზმრის მეშვეობით! მე მსხვერპლს შემოგწირავთ.

§13. ან კვლავ ვემუდარები ხათის ამინდის ღვთაებას, ჩემ ბატონს: იხსენი ჩემი სიცოცხლე! [და თუკი] ვინმე ამ მიზეზით დაიხოცა, სანამ კვლავ გამოვასწორებ (მიზეზს), პურისა და ღვინის შემწირველნი, რომლებიც ჯერ კიდევ ცოცხლები არიან, დაე, ნუ დამეხოცებიან.

§14. [ან] თუკი ვინმე სხვა მიზეზის გამო კვდება, მაშინ, დაე, ვიხილო სიზმარში ან დადგინდეს წინასწარმეტყველის მიერ, ანდაც ღვთაების კაცმა გამომიცხადოს ეს. ანდაც, მოხდეს ისე, რაც გავუმხილე ქურუმებს – მათ უნდა წმინდა ძილით დაიძინონ.<sup>1</sup> ხათის ამინდის ღვთაებავ, იხსენი ჩემი სიცოცხლე! დაე ღვთაებებმა, ჩემმა ბატონებმა მიჩვენონ თავიანთი ღვთაებრივი ძალა! დაე, ვინმემ იხილოს (პასუხი) სიზმარში. დაე, მიზეზი იმისა, რატომ იხოცებიან, დადგინდეს! ჩვენ ვკიდევართ ნემსის ყუნწზე.<sup>2</sup> ო, ხათის ამინდის ღვთაებავ, ჩემო ბატონო, იხსენი ჩემი სიცოცხლე, და დაე, ხათიდან კვლავ გაქრეს ჭირი და დასრულდეს!

<sup>1</sup> რათა სარიტუალო სიზმარი იხილოს.

<sup>2</sup> ე. ი. ხათუსას ბედი გაურკვეველია, ბუნდოვანია.



§15. მინანერი: პირველი ფირფიტა, დასრულებული. [როგორ შესთხოვა] მურ-სილიმ ქირის გამო [(ხათის ამინდის ღვთაებას)].

**შემოკლებანი:**

CTH = Catalogue des Textes Hittite, Paris 1971

KUB = Kelischrifturkunden aus Boghazköy, Berlin.

ხეთურიდან თარგმანი *მაია ღამბაშიძისა*

**მაია ღამბაშიძე**

**საქონის სანაწიხიო ტექსტები – მეხილი II**

*„ჩიტი თავს აფარებს გალიას  
და გალია იცავს მის სიცოცხლეს“*

KUB 14.8: RS 22-23

თურქეთში, თანამედროვე ბოლაზქოიში (ხეთების დედაქალაქ ხათუსაში) აღმოჩენილი ლურსმნული ფირფიტების არქივიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ე. ნ. „სასულიერო“ შინაარსის მქონე ტექსტები – ღვთაების სადიდებელი ჰიმნები, საგალობლები და ლოცვები (CTH 371-389). ისინი გადმოგვცემენ ადამიანსა და ღვთაებას შორის ურთიერთობას – როდესაც ადამიანი ცდილობს, წერილობით მიანვდინოს ხმა თავისი რომელიმე გასაჭირისა თუ საჭიროების შესახებ. შინაარსის მიხედვით, ეს ტექსტები ორ ჯგუფად იყოფა: ა) „დიდებანი“ – ღვთაების სადიდებელი და ბ) „ლოცვანი“ – ღვთაების მიმართ აღვლენილი ვედრებანი (1.1-18).

„დიდებისა“ და „ლოცვის“ ტექსტებს ერთმანეთთან საერთო ნიშნებიც მოეპოვება: როგორც ჩანს, ამ ხასიათის ტექსტებისთვის შედგენილი იყო ერთგვარი „მაფორმირებელი შაბლონი“, რომლის მიხედვით ამა თუ იმ ღვთაებისთვის იქმნებოდა საგანგებო საგალობელი თუ თხოვნა<sup>1</sup>.

**სავედრებელ ლოცვებს** შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ხეთების იმპერიის ხანის მეფის **მურსილი II-ის** (ძვ. წ. XIII ს.) ლოცვები ქვეყანაში გაჭირვების<sup>2</sup> ჟამს. ესენია:

1. I ლოცვა გასაჭირის ჟამს ღვთაებათა და ქალღვთაებათა მოხმობისათვის (CTH 378.I)

2. II ლოცვა გასაჭირის ჟამს ქ. ხათის ამინდის ღვთაების მიმართ (CTH 378.II)

<sup>1</sup> შდრ. ქრისტიანული დაუჯდომელი ან პარაკლისი.

<sup>2</sup> „გაჭირვება, ჭირი“ (ხეთ. *hinkan*) მოიცავდა როგორც დამპყრობლის ხელში ყოფნის პერიოდს, ასევე, უშუალოდ კონკრეტული გასაჭირის, მაგ., შავი ჭირის არსებობას ქვეყანაში.

3. III ლოცვა გასაჭირის ჟამს ქ. არინას მზის ღვთაების მიმართ (CTH 378.III)

4. IV ლოცვა გასაჭირის ჟამს ღვთაებათა და ქალღვთაებათა მოხმობისათვის (CTH 378.IV)

5. V ლოცვა გასაჭირის ჟამს ღვთაებათა და ქალღვთაებათა მოხმობისათვის (CTH 379).

ამათგან განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მეორე ტექსტი (CTH 378 II, 2.164-177), სადაც მურსილი ხათის ამინდის ღვთაებას შესთხოვს შენევნას ქვეყანაში დასადგურებული გასაჭირის გამო. ჩვეულებრივ, სტანდარტულ თხრობასთან ერთად, როდესაც მეფე ღვთაებას ამცნობს ქვეყანაში შექმნილ ვითარებას, მურსილი ცდილობს ამ განსაცდელის მიზეზის გარკვევას – თუ რატომ დაუდგა ხათის ქვეყანას ეს მძიმე ყოფა. ამისთვის იგი მიმართავს ისტორიულ წარსულს; იხსენებს, რა ხდებოდა მისი წინაპრის – სუფილულიუმას დროს და თითქოს აგნებს კიდევაც მიზეზს, როდესაც ამბობს, რომ მამამისმა ცოდვა (ხეთ. *waštul*) ჩაიდინა და ეს გახდა მიზეზი ქვეყნის გაუბედურებისა. ძველ ახლო აღმოსავლეთში გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, მურსილიც იმ აზრისაა, რომ მამის ცოდვა შვილზე გადმოდის და იგი სწორედ მამის, სუფილულიუმას მიერ ჩადენილი ცოდვების გამო ისჯება და ამიტომ უნდა შეეგუოს ამ სასჯელს (3.6-7). მაგრამ საინტერესოა, რომ მურსილი, საყოველთაოდ გავრცელებული ამ შეხედულებისაგან განსხვავებით, არა მხოლოდ ყაბულდება ამ ფაქტს, არამედ ცდილობს, თავი დააღწიოს წინაპრისა თუ საკუთარ ცოდვას ამ ცოდვათა აღიარების – აღსარებისა და სინანულის – გზით. იგი თვლის, რომ თუ შეინანებს, მაშინ მამის ცოდვა გაბათილდება და ქვეყანაში მძვინვარე შავი ჭირი გაქრება. ეს გასაჭირი წინაპართაგან გადმოეცა მურსილის, ვინაიდან, როგორც იგი აღნიშნავს, მამამისის დროსაც ასე იყო და ხალხი იხოცებოდა. მურსილი ისეა შემოფოთებული, რომ ამინდის ღვთაებას შესთხოვს შველას. თუ ეს გასაჭირი მისი მიზეზითაა, იგი ცდილობს, აღიაროს ცოდვა და ფიქრობს, რომ თუ იგი წინასწარ აღიარებს ცოდვას, ღვთაება აღარ დასჯის მას, როგორც სჯიდა მის წინაპრებს, რომლებიც არ აღიარებდნენ ცოდვებს და პირიქით, სცოდავდნენ (მოჰყავს კიდევ მაგალითი: სუფილულიუმამ გატეხა ფიცი, რომელიც დადო ეგვიპტესთან სამშვიდობო ხელშეკრულებით, იხ. ქვემოთ ტექსტი § 4).

საინტერესოა, რომ უძველეს ძველადმოსავლურ ტექსტებში ვერ ვხვდებით ქვეყნის უმაღლესი ხელისუფლისგან სინანულის და აღსარების – წინაპართა თუ პირადი ცოდვების აღიარების ფაქტს. ძველი აღმოსავლეთის მეფეთა წარწერები ცნობილია სწორედ ამაყი და ამპარტავნული იდეებით (იხ. ძველადმოსავლური სამეფო „ანალები“ და სხვ.). სადღეისოდ, ჩვენთვის ცნობილი სინანულისა და აღსარების უძველესი ლოცვებია: მეფე დავითის „ფსალმუნნი“ (ძვ. წ. X), ანდრია კრეტელის „სინანულის დიდი კანონი“ (8 ს.), ქართული ჰიმნოგრაფიიდან კი – დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ (რომელიც ანდრია კრეტელის სინანულის დიდი კანონის გავლენით დაიწერა). ყველა ამ ჰიმნოგრაფიულ ძეგლს კი ქრონოლოგიურად უსწრებს ძვ. წ. XIII ს-ით დათარიღებული მურსილი II-ის სინანულის ლოცვა და აღსარება ღვთის წინაშე, ერთ-ერთი უადრესთაგან ძველ აღმოსავლურ რეალობაში.

ბოლახქოიში აღმოჩენილია სამი ასლი, რომლებიც ერთმანეთს ავსებს. ტექსტის დასაწყისი უკეთაა შემონახული C ვერსიაში, შემდეგ გრძელდება A ვერსია და

ადგილ-ადგილ ივსება B ვერსიით: (CTH 378.II, 4.305-329): A: Bo 2803 = KUB 14.8; B: Bo 2029 + Bo 3713 + Bo 4692 = KUB 14.11; C: Bo 2067 = KUB 14.10 + Bo 3144=KUB 26.86):

### ლიტერატურა:

1. ჭელიძე, ედიშერი (2000), „ეკლესიის მამათა სწავლება ცოდვისა და სასჯელის შესახებ“, „საეკლესიო სინმინდენი“, თბილისი.
2. Singer, I. (2002), Hittite Prayers, Atlanta.
3. Goetze, A., (1930), Die Pestgebete des Muršiliš., Kleinasiatische Forschungen I/2. Weimar
4. Trabazo, García J. V. (2002), Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales, Madrid.
5. Melchert, H. C. (2001), Hittite Damnaššara ‘Domestic’ /<sup>d</sup>Db amnaššareš ‘Household Deities’, Journal of Ancient Near Eastern Religions, Vol. 1, Iss. 1, Brill.

## MAYA GHAMBASHIDZE

### Hittite Sacred Texts – Mursili II

Among multiple texts that are known from Hattussa (the capital of Hittites, mod. Turkey, village Boghasköy) archives, the Hymns to the deity, prayers and chants (CTH371-389) are worth mentioning. These texts tell us about the relationship of humans and gods. A human tries to write a letter to the God and to ask him for help in different types of plight. Such texts are of two types: a) Hymns and chants to gods and b) prayers and begging.

The article analyzes the texts of Mursili II (XIII c. B.C.) praying to God of Hatti (CTH 378. II), where the king asks for help because of the plight in his kingdom. As he says, the reason for this plight were the sins of his father, which caused ravage of the country. According to the beliefs of Ancient Middle East, he is sure that the children pay for the sins of their fathers. Consequently, he is sure that he is punished for his father’s, Suppiluliuma’s sins. For this reason, Mursili II has no other chance but to get used to it and adapt. But there comes the main intrigue – Mursili, instead of adjusting to the circumstances, tries to fight against the fate by repenting the sins of his father. He thinks that if he repents and confesses, his father’s sins will be rectified and the plight will be abolished in the country.

It is interesting that ancient Middle Eastern texts never show the highest official of the country who would confess or be in repentance because of his own, or his ancestor’s sins. The inscriptions of the kings of the Middle Eastern countries are known as very proud and arrogant (e.g. Royal “Annals” of Ancient Middle East, etc.). The only texts where we can see signs of repentance are the Psalms of King David (X c. B.C.); The “Great Canon of Repentance” By St. Andrew of Crete (VIII c. A.D.); “Hymns of Repentance” by David IV of Georgia ( David the Builder – XII c. A.D.), which are created according to the Psalms.

Obviously, the prayer of Mursili II and his confession to God is one of the first in Ancient Oriental reality and is dated to XIII c. B.C. The first attempt of translating the text into Georgian has been discussed above.

ფილოსოფია და მომავალი\*

ფილოსოფოსებმა მხოლოდ მაშინ მიმართეს მომავლის ხატებს, როდესაც მარადიულობის შემეცნების იმედი დაეკარგათ. ფილოსოფია დაიწყო, როგორც მცდელობა გაქცევისა იქ, სადაც არასოდეს არაფერი შეიცვლებოდა. პირველი ფილოსოფოსები უშვებდნენ, რომ წარსულისა და მომავლის უწყვეტ მონაცვლებათა (flux) შორის განსხვავება უმნიშვნელო იქნებოდა. დროის მიმართ სერიოზულ მიდგომისთანავე, ამქვეყნიური მომავლის იმედებს თანდათანობით სხვა სამყაროს შემეცნების სურვილი ჩაენაცვლა.

ჰანს ბლუმენბერგის<sup>1</sup> აზრით, შუასაუკუნეების ბოლოს ფილოსოფოსებს დაეკარგათ მარადიულობის მიმართ ინტერესი, ხოლო XVI საუკუნეში, ბრუნოსა და ბეკონის საუკუნეში, დაიწყო დროის მიმართ სერიოზული მიდგომა. ბლუმენბერგი, შესაძლოა, მართალიც იყოს; მაგრამ ინტერესის დაკარგვა, მთელი თავისი მასშტაბურობით, მხოლოდ XIX საუკუნეში გაცნობიერდა. ეს იყო პერიოდი, როდესაც ჰეგელის თაოსნობით, დასავლურ ფილოსოფიაში ნათლად გამოიკვეთა ეჭვები არა მხოლოდ დროის ფაქტორის გვერდზე გადადების პლატონისეული მცდელობების მიმართ, არამედ კანტიანური გეგმების მიმართაც გახსნილიყო ტემპორალურ ფენომენტა შესაძლებლობების ისტორიის გარეთ მდგომი პირობები. მაშინვე, დარვინის წყალობით, ადამიანებს მიეცათ საშუალება, დაენახათ საკუთარი თავი ბუნების ნაწილად, მოეაზრებინათ საკუთარი თავი, როგორც წარმავალი და შემთხვევითი, მაგრამ არამც და არამც უარესი ამის გამო. ჰეგელისა და დარვინის გავლენებით ფილოსოფიამ გადაინაცვლა კითხვიდან „რანი ვართ?“ კითხვისაკენ „რად უნდა ვიქცეთ?“

ინტერესთა ეს ცვლილება აისახა ფილოსოფოსთა თვითცნობიერებაზე. თუ პლატონი, და კანტიც კი, იმედოვნებდნენ, რომ საზოგადოებისა და კულტურისათვის, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ, გარედან შეეხედათ, გარდაუვალი და უცვლელი ჭეშმარიტების პოზიციებიდან, მოგვიანო პერიოდის ფილოსოფოსები თანდათან დაემშვიდობნენ მსგავს იმედებს. დროის ფაქტორის სერიოზულად მიჩნევის გამო, ჩვენ ფილოსოფოსებმა უნდა უკუვავდოთ ჭვრეტის პრიორიტეტები მოქმედებაზე. ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ მარქს იმაში, რომ ჩვენი საქმე მომავლის წარსულზე უკეთესად ქცევაა, ვიდრე ის, რომ ვამტკიცოთ წარსულსა და მომავალს შორის უწყვეტი კავშირის არსებობა. ქურუმობასა და ბრძენკაცობასთან ზიარი როლიდან ჩვენ უნდა გადავინაცვლოთ სოციალურ როლზე, რომელსაც უფრო მეტი საერთო აქვს ინჟინრობასა ან იურისტობასთან. თუ ქურუმებსა და ბრძენკაცთ შეუძლიათ მიყვანენ საკუთარ დღის წესრიგს (აგენდა), თანამედროვე ფილოსოფოსებმა, ინჟინერთა და იურისტთა მსგავსად, უნდა დაადგინონ, თუ რა სურთ მათ კლიენტებს.

\* თარგმანი შესრულებულია: Rorty, Richard. *Philosophy and Future* (1995) კრებულიდან: Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press (1995). გვ. 197-205 მიხედვით.

რადგან პლატონისათვის ფილოსოფიის მიზანი ზუსტადაც რომ ტრანზიტული საჭიროებებისაგან თავის დაღწევა და დროის ფაქტორის გათვალისწინებით პოლიტიკაზე ამაღლება იყო, ჰეგელსა და დარვინს უმეტესწილად მიაწერენ ფილოსოფიისათვის „ბოლოს მოღებას“ ან „დასრულებას“. მაგრამ პლატონისა და კანტისათვის ბოლოს მოღება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ფილოსოფიისათვის ბოლოს მოღებას. დღეს ჩვენ მათზე ადეკვატურად ხელგვენიფება მათივე შემოქმედების აღწერა. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი პასუხობდნენ თავისი დროის მოთხოვნას: სოციალური და კულტურული ცვლილებებით გამომწვეული თვითმიჯი (სელფ-იმაჯე) ჩანაცვლებას ცვლილებებისადმი ადაპტირებული ახალი თვითმიჯით. დავამატებთ, რომ ფილოსოფიის დასრულება შეუძლებელია, ვიდრე მიმდინარეობს სოციალური და კულტურული ცვლილებები. ამგვარ ცვლილებებს თანდათანობით მოსდევს ჩვენი თავისა და ჩვენი სიტუაციების ძველმოდური დესკრიფციის ფართომასშტაბიანი უკან დახევა. ახალი დესკრიფციების ფორმულირებისათვის ჩნდება ახალი ენის მოთხოვნილება. მხოლოდ ის საზოგადოება, სადაც არ არის პოლიტიკა ანუ ტირანების მიერ მართული საზოგადოება, რომელიც არ უშვებს სოციალურ და კულტურულ ცვლილებებს, აღარ საჭიროებს ფილოსოფოსებს. იმგვარ საზოგადოებებში, სადაც არ არის პოლიტიკა, ფილოსოფოსებს შეუძლიათ მხოლოდ სახელმწიფო რელიგიის სამსახურში მდგომ ქურუმად ყოფნა. თავისუფალ საზოგადოებებში ყოველთვის იარსებებს მოთხოვნილება ფილოსოფოსთა საქმიანობისათვის, რადგანაც ამ საზოგადოებებში მარად იარსებებს ცვლილებების მოთხოვნილება. ეს კი ნიშნავს, რომ ყოველთვის საჭირო იქნება მოძველებული ლექსიკონების შეცვლა ახლით.

ფილოსოფოსმა ჯონ დიუიმ, რომელიც მარქსის მსგავსად, ერთნაირად იყო აღფრთოვანებული ჰეგელითაც და დარვინითაც, გამოთქვა მოსაზრება: ჩვენ, ერთხელაც იქნება, გავემიჯნებით პლატონისა და კანტის მიერ შექმნილ წარმოდგენას ფილოსოფოსზე, როგორც ბრძენკაცზე, რომელმაც უპირობოდ იცის ისტორიის მიღმა მდგარი აუცილებლობის კანონები და დავინწყებთ ფილოსოფიაში იმის დანახვას, რაც „მემკვიდრეობით მიღებულ ინსტიტუტებსა და მათთან შეუთავსებელ თანამედროვე ტენდენციებს შორის კონფლიქტის შედეგად აღმოცენდა... რაც მეტაფიზიკური ფორმულირებების კონტექსტში არარეალურ პრეტენზიებად შეიძლება გვეჩვენოს, მეტისმეტად მნიშვნელოვან რამედ იქცევა, როდესაც სოციალურ რწმენებსა (ბელიეფს) და იდეალებთან ბრძოლას უკავშირდება“, – ამბობდა დიუი.<sup>2</sup>

დიუი სერიოზულად მიუდგა ჰეგელის ნიშანდობლივ შენიშვნას, რომ ფილოსოფია რუხს რუხზე მხოლოდ მაშინ ხატავს, როდესაც სიცოცხლის ფორმები ამოწურავენ თავს.<sup>2</sup> დიუისათვის ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფია ყოველთვის კულტურისა და საზოგადოების განვითარების შედეგებზე პარაზიტობს, ის ყოველთვის ამ შედეგებზე რეაქციაა. დიუი განმარტავდა ჰეგელის ისტორიულობის იდეას, როგორც მონოდებას იმისაკენ, რომ ფილოსოფოსები საზოგადოებისა და კულტურის ავანგარდად ყოფნას არ უნდა ცდილობდნენ, არამედ უნდა დაკმაყოფილდნენ წარსულსა და მომავალს შორის შუამავლის როლით. მათი ამოცანა ძველი და ახალი

\*\* John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (The Middle Works of John Dewey: 1899-1924 ed. Io Ann Boydston et al. (Carbondale. South Illinois University Press 1976-83), 12:94.



რწმენების ურთიერთდაპირისპირება კი არ არის, არამედ მათი შერიგება და ჰარმონიზირებაა. ინჟინრისა და იურისტის მსგავსად, ფილოსოფოსი საჭიროა გარკვეულ სიტუაციებში გარკვეული პრობლემების გადაჭრისათვის – სიტუაციებში, როდესაც წარსულის ენა კონფლიქტში მოდის მომავლის მოთხოვნებთან.

ნება მიბოძეთ, შემოგთავაზოთ სამი მაგალითი ამგვარი კონფლიქტისა. პირველი, ესაა ქრისტიანული თეოლოგიის ენით<sup>3</sup> გამოხატული მორალური ინტუიციების მორიგების აუცილებლობა მე-17 საუკუნეში აღმოცენებულ სამყაროს ახალ მეცნიერულ სურათთან. ამ და მომდევნო საუკუნეში ფილოსოფოსები ცდილობდნენ, განეხილათ მორალური ინტუიციები, როგორც უყამო, მაგრამ ჯერ კიდევ ანთროპომორფული ღვთაების ბრძანებებისაგან განსხვავებული რამ ღვთაებისა, რომლის არსებობის შეთავსება გალილეისა და ნიუტონის მიერ შემოთავაზებულ სამყაროს მექანიციკურ სურათთან რთული იყო. ამ თვალსაზრისით, ლაიბნიცის, კანტისა და ჰეგელის სისტემებში ვხვდებით საკმაო შეთავაზებას, რომელიც ქრისტიანული ეთიკისა და კოპერნიკ-გალილეისეული მეცნიერების შერიგებაზეა ორიენტირებული – იმაზე, თუ როგორ ავიცილოთ ამ ორი კარგი საგნისურთიერთგადაკვეთა.

ჩემი მეორე მაგალითი ეხება დარვინის ვარაუდს, რომ ადამიანი უმალ რთულ ცხოველად უნდა განვიხილოთ, ვიდრე „ინტელექტით“ ან „გონიერ სულად“ წოდებული დამატებითი კომპონენტით დაჯილდოვებულ ცხოველად. ეს ვარაუდი კითხვის ქვეშ აყენებს არა მარტო დროისაგან გათავისუფლების იმედს, არამედ შლის განსხვავებას სინამდვილესთან მორიგებასა და სინამდვილის ცოდნას შორის. დარვინმა აიძულა ფილოსოფოსები, ადამიანური საქმიანობა იმგვარად გადაეზრებინათ, რომ გამორიცხულიყო მოულოდნელი წყვეტები ევოლუციურ განვითარებაში. ეს ნიშნავდა ბიოლოგიური და კულტურული ევოლუციების ურთიერთმიმართებათა გადაზრებას: ბუნებასა და სულს შორის განსხვავების შერბილებას – განსხვავებისა, რომელსაც ყველა, დანყებული პლატონიდან და დამთავრებული ჰეგელით, ჰობსისა და იუმის მსგავსი შემთხვევითი ექსცენტრიკოსების გამოკლებით, თვლიდა თავისთავად ნაგულისხმევ რამედ.

დარვინის წარმატებულმა თეორიამ ადამიანის წარმოშობის შესახებ<sup>4</sup> ფილოსოფოსები დააყენა ახალი მოთხოვნების წინაშე, რომლებიც უკავშირდება ჩემს მესამე, ფილოსოფიის საზღვრებს გარეთ მდგარი ნოვაციის მაგალითს: მასობრივი დემოკრატიის (mass democracy) წარმოშობას. პირველი ორი ცვლილებისაგან განსხვავებით, რომელიც მეცნიერების სფეროში მოხდა, მესამე დაკავშირებულია პოლიტიკურ პროცესებთან. მასობრივი დემოკრატია – წარმატებული პრაქტიკული რეალიზაცია იდეისა, რომ ყველაფერს, რაც პოლიტიკურ გადანყვეტილებათა ზენოლას განიცდის, თავადაც შეუძლია ამ გადანყვეტილებებზე ზეგავლენა – უპირისპირდება პლატონისეულ განსხვავებას ჭეშმარიტების რაციონალური ძიებით დაკავებულ ბრძენკაცსა და ვნებებით მართულ უმრავლესობას შორის. გაიზიარა რა ადამიანსა და ცხოველს შორის არსებული განსხვავების გადალახვის დარვინისეული სქემა, მასობრივი დემოკრატიის პრაქტიკამ კითხვის ქვეშ დააყენა რიგი განსხვავება კოგნიტურსა და არაკოგნიტურს, გონებასა და ვნებას, ლოგიკასა და რიტორიკას, ჭეშმარიტებასა და სარგებელს, ფილოსოფიასა და სოფიზმს შორის. მასობრივი დემოკრატიის წარმატებამ ფილოსოფოსების წინაშე ახალი ამოცანა და-

სახა – გადაეფორმულირებინათ დისტინქციები პირობითსა და უპირობოს შორის მეტაფიზიკური ტერმინებიდან თავისუფალსა და იძულებით კონსენსუსს შორის პოლიტიკური დიფერენციაციის ტერმინებში.

დიუის, ბერგსონისა და უაითჰედის სისტემების დარვინთან მორიგების მცდელობები იქითკენ იყო მიმართული, რომ ძველ დუალიზმებში არსებული სასარგებლო სრულად ტემპორალიზებულ ენაშიც შემონახულიყო. რასელისა და ჰუსერლის მცდელობები, აპრიორული ფილოსოფიური შეკითხვების აპოსტერიორული ემპირიული შეკითხვებისაგან გამოცალკევების გზით მოეხდინათ კულტურის დიფერენციაცია, იყო კიდევ სხვა ამგვარი მცდელობა: ისინი ცდილობდნენ დემოკრატიული კულტურის დაცვას ტრანსცენდენტური ფილოსოფიისაგან, დარვინის კანტთან არარელევანტურად ქცევის გზით.

ამ გადასახედიდან, დიუისა და რასელს შორის ან ბერგსონსა და ჰუსერლს შორის დაპირისპირებ ანაა არაისტორიული ბუნების. ვითარების ზუსტად წარმოდგენისათვის ნიშანდობლივია დაპირისპირების ეს ორი მცდელობა, რაც უმაღლესი ისტორიული ეპოქების დაკავშირების, ძველი და ახალი ქვეყნების მორგების ორი განსხვავებული მცდელობაა. დიუი და რასელი თანაბრად ერთგულად იზიარებდნენ ნიუტონის მექანიკას, დარვინის ბიოლოგიასა და მასობრივ დემოკრატიას. მეტიც, არც ერთი არ თვლიდა, რომ ფილოსოფიას შეეძლო ამ სამიდან თუნდაც ერთ-ერთის საფუძვლებით უზრუნველყოფა. ორივე ფიქრობდა, რომ საქმე იყო მეტყველების ჩვეულ საშუალებათა იმგვარად შეცვლაში, რომლის დროსაც კულტურის ამ სამ მიღწევასთან კონფლიქტში მყოფი მეტაფიზიკა, ან მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია წინაპირობად შენარჩუნდებოდა. მათ შორის განსხვავება უფრო საშუალებებში იყო, ვიდრე მიზნებში – იმაში, თუ რა დოზით იყო საჭირო პლატონისა და კანტის თვითგამოხატვის საშუალებათა რადიკალური შეცვლა იმგვარად, რომ მათ შრომებში შესაძლებელი გამხდარიყო მოძველებულის უკუგდება და სასარგებლო ელემენტების შენარჩუნება.

იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ფილოსოფოსის წინაშე მდგარ ამოცანას იმ სახით მივიღებთ, როგორც ეს დიუიმ შემოგვთავაზა, ჩვენ უნდა უარვყოთ როგორც იდეოლოგიასა და მეცნიერებას შორის მარქსისტული განსხვავება, ასევე რასელისა და ჰუსერლის მიერ დადგენილი განსხვავება აპრიორულსა და აპოსტერიორულს შორის. უფრო ზოგადად თუ მივუდგებით, ჩვენ უნდა შევწყვიტოთ ის, რაც დროის სერიოზულად განხილვამდე მიაჩნდათ ფილოსოფოსებს: ფილოსოფიის ავტონომიურ საქმიანობად მიჩნევის ყოველნაირი მცდელობა. დიუის, მაგრამ არა რასელს, შეეძლო მიეღო ლოკის მოსაზრება, რომ ფილოსოფოსის როლი შავი მუშაა (უნდერ-ლაბორერ), რომელიც იქექება წარსულის ძველმანებში, რათა მომავლის ასაშენებლად ადგილი გაასუფთავოს. ვფიქრობ, რომ დიუი დათანხმდებოდა მოსაზრებას, რომ ფილოსოფოსს ზოგჯერ შეუძლია მსახურის ეს როლი მოციქულის როლს შეუთავსოს. ამგვარი კომბინაცია მოიძებნება ბეკონსა და დეკარტესთან. ორივე ცდილობდა არისტოტელესეული ბალასტისაგან გათავისუფლებასა და უტოპიური მომავლის ხედვების ერთმანეთთან მორიგებას. ზუსტად ასევეა ერთმანეთზე გადაწეული: ფილოსოფიის კანტისგან დახსნის დიუისეული მცდელობა, ჰაბერმასის „ცნობიერების ფილოსოფიისაგან“ ფილოსოფიის დახსნისა და დერიდასეული „ანმყოფი მეტაფიზიკიდან“

განთავისუფლების ცდები და წინასწარმეტყველებები სრულყოფილ დემოკრატიულ საზოგადოებაზე, რომლის დადგომაც ამ განთავისუფლებას დააჩქარებს.

ფილოსოფიის ავტონომიურობაზე ზრუნვის შეწყვეტა, სხვა ყველაფერთან ერთად, ნიშნავს ფილოსოფიის კომპეტენციაში შემავალი საკითხების პოლიტიკური, რელიგიური, ესთეტიკური და ეკონომიკური საკითხებისაგან მკვეთრად დამიჯვნაზე უარის თქმას. ფილოსოფია ვერ შეასრულებს მოკრძალებულ, მაგრამ არსებით როლს, რომელსაც მას დიუი მიაწერდა და ვერც დროის სერიოზულად განხილვას შესძლებს მანამდე, ვიდრე არ დაფუძვებთ რაღაცა დოზით დეპროფესიონალიზაციასა და გარკვეულ გულგრილობას იმ საკითხის მიმართ, თუ როდის ვფილოსოფოსობთ და როდის – არა. ჩვენ უნდა შევწყვიტოთ ზრუნვა ჩვენი დისციპლინის სინდინდეზე და ჩვენი მნიშვნელობის გაზვიადებაზე, თუნდაც არა ისე გრანდიოზულად წარმოდგენაზე, როგორც ეს ჰეგელთან და მარქსთანაა, არამედ რასელისა და ჰუსერლის ტიპის გაზვიადებაზეც.

თუ შევწყვეტთ საკუთარი თავის დისციპლინათა იერარქიის სათავეში დაჭედებას, ჩვენი პროფესიონალური პრაქტიკის გაიგივებას „ნათელ აზრთან“ ან „რაციონალურ აზროვნებასთან“, უფრო წარმატებულად შევძლებთ დიუის მტკიცებულების დასაბუთებას, რომ ჩვენი დისციპლინა არ არის არავისზე უპირატესი და მას ისევე შეუძლია დამოუკიდებელი პროგრამის გაცხადება, როგორც საინჟინრო საქმეს ან იურისპრუდენციას. ამგვარი დაშვება დაგვეხმარება, უარი ვთქვათ იდეაზე, რომ მეცნიერული ან პოლიტიკური მიღწევები საჭიროებენ „ფილოსოფიურ დაფუძნებას“ იდეაზე, რომ კულტურული სიახლეების ლეგიტიმაციისაგან თავი უნდა შევიკავოთ, ვიდრე ჩვენ, ფილოსოფოსები, არ ვაღიარებთ მათ ჭეშმარიტ გონივრულობას.

ფილოსოფოსები, რომლებიც ანტიფუნდამენტალიზმში არიან სპეციალიზებულინი, საკუთარ თავს უფრო ხშირად რევოლუციონერებად მიიჩნევენ, ვიდრე მენაგვეებად ან წინასწარმეტყველებად. შემდეგ, ისინი, სამწუხაროდ, ავანგარდისტებად იქცევიან. იწყებენ ლაპარაკს იმაზე, რომ ჩვენი კულტურა საჭიროებს რადიკალურ გარდაქმნას და ეს უნდა გაგრძელდეს იქამდე, ვიდრე ჩვენი უტოპიური იმედები არ შესძლებენ რეალიზებას, რომ ფილოსოფოსები სწორედ ის ადამიანები არიან, რომლებსაც ამ გარდაქმნათა ინიცირება ევალებათ. რადიკალიზმზე ამგვარი აპელირება თავდაყირა დაყენებული ფუნდამენტალიზმია. სხვა სიტყვით, ისინი ამტკიცებენ, რომ არაფრის შეცვლა არ არის შესაძლებელი, ვიდრე არ შეიცვლება ჩვენი ფილოსოფიური რწმენები. ფილოსოფიური ავანგარდიზმი, რომელიც საერთოა მარქსის, ნიცშეს და ჰაიდეგერისათვის<sup>5</sup> – მყისიერად ყველაფრის ახლით შეცვლის მძაფრი სურვილი, მტკიცება რომ არაფრის შეცვლა არ შეიძლება, ვიდრე ყველაფერი არ შეიცვლება – მეჩვენება ორიდან ერთ-ერთ თანამედროვე ტენდენციად, რომლისგანაც თავი უნდა დავალწიოთ.

მეორე ტენდენცია, როგორც უკვე შემოგთავაზეთ, არის პროფესიონალიზმისაკენ ლტოლვა: ჩვენი დისციპლინის მოცულობის დავინროების გზით მისი ხელშეუხებლობისა და ავტონომიურობის შენარჩუნების სურვილი. ეს თავდაცვითი მანევრი ცხადი ხდება, როდესაც ფილოსოფოსი აცხადებს, რომ მას სურს „ფილოსოფიის პრობლემებით“ შემოფარგვლა, თითქოსდა კარგადაა ცნობილი ამ პრობლემების

სია – ზეციდან მოვლენილი და ხელუხლებლად უცვლელად თაობიდან თაობაში გადაცემული. დროისა და ცვლილებებისაგან გაუცხოების, ჰეგელის დავინყებისა და კანტთან შეერთების ეს მცდელობები ფართოდაა გავრცელებული ინგლისურენოვან ფილოსოფიურ თემში (community),<sup>6</sup> რომელიც ახასიათებს საკუთარ თავს, როგორც „ანალიტიკური ფილოსოფიის“ პრაქტიკოსთა თემს.

მეჩვენება, რომ ჰილარი პატნემი<sup>7</sup> შორს არ არის ქვეყნარტებისაგან, როდესაც ამბობს, რომ ანალიზური ფილოსოფია უმეტესწილად გადაგვარდა ფილოსოფიის პროფესორთა კამათებში. ისინი ასხვავებენ „ინტუიციებს“ საკითხების მიხედვით, მაშინ, როდესაც ისინი „დაცლილნი არიან პრაქტიკული ან სულიერი მნიშვნელობისაგან“<sup>\*\*\*</sup> ინტუიციური წარმოდგენების არანინააღმდეგობრივად გამოხატვის სურვილი გამოდევნის ლექსიკონის სარგებლიანობის საკითხს, რომლის მეოხებითაც ისინი გამოიხატებიან. ეს გვამტკიცებს რწმენაში, რომ ფილოსოფიური პრობლემები მარადიულნი არიან და, შესაბამისად, იმ დისციპლინის მიერ უნდა იქნენ შესწავლილნი, რომელიც არ არის დამოკიდებული სოციალურ და კულტურულ ცვლილებებზე. ამგვარი უარყოფა ან ამგვარი რწმენები დამახასიათებელია ფილოსოფიის ისტორიაში იმ პერიოდისათვის, რომელსაც დღეს მივაკუთვნებთ „დეკადენტურ სქოლასტიკას“. როდესაც ფილოსოფოსები იწყებენ საკუთარი დისციპლინის ავტონომიურობით ყოყოჩობას, თავს იჩენს ამგვარი სქოლასტიკის განახლების საფრთხე.

იმ დროს, როდესაც ინგლისურენოვანი ფილოსოფია, უმეტესწილად, ზეპროფესიონალური გახდა, არაინგლისურენოვანი ფილოსოფია ხშირად ზეამბიციური და ავანგარდულია. იგი იყენებს იმავე სახის რადიკალურ კრიტიკას, რომელიც მარქსმა შემოგვთავაზა XIX საუკუნის ე. წ. ბურჟუაზიული კულტურის მიმართ, მარქსისტებისათვის კარგად ნაცნობი უმაღლესი ზიზლის ტონში. როგორც ანალიტიკური ფილოსოფიის სქოლასტიკის, ასევე ავანგარდული არაანალიტიკური ფილოსოფიის წარმოუდგენლად მაღალი პრეტენზიების მიმართ ზიზლს მივყავართ მესამე საფრთხის – შოვინიზმისაკენ. დრო და დრო გამოჩნდებიან ფილოსოფოსები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მათი ქვეყანა, ან მათი რელიგია მოითხოვს განსაკუთრებულ ფილოსოფიას; რომ ყველა ერს სჭირდება საკუთარი ფილოსოფია უნიკალური გამოცდილების გამოსახატად, ისევე, როგორც სჭირდება ეროვნული ჰიმნი და დროშა. იმავდროულად, მწერლებსა და პოეტებს შეუძლიათ სასიკეთო მიზნებით შექმნან ეროვნული ლიტერატურა, სადაც ახალგაზრდები შესძლებენ, იპოვონ ჩაშენებული ნარატივი იმ ერის დაბადებისა და განვითარების შესახებ, რომლის მოქალაქენიც ისინი არიან. საეჭვოდ მიმაჩნია ფილოსოფოსთა მიერ ანალოგიური ამოცანის შესრულების აუცილებლობა. ჩვენ, ფილოსოფოსები, გამოვდგებით ხალხთა შორის ხიდების გასადებად კოსმოპოლიტური ინციატივებისათვის და არა ამბების მოსაყოლად... თუ ჩვენ ამას მაინც ვაკეთებთ, რაღაცა ცუდი გამოგვდის, ზებუნებრივ ძალასა და კონკრეტულ ქვეყანას შორის არსებული განსაკუთრებული ურთიერთობის ამბების მსგავსი რამ, რასაც ჰეგელი და ჰაიდეგერი უყვებოდნენ გერმანელებს საკუთარ თავზე...

<sup>\*\*\*</sup> Hilary Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 192.

ვიმედოვნებ, რომ ჩვენ, ფილოსოფიის პროფესორები, შევძლებთ, თავი დავაღწიოთ სამივე ცდუნებას: რევოლუციურ მონოდებას, ვიხილოთ ფილოსოფია უმაღლეს გარდაქმნათა აგენტის როლში, ვიდრე მომრიგებლად, დისციპლინარულ საზღვრებში თვითჩაკეტვის სქოლასტიკურ სურვილსა და შოვინიზმისკენ მონოდებას. მეჩვენება, რომ ჩვენ შევძლებთ ამის მიღწევას, თუ ყურს მივუგდებთ დიუის თეზისს, რომ ჩვენი საქმე ძველისა და ახლის მორიგებაა, ხოლო ჩვენი პროფესიული ფუნქციაა – პატიოსანი შუამდგომლობა თაობებს, კულტურულ აქტივობათა სფეროებსა და ტრადიციებს შორის. თუმცა, ამგვარი საშუამავლო აქტივობა შეუძლებელია განხორციელდეს ისე, რასაც ლევი-სტროსმა ერთხელ სიძულვილით უწოდა „იუნესკოს კოსმოპოლიტიზმი“. ეს იმგვარი სახის კოსმოპოლიტიზმია, რომელიც საკუთარი *status quo*-თი კმაყოფილია და რომელიც იცავს მას კულტურული მრავალფეროვნების სახელით. ამგვარი კოსმოპოლიტიზმი, 1940-იანებში, იუნესკოს დაფუძნების პერიოდში, სიფრთხილითა და პატივისცემით უჩუმათებდა სტალინიზმს. ამჟამად იგი აგრძელებს დუმის რელიგიური ფუნდამენტალიზმისა და მსოფლიოში დღემდე მმართველი სისხლიანი დიქტატორების მიმართ. ამ ტიპის კოსმოპოლიტიზმის ყველაზე ამაზრზენი ფორმა ამტკიცებს, რომ ადამიანის უფლებები ევროპოცენტრული კულტურისთვისაა განკუთვნილი, სხვებისთვის კი ზედგამოჭრილია ეფექტურად მოქმედი საიდუმლო პოლიცია, პირად განკარგულებაში მყოფი მათმებელი მოსამართლეები, პროფესორები და ჟურნალისტები ჯალათ მეციხოვნეთა გვარდასთან ერთად.

ამ ყალბი და თვითმოტყუებით დაკავებული ტიპის კოსმოპოლიტიზმის ალტერნატივა არის კოსმოპოლიტიური ადამიანური მომავლის ნათელი ხატის მატარებელი ისეთი განსაკუთრებული რამ, რასაც პლანეტარული დემოკრატიის სახე აქვს. ეს იმგვარი საზოგადოებაა, სადაც მსოფლიოს მეორე ბოლოში არსებული ადამიანთა წამება, უნივერსიტეტის ან გაზეთის დახურვა ისეთივე მწვავე მრისხანებას გამოიწვევს, თითქოს ეს საკუთარ სამშობლოში ხდებოდეს. მომავლის ეს კოსმოპოლისი შესაძლებელია იყოს კულტურულად არანაკლებად მრავალსახეობრივი და ჰეტერონომული. მაგრამ ამ უტოპიურ მომავალში კულტურული ტრადიციები ვეღარ მოახდენენ გავლენას პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებზე. პოლიტიკაში იქნება მხოლოდ ერთი ტრადიცია: მდიდართა და ძლიერთა მიერ უპოვართა და სუსტთა მიმართ უპირატესობების გამოყენების მცდელობების თავიდან აცილება. კულტურულ ტრადიციას არასდროს მიენიჭება უფლება, დაარღვიოს როულზის „განსხვავების პრინციპი“ (difference principle) – დაუშვებელია შესაძლებლობათა უთანაბრობის გამართლება.<sup>8</sup>

თუ ეს უტოპია ოდესმე განხორციელდება, ჩვენ, ფილოსოფოსები მის შექმნაში შევასრულებთ თუ პირველს არა, სასარგებლო როლს მაინც. ზუსტად ისე, როგორც თომა აქვინელს უნდა დაეკავშირებინა ძველი ალთქმა და არისტოტელე, როგორც კანტს – ახალი ალთქმა და ნიუტონი, ბერგსონსა და დიუის – პლატონი და დარვინი, განდისა და ნერუს ლოკისა და მილის ენა და ბჰაგავატგიტას ენა, ასევე, ვილაცამ უნდა დააკავშიროს პოლიტიკის ეგალიტარული ენა და მრავალი განსხვავებული კულტურული ტრადიციის აშკარად არაეგალიტარული ენები. ვინმემ უნდა ფრთხილად და მოთმინებით ჩანერგოს პოლიტიკური თანასწორუფლებიანობის იდეა იმ ცხად



და უეჭველ განსხვავებაში, რომელიც არსებობს ტრადიციათა ენაში გაბატონებულ გონიერ ან შთაგონებულ ბრძენსა და არაორგანიზებულ, მშფოთვარე უმრავლესობას შორის. ვინმემ უნდა დაგვარწმუნოს, რომ მიუღებელია, დავამყაროთ პოლიტიკური გადანყვეტილებების ჩვევა განსხვავებებზე, რომელიც თითქოსდა არსებობს ჩვენებრ სანიმუშო, პარადიგმულ ადამიანურ არსებებსა და ადამიანობრიობის ისეთ საეჭვო გამოვლინებებს შორის, როგორცაა: უცხოელნი, წარმართნი, მიუკარებელნი, ქალები, ჰომოსექსუალები, უჯიმო ნარევსისხლიანები, გადახრების მქონენი ან ხეიბრები. ეს განსხვავებები ჩვენს კულტურულ ტრადიციებშია ჩაშენებული და, გამომდინარე აქედან, მორალურ მსჯელობათა ჩვენს ლექსიკონებშიც, მაგრამ უტოპია არ დადგება, ვიდრე ადამიანები არ დარწმუნდებიან, რომ ეს განსხვავებანი არ არიან დიდი მნიშვნელობის მქონენი.

ამგვარი რწმენები მნიშვნელოვანია თანდათანობით და არა თავსმოხვეულად. ისინი გაივლიან სხვადასხვა ეტაპს და არ წარმოიშობიან რევოლუციური აფეთქებისას და მყისიერად. ეს რბილი და თანდათანობითი დარწმუნება შესაძლებელია. მიუხედავად იმისა, რომ მასობრივი დემოკრატია წარმოადგენს სპეციფიკურ ევროპულ გამოგონებას, დემოკრატიული კოსმოპოლიტიზმის იდეას ყველგან ექნება საყოველთაო რეზონანსი. ყოველ კულტურულ ტრადიციაში არსებობს გადმოცემა ბრძენზე უფრო მეტად გამჭრიახ უმრავლესობაზე, უღმობელ ზეპურთა სანქციონირებულ ტრადიციაზე, რომელიც უთმობს მდაბიოთა სამართლიანობის გრძნობას. ყველა ტრადიციაში არსებობს გადმოცემა მტრული დაჯგუფების წევრთა შორის არსებულ წარმატებულ ქორწინებებზე, მოთმინებითა და დათმობით დაძლეულ ძველთაძველ მავნე ჩვევებზე. ყველა კულტურაში, მიუხედავად მისი შეზღუდულობისა, არსებობს მასალა, რომელიც შესაძლებელია წარმატებით ჩაერთოს პლანეტარული დემოკრატიული პოლიტიკური თემის უტოპიურ სახეებში.

წინააღმდეგობის შემცველია იმაზე ფიქრიც კი, რომ დასაშვებია დემოკრატიის უპირატესობებში არა დარწმუნების გზით, არამედ მისი იძულებით თავს მოხვევა, მამაკაცებისა და ქალებისათვის თავისუფლების იძულება. მაგრამ წინააღმდეგობის შემცველი არ არის დაშვება, რომ შესაძლებელია მათი დაყაბულება, რომ იყვნენ თავისუფალნი. თუ ჩვენ, ფილოსოფოსებს, ჯერ კიდევ გვაქვს ჩვენი სპეციფიკური ამოცანა, ეს ზუსტადაც რომ დარწმუნების ამოცანაა. უნინ, როდესაც ჩვენ უფრო მეტად, ვიდრე დღეს, ვფიქრობდით მარადიულობაზე და ნაკლებად მომავალზე, გვეგონა, რომ ჩვენ, ფილოსოფოსებმა, ჭეშმარიტების მსახურებად განვსაზღვრეთ საკუთარი თავი. მაგრამ დღეს, ჩვენ მეტად ვსაუბრობთ სიმართლეზე, ვიდრე ჭეშმარიტებაზე, უფრო მეტად იმაზე, რომ ძალა უნდა იყოს სამართლიანი და ნაკლებად იმაზე, რომ ჭეშმარიტებამ უნდა იზეიმოს. ვფიქრობ, რომ ეს ჯანსაღი ცვლილებებია. ჭეშმარიტება მარადიული და უცვლელია, მაგრამ რთულია, იყო დარწმუნებული იმაში, რომ მას ფლობ. ჭეშმარიტება, ისევე, როგორც თავისუფლება, დროებითი, შემთხვევითი და მყიფეა. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ორივე ვიცნოთ, როდესაც მათ ვფლობთ. სინამდვილეში, თავისუფლება, რომელსაც ჩვენ ვაფასებთ, უმეტესწილად არის თავისუფლება – ვიყოთ ერთმანეთის მიმართ პატიოსანნი და არ ვისჯებოდეთ ამის გამო. ინტელექტუალურ მსოფლიოში, რომელიც თხემით ტერფამდე ტემპორალურია, სადაც გამქრალია იმედები, რომ სიმტკიცე, რწმენები და სიმყარე

უცვლელია, ჩვენ, ფილოსოფოსებს, შეგვიძლია, განვსაზღვროთ საკუთარი თავი, როგორც მსახურები იმ სახის თავისუფლებისა, მსახურები დემოკრატიისა.

თუ საკუთარ თავზე ამ კონტექსტში ვიფიქრებთ, მაშინ შევძლებთ, თავი დავაღწიოთ სქოლასტიკის, ავანგარდიზმისა და შოვინიზმის საფრთხეს. შესაძლებელია, დავეთანხმოთ დიუის, რომ „ფილოსოფიას შეუძლია მხოლოდ ჰიპოთეზების შემოთავაზება და რომ ეს ჰიპოთეზები მხოლოდ მაშინ არიან ღირებულნი, როდესაც ადამიანის გონებას უფრო მგრძობელს ხდიან თავად სიცოცხლის მიმართ“.<sup>9</sup> ამ მგრძობელობის ზრდაში საკუთარი წვლილის შეტანა მთლიანად ტემპორალიზებულ ინტელექტუალურ მსოფლიოში ისეთივე სოლიდური მიზანია, როგორც აკადემიური დისციპლინისათვის ცოდნის მოპოვებაში წვლილის შეტანა.

### კომენტარები

- <sup>1</sup> Hans Blumenberg (1920-1996) გერმანელი პოსტსტრუქტურალისტი ფილოსოფოსი, „მეტაფოროლოგიის“ – ინტელექტუალურ ისტორიაში აბსტრაქტული ფილოსოფიური ცნებების მეტაფორულ სანყისებზე ფოკუსირებული სპეციფიკური პერსპექტივის ფუძემდებელი. მისი ძირითადი ნაშრომებია: მეტაფოროლოგიის პარადიგმები (1960); Paradigmen zu einer Metaphorologie, ახალი დროის ლეგიტიმურობა (1966); Die Legitimität der Neuzeit, მითოსზე მუშაობა (1979); Arbeit am Mythos, სამყარო, როგორც წიგნი (1979); Die Lesbarkeit der Welt, საგნებისაკენ და უკან (2002); Zu den Sachen und zurück.
- <sup>2</sup> აქ რორტი გულისხმობს აფორიზმად ქცეულ ჰეგელის სიტყვებს: „როდესაც ფილოსოფია თავისი რუხი საღებავით იწყებს რუხზე ხატვას, სიცოცხლის რაღაცა ფორმა ძველდება, მაგრამ რუხით რუხზე მისი გაახალგაზრდავება შეუძლებელია, მხოლოდ მისი გაგებაა შესაძლებელი“; ჰეგელი გ. ვ. ფ. სამართლის ფილოსოფია: ისტორია და თანამედროვეობა. შესავალი. გვ. 17-18.
- <sup>3</sup> შეადარეთ: „ბერძნული მეტაფიზიკისა და ქრისტიანული თეოლოგიის ენა... სასარგებლო იყო ჩვენი წინაპრებისათვის, ჩვენ ახლა სხვა მიზნები გვაქვს, რომელთაც სხვა ენა ესაჭიროება. ჩვენი წინაპრები იმ კიბეზე მიცოცავდნენ, რომელიც ჩვენ ახლა შეგვიძლია გადავადგოთ“ (Rorty, Richard 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press. გვ.23).
- <sup>4</sup> რორტი გულისხმობს ინგლისელი ბუნებისმეტყველის ჩარლზ რობერტ დარვინის მიერ 1871 წელს გამოცემულ თხზულებას „ადამიანის წარმოშობა და სქესობრივი გადარჩევა“ (*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*).
- <sup>5</sup> რორტი თავის ცნობილ კვლევაში „ფილოსოფია და ბუნების სარკე“ (1979) მსჯელობს ჰაიდეგერის რეპრეზენტაციონიზმის დოგმების დამხობის საქმეში განეულ ღვანლზე, მაგრამ არაფერს ამბობს ერთ მნიშვნელოვან დეტალზე, რომ ჰაიდეგერი ზუსტად ამერიკულ პრაგმატიზმში ხედავდა დასავლური ცივილიზაციის „გადაშენების“ მონიშნას, ფილოსოფიური აზრის დევალვაციას ტექნიკური პროგრესისა და წარმოებითი ბუმის საუკუნეში. რორტი გაკვრით ერთ-ერთ შენიშვნაში მოკლედ აღნიშნავს ჰაიდეგერის ზოგიერთი შეფასების სუბიექტურობას და არაერთმნიშვნელოვნებას. იგი უთითებს დასავლური ფილოსოფიის ინტერპრეტაციის დროს „გაპარულ“ საკამათო ადგილებზე. მოგვიანებით, სხვადასხვა ესეში, მათ შორის, წიგნში „შემთხვევი-

- თობა, ირონია და სოლიდარობა“ რორტი ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ ჰაიდეგერი „ცდებოდა“, როდესაც პრაგმატიზმს მიაკუთვნებდა „ონტო-თეოლოგიურ ტრადიციას“ და ნიცშესა (ევროპაში) და დიუის (ამერიკაში) მიაკუთვნებდა პლატონიზმის გამგრძელებლებად და „ბოლომდე მიმყვანებად“ და არა რეალურ კრიტიკოს-დამამხობლებად ამ ტრადიციისა. იხ რორტი რ. „ესეები ჰაიდეგერსა და სხვებზე“. გვ. 27-65 (R. Rorty. *Essays on Heidegger and others*).
- <sup>6</sup> რორტის კომუნოლოგიზმს, „ფსევდოფილოსოფიურობის“ გამო, უარყოფენ, როგორც ე. ნ. „ფუნდამენტალისტები“, ასევე, ბევრი ევროპელი პოსტმოდერნისტი ფილოსოფოსი, ვინც ამერიკული ლიბერალიზმის ტრადიციებთან არ არის კავშირში. „სიტყვა „კომუნა“ არასდროს მომწონდა მასთან დაკავშირებული კონოტაციების გამო: თანამონაწილეობა და საიდენტიფიკაციო შერწყმაც კი – მათში იმდენსავე საფრთხეს ვხედავ, რამდენსაც მოლოდინებს“, – წერს დერიდა. (ჟაკ დერიდა „ესე სახელის შესახებ“ *Jacques Derrida (1995) On the Name. (Meridian: Crossing Aesthetics). Stanford University Press. გვ. 87*).
- <sup>7</sup> ჰილარი უაითჰოლ პატენემი (Hilary Whitehall Putnam 1926-2016) ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსი, ლოგიკოსი. რეფერენციის თეორიის ავტორი. ამ თეორიით იგი უპირისპირდება თომას კუნისა და პოლ ფეიერაბენდის თეზისს მეცნიერული თეორიების შეუსაბამობების შესახებ. მისი მთავარი ნაშრომებია: „ლოგიკის ფილოსოფია“ *Philosophy of Logic. New York: Harper and Row, 1971; London: George Allen and Unwin, 1972*; „რეალიზმი ადამიანის სახით“ *Realism with a Human Face. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990*; „ფილოსოფია მეცნიერების საუკუნეში“ *Philosophy in an Age of Science, edited by Mario De Caro and David Macarthur. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012*; „ნატურალიზმი, რეალიზმი და ნორმატიულობა“ *Naturalism, Realism, and Normativity, edited by Mario De Caro, Cam, Mass: Harvard University Press, 2016*.
- <sup>8</sup> რორტის აქ იმონმებს თანამედროვე ამერიკელი პოლიტიკის ფილოსოფოსის ჯონ როულზის (John Rawls) (1921-2002) 1971 წელს გამოცემულ ცნობილ გამოკვლევას „სამართლიანობის თეორია“ (*A Theory of Justice*).
- <sup>9</sup> რორტი უთითებს ციტატას დიუის „ფილოსოფიის რეკონსტრუქცია“ *Dewey, John, Reconstruction in Philosophy. pp.91-92*. ეს ნაშრომი ამერიკული პრაგმატიზმისათვის ფუძემდებლური აღმოჩნდა. მას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს რიჩარდ რორტი.

თარგმანი ინგლისურიდან და კომენტარები *ანასტასია ზაქარიადისა*

„ჩვენ, ფილოსოფოსები!“

„ჩვენ, ფილოსოფოსები!“ – ამ ფრაზას თანამედროვეობის ერთ-ერთი უდიდესი მოაზროვნე, რიჩარდ რორტი მრავალჯერ იმეორებს სტუდენტთა წინაშე თავის მცირე მოცულობის გამოსვლაში ბელგრადში. იგი ესაუბრება საკუთარ თავსა და საკუთარი ჰამქრის წევრებს. ესაა მონოლოგი ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსის ბედზე. რას ნიშნავს, იყო ფილოსოფოსი დღეს, სამყაროში, სადაც ახალი ენით საუბრობენ და სადაც ყველაფერს ტრადიციულს ყავლი გაუვიდა, დისკურსში, სადაც ტრადიციული ღირებულებები და მიდგომები, მათი გამოხატვის ენა მოძველებული და გაუგებარია. რა ამოცანის წინაშე დგას ფილოსოფოსი და რა ბედი ელის მას მომავალში? რა მიზანი უნდა ამოძრავებდეს მას? ნუთუ, მართლა მეფე ლირის როლშია დღეს ფილოსოფოსი?

ამ საჯარო გამოსვლაში რორტი კვლავ წინ წამოსწევს თემას, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიური დისკურსისათვის მტკივნეულია და ფართო განხილვის საგანია ყველა თანამედროვე ინტელექტუალისათვის. ესაა ფილოსოფიის კრიზისის თემა. რორტი მიყვება ამერიკული ფილოსოფიისათვის ცნობილ გზას და გვთავაზობს ეპისტემოლოგიის ლიტერატურული კრიტიკით ჩანაცვლების გზით ფილოსოფიის რეკონსტრუქციის საკუთარ პოსტპრამატულ მოდელს.

რორტის სისტემურ-კონსტრუქციულ ხასიათს მოკლებული ეს პრეზენტაცია ხასიათდება იმავე ნიშნით, რითიც მისი სხვა თხზულებები: პროვოკაციული იდეებით და უტოპიური წინასწარმეტყველებებით ფილოსოფიის მომავალი ბედის შესახებ.

რორტის კრიტიკა, ფართო მეტაფიზიკური პლანით, მიმართულია ფილოსოფიის ფუნდამენტალისტური კონცეფციის წინააღმდეგ. რორტისთვის პრინციპულად მიუღებელია ფილოსოფიის, როგორც ცოდნის სისტემის, დამოუკიდებელი, ფუნდამენტური, კანონმდებელი მეცნიერული დისციპლინის გაგება. ფილოსოფია, რორტის მტკიცებით, თანამედროვე კულტურის არც თეორიული საფუძველი და არც გულის გულია; მეტიც, მას არ აქვს სინამდვილისადმი პრივილეგირებული მიდგომის არც ექსკლუზიური უფლება და არც უნარი. ამგვარია ფილოსოფიისადმი ტრადიციული ევროპული მიდგომა; რორტის მიზანი ამ კანონიკური „ხატის“ დამხობაა.

რაც შეეხება კონკრეტულ-ისტორიული მიდგომის ობიექტს, ამერიკელი ფილოსოფოსის სამიზნე თეორიულ-შემეცნებითი/ეპისტემოლოგიური ტრადიციაა. პლატონიდან დაწყებული ეს ტრადიცია ბეკონის, დეკარტესა და კანტის გავლით უერთდება თანამედროვე ანალიტიკურ სკოლას. ეს ტრადიცია გულისხმობს ცოდნის უცვლელ და მარადიულ პრინციპებსა და საწყისებზე დაფუძნებას, ასეთებია: პლატონის იდეა, კანტის გონების აპრიორული კატეგორიები, რეალისტების დამოუკიდებელი ობიექტები, ლოგიკური პოზიტივისტების „გრძნობადი მოცემულობები“, ანალიტიკური ფილოსოფოსების მიერ ენისადმი მიწერილი თვისებები და სხვ.

თანამედროვე ფილოსოფიის ავტორიტეტებად რორტი მიიჩნევს დერიდას, ფუკოსა და დევიდსონს. მათზე დაყრდნობითაც იგი მკაცრად აკრიტიკებს ტრადიციულ ფილოსოფიურ ეპისტემოლოგიას. იგი მიიჩნევს, რომ ჩვენი ლექსიკონები, რომელთა საშუალებით ვცდილობთ რეალური სამყაროს წვდომას, უვარგისია - სასრულობის, დროსა და სივრცეში შეზღუდულობისა და, რაც მთავარია, იმის გამო, რომ ჩვენ და ჩვენი მოსაუბრე მუდამ განსხვავებულ ლექსიკონებს მოვიხმართ. იმისათვის, რომ დიალოგი შედგეს, ნებისმიერი „მეტა-ლექსიკონი“, ისევე, როგორც მეტანარატივი, ვერ გამოდგება არაადეკვატურობისა და უვარგისობის გამო. ამიტომაც რორტი გვთავაზობს, ტრადიციულის ნაცვლად, იმგვარ ეპისტემოლოგიას, რომელიც ჰერმენევტიკისა და ლიტერატურული კრიტიკის დახმარებით მიზნად დაისახავს გამონათქვამის თაური საზრისის გამოვლენას; ეს უკანასკნელი, რორტის მიხედვით, არის „ის, რაც ხელს უწყობს საუბრის გაგრძელებას“ (Rorty 2005: 11). თუ ფილოსოფია ამ გზით წავა, იგი შეძლებს ჰუმანიტარული მეცნიერებისა და საუნივერსიტეტო დისციპლინიდან იქცეს თვისებრივად სხვა რამედ. ეს ვითარება ფილოსოფოსს მნიშვნელოვანი ამოცანის შესრულების წინაშე აყენებს – განსხვავებული კულტურის ადამიანებს შორის იყოს შუამავალი და დააკავშიროს ისინი დიალოგში. რორტს მტკიცედ სწამს, რომ საზოგადოების დემოკრატიული მოწყობის უპირატესობების ჩვენებით, მხოლოდ ფილოსოფოსებს შეუძლიათ სასურველი „ლიბერალური უტოპიის“ მოახლოება. (Rorty 1995:202-3). როგორ ესმის რორტს დიალოგი? მთავარია, რომ მასში არგუმენტაცია არ იყოს დაფუძნებული რაციონალურ მსჯელობაზე, - გვპასუხობს რორტი; რაციონალური არგუმენტაცია და მტკიცებულებანი „მეტაენის“ ერთ-ერთი ვარიანტის გამოყენებაა, რასაც რორტი მრავალრიცხოვანი ჰეტეროგენული და უთარგმნელი „სასრული ლექსიკონების“ პირობებში არაპროდუქტულად მიიჩნევს. ენობრივი თამაშის პროცესში ხდება თანამოსაუბრის „ცდუნება“ ნებისმიერი ხერხის გამოყენებით, მისი დარწმუნება და გადმოყვანა ჩვენს თვალსაზრისზე. მტკიცებულებების შერჩევასა ერთადერთი კრიტერიუმი არსებობს – საბოლოო შედეგი და მისი ეფექტურობა ( Rorty 1983: 586-7).

ფილოსოფოსობის ახალ ტიპს ხელს უშლის გნოსეოლოგიურად ორიენტირებული აპრიორული პრინციპებით აგებული ფილოსოფია. ცოდნის ემპირიული ბაზის შეგროვებისა და შემოწმების მიზნით, ტრადიციული ეპისტემოლოგია უშვებს ფენომენოლოგიურ რედუქციას, ანუ ცალკეული თეორიული გამონათქვამის ფორმალიზებულ ენაზე თარგმნას. ნაშრომში „ფილოსოფია და ბუნების სარკე“ რორტი დანვრილებით ანალიზებს და აკრიტიკებს ტრადიციულ ხედვას, სადაც ცოდნა წარმოადგენს „პარადიგმულად აუცილებელ ჭეშმარიტებათა კრებულის“ (Rorty 1979:158) და „ზუსტ რეპრეზენტაციათა ანსამბლს“ (Rorty 1979:163).

რორტის მიხედვით, ტრადიციული ეპისტემოლოგიური ხედვის მატარებელია თანამედროვე ანალიტიკური ფილოსოფიაც. რორტის მორიგი თავდასხმის ობიექტად იქცევა ფრეგეს, რასელის, კარნაპისა და მათი მიმდევრების – აშშ-ის პროფესიული ანალიტიკოსების მიერ შემოთავაზებული ფილოსოფოსობის სტილი. მიუღებელია ამ სტილის მოდელირება, რომელიც კანტიანურ ოცნებებზეა ორიენტირებული და სადაც ფილოსოფიას ევალება კულტურის ყველა სხვა ფორმის მენტორული



შეფასება, რადგან მხოლოდ იგი ფლობს ჰუმანიტარული და ბუნების მეცნიერება-თათვის საჭირო „ფუნდამენტალიზმის“ განსაკუთრებულ ცოდნას. ანალიტიკური ფილოსოფიის ტრადიციული ტიპის გნოსეოლოგიაში ვლინდება ცნებების: ფილოსოფიური პრობლემა, ცნობიერება, ცოდნა, მეცნიერული მეთოდი და სხვ. გახსნაში. ანალიტიკური ფილოსოფია მხოლოდ და მხოლოდ კანტიანელობის ახალი ვარიანტი, – ასკენის რორტი და ადრეული ვარიანტებისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი რეპრეზენტაციულ აქტივობას ენობრივ აქტად აცხადებს და არა მენტალურ ან „ტრანსცენდენტულ კრიტიკად. „...ენის ფილოსოფია მიიჩნევა დისციპლინად, რომელიც უზრუნველყოფს შემეცნების საფუძველს. ენის როლის ხაზგასმას არ შეაქვს არსებითი კორექტივები კარტეზიანულ-კანტიანურ პრობლემატიკაში და ხელს არ უწყობს ფილოსოფიას ახალი თვითმიჯის (self-image) შექმნაში. ანალიტიკური ფილოსოფია ჯერ კიდევ მიმართულია კვლევის მარადიული, რაღაც ნეიტრალური, შესაბამისად, მთელი კულტურისათვის მისაყენებელი მოდელის კონსტრუირებაზე“ (Rorty. 1979: 8).

რორტის აზრით, ენის ფილოსოფოსები ე. წ. „ლინგვისტური შემობრუნების“ (Linguistic Turn) ინიციაციით, იმედოვნებდნენ საკუთარი ანალიტიკური დისციპლინისათვის „აპრიორული ცოდნის სივრცის“ შემონახვას. ეს ის სფერო უნდა ყოფილიყო, სადაც სოციოლოგია, ისტორია თუ ბუნების მეცნიერებები ვერ შეძლებდნენ შეღწევას. რორტი ამ მცდელობას უწოდებს კანტის „ტრანსცენდენტალური განწყობის“ ჩანაცვლებას. ანალიტიკოსები იმედოვნებდნენ, რომ ფილოსოფიური თეორეტიზირების თემად, „ცნობიერების“ ნაცვლად, „მნიშვნელობის“ შემოტანა ფილოსოფიის სინამდისა და ავტონომიურობას დაიცავდა. ამ იმედებს ახდენა არ ეწერა (Rorty. 1991: 50). ლოგიკური ანალიზის ცნება საკუთარი თავის წინააღმდეგ შემობრუნდა და, რორტის აზრით, ამჟამად „ნელი სიკვდილის“ მოლოდინშია (Rorty.1982: 227). ფილოსოფოსობის პოსტპოზიტივისტური ვარიანტი ისწრაფვის „ნიცშე-ჰაიდეგერ-დერიდას პარადიგმასთან სინთეზისაკენ და იმეორებს ევროპული ფილოსოფიის გზას, იწყებს პლატონიზმის კრიტიკით და ასრულებს ფილოსოფიის კრიტიკით“ (Rorty.1982: XXI). იგი ცვლის ფილოსოფიის კვლევის ინტერესს. კვლევის საგანი ინაცვლებს მეორე პლანზე. წინ გადმოდის დასაბუთების სტილი და არგუმენტირების ტექნიკები. „ბრძენი ფილოსოფოსის“ სახეს ცვლის ადვოკატის სახე, რომელსაც მარჯვედ და პროფესიულად შეუძლია გამოიტანოს სააშკარაოზე მოწინააღმდეგის მსჯელობაში არსებული სისუსტენი და ასევე მოხერხებულად დაასაბუთოს საკუთარი პოზიცია (Rorty 1982: XXIII). სხვა კონტექსტში, რორტი ანალიტიკოსს ადარებს ჟონგლიორ-ილუზიონისტს, რომელიც ფილოსოფიური კატეგორიებითა და არგუმენტებით მანიპულირებს (Rorty 1979: 221).

რორტისთვის მიუღებელია ფილოსოფიის პრივილეგირებული სტატუსი. იგი აქტიურად იბრძვის ამერიკულ უნივერსიტეტებში ანალიტიკური ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზაციისა და პროფესიონალიზაციის წინააღმდეგ. „პროფესიული ფილოსოფოსობის“ ჰერმეტიზაციაში რორტი ხედავს რთულად გადასალახი დისციპლინათმორისი საზღვრების დაწესების საშიშ ტენდენციას. ამ ტენდენციას „კულტურის სტაგნაციისა და „გაყინვისაკენ“ მივყავართ“, – ამბობს რორტი (Rorty 1995:197).

რორტს სწამს, რომ ფილოსოფიისადმი ახალი მიდგომა, რომელიც გულისხმობს არაინსტიტუციონალიზებულ კულტურულ-კრიტიკულ საქმიანობას, შესძლებს ამ სიძნელის გადალახვას (Rorty 1995:197). ფილოსოფიას მომავალი ექნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი, უბრალოდ, უარს იტყვის ძველ ჟარგონულ ფილოსოფიურ ლექსიკონზე, შეცდომაში შემყვან განმასხვავებლებზე: „რეალური-არარეალური“, „ობიექტური-სუბიექტური“, „ბუნებრივი-ხელოვნური“; ჟარგონზე, რომელმაც ამონურა შინაგანი რესურსები და ვეცდებით მის შეცვლას უფრო თანამედროვე და ეფექტური ახალი ლექსიკონით. იგი აგვაცილებს თავიდან ეფემერული „ფსევდოპრობლემების“ უწინდელი სახით ფორმულირებას, იქნება მოხერხებული და პრაქტიკულად ადვილად გამოყენებადი (Rorty. 1979: 11)

რას ნიშნავს „ახალი ფილოსოფიური ლექსიკონი?“ რორტისთვის ეს არის პრაგმატიზმის ენა და ლოგიკა. საქმე ეხება ჭეშმარიტების კორესპონდენტულის თეორიის მიერ შემოთავაზებული „კოჰერენტობის“ ცნების ინსტრუმენტალური დოქტრინით ჩანაცვლებას, დისტინქციის „რეალური-მოჩვენებითის“ შეცვლას უფრო ლაბილური, არამეტაფიზიკური „სასარგებლო-არასასარგებლოთი“.

საჯარო ლექციაში რორტი ხატოვნად ასაბუთებს, რომ ფუნდამენტური სუპერმეცნიერების მანტიას ამოფარებული ფილოსოფია უპირისპირდება სხვა „არამკაცრ“ დარგებს, რომლებიც ფილოსოფიის მხრიდან საჭიროებენ „დაფუძნებას“ და შემდგომ „ხელმძღვანელობას“. ეს პროცესი ხელს უწყობს კულტურის გახლეჩას, დაპირისპირებას, იერარქიულად დალაგებულ დისციპლინებს შორის დიალოგი შეუძლებელი ხდება, მძაფრდება ინტელექტუალური დისკრიმინაციის ატმოსფერო (Rorty 1995: 199). რორტის მიერ შემოთავაზებული პოსტპრაგმატიზმი ამოცანად ისახავს ფილოსოფიასა და სხვა მეცნიერებათა შორის საზღვრების მოშლას, გამიჯვნა წაშლება მეცნიერებას, ლიტერატურას, პოლიტიკასა და ადამიანური მოღვაწეობის სხვა სფეროებს შორისაც (Rorty 1982:XLII).

რორტის მიხედვით, დღეს ფილოსოფოსებისათვის სქოლასტიკის, ავანგარდიზმისა და შოვინიზმის საფრთხეების თავიდან აცილების ერთადერთი გზა არსებობს – ფილოსოფია უნდა იქცეს თავისუფლების მსახურად, დემოკრატიისა და სოლიდარობის „აგიტატორად“. „ჩვენი, ფილოსოფოსების ამოცანაა, ავაშენოთ და ხელი შევუწყოთ კოსმოპოლისის – უტოპიური სახელმწიფოს - მშენებლობას“. ფილოსოფიის მომავალიც ესაა. მისი საქმეა, უფრო მგრძობელი გახადოს ადამიანი საკუთარი ცხოვრების მიმართ, მან უნდა დააკავშიროს პოლიტიკის ევალიტარული ენა და განსხვავებული კულტურული ტრადიციების არაეგილიტარული ენები, მოთმინებით ჩაუნერგოს ადამიანებს პოლიტიკური თანასწორუფლებიანობის იდეა. რორტის უტოპიური მოდელი კულტურულად არანაკლებად მრავალსახეობრივი და ჰეტერონომულია. ამ უტოპიურ მომავალში კულტურული ტრადიციები გაუქმებულია. საზოგადოება იმართება სამართლიანობის პრინციპებით (Rorty 1995:203-04).

რიჩარდ რორტის ნეოპრაგმატიზმი, როგორც კლასიკური პრაგმატიზმისა და ანალიტიკური ფილოსოფიის ალტერნატივა, ნაკლებად მიმზიდველია ე. წ. „ტრადიციონალისტებისათვის“ – აშშ-ის აკადემიური ფილოსოფიის წარმომადგენელთათვის. ამის დამადასტურებელია ფარელის, ჰართშორნის, ლავინის, ბერნსტეინისა და სხვათა კრიტიკული სტატიები. ისინი ედავებიან რორტის, რომ არ არის

საკმარისი იდეათა მშრალი დეკლარაცია: რომ „ახალი“ ინტერპრეტაცია-თეორია, სიტყვის მარაგის სტრუქტურა, დესკრიფცია „ძველზე“ უკეთესია ან ეფექტური; საჭიროა მსჯელობის დასაბუთება თეორიულად, არგუმენტირებულად. რორტის მიერ ჯეიმზ-დიუი-პირსის პრაგმატიზმის პოსტმოდერნული წაკითხვა მეტისმეტად რადიკალური და არა/დე/კონსტრუქციულად მიიჩნევა (Bernstein 1995: 54-67; Farrell 16-29; Hartshorne 154-189; Lavine 37-49).

რორტი, მისთვის დამახასიათებელი ირონიით, ნაწილობრივ იღებს ოპონენტების შენიშვნებს. იგი აცხადებს, რომ არასოდეს მიისწრაფოდა მისი წინამორბედების იდეების „ზუსტი“ და „ადეკვატური“ გადმოცემისაკენ. პრაგმატიზმის შესახებ ისე, როგორც ნებისმიერი სხვა ფილოსოფიური მიმართულების თაობაზე, შესაძლებელია, მოვყვეთ ერთი, ორი ან რამდენიმე ალტერნატიული ისტორია, ამასთან, სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ ეს პარალელური და არათანაბარზომიერი ისტორიები ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მოვიდნენ (Rorty 1995: 169).

დღეს, ისევე, როგორც 15-20 წლის წინ, რორტის ფილოსოფიური ხედვა კვლავ აქტუალურია. იგი ყველაზე ციტირებადი ავტორია, მას ყველაზე ხშირად ინვევენ დისკუსიაში, ეთანხმებიან ან აკრიტიკებენ; ზოგ შემთხვევაში მისი ტექსტები მიიჩნევა ანტი/ფსევდო ფილოსოფიურ ტექსტებად. თუმცა მისი ნაშრომები პრაქტიკულად ყველა ენაზეა თარგმნილი.

დღევანდელ ამერიკულ ფილოსოფიაში რადიკალური მეტაფილოსოფიურის კრიტიკა თანდათანობით კარგავს სიმწვავეს; იგი, ასე ვთქვათ, აღარ არის მოდური და გზას უთმობს ფილოსოფიისადმი კონსტრუქციულ მიდგომას. ფაქტია, რომ „კონსტრუქციული“ მიდგომა მეტად პასუხობს ფილოსოფიის ამოცანებს, ვიდრე ანარქიულ-რელატიური; იგი უფრო ნაყოფიერია და აკმაყოფილებს თანამედროვე კულტურის მოთხოვნებს, მას ადეკვატურად და ობიექტურად შეუძლია შეაფასოს თანამედროვე ფილოსოფიაში დერიდას, ლიოტარის, თავად რორტისა და მათი მიმდევრების მიერ შეტანილი წვლილი.

ქართველი მკითხველისათვის, რომელიც შეჩვეულია ტრადიციულ ევროპულ მიდგომას ფილოსოფიის მიზნისა და დანიშნულების, მისი საკვლევი პრობლემატიკის მიმართ, შესაძლებელია, უჩვეულოდ ერგენოს რორტის ეს ტექსტი, რომელიც ფილოსოფიის მომავალს „წინასწარმეტყველებს“. მიგვაჩნია, რომ ამგვარი მიდგომის გაცნობაც საინტერესო და სასარგებლო იქნება ჩვენი ინტელექტუალური აუდიტორიისათვის.

### ლიტერატურა:

1. Bernstein, Richard J. (1995). American Pragmatism: As a Conflict of Narratives. In: Herman J. Saatkamp (ed.), Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Vanderbilt University Press. pp. 54-67.
2. Farrell F.B., Rorty and Antirealism. In: Herman J. Saatkamp (ed.), Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Vanderbilt University Press. Pp. 154-189.
3. Hartshorne, Charles. Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment. In: Herman J. Saatkamp (ed.), Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Vanderbilt University Press. pp. 16-29.

4. Lavine, Thelma Z. (1995). America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty, In: Herman J. Saatkamp (ed.), Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Vanderbilt University Press. pp. 37-49.
5. Rorty, Richard (1995). Philosophy and Future In: Herman J. Saatkamp (ed.), Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics. Vanderbilt University Press. pp. 197-205.
6. Rorty, Richard (1979). Philosophy and Mirror of Nature. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
7. Rorty, Richard (2005). The Future of Religion with Gianni Vattimo. Ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
8. Rorty, Richard (1983). Postmodernist Bourgeois Liberalism. The Journal of Philosophy, vol. 80, No. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1983), pp. 583-589
9. Rorty, Richard (1991). Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Rorty, Richard (1991). Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language. In: Essays on Heidegger and others. — II. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 50-65.
11. Rorty, Richard (1982). Philosophy in America Today. In: Consequences of Pragmatism: Essays 1974-1980. Minneapolis. pp. 211-230.
12. Rorty, Richard (1982). Introduction: Pragmatism and Philosophy. In: Consequences of Pragmatism: Essays 1974-1980. Minneapolis. pp. xiii-3
13. Giancarlo Marchetti. Interview with Richard Rorty, the journal “Philosophy Now” issue #43 November 23, 2005. [https://philosophynow.org/issues/43/Richard\\_Rorty](https://philosophynow.org/issues/43/Richard_Rorty).

## ANASTASIA ZAKARIADZE

### “We, Philosophers!”

Richard Rorty is considered one of the greatest philosophers of XX century. He is credited with reviving the philosophical school of American pragmatism and challenging the accepted pieties of analytic philosophy.

Rorty challenged the notion of philosophy as a discipline that could discern timeless truths about the world. Such attempts were motivated by the misguided reliance of western philosophy on Platonic metaphysics, the notion that there are underlying structures, realities or truths that stand firm against the vagaries of history and social mores.

Rorty insisted that we have only a linguistic and causal relationship with the world, so any attempt to find some kind of transcendent, unmediated knowledge about it is futile. He famously urged that intellectuals shift their focus from “the problems of philosophy” to “the problems of men”, moves to the limits of philosophy in describing the nature of reality, and then whether philosophy should tackle human aspirations for greatness or stick to maximizing human happiness.

Rorty supposes that the main problem with metaphysics is that it is a game without rules ... “anyone can say anything and get away with it.”

He thinks that if one does not have any sense, he/she probably won't be interested in religion or philosophy; and if one does, he/she will. To the question *What is the future of philosophy?* Rorty answers that it is entirely a matter of unpredictable, imaginative great men and women coming along and surprising everybody. Wittgenstein and Heidegger could not have been foreseen. They changed our conception of philosophy. So did Kant and Hegel. Nobody could have predicted Kant, or Hegel. In the 21st century there may be a couple of figures equally imaginative, but we won't know what the future of philosophy is going to be like until we find out who those people are.



---

გამომცემლობის რედაქტორები: რუსუდან მიქენაია  
ნანა კაჭაბავა  
გარეკანის დიზაინერი თინათინ ჩირინაშვილი  
დამკაბადონებელი ნათია დვალი

TSU Press Editors: Rusudan Mikeniaia  
Nana Katchabava

Cover Designer Tinatin Chirinashvili

Typesetter Natia Dvali

---

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14  
14 Ilia Tchavtchavadze Avenue, Tbilisi 0179  
Tel: +995 (32) 225 14 32  
[www.press.tsu.edu.ge](http://www.press.tsu.edu.ge)



Philosophus  
Teononicus

