

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური  
მიმოხილველი

Philosophical-Theological  
Reviewer

2019

№ 9



ფილოსოფიურ-თეოლოგიური  
მიმომხილველი

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

# **Philosophical-Theological Review**

**№9**

Tbilisi  
2019

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

# ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№ 9



უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

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

**სარედაქციო საბჭო:**

ლორენცო პერონე (ბოლონია)  
კორნელია ჰორნი (ჰალე)  
ანასტასია ზაქარიადე  
დემურ ჯალაღონია  
ირაკლი ბრაჭული  
ვალერიან რამიშვილი

**Editorial Board:**

Lorenzo Perrone (Bologna)  
Cornelia B. Horn (Halle)  
Anastasia Zakariadze  
Demur Jalaghonia  
Irakli Brachuli  
Valerian Ramishvili

**სამეცნიერო საბჭო:**

რისმაგ გორდეზიანი  
თინა დოლიძე  
დამანა მელიქიშვილი  
ნიკოლაი დურა (კონსტანცა)  
მაიკლ დიუპუი (ბრიუსელი)  
ვიორელ ვიზურიანუ (ბუქარესტი)  
ბასილ ლურიე (სანკტ-პეტერბურგი)  
ლელა ალექსიძე  
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)  
არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანჩიუ)  
(ბუქარესტი)  
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

**Scientific Board:**

Rismag Gordeziani  
Tina Dolidze  
Damana Meliqishvili  
Nicolae Dura (Constansa)  
Michel Dupuis (Brussels)  
Viorel Vizurianu (Bucharest)  
Basil Lourié (Saint Petersburg)  
Lela Alexsidze  
Protopresviter Giorgi (Zviadadze)  
Mihail Stanciu (Archimandrite)  
(Bucharest)  
Archpriest Tariel (Sikinchilashvili)

**ნომრის რედაქტორები:**

დემურ ჯალაღონია  
ანასტასია ზაქარიადე

**Editors of the issue:**

Demur Jalaghonia  
Anastasia Zakariadze

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



**შალვა ნუცუბიძე**

**130**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის  
ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა  
2018 წლის 14-15 დეკემბერს

**შ ა ლ ვ ა ნ უ ც უ ბ ი ძ ი ს**

**130 წლისთავს მიუძღვნა**

**ს ა ე რ თ ა შ ო რ ი ს ო ს ი მ პ ო ზ ი უ მ ი**



## შინაარსი

<b>დემურ ჯალაღონია.</b> შალვა ნუცუბიძის ფენომენი .....	11
<b>Demur Jalaghonia.</b> The Phenomenon of Shalva Nutsbidze .....	14

ალათოლოგია და ჭეშმარიტების არსი

ALETHOLOGY AND THE ESSENCE OF TRUTH

---

<b>ირაკლი ბრაჭული.</b> შალვა ნუცუბიძე: ალეთეოლოგიური რეალუქცია და უსასრულო დასკვნა .....	17
<b>Irakli Brachuli.</b> Shalva Nutsbidze: Alethological Realism and the theory of the Infinite Conclusion .....	24

<b>მიხეილ მახარაძე.</b> ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების სათავეებთან. შალვა ნუცუბიძე .....	27
<b>Mikheil Makharadze.</b> At the Origins of History of Georgian Philosophy as a Science. Shalva Nutsbidze .....	36

### **ბადრი ფორჩხიძე**

შალვა ნუცუბიძის თეორია ძირეულ ფილოსოფიურ სისტემათა აგების ტექნოლოგიების შესახებ .....	37
---	----

### **Badri Porchkhidze**

Shalva Nutsbidze's theory on technologies for the development of fundamental philosophical systems .....	41
--	----

არეოპაგიტების საიდუმლო და აღმოსავლური რენესანსი

THE MYSTERY OF AREOPAGITICS AND EASTERN RENAISSANCE

---

### **მამუკა დოლიძე**

ქართული რენესანსი და ფენომენოლოგია .....	44
--	----

### **Mamuka Dolidze**

Georgian Renaissance and Phenomenology .....	50
--	----

### **ირაკლი ჯინჯოლავა იეროდიაკონი**

ზოგიერთი ფილოსოფიური და თეოლოგიური საკითხისათვის არეოპაგიტულ ნაზრევში .....	51
---	----

### **Hierodeacon Irakli Jinjolava**

Certain Philosophical and Theological Issues Within the Areopagitian Thinking .....	55
---	----

ისტორია ეთნოლოგია

HISTORY ETHNOLOGY

**იგორ კეკელია, კახაბერ ქებულაძე.** ქუთაისური პრესა თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების შესახებ ..... 56  
**Igor Kekelia, Kakhaber Qebuladze.** Kutaisi Press About the Foundation of Tbilisi University ..... 65

**თემურ ჯაგოდნიშვილი.** შალვა ნუცუბიძე ფოლკლორისტი ..... 68  
**Temur Jagodnishvili.** Shalva Nutsubidze – The Folklorist ..... 78

ქრისტიანული თეოლოგია

CRISTIAN THEOLOGY

**Cornelia B. Horn**

The Cult of St. Nino in the Context of the Study of Women’s History in the Region of Tao-Klarjeti ..... 80

**კორნელია ვ. ჰორნი**

წმინდა ნინოს კულტი ტაო-კლარჯეთის რეგიონში ქალთა ისტორიის საკითხის შესწავლის კონტექსტში ..... 89

**Basil Lourié**

Proclus’s Triadology: To Christianise or to Reject? John Italos’s School vs. the Byzantine Mainstream Theology ..... 90

**ბასილ ლურიე**

პროკლეს ტრიადოლოგია: გაქრისტიანება თუ უარყოფა? იოანე იტალოსის სკოლა ბიზანტიური თეოლოგიის მეინსტრიმის საპირისპიროდ ..... 97

**Archimandrite Mihail Stanciu**

The Christian Philosophy Of Saint Anthim The Iberian ..... 98

**არქიმანდრიტი მიქაელი (სტანჩიუ)**

ქრისტიანული ეთიკა და წმინდა ანთიმოზ ივერიელი ..... 110

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

**ვალერიან რამიშვილი.** ყოფიერების მიღმა ..... 111  
**Valeri Ramishvili.** „Beyond the Being“ ..... 137

---

<b>ნაპო კვარაცხელია.</b> აზროვნების პოლიფონიურობა და პლურალიზმი (პლატონი და პოპერი).....	138
<b>Napo Kvaratskhelia.</b> Polyphony of Thinking and Pluralism (Plato and Popper) .....	140
<b>ნინო თომაშვილი.</b> ჭეშმარიტების ცნება, როგორც სემანტიკური მიმართება ენასა და სამყაროს შორის.....	141
<b>Nino Tomashvili.</b> Concept of Truth as a Semantical Interrelation of Language and the World .....	145
<b>Irma Bagrationi.</b> Konstantine Kapaneli and Wilhelm Dilthey Shout Philosophical-Aesthetic Principles of Artistic Creativity .....	147
<b>ირმა ბაგრატიონი.</b> კონსტანტინე კაპანელი და ვილჰელმ დილთაი მხატვრული შემოქმედების ფილოსოფიურ-ესთეტიკური პრინციპების შესახებ .....	156

ფილოსოფია, მითოლოგია

PHILOSOPHY, MYTHOLOGY

---

<b>მირიან ებანოიძე.</b> ჰაიდეგერი და „სიუან-სიუე“ .....	157
<b>Mirian ebanoidze.</b> Heidegger and ‘suan siue’ .....	160
<b>ელიზბარ ელიზბარაშვილი.</b> შუმერული ეპოსის გმირი – გილგამეში, როგორც წარღვნამდელი ცივილიზაციის მედიუმი .....	164
<b>Elizbar Elizbarashvili.</b> Gilgamesh- the hero of the Sumerian Epos – as the medium in the antediluvian civilization.....	172
<b>მაკა ელბაკიძე.</b> ფემინური და მასკულინური შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში.....	174
<b>Maka Elbakidze.</b> Masculine and Feminine in the Medieval Chivalry Romance .....	180

ახალი თარგმანები

NEW TRANSLATIONS

---

<b>ფრედრიკ ჯეიმისონი.</b> პოსტმოდერნიზმი და მომხმარებელთა საზოგადოება .....	182
<b>ანასტასია ზაქარიაძე.</b> დეკონსტრუქციის ამერიკული პრაქტიკა .....	201
<b>Anastasia Zakariadze.</b> American Practice of Deconstructivism.....	209
<b>ფრანსუა ზურაბიშვილი.</b> სიმრავლე: სხვაობა და განმეორება .....	212
<b>ირაკლი ბრაჭული.</b> ფრანსუა ზურაბიშვილი (1965-2006).....	215

---

<b>Irakli Brachuli.</b> Francois Zourabichvili .....	217
<b>ალისტერ მაკგრეთი.</b> ნარატივები, სურათები და რუკები .....	219
<b>რიჩარდ დოკინზი.</b> NOMA.....	235
<b>დავით თინიკაშვილი.</b> მაკგრეთისა და დოკინზის სტატიების შედარებითი კომენტარი .....	241
<b>David Tinikashvili.</b> General Comperative Comments of Papers by McGrath and Dawkins .....	243
<b>გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი.</b> სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლები ანუ მონახაზი ბუნებითი სამართლის და სახელმწიფოს მეცნიერების შესახებ.....	245
<b>ლევან შატბერაშვილი.</b> „სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლების“ წინასიტყვაობის მნიშვნელობა ჰეგელის პრაქტიკული ფილოსოფიის შემდგომი რეცეფციისთვის .....	258
<b>Levan Shatberashvili.</b> Significance of preface of „Elements of Philosophy of Rigts“ for furter reception of Hegel’s practical Philosophy .....	262

ახალი პუბლიკაციები

NEW PUBLICATIONS

---

ახალი აღმოჩენები წმინდა ანთიმოზ ივერიელი მემკვიდრეობის კვლევაში .....	263
New Discoveries in Investigation of Saint Anthim the Iberian’s Heritage .....	264
<b>Basil Lurie.</b> Georgia Philosophy from Neoplatonism to Postmodernism.....	265
<b>ბასილ ლურიე.</b> ქართული ფილოსოფია ნეოპლატონიზმიდან პოსტმოდერნიზმამდე .....	266

## დემურ ჯალაღონია

### შაცა ნუსაზიძის ფენომენი

შალვა ნუცუბიძე გახლდათ გამოჩენილი ფილოსოფოსი, ქართული ფილოსოფიური სკოლის ფუძემდებელი, აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ავტორი, მთარგმნელი, რუსთველოლოგი, პოეტი, მჭევრმეტყველი, ლიტერატორი, დიდი ორატორი. მისი მახვილგონიერება და მოსწრებული სიტყვა საქვეყნოდ ცნობილი გახლდათ. მასზე ლეგენდებს ჰყვებოდნენ... მთელ საქართველოში ელვისებურად ვრცელდებოდა მისი გამონათქვამები - „ნუცუბიძემ თქვა“...

გასული საუკუნის 20-იან წლებში შალვა ნუცუბიძემ განაცხადა: „დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას ბოლო უნდა მოეღოს და ეს შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც შიგნიდან დავძლევთ დასავლეთის აზროვნებას; უნდა დამტკიცდეს, რომ საამისოდ არა მარტო ისტორიული, არამედ ფაქტიური საბუთებიც არსებობს“, ამის თქმას დიდი გამბედაობა და მასშტაბური გონება სჭირდებოდა. მან დასახული მისია ზედმინევენით განახორციელა.

ეს ის დროა, როდესაც საქართველოში მოაზროვნეების, პროფესორების, ინტელექტუალების, ხელოვანების გაუჩინარების ეპოქა იწყებოდა.

შალვა ნუცუბიძემ ყველაფერი იწვინა. მან ფილოსოფოსობის ისეთი გზა განვლო, რის დაძლევას დიდ მოაზროვნეთა შორის რჩეულნი თუ მოახერხებდნენ. იგი არაერთხელ შეურაცხყვეს სიცოცხლეში, დევნა და გარიყვა არ აცდა სიმართლის გზაზე მავალს. საბჭოთა იმპერია ფიზიკურად შეეხო, მაგრამ გონება და სული კი ვერ დაუთრგუნა ჭეშმარიტების მაძიებელს.

სიცოცხლეში ის არ დააფასეს, უნივერსიტეტიდან დევნილ ორატორს, აკადემიიდან გარიცხულს, ორგზის დაპატიმრებულს, უნივერსიტეტის დამაარსებელს უნივერსიტეტის იუბილეზე არც იწვევენ.

რუსთველოლოგს რუსთაველის იუბილეზე დასწრების საშუალებას არ აძლევენ...

უნივერსიტეტიდანაც გაანთავისუფლეს.

ის იყო უშიშარი...

შალვა ნუცუბიძემ გაუძლო... ის გადარჩა...

რა იქნებოდა ქართული კულტურა, რომ არ ყოფილიყო შალვა ნუცუბიძე?

ბრძენთა ნათქვამია: „მეცნიერები მოციქულთა მემკვიდრენი არიანო“. შალვა ნუცუბიძეც სამოციქულო საქმიანობას ეწეოდა. ამიტომაც მისი ანთებული ცოდნის ჩირაღდანი დღესაც ადამიანებს გზას უნათებს, რომელიც „ორთა ხუცესთა ნაშიერმა“ უფლისმიერი განგებულებით, თავდადებით და გონითი გამჭრიახობით მოიპოვა.

მან შეძლო მსოფლიო ასპარეზზე გაეტანა ქართული კულტურული ფენომენის და ქართული გონითი სამყაროსათვის ორი უმნიშვნელოვანესი აზრი.

შალვა ნუცუბიძემ შეძლო მსოფლიოს ელაპარაკა მის მიერ ორ დიდ უმნიშვნელოვანეს აღმოჩენაზე. მან დაამტკიცა, რომ ცნობილი არეოპაგიტული წიგნების ავტორია მე-5 საუკუნის ქართველი მოღვაწე პეტრე იბერი. ხოლო აღმოსავლური

რენესანსის თეორიის შექმნით კი, მან საკაცობრიო აზროვნებასა და კულტურულ-მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში სრულიად ახალი სიტყვა თქვა; აღმოსავლური რენესანსი საუკუნეებით უსწრებს დასავლეთისას.

იდეათა ისტორია შემეცნების ამოუწურავი სფეროა, რომელიც უშურველად გვთავაზობს აღმოჩენებს და მოულოდნელ საჩუქრებს. ქართულ სინამდვილეს არ ჰყოლია ნუცუბიძის რანგის მოაზროვნე, კლასიკოსი ფილოსოფოსი, მაგრამ ის არ ყოფილა მხოლოდ ფილოსოფოსი. მან იცოდა, სად მთავრდებოდა ფილოსოფია და სად იწყებოდა „პოეზია“. ის იყო მოძღვართ მოძღვარი.

უზადო განსწავლულობა და გონითი ჭვრეტის სითამამე აძლევდა საფუძველს, უნივერსალურ-თავისთავად არსებულის სამყაროში შეეჭვრიტა და შეექმნა დღემდე საკამათო, მაგრამ ფუნდამენტური ფილოსოფიური სისტემა „ალეთოლოგიური რეალიზმის“ სახით.

„ორთა ხუცესთა ნაშიერს“ და „ჯურღმულსა ამას სიბრძნის მატარებელს“ ეს ვრცელი სამყარო ეპატარავებოდა. მან შეძლო სულიერი წვრთნით დაეთრგუნა საკუთარი თავი, თავანწყვეტილი გრძნობები გონის სფეროში მოექცია, გამხდარიყო ყველასათვის აღმატებული და „საშიში“, რადგან ის „სხვად“ იქცა, უნივერსალად. იგი ჩვეულებრივ ადამიანურ ჩარჩოებში არ ეტეოდა, დაუდგრომელი შემართებით უნივერსიტეტის ერთ-ერთ დამფუძნებლად მოგვევლინა.

მან შექმნა ქართული ფილოსოფიური სკოლა.

შალვა ნუცუბიძე იყო რუსთველოლოგი, რომელმაც მონოგრაფიით „რუსთველის მსოფლმხედველობისათვის“ ახალი სიტყვა თქვა რუსთაველზე.

იგი გახლდათ უზადლო მთარგმნელი, რომელმაც „ვეფხისტყაოსანს“ რუსულ ენაზე ახალი სული შთაბერა.

ერთხელ დიმიტრი უზნაძეს შალვასთვის უთქვამს: ხომ არ შეცდი გზის არჩევაში, ეგებ, პოეტის დიდი გზა უფრო დაამშვენებდა შენს მომავალ ცხოვრებასო. ის იყო „ამირანიანის“ ლექსად აღმდგენელი. თამაზ ჩხენკელი აღნიშნავს: „შალვა ნუცუბიძემ იცოდა, სად მთავრდებოდა ფილოსოფია და სად იწყებოდა პოეზია“.

შალვა ნუცუბიძე იყო დიდი მასშტაბის მოაზროვნე, ტალანტი. რამდენად მართალია, არ ვიცი, მაგრამ ერთ ასეთ ამბავს ჰყვებიან: ცნობილი მეცნიერი და მათემატიკოსი ანდრია რაზმაძე ავად გამხდარა. ახლად დაარსებულ უნივერსიტეტში ვერ იპოვეს ადამიანი, რომელიც მათემატიკაში მის ნაცვლად ლექციებს წაიკითხავდა. შალვა ნუცუბიძეს უთქვამს, მომეციო ერთი კვირა და უმალლეს მათემატიკაში მე წავიკითხავ ლექციებსო. მჯერა, რომ იგი ღირსეულად გაართმევდა ამას თავს.

შალვა ნუცუბიძე თავისი ნაშრომის – „ფილოსოფიის შესავლის“ წინასიტყვაობას ასე ასრულებს: „მშობლიურ ნიადაგზე მეცნიერების აღორძინებამ ფრთები შეასხა არა ერთ ოცნებას. წინამდებარე წიგნი ნაწილია ამ ოცნებათა განხორციელების რიჟრაჟისა. მასში ბევრი ნაკლია, მაგრამ ჩვენზე ბედნიერი თაობა, რომელიც სამშობლოს აღორძინების დღეს მოესწრება, გვაპატიებს იმ ბურუსს, რომელიც განთიადის თანმხლებია“. შალვა ნუცუბიძემ ყველაფერი გააკეთა ამ ბურუსის გასაფანტად.

მისი უდიდესი დამსახურებაა ის, რომ ქართული მათემატიკური, ფიზიოლოგიური, ფსიქოლოგიური სკოლების გვერდით ქართული ფილოსოფიური სკოლაც არ-

სებობს და დღევანდელი სწავლულნი დასავლეთში მსჯელობენ ნუცუბიდისეულ აღმოსავლური რენენსასის თეორიაზე თუ არეოპაგელის ავტორ პეტრე იბერზე.

რაც უფრო უღრმავდებოდა იგი საკუთარ სულს და აზროვნების ფენომენს, მით უფრო ძლიერი ხდებოდა. ის რჩეული იყო, რადგან განსაკუთრებული მისია დააკისრა განგებამ. მისთვის „ადამიანი უსაზღვროდ მეტია ადამიანზე“. და ეს „მეტა“ ანუ თავისთავად არსებული იყო მისი კვლევის საგანი.

ჯერჯერობით მისი სულიერება დაფარულია და შემოქმედება სრულყოფილად არ არის გააზრებული.

პარადოქსებით აღსავსეა მისი ცხოვრება.

დიდი ადამიანები საკუთარ თავზე დუმან ყოველთვის. თანამდებობა, ნოდება, დამსახურებული ეპითეტი თუ სახელი ერთ სიტყვასა თუ ფრაზაში გამოითქმის, ამის უკან კი ბობოქრობს ნუცუბიდისეული „სპეციფიკური ადამიანურისგან“ განთავისუფლებული სული, რომელიც წვდება იმ სივრცეს, რასაც ჭეშმარიტება ჰქვია. სწორედ ასეთ სიმაღლეს მისწვდა შალვა ნუცუბიძე თავისი ინტელექტით.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი ილია II მოწინებით იგონებს: „შალვა ნუცუბიძეს პირადად ვიცნობდი. ის ხშირად მოდიოდა ჩვენთან საპატრიაქოში. ერთხელ შევესწარი, იგი ამბობდა საღვთისმშობლო სიტყვას. ეს იყო რაღაც საოცრება! ეს იყო ნიმუში სულიერებისა, სულიერი ღვანლისა და, ამასთან ერთად, მჭევრმეტყველებისა! ის შინაგანი მრწამსით დიდი ქრისტიანი გახლდათ...“

ბატონი შალვა მეგობრობდა საქართველოს პატრიარქთან კალისტრატე ცინცაძესთან. ერთ ღამეს პატრიარქს შალვა ნუცუბიდისთვის უთქვამს: როგორ დაამშვენებდით სიონის ამბიონს, მე სიამოვნებით დაგითმობდი სიონის კათედრას. სიონში უნდა სჭექდეს შენი ხმა, რომ კედლებმაც ბანი მოგცეს. სარწმუნოებას ძალას ცოცხალი ადამიანები ანიჭებენ, ასეთი თქვენ ხართო. მაშინ შალვას სინანულით უპასუხია: პატრიარქი თუ არა, ეპისკოპოსი მაინც უნდა ვყოფილიყავიო. არ დაგვავინწყდეს, შალვა ნუცუბიძე „ორთა ხუცესთა ნაშიერი“ გახლდათ.

მან მთელი თავისი ცხოვრება და მოღვაწეობა მიუძღვნა სრულყოფილებისკენ სვლას... ფილოსოფიაც არის მოძრაობა სრულყოფილებისკენ, ჭეშმარიტებისკენ, ღვთისკენ...

ხშირად ცდილობდნენ შალვა ნუცუბიდის შეჩერებას, მაგრამ მის „ყალყზე დამდგარ გონებას“ ვერაფერი დააკლეს, ვერ შეაჩერეს.

უნივერსიტეტი იუბილეს ზეიმობდა, ნუცუბიძე არც გაახსენდათ... იდგა 1968 წლის ოქტომბრის ბოლო დღეები, მან კიდევ ერთხელ შეაბიჯა უნივერსიტეტში. 93-ე აუდიტორიაში სხდომა მიმდინარეობდა, მივიდა ტრიბუნასთან და წარმოთქვა: „ჩვენ, რაც შეგვეძლო, ყველაფერი გავაკეთეთ... როგორც გულს, ისე გაბარებთ უნივერსიტეტს“ და გავიდა უნივერსიტეტიდან.

ამ დღის შემდეგ ცოტა ხანს იცოცხლა. მჯერა, რომ მისი სული ჩვენ ყველას ზეციური საქართველოდან დაგვნათის, განსაკუთრებით კი - უნივერსიტეტს.

**DEMUR JALAGHONIA**

## **The Phenomenon of Shalva Nutsbidze**

Shalva Nutsbidze is a prominent philosopher, founder of the Georgian Philosophical School, author of Eastern Renaissance Theory, translator, Rustvelologist, poet, eloquent, literary writer, great orator. His wise and popular opinions were widely known. He was a legendary person ... His words spread rapidly throughout Georgia. In the 20s of the last century, Shalva Nutsbidze said: "Intellectual enslavement to the West must end and this will only be possible when overcome the Western way of thinking ourselves; it has to be proved that there are not only historical but also factual documents to do so", it requires great courage and scalable mind to say this. He carried out his mission without a fault.

This is the time when the era of disappearance of the thinkers, professorals, intellectuals and artists began in Georgia.

Shalva Nutsbidze lived through every hardship. His philosophy underwent difficulties which only the most dignified of man and greatest thinkers could overcome. He had been constantly abused in his lifetime – he couldn't avoid persecution and expulsion on the way to the truth. The Soviet Empire physically affected him, but it failed to repress the mind and spirit to the truth-seeker.

He has not been honored In his lifetime; expelled orator from university and the academy, twice arrested, the co-founder of the university had not been invited to the jubilee of the university.

He was fearless...

Shalva Nutsbidze endured ... he survived ...

What would Georgian culture had been without Shalva Nutsbidze?

The wise say: - "The Scientists Are the Heirs of the Apostles." Shalva Nutsbidze also conducted apostolic activity – therefore the knowledge lantern lit by him still illuminates the path to people; the descendents of two priests attained it through the disposition of the Lord, dedication, and mental discernment.

He managed to bring to the world arena two of the most important ideas of the Georgian cultural phenomenon and the Georgian mental world.

Shalva Nutsbidze forced the world to talk about his two major discoveries. He proved that the author of the famous Areopagitic books was Peter the Iberian, the prominent Georgian figure of the 5<sup>th</sup> century. By the creation of the Oriental Renaissance theory, he uttered an absolutely new word in the thought of the mankind and cultural-scientific research; The Oriental Renaissance precedes the Western by centuries.

The history of ideas is an inexhaustible field of cognition that offers inexhaustible discoveries and unexpected gifts.

In fact Georgia did not have such thinker and classical philosopher similar to Nutsbidze,. However he was not only a philosopher. He knew where philosophy ended and where "poetry" began. He was a tutor of the tutors.



The flawless erudition and mindfulness of contemplation allowed him to peep into the universe-world being itself and create still controversial but fundamental philosophical system in the form of “Aletological Realism”.

For the “descendant of two priests” and the “holder of wisdom of dungeon and the world” this huge universe was too small. Through the spiritual training he could suppress himself, to fall rampant feelings into the sphere of mind, to become superior and “dangerous”, because he had become “someone else” ... universal ... he did not fit into a common human frame. With his indefatigable passion he appeared as one of the founders of the university

He founded the Georgian School of Philosophy.

Shalva Nutsubidze was a Rustvelologist. Who said a new word about Rustaveli with the monograph “For Rustaveli Worldview”.

He was an incredible translator, who breathed new life into the Knight in the Panther’s Skin into Russian language.

Once, Dimitri Uznadze told Shalva – “didn’t you make a mistake in choosing the road, maybe the great way of the poet would have better adorned your future life.” He was a restorer of Amiranian’s poem. Tamaz Chkhenkeli notes: “Shalva Nutsubidze knew where philosophy ended and where poetry began.”

Shalva Nutsubidze was a great thinker, a talent. I don’t know how true it is but they tell a story: Famous scientist and mathematician Andria Razmadze fell ill ... at the newly established university they failed to find a mathematician who could have replaced him. Shalva Nutsubidze is known to say, give me a week and I will deliver lectures in higher mathematics. I believe he would have done it with dignity.

Shalva Nutsubidze concludes the preface of his work “Introduction to Philosophy” as follows: “The revival of science on native soil gave wings to many dreams. This book is a part of the realization of this dream. There are many shortcomings in it, but the happier generation who will meet the Day of Revival of our homeland will forgive us the fog that accompanies daybreak”. Shalva Nutsubidze did his best to scatter this fog.

It is his great merit that there is Georgian philosophical school beside Georgian mathematical, physiological, and psychological schools, and today’s scholars in the West are discussing Nutsubidze’s Oriental Renaissance theory or Peter Iberian, the author of Areopagite.

The deeper he got in his soul and the phenomenon of thinking stronger he became. He was chosen one because he was assigned a special mission. For him, “human is infinitely more than human” ... and this “more” i.e. self-existing was the subject of his research.

His spirituality is still hidden and his creativity is not fully understood.

His life is full of paradoxes .....

The great people always keep silence on themselves ... position, title, deserved epithet or name is expressed in one word or phrase - behind it is a spirit of liberation from Nutsubidze’s “specific humanity” that penetrates the space that is called Truth ... at such a height Shalva Nutsubidze approached by his intellect. The Patriarch of All Georgia Ilia II recalls: I knew Shalva Nutsubidze personally; he often visited us in Patriarchate. Once I saw him saying prayer for the Mother of God. It was something miraculous! He was an example of spirituality, spiritual prosperity, and at the same time of rhetoric! He was a great Christian, deep believer...

Mr. Nutsubidze was a friend of Patriarch of Georgia Kalistrate Tsintsadze. One night Patriarch asked Shalva Nutsubidze: You could have adorned Sioni Ambio, I would gladly yield

you Sioni Cathedra. Your voice should sound in Sioni to see the walls echoing back. The faith is strengthened by living people, you are like this. Then Shalva responded with regret: If I were not a patriarch, I could still be a bishop. We shall not forget that Shalva Nutsbidze was “descendant of two priests”.

He has devoted all his life and work to perfection ... Philosophy is also a movement to perfection, to truth, to God ...

They often tried to stop Shalva Nutsbidze, but nothing could stop his “bristling mind”.

The university was celebrating its jubilee; they didn't even remember Nutsbidze... It was the end of October 1968; he once again stepped into the University. The session was in progress in the 93<sup>rd</sup> auditorium, he came to the podium and said, “We have done everything we could ... we are handing you the university as our heart” and left the university.

After this day, he lived a little longer. I believe that his spirit looks over us from heavenly Georgia, especially the university.

## ირაკლი ბრაჭული

### შანვა ნუსხიძე: ალეთოლოგიური ხელახლა და შესახებ დასახვა

შალვა ნუსხიძემ აღმოსავლური დესპოტიის (რუსული კომუნიზმის) პირობებში გაათამაშა ფილოსოფიის თეატრი. ნიღბები, ლაბირინთები, იუმორი, ირონია ფართოდ არის გამოყენებული ამ თეატრში. ამით მან მიანიშნა, რომ ძალაუფლების ავტორიტეტი, მისი პრეტენზია სერიოზულობაზე სინამდვილეში სისულელეა, მაგალითად, „მატერიალისტური პანთეიზმი“. ეს ცინიკური ტერმინი მან გამოიგონა იმ დროს გაბატონებული იდეოლოგიური კლიშეს დასაცინად, ვითომც პეტრე იბერის, პეტრინის, რუსთაველის აზრთა „რენესანსელობის ნიშანი“. ჩვენ კი გვითხრა: სისულელიდან სიბრძნეში გადასვლა შეგვიძლია „ჭეშმარიტებათა რეზონანსის“ მათი ურთიერთშეხების მომენტებში. „მომენტებში“ ფილოსოფია ქრება, რათა კვლავ აღდგეს სიბრძნეში.

„ალეთოლოგიური რეალიზმი“ არის იოანე პეტრინის ორიგინალური ნეოპლატონური კონცეფციის შექმნიდან 700 წლის შემდეგ ქართველი ავტორის პირველი საერთაშორისო მნიშვნელობის ორიგინალური ფილოსოფიური კონცეფცია. შალვა ნუსხიძემ ამ კონცეფციით დაიმკვიდრა საქართველოში ფილოსოფიური კულტურის აღმდგენელის სახელი, ხოლო იოანე პეტრინი წარმოგვიდგა, როგორც მისი აკადემიური წინამორბედი. ამაზე მიუთითებს ახლად შექმნილ ქართულ უნივერსიტეტთან 1920 წელს დაარსებული „პეტრინის სახელობის ფილოსოფიური საზოგადოება“. იმავე წელს დაინერა შალვა ნუსხიძის „ფილოსოფიის შესავალი“ – სახელმძღვანელო სტუდენტებისათვის. ნიშანდობლივია ისიც, რომ გელათის აკადემიის შემდეგ აღდგენილი პირველი ქართული უნივერსიტეტი გაიხსნა „სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტით“.

მე-20 საუკუნის ათიანი წლებიდან მოყოლებული შალვა ნუსხიძე იწყებს ჭეშმარიტების უძველესი პრობლემის კვლევაში ახალი ასპექტების ძიებას და გამოვლენას. ამ ძიებებმა გამოხატულა ჰპოვა „ჭეშმარიტების უდიდესი თეორეტიკოსის – ბოლცანოს თეორიის რევიზიაში“ და სპეციალურ მონოგრაფიაში ბოლცანოს შესახებ. წიგნი 1912 წელს გამოიცა რუსულ ენაზე.

ამის შემდეგ შ. ნუსხიძემ ათწლიანი ძიებების შედეგები ჩამოაყალიბა გერმანულ ენაზე შექმნილ მონოგრაფიაში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა. ალეთოლოგიის პირველი შესავალი“. მონოგრაფია გერმანიაში გამოიცა 1922 წელს.

ისტორიკოსები და ბიოგრაფები აღნიშნავენ, რომ ნუსხიძე „საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის პირველი მონახაზის გამოქვეყნების შემდეგ ცდილობდა, „მის მიერ წამოყენებული ფილოსოფიური სისტემის დანარჩენი ნაწილებიც შეემუშავე-

ბინა“. ამ მცდელობების დადასტურება იყო 1931 წელს გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული ტრაქტატი „ფილოსოფია და სიბრძნე. ალეთეოლოგიის სპეციალური შესავალი“. გერმანულ პერიოდიკაში დაიბეჭდა გამოსხმაურებანი ნუცუბიდის შრომებზე. ყველა რეცენზენტი ერთხმად მიუთითებდა, რომ „ფილოსოფიური კვლევების უაღრესად დიდ ყურადღებას იმსახურებს ნუცუბიდის „ალეთეოლოგიური რეალიზმი“, რომლის პირველი შესავალი“ მან რამდენიმე წლის წინ გამოაქვეყნა. ის ცდილობს, მოიპოვოს შემეცნების ისეთი საწყისი, რომელიც თავისუფალია ჩვეულებრივი შემეცნების თეორიის „სპეციფიკურ-ადამიანური ბორკილებისაგან“ (კურტ გასენი, ჟურ. Scholastik, 1933, VIII, 138). შალვა ნუცუბიდის გერმანულენოვანი წიგნები და მათ შესახებ რეცენზიები ქართულად ითარგმნა და გამოქვეყნდა ავტორის სიკვდილის შემდეგ, 1979 წელს, ნუცუბიდის შრომების II ტომში.

ტირანული პოლიტიკური რეჟიმის პირობებში, მე-20 საუკუნის 30-იანი წლებიდან, საქართველოში შეუძლებელი გახდა თავისუფალი ფილოსოფიური შემოქმედება. ნუცუბიძე იძულებული გახდა, შეენწყვიტა თავის ორიგინალურ კონცეფციაზე მუშაობა და „გადაინაცვლა“ ისტორიულ-კულტუროლოგიურ და ლოტერატურათმცოდნეობის სფეროში. დაიწყო ძველი ქართული ფილოსოფიური ტექსტების შესწავლა და სისტემატიზაცია. ამ სფეროში კვლევა შეჯამებული იქნა „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორტომეულში. აღიარებულია, რომ ამით საფუძველი ჩაეყარა ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, როგორც მეცნიერებას, ქართველოლოგიის ახალ დარგს.

ნუცუბიდის ქართული ფილოსოფიის ისტორია ემყარება ავტორის ორ აღმოჩენას. პირველი ცნობილია, როგორც ნუცუბიძე-პონიგმიანის თეორია (თუ ჰიპოთეზა). ნუცუბიძემ აღმოაჩინა, რომ ფსევდოდონისე არეოპაგელის ფსევდონიმით გამოქვეყნებული ტრაქტატების ავტორი ყოფილა V საუკუნის ქართველი ეპისკოპოსი პეტრე იბერი. ამ აღმოჩენაზე დამყარებით, მან წამოაყენა ე.წ. აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რომელიც წარმოადგენს ქართული ნეოპლატონური ფილოსოფიის (პეტრე იბერი, იოანე პეტრინი, შოთა რუსთაველი) გავლენით XII საუკუნის საქართველოში ელიტარული რენესანსული მოძრაობის კონცეპტუალურ რესტავრაციას.

რა საერთო აქვს ერთი ავტორის მიერ კვლევა-ძიების ორ განსხვავებულ სფეროში შექმნილ ორ თეორიას (თუ ჰიპოთეზას)?

ამ კითხვაზე პასუხს გვცემენ ნუცუბიდის ბიოგრაფები: „ოცდაათიანი წლების დასაწყისიდან იგი იძულებული იყო, ქართული აზროვნების ისტორიით შემოფარგულიყო, მაგრამ შინაგანად იგი ამ სფეროშიც საკუთარი სისტემის ძირითადი პრინციპის დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის ქმედითობის შემონმებას ახდენდა. მან დაადგინა, რომ ქართული აზროვნების ისტორიისთვის განმსაზღვრელი ნეოპლატონიზმი იმავე სახით აწარმოებდა კვლევა-ძიებას, რომლითაც 20-იანი წლების დასავლური აზროვნება“ (გ. თევზაძე, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, IV, 2013, 208).

ნუცუბიდის უშუალო მონაფე წერს: „ნუცუბიძეს არა ერთხელ აღუნიშნავს ახლობელთა შორის, ბედნიერი შემთხვევა თუ განგების წვლილი იყო, რომ მან დასავლეთის უამრავ ფილოსოფიურ თეორიათაგან სწორედ ემილ ლასკის მოძღვრება აირჩია, რომელიც როგორც შემდეგ აღმოჩნდა (ი.ბ.), ძველი ქართული ფილოსოფიის

ნეოპლატონურ ორიენტაციასთან გარკვეულ მსგავსებას შეიცავდა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის ოფიციალური უარყოფისა, შ. ნუცუბიძე აგრძელებდა მათი ჭეშმარიტების დასაბუთებას“ (გ. თევზაძე, იქვე, 208). ორივე თეორია, როგორც ალეთოლოგია, ისე აღმოსავლური რენესანსის თეორია, „ნეოპლატონიზმის გარდაუვალ ღირებულებას“ ემყარებოდა.

ეს მსგავსება-იგივეობა ნუცუბიძის თხზულებებში კარგად არ ჩანს, არ არის ცნებით ვერბალურად არტიკულირებული, რადგან ეს ახალი ფილოსოფიური კონცეფცია არის „დაუმთავრებელი სისტემა ღიად დატოვებული კითხვებით“. მართებულად შენიშნავს შალვა ნუცუბიძის ერთ-ერთი მოწაფე, რომელმაც სწორედ ალეთოლოგიის კრიტიკული დაძლევის საფუძველზე სცადა საკუთარი თეორიის შექმნა: „ჩვენ ვერ გავარკვევთ ალეთოლოგიური რედუქციის სისტემურ ბუნებას, რადგან ასეთი არ არსებობს, ჩვენ მხოლოდ იმ მითითებებს გავარკვევთ, რომელსაც „ალეთოლოგია“ გვაძლევს ამ მეთოდის შესახებ. ეს მითითება კი ალეთოლოგიის ძირითადი პრობლემის ბუნებიდან გამოდის. ამიტომ ეს უკანასკნელიც უნდა აღინიშნოს, რამდენადაც ეს აქ უშუალოდ საჭიროა: სხვა გზა არ არსებობს ალეთოლოგიური რედუქციის ბუნების ნათელსაყოფად“ (ს. წერეთელი „შრომები“, გვ. 128), ავტორი თავად აპელირებს შემდეგ გამოცემაზე – *Nucubidze Seh. Wahrheit und Erkenntnisstruktur Erste Einleitung in der alethologischen Resilismus, S. VIII, Berlin, 1916.*

ალეთოლოგიის მთავარი მიზანია ფილოსოფოსობის მეთოდი, რომლითაც განსაზღვრულობიდან სპეციფიკურ ადამიანურიდან განთავისუფლება მოხდება. უნდა მოიძებნოს სფერო ყოველივე ცალმხრივობისა და განსაზღვრულობისაგან თავისუფალი, როგორც ყოველივე საფუძველი და ამით და ამისათვის გაირკვეს შემეცნების ის გზა, რომელიც ამ ადამიანურობის გადალახვის მომასწავებელი იქნება. შემეცნების ორდომენსიალური ხასიათის აღმოჩენა არის ის საშუალება, რომელიც მიღებულია ჭეშმარიტების ბუნებისგან და რომელიც არსებულის საფუძველებს ჭეშმარიტად ნახულობს არა არსებულში, არამედ არსებულთან. ამით იქმნება ესეცი-ალფილოსოფიის მაგიერ არსის გარკვეულობის ფილოსოფია, ალეთოლოგიის აზრით, ნამდვილი პირველი ფილოსოფია.

ნუცუბიძემ გამოყო სამი სახის ჭეშმარიტება: „სპეციალურ-ადამიანური“, ანუ „ჩვენი ჭეშმარიტება“, „სპეციფიკურ-ადამიანური“ ანუ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჭეშმარიტება თავისთავად“. ეს სფეროები ერთმანეთს უკავშირდება „ამგვარად ყოფნის“ (*Sosien*) ანუ მათი გარკვეულობის სახით. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს „თავისთავადი ჭეშმარიტების გამომჟღავნებას“, მის უშუალო უმარტივეს მოცემულობას; მეორე მხრივ, საკუთრივ თავისთავადი ჭეშმარიტება განსხვავდება არსებულთა „ამგვარად ყოფნისაგან“ (*Sosein*) იმით, რომ ის „მეტია, ვიდრე არსებული“ (*Merh-als-Sein*). ფილოსოფიის ამოცანაა, სპეციფიკურ-ადამიანური გადალახოს თავისივე საზღვრებში. ეს, რა თქმა უნდა, წინააღმდეგობრივი ამოცანა და შეუსრულებელი მოთხოვნაა.

„ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ მიისწრაფვის, დაემთხვას თავისთავად ჭეშმარიტებას, მაგრამ სრული დამთხვევა არასოდეს მოხდება. ადამიანურ ფარგლებში ჭეშმარიტება ყოველთვის დაპირისპირებულთა და წინააღმდეგობის სფეროში, ანუ გარკვეული შინაარსის მქონედ რჩება, რომელიც გამოიხატება მსჯელობის ანუ ლოგიკური

ფორმით. ახალ თეორიას მისი ამოცანების გადაჭრისათვის ახალი მეთოდი სჭირდება. ასეთი მეთოდი ნუცუბიდის თეორიაში არის „ალეთეოლოგიური რედუქცია“ ანუ „მიყვანა“, ან დაყვანა ჭეშმარიტებამდე. ასეთი „დაყვანა“ შეიძლება განხორციელდეს ყოველგვარი შინაარსის რადიკალური მოხსნის ოპერაციით და უშინაარსოსკენ სვლით, რომელიც, რა თქმა უნდა, არის ნინალოგიკური (urlogische).

ალეთეოლოგიის სფერო სრულიად თავისებურია და დღემდე აუხსნელი სფეროა. შინაარსობრივი ჭეშმარიტება მიისწრაფვის უშინაარსოსაკენ; რაც უნდა სრული იყოს ეს მიახლოება, ეს გზა/მეთოდი მაინც ვერ მივა დამთხვევის კონდიციამდე. ნუცუბიძე არა ერთხელ მიუთითებს, რომ ის უარყოფს შესაბამისობის თეორიას, ამის ნაცვლად, იცავს ჭეშმარიტებათა რეზონანსული შეხებაში მოსვლის თვალსაზრისს; ჭეშმარიტება არის ჭეშმარიტებათა ურთიერთშეხების მომენტის ხდომილება.

ჭეშმარიტებათა შეხების მომენტში დეაქტუალიზდება სპეციფიკურ-ადამიანური და სპეციალურ-ადამიანური ვითარებანი. მაშინ „ფილოსოფოსობა ქრება, რათა კვლავ აღდგეს პრაქტიკაში – როგორც ჩანს, ფილოსოფოსობის საზღვარს უნდა მივადგეთ“.

ნუცუბიძე იძლევა ფილოსოფიის მარადიულ განმარტებას: „ფილოსოფოსობა ადამიანის საქმეა, ე.ი. უფრო მაღალ საფეხურზე იგი აღარ იქნებოდა საჭირო, ხოლო უფრო დაბალ საფეხურზე ჯერ კიდევ არ იქნებოდა აუცილებელი. მიტომ, ფილოსოფოსობა ეხება და ემთხვევა ადამიანურს. ამდენად საჭიროა ანგარიში გაენიოს ფაქტიურ მდგომარეობას. მართალია, არსებობს ფილოსოფიის შენობის აგების სხვადასხვა სახე, რაც ბევრად უფრო მარტივია, ვიდრე ამოცანა ფაქტიურიდან ღირებულისა და მნიშვნელოვანისაკენ ჯაფითა და თანდათანობით წინსვლა. პრინციპის ფილოსოფია, ე.ი. აქსიომატურ ან აპრიორულ ძირითად დებულებებზე დამყარებული ფილოსოფია უფრო შთამაგონებელია, მაგრამ ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, დავადგინოთ ფილოსოფოსობის საწყისი წერტილი და მისი შესაძლო პერსპექტივები“. („ფილოსოფია და სიბრძნე“, გვ. 248). აქედან იკვეთება ღვთაებრივისა და ადამიანურის შემდეგნაირი თანაფარდობა: „ადამიანის, მისი ნიჭისა და ამოცანების უგულვებელყოფა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ღმერთების შესაფერ საქმეთა ჩადენას. ამით მხოლოდ მძიმე შრომისა და გარჯის სიძნელებებს უგულვებელყოფენ“ („ფილოსოფია და სიბრძნე“, გვ. 245).

შალვა ნუცუბიძე თავის ყველა ტრაქტატში ცდილობს, აჩვენოს, რომ ფილოსოფოსობა მუდამ მიმართული იყო სიბრძნეზე, როგორც თავის მიზანზე. ეს არც შეიძლებოდა სხვაგვარად ყოფილიყო, რადგან სხვა გზა არ არსებობდა, რომ სიბრძნისათვის მიგვეღწია. მხოლოდ მისწრაფებაში, ე.ი. სიყვარულითა და მიდრეკილებით სტიმულირებულ და შემდგომ განვითარებულ აზრობრივ მოღვაწეობაში იყო დაფუძნებული ამოცანა, რომ სიბრძნეს ვეზიაროთ. ადამიანებისათვის გზა სიბრძნისაკენ იმ მიმართებით მიდიოდა, რომელშიც ადამიანური, როგორც დაპირისპირებულითა სფერო, გადალახული უნდა ყოფილიყო.

როგორც სილოგისტიკური გამოყვანა, ისე რედუქციული უკან წასვლა ერთსა და იგივე საფუძველს ემყარება. სილოგისტიკური გამოყვანა მზამზარეულ და ფიქსირებულ ზოგადობას გულისხმობს საფუძველად, როგორც გამოსავალს. რეგრესული გზა მიზნად იმის მიღებას ისახავს, რაც მზამზარეული და ფიქსირებულია,

როგორც საფუძველი ყველა საფუძველთა. ამდენად, ცხადია, რომ უპირობო-დაუბოლოებელი საფუძველი ორივე შემთხვევაში პირდაპირ მხოლოდ დაბოლოებულად არის წარმოდგენილი. ამ ლოგიკური შეცდომიდან გამოსავალი და ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა არის ისეთი გზა, სადაც საყოველთაობა და დაუბოლოებლობა ან თავში და ან ბოლოში კი არაა, არამედ არის თვითონ დაუბოლოებელ პროცესში.

ნუცუბიძე წავიდა მე-20 საუკუნის დასაწყისის იმ მოძრაობების საწინააღმდეგო მიმართულებით, რომლებიც განმსჭვალული იყვნენ ანთროპოლოგიური პათოსით (ეგზისტენციალიზმი, პერსონალიზმი, პრაგმატიზმი). ნუცუბიძის თეორია უბრუნდება ძველ ბერძნულ ალექტა-ს, რაც ნიშნავს დაფარულის დაუფარავობას, გადახსნას, საფარველიდან გაშიშვლებას. ადამიანური ყოფნა იმთავითვე ამ „დაუფარაობაში“ ანუ ჭეშმარიტებად ყოფნაშია, ყოველივე არის „ამგვარად ყოფნაში“ (Sosein), რაც არის ლოგიკურის წინ, უფრო სწორედ, „უნინ“ (Urlogische); გერმანული „რ“-ის ქართული შესატყვისია „უნინ“ – გ. რობაქიძის ტერმინით „თაურ“. მაშასადამე, „წინალოგიკური“ მთლად სრულად და ზუსტად ვერ გამოთქვამს გერმანულ Urlogische-ს. ნუცუბიძის „აზრთანყოფაში“ ნათლად და გასაგებად არის გამოთქმული თეზისი: „ლოგიკური მსჯელობაშია, წინალოგიკური – არა!“ წინალოგიკური დგას მსჯელობის ფორმების გარეშე. ეს არეები წინააღმდეგობათა ველებია. მათ შეესაბამება ლოგიკა და დიალექტიკა. ბინარული წყვილები წინააღმდეგობათა არეებში იჩენს თავს. ალეთოლოგიას შეეყავართ წინალოგიკურის არეში. ნუცუბიძე „ბედავს“ ჭეშმარიტების ირაციონალურობის ანუ უმიმართებობის თემატიზებას. ყოველგვარი მიმართების არეში სუფევს „უშინაარსობა“, „უ-ლოგიკობა“, „უ-პირობობა“ და ყოველთვის ნიშნის ქმნადობასთან დისტანცირებულია, ანუ უ-მნიშვნელობაა.

სავლე წერეთელი აღნიშნავდა, რომ მისი ინტერესი ნუცუბიძის თეორიის მიმართ „გამონვეულია, ჯერ ერთი, იმიტაც, რომ ბოლცანომ (რომლის გავლენის ქვეშაც ალეთოლოგია იმყოფება) გარკვეული გავლენა მოახდინა თანამედროვე ფილოსოფიურ აზრზე, და, მეორე, იმიტაც, რომ ალეთოლოგიის კრიტიკას დღეს ჩვენში საბრძოლო მნიშვნელობა აქვს (პირველი მომენტიც ხომ ასეთი მნიშვნელობისაა!). ამ მხრით, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენს პრობლემას ისე კი ვერ ვუღალატებთ, რომ აქ მთელი ალეთოლოგიის კრიტიკა შემოვიტანოთ, არა, ჩვენ, ძირითადად, იმას შევხებით, რაც უშუალოდ რედუქციის შინაარსს წარმოადგენს“.

კოტე ბაქრაძის აზრით, ნუცუბიძის რედუქციული მეთოდი არის „დიალექტიკური აზროვნებისა და მეთოდის მაჩვენებელი“. (კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, გვ. 21). სავლე წერეთელი კი ამ აზრს კატეგორიულად უარყოფს. ის წერს: „ჩვენ ზევით დავამტკიცეთ, რომ აქ არაა დიალექტიკა, არამედ დიალექტიკის პრინციპული უარყოფა“. ავტორი ასეთ მსჯელობას გვთავაზობს: ჯერ ერთი, რედუქცია არაა რკალი, როგორც ეს ალეთოლოგიას ჰგონია, არამედ მხოლოდ უკან დაბრუნება. სრულიად ბურუსშია და აშკარად გაურკვეველია ის გზა, რომლითაც წინ მივდიოდით და ახლა უკან ვაერთებთ. რკალი აქ მოჩვენებითი ხასიათისაა და დიალექტიკაც ასეთივეა. რედუქციისათვის წინსვლა უკან დაბრუნებაა და, პირიქით, მაგრამ აქ არაფერია დიალექტიკური, რადგან, როგორც ზევითაც აღვნიშნეთ, ერთი და იგივე სხვადასხვაა სხვადასხვა მიმართებით. წინსვლა ჩვენი თვალსაზრი-

სითაა უკანსვლა, არისტოტელეს ტერმინით რომ ვთქვათ, ბუნების თვალსაზრისით (თავისი ბუნებით). რა თვალსაზრისითაც წინსვლაა, იმ თვალსაზრისით არაა უკან დაბრუნება და, პირიქით, ამავე დროს: წინალოგიკურიდან არც გამოსვლა შეიძლება და არც მისვლა, რადგან მისგან არაფერი არ გამოიყვანება.

ჭეშმარიტება თავისთავად შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც იოანე პეტრიწისეული ნეოპლატონიზმის „უზადო ერთი“ ან როგორც ჰეგელისეული აბსოლუტური გონი. მართებულად შენიშნავს ზემოაღნიშნული ავტორი: „დასაწყისი (ალეთოლოგიური აზრით) მაინც ჭეშმარიტებაა თავისთავად, ეს არის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი. შემეცნების თავისებურება ის არის, რომ უწინამძღვროდ მას წინსვლა არ შეუძლია. ამიტომ წინამძღვრად შემეცნებისა უნდა არსებობდეს წინასწარი შემეცნება, რომელიც მართალია, მსჯელობებს წინ უსწრებს, მაგრამ ის მსჯელობებში არ შემოდის, რადგან ის ხომ ყოველგვარი მსჯელობის საფუძველია და ნამდვილი Ur-sprung-ია. რამდენსაც შევეცდებით, მსჯელობით გამოვთქვათ და გავიგოთ ეს პირველყოფილი, იმდენჯერ ნათლად დავრწმუნდებით, რომ იმას ისეთ საფუძვლად ვიყენებთ, რომლის გარეშე მსჯელობას ვერ მოვახერხებთ; მაგრამ სწორედ ამიტომ, რასაც მსჯელობაში ვერ შემოვიყვანთ, იმას „ვხედავთ“ პირდაპირ. აქ ჭეშმარიტება თავის თავად დაინახება მიმართულების გარეშე. ის გარკვეულობაა არსის და წინალოგიკური შემეცნებაა. მიმართულების გარეშე ხედვა არაა ინტუიცია, რადგან ეს უკანასკნელი სუბიექტსა და საგანს გულისხმობს, ამიტომ წინააღმდეგობის სფეროშია მოქცეული“ (ს. წერეთელი, გვ. 118).

შალვა ნუცუბიძე და მისი მოწაფეებიც - კოტე ბაქრაძე, სავლე წერეთელი, მოსე გოგიბერიძე და სხვები, ვინც კი ალეთოლოგიური რეალიზმის პერსპექტივების გააზრებას ცდილობდა, ერთხმად აღიარებდნენ, რომ ვერც ჰუსერლის „არსთა ჭვრეტა“ და წმინდა ცნობიერება, ვერც ზიგვარტის, ან ჰაულერის ზოგადი მითითებანი ვერ გვაძლევენ იმ ნაკლის გამოსწორებას, რომელსაც სილოგისტიკური ლოგიკა მოითხოვდა და რომელსაც, წინსვლის თეორიის შექმნის მაგიერ, თვალსაზრისის განმტკიცებას რეგრესული თეორიების შექმნით ასაბუთებენ.

სავლე წერეთლის უსასრულო დასკვნის თეორიის მიხედვით, არა მარტო არისტოტელესეული უსასრულო რეგრესის თეორია, არამედ „რეგრესული თეორიები იმას აღიარებენ, რომ სილოგისტიკური დასაბუთების დროს დაუსაბუთებლად მიღებული, უკან მიტოვებული საყოველთაოება, როგორც საფუძველი, როგორმე მიღებულ იქნას. აქ დადებითი არის სილოგისტიკის ნაკლოვანების აღნიშვნა და ახალი ლოგიკურის მოთხოვნა. ეს აზრი ყოველ მოსახვევეში მყდავნიდებოდა, მაგრამ რეაქციული კლასის იდეოლოგები რეგრესულ თეორიებს ქმნიან, რომ დაასაბუთონ გზა უკან, არა წინ, როგორც ერთადერთი (მათთვის) ჭეშმარიტი გზა“.

ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიური რედუქციისა და ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რედუქციის მეტად საინტერესო შედარებითი ანალიზის შემდეგ, ავტორი აცხადებს, რომ ერთადერთი პერსპექტივის მქონე რედუქცია შეიძლება იყოს თავის თავში თვითსაფუძვლის მქონე პრინციპი.

„როგორც სილოგისტიკური გამოყვანა, ისე რედუქციული უკან წასვლა ერთსა და იგივე საფუძველს ემყარება. სილოგისტიკური გამოყვანა მზამზარეულ და ფიქსირებულ ზოგადობას გულისხმობს საფუძვლად, როგორც გამოსავალს. რეგ-



რესული გზა მიზნად იმის მიღებას ისახავს, რაც მზამზარეული და ფიქსირებულია, როგორც საფუძველი ყველა საფუძველთა. ამდენად, ცხადია, რომ უპირობო-დაუბოლოებელი საფუძველი ორივე შემთხვევაში პირდაპირ მხოლოდ დაბოლოებულად არის წარმოდგენილი. ამ ლოგიკური შეცდომიდან გამოსავალი და ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა არის ისეთი გზა, სადაც საყოველთაობა და დაუბოლოებლობა ან თავში და ან ბოლოში კი არაა, არამედ არის თვითონ დაუბოლოებელ პროცესში“ (ს. ნერეთელი, ტომი I, გვ. 118-125).

პლატონის საპირისპიროდ, რომლისთვისაც მითი, სილოგისტური ფიგურა და კონცეპტთა დრამა აუცილებელია, ნუცუბიძის თეორია რადიკალურ თე-მითობას ემყარება. წინალოგიკურს ახასიათებს არსებულზე მეტობა. დაუფარაობა (Haletea) „მეტია, ვიდრე არსებული“. წმ. აქტუალობის უცხადესობაში დეაქტუალიზებულია რელიგიის სამი ბურჯი (დოსტოევსკის „ძმები კარამაზოვების“ მიხედვით): საიდუმლო, სასწაული და ავტორიტეტი. ყველა საიდუმლო გამხელილია, შესაბამისად, უქმდება ყველანაირი უფსკრული ან მწვერვალი. გასაგები ხდება ნიცმეს უკომპრომისო ბრძოლა სიღრმეებისა და იდეალური ზეციურისადმი. წინსვლა თავისთავადი ჭეშმარიტებისაკენ არის იგივე უკუსვლა ამგვარი გარკვეულობისაკენ (Sosein). ალ-პინისტი და მღვიმეში მძრომელი ერთ (უაზრო) წრე-ლაბირინთში მოძრაობენ.

რა რჩება? რჩება: „ჭეშმარიტებათა შეხების მომენტი!“ როგორ უნდა გავიგოთ ეს რეზონირების მომენტი?! დავაკავშიროთ პავლე მოციქულის „უცნობ ღმერთთან“ (teos agnosticus), რომელიც დაპირისპირებული მომენტების (სიკვდილი/სიცოცხლე) სინთეზს კი არ წარმოადგენს, არამედ წინალოგიკურ ხდომილებას – მკვდრეთით აღდგომას. „ვეფხისტყაოსნის“ „უჟამო ჟამი“, „მზიანი ღამე“ და იოანე პეტრიწის „უზადო ერთი“.

აღეთეოლოგიური რეალიზმიცა და აღმოსავლური რენესანსის თეორიაც შექმნილია მათთვის, ვისაც, მიუხედავად ბევრი იმედგაცრუებისა, „ნატვრის გელათსა, მას თვით ელადა“ (იოანე შავთელი); ვისაც ისევ ესაჭიროება დარწმუნება იმაში, რომ ათენი და იერუსალიმი კვლავ შეხვდებიან ერთმანეთს; ვინც ელოდება გელათის აკადემიის სულიერი იდეალების კვლავდაბრუნებას, რაც 21-ე საუკუნის კაცობრიობას მიიყვანდა ახალ რენესანსამდე, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ახალ სინთეზამდე.

IRAKLI BRACHULI

## Shalva Nutsbidze: Alethological Realism and the theory of the Infinite Conclusion

Shalva Nutsbidze began his work by the monographs „*Truth and the Structure of Cognition*“ (Nutsbidze, 1926) and „*Philosophy and Wisdom*“ (Nutsbidze, 1931) published in Berlin and Leipzig, Nutsbidze worked out the main principles of alethology. Its author named the original philosophical conception *Alethological Realism*. Alethology was placed somewhere midway between philosophy and what might be called wisdom. Nutsbidze distinguished between „the truth for me“ (*episteme*), „my truth“ (*doxa*) and „the truth in itself“; this last one is an ontological reality. According to Nutsbidze, truth is not a state of empirical reality – but the Alethological one. Truth is not an attribute of thought; it is not a fixing of correspondence between knowledge and thing, but a state of reality as „the truth in itself“. Scientific knowledge is correspondence of „the truth in itself“ as a reality and „the truth for me“. Thus, Nutsbidze argues that „the truth in itself“ as a system of interrelation of reality became a system for me, i.e. „the truth for me.“

„Truth by itself“ has three levels: „being“ (*sein*), „thus-being“ (*so-sein*) and „more-than-being“ (*mehrssein*). This last level is a sphere of non-relation. It is pre-logical and it is present in each creature. Nutsbidze insisted that such a higher being also *does* exist in itself and it is present within each empirical entity. „Alethological reduction“ is more than a form of logical conclusion. Alethological reduction leads us beyond the sphere of „relation“ and content (*Inhaltlichkeit*) into „pre-logical“. In it reveals its peculiarity and difference from „eidetic reduction“ of Husserl.

In discussing Georgian Neoplatonism and the poem „The Knight in the Panther’s Skin,“ Nutsbidze established the comprehensive conception of „Oriental Renaissance“. He presented the original theory in several studies: „Rustaveli and the Oriental Renaissance“ (1947) and two volumes of his „History of Georgian Philosophy“ (1956-58). Similar studies introduced Nutsbidze to the fifth-century mystical author known as Dionysius the Areopagite. Nutsbidze argued that this name was a pseudonym of Peter the Iberian. Peter the Iberian worked in Palestine and carried out highly important studies and performed scientific work in Greek. Scientists believed that all his works had already been lost. It is essential to conduct a special exploration to identify the connection between Alethological Realism and Peter’s Negative Philosophy. What is „Alethological Reduction“?

Nutsbidze says: „Not every being is being as a whole. In order to achieve being as such, it first must achieve existence. Here arises a complicated and multifaceted problem that can

Publishing House „Nekeri“; and in: Lourie, Basil (2013). *Possible Areopagitic Roots of Nutsbidze’s Philosophical Inspiration. Introduction*, in: „Philosophical-Theological Review“ #3 /2013. pp. 56-61 Tbilisi: TSU Press.

somehow clarify the inner state of being as a whole, existence and being as such and shed some light on the prospects. *Being as a whole* approaches *being as such* through struggle. It is a struggle for existence, *id est* a moment of transition of being as a whole into existence.“

There is a possibility of existence beyond this process that never achieves its being as such (das Sein), where it would stay forever. Being as a whole achieves existence, in order to be immediately thrown into another state. This moment Hegel referred to as Becoming (das Werden). Alethology significantly amends this concept.

There is no becoming of being as such. There is only becoming of being as a whole. Being as such cannot become, because everything becomes within it. It commits itself to the existence and as being as a whole reveals itself as determined being as such, actually becomes. Becoming cleaves its way from nonbeing towards determined being as such. Being as such cannot confront nonbeing (Nichtsein), since it is above meaningless confrontations. Nonbeing is a characterization of a state (Zustand), while being as such is the opening of „standing reserve“ (Bestand).

Both in Hegel's and Martin Heidegger's works the question of Being is discussed through profound comparison. The thesis of Being is expressed through a special term of Alethology. Becoming has no beginning in Nonbeing, but without any beginning in an ongoing commitment to the existence. In alethological language, it is called a transition of definitum to perfectum through alethological circle. As soon as a thought sets foot in „the Truth Itself“, it is already close to the realm of wisdom (i.e. non-philosophical realm). At this height, philosophy disappears, to be revived in perceiving, everlasting truth (Nutsbidze, 242). „Das spezifisch menschliche“ – this is overcoming, deliverance from human burden (overstepping, transcending). This does not mean its eradication, but gradual alienation and approach to „the Truth Itself“. The main difficulty of this approach and being a philosopher is to see beyond without going beyond the human condition. Alethology is a long way off. Philosophy has no direct (intuitional) way. As a philosopher, a human is a being from a faraway place (wesen der ferne).

Nutsbidze assumed that the field of alethological investigation can also be approached from the aesthetic point of view. Beauty, as well as truth, belongs to the realm of „more-than-being“. Nutsbidze devoted a special book to the alethological investigation of aesthetics. As it is explained by Shalva Nutsbidze, it is backwards to its initial. The „initial“ is illogical and irrational. There we can make a direct analogy to the doctrine of Peter the Iberian, especially to his methodologies – apophatic and cataphatic. These two methods are the principal methods of the Renaissance period philosophy of the Humanity.

Thus, we can conclude that the studies of Shalva Nutsbidze have enormous importance not only in the field of epistemology, but also for understanding the features of Renaissance Humanism. There we should also pay special attention to one major point: in the research of Shalva Nutsbidze we can see the difference between the characters of early and late Humanism. Early Humanism is free of the lack of secularism and rationalism.

Alethology derives from the ancient Greek concept „aletheia“, the most common meaning of which is *disclosure*. The revival of this concept in the context of the critique of modern and contemporary German philosophy took place partly due to the task set in Georgia to revive the reception of Greek philosophy. Nevertheless, it held dim prospects in the twenties of the past century. Shalva Nutsbidze wrote in the preface of „The Introduction to Philosophy“: „The future generation will forgive us the murk that usually precedes the dawn“.

Nutsbidze translated „The Knight in the Panther's Skin“ into Russian, in the corresponding lines of which „the Neoplatonic stratum“ is formulated more vividly than in those of the original. Nutsbidze cut through the murk. He found out that in the Georgian reception of Ioane Petritsi

and the Corpus Areopagiticum all necessary prerequisites are given to understand the new ontological theory of truth.

The study of Alethology is also important from the view of phenomenological perspective. Shalva Nutsubidze tried to create a version of Ontological Phenomenology. This version of phenomenology may be understood as the post-secular theory of Humanism. The concept of Shalva Nutsubidze is quite viable in the space of the Georgian Culture. It became a model of the philosophic interpretation of the culture. We could use it very actively in the study of the problems of modern philosophy and in the analysis of spiritual situations.

Nutsubidze's heritage is still alive. Generations of Georgian philosophers have been brought up on his works and ideas. His works on Alethology and on the matters pertinent to questions of Renaissance is an active element in philosophical debates in Georgia and abroad.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარების საერთაშორისო  
საზოგადოებრივი კონგრესი

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების დამოუკიდებელი დარგის ჩამოყალიბება შალვა ნუცუბიძის სახელს უკავშირდება. ეს საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია. თუმცა, ისიც ფაქტია, რომ დღემდე სრულად არ არის გამოკვლეული ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ჩამოყალიბების წინა პირობები, სხვა ქართველ სწავლულთა წვლილი ამ მიმართებით და საკუთრივ რა კვლევები ჩაატარა ნუცუბიძემ, ვიდრე გამოაქვეყნებდა თავის ფუნდამენტურ ორტომეულს – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“. ამის შესახებ გაკვირვებით საუბრობს შ. ხიდაშელი (ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, 2013, გვ. 10-12).

ამგვარი კვლევის პირველ ნიშნებს ანტონ პირველთან და სოლომონ დოდაშვილთან ვხვდებით.

**1. ანტონ პირველი (1720-1888).** საქართველოს კათალიკოსმა ანტონ პირველმა 1752 წელს დაწერა მრავალმხრივ საინტერესო ნაშრომი „სპეკალი“, რომელშიც გადმოცემულია ბერძნული და ლათინური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ფილოსოფიური შეხედულებები. მასში ანტონ პირველი ეხება არსენ იყალთოელს, რომელსაც მოიხსენიებს დიდ ფილოსოფოსად, პეტრინის სწორად. უქებს და უწონებს მას მონოფიზიტების წინააღმდეგ ბრძოლას და ა. შ.

ანტონ პირველი მაღალ შეფასებას აძლევს, ასევე, იოანე პეტრინის შემოქმედებას და აღნიშნავს მის დამსახურებას ქვეყნისა და საკუთარი ხალხის წინაშე. ანტონ პირველი თავის ერთ-ერთ ლექსში, როგორც ამას სოლომონ დოდაშვილი აღნიშნავს, აღფრთოვანებით ლაპარაკობს იოანე პეტრინის შესახებ, მოიხსენიებს მას, როგორც „ჭეშმარიტ ფილოსოფოსს“, პროკლეს მსგავსად, რომელიც პლატონის მემკვიდრეობას აგრძელებდა, პეტრიციც ამასვე აკეთებდა ღირსეულად პლატონის მიმართ:

„ვით იგი [პროკლე] პლატონს ენაცვალა, იოანე,  
ეგფერ შენ პლატონს ედიადოხე ღირსად“.

როგორც ცნობილია, პეტრინი გულდანყვეტილი წერდა თანამემამულეთა მიმართ. თანადგომისა და გვერდში დგომის ნაცვლად, შურისა და ვერაგობის გამო ხელს მიშლიდნენ, რათა არისტოტელეს დარი საქმე გამეკეთებინა, „მეარისტოტელურაო“ (იოანე პეტრინი, 1937: 222).

ანტონ პირველის ლექსი პეტრინის სწორედ ამ გულისტკივილისადმია მიძღვნილი. იგი არ ეთანხმება პეტრინს, თითქოს აღნიშნული მიზეზების გამო მან ვერ შეასრულა თავისი მისია, ვერ „იარისტოტელურა“. ამის საწინააღმდეგოდ, ანტონი ჩამოთვლის პეტრინის მრავალმხრივ და მრავალფეროვან გაკეთებულ საქმეს და თავის საბოლოო სათქმელს ღრმამინაარსიანი ტევადი სტროფით ასრულებს:

„შენ ფილოსოფოსთა საქმე მონასმინანი,  
შენ სტოიკებრი სიტყვით სპეკალ-მინანი,  
შენ პერიპატოს ცნობანი სალხინანი,  
მოაქართულენ, ქართლი ჰქმენ ათინანი,  
ჭირნი წარგვხადენ, უმეცარ სანყინანი“.

ანტონ პირველის მიერ ოანე პეტრინის მოღვაწეობის ასე მრავალმხრივი და მაღალი შეფასება იმის თქმის საფუძველს იძლევა, რომ იგი ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის დასაწყისად მივიჩნით. ამ მიმართებით ყურადღებას იმსახურებს სოლომონ დოდაშვილის მცირე მოცულობის წერილი „მოკლე განხილვა ქართული ენისა და ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა“, რომელიც გამოქვეყნდა 1832 წელს ჟურნალში „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“.

დოდაშვილის წერილი, მცირე მოცულობის მიუხედავად, ტევადი და მრავალფეროვანია და მასში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ფილოსოფიას, ფილოსოფოსებს შორის კი იგი გამოარჩევს იოანე პეტრინს.

პეტრინის ეპოქას დოდაშვილი მოიხსენიებს, როგორც „ოქროვანს საუკუნედ“, როცა მოღვაწეობდნენ ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრინი, იოანე ტარიჭის-ძე და სხვ., რომლებიც ელინურიდან ქართულ ენაზე საეკლესიო, საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ლიტერატურის თარგმნასთან ერთად საკუთრივ მშობლიურ ენაზე წერდნენ და ქმნიდნენ [ორიგინალურ] თხზულებებს. მათგან დოდაშვილი გამოარჩევს იოანე პეტრინს, ვისი ღვაწლიც სათანადოდ იქნა დაფასებული არა მარტო თანამედროვეთა, არამედ მომავალი თაობების მიერ: „პეტრინი ესე იყო ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი, ფრიად საყვარელი მოღვაწე საქართველოსა შინა, სრული აზრით იყო დიდი და ჩინებული კაცი დროშა თვისისა. მან წერა ყოველთა გვართა შინა სიტყვიერებისათა და ყოველთა გვართა შინა ჰპოვა ჩინებულება და პატივისცემა არა მხოლოდ თანამედროვეთა თვისთა, არამედ ყოველთა განათლებულთა შთამოებათა თვისისა მამულისათა“ (დოდაშვილი, 2001: 216).

დოდაშვილი წერილში საუბრობს საქართველოს კულტურულ-პოლიტიკური დაცემის ხანაზე, რასაც მოჰყვა აღმავლობა მე-18 საუკუნეში. ამ ეპოქაში იგი გამოყოფს ანტონ პირველის მთარგმნელობით, საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ მოღვაწეობას (დოდაშვილი, 2001: 220).

როგორც ვხედავთ, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის თვალსაზრისით, დოდაშვილის მიერ განხილულ წერილში საყურადღებო მასალები და მნიშვნელოვანი მოსაზრებები გვხვდება.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის შემდეგი ეტაპი უკავშირდება ნიკო მარის, ივანე ჯავახიშვილისა და სერგი გორგაძის სახელებს. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია მარის შრომები იოანე პეტრინზე (1900) და შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“ (1911).

მარი აღნიშნავს პეტრინის მთარგმნელობით საქმიანობაზე, კერძოდ, მის მიერ ბერძნულიდან ქართულ ენაზე გადმოღებულ არისტოტელეს, ნემესიოს ემესელისა და პროკლეს შრომებზე. იგი საგანგებოდ ჩერდება პროკლეს თხზულების „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ პეტრინისეულ თარგმანზე. მიმოიხილავს მის ისტორიას – პროკლეს თხზულების პეტრინისეული თარგმანის და მასზე დართული კომენტა-

რების სომხურად თარგმნას (მე-13 ს.) და მე-18 ს. პროკლეს შრომის სომხური თარგმანისა და 1651 წელს მასზე დართული სომეხი ავტორის სიმეონ გარანელის კომენტარების ქართულად თარგმნას.

მარი მალალ შეფასებას აძლევს პროკლეს თხზულების ქართულ – პეტრინისეულ თარგმანს, რომელიც შეესაბამება ბერძნულ ორიგინალს. პეტრინს უნდა ვუმადლოდეთ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას ქართული ფუძეებით, რომ პეტრინის ამ გარჯვას უკვალოდ არ ჩაუვლია და ეს ფილოსოფიური ტერმინოლოგია შემდგომ ჩართული იქნა ქართული ლიტერატურის აყვავების პროცესში, – აღნიშნავს მარი (Mapp, 1909: 35).

ნაშრომში მარი ასახულებს პეტრინის ნეოპლატონიკოსობას და, ამასთან, პასუხს იძლევა მიქაელ ფსელოსთან და იოანე იტალთან პეტრინის მსოფლმხედველობრივ მიმართებაზე: „ყოველ შემთხვევაში, იოანე პეტრინი მიქაელ ფსელოსსა და იოანე იტალთან ერთად არა მხოლოდ ერთი ეპოქის მოღვაწე იყო, ერთი მსოფლმხედველობის მატარებელიც“ (Mapp, 1909: 48).

მარი ნაშრომში მხოლოდ პეტრინის ფილოსოფიის განხილვით არ იფარგლება. ის აღნიშნავს, რომ X-XI საუკუნეების ქართულ-ბერძნულ წრეებში ბერძნულ ფილოსოფიას ნეოპლატონურ ფორმაში ეფრემ მცირემდე და იოანე პეტრინამდეც ენაფებოდნენ, კერძოდ: ამ წრეში დიდ როლს ასრულებდა ეფთვიმე მთანმიდელი, აგრეთვე, ილარიონ ქართველი და ზაქარია მირდატი ძე (X-XI სს.).

განსახილველი ეპოქის ქართველ ფილოსოფოსთა საქმიანობაზე მარი საბოლოოდ შემდეგ საყურადღებოდ დასკვნას აკეთებს: „X და XI საუკუნეებში, ფილოსოფიის სფეროში ქართველები ინტერესდებოდნენ იმავე საკითხებით, რომელთაც იმ დროს განიხილავდნენ მონინავე ქრისტიანი მოაზროვნეები როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში სხვებისგან, კერძოდ, ევროპელებისგან, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ მაშინ ქართველები სხვებზე ადრე ეხმაურებოდნენ ფილოსოფიური აზრის ყველაზე ახალ მიმდინარეობას და, ამასთან, თავისი დროისთვის სანიმუშო ტექსტუალური კრიტიკით შეიარაღებულნი უშუალოდ ბერძნულ ორიგინალებზე მუშაობდნენ“ (Mapp, 1909: 61).

დაბოლოს, სწორედ ამ ნაშრომში გამოიყენა მარმა „ქართული ნეოპლატონიზმის“ ცნება, რომელიც შემდგომ მტკიცედ დამკვიდრდა მეცნიერებაში. ასე რომ, ნიკო მარი იოანე პეტრინზე გამოკვლევით ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბების სათავეებთანაა.

ნიკო მარის ნაშრომამდე სამი წლით ადრე ჟურნალ „ივერიაში“ (10-13, 1906) გამოქვეყნდა ივანე ჯავახიშვილის ეთიკური დანიშნულების სტატია – „ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში“, რომელშიც ავტორი ეხება ქველმოქმედებასა და საქველმოქმედო დანესებულებებს XI-XII საუკუნეების საქართველოში.

ამავე პერიოდს უნდა მიეკუთვნებოდეს ჯავახიშვილის მეორე სტატია – „ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“, რომელიც გვიან, ავტორის გარდაცვალების შემდეგ, 1956 წელს გამოქვეყნდა მისივე სტატიების კრებულში „ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები“. ორივე სტატია ეთიკურ პრობლემატიკას მოიცავს და გარკვეული ფილოსოფიური დატვირთვის მატარებელია.

აღნიშნულის გარდა, ივანე ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში, კერძოდ, მის ფუნდამენტურ „ქართველი ერის ისტორიაში“ მნიშვნელოვანი ადგილი

უკავია ქართული ფილოსოფიური აზრისა და ქართული რენესანსის საკითხებს. ამდენად, ივანე ჯავახიშვილზე, როგორც ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის მკვლევარზე საუბრისას, უპირველესად, მხედველობაში გვაქვს ზემოთ ნახსენები ნაშრომები.

ჯავახიშვილთან XI-XII საუკუნეების საქართველოში რენესანსი დაკავშირებულია კულტურის, სახელმწიფოებრიობისა და პოლიტიკური ვითარების საერთო აღმავლობასთან. ამასთან, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული კულტურის მიმართებას ბერძნულ-ბიზანტიური სამყაროს სულიერებასთან. იგი, ამ მხრივ, საგანგებოდ გამოყოფს ქართველთა მხრიდან ფილოსოფიური მწერლობისადმი დიდ ინტერესს: „[...] საქართველოს ძლიერების ხანა იმ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაენაფა“ (ჯავახიშვილი, 1983: 298).

ჯავახიშვილი ახალ ეპოქაში ქართველი სწავლულების მხრიდან ფილოსოფიური ცოდნის დაუფლებისადმი დიდ მისწრაფებაში ამახვილებს ყურადღებას. კერძოდ, აღნიშნავს, რომ საქართველოში საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ძეგლები (კირილე ალექსანდრიელის „განძი“, ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთ“, გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვი“, იოანე დამასკელის „გარდმოცემა“ და სხვ.) ადრეც ითარგმნებოდა „საუცხოვო“ ქართული ენით და, მაშასადამე, X საუკუნეზე ადრე, საქართველოში არსებობდა „საფილოსოფიო“ ენა და ტერმინოლოგია. მაგრამ ეფრემ მცირისა (XI ს.) და განსაკუთრებით იოანე პეტრიწის (XI-XII სს.) წვლილი იმით არის გამორჩეული, რომ თუკი მანამდელი თარგმნილი ლიტერატურა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური იყო, ამ ავტორების სათარგმნელად შერჩეული ტექსტები (არისტოტელეს, ნემესიოს ემესელის, პროკლეს და სხვათა) წმინდა ფილოსოფიურ მწერლობას მიეკუთვნებიან. ამასთან, როგორც ეფრემ მცირე, ისე იოანე პეტრიწი თარგმნილ ძეგლებს კომენტარებს ურთავდნენ: „[...] თავიდათავი ის გარემოება არის, რომ ეფრემ მცირეცა და იოანე პეტრიწიც თავიანთ თავს ფილოსოფიაში იმდენად დახელოვნებულად გრძნობდნენ, რომ ნათარგმნს თხზულებებს მრავალს საკუთარს საფილოსოფიო განმარტებასა და მსჯელობას ურთავდნენ; მაშასადამე, ამ დროს ქართული ორიგინალური საფილოსოფიო მწერლობაც ჩნდებოდა“ (ჯავახიშვილი, 1983: 299).

ავტორი აღნიშნავს, აგრეთვე, დავით აღმაშენებლის დიდ წვლილზე საქართველოში წმინდა ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით, რამაც საბოლოოდ საფუძველი მოამზადა თავისუფალი ფილოსოფიური მოღვაწეობისთვის. თავისი პოზიციის გასამყარებლად იგი იმონებს ნიკო მარის ცნობილ თვალსაზრისს – „მეტად საგულისხმო და საყურადღებოა, რომ მაშინდელ საქართველოში საფილოსოფიო ნეოპლატონური მწერლობა გაჩნდა და ქართველი მეცნიერები იმგვარივე საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიანთა ერებს ალელვებდა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. მაგრამ, ამავე დროს, ქართველებს, როგორც სამართლიანად ამბობს პროფ. ნ. მარი, ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ ქართველები სხვებზე, მაგალითად, ევროპელებზე, უფრო ადრე ენაფებოდნენ ხოლმე საფილოსოფიო აზრის ყოველს უახლესს მი-



მართულებას და იმ დროისთვის სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებით აღჭურვილნი პირდაპირ ბერძნული დედნების შესწავლაზე ამყარებდნენ თავიანთ ნაყოფიერ მუშაობას“ (ჯავახიშვილი, 1983: 300-301).

ბერძნული ფილოსოფიის ათვისებამ, ჯავახიშვილის აზრით, ქართველებს ხელი შეუწყო ბერძნული პოეზიის დაუფლებაში, რასაც საბოლოოდ მოჰყვა დიდებული ჰომეროსის ქმნილებებთან ზიარება. ამ მოვლენას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგანაც ბერძნულ ფილოსოფიასთან ერთად ბერძნული პოეზიის გაცნობამ, ავტორის აზრით, საქართველოში რენესანსის წარმოშობის წინა პირობები შექმნა: „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიმუშები იგემა, დაენაფა იმ ცხოველმყოფელ ელინიზმს, რომლის ღრმამ და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთ ევროპაში ე.წ. „რენესანსი“ წარმოშვა. საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII საუკუნეში დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევებმა შეაფერხა“ (ჯავახიშვილი, 1983: 301).

ჯავახიშვილი ზოგადად ეხება XI-XII საუკუნის ქართული კულტურის აყვავებას (გელათის ტაძარი, ვარძია, ხახული, ქართული ოქრომქანდაკებლობა და სხვ.) და რენესანსის საკითხებს, მაგრამ, ამასთან, აჩვენებს ფილოსოფიის როლსა და ადგილს იმჟამინდელი საქართველოს კულტურულ ცხოვრებაში.

XX საუკუნის დასაწყისში ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის საწყის ეტაპზე მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სერგი გორგაძეს (1876-1929). მან 1914 წელს გამოსცა პეტრინის მიერ თარგმნილი ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“. ასევე, საყურადღებოა მისი ორი სტატია: „ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართული თარგმანი)“ (ჟურნ. „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, # 1) და „ფილოსოფიის მთავარი დარგები ძველ ქართულ მწერლობაში (მასალები ძველი ქართული საფილოსოფიო ლიტერატურის ისტორიისათვის)“ (ჟურნ., „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, 2-3).

გორგაძე საყურადღებო შენიშვნას აკეთებს არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მიმართებით. ის აღნიშნავს, რომ საყოველთაო აზრით, არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორი „პლატონური ფილოსოფოსია“. ფაქტობრივად, გორგაძით იწყება არეოპაგიტულ თხზულებებზე ყურადღების მიქცევა საქართველოში, რაც შემდგომ შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიის კვლევის ერთ-ერთი მთავარი საკითხი გახდა.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების დამოუკიდებელი დარგის ჩამოყალიბების წინაპირობა იყო, აგრეთვე, იოანე პეტრინის შრომების გამოცემა ორ ტომად გასული საუკუნის 30-იანი წლების ბოლოს. 1937 წელს გამოვიდა აღნიშნული შრომების მეორე ტომი – იოანე პეტრინის კომენტარები მის მიერვე ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილ პროკლეს შრომაზე „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“ („პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი“, პეტრინის მიხედვით სათაურით: „განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“. გამოცემა განახორციელეს შალვა ნუცუბიძემ (ვრცელი შესავალი, წერილი „იოანე პეტრინი და მისი „განმარტებაჲ“, (იოანე პეტრინი, 1937: IX-CXII) და ძველი ბერძნული ენის აღიარებულმა სპეციალისტმა სიმონ ყაუხჩიშვილმა.

პეტრინის შრომების პირველი ტომი კი, რომელშიც შევიდა პროკლეს ტექსტი, 1937 წელს გამოვიდა. ამ გამოცემაში ნუცუბიძე შეცვალა პროფ. მოსე გოგიბერიძემ. საქმე ის იყო, რომ ამ დროისთვის ნუცუბიძე დააპატიმრეს და, ბუნებრივია, გამოცემაში მონაწილეობას ვეღარ მიიღებდა. პირდაპირ თუ ირიბად, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების საფუძვლების მომზადების საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის გოგიბერიძეს. აქ არ იგულისხმება მხოლოდ პეტრინის შრომების პირველი ტომის გამოცემა და მასზე დართული ვრცელი ნაშრომი პეტრინის მსოფლმხედველობაზე (იოანე პეტრინი, 1940: XI-XCIV). ამის გარდა, მან პირველმა ქართველ ფილოსოფოსთა შორის, თავის ფილოსოფიის ისტორიის კურსში ადგილი მიუჩინა XI-XII საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიას (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრინი, რუსთაველი) (გოგიბერიძე, 1972: 327-332). გოგიბერიძის ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელიც იწყება თალესით და მთავრდება დევიდ ჰიუმის ფილოსოფიით, შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიას სულ რაღაც 5 გვერდი ეთმობა, მაგრამ ეს არის პირველი ცდა ქართულ სინამდვილეში, რომ ქართული ფილოსოფია ჩართული ყოფილიყო მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში.

აღნიშნულის გარდა, გოგიბერიძეს ეკუთვნის ვრცელი გამოკვლევები რუსთაველის ფილოსოფიაზე, ნეოპლატონიზმთან მის მიმართებაზე, რუსთაველის ესთეტიკასა და ფერის ფილოსოფიაზე, პეტრინის ფილოსოფიის სხვადასხვა მხარეებზე და სხვა.

გოგიბერიძეს ფილოსოფიის პოზიციიდან აქვს განხილული, ასევე, ბარათაშვილის „მერანი“, იაკობ ნიკოლაძის სკულპტურა – „ჩახრუხაძე“, ქართული სახლის ფილოსოფია, გურიის ლანდშაფტი და სხვ. (გოგიბერიძე, 1978).

ამდენად, გოგიბერიძის მრავალმხრივ შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართული ფილოსოფიური აზრისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს, რაც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ემსახურებოდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების საფუძვლების მომზადებას.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების დამოუკიდებელი დარგის შექმნის მთავარი შემოქმედი იყო შალვა ნუცუბიძე. მან თითქმის 20-წლიანი დაუღალავი და შემოქმედებითი შრომა გასწია, ვიდრე ქართული ფილოსოფიის ისტორიას მოამზადებდა და გამოსცემდა ორ ტომად.

არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ შალვა ნუცუბიძემ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების მომზადება დაიწყო 1940 წელს, როცა მოსკოვში ჯერ მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტში, შემდეგ კი საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიაში წაიკითხა მოხსენება თემაზე „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. 1941 წელს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბეში“ (8) რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა ნუცუბიძის მცირე მოცულობის შრომა „აღმოსავლური რენესანსის თეორია და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“ (ნუცუბიძე, 1976: 502-512), სადაც მან მოხაზა აღმოსავლური რენესანსის თეორიის კონტურები, რაც შემდეგ განავრცო მონოგრაფიაში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (თბილისი, 1947. რუსულ ენაზე), სადაც საფუძვლიანადაა დასაბუთებული რენესანსის არსებობა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, კერძოდ, საქართველოში. შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ კი, ნუცუბიძის დასაბუთებული აზრით, აღმოსავლეთში რენესანსის არსებობის უტყუარი საბუთია.

მანამდე, ნუცუბიძემ 1942 წელს, თბილისში, რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა მცირე მოცულობის ნაშრომი „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“, რომელშიც გატარებულია აზრი იმის თაობაზე, რომ მე-5 საუკუნის მეორე ნახევარში შექმნილი უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეების შემცველი არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორია გამოჩენილი ქართველი სასულიერო პირი პალესტინაში, მაიუმის ეპისკოპოსი, ნარმომავლობით ქართველი მეფის შთამომავალი – პეტრე იბერი (411-491).

მეორე მხრივ, ეს ნაშრომი ემსახურებოდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებას, რადგანაც არეოპაგიტული იდეები პეტრე იბერის სახელით შევიდა ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში. ნუცუბიძის ამ აღმოჩენას დიდი გამოხმაურება მოჰყვა როგორც საქართველოში, ისე მის ფარგლებს გარეთ. მას ჰყავდა მომხრეები და მოწინააღმდეგეებიც.

სხვათა შორის, შალვა ხიდაშელი ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიისთვის უმნიშვნელოვანესად მიიჩნევდა ავტორის მხრიდან აღმოსავლური რენესანსის და იდენტობის თეორიის დამუშევრებას, რაც, ამავე დროს, სცილდებოდა ეროვნული მეცნიერების ინტერესების საზღვრებს: „ორი პრობლემა, რომელსაც შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიის ისტორიასთან დაკავშირებით ამუშავებდა, თავისი შინაარსით, შედეგებით და მნიშვნელობით სცილდება ქართველოლოგიის ფარგლებს და მსოფლიო აზროვნების ისტორიული განვითარების სფეროს ეკუთვნის. ერთია აღმოსავლური რენესანსის, მეორე – ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის თეორია“ (ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, 2013: 11).

როგორც ცნობილია, 10 წლის შემდეგ ნუცუბიძისგან დამოუკიდებლად ამავე აზრამდე მივიდა ცნობილი ბელგიელი მეცნიერი, ორიენტალისტი ერნესტ ჰონიგმანი (1892-1964). ზოგიერთ საკითხში ნუცუბიძისა და ჰონიგმანის თვალსაზრისები ემთხვეოდა ერთმანეთს, ზოგიერთში – არა. შალვა ნუცუბიძემ თარგმნა და გამოაქვეყნა ჰონიგმანის ნაშრომი კრიტიკული შენიშვნებით. ვნახოთ ახლა ეს კონკრეტულ მაგალითებზე.

ახალი რეალობიდან გამომდინარე, ნუცუბიძემ მონოგრაფიული გამოკვლევა მიუძღვნა არეოპაგიტული თხზულებების ავტორობის საკითხს. მონოგრაფია გამოქვეყნდა რუსულ ენაზე 1955 წელს სათაურით „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“, სადაც შეფასებულია იდენტობის თეორიის როგორც მომხრეთა, ისე მოწინააღმდეგეთა თვალსაზრისები.

ნუცუბიძის აღნიშნული მონოგრაფიების – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ და „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“ ძირითადი დებულებები და თვალსაზრისები შესულია მისივე ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

ნუცუბიძემ ასეთი მრავალმხრივი და ფართო კვლევა-ძიების საფუძველზე უმნიშვნელოვანესი მონოგრაფიების გამოქვეყნების შემდეგ გადადგა გადაწყვეტი ნაბიჯი – 1956 და 1958 წლებში გამოაქვეყნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია ორ ტომად. ორტომეულს იგი ამთავრებს სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიის განხილვით.

ნუცუბიძემ თავის ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში, ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გარდა, ფილოსოფიური იდეები დაძებნა მითოლოგიაში, რელიგიურ

ლიტერატურაში, მხატვრულ ნაწარმოებებში და ხელოვნების ძეგლებში, განიხილა, აგრეთვე, საზოგადოებრივ-იდეოლოგიური და პოლიტიკური ბრძოლები და ამ ბრძოლების ასახვა ერის მსოფლმხედველობაში.

ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ნუცუბიძემ პირველად მოგვცა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაცია. მისი აზრით, ქართული ფილოსოფიის ისტორია მოიცავს ექვს პერიოდს. ამასთან, მეექვსე პერიოდი ორ ეტაპად იყოფა. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ნუცუბიძისეული პერიოდიზაციის მოკლე სქემა ასეთია:

1. ადრეული ანტიკურობა, რომელიც ხასითდება მითოლოგიურობით;
2. გვიანი ანტიკურობა (III-VII სს.) – საკუთარი ფილოსოფიის განვითარება;
3. საეკლესიო-დოგმატური პერიოდი (VIII-X სს.) – თეოლოგიური აზროვნების ამაღლება;
4. ფილოსოფიური აღორძინება (XI-XII სს.) – ნეოპლატონური ფილოსოფიის პრიმატი;
5. გვიანი ფეოდალიზმი (XIII-XVI სს.) – სქოლასტიკური ეპოქა;
6. ორიენტაციის ძიება: I ეტაპი ევროპული მიმართულება (XVII-XVIII სს.) და II ეტაპი (XVIII-XIX სს.) – რუსეთზე ორიენტაცია (ნუცუბიძე, 1956: 14-35).

აღსანიშნავია ისიც, რომ ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში განსახილველი განსხვავებული საკითხები და პრობლემები წარმოდგენილია ურთიერთკავშირში და მთლიანობაში.

ნუცუბიძემ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციასთან ერთად ჩამოაყალიბა საკითხთა ის წრე, რომელიც შესწავლილი და გამოკვლეული უნდა ყოფილიყო. მათგან თითქმის ყველა საკითხი განიხილა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

ნუცუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველი ტომი მოიცავს ქართული ფილოსოფიური აზრისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიას დასაბამიდან მე-12 საუკუნემდე. დასაწყისში განხილულია ქართული მითოლოგია, ეკონომიკური და სოციალ-პოლიტიკური ვითარება, ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა სხვადასხვა ეტაპზე, კოლხიდის აკადემია და მისი ადგილი და როლი ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა მანიქეველობას, რელიგიისა და ფილოსოფიის მიმართებას IV-VI საუკუნეების საქართველოში და ამ უკანასკნელის დამოკიდებულებას მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის ბრძოლასთან (ნუცუბიძე, 1956: 116-136).

პირველ ტომში განსაკუთრებული ადგილი უკავია არეოპაგიტულ პრობლემატიკას, სადაც განხილულია იდენტობის თეორიის საკითხები, ჰონიგმანის თვალსაზრისი და ამ თეორიასთან დასავლეთის მეცნიერების დამოკიდებულებას (ნუცუბიძე, 1956: 137-208).

პირველი ტომის მეორე ნახევარში განხილულია სოციალ-ეკონომიკური ვითარება, ქართული სქოლასტიკის ორი პერიოდი, ეფთვიმე მთანმიდელი და „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, საფილოსოფიო ცენტრები IV-XII საუკუნეების საქართველოში და სხვა.

მე-2 ტომი იწყება საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ბრძოლის განხილვით XI-XII საუკუნეების საქართველოში და მთავრდება სოლომონ დოდაშვი-

ლის ფილოსოფიის ანალიზით. ამ ტომში ფართოდ არის განხილული იოანე პეტრინის ფილოსოფია, მისი დამოკიდებულება წინამორბედ ქართულ ფილოსოფიასთან, პეტრინის მიერ პროკლეს „კავშირის“ თარგმნა ქართულ ენაზე და მასზე დართული კომენტარები და სხვა.

საკამათოა ნუცუბიძის მიერ განსახილველ ეპოქაში საუბარი რეაქციონულ იდეოლოგიაზე, „პანთეისტურ მატერიალიზმზე“ და „მიზეზთა წიგნის“ ავტორობის საკითხი (ნუცუბიძე, 1958: 116-158).

მე-2 ტომში საყურადღებოა ქართული რენესანსის, პეტრინისა და რუსთაველის მსოფლმხედველობათა მიმართ იდეოლოგიური რეაქციის ნუცუბიძისეული ანალიზი და ხედვა. დღევანდელი გადასახედიდანაც ყურადღებას იმსახურებს მისი ეს პოზიცია, რადგანაც ახლაც აქტუალურია პეტრინისა და რუსთაველის მიმართ საქართველოს საეკლესიო წრეებისა და მათთან დაახლოებულ სწავლულთა დამოკიდებულება.

ფილოსოფიის პოზიციიდან პირველად ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში მოხდა ანტონ პირველისა და იოანე ბატონიშვილის მრავალმხრივი შემოქმედების ვრცელი ანალიზი მათი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩათვლით.

როგორც აღინიშნა, ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორია მთავრდება სოლომონ დოდაშვილით. ეს ის დროა, როცა საქართველო რუსეთის ერთ-ერთი გუბერნიაა. ამ მოვლენას სდევდა რუსულ-ქართული მრავალმხრივი ურთიერთობა, მათ შორის, ფილოსოფიაში (ნუცუბიძე, 1958: 446-459).

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით, ყალიბდებოდა თითქმის ორი საუკუნის განმავლობაში და დასრულდა შალვა ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ორტომეულის მომზადებითა და გამოცემით.

## ლიტერატურა:

1. გოგიბერიძე მოსე, 1972, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, თბ., ტომი III.
2. გოგიბერიძე მოსე, 1972, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, თბ., ტომი IV.
3. იოანე პეტრინი, 1937, იოანე პეტრინის შრომები, თბ., ტომი II.
4. იოანე პეტრინი, 1940. იოანე პეტრინის შრომები, თბ., ტომი I.
5. ნუცუბიძე შალვა, 1956, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., ტომი I.
6. ნუცუბიძე შალვა, 1956, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., ტომი II.
7. ნუცუბიძე შალვა, 1975, შრომები, თბ., ტომი IV.
8. ჟურნ. „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, 1-2-3.
9. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, მე-2 გამოცემა, თბ., ტომი I, 2013.
10. ჯავახიშვილი ივანე, 1983, თხზულებანი თორმეტ ტომად, თბ., ტომი II.
11. Марр Нико, 1909, Иоанн Петрицкий грузинский неоплатоник XI-XII вв. „Записки Восточ. отделения Русского археологического общества“. СПб, т. XIX.

**MIKHEIL MAKHARADZE**

**At the Origins of History of Georgian Philosophy as a Science  
Shalva Nutsubidze**

The article deals with the process of establishing history of Georgian philosophy as an independent branch of science.

Comprehension of Georgian philosophy and philosophical thought begins in works by Anton I (1720-1788) and Solomon Dodashvili (1805-1936). In their works contributions of Ephrem Mtsire, Arsen Ikaltoeli and Ioane Petritsi to Georgian philosophy are discussed.

Separate periods of history of Georgian philosophy are analyzed by Niko Marr, Ivane Javakhishvili and Mose Gogiberidze in the 20<sup>th</sup> century.

Shalva Nutsubidze by means of his works on the Renaissance issues, identity of Pseudo-Dionysius the Areopagite and Petre the Iberian and Rustaveli's poem prepared the basis for building a new branch of science. He realized the plan and published a two-volume history of Georgian philosophy (volume 1 – 1956; volume 2 – 1958).

## ბადრი ფორჩხიძე

### შანჯა ნუსჯიძის თაოხია ძიხაჯ ფილოსოფიუხ სისტამათა აბაზის ბანოლოზიჯის შანჯა

შალვა ნუსჯიძის ფილოსოფიაში მკაფიოდ გამოკვეთილია თეორიულად დასაბუთებული კონსტრუქციული მექანიზმი, რომელიც მიესადაგება ფილოსოფიის ისტორიაში ჩამოყალიბებული სხვადასხვაგვარი პოზიციების გაანალიზებასა და შეფასებას. ამ კუთხით, მეტად საყურადღებოა მისი ნაშრომი: „ფილოსოფიის შესავალი“, რომელიც განეკუთვნება შალვა ნუსჯიძის ადრინდელი მოღვაწეობის პერიოდს. ხსენებულ ნაშრომში უკვე მოიპოვება ავტორის იმ ორიგინალური მსოფლმხედველობის საფუძველი, რომელიც ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში შევიდა ალეთოლოგიის სახელით. იმთავითვე განსაზღვრული იყო კვლევა-ძიების ძირითადი პრინციპი, რომელიც მდგომარეობდა ობიექტურობასა და მიუკერძოებლობაში, რამდენადაც მისი მეშვეობით, ფილოსოფიის შესავალი უნდა გამხდარიყო ავტორის მიერ დეკლარირებული ფილოსოფიური სისტემის შესავალი, რაც, ასევე, ნიადაგს შეამზადებდა ტრადიციულ ზოგად-მსოფლმხედველობრივ პრობლემათა ახლებური გაშუქებისათვის.

შ. ნუსჯიძის მიხედვით, ფილოსოფიური აზროვნების გენეზისი დასაბამს იღებს ადამიანური ცნობიერების მიერ დამახასიათებელი ფსიქოლოგიური და ლოგიკური თავისებურებიდან. ავტორი ფსიქოლოგიურში გულისხმობს ცალკეული მოაზროვნის ინდივიდუალურ მიზანსწრაფვას, რომელიც ავლენს თავისუფლებით თვითდამკვიდრებას აზროვნების მეშვეობით. ლოგიკური საფუძველი კი დაკავშირებულია აუცილებლობასთან და ობიექტურობასთან, რომელიც აზროვნების ისეთსავე კუთვნილებას წარმოადგენს, როგორც ფსიქოლოგიური, თუმცა უფრო ნაკლები თავისუფლების ხარისხით. ფილოსოფიური აზროვნების ამგვარი დაფუძნების ნათელყოფიდანაც ჩანს ავტორის მყარი პოზიცია, რომელიც დაშენებულია საკუთრივ აზროვნების ურთიერთდაპირისპირებულ ტენდენციათა რეალურ წინააღმდეგობასა და ურთიერთდაპირისპირებულობაზე. საერთოდაც, ადამიანურ შემეცნებაში იმთავითვე ფიგურირებს კონსერვატული და კრიტიკული იდეები, რომლებიც ფილოსოფიური შემოქმედების სხვადასხვა საფეხურებზე თავდაპირველად მკაცრად უპირისპირდებიან, შემდეგში კი, აუცილებლობით მოითხოვენ ერთი მეორეს. „ფილოსოფიის შესავლის“ მიზანიც ამ მიმართების კანონზომიერების წვდომაში მდგომარეობს. ნუსჯიძის აზრით, სპეციალურ მეცნიერებათაგან ფილოსოფიის განსხვავება არის ის არგუმენტაცია, რომლის საფუძველზე, საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად ახასიათებს ფილოსოფიას პრაქტიკულ მიზანთა გარეთ დგომა და მთლიანობისკენ მიდრეკილება, საბოლოოდ გარკვეული უნდა იყოს. თავის მხრივ, კერძო მეცნიერებათა განვითარება არავითარ ეჭვს არ იწვევს, თუმცა ფილოსოფიის განვითარებას რაც შეეხება, ეს სავსებით შესაძლებელია სადაო საკითხი იყოს. ამ მიმართულებით, ნუსჯიძე ემხრობა ფილოსოფიის განვითარების სპეციფიკურ იდეას, განსხვავებით კერძო მეცნიერებათაგან. თუ კერძო მეცნიერება ცდილობს ახალი პრობლემების წინ წამოწევას, ფილოსოფია მიზნად ისახავს ერთი და იგივე პრობლემათა სხვადას-

ხვაგვარი გადაჭრის გზებს, რითიც ის, ნებსით თუ უნებლიეთ, მოიცავს სამყაროს, როგორც ერთიანი ყოფიერების მთლიანობას.

პრაქტიკულ მიზანთა კუთვნილება, ისეთივე გასაგები ფსიქოლოგიური ასპექტია ფილოსოფოსებთან მიმართებით, როგორც სხვა მეცნიერული დარგის წარმომადგენლებთან, თუმცა, მოცემულ შემთხვევაში, ეს მიზნები რაიმე მატერიალური გამორჩენის მოტივაციას კი არ ექვემდებარებიან, არამედ ისინი მიმართულნი არიან რეალური ადამიანური ურთიერთობების პრაქტიკული მრავალფეროვნების სიღრმეში მოძიებული და განჭვრეტილი სიცხადისა და გარკვეულობისაკენ. ამიტომაც მისი მთელი „ანგარება“ განისაზღვრება ჭეშმარიტი ცოდნის დაუფლების, ანუ სიბრძნის-მეტყველების მოთხოვნილებით, რაც პლატონის გაგებით, სასიკეთოდ ნამდვილად არ ახასიათებდა სოფისტებს; აქედან გამომდინარე, სოფისტებისა და სოკრატეს ურთიერთდაპირისპირება განიხილება როგორც, ერთი მხრივ, ჭეშმარიტი სიბრძნის-მეტყველების, როგორც უმაღლესი ღირებულებისა და, მეორე მხრივ, ანგარების-თვის წარმოებული, პრაგმატული სარგებლიანობისთვის მიზანსწრაფული ცოდნის, როგორც საშუალების, შეურიგებელი წინააღმდეგობა. თუ სოფისტები სიბრძნეს სახელისა და სიმდიდრის მოპოვების საშუალებად სახავდნენ, სოკრატე აღტყინებული იყო სიბრძნის უანგარო ერთგულებითა და სიყვარულით. თავის დროზე, პითაგორაც ცდილობდა ფილოსოფოსთა გამიჯვნას ჩვეულებრივი ადამიანებისაგან: „ცხოვრება წააგავს საზეიმო სათვალსეიროს; ზოგნი მიდიან შეტოქებაში, მონაწილეობის მისაღებად, ზოგნი სავაჭროდ, უკეთესნი კი – მხოლოდ მაყურებლად. იგივეა ცხოვრებაშიც, ჩვეულებრივი ადამიანები მისდევენ დიდებას და ქონებას, ფილოსოფოსნი კი – ჭეშმარიტებას“<sup>1</sup>.

ჩვ. წ. აღ-მდე მესამე საუკუნის დასაწყისში საფუძველი ჩაეყარა ორ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, რომელნიც ფილოსოფიას აღიქვამდნენ პრაქტიკული გამოყენების თვალსაზრისით და მასში ბედნიერი ცხოვრების შექმნის წინაპირობებს ეძიებდნენ. ეს მიმართულებებია: სტოელთა ფილოსოფია (მამამთავარი ძენონი) და ეპიკურეიზმი (მამამთავარი ეპიკურე). საკითხი, ძირითადად, ეხებოდა ფილოსოფიური თეორიის ცხოვრებისეული მიზნის სამსახურში ჩაყენების პერსპექტივას, საკუთრივ ფილოსოფია კი განიხილებოდა ისეთ დისციპლინად, რომელსაც ცნებითი განმარტებებით, კორექტივი უნდა შეეტანა ყველგან, სადაც კი მოახერხებდა, თუმცა, ნუცუბიძის აზრით, როგორი შეხედულებაც არ უნდა შემუშავებულიყო ფილოსოფიის პრაქტიკული სარგებლიანობის შესახებ, საბოლოო ანგარიშით, ფილოსოფია მაინც მთლიანობის წვდომას ესწრაფვოდა ოდითგანვე და ამდენად, მისი არსი მდგომარეობდა მსოფლიოს მთლიანი სურათის რეპროდუქციაში. „... ამიტომაც ფილოსოფოსთა მთელი წყება, რომელიც ელინთა ფილოსოფიურმა გენიამ წარმოშვა, სამყაროს მთლიანობაში ჩაქსოვილი საიდუმლოების გაგების სურვილის ცეცხლით იწვოდა“<sup>2</sup>.

ფილოსოფიურ სისტემათა აგების ტექნოლოგიები, შალვა ნუცუბიძის კონცეფციის მიხედვით, ემყარება სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმართულებათა ურთიერთგანსაზღვრის პრინციპს. „ფილოსოფიის შესავალში“ მიმოხილულია ცალკეული მიმართულებანი, რომლებიც თავიანთი შინაარსით ურთიერთგანპირობებულ ჯაჭვს შეადგენენ ფილოსოფიის ისტორიაში. ყველა დიდი მიმართულება, რომელიც

<sup>1</sup> შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 3, გვ. 18, თბ., 1974.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 19.



კი ოდესმე თეორიის სტატუსით გამოსულა საკაცობრიო გონის თვალსაწიერში, ატარებდა ერთ დიდ მისწრაფებას ჭეშმარიტებისაკენ, იმის მიუხედავად, რა იქნებოდა უმთავრეს მისწრაფებას დასახული, თვით აბსოლუტური ჭეშმარიტების შესაძლო უარყოფის ჩათვლით.

ჩვენს ყურადღებას იპყრობს გულუბრყვილო რეალიზმის შალვა ნუცუბიძისეული განსაზღვრება: გულუბრყვილო რეალიზმი ზედმინევენით გამოხატავდა საკუთარი სახელწოდების შინაარსს და ეყრდნობოდა გრძნობად შეხედულებებს, რითიც ახდენდა მოვლენათა გადაჯგუფებასა და გადაფასებას. მიუხედავად იმისა, რომ ეს მიმდინარეობა ბევრ უმნიშვნელოვანეს, გენიალურ მიხვედრებს გვთავაზობდა და საძირკვლად ედებოდა ყველა შემდგომ მიმართულებას, მან მაინც ვერ შეინარჩუნა ადგილი თანამედროვე მსოფლმხედველობათა ნაირსახეობებში, რაც შ. ნუცუბიძის აზრით, გამონეწეული იყო საბუნებისმეტყველო დარგების მიერ გაანალიზებულ გრძნობად მოვლენათა შეუსაბამობით ობიექტურ სინამდვილესთან. გულუბრყვილო რეალიზმის დიდი წარმომადგენლებიც კი აღიარებდნენ შეგრძნებათა არასაიმედოობას, რითიც ააშკარავებდნენ და ამზადებდნენ არგუმენტებს სანინაალმდეგო თეორიის შესაქმნელად და ქმნიდნენ შთაბეჭდილებას, რომ ამით ფარულად გულისხმობდნენ თავიანთი პოზიტიური შეხედულებების სანინაალმდეგო აზრსაც.

ფილოსოფიური სკეპტიციზმი (როგორც აბსოლუტური, ასევე მეთოდოლოგიური ხასიათის) წარმოადგენდა უდავოდ წინგადადგმულ ნაბიჯს, გულუბრყვილო რეალიზმთან შედარებით, მაგრამ საქმის ვითარების თანმიმდევრულმა ანალიზმა ცხადყო, რომ გულუბრყვილო რეალიზმის ბოლომდე დაძლევა მან ისევე ვერ შეძლო, როგორც ახალ ფილოსოფიაში რაციონალიზმის დაძლევა ემპირიზმმა. აზროვნება ყოველთვის დავალებულია სკეპტიციზმისგანაც და რეალიზმისგანაც, საერთო მასშტაბით, შეგვიძლია ერთმანეთს შევადაროთ ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ძირითადი ტენდენციები. თუ ანტიკურ ფილოსოფიაში გულუბრყვილო რეალიზმის ნანგრევებზე აღმოცენებულმა პროთაგორასა და გორგიას სკეპტიკურმა მიმდინარეობამ შექმნა სოფისტური მოძღვრება, რამაც, თავის დროზე, სოკრატეს აზროვნებაც გამოკვება, ახალ ფილოსოფიაში ბეკონისა და ლოკის ემპირიზმმა წარმოშვა ჰიუმის აგნოსტიციზმი, რამაც ბიძგი მისცა კანტის კრიტიკული ფილოსოფიის აღორძინებას და საბოლოოდ კლასიკური გერმანული იდეალიზმის უკიდურესი რაციონალიზმის ჩამოყალიბებით დასრულდა.

ფილოსოფიურ მიმართულებათა აღნიშნული ურთიერთგანპირობებულობა, ავტორის მიხედვით, წარმოადგენს ზოგადადამიანურ შემეცნებაში ორი საპირისპირო – პოზიტიური და ნეგატიური ტენდენციის ევოლუციას. ეს ტენდენციები იმდენად ავლენენ ურთიერთშეურიგებლობას, რომ ყოველი მოაზროვნის წინაშე წარმოაჩენენ შემეცნების შესაძლებლობა-შეუძლებლობის მოუხსნად პრობლემას. აღნიშნულ ტენდენციათა ურთიერთშეურიგება არანაკლებ საშიშროებასთანაა დაკავშირებული, რაც რელატივიზმის ყოვლად წინააღმდეგობრივ დებულებას ააშკარავებს. ამის ნათელი მაგალითია კრატილისა და გორგიას უკიდურესობამდე მისული რელატივიზმი. თუ კრატილი ჰერაკლიტეს რეალიზმს ავითარებდა და ამ გზით სრულიად სანინაალმდეგო თვალსაზრისს მიაღწა, გორგიამ, თავის მხრივ, განავითარა პროთაგორას სკეპტიციზმი და ამით ასევე სანინაალმდეგო თეორიის საზღვრებს მიუახლოვდა. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისით, აგრეთვე, შესაძლებელია ერთი და იმავე ძირითადი ფილოსოფიური დებულების იმგვარი გავრცელება ერთი და იგივე

მეთოდოლოგიური პრინციპებით ისეთნაირად, რომ აზროვნება თვითონ მიადგეს წინამორბედი თეორიის გარდაუვალი გადალახვის საჭიროებას. სკეპტიციზმი და რელატივიზმი იმ ნეგატიურ ტენდენციებს წარმოადგენენ ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელთაც შეუძლიათ გამაშუალებელ რგოლებად მოევილინონ ორ სრულიად განსხვავებულ პოზიტიურ თეორიას.

შალვა ნუცუბიძე შესაძლებლად მიიჩნევს აგრეთვე დაუშვას ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებათა ერთ სისტემაში გაერთიანების იმგვარი შესაძლებლობა, რომ ადგილი არ დარჩეს ეკლექტიზმის ნაკლებად დამაჯერებელი ლოგიკური კავშირურთიერთობისთვის. თავის მხრივ, პლატონისა და კანტის მოძღვრებანი სწორედ ასეთ თეორიებად გვევლინებოდნენ. წინააღმდეგობათა ამგვარ პარადოქსულ პროგრესში შალვა ნუცუბიძემ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია კიდევ ერთ გარემოებას, რომელიც ფსიქოლოგიურობის საინტერესო მომენტსაც შეიცავს. თეოლოგია იმდენადვეა დავალებული სკეპტიციზმის რადიკალურობისაგან, როგორც რაციონალიზმი კონსერვატიზმისაგან. მას მერე, რაც სკეპტიკოსი გამოავლენს შემეცნებელი სუბიექტის უსუსურობას, რითიც ჭეშმარიტების მაძიებელს ყოველგვარ იმედს გადაუნურავს, ხელ-ფეხს გაუხსნის მას რწმენისაკენ; რწმენა კი, თავის მხრივ, თეოლოგიას უნდა მიადგეს. ამდენად, სკეპტიციზმი და თეოლოგია ფსიქოლოგიურად აღმოჩნდებიან ადამიანური აზრის განუყოფელ მოკავშირეებად. დაახლოებით ამგვარი სინთეზის ილუსტრაციას ჰქონდა ადგილი კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაშიც, სადაც, მას შემდეგ, რაც დადგინდა წმინდა თეორიული გონების შემეცნების საზღვრები, ადგილი იქნა მიჩენილი პრაქტიკული გონებისთვისაც და რწმენისთვისაც. თუ თვალს გადავაავლებთ შ. ნუცუბიძის მიერ წარმოდგენილ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა ურთიერთგადალახვის სურათს, დავადგენთ, რომ ყოველი ტენდენცია აუცილებლობით მოითხოვს თავის საპირისპიროს, ეყრდნობა მას და გადაილახება მორიგი ახალი თეორიით, რომელიც, ამავდროულად, არის როგორც წინანდელის ერთგვარი გამეორება, ასევე კიდევ რაღაც ახალიცაა მასში.

ამრიგად, შალვა ნუცუბიძე ააშკარავებს ფილოსოფიურ მიმართულებათა ისეთ ორგანულ კავშირს, რომელიც მონყვეტილი არაა ადამიანური აზროვნების ფსიქოლოგიური სპეციფიკურობისაგან. აზროვნების ორივე მახასიათებელი – ფსიქოლოგიური და ლოგიკური ერთ საერთო ძირზეა აღმოცენებული და ერთ მიზანს ახორციელებს. ფილოსოფიის ისტორიის შალვა ნუცუბიძისეული სისტემატიზაცია ცოცხალი სინთეზურობის მატარებელია და განყენებულად არ დგას ავტორისავე მსოფლმხედველობრივი სანყისებისაგან. ფილოსოფოსთა შეფასების კრიტერიუმი, რომელიც მათივე მოძღვრების შინაარსიდან გამომდინარეობს, ემყარება ურთიერთსაპირისპირო და, ამასთანავე, ურთიერთგანმსაზღვრელ მიმდინარეობათა შეფასებას, რაც, თავის მხრივ, ყოველგვარი ფილოსოფიური სისტემის აგების წინაპირობაა და მომართულია შემეცნებელი სუბიექტის გონითი ინტერესებით. შ. ნუცუბიძის „ფილოსოფიის შესავალი“ კიდევ ერთი დადასტურებაა იმისა, თუ რა გზით უნდა წარმართოს ცალკეული ფილოსოფიური მიმდინარეობის ისტორიულ-ლოგიკური კვლევა-ძიება.

### ლიტერატურა:

1. შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 3, თბილისი, 1974.

## **Shalva Nutsubidze's theory on technologies for the development of fundamental philosophical systems**

Shalva Nutsubidze's philosophy clearly states the theoretically grounded constructive mechanism, which corresponds to the analysis and evaluation of various positions established in the history of philosophy. The work: "Introduction to Philosophy", which belongs to the period of early works of Shalva Nutsubidze, is very interesting from this point of view. The above-mentioned work has been founded on the basis of the original worldview of the author, which is included in the history of Georgian philosophical thought by the name of alelogiis. The basic principle of research was determined at the same time, which was expressed in the objectivity and impartiality, as far as it means, the introduction of philosophy which should be the introduction of the philosophical system declared by the author, laying also ground for new coverage of traditional general-world problems.

According to Sh. Nutsubidze, the philosophical thinking genesis originates from psychological and logical peculiarities, characterized by human consciousness; In psychology the author implies individual intent of individual minds, which reveals self-establishment by freedom. The logical basis is related to necessity and objectivity, which is the same property of thinking as the psychological but with lesser degree of freedom. From this kind of foundation philosophical thinking the author's firm position, can be seen, which is built on the real resistance and mutual distortion of mutually distinct tendencies. Generally, in the human consciousness immediately identified conservative and critical ideas, which are at different levels of philosophical creativity, are initially strongly confronted, and then they need one another. The goal of "introduction of philosophy" is to access the regularity of this relationship. Nutsubidze believes that the difference in philosophy from special sciences lies in the argument, on the basis of which the issue, how philosophy is characterized to stand out from practical aims and the tendency towards integrity are ultimately certain.

In turn, the development of private science leaves no doubt, but as for the development of philosophy, it is quite possible to be a controversial issue. In this direction, Nutsubidze supports the specific idea of philosophy development, unlike private sciences. If private science tries to put forward new problems, the philosophy puts forward different solutions of the

problems, thus intentionally or unintentionally, it involves the universe as the integrity of being. Belonging to practical goals, is the same psychological aspect in the relation of philosophers, as with other scientific field representatives, however, in the given case, these goals are not subject to any material benefit motivation but they are directed in the depth of practical diversity finding and foreseeable clarity and certainty of real human relationships; That's why his whole benefit is determined by the mastering of true knowledge, or with the demand for wisdom, which, in the sense of Platon, were not positively characterized to sophists. Therefore, the confrontation between Sophists and Socrates is discussed as on the one hand, true wisdom as the highest value and on the other hand, for the purposeful

knowledge of pragmatic benefit, as a means of irreconcilable contradiction. If the sophists considered wisdom to be a source of name and wealth, Socrates was inspired by the ungodly devotion and love of wisdom. In his time, Pythagoras also tried to separate philosophers from ordinary people: "Life is like a ceremonial spectacle; some of them go for a fight, take part, some are shopping, and they are better, than just the viewers. It is the same thing in life: the ordinary people follow the glory and the property, the philosopher is the truth."

In Year Up to in the beginning of the third century, the foundation was laid on two philosophical processes, which view philosophy in terms of practical application and seek the preconditions of creating a happy life in it. Among these directions are: Stoic philosophy (The founder Zenon) and Epicureanism (The founder Epicure). The issue was mainly about the prospect of putting the philosophical theory into service of life goals, the philosophy itself was considered to be a discipline, which should be corrected everywhere by means of explanations, wherever possible, however, according to Nutsbidze, no matter what kind of vision is developed on practical benefit of philosophy, at the final score, philosophy still sought to gain integrity from time immemorial and so its essence was to reproduce the whole picture of the world. "... That is why the entire line of philosophers, who generated from the philosophical genius of the Eliens; it was driven of desire to comprehend the secrets of the universe."

According to Shalva Nutsbidze's concept, technologies for the construction of philosophical systems, are based on the principle of mutual understanding of various philosophical directions. In the "Introduction to Philosophy", there are reviewed separate directions, which contribute by their content of the contradictory chain in their history of philosophy. All the great directions, that have ever been with the status of theory in the eyes of the universal mind, wore one great aspiration to the truth regardless of what would have been the main goal, including possible denial of absolute truth.

Our attention is gained by Shalva Nutsbidze's definition of naive realism: Naïve realism articulated the contents of their own name and relied on the sense of perception, thereby carrying out the sequence of events and revaluation. Despite the fact that this process offered many important, genius findings and had been based on all the subsequent directions, he still could not find a place in the modern worldviews, according to Nutsbidze, which is caused by the absence of events that were analyzed by natural sciences with objective reality, even the great representatives of naive realism recognized the insecurity of feelings, creating and preparing thus the arguments for creation of anti-theory and and shaped impression, that in this way secretly implied the opposite opinions of their positive views.

Philosophical skepticism (both absolute and methodological character) was undoubtedly a step forward, compared with naive realism, but the consistent analysis of the case situation made it clear, that he could not overcome the naive realism as much as it was able to overcome rationalism in the new philosophy of empiricism. The thinking always owes to skepticism and realism, on the common scale, we can compare the main trends of antique and new philosophy. If the skepticism of Protagora and Gorgia emerged on the ruins of naive realism created sophisticated doctrine in antiquity philosophy, which, in its time, stimulated the thinking of Socrates; Bacon and Locke's empiricism has produced the Hume agnosticism in

the new philosophy, which led to the revival of Kant's critical philosophy and eventually ended with the formation of extreme rationalism of classical German idealism.

The above-mentioned distinction of philosophical directions, according to the author, is the evolution result of two opposite-positive and negative trends in general awareness. These tendencies are so distorted that they are incompatible, and each thinker can demonstrate the possibility of cognition - a problem that can not be overcome. The interconnection of these trends is related to no less dangerous, which exposes the whole contradictory provision of relativism. The clearest example of this is the reached extreme relativism of Kratili and Gorgia. In terms of Sh. Nutsunidze, it is possible to disseminate the same basic philosophical provision as one and the same methodological principles, in such a way that the thinking itself is the necessity for the inevitable overcoming of the theory of the predecessor. The skepticism and relativism are those negative trends in the history of philosophy, which can mediatory rings appeared two totally positive theory. Shalva Nutsunidze considers it possible to allow the possibility of unification in one of the opposite directions that there is no place for the less convincing logical connection of eclecticism. On the other hand, the doctrines of Plato and Kant were the same as the theory.

Thus, Shalva Nutsunidze reveals the organic connection of the philosophical directions that is not derived from psychological specificity of human thinking. Both characteristic of thinking is psychological and logical on one common basis and one goal is performed. Shalva Nutsunidze's systematization of philosophy history is a live synthesis, which does not stand out from the basics worldview of the author.

## მამუკა დოლიძე

### ქართული რენესანსი და ფანოჯანობა

ქართული ინდივიდუალობა ისეთი სახის ინდივიდუალობაა, რომელიც, ამავე დროს, ზოგადობასაც მოიცავს და ამ ერთიანობის ძალით პიროვნების ზნეობრივ ფუნდამენტს შეადგენს. სწორედ ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ქრისტიანობა მეტად ახლოსაა ქართულ ეროვნულ სულთან. ქრისტიანობამ მკვეთრად წამოსწია წინ ადამიანის ინდივიდუალური „მე“. ეს ინდივიდუალური „მე“ არ ემთხვევა მის ემპირიულ „მე“-ს, რადგან ამ ინდივიდუალობას გახსნა, აღმოჩენა თუ შექმნა სჭირდება.

ეპოქალური გავლენების და უცხო კულტურათა ზემოქმედების მიუხედავად, ქართულ კულტურას მკაფიოდ აქვს შენარჩუნებული თვითმყოფადობისა და თვითგანვითარების ნიშანი, რომელიც გამოხატავს არა მხოლოდ ზოგადად ქართულ ხასიათსა და სულს, არამედ შემოქმედის პიროვნულ თავისებურებასა და ბუნებას, მის სუბიექტურ დამოკიდებულებას თემისადმი, მის ინდივიდუალობას, აყვანილს ზოგადობის დონეზე, რაც ჭეშმარიტი ხელოვნების უტყუარი ნიშანია.

ქართული რენესანსის მოვლენა, რომელიც ისტორიულად წინ უსწრებს იტალიურ აღორძინებას, ამ თვითმოძრაობის შედეგს წარმოადგენს. ფაქტობრივად, საქართველოს სინამდვილეში არ ხდება საკუთრივ რენესანსი, რადგან არ ხდება ძველი კულტურის აღორძინება, არამედ ხდება ახლის შექმნა.

განმეორება, აღდგენა, თუნდაც ახალ დონეზე, საერთოდ უცხოა ქართული ხელოვნებისთვის. რენესანსი მას შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის თავისი თემატიკით და ფორმით, თავისი მსოფლმხედველობრივი ხასიათით ზოგადად შეესაბამება აღორძინების ძეგლებს, მაგრამ ამ შესაბამისებაში იმდენი მკვეთრი გადახრა და ინდივიდუალობა გვაქვს, რომ ანალოგიასა და მსგავსებაზე, ფაქტობრივად, არც შეიძლება ლაპარაკი.

არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც ხელოვნებისადმი ასეთ მიდგომას უკავშირდება; თუკი ხელოვნების ქმნილებას განვიხილავთ როგორც დასრულებულ ნაწარმოებს, მაშინ მისი, როგორც მატერიალური ქმნილების დაფუძნება მხოლოდ ობიექტურ სინამდვილეში, ცხოვრების სიბრტყეში უნდა ვეძებოთ. ამ შემთხვევაში ის გვევლინება როგორც მეორადი, როგორც სინამდვილის ამსახველი, როგორც დაქვემდებარებული გარე სინამდვილის კანონებს.

თუ ხელოვნების შედეგს გავიგებთ როგორც ავტორისეული მეობის რეალიზაციის პროცესს, მაშინ ის, ამ სუბიექტურობის ცოცხლად დამჭერი, იქნება პირველადი და განუმეორებელი. ნაწარმოების ფორმა და მთლიანობა ამ შემთხვევაში ავტორის მიერ თავის თავის, თავისი დამოკიდებულების, თავისი სათქმელის გამოხატვის საშუალება იქნება.

დიდ ხელოვნებას აუცილებლად ატყვია ასეთი პირველადობის ნიშანი. ის სინამდვილეს კი არ ასახავს, არამედ გამოხატავს ავტორის ინდივიდუალურ, კონკრეტულ სათქმელსა და პოზიციას. ჩვენ ამას ვუნოდებთ ფენომენოლოგიურ მომენტს.

ქართულ კულტურაში და განსაკუთრებით ქართულ ხუროთმოძღვრებაში არსებითია სწორედ ეს ინდივიდუალობის მომენტი, რომელიც ქმნის დაუოკებელი ფანტაზიის საფუძველს. ამ დროს ირღვევა არა მხოლოდ თანადროული ბიზანტიური ფორმა, რომელმაც ზოგადად გავლენა იქონია აღმოსავლეთის იმდროინდელ ქრისტიანულ კულტურაზე, არამედ ის სინამდვილის კანონებიც, რომელიც კლასიკური ხელოვნების კრიტერიუმს შეადგენს. ქართულ რენესანსში აშკარად შეიმჩნევა ფენომენოლოგიური აზროვნების მომენტები, რაც მკვეთრ ინდივიდუალიზმსა და გაბატონებული კლასიკური ფორმის მიმართ ერთგვარ თავისუფლებაში გამოიხატება. ეს ტენდენცია არღვევს კლასიკური აზროვნების ჩარჩოებს, რომლის ობიექტივირებულ ფორმაში მთლიანად დაძლეული და გამქრალი უნდა იყოს სუბიექტი – ავტორი. პირიქით, შემოქმედის ინდივიდუალობა აქ წინა პლანზე არის წამოწეული და თავისი სუბიექტივიზმით არღვევს ხელოვნების ქმნილების შესაბამისობას გარე სამყაროს რეალობასთან.

ქართულ ხელოვნებაში, რამდენადაც ეს ხელოვნება შეიცავს არაკლასიკური (ფენომენოლოგიური) მხატვრული აზროვნების მომენტებს, ირღვევა პლატონის თეზა, რომ ხელოვნება არის სინამდვილის მიბაძვა. ქართული რენესანსი წარმოაჩენს იმას, რომ ხელოვნება ქმნის თავის განუმეორებელ სამყაროს, რომლის მსგავსება ობიექტურ სინამდვილესთან მეტად პირობითია.

ცხადია, თუკი ხელოვნება არის იმ სინამდვილის მიბაძვა, რომელიც, თავის მხრივ, ჭეშმარიტების მხოლოდ ანარეკლს შეადგენს, მაშინ რანგით ის შეუდარებლად დაბლა დგას ფილოსოფიაზე, ჭეშმარიტების ჭვრეტაზე. ამიტომ ხელოვნება, რომლის საგანია მოჩვენებითი სამყაროს ლანდი, ამ საგანთან დაკავშირებული განცდებით კი არ ანათებს, არამედ აბნელებს ადამიანის სულს. ზღვარგადასული, ცრუ ემოციებით დრამატურგია და ეპიკური პოეზია არღვევს იმ სულიერ სიმშვიდესა და წონასწორობას, რაც აუცილებელია ჭეშმარიტების ჭვრეტისას.

არისტოტელეს კრიტიკაში პლატონის მიმართ უკვე ისახება განსხვავება კლასიკურ და ფენომენოლოგიურ მხატვრულ აზროვნებას შორის. არისტოტელეც პლატონის თეზას იზიარებს, რომ ხელოვნება არის სინამდვილის მიბაძვა, მაგრამ ეს დებულება მას პრინციპულად განსხვავებულად ესმის. ხელოვნება არის სინამდვილის მიბაძვა, თვით მიბაძვის აქტის სპეციფიკის შენარჩუნებით. ე. ი. მხატვრული სახე კი არ მიისწრაფვის, გაიმეოროს ან დაემთხვეს და შეერწყას სინამდვილეს, არამედ ცდილობს, ამ მისწრაფებაში აჩვენოს საკუთარი თავი, როგორც მიბაძვა. არისტოტელე ამჩნევს და იჭერს ხელოვნებაში ფენომენოლოგიურ მომენტს, რომელიც ხელოვნებას თავისთავადობის სტატუსს ანიჭებს. მიბაძვა, როგორც ასეთი, თავის თავში უკვე გულისხმობს განსხვავებას და დამოუკიდებლობას მისაბაძსა და მიმბაძველს შორის.

ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ, თუკი დავდგებით არისტოტელეს პოეტიკის პოზიციებზე, თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „პოეტიკის“ ავტორი სინამდვილეს, როგორც მასალას, მაინც აუცილებლად მიიჩნევს ხელოვნებისთვის.

მსჯელობს რა, კერძოდ, ტრაგედიის შესახებ, მისი ლოგიკა ეყრდნობა შემდეგს: თუკი ადამიანმა სცენაზე არ იხილა თავისი მსგავსი (სინამდვილესთან მიმსგავსებული სახე), მაშინ მასში არ აღიძვრის გმირისადმი თანაგანცდა და არ მოხდება ადამიანის სულიერი განწმენდა (კათარზისი). მსგავსი მხოლოდ მსგავსზე ახდენს შთაბეჭდილებას და გმირის მხატვრულ-ემოციური ზემოქმედება ადამიანზე შეუძლებელია სინამდვილესთან მიმართების გარეშე.

ფენომენოლოგიის შემდგომმა განვითარებამ გადაასხვაფერა ეს მოსაზრება და აჩვენა, რომ ესთეტიკური განცდა მკვეთრად განირჩევა რეალური განცდისაგან და რომ პირველის წარმოშობა და გაძლიერება არ არის დამოკიდებული მხატვრული ობიექტისა და სინამდვილის ურთიერთმიმართებაზე; რომ ადამიანის ცნობიერება ასე არის მონყობილი, რომ ეს განცდა აღიძვრის გარკვეული მხატვრული პირობის ფარგლებშიც, სადაც ხელოვნებისეული მოვლენა დასახულია როგორც ესთეტიკური ფენომენი.

ასე ჩნდება მხატვრული სიმართლის კრიტიკიუმის პრობლემა, რომელიც ავტონომიურია ცხოვრებისა და სინამდვილის მიმართ. არსებითი ამ გააზრებაში ის არის, რომ ხელოვნებას არსებობის საკუთარი, სუბიექტურ-ეგზისტენციალური საფუძველი გააჩნია და რომ ეს საფუძველი დეტერმინირებული არ არის გარე სამყაროს მხრიდან.

ფაქტობრივად, ქართული რენესანსის თვითმყოფადობა შეთავსებადია არისტოტელეს პოეტიკასთან, თუკი ამ მოძღვრებას პერსპექტივაში, თანამედროვე ფენომენოლოგიისა და არაკლასიკური ხელოვნების შუქზე განვიხილავთ.

ავილოთ კათარზისის ცნება. თუკი ამ ცნებას შევათავსებთ მიბაძვის არისტოტელესეულ გაგებასთან, მაშინ მივიღებთ, რომ ადამიანში სულიერი განწმენდა და თანაგანცდა ხდება არა მიბაძვის ობიექტის, არამედ თვით მიბაძვის აქტის, მისი ფორმის გამო. მე აღმეძვრის სიბრაღული არა იმის გამო, რომ სცენაზე ვხედავ შესაბრალის არსებას, არამედ იმიტომ, რომ ეს არსება შესაბრალისად არის ნაჩვენები. განცდას იწვევს არა სახის რაობა, არამედ თუ როგორი ფორმით, როგორი შემოქმედებითი აქტით არის ის განხორციელებული. კათარზისს იწვევს ფორმა, სუბიექტური ქმედება, მიბაძვის პროცესი და არა შინაარსი, რომლის მასალასაც ობიექტური სინამდვილე შეადგენს. კათარზისს, სულიერ განწმენდას იწვევს ის, რომ მე ვხედავ ობიექტურ საგნებსა და სიტუაციებს როგორც პირობითობას, როგორც სუბიექტურ ქმედებას. სინამდვილეს მიმსგავსებულ სახეებში მე ვხედავ საკუთარ თავს, არა როგორც ობიექტს, არამედ როგორც ყოვლისმომცველ სუბიექტს, რომელიც ჩემი და აღქმული გმირის ერთიანობასა და თანაგანცდას, მის მიმართ ჩემს თანაგრძნობას და აქედან ჩემს განწმენდას განაპირობებს.

მივიღეთ ასეთი შედეგი: თანაგრძნობა, თანაგანცდა შესაძლებელია მაშინ, როდესაც ობიექტურ მოვლენას მე აღვიქვამ ფენომენოლოგიურად, როგორც სუბიექტურ ქმედებას და ამ ქმედებათა სივრცეში აღმოვაჩინ არა სამყაროს, არამედ საკუთარ „მე“-ს. თანაგრძნობა ნიშნავს სხვაში საკუთარი თავის დანახვას.

ესთეტიკური კათარზისი მიგვანიშნებს უფრო ზოგად, მეტაფიზიკურ სიტუაციაზე. რამდენადაც თანაგანცდა შესაძლებელია არა მხოლოდ ხელოვნებაში, არამედ ცხოვრებაშიც. ეს ნიშნავს, რომ მარტო მხატვრული სახე და ესთეტიკური ობიექ-



ტი კი არ უნდა შევავასო ფენომენოლოგიურად, როგორც მიბაძვა და სუბიექტური ქმედება, არამედ რეალურ სახეებსა და საგანთა არსშიც უნდა დავინახო სუბიექტი, დავინახო საკუთარი „მე“, როგორც ჩემთვის სამყაროს მოცემულობისა და მოვლენადობის საფუძველი. ჩვენი აზრით, სწორედ ეს გაფართოება მოახდინა ქრისტიანობამ. თანაგრძნობის ცნების დაფუძნებით, მან სუბიექტური მომენტი შეიტანა საგანთა არსში და ამ სუბიექტურობაზე გაატარა ცათა სასუფეველში მიმავალი გზა. ესთეტიკური შეიცვალა მეტაფიზიკური კათარზისით.

ესთეტიკური კათარზისის დროს ადამიანი მხატვრულ სახეში ხედავს შინაგან, სუბიექტურ ქმედებას, ამ ქმედებას აკავშირებს საკუთარ სუბიექტთან. ამ კავშირის, მსგავსების, უფრო სწორედ, ერთიანობის საფუძველზე შესაძლებელია თანაგანცდა და კათარზისი.

ქრისტიანობაში ეს სიტუაცია სცილდება მხატვრულ სფეროს და მთელ სინამდვილეზე ვრცელდება. ადამიანი სხვა ადამიანებსა და გარე საგნებს განიცდის შინაგანი ხედვით, ისევე, როგორც საკუთარ თავს. მათში ხედავს არა ობიექტებს, არამედ სუბიექტებს. სიყვარული, რომელიც ღვთიური მადლით გადმოსულია ქრისტიანზე, სწორედ სამყაროს სუბიექტივაციის ნაყოფია.

თანაგრძნობისა და კათარზისის მომენტი ქრისტიანობაში დაკავშირებულია თავისუფლების ცნებასთან. მაცხოვარს სიყვარულის მადლი გადააქვს ადამიანზე, ხოლო ადამიანის ცოდვას ის იღებს თავის თავზე. ასეთი გადაცემა შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუკი არსებობს შინაგანი ერთიანობა გადამცემსა და მიმღებს შორის. ეს შინაგანი ერთიანობა არ მიიღწევა იძულებით, ერთის მეორისადმი დაქვემდებარებით. ღმერთისა და ადამიანის კავშირი შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლების საფუძველზე. რწმენის გზა ადამიანის შინაგანი, თავისუფალი არჩევანია და არა იძულება, თუნდაც მორალურ-ზნეობრივი.

სწორედ ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა ინდივიდუალური ადამიანის რელიგიაა, რომელიც მის თავისუფალ, მე-სუბიექტს ამკვიდრებს. ეს დამკვიდრება ანუ განწმენდა სამყაროს შინაგანი, ფენომენოლოგიური თვითგანცდიდან მოდის, რომელიც სხვათა მიმართ თანაგრძნობისა და სიყვარულის ნიჭს აჩენს. თავისუფლება აქ მნიშვნელოვანი ცნებაა. ამ ცნების შუქზე შეიძლება გავაანალიზოთ ადამიანის ცოდვით დაცემის ბიბლიური ფაქტი.

ადამი რომ არ ყოფილიყო ღვთისაგან თავისუფალი, ის ვერ გაბედავდა და ვერ შესძლებდა აკრძალული ხილის გასინჯვას. თავისუფლებისა და ურჩობის გამო იყო ის გაძევებული სამოთხიდან და ჩავარდნილი ჯოჯოხეთში. მეორე მხრივ, რამდენადაც ყოველივეს შემოქმედი ღმერთია, გამოდის, რომ თავისუფლებაც ღმერთმა მიანიჭა ადამს. ღმერთმა მისცა მას ძალა, რომლის მეშვეობით ადამიანი განუდგა მას და შევიდა ბოროტების საუფლოში. ნუთუ ღმერთს სურდა ადამიანის დაღუპვა? ღმერთს სურდა ადამიანის გადარჩენა, რადგან სჯობს, დაკარგო სამოთხე, ვიდრე არ ეზიარო თავისუფლებას, იმ ძალას, რომლითაც კაცი ემსგავსება ღმერთს და რომელიც ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანს კვლავ ღმერთთან დააბრუნებს; მაგრამ ეს ღმერთთან მისვლა იქნება ადამიანის თავისუფალი, შინაგანი არჩევანის შედეგი, განსხვავებით ადამის პირველქმნილი უცოდველობისაგან, იმთავითვე რომ იყო ღმერთთან საკუთარი ნება-სურვილის გარეშე.

სწორედ ეს უკან დაბრუნება განახორციელა ქრისტემ. მაცხოვარი თავისუფალია. ის არღვევს ბიბლიურ დოგმებს. როდესაც ფარისეველი ეკითხება მას, თუ რატომ ქადაგებს ის შაბათობით, როცა უფალმა აკრძალა ყოველგვარი შრომა, იესო პასუხობს, რომ შაბათი არის ადამიანისათვის და არა ადამიანი შაბათისთვის. ამ სიტყვებით მან ნათელყო, რომ ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება, ყოველგვარ რელიგიურ თუ ეთიკურ ნორმაზე მაღლა დგას, რომ კანონი ადამიანისთვის არის შექმნილი და არა ადამიანი კანონისათვის. ღმერთი კი არ უნდა ზღუდავდეს ადამიანის თავისუფლებას, კი არ უნდა უქვემდებარებდეს მას საყოველთაო ნორმებს, არამედ უნდა განამტკიცებდეს მის თავისუფლებას, ღვთისაკენ სავალ გზას.

კიდევ ერთხელ შეგვიძლია ხაზი გავუსვათ, რომ ქრისტიანობა ინდივიდუალური ადამიანის რწმენაა. მხოლოდ თავისუფალ ინდივიდს ძალუძს ჩანვდეს თავის თავს, ჩანვდეს თავის ქვეშარიტ ყოფიერებას, ცნობიერების ფარგლებს იქით და გავიდეს რწმენის გზაზე.

რწმენა ადამიანის შინაგანი, ღრმად ინვიდუალური მომენტია. ამიტომ არ შეიძლება რელიგიურ დებულებათა ეთიკურ ნორმებად გამოცხადება. ეთიკა ზოგადია, საყოველთაოა, რწმენა ინდივიდუალურია. როდესაც აბრაამი უფლის ნებით გადაწყვეტს შვილის შეწირვას, ეს აქტი (გადაწყვეტილება აქ ქმედების ტოლფასია) საზოგადოების მხრიდან ჩანს, როგორც პარადოქსული. აბრაამი შვილს არ სწირავს სამშობლოს, არ სწირავს რაიმე ზნეობრივ ან საყოველთაო ღირებულებას. აბრაამი შვილს სწირავს ღმერთს, რომელიც მაშინ საყოველთაო ღირებულების არსი კი არ იყო, არამედ მისი პირადი რწმენისა და ინტუიციის საგანი. რა არის ეს? ეგოიზმი? აბრაამის სულის გადარჩენას ეწირება ისაკი? თუ აბრაამი თავის თავში პოულობს იმ ზეინდივიდუალურ მეობას, რომელიც მიმართებაშია უზენაესთან და ეს მიმართება, ღვთისა და კაცის ეს კავშირში მოითხოვს მსხვერპლს? მნიშვნელოვანია, რომ ამ მსხვერპლთშეწირვის დროს აბრაამი სრულიად თავისუფალია. იგი არ არის განსაზღვრული გარედან. პირიქით, მისი ქმედება ეწინააღმდეგება ან შეუთავსებადია საყოველთაო მორალთან. აბრაამი არ არის დეტერმინირებული შინაგანადაც. მისი ინტუიციის მიზანი, ღმერთი კი არ აიძულებს მას ამის ჩადენას (მაშინ აბრაამის გადაწყვეტილებას არავითარი ფასი არ ექნებოდა), არამედ ის თავისუფალი არჩევანით მიდის ღმერთამდე და მიჰყვება მის ნებას. აბრაამი შვილს სწირავს ისეთ რაღაცას, რაც ჯერ გაცნობიერებული არ არის საზოგადოებისთვის და არც თვით მასშია ბოლომდე გარკვეული და გამოთქმული. ამ აქტით აბრაამი მიდის რისკზე, ყველაზე უძვირფასესი არსების განწირვით ის ნახტომს აკეთებს შეუცნობელში და სწორედ ამ ნახტომის, ამ პირადი გაბედულებისა და რისკის ძალით იხვეჭს რწმენას.

ბიბლიური ეპიზოდის ამ ქრისტიანულ-ეგზისტენციალურ ინტერპრეტაციაში ნათლად ჩანს, თუ როგორ ესმის ქრისტიანობას რწმენა და სიყვარული.

„შეიყვარე ახლობელი შენი!“ – გვეუბნება მოძღვარი, მაგრამ ეს არ არის მხოლოდ გარედან თავს მოხვეული იძულება. მოძღვრის მორჩილებით და რელიგიურ დოგმათა გაზიარებით არ ჩნდება სიყვარული. სიყვარული ჩნდება გარკვეული, ემოციური მიმართების შედეგად სამყაროსადმი. კერძოდ, მე უნდა შინაგანად განვიცადო გარე სამყარო და სხვა ადამიანი, განვიცადო იმ შინაგანი უშუალობით, როგორც შევიგრძნობ საკუთარ მე-ს. სწორედ ამ შემთხვევაშია შესაძლებელი ჩემი თვითგან-

ცდის გადატანა სხვაზე და სხვისი შეყვარება საკუთარ თავზე მეტად. სამყაროს ამ უშუალო, ფენომენოლოგიური განცდის ნათელყოფას ახდენდა ქრისტი.

როგორც ვხედავთ, ქრისტიანული სიყვარული და თანაგრძნობა, როგორც იმპულსი კათარზისისათვის, შესაძლებელია ობიექტური სინამდვილის შინაგანი გათავისებისა და სუბიექტივაციის შედეგად, მაგრამ სწორედ ეს გათავისება ხდება ფენომენოლოგიურ მხატვრულ აზროვნებაშიც, სადაც ირღვევა მხატვრულ სახეთა ობიექტივაციის პრინციპი, სადაც სინამდვილე აღარ საზღვრავს და აღარ აფუძნებს ხელოვნებას.

შეიძლება ითქვას, რომ სამყაროს ქრისტიანული განცდა და არაკლასიკური რაციონალიზმი მეცნიერებასა და ხელოვნებაში ერთი და იგივე, ფენომენოლოგიური შემობრუნებაა ადამიანის აზროვნებაში, შემობრუნება საკუთარი თავისკენ, სუბიექტისკენ. განუმეორებელი და ინდივიდუალური და, ამავე დროს, ზე-ინდივიდუალური მე-საკენ, რომლის შედეგად სამყაროს სძვრება განსხვავებისა და ობიექტურობის ნიღაბი და ყოველივე წარმოგვიდგება როგორც სუბიექტი. ამ შემობრუნების შედეგად წარმოიშობა ახალი ორიენტირი შემეცნებაში და კულტურაში – გაუცხოებიდან გათავისებისკენ.

ახალი ორიენტირი ახლებური შემოქმედებისა და გააზრების საფუძველიცაა. ქართული რენესანსი, სწორედ ქრისტიანობასთან კავშირის ძალით გამოკვეთს აღორძინების ამ ფენომენოლოგიურ მომენტს, რომ აღორძინება მსოფლიო კულტურაში არის არა ანტიკური ხელოვნების განმეორება, არამედ მისი სრულყოფისა და ჰარმონიულობის რღვევა, მასში სუბიექტური მომენტის გაძლიერება. რენესანსი ეს არის ქრისტიანულ განცდაში გარდატეხილი ანტიკურობა, მისი ფენომენოლოგიზაცია; თავისუფლება, რომელიც აღორძინებაში გამოსჭვივის, არის პროტესტი არა ქრისტიანობის მიმართ, არამედ პროტესტი დოგმატიზმის წინააღმდეგ, დაბრუნება ქრისტიანობის უშუალო, განცდისმიერ სათავეებთან, საიდანაც სამყარო მოსჩანს როგორც სუბიექტი.

ქართული რენესანსი გვიჩვენებს, რომ არაკლასიკური მხატვრული აზროვნების მომენტები აღორძინების ხელოვნებაში, არის ფენომენოლოგიური შემობრუნება საკუთარი თავისკენ და ის, რაც ანტიკურობაში ექვემდებარება ფორმას, არის მხოლოდ საშუალება, აქ წარმოგვიდგება ავტონომიური ფენომენის სახით.

ამ შემთხვევაში გაუქმებულია პლატონის თეზა, რადგან ხელოვნება როგორც ფენომენი, როგორც თვითმყოფი რეალობა არ შეიძლება წარმოადგენდეს სინამდვილის მიბაძვას.

ხელოვნების ქმნილებას აქვს თავისი რეალობა, თავისი ყოფიერება და ეს უკანასკნელი (გარე სამყაროს ნაცვლად) განსაზღვრავს მის შინაარსსა და ფორმას.

მრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ფენომენოლოგიური აზროვნების ელემენტები თან სდევს ქართული რენესანსის მოვლენას. ეს გამოიხატება მასალის ფენომენოლოგიზაციასა და ამტყვევლებაში, რაც ნიშნავს ხელოვნების, როგორც ყოფიერების და არა როგორც მიბაძვის წარმოჩენას. ასეთი ესთეტიკური თვალსაზრისი დაკავშირებულია სამყაროს ქრისტიანულ განცდასთან, რაც სიყვარულისა და კათარზისისთვის მოითხოვს გარე ობიექტებისა და ობიექტური რეალობის სუბიექტივაციას, მათ აღქმას იმ შინაგანი უშუალობით, როგორადაც ადამიანი განიცდის საკუთარ „მე“-ს.

ამ შემთხვევაში ხელოვნების საგანიც დანახულია შიგნიდან, როგორც სუბიექტური ყოფიერება. ის განაპირობებს მისთვის გარეშე ელემენტების, კერძოდ, მასალის გათავისებას. მასალასა და გამოხატვის საშუალებას ნაწარმოებისთვის ენიჭება განმსაზღვრელი როლი.

ამ მასალის უკან დგას სუბიექტი, დგას ავტორის ცნობიერების ქმედება. თავისთავად მასალა ნეიტრალურია, ის არ შეიძლება იქცეს ხელოვნების საგნის ელემენტად. მხოლოდ ავტორის ცნობიერებასთან ერთიანობაში იძენს მასალა ამ მნიშვნელობას ნაწარმოებისათვის. სუბიექტი – ავტორი მასალის გადალახვით კი არა, პირიქით, მასალის ამეტყველებითა და წარმოჩენით ქმნის მისგან ესთეტიკურ ფენომენს, რომელსაც საკუთარი სუბიექტური ყოფიერება აქვს. ამ შემთხვევაში ავტორი წარმოადგენს ნაწარმოების შინაგან ელემენტს, რომელიც შემოქმედების აქტში ქმნის არა მხოლოდ მხატვრულ ფორმას, არამედ უპირველესად საკუთარ თავს.

**MAMUKA DOLIDZE**

### **Georgian Renaissance and Phenomenology**

Historically the Georgian Renaissance anticipated the Italian great period of refreshing the art of antiquity. Our aim is to reveal the phenomenological points of Georgian Renaissance, to show the uniqueness and individuality of Georgian phenomenon and to make clear its essential relation to the Orthodox Christianity. We think that thanks to this deep connection between art and Christianity, there is the phenomenon of creative freedom in Georgian artworks.

Despite the dogmatism, Christianity first of all is the religion of individual, who appears to be free and creative in his relation to God . Georgian Renaissance was not against Christianity, moreover it unveils the freedom and uniqueness of believer in God and this moment of our faith, seems to be essential to understand the unique character of Georgian creativity, which rooted in emotional spring of Christian belief.

## ირაკლი ჯინჯოლავა (იეროდიაკონი)

### ზოზიხითი ფილოსოფიური და თეოლოგიური სახითისათვის ახოვანობის ნაახივში

ანტიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ ქრისტიანული რელიგიის ბრძოლის პირობებში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადარჩენა-შენარჩუნება, მისი ტერმინოლოგიური აპარატის გამოყენებითა და ნეოპლატონური ფილოსოფიის ზეგავლენით, ქრისტიანული დოგმატიკის ჩამოყალიბება სცადა პიროვნებამ, რომლის შრომები დიონისე არეოპაგელის<sup>1</sup> სახელითაა ცნობილი. თუმცა, ბოლო ორსაუკუნოვანი ინტენსიური კვლევა-ძიება არ აღმოჩნდა საკმარისი არეოპაგიტულ თხზულებებთან დაკავშირებული პრობლემატიკის გამოსარკვევად, კერძოდ, ავტორობის პრობლემა, ეპოქა, ფილოსოფიურ-ტექსტოლოგიური პრობლემები და ყველაზე არსებითი, საკუთრივ ამ ძეგლების რაობა. ცალკეულ მკვლევართა დიდი ნაწილი თითქოსდა ერთმნიშვნელოვნად თანხმდება იმაზე, რომ აღნიშნული თხზულება დაინერა არა I-II საუკუნეებში, არამედ ბევრად მოგვიანებით, V საუკუნის მიწურულს და თან არა უშუალოდ არეოპაგის გეოგრაფიულ არეალში, არამედ სირია-პალესტინაში. ხოლო კოდოლოგიური ანალიზი ცხადყოფს, რომ ეს ნაშრომი მიმოქცევაში შემოვიდა VI საუკუნის 30-იან წლებში. გამომდინარე იქიდან, რომ წიგნების ის რაოდენობა, რომელიც არეოპაგიტულ თხზულებას უკავშირდება რაოდენობრივად იმდენად დიდი მოცულობისაა, რომ მასში გარკვევა ერთგვარად პრობლემატურია და ეს რიცხვი, მისადმი დიდი ინტერესის გამო, კვლავ მატულობს. საეკლესიო ტრადიციით კი, ავტორი დიონისე არეოპაგელია, რომელიც პავლე მოციქულის მოწაფე უნდა ყოფილიყო. მეცნიერულ სამყაროში იმდენად გავრცელდა ამ თემაზე კვლევა, რომ მას ე.წ. „დიონისური ცხელება“<sup>2</sup> უწოდეს.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ძველ ქართულ მწერლობაშიც დიდად ცნობილი ავტორია. მასზე დაცული არა მარტო აგიოგრაფიული საკითხავები, საგალობლები თუ სამქებარო ან პოლემიკური ლექსები, არამედ მისი სახელით ცნობილია თეოლოგიური ტრაქტატები და ეპისტოლეებიც, რომელთაც ერთვის კომენტარები, რომელიც ქართულ ტრადიციამი მაქსიმე აღმსარებლისა და გერმანე პატრიარქის მიენერება.<sup>3</sup> ამის გამო, ძველ თარგმნილ ტექსტებში ვხვდებით ციტატებსა და მო-

<sup>1</sup> ამ ავტორზე ცნობები იხილეთ შემდეგ ლექსიკონებში: A. M. Ritter: Art. „Dionysios Are(i)opagites“. In: LMA 3 (1986), 1079–1087; G. O'daly: Art. „Dionysius Areopagita“. In: TRE 8 (1981), 772–780; J. A. Brooks: Art. „Dionysius the Areopagite, Pseudo“. In: Encyclopedia of Early Christianity, vol. 1 (1997), 334–335; F. L. Cross/E. Livingstone (edd.): Art. „Dionysius the Pseudo-Areopagite“. In: ODCC (1997), 488–489. ესაა მხოლოდ მცირე ჩამონათვალი იმ უზომო რაოდენობის ლიტერატურიდან, რაც არეოპაგელზე არსებობს.

<sup>2</sup> იხ. შ. ნუცუბიძე, „დიონისური ცხელება“ დასავლეთის მეცნიერებაში“, ყურნ. „დროშა“, 1, თბ., 1961, გვ. 7-8.

<sup>3</sup> ეფრემ მცირემ აღნიშნული ტექსტები ბერძნულიდან თარგმნა. დიდი ხნის მანძილზე კომენტარები სწორედ ზემოაღნიშნულ ორ ავტორს მიენერებოდა, თუმცა XX საუკუნის 40-იან წლებში ჰანს ურს ფონ ბალთაზარმა (Hans Urs von Balthasar), ბეათ რეგინა ზუხლამ

საზრებებს, რომელთა ავტორადაც აღიარებულია ფსევდო-დიონისე.<sup>1</sup>

წინამდებარე სტატიაში ყურადღებას შევანჩერებთ უშუალოდ „არეოპაგიტული კორპუსის“ სახელწოდებით ცნობილ ტექსტზე, რომელიც ოთხი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის ტრაქტატისა („სალმრთოთა სახელთათვის“, „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“, „საეკლესიოსა მღდელთ-მთავრობისათვის“, „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“) და ათი ეპისტოლარული ჟანრის კრებულიდან შედგება და თავისი ღრმა საღმრთისმეტყველო შინაარსით უაღრესად რთულად გასაგებია.

არეოპაგიტულ კორპუსში წარმოდგენილია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის თხზულებები, რომლებმაც ფუნდამენტური როლი შეასრულეს შუა საუკუნეების აზროვნების ჩამოყალიბებაში. უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი წარმოადგენდნენ სახელმძღვანელო ტრაქტატებს ქრისტიანული აზროვნებისათვის, სახელმძღვანელოს არა მხოლოდ ქრისტიან ფილოსოფოსთა და მისტიკოსთა, არამედ პოეტთა და ხელოვანთა მსოფლმხედველობისათვისაც. დიდი იყო არეოპაგიტიკის გავლენა არა მარტო შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე, არამედ აღორძინების ხანისა და ახალი დროის ფილოსოფიაზეც. არეოპაგიტიკა ერთ-ერთ ხიდად გაიდო ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს შორის, რომელზედაც მძლავრად მოედინებოდა ანტიკური ფილოსოფიის გავლენა.

ამ ნაშრომთა მიზანია ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძველზე ქრისტიანული მოძღვრების ძირითად დოგმატთა თეორიული სისტემური დაფუძნება. „სალმრთო წერილის“ დებულებანი არეოპაგიტიკის მისტიკურ (საიდუმლოებით) სისტემაში გამართლებას პოულობენ ან დადებით, კატაფატიკურ (წართქმით) ან უარყოფით, აპოფატიკურ (უკუთქმით), ანდა მისტიკურ საფეხურს. რადგან ყოველივე წარმოშობილია ღმრთისაგან და მასთან ნაზიარევი (თუნდაც თავისი არსებობის აქტით), არეოპაგიტს არ შეუძლია პირდაპირ უარყოს არა მარტო გონების, არამედ გრძნობათა (გრძნობადნი)<sup>2</sup> ღირებულებაც აბსოლუტის შემეცნებისათვის. ყოველი-

(Beate Regina Suchla) და სხვებმა დაადგინეს, რომ ნაწილი კომენტარებისა წინამდვილებაში მომდინარეობს იოანე სკვითოპოლელისაგან. დანვრილებით იხ. ქ. ბეზარაშვილი, „*ეფრემ მცირის კოლოფონები მთარგმნელობითი მეთოდებისა და ელინოფილური თარგმანის მახასიათებლების შესახებ (მეორე წერილი)*“, ჟურნალი „ლიტერატურული ძიებანი“ 24, თბ., 2002, გვ. 103-117; ი. ლოლაშვილი, „*არეოპაგიტული კორპუსი: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერი ძველ ქართულ მწერლობაში*“ [ძველი ქართული ფილოსოფიური ძეგლები. ტექსტები და ძიებანი], თბ., 1983.

<sup>1</sup> ე. ჭელიძე, *ერთი წყარო წმ. დიონისე არეოპაგელის შესახებ*, იხ. [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&view=article&id=305%3A2011-03-11-14-16-20&catid=46%3A2010-03-11-12-05-27&Itemid=55&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=305%3A2011-03-11-14-16-20&catid=46%3A2010-03-11-12-05-27&Itemid=55&lang=ka) (12.11.2017)

<sup>2</sup> ყოველივე ხილული და გრძნობადი დაფუძნებულია უხილავსა და გონისმიერში, ხოლო ყოველივე გონისმიერი ანუ ნოეტური აისახება და ხილული სიმბოლოების სახით გვეძლევა გრძნობისმიერ სამყაროში; აქ, ცხადია, იგრძნობა სამყაროს პლატონისეული დუალისტური ხედვის კვალი (საგანი – იდეა); ამ საკითხზე დაკავშირებით იხ.: H. Dörrie, „*Was ist spätantiker Platonismus?*“. In: ThR 36 (1971) 285–302; *Platonica Minora*, München 1976, 508–523. H. Dörrie, „*Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2-4. Jahrhunderts ihren Lesern die, Griechische Weisheit (den Platonismus) dar?*“ In: ThPh 56 (1981)

ვე არსებულის შემეცნება და, ამასთან, ყოველგვარი შემეცნება რაღაცას გვაუწყებს ღმერთის შესახებ, მაგრამ რაც უფრო ვუახლოვდებით ამას, ჩვენი შემეცნება მით უფრო ხედავს თავის უძღურებას. ღმრთაებრივი ბუნების შეუმეცნებლობაზე მითითება, ცხადია, არეოპაგელთან არ იღებს სათავეს. გრიგოლ ნოსელი მიუთითებდა, რომ რაც შეესაბამება ღმერთს, ის არ ესმის გონებას, რაც არ შეესაბამება და რაც უნდა ვიფიქროთ მასზე, ის ესმის<sup>1</sup>, ტერტულიანეზე რომ არაფერი ვთქვათ, რომელიც საერთოდ უარყოფდა რაციონალური ცოდნის ღირებულებას („მნამს, რადგან აბსურდია“), არეოპაგალთან ღმერთის საკუთრივი არსების შეუმეცნებადობა ორ მიზანს ემსახურება: 1) ღმერთის თავისთავად არსება შემეცნების მიუღწეველი, მაგრამ აუცილებელი მიზანია, რომლისაკენაც ყოველივე (ბოროტიც კი) მიისწრაფვის, რაც უეჭველს ხდის, რომ მის გარეშე სამყარო ერთი ნუთითაც ვერ შეინარჩუნებდა ვერც წესრიგს, ვერც სახეს და არსებობასაც კი. 2) რამდენადაც ღმერთის არსება შეუმეცნებადია, ეს ადასტურებს პირველმიზეზისა და სამყაროს აუცილებელ კავშირში ღმერთის ტრანსცენდენტურობას, რასაც თეოლოგი მკვლევრების აზრით, ვერ ახერხებდა ნეოპლატონიზმი ემანაციის სისტემის საფუძველზე.

პირველმიზეზის ლოგიკური შემეცნების გზას მივყავართ მის ორგვარ დახასიათებასთან, რაც ღმრთისმეტყველებაში დადებითი და უარყოფითი მეთოდის სახელით არის ცნობილი. დადებითი და უარყოფითი თეოლოგია ეფუძნება პირველმიზეზის გაგებას, ერთი მხრივ, როგორც სამყაროში გამოვლენის, განცხადებულისა და თვალსაჩინოსი; მეორე მხრივ კი, როგორც ტრანსცენდენტურის, შეუმეცნებადის აბსოლუტურად მოუაზრებელისა და მიუწვდომელის. ღმერთის გამოვლენა ემყარება ღმრთაებრივ განყოფას, ე.ი. ერთიდან მრავლის, ერთიდან განსხვავებულის გამოსვლას.

არეოპაგელის უკუთქმითი თეოლოგია შემეცნების ამ საფეხურზე უარყოფს ერთარსება სამეხასადაც, მაგრამ იმ აზრით, რომ ის არ არის არც სამეხა და არც ერთობა, როგორც ეს ადამიანის გონებას ესმის. აპოფატიკური ცოდნა ეს არის არცოდნის ცოდნა. მისი უკანასკნელი და უმაღლესი საფეხური აბსოლუტური უმეცრებისა და ადამიანური გონების სრული უმწეობის აღიარებაა ღმრთაებრივი ბუნების შემეცნებაში.

ღმერთის შემეცნების აღნიშნული მეთოდები, ერთი შეხედვით, ურთიერთგამომრიცხველ შედეგებამდე მიდის. ეს არ ნიშნავს, რომ ერთ-ერთი მეთოდი ჭეშმარიტია და მეორე მცდარი, რადგან პირველმიზეზის აბსოლუტური შეუმეცნებადობის მტკიცება არ გულისხმობს კატაფატიკური ცოდნის უარყოფას. ღმერთის შესახებ ადამიანური ცოდნის მაქსიმუმს მათი შედეგების ერთიანობის აუცილებლობის შეგნება შეადგენს. მაგრამ რადგან კატაპატიკა ღმრთაების გამოვლენას იკვლევს, აპოფატიკა კი ცდილობს, მიუახლოვდეს უშუალოდ პირველმიზეზს, რომელიც არის უზეშთაესი ყოველისავე სახელისა და ყოველისავე სიტყვისა ცნობისა (არეოპ.,

1–46. H. Dörrie, „Platonismus in der Antike“, Bd.1: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Stuttgart 1987. de J. Vogel, „Platonism and Christianity: A mere antagonism or a profound common ground?“ In: VigChr 39 (1985) 1–62. de J. Vogel, „Rethinking Plato and Platonism“ (Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava. Supplementum Nonagesimum Secundum). Leiden 1986.

<sup>1</sup> იხ: Ross, L. Donald, *Gregory of Nyssa (c. 335–c. 395 C.E.)*, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, A Peer-Reviewed Academic Resource: <http://www.iep.utm.edu/gregoryn/> (14.11.2017)

საღმრ., ეფრ., 1.1-2) არეოპაგელი გარკვეულ უპირატესობას მაინც ამ უკანასკნელს ანიჭებს.

არეოპაგელის მიერ გააზრებულ სამყაროში არსებობენ დროში წარმავალი საგნები, დროში უსასრულოდ არსებულნი, ზედროულნი – ე. ი. მარადიულნი და ბოლოს ზემარადიულნი (მატერიალური საგნები, სამყარო, ანგელოზნი და ღმერთი). ანგელოზნი უცვლელნი და უკვდავნი არიან და ამ აზრით მარადიულნი, მაგრამ არაფერია არსებულთაგან თანამარადიული პირველმიზეზისა. ის არის მარადიულობის მიზეზიც და შემოქმედიც. ამდენად იგი ზემარადიულია.

მიუხედავად შემოქმედის აბსოლუტური ტრანსცენდენტიზმისა, შემეცნებითი უფსკრული ადამიანსა და ღმერთს შორის მაინც არ არის გადაულახავი. ადამიანის სულში ჩადებულია უნარი პირველმიზეზის წვდომისა. აქ უკვე იკვეთება ლოგიკური შემეცნების – კატაფატიკურ-აპოფატიკურის გვერდით ღმერთთან მიმართების მესამე გზა – ზეგონითი, მისტიკური ზიარების გზა. ეს გზა გამორიცხავს გონების აქტივობას, რომლისთვისაც ირაციონალური სფერო მიუწვდომელია.

ღმრთაებრივი ნათელი თანაბრად ეხსნება და უნანილდება ყველა ადამიანს. ღმერთი ყოველთა მიმართ სწორებით მიმწვენიელია (არეოპ., საღმრ., ეფრ., 9.3; რაც უფრო მეტია ადამიანის სულში ნათელი, მით უფრო სრულად ეზიარება იგი ღვთაებრივს, მაგრამ სწორედ ეს ზიარებაა განსაზღვრული მის სულში ნათლის ხარისხისა), ოღონდ მის მიღებასა და მასთან ზიარებას გარკვეული მზადყოფნა სჭირდება, უნარი და სიმარჯუე, სულიერი სრულყოფის გარკვეული დონე, რაც ყველა ადამიანში ერთგვარად როდია.

არეოპაგიტიკაში განხილულია ბოროტების არსებობის ყველა შესაძლებლობა. სანყისი, რომელიც დასაბამს აძლევს ყოველივე არსებულს, არც შეიძლება იყოს ორი. ჭეშმარიტი სანყისი ამ ორიდან ერთ-ერთი იქნება, ან რაღაც მესამე ბოროტება ვერ იქნება რამეს სანყისი, რადგან მისი თვისება არა ქმნა და წარმოშობა, არამედ რღვევა და ხრწნაა. თუკი ის, რასაც ბოროტება ეწოდება, ბოროტი სანყისისაგან არ წარმოსდგება, მაშასადამე, წარმოიშობა სიკეთისაგან. მაგრამ ეს ისევე შეუძლებელია, როგორც ცეცხლისაგან ცინვის წარმოშობა, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ ერთსაც და მეორესაც აქვთ სხვა მესამე მიზეზი, მაგრამ უაზრო იქნება იმის მტკიცება, რომ ერთიდან სათავეს იღებს ორი ურთიერთგამომრიცხავი წინააღმდეგობა და, მაშასადამე, დასაბამი არ არის მარტივი და ერთიანი. ბოროტება ან არსებობს, ან არ არსებობს. თუკი არსებობს მას სიკეთე ანიჭებს, მაშინ არ ყოფილა ბოროტება, ხოლო თუ არარსია, მაშინაც რაღაცნაირად, შეფარდებითად არსებობს – როგორც პლატონი იტყოდა: „არს უკუე სახიერებისა შინა არა-არსიცა იგი არსი“ და „არა-არსიცა მიიღებს კეთილისა და სახიერებისაგან“ (არეოპ., საღმრ., ეფრ., 4.19), რადგან სიკეთე, როგორც ზეშთაარსი, ყოველგვარი არსებობისა და არარსებობის მომცველია. აბსოლუტური არსი კი სრულებით არ არსებობს.

მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი არსებული მიისწრაფვის სრულყოფილი შემოქმედისკენ, უნარი სრულყოფისა მხოლოდ ადამიანს აქვს მიმადლებული. ამ უნარს საფუძვლად ნების თავისუფლება უდევს, მაგრამ თავისუფლება მიზეზია აგრეთვე ცოდვისა. ადამიანი პასუხისმგებელია საკუთარი ზნეობისათვის, რადგან არჩევანის უნარი და უფლება აქვს. შეგნებულად მცოდველნი არიან ისინი, რომელთაც ციანი



სიკეთე, მაგრამ არ მისდევენ მას, რადგან შერყეული აქვთ რწმენა და მოუძღურებულნი მოქმედების უნარი. იქნებ ვინმემ აღნიშნოს, რომ სისუსტე სიბრაღულს უნდა იწვევდეს და არა გაკიცხვას, მაგრამ არეოპაგელს მიაჩნია, რომ ადამიანს სიკეთე ანიჭებს ძალას და ამიტომ არა აქვს გამართლება მის უძღურებასა და სისუსტეს.

არეოპაგიტისკული თხზულებები ამოზრდილია სახარებიდან, რომლის განმარტებასა და დაფუძნებას ისახავს მიზნად ავტორი. ამ მიზნისათვის კი იგი ნეოპლატონურ ფილოსოფიას იყენებს.

### ლიტერატურა:

1. ბეზარაშვილი ქ., „ეფრემ მცირის კოლოფონები მთარგმნელობითი მეთოდებისა და ელინოფილური თარგმანის მახასიათებლების შესახებ (მეორე წერილი)“, ჟურნ. „ლიტერატურული ძიებანი“, 24, თბ., 2002, გვ. 103-117.
2. გორდეზიანი რ., თევზაძე გ., მაჭავარიანი მ., და სხვ., შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. I, თბ., 1981; ნაწ. II, თბ., 1984.
3. ლოლაშვილი ი., „არეოპაგიტული კორპუსი: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერი ძველ ქართულ მწერლობაში“ [ძველი ქართული ფილოსოფიური ძეგლები. ტექსტები და ძიებანი], თბ., 1983.
4. მახარაძე მ., არეოპაგიტისკა, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, ფილოსოფიური და თეოლოგიური წყაროები, გავლენა, თბ., 2011.
5. ნუცუბიძე შ., პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, შრომები, ტ. V, თბ., 1975.
6. ნუცუბიძე შ., „დიონისური ცხელება“ დასავლეთის მეცნიერებაში, ჟურნალი „დროშა“, N1, თბ., 1961.
7. ჭელიძე ე., ერთი წყარო წმ. დიონისე არეოპაგელის შესახებ, იხ: [http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&view=article&id=305%3A2011-03-11-14-16-20&catid=46%3A2010-03-11-12-05-27&Itemid=55&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=305%3A2011-03-11-14-16-20&catid=46%3A2010-03-11-12-05-27&Itemid=55&lang=ka) (12.11.2017).
8. Donald, L. Ross, *Gregory of Nyssa (c. 335–c. 395 C.E.)*, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, A Peer-Reviewed Academic Resource: <http://www.iep.utm.edu/gregoryn/> (14.11.2017).

### HIERODEACON IRAKLI JINJOLAVA

#### Certain Philosophical and Theological Issues Within the Areopagitian Thinking

This publication gives a brief overview of the philosophical and theological treatises, presented in the so-called „Corpus Areopagiticum“, dated from the fifth-sixth century.

The paper also examines a sort of compatibility of the complex system of Pseudo Dionysius the Areopagite’s cataphatic, apophatic and mystical theology with the biblical tradition.

The influence of Neoplatonic philosophy on the formation and shaping of the Christian doctrine, of the doctrine of Christian dogmatic theology is highlighted. Besides, the problem of Good and Evil in the Areopagitian thinking is discussed.

## იგორ კეკელია, კახაბერ ქებულაძე

### ქათისაჲი ჰიასა თბილისის უნივერსიტეტის დახსნის შესახებ

ზუსტად ერთი საუკუნის წინ, 1918 წლის 26 იანვარს (ახალი სტილით 8 თებერვალს), სრულიად საქართველოს დიდი ქართველი მეფის – დავით აღმაშენებლის ხსენების დღეს, ქალაქ თბილისში, ქართველ მეცნიერთა ერთი ჯგუფის რწმენის, ოპტიმიზმისა და სამაგალითო ღვაწლის შედეგად დაფუძნდა უნივერსიტეტი. დაფუძნდა ის, როგორც ტრადიციული უმაღლესი განათლების კერა და ჩამოყალიბდა, როგორც ეროვნული ნიშნით აღბეჭდილი, ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური, სულიერ-პოლიტიკური და კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრების წარმმართველი სასწავლებელი. უნივერსიტეტის დაარსების სათავეებთან იდგა მრავალმხრივ განათლებულ მეცნიერთა საკრებულო (ივანე ჯავახიშვილი, პეტრე მელიქიშვილი, დიმიტრი უზნაძე, შალვა ნუცუბიძე, აკაკი შანიძე, იოსებ ყიფშიძე, ანტონ თვალჭრელიძე, გიორგი ახვლედიანი, ივანე ბერიტაშვილი, ნიკო მუსხელიშვილი, ანდრია რაზმაძე, კორნელი კეკელიძე, გიორგი ჩუბინაშვილი, გიორგი წერეთელი, ფილიპე გოგიჩაიშვილი, ნიკო ცხვედაძე), რომლებმაც საქართველოს აღუზარდეს სპეციალისტთა და პატრიოტთა არაერთი თაობა.

ეს იყო კავკასიაში პირველი უმაღლესი სასწავლებელი, ხოლო მისი დაარსება ქართველი ერის ისტორიაში მიჩნეულია უთვალსაჩინოეს მოვლენად. უნდა ითქვას, რომ XX საუკუნის დასაწყისში, თბილისში, ვერის უბნის განაპირას აგებული სათავადაზნაურო გიმნაზიის შენობა იმთავითვე იქცა ქართული სამეცნიერო-საგანმანათლებლო ტრადიციების აღორძინების და უმაღლესი განათლების სიმბოლოდ.

თბილისის პირველი ქართული სათავადაზნაურო გიმნაზიის (სადაც მოგვიანებით უნივერსიტეტმა დაიდო ბინა) სათავესთან, მისი შენობის აგების ინიციატორი და ორგანიზატორი, ცნობილი საზოგადო მოღვაწე ნიკო ცხვედაძე, ხოლო პირველი უმაღლესი სასწავლებლის დაარსების დიდი საქმე, „საქართველოს ისტორიის სჯულ მდებლის“ (ლადო ასათიანი) – დიდი ივანე ჯავახიშვილის მესვეურობით განხორციელდა. „ისე არ გავივლი ჩვენი უნივერსიტეტისაკენ, რომ ორი ღირსსახსოვარი ადამიანის სახე არ წარმომიდგეს ცოცხალი თვალწინ. ერთია ქართველი ინტელიგენციის სინდისისა და ღირსების სიმბოლო, განსვენებული აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი, ამ უნივერსიტეტის დამაარსებელი და სულის ჩამდგმელი, ვინც ყველას ახსოვს და მუდამ ეხსომება. მეორე – ის, ვინც აღმაშენებელია ამ უნივერსიტეტის შენობისა, განსვენებული ნიკოლოზ ზებედეძე-ძე ცხვედაძე“, – წერდა ილია ზურაბიშვილი (იხ. ი. ზურაბიშვილი, ნიკოლოზ ცხვედაძე, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1968, 13 სექტემბერი).

უნივერსიტეტის დაარსების აუცილებლობის შესახებ გაზეთი „ივერია“ 1901 წლის 24 ივლისს გამოქვეყნებულ წერილში („მოღვაწეობა მარტო მწერლობა რო-

დია“) ნერდა: „ახლო მომავალში აიგება განათლების ტაძარი, როლის ბადალი ჩვენს ქალაქში არ იქნება, აღმოუჩნდება ღონისძიება ისეთი, რომ განათლების საქმეში მოცილებობას სხვებს წარმატებით გაუნეწეს... სკოლა პატარა შენობა როდია, პატარა სწავლის მისაღებელი, საზღვარგარეთ უნივერსიტეტიც ჰქვია და სწორად ჩვენი სკოლა ისეთი დიადი რამ იქნება, რომ უნივერსიტეტსაც კი დაიტევს ღვთით!“ (გაზ. „ივერია“, 1901, 160).

თბილისის უნივერსიტეტის, როგორც ქართული მეცნიერების ტაძრის, დაარსების შესახებ მრავალი სამეცნიერო ლიტერატურა და მოგონება შეიქმნა და ამ მცირე შესავლის შემდეგ ჩვენ არ შევუდგებით წარსულის ფურცლების ხელახლა გადახედვას. ამჯერად ჩვენს მიზანს შეადგენს მოკლედ გადმოვცეთ ის, თუ როგორი გამოხმაურება მოჰყვა ქართული განათლებისა და მეცნიერების ამ უმნიშვნელოვანესი კერის დაარსებას ქუთაისში და რას მოგვითხრობს იმდროინდელი ქუთაისური პრესა ამ საკითხთან დაკავშირებით.

ქუთაისის მოწინავე ინტელიგენცია ყოველთვის დიდ ინტერესს და აქტიურობას იჩენდა უნივერსიტეტის დაარსების ეროვნული საქმისათვის ბრძოლაში. ამის თვალსაჩინო დადასტურებას წარმოადგენს ცნობილი პუბლიცისტისა და საზოგადო მოღვაწის – გრიგოლ გველესიანის (1870 - 1926 წწ.) მიერ დაბეჭდილი პუბლიცისტური ესკიზები („ჩვენი საქმე სხვას რათ ეპრიანება?“), 1911 წლის 23 ივნისს, გაზეთ „კოლხიდაში“. ჩვენი ცხოვრების მწვავე პირობები მუდამ ერთ რასმეს ჩავჭურჩულეხს, – ნერდა ავტორი, – სხვის იმედად ნუ იქნებით, თავს თვითონვე თუ არ უპატრონეთ და უშველეთ, ერთიანად დაიღუპებაო... გარეშეს საკუთარ თავზე საზრუნავი და საფიქრებელი ბევრი აქვს. ასეთ პირობებში შეუძლებელია მათგან დახმარების ხელის გამოწოდება და ჩვენს წარმატებაზე ფიქრი... ჩვენი ბატონ-პატრონი (იგულისხმება მეფის რუსეთის მთავრობა – ავტორები) ჩვენთვის არას ზრუნავს, ჩვენ კი მოქმედების უნარი ალბათ იმ იმედით ვერ გამოგვიჩენია, რომ სულ სხვას შევცქერით და ჯერ კიდევ მოველით ვილაცისგან რაღაცას.

გერ, რამდენი ხანია, მთელი კავკასიის მხარე და ნამეტურ საქართველო, უმაღლეს სასწავლებელს საჭიროებს. უმაღლესი სამეცნიერო დაწესებულების, როგორც არის უნივერსიტეტი, პოლიტექნიკური ინსტიტუტი და სხვ. უქონლობა ხელს უშლის აუარებელი ბუნებრივი სიმდიდრით სავსე ამ მხარის მეცნიერულ შესწავლას. რამ შეუშალა ხელი მთავრობას, რომ რითიმე მაინც როდესმე გამოეჩინა ამ საქმეში მზრუნველობა? იქნებ ამ სფეროში მცდელობა განუხორციელებელი დარჩა იმიტომ, რომ თანაბარ კულტურულ პირობებს ვერ შეხვდა ჩვენში? დასმულ კითხვებზე გრ. გველესიანი ასე პასუხობს: „მაგრამ განა კულტურით ციმბირი უფრო მაღლა სდგას საქართველოზე და საერთოდ კავკასიაზე, რომ იქ ორი უმაღლესი სასწავლებელიც კი დაარსეს, ჩვენ კი ერთიც არ გვაღირსეს? რატომ მოხდა ასე? იმიტომ, რომ სხვას ჩვენი საქმე თავისათ არ მიიჩნია და დავრჩით სახტად“. (გრ. გველესიანი, პუბლიცისტური ესკიზები, ჩვენი საქმე სხვას რათ ეპრიანება? გაზ. „კოლხიდა“, 1911, 70).

გრ. გველესიანის აზრით, უმაღლესი სასწავლებლის ამბავმა ცხადყო ის უცილობელი ჭეშმარიტება, რომ ჩვენი ხსნა ჩვენივე ძალასა და შრომამია. კატეგორიული უარი ადგილობრივ ინიციატივაზე – ერთ გროშსაც ვერ გავიღებთ კავკასიის უნივერსიტეტის დასაარსებლადო, ალბათ, იმიტომ არის განპირობებული, რომ მთავ-

რობა ფიქრობს, იქნებ ადგილობრივ საზოგადოებას ყოველგვარი სურვილი დავუკარგო და ხელი ავაღებინო ამ საქმის განხორციელებაზე (იქვე).

უნივერსიტეტის მესაძირკველეს - ივანე ჯავახიშვილს გაცნობიერებული ჰქონდა ქუთაისის მნიშვნელობა, მაღალი კულტურული რეიტინგი და სამეცნიერო პოტენციალის საჭიროება დასაფუძნებელი უნივერსიტეტისათვის (გ. ვაზაძე, თბილისის უნივერსიტეტის დაფუძნება, გაზ. „ქუთაისის უნივერსიტეტი“, 4, 18 სექტ., 1996: 3). სწორედ ამ გარემოებით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ უნივერსიტეტის გახსნის დამამთავრებელ ეტაპზე, ივანე ჯავახიშვილის მიერ გამართული სამი ისტორიული სხდომიდან პირველი გაიმართა პეტროგრადში – 1917 წლის 1 მარტს, მეორე თბილისში – იმავე წლის 12 მაისს, ხოლო მესამე ქუთაისში – 17 მაისს. სამივე სხდომის დღის წესრიგი ითვალისწინებდა ქართული ეროვნული უნივერსიტეტის დაარსების აუცილებლობის შესახებ მსჯელობას. სამივე სხდომაზე მოხსენებით წარსდგათავად ივანე ჯავახიშვილი. „ცხადია, პეტროგრადში – რუსეთის ყოფილი იმპერიის დედაქალაქში, ქართველოლოგიის მაშინდელ ცენტრში, სადაც თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების იდეა ჩაისახა და თბილისში, საქართველოს ეროვნულ დედაქალაქში, სადაც თვით ქართული უნივერსიტეტი უნდა დაფუძნებულიყო, ასეთი თათბირების ჩატარება სრულიად კანონზომიერებას წარმოადგენდა. ხოლო ქუთაისში ასეთივე სხდომის ჩატარება, ერთი შეხედვით მაინც, უცნაურად გამოიყურება! მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით: მაშინდელი ეროვნული და ინტელიქტუალური ქუთაისის „დასტურის“, მისი დიდი ინტელიგენციის აქტიური მონაწილეობის გარეშე თბილისში ქართული უნივერსიტეტის დაარსება შეუძლებელი იქნებოდა და ეს, ცხადია, მშვენივრად იცოდა დიდმა მამულიშვილმა ივანე ჯავახიშვილმა. ქუთაისმა აღუზარდა საქართველოს მისი ეროვნული უნივერსიტეტის დამფუძნებელთა (ე. წ. „დიდი თაობა“) ძირითადი ბირთვი. არც ის იყო შემთხვევითი, რომ თბილისის უნივერსიტეტის დამაარსებლებმა მისი გახსნა (1918 წლის 26 იანვარი – ძველი სტილით) სიმბოლურად დაუკავშირეს დიდი ქართველი მეფის, გელათის აკადემიის დამაარსებლის დავით აღმაშენებლის ხსენების დღეს“, – წერს გ. გაბუნია (იხ. მისი: ქუთაისი და „ქუთათისის ქვეყანა“ („შიდა ეგრისი“), ზოგადი ისტორიული და ისტორიულ-გეოგრაფიული დახასიათება, ქუთ., 1993: 41-42).

1918 წლის 18 იანვარს ქუთაისის საზოგადოებრივ საკრებულოში ქართული უნივერსიტეტის დაარსების სასარგებლოდ გამართული საღამოს შესახებ ინფორმაცია გამოქვეყნდა ქუთაისში გამომავალ გაზეთ „ჩვენი ქვეყნის“ ფურცლებზე, სადაც აღნიშნულია, რომ უნივერსიტეტის ორგანიზაციისა და საჭირო ხარჯებზე მზრუნველი კომიტეტის მიერ გამართული საღამოდან შემოსული თანხა – 5510 მანეთი ჩაირიცხა უნივერსიტეტის ხელშემწყობ ფონდში (გაზ. „ჩვენი ქვეყანა“, 20, 1918).

ქართული უნივერსიტეტის დაარსებას, როგორც უმნიშვნელოვანეს ეროვნულ მოვლენას, „ჩვენი ქვეყნის“ ფურცლებზე გამოეხმაურა კორესპონდენტი „გლეხის“ ფსევდონიმით. „ამ საშინელი რღვევისა და განახლების ჟამს საქართველოს შვილებმა ერთი დიდი ეროვნული კულტურული საქმე გააკეთეს, ქართული უმაღლესი სკოლა შექმნეს. ეს საქმე ჩვენი სიამაყის საგნად უნდა ჩაითვალოს. რა რიგ არ უნდა გვიჭედონ ყურები სამხრეთიდან და ჩრდილოეთიდან ჩვენმა მეზობლებმა,

რომ ვითომ და ქართველები გაუნათლებელი ხალხი ვიყოთ, ფაქტი მაინც ნათლად ღალადებს, რომ კავკასიაში ყველაზე უფრო კულტუროსანი ერი ქართველი ერია: პირველი უმაღლესი სკოლა კავკასიაში ქართული უნივერსიტეტია. ხალხის რაოდენობით თუ გავზომავთ სასწავლებელთა რაოდენობას, მაშინ უნდა ვსთქვათ, რომ, თუ ორ მილიონნახევარ ქართველობამ უნივერსიტეტი გახსნა, 180 მილიონიან რუსებს 72 უნივერსიტეტი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ დიდ რუსეთში სულ ცხრა უნივერსიტეტი იყო – წერდა ავტორი. („ჩვენი ქვეყანა“, 1918, 25). ქართველები რუსეთის მეფის დუხჭირ მთავრობასთან ბრძოლაშიც პირველობენ, – დასძენს „გლეხი“, – და ვებერთელა რუსეთის ნანგრევებზე საზოგადოდ განათლების საქმეშიც ქართველები პირველები არიან... საქართველო ჯერ ჟანდარმერიის ბატონობამ შეაყენა გადაგვარების გზაზე, ხოლო შემდეგ მარქსის ცრუ მოძღვრება აქარწყლებდა მასში ეროვნულ სულისკვეთებას, მაგრამ ქართველის ჯანგანუნყვეტელმა სულმა შეძლო ამ ბოროტების დაძლევა და საქართველოს დედაქალაქში ეროვნული განათლების კოცონის გაჩაღება (იქვე).

მეცნიერება საკაცობრიოა და არა ეროვნული, მაგრამ ქართველი ერის ინდივიდუალურ, ეროვნულ სახეს გამოკვეთს და ჩვენს შემოქმედებით ნიჭს აძლიერებს ის მეცნიერების ტაძარი, რომელიც დღეს ჩვენ შევქმენით... ყოველ ერს თავისი განსაკუთრებული სულიერი აგებულება და თავისი სული აქვს. აი, ამ სულს უნდა განვითარება, გაძლიერება. თუ გინდათ, რომ ქართველმა რამე გააკეთოს, იგი თავიდან ბოლომდე ქართულად აღზარდეთ. რუსის სკოლაში რუსული სული ტრიალებს, გერმანულში – გერმანული და ასეა სხვაგანაც. სხვა ატმოსფეროში ჩავარდნილი ქართველი ყმანვილი სხვა ერის გავლენას განიცდის და ამით კარგავს საუკუნეების მანძილზე გამოკვეთილ ქართულ მეობას, ქართულ სულიერ სახეს და სხვისას არ ითვისებს. მისი ბუნებრივი სულიერი არსება განუფითარებელი რჩება და მახინჯდება კიდევ (იქვე).

დედაქალაქში უნივერსიტეტის დაარსების სახით ანთებული ქართული განათლების ლამპარი, ქართული სკოლა, წერილის ავტორს ქართული მეობისა და სულიერების გადარჩენის უმთავრეს წინაპირობად მიაჩნია. „იკაშკაშე, ლამპარო, იკაშკაშე, კარგად გააცან ქართველს ჯერ თავისი-თავი და მერე კაცობრიობა, ნათელ ჰყავ მისი ვინაობა და მის გარშემო შექმნილი მდგომარეობა. გააძლიერე მისი სული და მაშინ იგი აღარც თავისი მტერი იქნება და სხვისთვისაც გზის მაჩვენებელი გახდება“, – ასეთი პათოსით ასრულებს თავის წერილს „გლეხი“ (იქვე).

გაზეთი „ჩვენი ქვეყანა“ 1917 წლის 21 იანვარს „ახალი ამბების“ რუბრიკით იუნყებოდა, რომ საქართველოს ეროვნული საბჭოს აღმასრულებელი კომიტეტის 18 იანვრის სხდომაზე მიღებული გადანყვეტილებით კომიტეტის თავმჯდომარეს – ნოე ჟორდანიას დაევალა 26 იანვარს ეროვნული საბჭოს სახელით გაეხსნა ქართული უნივერსიტეტი (გაზ. „ჩვენი ქვეყანა“, 14, 21 იანვ., 1917: 3). საქმე ისე წარმართა, რომ უნივერსიტეტის გახსნაზე ნოე ჟორდანიას ნაცვლად, საქართველოს ეროვნული საბჭოს მინდობილობით შეკრებილთ სიტყვით მიმართა აკაკი ჩხენკელმა. ამასთან დაკავშირებით ინფორმაცია გამოაქვეყნა იმავე გაზეთის 26-ში. ირკვევა, რომ უნივერსიტეტის გახსნის პერიოდში ეროვნული საბჭოს თავმჯდომარე ნოე ჟორდანია აბასთუმანში ისვენებდა. იმავე ნომერში გამოქვეყნდა აკაკი ჩხენკელის

სიტყვა, თქმული ქართული უნივერსიტეტის გახსნის დღეს. აქვე მოგვყავს ეს სიტყვა სრული სახით:

„მოქალაქენო! – საქართველოს ეროვნულ საბჭოს მონდობილობით ბედნიერება მაქვს გავხსნა პირველი ქართული უნივერსიტეტი (ტაში). მე ვამბობ პირველი-თქო, აქედან ცხადია, დღევანდელი დღე დიდმნიშვნელოვანი დღეა ჩვენი ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაში. დღემდე ჩვენ არ გვქონია არც ერთი მაღალი სასწავლებელი. მე არ შეგვხვები შორეულ წარსულს, იმ წარსულს, რომელიც განიყოფება რესეთის ფარგლებში ჩვენი ცხოვრების ხანიდან. მაშინ ჩვენ გვქონდა დროს შესაფერი უმაღლესი სასწავლებლებიც.

ერს, რომელსაც არა აქვს თავისი სამეცნიერო ტაძარი, არ შეუძლია სთქვას, რომ იგი სრულ-ასაკოვანია. როცა მე მესმოდა საზღვარ-გარეთ საქართველოს შესახებ საგმირო ამბები, თუ რა მონაწილეობას იღებდა იგი განმათავისუფლებელ მოძრაობაში, – მაშინ მეკითხებოდენ რამდენი უნივერსიტეტი, პოლიტექნიკუმი და სხვა უმაღლესი სასწავლებელია საქართველოშიო, და მე ამ შეკითხვაზე მხოლოდ განითლებით ვუპასუხებდიო: ჩვენ არ შეგვეძლო მიგველო განათლება მშობლიურ ენაზე. რა ერია ის ერი, რომელსაც არა აქვს საშუალება, ისარგებლოს მეცნიერების ნაყოფით, მშობლიურ ენაზე. ჩვენ რუსეთის საზღვრებში ცხოვრებამ მოგვიტანა კულტურულ-ეკონომიური და პოლიტიკური თვითცნობიერება. ეს უნდა მიენეროს როგორც რუსეთის საზღვრებში ცხოვრებას, ისე თვით ქართველ ერის უნარს, რომელმაც აულო ალლო ახალ ცხოვრებას, ახალ ხანას, საზოგადოებრივ პოლიტიკურ, ასპარეზზე შედგა და ცნობილჰყო თავის თავი როგორც შინ, ისე გარეშე უფრო ფართოთ, ვინმე ეს წარსულში იყო, მაშინ იტყოდენ: ეს და ეს მეფე; ეს და ეს სარდალიო; არ იყო ისეთი ხანა, რომ ეთქვათ – ქართველი ერი წარმოადგენს პოლიტიკურ ორგანიზმს, რომელიც დიდ ინტერესს ინვევს უცხოელებშიო. თუ რატომ არ გვქონდა მაღალი სასწავლებელი, ამის მიზეზი ყველამ იცის. ჩვენ სხვებთან ერთად ვიყავით ჩაგრული ერი, მოკლებული ყოველგვარ უფლებას. ახლა მოგვეცა საშუალება, გავხსნათ ქართული უნივერსიტეტი. ეს მიენერება დიდ მოძრაობას, რომელშიაც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ქართველი ერი, მისი დემოკრატია. მაშასადამე, როცა ქართველი დემოკრატია იბრძოდა სოციალ-პოლიტიკურ უფლებებისათვის, ამავე დროს იგი იბრძოდა ერის უფლებებისათვის. დემოკრატის ღვანღმა მოგვივლინა დღევანდელი დღესასწაული. თქვენ იცით ქართველი ხალხის დაუშრეტელი წყურვილი ცოდნის შეძენისადმი. ჩვენი სასწავლებლები, რომლებშიაც უფრო გამარუსებელი და ბიუროკრატული რეჟიმი იყო გამეფებული, ვერ იტევდენ ჩვენს მოსწავლეებს. სტატისტიკის მიხედვით, ჩვენში ათჯერ მეტი სასწავლებელი იყო საჭირო, რომ მოთხოვნილება დაგვეკმაყოფილებია. თუ რამდენათ ძლიერია ჩვენში სწავლა-განათლების წყურვილი, ეს სჩანს გურიის მაგალითიდან. გურიაში დღეს იმდენი სასწავლებელია, რომ საყოველთაო სავალდებულო სწავლის შემოღების შემდეგაც იქ არ იქნება საჭირო ახალი სასწავლებლის გახსნა. და თუ ეს სკოლები ეროვნული გახდა, მათი მნიშვნელობა ყველასათვის ცხადი იქნება, რატომ პირველათ იხსნება. რატომ პირველათ იხსნება მაღალი სასწავლებელი, როცა ჯერ კიდევ არ გვაქვს დაბალი და საშუალო ეროვნული სასწავლებლები? ასეთ ხანაში სწორეთ საჭიროა ქართული უნივერსიტეტი, რომლიდანაც უნდა გამოვიდეს ის ხალხი, რომელიც გა-

უძღვება დაბალ და საშუალო ეროვნულ სკოლებს. საჭიროა ცოდნა, მეთოდი, რომ ახალგაზრდობას გრძნობა გავუფაქიზოთ, ხასიათი განვუმტკიცოთ.

არა ნაკლებ საჭიროა სხვა ერთა ცნობა, მათი წარსულის, აწმყოს და მომავლის შესწავლა-გათვალისწინება. მეცნიერება არ არის ქართული, ფრანგული, ინგლისური. იგი ერთია, მხოლოდ ფორმა, სახე შეიძლება იყოს ეროვნული; მეცნიერება ამიტომ საუკეთესო იარაღია ხალხთა დაახლოვებისა. იგი რომ ეროვნული იყოს, მაშინ გაძნელებოდა ხალხთა შორის კავშირისა და სოლიდარობის განმტკიცება. ამიერკავკასიაში კი იშვიათია ისეთი ადამიანი, რომელსაც შემოვლილი ჰქონდეს ეს მხარე, საჭიროა ერთმანეთის შესწავლა, პატივისცემა. თუ არ არის „შენ“, არ იქნება არც „მე“. რადგანაც არსებობს „მე“, მაშასადამე, არსებობს „შენ“, არსებობს სხვა ერებიც. ქართულ უნივერსიტეტის დანიშნულება უნდა იყოს აგრეთვე ერთა შესწავლა. ეს მოგვცემს საშვალებას მტკიცე კალაპოტში ჩავაყენოთ ერთა ურთიერთობა.

მოქალაქენო! ნებას ვაძლევ ჩემს თავს, მიულოცო პროფესორთა კოლეგიუმს. უნდა ვუთხრა მათ, რომ მათი გზა არ არის ყვავილებით მოფენილი, იგი ნარ-ეკლიანია. ჩვენ გვაკლია მეცნიერული ძალები, შესაფერი მონყობილობა, იარაღები. ამ მხრივ საქმის ადვილათ და დაჩქარებით მონყობა შეუძლებელია. ეს უნდა გავითვალისწინოთ და ქართველმა ერმა უნდა მიიღოს მხედველობაში, რომ მცირე ჯგუფს არაფრისაგან ყველაფრის შექმნა არ შეუძლია. მე მრწამს, რომ თქვენი (პროფესორთა) ენერგია, საქმისადმი სიყვარული და მტკიცე სურვილი შეგაძლებინებთ შეასრულოთ თქვენი მოვალეობა. ეს უნივერსიტეტი ქართული უნივერსიტეტი, მაგრამ იგი არ არის სახელმწიფოს უნივერსიტეტი. ქართველ ერს არა აქვს საჯარო უფლებით აღჭურვილი ორგანოები. ქართული უნივერსიტეტი მაშინ იხეირებს, როცა ქართველ ერს ექნება ასეთი ორგანოები (ტაში).

ჩვენ ვდგევართ ქართველ ერის პოლიტიკურ განახლების კართან. შორს არ არის ის დრო, როცა ქართველი ერი სხვა ერებთან ერთად მიიღებს კანონიერ კმაყოფილებას. არის ერთადერთი თავდები, რომ ქართველი ერი გადასჭრის ნაციონალურ საკითხს ისე, რომ მას მიიღებს სხვა ერებიც, იგი გაატარებს კანტის თქმულებას, სხვასაც ის უსურვე, რაც შენთვის გინდაო. ამის თავდებია ქართველი დემოკრატია (ტაში), და თუ ეს იმედი გავიცრუვდა, მაშინ ვიტყოდი მე, ვაი ჩვენ... ქართველი ერი განიცდის საბედისწერო ჟამს, სულ ახლოს არის უფსკრული, სადაც შეიძლება იგი გადაიჩეხოს. ასეთ მდგომარეობაშია რუსეთის ყველა ერები. დღევანდელი ანარქია, სამოქალაქო ომი, უიმედობა მომასწავებელია იმის, რომ დადგება განკითხვის დღე და ვფიქრობ, ქართული უნივერსიტეტის გახსნა სიმბოლური მოვლენაა. ჩვენ აქ დღეს ვზეიმობთ, ქართველი ერის ბედი კი განსაცდელშია. განსაცდელშია როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური მიზეზების გამო. ჩვენ თითქოს გვაკლია თავის მდგომარეობის შეგნება. მე მესმის, როცა ვკითხულობთ ჩვენს ისტორიაში, ამა და ამა მეფემ თავის რაზმით შეუტია მტერს სამშობლოს დასაცავათ, მაგრამ მტერი ათჯერ მრავალრიცხოვანი და ძლიერი აღმოჩნდა და დაამარცხა იგიო. ასეთი მდგომარეობა მირჩევნია მე იმ მდგომარეობას, როცა ჩვენ არ გვაქვს წარმოდგენილი განსაცდელი. დამარცხება არ არის საშიში მაშინ, როცა ერს ესმის განსაცდელი. ხოლო თუ იგი მოულოდნელად დამარცხდა, მაშინ დაემხობა კიდეც.

ქართული უნივერსიტეტის უწმინდესი მოვალეობაა, ემსახუროს დემოკრატიის კანონიერ მოთხოვნილებებს. იგი უნდა დაუახლოვდეს ხალხს. თუ წინათ ეროვნული კულტურა ვინრო ჯგუფისათვის იყო ხელმისაწვდომი, დღეს ეროვნული კულტურა მხოლოდ მაშინ არის ეროვნული, როცა მთელი ხალხისთვის ხელმისაწვდომი გახდება. არ უნდა იყოს არავითარი განსხვავება. ყველას უნდა ჰქონდეს საშუალება, დაენაფოს მეცნიერებას. მეცნიერება უნდა იყოს დემოკრატიის დამცველი. დემოკრატიასა და მეცნიერებას შორის არსებული კავშირი უნდა იყოს დაცული ქართულ უნივერსიტეტში. იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ქართული უნივერსიტეტის ხელმძღვანელები პირნათლად შეასრულებენ თავის წმინდა მოვალეობას. (ხანგრძლივი ტაში)<sup>1</sup>. („ჩვენი ქვეყანა“, 26, 8 თებერვ., 1918).

<sup>1</sup> ინტერესს იწვევს ნ. კირთაძის მიერ 1990 წლის გაზეთ „კომუნისტის“ ფურცლებზე, რუბრიკით „ისტორიის ფურცლები“, გამოქვეყნებული პუბლიკაცია, რაც წარმოადგენს აკაკი ჩხენკელის მოგონებას თბილისის უნივერსიტეტის დაარსება-გახსნის თაობაზე. აქვე წარმოვადგენთ აღნიშნული პუბლიკაციის შემოკლებულ ვარიანტს: „26 იანვარს, 1918 წელს მე მხვდა წილად გამეხსნა ჩვენს დედაქალაქში საქართველოს ეროვნული საბჭოს სახელით პირველი ქართული უნივერსიტეტი. ჩვენთვის ძნელია მოგონება, რა ვთქვა ამ დღეს თავმჯდომარის სავარძლიდან. მახსოვს მხოლოდ არაჩვეულებრივი მღელვარება. გულის ტოკვა, რომელიც განვიცადე.

და განა მარტო მე! ამავე განცდას ადვილად ამოიკითხავდით სხვა დამსწრეთა სახეზე. დიდი იყო მათი რიცხვი, ხალხს ვერ იტევდა საზეიმო დარბაზი. ვერც განიერი დერეფნები. თვით ეზოში ბევრი კანკალებდა სიცივისაგან. უადვილობით განბილებულ ამოდენა ხალხს სხვა არ დარჩენოდა რა, გარდა იმისა, რომ ბანი დაენია დარბაზიდან მიღებული ვაშა – ტაშისათვის.

საყურადღებოა, რომ გარდა მოსწავლე ახალგაზრდობისა, ბლომად იყო მდაბიო ხალხი: მუშა, ხელოსანი, ვაჭარი... რაც შეეხება პოლიტიკურ და საზოგადო მოღვაწეთ, მათ შორის არ სჩანდნენ ოფიციალური პირები. აღსანიშნავია მხოლოდ ჩვენი მეზობლების დელეგაციები, რომელთაც მისალოცი სიტყვები წარმოთქვეს.

ჩვენ ვხსნიდით, ასე ვთქვათ, კერძო უნივერსიტეტს; მას კიდევ არ ერქვა „სახელმწიფო“, რადგან უკანასკნელი მხოლოდ ოთხი თვის შემდეგ გაჩნდა. ეროვნული ყრილობა შესდგა ნოემბერს, 1917 წელს, რომლისგანაც იშვა თვით ჩემი გამომგზავნი ეროვნული საბჭო, გარდაქმნილი 26 მაისის შემდეგ – საქართველოს დროებით პარლამენტად. არსებობდა ამის გარდა საქართველოს დამოუკიდებელი ეკლესია, რომლის მეთაური, აწ განსვენებული, კათალიკოსი კირიონი პირადად დაესწრო უნივერსიტეტის გახსნას.

მაგრამ ყველა ეს, ჯერ კიდევ არ იძლეოდა საკმაო საბუთს, რომ საქართველოს ხმამაღლა ეთქვა თავისი გულის ნადები. თავი საკუთარი მიწა-წყლის ბატონ – პატრონად გამოეცხადებია. ბევრი იყო ამისათვის დაბრკოლება და, პირველ რიგში, უაღრესად მტრული განწყობილება ქართული ელემენტებისა – ჩვენი ქვეყნის რუსეთისაგან გამოცალკავების მიმართ.

გამოცალკავება რაა, თვით უნივერსიტეტის დაარსებაც ერთგვარ მინუსად ჩავგითვალეს. მე მოწმე ვიყავი, რა ჭაპან-წყვეტა განიცადეს ივანე ჯავახიშვილმა და მისმა ვინრო ჯგუფმა, სანამ მიზანს მიაღწევდნენ. თუმცა რევოლუციის პირველ ხანაში, მაშასადამე, თითქოს სრული თავისუფლების ფრთებს ქვეშ, უნივერსიტეტის თუგინდ კერძოსი, ნებადაურთველად გახსნა ყოვლად შეუძლებელი იყო. ძველი რეჟიმის ადათი ჯერ კიდევ განაგრძობდა არსებობას თბილისში, სადაც დაგროვილი იყო დიდძალი რუსის ჯარი და თავს იყრიდნენ უამრავი დელეგატები ანატოლიის ფრონტიდან. საკმარისი იყო უბრალო წასისინება, რომ მთელი ერი კანონის გარეშე გამოეცხადებიათ. თანამედროვეთ ახსოვთ, როგორი შიშის ქვეშ მუშაობდა ჩვენი ეროვნული საბჭოც. ის არა-



ლეგალური იყო დასაწყისში და მისი წევრები კიდევ უარობდნენ გარეშეთა წინაშე მასში მონაწილეობას. ვისთვის უნდა მიემართნა ივანე ჯავახიშვილს ნებართვისათვის? ოზაკომისთვის, რა თქმა უნდა, რომელიც ატარებდა პეტროგრადის დროებითი მთავრობის ძალაუფლებას ამიერკავკასიის ფარგლებში. მასში შედიოდნენ: თითო წარმომადგენელი სომხებისა და აზერბაიჯანელებისაგან, ორი ქართველებისაგან და თავმჯდომარედ რუსი იყო დანიშნული... ვინაიდან განსვენებულ კიტა აბაშიძეს განათლების დარგი ჰქონდა მინდობილი, უნივერსიტეტის საქმეც მას ეკუთვნოდა, მაგრამ, მოგეხსენებათ, იმავე ძველი ადათით, შინაგან საქმეთა მმართველსაც ცოტა რამ ეკითხებოდა ამ საქმეში და ეს კი მე გახლდით. უადგილო არ იქნება აქვე შევნიშნო, რომ კიტა უამისოდაც ნაბიჯს არ გადადგამდა უჩემოდ, რადგან ჩვენ თავიდანვე სოლიდარულად ვმუშაობდით.

ოზაკომმაც განიხილა ჯავახიშვილის შუამდგომლობა. უნდა ითქვას, განხილვამდე კაი ძალი ცვლილებათა შეტანა დაგვჭირდა უნივერსიტეტის წესდებაში. ეს ხდებოდა, ასე ვთქვათ, ჩვენიანებში. ჯერ კიდევ განათლების უწყების ჭერ-ქვეშ.

ოზაკომის არა ქართველი წევრები მეგობრულად არ შეხვედრიან ჩვენს განზრახვას, თუმცა გარეგნულად არ იმჩნევდნენ ამას. მათ დააყენეს მეორე კითხვა, რომელსაც არაპირდაპირი საქმე უნდა ჩაეშალა: ძველი რეჟიმის მიწურულში, როგორც მოგეხსენებათ, ნებადართული იქმნა უნივერსიტეტის გახსნა თბილისში მთელი კავკასიისათვის. კოლეგებმა გამახსენეს, თუ რამდენი ბრძოლა დაგვჭირდა იმისათვის დუმაში... „ძლივს ველირსეთ იმ დროს, – ამბობდნენ ისინი, – როცა ჩვენ თვითონ მოგვეცა საშუალება ამ დიდი ხნის წადილის განხორციელების, ფულიც გადადებულა, საცაა საქმეს უნდა შეეუდგეთ და თქვენ კი ქართული უნივერსიტეტის გახსნის კითხვას გვიყენებთ“. ისინი განმარტავდნენ, რომ რუსული უნივერსიტეტი კავკასიის ერთა ინტელექტუალური ძალების გამაერთიანებელ ცენტრად იქცეოდა. მაშინ, როდესაც ქართული, სომხური, თათრული უნივერსიტეტები უფრო მათი გათიშვის ბუდეებად გახდებინანო. თითქოს მომენტიც ამართლებდა მათ აზრს: უკვე დაწყებული იყო შუღლი და ბრძოლა სომეხ-თათართა შორის. მარტო ამითაც არ განისაზღვრებოდა მათი არგუმენტაცია: „უნივერსიტეტის გახსნა ხომ ასე ადვილი არ არის, – ამბობდნენ ისინი ძლიერ თავაზიანად, გარდა ათასგვარი ტექნიკური მორთულობისა, მას ესაჭიროება პროფესორ-მეცნიერთა მთელი რიგი, აბა, სად შეიძლება ასე ნაუცბადევად ყველა ამ ნაკლის შევსება?“

ეს უკანასკნელი მოსაზრება, ასე წარმოიდგინეთ, ბევრი ქართველისაგანაც გამიგონია. ჩვენი მეცნიერული ძალები ისე იყვნენ დაფანტულნი რუსეთის სხვადასხვა მაღალ სასწავლებლებში, რომ მხოლოდ რჩეულთ თუ შეეძლოთ განესაზღვრათ მათი რაოდენობა და ღირსება. ამ მხრივ ივანე ჯავახიშვილის დარბაისლური მტკიცებანი, მისი შეურყეველი რწმენა, რომ სიტყვას საქმედ აქცევდნენ, საკმაო თავდები იყო ჩვენთვის, რომ გავეტაცეთ მის იდეას და ხელი შეგვეწყო შეძლებისდაგვარად.

ბოლოს ოზაკომმა მაინც მოგვცა თავისი დასტური და მოიწონა წარმოდგენილი წესდება. სხვაგვარად შეუძლებელიც იყო: ერთი იმიტომ, რომ უარის თქმა კიდევ უფრო ავნებდა ერთა მეგობრულ განწყობილებას, რომლისათვის თითქოს ზრუნავდნენ და მეორეც იმიტომ, რომ რევოლუცია, როგორც იტყვიან, ჩვენს მხარეზე იგულისხმებოდა. მას მე წარმოვადგენდი ამიერკავკასიის უმაღლეს ორგანოში და მქონდა საამისო მანდატიც, როგორც პეტროგრადის, ისე თბილისის საბჭოებისა. ჩვენ შორს ნაგვიყვანდა მოთხოვნა იმის შესახებ, რას მაკისრებდა, ან როგორ ვასრულებდი მე ამ მანდატს. შევნიშნავ მხოლოდ იმას, რომ ამა თუ იმ საფაქიზო კითხვის გადაჭრის დროს, განსაკუთრებული ყურადღებით ისმენდნენ ჩემს დასკვნას, ვინაიდან, ჩემს ზურგს უკან რევოლუცია ეგულდებოდათ.

კიტა აბაშიძე მძიმე ავად იყო იმ ხანად და ისე გარდაიცვალა, საუბედუროდ, რომ არც კი დაბრუნებია თავის თანამდებობას ოზაკომში. ამის გამო განათლების უწყებაც მე დამეკისრა და მქონდა, მაშასადამე, უშუალო დამოკიდებულება უნივერსიტეტის ინიციატორებთან. უკანასკნელნი არ იყვნენ შეკრულნი წესდებით. უნივერსიტეტის საბჭო

უნივერსიტეტის გახსნას აღტაცებით შეხვდა თვალსაჩინო პუბლიცისტი და საზოგადო მოღვაწე ტრიფონ ჯაფარიძე. იგი წერდა: „დიდმა რევოლუციამ განმინდა წყვიადით მოცული ჰორიზონტი ჩვენი ქვეყნისა, მოინმინდა საქართველოს ცა, რომელიც მალე მოირთვის სხივმოსილ მნათობთა კრებულით; მათ შორის ერთი მოკაშკაშე ვარსკვლავი სწორედ ქართული უნივერსიტეტია.... დღეს შენდება ჩვენში მეცნიერების ტაძარი, დღეს იზადება ქართული მეცნიერება; დღეს ინათლება ეროვნული თვითგამორკვევა... აწი ვიხილავთ იმას, რასაც მივჩნებოდით და ვერ ვხედავდით, რასაც ვუცქერდით და ვერ ვამჩნევდით“ (ტრ. ჯაფარიძე, ქართული უნივერსიტეტი. გაზ. „ჩვენი ქვეყანა“, 18, 26 იანვ., 2018:1-2).

ეროვნული უნივერსიტეტის უქონლობა იყო მიზეზი იმისა, რომ ნიჭიერი ქართველი სტუდენტობა – სამშობლოს მოშორებული და მეცნიერების დასაუფლებლად ცივ ქვეყანაში გადახვენილი, გამოუთქმელად იტანჯებოდა უგულო და უცხო მთავრობის უხეში მოპყრობით... მონობის უღელმა, – დასძენს ტრ. ჯაფარიძე, – ბევრი გვაზარალა, ბევრი ტანჯვა მოგვაყენა, მაგრამ სულიერი ძალა შევირჩინეთ. რევოლუციით აღმართული თავისუფლების დროშა კვლავ გვანიჭებს გამარჯვებას და გვიბრუნებს ბრწყინვალე წარსულს. ავტორს სწამს, რომ ქართული უნივერსიტეტი მოიკრებს ქართველთა გონებრივ ძალას, უნივერსიტეტში გაიშლება ეროვნული შემოქმედება და დაგროვდება ეროვნული განათლების საუნჯე. „დღეს არის ხსენება საქართველოს სასიქადულო მეფის დავით მეოთხე აღმაშენებლის. დღეს იხსნება პირველი ქართული უნივერსიტეტი. დღეიდან 26 იანვარი ორნაირად საგულისხმო დღესასწაული იქნება“ (იქვე).

ილარიონ ჟღენტი წერს, რომ 26 იანვარი – საქართველოს დედაქალაქში ქართული უნივერსიტეტის გახსნის დღე, ქართველთა სადღესასწაულო დღედ უნდა იქნას აღიარებული. ეს არის ერის გათვითცნობიერებისა და საკუთარი თავის ცნობის დასაწყისი, ახალი წელი დღეს უნდა ვიდღესასწაულოთ. „თვალწინ გვიდგას მწარე რიცხვი 1917 და ვიგონებთ ჩრდილოეთის „აღზრდას“. გვაგონდება მშობლიურ აღზრდას მოკლებული, მშობელ მინა-წყალს მოწყვეტილი, რუსეთის ყინულთა გროვისა და გაუვალ ტევრთა შემყურე და იქედან დაბრუნებული, ფიზიკურად დასნეულებული და გონებრივად გაკოტრებული ქართველი ახალგაზრდობა, მოკლებული ყოველივე მშობლიურს და გამოუდგარი მშობელი მინა-წყლისათვის.

---

აღჭურვილი იყო ავტონომიის უფლებით, მაგრამ ვინაიდან ჩვენ ვცხოვრობდით რევოლუციის ხანაში, ხშირად ნაბიჯის გადადგმაც არ შეიძლებოდა ზევიდან ჩაურევლად. ახსოვს, მაგალითად, რამდენი მეცადინეობა დაგვჭირდა, რომ უნივერსიტეტის შენობიდან გაგვეყვანა ჯარის ერთი ნაწილი, რომელიც იქ მოკალათებულიყო „რევოლუციური გზით“...

...მე იქონდა ბედნიერი შემთხვევა დავსწრებოდი, როგორც ერთი მრავალთაგანი, ჩვენი უნივერსიტეტის სამი წლისთავს, იანვარს, 1921 წელს. მოსმენილმა ანგარიშებმა გადაგვიშალა ისეთი მდიდარი და მრავალფეროვანი სურათი უნივერსიტეტის ზრდისა და განვითარების, რომ 1918 წელს გამოთქმული ეჭვები სასაცილოდ არ გვყოფნიდა. და თუ რამეზე მწყდება ახლა გული – ეს იმაზე, რომ ერთხელაც ვერ მოვახერხე, მიუხედავად განმეორებითი მიპატიჟებისა, დამოუკიდებელ საქართველოში ერთი წლის ყოფნის დროს ქართულ ლექციებზე დასწრება“. (იხ. უნივერსიტეტი: 1918, 26 იანვარი... პუბლიკაცია მოამზადა ნესტან კირთაძემ. გაზ. „კომუნისტი“, 1990, 135-136).

თანდათან ვრწმუნდებით, რომ არა მოუცია რა და არც არარას მოგვცემს ჩრდილოეთისაკენ მზერა. და 26 იანვრის კალენდრის ფურცელზე დღეს ხომ ოქროს ასოებით არის ამოჭრილი: „ქართველო ერო! გვერდი აქციე დედინაცვალს და პირი იბრუნე მშობლისაკენ“ (ი. ჟღენტი, ეროვნული ტაძარი დღეს აბრწყინდება. „ჩვენი ქვეყანა“, 18, 26 იანვ., 1918:3). წერილის ავტორს ღრმად სწამს, რომ მშობლიურ მეცნიერების ტაძარს ძალუძს ქართველ ერის დაცემული ეროვნული კულტურის აღდგენა. ქართველებმა უნდა შეიძლონ მტერ-მოყვრისთვის იმის დამტკიცება, რომ მათ შეუძლიათ რუსეთის უნივერსიტეტების გარეშე არსებობა. „ქართველებო! ყური მივაპყრათ დღეს ჩვენს დედაქალაქს და ვამცნოთ, რომ ეს დღე პირველი ნაბიჯი უნდა იყოს გაერთიანებულისა და დამოუკიდებელი, თავისუფალი საქართველოსა“ (იქვე).

შეიძლება ითქვას, რომ არ დარჩენილა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენა, ქუთაისის მონინავე საზოგადოება ქუთათური პრესის ფურცლებზე რომ არ გამოხმაურებოდა. მათ შორის შეიძლება დასახელდეს 1918 წლის 26 იანვარი (8 თებერვალი) – დღე თბილისის უნივერსიტეტის გახსნისა, როგორც განსაკუთრებული ნიშანსვეტი ქართველი ერის უახლეს ისტორიაში.

### ლიტერატურა:

1. ზურაბიშვილი ი., ნიკოლოზ ცხვედაძე, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, 13 სექტ., 1968.
2. „მოღვაწეობა მარტო მწერლობა როდია“, გაზ. „ივერია“, 160, 1901.
3. გაბუნია გ., ქუთაისი და „ქუთათისის ქვეყანა“ („შიდა ეგრიისი“), ზოგადი ისტორიული და ისტორიულ-გეოგრაფიული დახასიათება, ქუთ., 1993.
4. გველესიანი გრ., პუბლიცისტური ესკიზები, ჩვენი საქმე სხვას რათ ეპრიანება? გაზ. „კოლხიდა“, 70, 23 ივნ., 1911.
5. ვაზაძე ვ., მჭედლიძე გ., თბილისის უნივერსიტეტის დაარსება. გაზ. „ქუთაისის უნივერსიტეტი“, 4, 1996.

**IGOR KEKELIA, KAKHABER QEBULADZE**

### **Kutaisi Press About the Foundation of Tbilisi University**

Just a century ago, on January 26, 1918 (February 8 new style), the university was founded on the memorial day of the great Georgian King – David Aghmashenebeli, in the city of Tbilisi, due to the belief, optimism and exemplification of one group of Georgian scholars. It was founded as a traditional higher education hub and was established as a national institution, the social-economic, spiritual, political and cultural-educating school of the country. Ivane Beridze, Niko Muskhelishvili, Andria Razmadze, Korneli Kekelidze, Giorgi Chubinashvili, Giorgi

Tsereteli Philipe Gogacheishvili, Niko Tskhvedadze were at the sources of the establishment of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University and raised a number of specialists and patriots of Georgia.

It was the first higher educational institution in the Caucasus and its foundation was considered to be the most remarkable event in Georgian history. At the beginning of the 20th century, the building of the noble gymnasium built in the Vere District in Tbilisi became a symbol of revival of Georgian scientific and educational traditions and higher education.

The initiator and organizer of Tbilisi first Georgian Gymnasium for the nobility (later location of the university) was a famous public figure Niko Tskhvedadze. The great idea of foundation of the first higher educational institution in Georgia was initiated and carried out by „ the legend of the Georgian history“ Ivane Javakhishvili (Lado Asatiani). „I never pass the University without remembering the faces of two noble and respected Georgians. One of them is the symbol of conscience and dignity of Georgian intellectuals, the deceased academician Ivane Javakhishvili, the founder and soul of the university who is remembered and will always be remembered. The other is the man who built the building of this university, Nicholas Zebede Tskhvedadze“, wrote Ilia Zurabishvili (see I. Zurabishvili, Nikoloz Tskhvedadze, Tbilisi State University, 1968, September 13).

In the article „Public activity does not necessarily require being a writer“ published in the newspaper „Iveria“ on July 24, 1901 we read:„In the nearest future there will be a temple of education, the role of which will be enormous, others will succeed in the education process with the help of this institution. The school is not a small building, it is a small academy of learning, it is also called the university overseas and our school is going to be such a great thing that it can even hold the university (newspaper „Iveria,, 1901, N160).

Many scientific and literary works and memoirs have been created about the foundation of Tbilisi University, a symbol of Georgian intellect, and we do not intend to review the past papers. This time our goal is to show briefly what kind of postponement was made in Kutaisi on the establishment of this vital institution of Georgian education and science and what wrote the Kutaisi press about that issue.

Advanced intellectuals of Kutaisi always showed a great interest and activism in the struggle for tablishment of the national university. This is evident from the sketches of famous publicist and public figure Grigol Gvelesiani (1870-1926) in „Who cares?“ published on June 23, 1911, in the newspaper“ Kolkhida “.

Ivane Javakhishvili was aware of the importance of Kutaisi, its high cultural rating and the need for scientific potential for founding university (G. Vazadze, founder of Tbilisi University, Kutaisi University, 1996, N4). It is to be explained by the fact that the first of the three historical meetings held by Ivane Javakhishvili took place in Petrograd – 1 March 1917, Second in Tbilisi – 12 May, and third in Kutaisi on May 17. During the three sessions discussion of the necessity of the establishment of Georgian National University were held. Ivane Javakhishvili himself presented the report at all three sessions. “It is clear, in Petrograd, the capital of Russia’s former empire, in the center of Kartvelology, where the idea of establishing Tbilisi University came to existance and in Tbilisi, the national capital of Georgia, where the Georgian university should be established, such conduct was a complete and regular. And the holding of such

a meeting in Kutaisi seems at first glance strange! But it's only at first glance: It would be impossible to establish a Georgian university in Tbilisi without active involvement of the national and intellectual Kutaisi, without its support and it was obvious for a great Georgian public figure and patriot Ivane Javakhishvili. Kutaisi became the main nucleus of the founders of the Georgian National University (the so-called "Great Generation"). It was not accidental that the foundation of the University of Tbilisi (26 January 1918 - old style) was symbolically connected to David Aghmashenebeli, founder of the Great Georgian King, Gelati Academy! – G. Gabunia (see: Kutaisi and "Kutaisi Country" ("Inner Egrisi"), General Historical and Historical - Geographical Characteristics, Kut., 1993., pp. 41-42).

On January 18, 1918, information about the meeting held in Kutaisi Public Assembly in favor of the foundation of Georgian University, was published in Kutaisi newspaper "Our Country". It is noted that the amount received from the evening held by the Committee of the Organization and the necessary expenses of the university organization - 5510 rubles was enrolled at the University Supporting Fund (newsp. "Cheni Qvekana", 1917, N20).

The opening of the university was highly appreciated by the prominent publicist and public figure Trifon Japaridze, who wrote the letter "Georgian University", newspaper "Chveni Qvekana", 1918, N18).

The article is dedicated to discussing these and other publications.

## შაცხა ნასახიძე ფოლკლორისტი

შალვა ნუცუბიძე მეცნიერების ისტორიაში შესულია როგორც XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის დიდი წარმომადგენელი, მოაზროვნე, რომლის ინტერესებმაც მოიცვა ფილოსოფიის ისტორია, ლიტერატურათმცოდნეობა, ფოლკლორისტიკა, თარგმანმცოდნეობა, კულტუროლოგია, გამოავლინა პოეტური ნიჭი, ლექსების ორ ენაზე (ქართულ, განსაკუთრებით რუსულ ენაზე) თხზვის უნარი. დიდი პოეტური ხედვის და განცდის გამოხატულებებია მის მიერ რესტავრირებული მითოლოგიური პოემა „ამირანი“ და ამ პოემის რუსულენოვანი პოეტური თარგმანი, ამგვარივე რუსულენოვანი თარგმანები „ვეფხისტყაოსნისა“, გრიგოლ ჩახრუხაძის „თამარიანისა“, იოანე შავთელის „აბდულ მესიისა“.

შ. ნუცუბიძის პოეტური და ლიტერატურათმცოდნეობით-ფოლკლორისტული ინტერესები არ იყო მონუმენტური, კამპანიური. ამას მცირედი სტატისტიკაც ცხადყოფს: შ. ნუცუბიძემ 1937 წელს ჟურნალ „ლიტერატურნაია კრიტიკას“ მეთორმეტე ნომერში გამოაქვეყნა ნარკვევი „რუსთაველის შემოქმედება და მსოფლმხედველობა“; 1941 წელს გამოაქვეყნდა მის მიერ ნათარგმნი „ვეფხისტყაოსანი“ (ეს თარგმანი განმეორებებით გამოიცა 1949 (თბილისში), 1950 (მოსკოვში), 1956, 1966, 1977, 1979 (თბილისში) წლებში; 1942 წელს დაიბეჭდა მის მიერ რუსულ ენაზე გადათარგმნილი გრიგოლ ჩახრუხაძის „თამარიანი“ და იოანე შავთელის „აბდულმესია“; 1947 წელს გამოქვეყნდა მისი გამოკვლევა „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (განმეორებით დაიბეჭდა 1967 წელს); რამდენიმე წლით ადრე, კერძოდ, 1941 წელს, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში (ტომი 2, 8) გამოქვეყნდა ამავე პრობლემის შემცველი გამოკვლევა „აღმოსავლური რენესანსი და ევროცენტრიზმის კრიტიკა“, რითიც სათავე დაედო ქართული ფილოსოფიის დამოუკიდებელ დარგს „აღმოსავლურ რენესანსს“; 1956 წელს გამოქვეყნდა შ. ნუცუბიძის ნაშრომი „ბერძნული რომანის „ვარლამისა და იოასაფის“ წარმომავლობისათვის“.

1980 წელს შ. ნუცუბიძის მეცნიერული შრომების VII ტომად გამოიცა „რუსთაველის შემოქმედება“, რაც მისი ლიტერატურათმცოდნეობითი, ფოლკლორისტული და ზოგადად კულტუროლოგიური კვლევების მეცნიერულ ღირებულებათა თავისებური აღიარება იყო.

შ. ნუცუბიძის ლიტერატურათმცოდნეობითი და ფოლკლორისტული ინტერესების სიმყარისა და სისტემურობის გამოხატულებაა მისი წერილი „ამირან-დარეჯანიანი“ ინგლისურ ენაზე“ („ლიტერატურული გაზეთი“, 1959, 8) და „დ. მ. ლენგი და „ამირან-დარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი“ („ლიტერატურული გაზეთი“, 1960, 3) და ა. შ.

შ. ნუცუბიძე ქართულ ფოლკლორისტიკასთან აღმოსავლური (ქართული) რენესანსის იდეამ და მისი პრობლემეტიკის კვლევამ დააახლოვა.

რენესანსს, როგორც აზროვნების ფორმის და შინაარსის გამოხატულებას, სათავე, როგორც ცნობილია, ანტიკურობასა და მის სააზროვნო ტრადიციებში ეძებნებოდა. მისი აზროვნების ბუნება და შინაარსი კი მითოლოგიაში იყო წარმოდგენილი.

თავისებური გარღვევის მიმანიშნებელი იყო შ. ნუცუბიძის მიერ რენესანსის მოვლენის ახლებური გააზრება – მისი ფარგლების საყოველთაოობის თეზისის წა-მოყენება და მანამდე დასავლური ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელ ფენომენად მიჩნეული ამ მოვლენის კვალის აღმოჩენა აღმოსავლეთში, მათ შორის, საქართველოში. 1945 წელს მის მიერ რესტავრირებული მითოლოგიური პოემა „ამირანის“ შესავალში შ. ნუცუბიძე ამასთან დაკავშირებით წერდა:

„ქართული კულტურის კვლევის საკითხები არ დგას განცალკევებულად სხვა ქვეყნების ასეთივე საკითხებისაგან: ისტორიული განვითარების საერთო კანონზომიერება სავალდებულოა ჩვენი ქვეყნისათვისაც და არავითარი განსაკუთრებული და სპეციფიკური გზების ძებნა საჭირო არ არის.

მითოლოგიური ხანა, ანტიკა ვინრო გაგებით, ფეოდალიზმი და რენესანსი – ასეთია განვლილი ეტაპები, განვლილი ისტორიის მიერ და ამ გზას არც აღმოსავლეთი საერთოდ და არც საქართველო, კერძოდ, გვერდს ვერ აუქცევდა და არც აუქცევია“ (1, IX). ამ გზის სათავის ძიებამ შ. ნუცუბიძე ჯერ გილგამეშის მითოლოგიურ ეპოსს შეახვედრა, შემდეგ კი ქართველ ამირანს. ამან შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური კვლევები მითოლოგიისადმი ინტერესსა და ფოლკლორისტულ ძიებებში გადაზარდა.

შ. ნუცუბიძემ გასაოცრად ღრმა ფოლკლორისტული ცოდნა გამოამჟღავნა, მასშტაბური, სისტემურ-კონცეპტუალური, რაც მისი ახლობლის თ. ბეგიაშვილის როლსაც ცხადყოფს. ცნობილია, რომ იმ დროს, როდესაც შ. ნუცუბიძე მითოლოგიით, ფოლკლორით დაინტერესდა, ქართული მეცნიერული ფოლკლორისტიკა უთავკაცოდ იყო დარჩენილი. ერთადერთი დისერტაციადაცული მკვლევარი თ. ბეგიაშვილი იყო.

ვ. კოტეტიშვილი აღარ იყო. მისი მოწაფეები და მიმდევრები სათანადოდ ვერ ხშიანობდნენ, რადგან წინ ედგათ მასწავლებლის სავალალო ბედი. ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეში ჩაყენებული მ. ჩიქოვანი კი თავად გადიოდა ფოლკლორისტული განსწავლის კურსს და ამის გამო მისი კვლევები უხვად შეიცავდა მეცნიერულ ცდომილებებს და დაშვებული შედცომების გამოსწორების მცდელობებს. ამას, სხვათა შორის, აშკარად ცხადყოფს მისი იმდროინდელი ამირანოლოგიური ძიებები, რომელთა მეცნიერული სისუსტეები, ცდომილებები ცხადყო დემნა შენგელაიამ ნაშრომში „ამირანის გარშემო“. ქართული ფოლკლორისტიკის, როგორც მეცნიერული დარგის უაღრესად საინტერესო მიმართულებას სწორედ შ. ნუცუბიძის კვლევები და დ. შენგელაიას ფოლკლორისტული ესეები ქმნიდა.

შ. ნუცუბიძის ფოლკლორისტულ ძიებებში არა ერთი არგუმენტი, დებულება, მოსაზრება იყო საკამათო, მაგრამ მის ოპონენტებს ავინყდებოდათ ის დიდი დროითი მანძილი, რაც განოლილიყო ამირანის წარმომშობ ეპოქასა და მის ამჟამინდელ ნაშთებ-ნამსხვრევებს შორის, ერთი მხრივ, და მოღწეულ ფრაგმენტებში (ამბის გარდა) დალექილ ეპოქალურ დანაშრებებს ან XI-XII საუკუნეთა გადამუშავების სულისკვეთებას შორის.

შ. ნუცუბიძემ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი თითქმის ყველა ტექსტი შეისწავლა, არა ერთ ძველზე ძველ ფრაგმენტს მიაკვლია, დროითი დანაშრევი პლასტებისაგან განმენდა შეძლო და სულ ტყუილად საყვედურობდნენ საბუთების სიმწირეს. მის ოპონენტებს საკუთარი საბუთიანობების სიმყარის ხარისხიც

ავიწყდებოდათ და ტექსტებზე ნებისმიერი ეპოქის იდეოლოგიური ზენოლაც – ძველის განდევნის და ახლით ჩანაცვლების კანონზომიერი გარდაუვალობაც.

ათასწლეულობის შემდეგ ერთი ფრაგმენტის, მხატვრული აზროვნების რაიმენაირი კვალის მიკვლევის ფაქტიც კი აღმოჩენად და მიღწევად (თუნდაც უიღბლო მცდელობად) უნდა აღქმულიყო და არა გაგულისებულ იოპონირების საფუძვლად, როგორც ეს თუნდაც დ. შენგელაიამ განახორციელა, სხვა უსაფუძვლო რადიკალებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ. შ. ნუცუბიძის ოპონენტები ნიშნის მოგების სურვილით უფრო იყვნენ გამსჭვალულები, ვიდრე საქმეში ჩახედული პროფესიონალი კრიტიკოსები.

საინტერესოა, რომ პირველი ფოლკლორისტული ნაშრომი – მითოლოგიური პოემა „ამირანი“ სტამბურად გამოცემამდე ორი წლით ადრე, 1943 წლის 14 თებერვალს შ. ნუცუბიძემ მწერალთა კავშირის პრეზიდიუმს წარუდგინა, ლექსად აღდგენილი ამირანის თქმულების სახით. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძემ არა მარტო ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და ფოლკლორისტიკაში ცნობილ ტექსტებს დაამყარა თავისი რესტავრაციები, არამედ ამირანის თქმულების ლიტერატურული გადაამუშავების პოეტურ ტრადიციებსაც. განსაკუთრებული სიფრთხილით აღადგინა მოსე ხონელის სტროფები, მეტიც „ამირანი“, როგორც მითოლოგიური პოემა, მოსე ხონელის მიხედვით აღადგინა. ამასთან ერთად, მან სხდომას „ამირანის“ ვინაობისა და წარმომავლობის საკუთარი ხედვაც გააცნო. ამ ფაქტის ვრცელი ანგარიში გამოაქვეყნა გაზეთმა „ლიტერატურულმა საქართველომ“ (8, 1943). ამირანოლოგიისათვის ამ ფაქტმა დიდი მნიშვნელობა იქონია. ეს აისახა პერიპეტიების დაწვრილებით აღწერა-დახასიათებასა და საკითხის ფართო განხილვაში – პოეზიიდან მეცნიერებაში გადატანაში.

საინტერესოა, რომ ამ სხდომაზე ამირანის გალექსილი თქმულების განხილვა დიდ სკანდალში გადაიზარდა. მწერალთა კავშირის წევრებისა და დამსწრეთა შეფასებები რადიკალურად განსხვავდება, ხოლო ოპონენტთა არგუმენტების უსაფუძვლობა იმდენად აშკარა აღმოჩნდა, რომ შ. ნუცუბიძის პიროვნების შეურაცხყოფაში გადაზარდა. ოპონენტებს ტოლი არც შ. ნუცუბიძემ დაუდო, იგი „უდიერად მოეპყრო და უპასუხისმგებლო რეპლიკებით გაუმასპინძლდა როგორც მათ (ოპონენტებს – თ. ჯ.), ისე იქ დამსწრე ზოგიერთ სხვა მწერალსაც“, – წერდა გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“. სხვა მწერლებში იგულისხმებოდნენ ბესარიონ ჟღენტი, სიმონ ჩიქოვანი, ილო მოსაშვილი, სანდრო ეული, კონსტანტინე გამსახურდია. გაზეთმა ჯოხი შ. ნუცუბიძეზე გადატეხა, მისი ოპონენტები კი თავისებურად დაინდო. ამის თაობაზე წერდა: „როგორც პირველი, ისე მეორე რიგის ოპონენტების გამოსვლა ემყარებოდა პირველ შთაბეჭდილებებს და ამიტომ ზოგად-დეკლარაციული ხასიათისა იყო“.

მაინც რა მოხდა და რატომ საქართველოს მწერალთა კავშირის პრეზიდიუმში? „ლიტერატურული საქართველო“ შემდეგ ვერსიას ასახელებს:

შ. ნუცუბიძემ ამირანის გალექსილი თქმულების ტექსტის გაცნობამდე ამირანის თქმულების შესახებ შემორჩენილი ცნობები და ამირანოლოგიის პრობლემების საკუთარი ხედვა წარადგინა, კერძოდ, აღნიშნა:

- „ამირანის თქმულებაში მოცემულია ქართველი ხალხის მითიური წარმოდგენები ქართულ წარმართულ ღვთაებათა მთელი პანთეონი“;



- „ამირანის მითი ქართველმა ხალხმა შექმნა შორეულ ისტორიულ წარსულში – XIV-XIII საუკუნეებში ჩვენი წელთაღრიცხვის დაწყებამდე“;
- „იგი ასახავს იმ ეპოქას, როცა ქართველი ტომები რკინის ცივი ჭედვიდან გადადიოდნენ რკინის გამოდნობაზე“;
- „ამირანის მითი დიდად უსწრებს წინ ელინურ თქმულებას პრომეთეოსზე“;
- „ქართველებისაგან თქმულება გავრცელდა სხვა კავკასიულ ტომებში“;
- „შორეულ წარსულში ამირანის თქმულება ფაბულარულად და კომპოზიციურად მთლიან პოემას წარმოადგენდა“;
- „ჩვენს დრომდე მოაღწია პოემის 400-500 ტაეპმა“;
- „პროზაული ფრაგმენტების მიხედვით, შ. ნუსებიძემ აღადგინა მთელი პოემა იმ სახით, როგორადაც იგი შექმნა ქართველმა ხალხმა“.

საგულისხმო ისიცაა, რომ შ. ნუსებიძემ სხდომას გააცნო არა მთლიანი ტექსტი, არამედ „რესტავრირებული მრავალი ადგილი“. შ. ნუსებიძის აღდგენილი ტექსტი ძირითადად მოიწონეს რაჭდენ გვენეტაძემ, კონსტანტინე გამსახურდიამ, გიორგი ლეონიძემ, ლევან ასათიანმა. მათი შეფასებით, შ. ნუსებიძის ტექსტი

1. სიუჟეტურად და კომპოზიციურად მთლიანი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებდა;
2. ლექსიკა, რითმათა მიმდევრობა ალაგ-ალაგ მოდერნულია და არ შეესაბამება ხალხური ლექსის ხასიათს;
3. კ. გამსახურდიას აზრით, შ. ნუსებიძის „ამირანი“ ისეთი შედეგების გვერდით შეიძლებოდა დაეყენებინათ, „როგორებიცაა „ვეფხისტყაოსანი“ და ვაჟა-ფშაველას პოემები“.

შ. ნუსებიძის ტექსტი „უფრო კრიტიკულად შეაფასეს კონსტანტინე გამსახურდიამ და აკაკი გაწერელიამ. კ. ჭიჭინაძე დაუსაბუთებლად მიიჩნევდა აზრს იმის შესახებ, რომ პრომეთეს მითი საქართველოდან იყო გატანილი საბერძნეთში; ასევე „დაუსაბუთებელი იყო, თითქოს ამირანის თქმულება შექმნილიყოს საქართველოში მე-14-13 საუკუნეებში“. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სკეფსისი ქართულმა მეცნიერებამ არ გაიზიარა და შ. ნუსებიძის მოსაზრებას დაუჭირა მხარი. ამირანის თქმულების ამბები II-I ათასწლეულის მიჯნაზე შექმნილად მიაჩნდა ივ. ჯავახიშვილს, რომელიც მან დააფიქსირა თანაავტორებთან ერთად გამოცემულ ნაშრომში „საქართველოს ისტორია“ (16, 27-28), სადაც მითითებულია, რომ „ამირანში“ პრეელინისტური თქმულებებია გაერთიანებული. კ. ჭიჭინაძისათვის არც ამირანის ხალხური თქმულების თავდაპირველობა იყო სარწმუნო და მას მოსე ხონელის „ამირან-დარეჯანის“ გავლენით შექმნილად აცხადებდა, ისევე, როგორც ხალხური ვეფხისტყაოსანია შექმნილი შოთა რუსთაველის პოემის საფუძველზე.

ა. გაწერელიამ კი შ. ნუსებიძეს ლექსთაქმნადობა დაუწუნა. მისი აზრით, „პროზაული ფრაგმენტების გალექსვა იმდენად დაბალ დონეზეა, რომ ვერ ადის ვერც თანამედროვე და ვერც გასული საუკუნის ვერსიფიკაციის დონემდე. ხოლო „ის შაირი, რომლითაც გაულექსავს ამირანი, ხალხური ლექსის სუსტ იმიტაციას წარმოადგენდა“.

„ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოქვეყნებული ანგარიში საქართველოს მწერალთა კავშირში გამართულ მეორე სხდომის მოკლე რეზიუმესაც მოიცავდა.

იგი შ. ნუცუბიძის საქციელის შეფასებას მიეძღვნა. ეს სხდომა იმავე – 1943 წლის 27 თებერვალს გაიმართა. შემორჩენილია ამ სხდომის ოქმი (5). ოქმის ასლი მოგვანოდა შალვა ნუცუბიძის ვაჟმა პროფესორმა თამაზ ნუცუბიძემ, რისთვისაც, ბუნებრივია, გულწრფელ მადლობას მოვასხენებ (ისევე, როგორც ამ ნარკვევის შექმნაში აქტიური თანამონაწილეობისათვის).

1943 წლის 27 თებერვლის სხდომას ესწრებოდნენ: შალვა რადიანი, ირაკლი მოსაშვილი, სიმონ ჩიქოვანი, ლეო ქიაჩელი, ბესარიონ ჟღენტი, შალვა ნუცუბიძე, იროდიონ ქავჭარაძე (მდივანი).

დღის წესრიგში მხოლოდ ერთი საკითხი იყო შეტანილი: „14 თებერვალს მწერალთა კავშირის სხდომათა დარბაზში შ. ნუცუბიძის და ბ. ჟღენტს შორის მომხდარი ინციდენტის შესახებ“.

მწერალთა კავშირის პრეზიდიუმმა „ამირანის“ ირგვლივ ატეხილი პოლემიკა ბ. ჟღენტსა და შ. ნუცუბიძის კონფლიქტის განხილვაზე დაიყვანა. ბ. ჟღენტი ღირსების დაცვას ითხოვდა – შ. ნუცუბიძემ პროვოკატორი მიწოდო. შ. ნუცუბიძემ თავისი საქციელი იმით ახსნა, რომ მას ქართველ მწერალთა ერთი ჯგუფი ებრძოდა. არგუმენტად ქართული პოეზიის ანთოლოგიის რუსეთში რუსულ ენაზე გამოცემის ფაქტი წარადგინა. ეს ჯგუფი ანთოლოგიაში შ. ნუცუბიძის მიერ ნათარგმნი „ვეფხისტყაოსნის“ შეტანის წინააღმდეგი იყო. ამ მხრივ განსაკუთრებით კ. ჭიჭინაძე გამოირჩეოდა. იგი ამტკიცებდა, რომ „თქმულება ამირანზე მაინც სჯობია ნუცუბიძის მიერ გაკეთებულ ვეფხისტყაოსნის თარგმანსო“.

ხსენებულ ანთოლოგიაში შ. ნუცუბიძის მიერ თარგმნილი „ვეფხისტყაოსნის“ შეტანის წინააღმდეგ განსაკუთრებით აქტიურობდნენ ილო მოსაშვილი და სიმონ ჩიქოვანი. მათ ანთოლოგიაში შესატანად რუსი პოეტის ანტოკოლსკის მიერ გადათარგმნილი „ვეფხისტყაოსანი“ გააგზავნეს. შ. ჩიქოვანმა ამდაგვარი გადაწყვეტილება იმით ახსნა, რომ შ. ნუცუბიძის თარგმანი სწორედ ანთოლოგიის შედგენის დროს გაჩნდაო (გახდაო ცნობილი). ამასთან, იმასაც გაუსვა ხაზი, რომ გადამწყვეტი აღმოჩნდა ანთოლოგიის რედაქტორის ვ. გოლცევის სიტყვა, რომელსაც „ქართველმა მწერლებმა განუცხადეს, რომ შ. ნუცუბიძის თარგმანი არ უნდა დაიბეჭდოს“.

საკითხის ამგვარი ინტერპრეტაციით ს. ჩიქოვანმა, ფაქტობრივად, ალიარა თავისი მონაწილეობა შ. ნუცუბიძის საწინააღმდეგო მოძრაობაში. ს. ჩიქოვანმა შ. ნუცუბიძის პოემა „ამირანის“ განხილვაც შეაფასა და აღნიშნა: კ. ჭიჭინაძე ამირანზე თქმულების კითხვის დროს ძალიან მკვახედ გამოვიდა. ასევე მოიქცა ა. განერელიც, მაგრამ მან მაინც დასაშვებ ლიტერატურულ ფორმებში ილაპარაკაო“.

სხდომაზე ბ. ჟღენტი დაიცვა სანდრო ეულმა. მან აღნიშნა: „ბ. ჟღენტი ისეთი კაცი არ არის, რომ ვისმეს პროვოკაცია მოუწყოს. პოლიტიკურ მტრებს ჩვენ ვებრძოდით და ამ ბრძოლაში ზოგჯერ დემაგოგიასაც ვიყენებდით, მაგრამ ჩვენს წრეში ამას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. ამხ. კ. ჭიჭინაძის გამოსვლა მე არ მომეწონა, ის დასაბუთებული არ იყო, არც კ. გამსახურდიას სიტყვა მომეწონაო“.

სწორი პოზიცია დაიკავა სხდომის თავმჯდომარემ ირაკლი აბაშიძემ. მან ერთგვარად გაამართლა შ. ნუცუბიძე: „შ. ნუცუბიძის გამოსვლა და განცხადება ნაწილობრივად მისაღებია. მის განწყობილებას ანგარიში უნდა გაენიოს კამათის დროს ჭიჭინაძის განცხადება არ იყო სწორი. ამხ. შ. ნუცუბიძე მწერალთა კავშირში იმი-

ტომ მივიღეთ, რომ მან ვეფხისტყაოსნის თარგმანით კარგი საქმე გააკეთა. როდესაც შ. ნუცუბიძეს არაკეთილსინდისიერად მოეპყრობიან, ჩვენ მას ყოველთვის დავიცავთ, მაგრამ ჩვენ არც იმას დაუშვებთ, რომ შ. ნუცუბიძემ ჩვენი ამხანაგების მიმართ პოლემიკის მძაფრი, დაუშვებელი ფორმები გამოიყენოს“.

შ. ნუცუბიძის ოპონენტების მოსაზრებების უსაფუძვლობა მწერალთა კავშირმა არა მხოლოდ აღიარა, არამედ საქმითაც დაადასტურა. პოემა „ამირანი“ 1945 წელს იმ სახით გამოქვეყნდა, როგორც შ. ნუცუბიძეს ჰქონდა შექმნილი, ასევე გამოიცა მისი რუსული თარგმანიც. ქართულენოვანი ალ. აბაშელის რედაქტორობით „საბჭოთა მწერალმა“ გამოსცა, ხოლო რუსულენოვანი - ალ. აბაშელისა და ს. ყაუხჩიშვილის რედაქტორობით გამომცემლობა „ზარია ვისტოკამ“.

ისიც უთუოდ უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძის კრიტიკა მწერალთა კავშირში გამართული პოლემიკით არ ამონურულა. მოკლე ხანში დინჯი, მეცნიერული კრიტიკული შეფასებებიც გამოქვეყნდა და აშკარად იდეოლოგიური თავდასხმებიც. მაგალითად, 1947 წელს ჟურნალ „მნათობში“ (6, გვ. 149-168) დაიბეჭდა დ. შენგელაიას წერილი „ამირანის გარშემო“, სადაც ამირანოლოგიის სფეროში მიმდინარე კვლევების მიმოხილვა და მისი პრობლემების საკუთარი ინტერპრეტაციები წარადგინა და უმთავრესად შ. ნუცუბიძისა და მ. ჩიქოვანის ნაშრომები შეაფასა ვრცელი, ფოლკლორისტულ კვლევებში გადაზრდილი კომენტარებით. ცნობილია, რომ მან 1941 წლიდან მოყოლებული რამდენიმე წერილი გამოაქვეყნა ამირანის თქმულების პრობლემატიკაზე. მისთვის ეს თქმულება ქართული მხატვრული აზროვნებისათვის მნიშვნელობით წარმართული „ვეფხისტყაოსანი“ იყო (9, 149).

დ. შენგელაიას კრიტიკის უმთავრესი სამიზნე მ. ჩიქოვანის მიერ ამირანის საგმირო ეპოსად გამოცხადების ფაქტი იყო. შ. ნუცუბიძისადმი უფრო შემწყნარებლური იყო – კვლევის მიმართულება მოუნონა, თუმცა ზოგიერთი არგუმენტი დაუნუნა, კერძოდ: ერთ შემთხვევაში არგუმენტები ეცოტავა („არ არის საკმაო ერთი თითქოს თავისებური შედარებით „მზე-ვითას“ დამონებით ისეთი დიდი დებულების მტკიცება, რომ მეთორმეტე საუკუნის საამაყო ძეგლი დამოკიდებული იყოს ამირანის თქმულებისაგან“), მეორე შემთხვევაში ყალბად ეჩვენა („ყალბია, რომ კახეთი, ჯავახეთი, კახეთი და სხვ., თითქოს სიტყვა ხეს შეიცავდეს“) (9, 152).

შ. ნუცუბიძის მიერ „ამირანის“ ტექსტის რესტავრირების ფაქტი საინტერესოცდად შეაფასა, თუმცა „იმთავითვე განწირულად „ მიიჩნია რამდენიმე მიზეზის გამო:

1. „ამ ეპოქის ხალხური ვერსიები სრულად არ არის შეკრებილი“;
2. „თქმულება არ არის პლასტების თვალსაზრისით შესწავლილი“;
3. „შალვა ნუცუბიძე არ არის პოეტი“. საბუთად წარადგინა ერთი სტროფი შ.

ნუცუბიძისა:

„(დალმა) მისცა ბავშვი გასაზრდელად  
სულკალმახსა მან რჩევანი:  
ვით გახვიოს, რითი ჰკვებოს,  
და სხვა კიდევ რამე რანი“. (9, 17)

ეს სტროფი დ. შენგელაიამ ასე შეაფასა: „ეს „რჩევანი“ ჩვენებურ დედათა და ბავშვთა კონსულტაციას უფრო ჰგავს, ვიდრე მითოლოგიას“ (გვ. 154).

4. შ. ნუცუბიძის „ამირანი“ „ახალი პოემა“, „ახალი მითი“. ისე იკვლია, როგორც ხალხის ქმნილება, გამოიტანა დასკვნები, რომლებიც თვითონვე წინასწარ განაპირობა და ახალი პოემა ჩამოაყალიბა“ (9, 155).

დ. შენგელაია განსაკუთრებით გააღიზიანა შ. ნუცუბიძის მიერ „გილგამეშისა“ და „ამირანის“ შედარებითი კვლევების შედეგებმა. კერძოდ, ამ ორი მითოლოგიური ეპოსის ერთი კულტურული არეალისათვის მიკუთვნების თეზისმა. ამ კვლევებში შ. ნუცუბიძემ გვერდი აუარა დ. შენგელიას კვლევის შედეგებს ამირან-პრომეთეს ურთიერთმიმართებათა თაობაზე. ამ გარემოებამ ისე გააღიზიანა იგი, რომ შ. ნუცუბიძის მოსაზრების არასწორ ინტერპრეტაციასაც კი არ მოერიდა. კერძოდ, დააბრალა თითქოს ამირანის თქმულებას გილგამეშის თქმულებაზე ადრინდელად მიიჩნევდა: „ამირანიანსა“ და „გილგამეშიანს“ შორის პარალელის გავლებით „ჭედვისა და წრთობის მეტად სადავო თეორიით მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ თურმე გილგამეშის თქმულებაც „ამირანიანისაგან“ ყოფილა დავალებული, რაც უსათუოდ დიდი გაბედულებაა, მაგრამ სამწუხაროდ, მოკლებული მეცნიერულ საფუძველს“ (9, 156).

სინამდვილეში შ. ნუცუბიძე გილგამეშის თქმულებას ამირანის თქმულებაზე სულ ცოტა 1500 წლით ადრინდელ ძეგლად აცხადებდა. მთავარი არგუმენტი კი ის იყო, რომ გილგამეშის თქმულებისათვის უცხო იყო რკინის დნობის ტექნოლოგია და ამ ორ თქმულებას მხოლოდ ღმერთმებრძოლობის მოტივი ამსგავსებდა.

დ. შენგელიამ შ. ნუცუბიძეს სხვა დებულებები და არგუმენტებიც დაუწუნა. ამირანის პრობლემატიკის გამარტივების მცდელობა უსაყვედურა. მან ნ. მარის პალეონტოლოგიური მეთოდის (ტექსტში ეპოქალური დანაშრევების გამოვლენა-განწმენდა) გამოყენებით სცადა „ამირანიანის“ არსის დადგენა. ამასთან, წამოაყენა საინტერესო მოსაზრება: „ამირანიანის“ კვალის ძიება ყველანაირ ფოლკლორულ ტექსტებში უნდა გაშლილიყო.

„ჩვენ ფოლკლორისტებს „ამირანის“ ფრაგმენტებად მხოლოდ ის ვერსიები მიაჩნიათ, სადაც ამირანია ნახსენები, რაც არ არის სწორი. საჭიროა ჩვენი ზღაპრების სიუჟეტთა პალეონტოლოგიური შესწავლა მითოლოგიური თვალსაზრისით და მაშინ ეს საკითხი სულ სხვაგვარად გაშუქდება.

ქართული ზღაპრები ხშირად სარგებლობენ „ამირანის“ სიუჟეტური მოტივებით და ეს მოტივები ფრთხილად უნდა იქმნეს გამორჩეული“ (9, 162). ასეთი კვალის არსებობაზე მან ქართულ ზღაპარ „ასფურცელაში“ მიუთითა. მთავარი ამ შემთხვევაში ის იყო, რომ შ. ნუცუბიძის ოპონენტთა შორის დ. შენგელია ერთადერთი აღმოჩნდა, ვინც მეცნიერული საბუთიანობით სცადა მისი ფოლკლორისტული ძიებებისა და პოემა „ამირანის“ შეფასება.

მიუხედავად იმისა, რომ 1945-1946 წლებში შ. ნუცუბიძის მიერ აღდგენილი (რესტავრირებული) „ამირანი“ საქართველოს მწერალთა კავშირის ეგიდით გამოვიდა, მითოლოგიური პოემა „ამირანის“ ავტორის კრიტიკა და უსაფუძვლო ბრალდებების დემონსტრირება გრძელდებოდა 1948-1949 წლებში. ამ მხრივ შეიძლება დასახელდეს ა. ქუთელიასა და ს. წერეთლის სტატია „ქართული კულტურის ისტორიის დამახინჯების წინააღმდეგ“, რომელიც შ. ნუცუბიძის მიერ რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული წიგნის – „რუსთველი და აღმოსავლური რენესანსის“ განხილვა შეფასებას მიეძღვნა (დაიბეჭდა ჟურნალში „ბოლშევიკი“, 12, 74-86). ასევე გაზეთ „კომუნისტში“ ხელმოუწერლად გამოქვეყნებული (ანუ რედაქციის საერთო აზრის

გამომხატველი) წერილი „ლიტერატურის ისტორიის გაყალბებისა და ანტიპატრიოტიზმის წინააღმდეგ“ („კომუნისტი“, 1949 წ., 11 მაისი). ამჯერად შ. ნუცუბიძის ოპონენტების კრიტიკის ობიექტი იყო მისი აღმოსავლური რენესანსის კონცეფცია. ა. ქუთელიამ და ს. წერეთელმა შ. ნუცუბიძეს ბრალი დასდეს მარქსისა და ენგელსის განმარტებების გაყალბებაში, კერძოდ, რენესანსის ფენომენის განსაზღვრაში „შუასაუკუნეობრივი ხუცობისა და მისტიკის“ როლის წინნამონევისა და ამით ამ იდეოლოგიის რეანიმირების მცდელობაში.

დაახლოებით იმავე შინაარსის ბრალდებას შეიცავდა გაზეთ „კომუნისტი“ გამოქვეყნებული ხსენებული წერილი. შ. ნუცუბიძის კონცეფცია „ქართული რენესანსი, როგორც აღმოსავლური რენესანსის ორგანული ნაწილი, უწინარეს ყოვლისა, დაკავშირებული იყო აღმოსავლეთის ლიტერატურასთან“, „სავსებით ანტიმეცნიერულ“ თეორიად გამოცხადდა. იმის გამო, რომ აღმოსავლური რენესანსის კონცეფციის ფაქტობრივი მხატვრულ-სააზროვნო ობიექტებს შ. ნუცუბიძის კვლევებში ამირანის თქმულება, „ვეფხისტყაოსანი“, იოანე შავთელის „ბდუღმესია“ და გრ. ჩახრუხაძის „თამარიანი“, ამასთან, ქართული ზეპირსიტყვიერი ტრადიციები, მიზანშეწონილია შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის კონცეფციის შინაარსისა და მთავარი დებულებების გახსენება.

აღმოსავლური რენესანსის კონცეფციის არსი შ. ნუცუბიძის არა ერთ ნაშრომშია გადმოცემული: მითოლოგიური პოემა „ამირანის“ შესავალში, ამ პოემის რუსულენოვანი გამოცემის ნარკვევში, რუსულ ენაზე გამოცემულ ნაშრომში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“, „რუსთაველის შემოქმედებაში“. თუმცა შ. ნუცუბიძის აღიარებით ყველაზე ვრცლად და ამომწურავად მის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაშია“ (ტ. I, თბ., 1956) წარმოდგენილი.

აღმოსავლური რენესანსის ცნება შ. ნუცუბიძეს არ შეუტანია აზროვნების ისტორიაში. იგი ცნობილი იყო ისტორიულ და ლიტერატურათმცოდნეობით ნაშრომებში როგორც საქართველოში, ისე მის მეზობლებში. ამაზე საგანგებოდ გაამახვილა მან ყურადღება ნაშრომში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947); ქართულმა კულტურამაც გაიარა განვითარების კლასიკური გზა მითოლოგიური ხანიდან ანტიკურობისაკენ, შემდეგ ფეოდალიზმისაკენ და ბოლოს რენესანსისაკენ („ამირანი“, გვ. VIII-IX).

რენესანსის მაუნყებელი მოვლენისადმი ინტერესი, შ. ნუცუბიძის ფიქრით, საქართველოში XI საუკუნიდან დაფიქსირდა ფილოსოფიურ აზროვნებაშიც. ამას ცხადყოფს ეფრემ მცირეს კვლევები, რომელიც სისტემურად განიხილავდა მითოლოგიის საკითხებს. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ XI საუკუნის საქართველოს აზროვნებისა და შემოქმედების მიმართულებები („ამირანი“ რუს., გვ. 63). ეფრემ მცირემ მითოლოგიის საკითხების კვლევებით გამოიწვია ქართული პოეზიის მიზრუნება მითოლოგიური თქმულებებისაკენ (5, 172).

შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, ქართულ რენესანსში თავი უნდა ეჩინა ქართული ანტიკურობის მითოლოგიურ ხანას. ეს ასეც მოხდა. საქართველოში სწორედ XI საუკუნეში გაჩნდა მითოლოგიისადმი ინტერესი.

XII საუკუნეში ქართული რენესანსის ძეგლების არსებობამ ბუნებრივად დააყენა მათი სათავეების გამოვლენისა და კვლევების საკითხი.

ერთ-ერთი ძირითადი დებულება, რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს შ. ნუცუბიძის ფოლკლორისტულ ძიებებში, იმ კანონზომიერებას ემყარება, რომ მითო-

ლოგიური წარმოდგენები შემეცნებას ემყარება. ამიტომ მითოლოგია ხელოვნებამდე უნდა ამაღლებულიყო, ანუ მითოლოგიურ წარმოდგენებს ადგილი უნდა დაეთმო ნატიფი შემოქმედებისათვის, რომელიც, მართალია, მითებზე იქნებოდა დამყარებული, მაგრამ თავისი არსით მხატვრული (ეპიკური) იქნებოდა.

შ. ნუცუბიძე ქართული რენესანსის ძირების კვლევამ მიიყვანა ამირანის თქმულებასთან, რომელმაც მისი ღრმა რწმენით: „გავლენა მოახდინა ქართული რენესანსის ძეგლებზე“ („ამირანი“, ქართ. გვ. XXVIII). მისი აზრით, ამირანის თქმულების მნიშვნელობაზე ქართული რენესანსის განვითარებაში მეტყველებს რუსთაველის მიერ მოსე ხონელის პირველად ხსენება მისი წინამორბედების იერარქიაში. აღმოსავლური რენესანსის შ. ნუცუბიძისეულ კონცეფციაში მნიშვნელოვანი მომენტი მითოლოგიის ხანის ბარბაროსობად, ხოლო ეპოსის შექმნის ცივილიზაციის დასაწყისად გაცნობიერება. ბერძნულ სინამდვილეში ამ კანონზომიერების თავჩენა, მისი აზრით, იყო ჰომეროსის ეპოსის ცივილიზაციაში გადმოტანა, ანუ „მითოლოგიის შემოქმედებითი ასახვა“ (1, IV). ქართველთა გადასვლა ცივილიზაციაზე იყო რკინის ჭედვიდან წრთობაზე გადასვლა და სწორედ ეს პროცესი დაედო საფუძვლად ამირანის თქმულებას. ბუნების ძალებს ღმერთების მითიური სახეები განასახიერებენ. ცეცხლის გამოყენებას ლითონის დამუშავებისათვის ღმერთების წინააღმდეგ აჯანყების სახე უნდა მიეღო. შ. ნუცუბიძის აზრით, ამგვარად შეიქმნა ღმერთმებრძოლი ამირანის სახე ქართულ მითოლოგიურ ეპოსში (ამირანი, ქ. გვ. VI). ამ უმთავრეს დებულებას ემყარება არა მხოლოდ შ. ნუცუბიძის ამირანოლოგიური, არამედ საერთოდ ფოლკლორისტული კვლევები.

ქართული ფოლკლორისტული აზროვნების ისტორიისათვის უაღრესი მნიშვნელობისა იყო ქართული რენესანსის ფორმირებაში ხალხურობასა და სასულიერო – მნიგნობრობას შორის ბრძოლის როლის წინ წამოწევა. შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, ეს ბრძოლა XI საუკუნის დასასრულს დაიწყო, „ქართული კულტურა და ლიტერატურა ქართული რენესანსის გზას დაადგა და ხალხურობამ გაიმარჯვა, უკან მოიტოვა ძველი სასულიერო პოეზიის ისეთი რაფინირებული ფორმები, როგორც იყო შავთელის ლექსები (5, 172).

ქართული რენესანსის პოეზია, შ. ნუცუბიძის ფიქრით, დაიბადა მნიგნობრობასა და ხალხურობას შორის და მისი მედროშე იყო მოსე ხონელი. სწორედ მოსე ხონელის პოეზიამ შექმნა რუსთაველის პოეზიის წინაპირობები. რუსთაველმა მოსე ხონელის ხალხურობით გამორჩეული გზა აირჩია და ამით „ხალხურობამ გაიმარჯვა სასულიერო-მნიგნობრულზე“, რომლის დიდი წარმომადგენელიც იოანე შავთელი იყო.

ასე რომ, მოსე ხონელი და მისი პოემა ქართული რენესანსის შ. ნუცუბიძისეულ კონცეფციაში უმთავრესი მოვლენა იყო. მოსე ხონელმა პირველმა აღადგინა ამირანის ხალხური თქმულება. მოსე ხონელის პოემა განადგურდა. მას ისეთივე ბედი ეწია, რაც XI-XIII სს. მიჯნის ძეგლებს, რომლებიც რაღაც სახით შემორჩნენ ჩახრუხაძემდე, ე. ი. XII ს. მეორე ნახევრამდე. მის ნაცვლად შეიქმნა პროზაული „ამირან-დარეჯანიანი“. მას მოსე ხონელს მიაწერენ. ეს ფალსიფიკაცია რუსთაველმა გამოამკარავა, როცა განაცხადა, ამირანი მოსე ხონელმა შეაქო (ქება შეასხა) ანუ პოეტური თხზულება უძღვნაო. მოსე ხონელმა ამირანის თქმულებას „შეუქმნა სიუჟეტური ღერძი“, გააერთიანა ცალკეული თქმულებები და, რაც მთავარია, „გმირობის იდეას შეუნაცვლა მსახურების იდეა“. ამ მოვლენამ ცალკეულ რაინდთა მოთხრობები

გააჩინა. მათი სიუჟეტები დაემყარა მიჯნურობას, სატრფოს ძებნას, „ძმობილების ბრძოლას“ წუთისოფლის სიმუხთელესთან. რუსთაველმა ამ სიუჟეტში ახალი შინაარსი ჩადო: ფეოდალურ-რაინდული ფაბულა რენესანსად აქცია“. სწორედ ამაში დაინახა შ. ნუსუბიძემ იმ პროცესის ისტორიული აზრი, რომელიც მოსე ხონელიდან დაიწყო და რუსთაველამდე მივიდა (5, 181). შ. ნუსუბიძე ამ შემთხვევაში იმასაც ითვალისწინებდა, რომ ამირანის რესტავრაციის მცდელობის კვალი აშკარად არის შემორჩენილი, თუმცა პირვანდელი ტექსტის რესტავრაციად ვერც ერთი ვერ ჩაითვლება. მისი აზრით, ხალხური თქმულების ყველაზე სანდო მოსე ხონელის რესტავრაციაა. რაც შეეხება პროზაულ „ამირან-დარეჯანიანს“ და XVII საუკუნის გალექსილ ვარიანტს, ისინი შ. ნუსუბიძის აზრით, „პირვანდელი ძეგლისაგან ფრიად დაშორებულები უნდა იყოს.“

ამასთან დაკავშირებით, უნდა ითქვას, რომ შ. ნუსუბიძე რატომღაც არ ახსენებს პ. უმიკაშვილის, პ. მირიანაშვილის და სხვათა გადამუშავებებს – თქმულების რესტავრირების მცდელობებს.

აღნიშნული ცხადყოფს, რომ შ. ნუსუბიძემ გვერდი აუარა ტრადიციულ ფილოლოგიურ-ფოლკლორისტული კვლევების გზას და ფილოსოფიური ხედვის სიმაღლიდან მითოლოგიისა და ფოლკლორის ფაქტებისა და მოვლენების კონცეპტუალური გააზრების საინტერესო ცდებს გვთავაზობს. მან შექმნა **ქართული ფოლკლორის ფილოსოფიის საფუძვლები** ფოლკლორული ფაქტებისა და მოვლენების ქვეტექსტებში შთაბეჭდილი ფილოსოფიურ კანონზომიერებათა დანახვა-ამოკითხვის გზით.

## ლიტერატურა:

1. ნუსუბიძე შ., „ამირანი“, მითოლოგიური პოემა განახლებული და რესტავრირებული შალვა ნუსუბიძის მიერ, გამომც., „საბჭოთა მწერალი“, თბ., 1945.
2. ნუსუბიძე შ., აღმოსავლური რენესანსი და ევროცენტრიზმის კრიტიკა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 2, 8, 1941.
3. ნუსუბიძე შ., „ამირან-დარეჯანიანი“ ინგლისურ ენაზე, „ლიტერატურული გაზეთი“, 8, 1959.
4. ნუსუბიძე შ., „დ. მ. ლენგი და „ამირანდარეჯანიანის“ ინგლისური თარგმანი“, გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 3, 1960.
5. ნუსუბიძე შ., რუსთაველის შემოქმედება, თხზ. კრ., ტ. VII, თბ., 1980.
6. ნუსუბიძე, შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, თბ., 1956.
7. Нуцубидзе Ш. – Амирани, грузинская мифологическая поэма. Реставрировал и перевёл Шалва Нуцубидзе, изд-во «Заря Востока», Тбилиси, 1946.
8. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 6 (282), 1943.
9. შენგელაია დ., „ამირანის გარშემო“, ჟურნ. „მნათობი“, 6, 1947.
10. ძველი ქართული მეხოტბე, წიგნი II, თბ., 1964.
11. ანონიმი – „ლიტერატურის ისტორიის გაყალბებისა და ანტიპატრიოტიზმის წინააღმდეგ“, გაზ. „კომუნისტი“, 11 მაისი, 1949.
12. ქუთელია ა., წერეთელი ს., „ქართული კულტურის ისტორიის დამახინჯების წინააღმდეგ“, ჟურნ. „ბოლშევიკი“, 8, 1948.

13. წერეთელი აკ., „ერთი მეც მერგოს ბანკზედ“, გაზ. „დროება“, 13, 1873.
14. წერეთელი აკ., „მედია“, „აკაკის კრებული“, 2, 1897.
15. ჯაგოდნიშვილი თ., „ქართული ფოლკლორისტიკის ისტორია“, წიგნი I, (XIX საუკუნე), თსუ გამომც., თბ., 2004.
16. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ისტორია, თბ., 1958.
17. ინგოროყვა პ., „გიორგი მერჩულე“, თბ., 1954.
18. მამისიმედიშვილი ხ., საკრალური ისტორიები, თბ., 2017.

## TEMUR JAGODNISHVILI

### Shalva Nutsubidze – The Folklorist

Shalva Nutsubidze is a part of the history as the great representative of Georgian philosophical thought of the 20th century, the intellectual whose interests covered the history of philosophy, literature, folkloristics, translation studies, and culturology. He revealed poetic talent in two languages (Georgian and especially Russian). Mythological poem “Amirani”, restored by him, the Russian-language poetic translation of this poem, “The Knight in the Panther’s Skin”, Grigol Chakhrukhadze’s “Tamarani”, and Ioane Shavteli’s “Abdul Mesia” – are the expressions of great poetic vision and feelings.

Sh.Nutsubidze’s poetic and literary studies – folkloristic interests were not of the monumental-campaign character. This is proved by limited statistics. In 1937, Sh.Nutsubidze published the magazine “Literary Criticism” in the twelfth issue of essay ‘Creativity and worldviews of Rustaveli’.

In 1941 he published his translation of ‘The Knight in the Panther’s Skin’ (This translation was reprinted in 1949 (Tbilisi), 1950 (Moscow), 1956, 1966, 1977, 1979, (Tbilisi). Grigol Chakhrukhadze’s ‘Tamarani’, and Ioane Shavteli’s ‘Abdul Mesia’, translated by him, were printed; In 1947 he published his research on “Rustaveli and Eastern Renaissance”(repeatedly published in 1967). Several years earlier, namely in 1941, the research of the same problem “Eastern Renaissance and the criticism of Euro centricity” was published in the “Messenger of the Academy of Sciences of Georgia” (Volume 2, #8). This led to the independent field of Georgian philosophy - ‘Eastern Renaissance’. Sh. Nutsubidze’s work – “For the origins of Greek novel “Varlam and Joasapi” was published in 1956.

In 1980, ‘Works of Rustaveli’ was published in the VII volume of Sh.Nutsubidze’s scientific works, which was a unique recognition of the scientific values of his literary studies, folkloristic studies, and generally - cultural studies.

The letter “Amiran-Darejaniani” in English language is an expression of Sh.Nutsubidze’s interests’ firmness and system nature of the literature studies and folklore, (“Literary magazine” 1959 #8) and D.M. Lang and Amiran-Darejanian’s English translation (“Literary magazine” 1960 # 3)..

Shalva Nutsubidze became closely linked to Georgian Folklore studies via Eastern (Georgian) Renaissance idea and its study.



Renaissance, as an expression of the form and content of thinking, has the origin in the antiquity and in its thinking traditions. The nature and content of its thinking were presented in mythology.

The indicator of a peculiar breakthrough was the innovative conceptualism of Renaissance by Shalva Nutsbidze. Earlier, the origin of the Renaissance was considered the West and Sh. Nutsbidze decided to discover its trace in the East, including Georgia. He brings forward the issue of thesis universalization. In 1945, Sh. Nutsbidze wrote about this in the introduction of his restored mythological poem 'Amirani': The issues of Georgian culture research are not separate from the similar issues of other countries: The general legitimacy of historical development is mandatory for our country too and there is no need to find any special and effective ways.

Mythological age, antique age in its narrow sense, feudalism and the Renaissance – these are the preceding stages, and this path should not and had not been avoided neither by the East nor Georgia. (1, X). The search for the origin of this way made Sh. Nutsbidze meet mythological epos first of Gilgamesh and then - Georgian Amiran.

This transformed Philosophical researches of Shalva Nutsbidze into an interest towards Mythology and Folklore studies. Sh. Nutsbidze revealed surprisingly deep, wide, systematic-conceptual knowledge of folklore. It is known that at the time when Shalva Nutsbidze was interested in folklore and mythology, Georgian scientific folklore studies were left without the flagman. The only scholar who had maintained the thesis was T. Begashvili.

V. Kotetishvili was gone. His students and followers were not as expressive, as they stood in front of the woeful destiny of their teacher. M. Chikovani, who had been chosen as the flagman of Georgian folklore studies was not good enough and his studies contained numerous scientific inaccuracies and the attempts to correct them. By the way, the scientific weaknesses and inaccuracies of his researches over Amirani were later revealed by Demna Shengelaia in the work "Around Amiran". Georgian folklore studies as the direction of very interesting scientific field had been created by the research conducted by Shalva Nutsbidze and essays of D. Shengelaia.

Many arguments, topics, thoughts of Sh. Nutsbidze's folkloristic researches were debatable, though his opponents always use to forget that time range, which lay between the age of Amirani and its current ashes.

Shalva Nutsbidze has studied almost every existing text in Georgian folklore; he found many centuries old fragments. His opponents reproach him for the lack of the argumentations. His opponents used to forget their own argumentation firmness and ideological pressure of the text of any period – natural inevitability of banishing the old and replacing it by the new.

The above-mentioned proves that Shalva Nutsbidze avoided traditional ways of Philological-Folkloristic ways and introduced interesting attempts of conceptual thinking of the mythology and folklore facts and events from his philosophic point of view. **He created Principles of Georgian Folklore Philosophy** by the ways of philosophic appropriateness of perceiving-reading, reflected in the sub-texts of folklore facts and events.

CORNELIA B. HORN

### **The Cult of St. Nino in the Context of the Study of Women's History in the Region of Tao-Klarjeti**

Women have played an important role in the history and society of the Southern Caucasus. The textual and material record for figures like Queen Ashkhēn, Queen P'añanjem, and Queen Zarmanduxt in fourth- and fifth-century Arsacid Armenia or for the Georgian queens Tamar and Rusudan in the twelfth and thirteenth century speak of the relevance of female leaders in the royal and political spheres. Other women, for instance Shushanik in the fifth century or Queen Ketevan (1565-1624), advanced the strength of Christian identity in the region through suffering martyrdom. Women whose stories may embody regional imagination and ideal more than historical fact are no less important, such as the virgins Hripsime and Gayane and their unnamed companions among the Armenians, and the virgin and missionary who is known as Nino among Georgians and as Nunè among Armenians. The images and roles which religious literature and art have created of the Virgin Mary are further pertinent data from which to reconstruct the interaction of women's historical and social impact with its idealization. Finally, the literature and visual art of the Southern Caucasus, like cognate expressions elsewhere in Christian cultures, present named and unnamed women in various situations. These women of page and plastic in the Southern Caucasus remain little studied, and hence the conditions of historical women in this region remain less well understood.

Recent years have seen several studies, briefly addressed in the following remarks, that begin to examine the roles, positions, and contribution of Armenian and Georgian women as they are represented in the historiography and the literary record of the first millennium. To be mentioned here is, for instance, David Zakarian's thesis on representations of women in Armenian sources from the fifth century.<sup>1</sup> The doctoral work of this author first studied women in pre-Christian Arsacid Armenia against the background of the institution of the family, customary law, Zoroastrianism, and the depictions of female goddesses in the Armenian pantheon. Next he turned to Agat'angelos's *History* and the *Martyrdom of Saint Thaddeus and Sanduxt*, paying particular attention to the Hřip'simian virgins and the figure of the virgin Sanduxt, as well as to Queen Ashkhēn and her sister-in-law Khosrovidukht. Having considered women's involvement in various settings and forms of asceticism, the study turns to the intersection of space and gender, as well as women's participation in education and everyday life. It includes, moreover, a more detailed examination of attitudes and practices related to marriage in early Armenian

---

<sup>1</sup> See David Zakarian, "The Representation of Women in Early Christian Literature: Armenian Texts of the Fifth Century" (PhD thesis; Oxford University, 2014), unpublished.

society, including practices of marrying a bride by paying a bride-price (*varjank’*) or bringing about marriage through abduction. The study considers some evidence for special patterns of polygynous and consanguineous marriages among the Armenian elite and discusses in greater detail the several marriages of Queen P’āranjem of Siwnk’.<sup>1</sup> Related to the conceptual and social framework of marriage and its regulations is the state of widowhood. Thus, Zakarian examines aspects of women’s roles as widows. The regulations laid down in the canons of the Council of Shahapivan (444 CE), the first ecclesiastical council for which the records are preserved in Armenian, provides further sources. In a chapter dedicated to the queens of Arsacid Armenia, Zakarian investigated symbolic attributes of authority, primarily those of valor (*k’ajūt’iwn*), glory (*p’arik’*), and luck or fortune (*baxt*), and their manifestations in the lives and literary representations of queens Ashkhēn, P’āranjem, and Zarmanduxt, as well as an unnamed Queen of Greater Armenia. Finally, on the basis of the *Epic Histories* or *History of Armenia* by Faustus of Buzand as well as ĩazar P’arpec’i’s *History*, Zakarian examines the topic of violence in women’s lives through the lens of women’s involvement in war on the basis of the examples of P’āranjem, an unnamed Armenian noblewoman, and the Martyrdom of Hamazaspuhi Mamikonean.<sup>2</sup> At least through the history of the Mamikoneans, whose homeland from the middle of the fourth century onwards, or even earlier, was in the region of Tayk, and through the Arsacid Queen Zarmanduxt, Zakarian’s discussion of the roles of women’s history in fifth-century Armenian historical sources is of relevance for women’s history in the Tayk region in late antique and early medieval times.

The study of female asceticism in the Armenian context, with explicit reference to the beginnings of Christianity in Armenia in the fourth and fifth centuries, has a longer history. Most recently, Zaroui Pogossian has published two relevant articles, one in a volume of conference proceedings and one in the journal *Le Muséon*.<sup>3</sup> In her work, Pogossian could build on the small collection of primary source evidence on female monasticism in Armenia, which V. Hac’uni had published already in 1923 in a tripartite article that appeared in the journal *Bazmavēp*. Although the available evidence was and remains relatively small in quantity, it allows, nevertheless, for renewed studies through approaching the material from methodologically new and innovative angles. Here the examination of the linguistic and philological basis for differentiating the diversity and precise forms of monasticism in Armenia is especially relevant. Next to featuring an explicit interest in female asceticism, Pogossian’s research also has examined the role of Armenian women during the beginnings of Christianity in Armenia on the basis of an integrated scholarly reading of early Armenian hagiography

---

<sup>1</sup> See now the publication of the relevant results of the thesis chapter in David Zakarian, “P’āranjem and Her Husbands: A New Hypothesis on the Marriages of the Armenian Queen,” *Studia Iranica* 47 (2018), 75-88.

<sup>2</sup> See in the meantime also David Zakarian, “The ‘Epic’ Representation of Armenian Women of the Fourth Century,” in *Revue des Études Arméniennes* 35 (2013), 1-28.

<sup>3</sup> Zaroui Pogossian, “A Brief Note on Female Monasteries in Armenia V-XIV cc.,” in *In Search of the Precious Pearl: 5<sup>th</sup> Encounter of Monks from East and West (EMO V) at Dzaghgatzor Monastery (Valley of the Flowers) Armenia, 31 May –7 June 2001*, ed. Edward G. Farrugia (Rome: Pontificio Istituto Orientale; and Riano [RM]: Taddeide, 2005), 109-117; and Zaroui Pogossian, “Female Asceticism in Early Medieval Armenia,” *Le Muséon* 125.1-2 (2012), 169-213.

and martyrdom literature in combination with early Armenian historiography. She was able to combine details of the images of female sainthood with ideas about women in politics and everyday life derived from historiographical sources in order to discern static as well as changing patterns of perceptions of female life in late antique Christian Armenia.

Scholarship on women in the early history of the southern Caucasus has paid some attention to the realm of Georgia. One may mention the extensive study of the changing roles of women in society in late antique and medieval Georgia, which Sophia Vashalomidze has offered in a dissertation at the Department of Christian Oriental Studies in Halle, Germany.<sup>1</sup> Her study carries particular methodological weight, given her comparative approach, which aims at discerning commonalities and differences between the non-Christian and Christian contexts in social and cultural life that impacted women's opportunities and limitations in the private and public sectors. The figures of Nino and the Mother of God clearly dominate the Georgians' perceptions of the origins of their religious identity in so far as they ascribe to women any roles in it. The woman who holds the most prominent place in Georgian political identity is Queen Tamar (c. 1160-1213). Her building activities of churches and monasteries have left a discernible imprint on the Tao-Klarjeti region and neighboring areas. In a study of royal images in medieval Georgian art Anthony Eastmond has argued convincingly that Queen Tamar has availed herself quite deliberately and successfully of various images of holy women, Nino included, in order to support her claim to power and dominance as a female ruler.<sup>2</sup>

Against the background of this brief sketch of the roles and involvement of women in the history and life of the Southern Caucasus, including the region of Tao-Klarjeti, this article proposes to consider some significant aspects of the cult of St. Nino, the female missionary to the Caucasus, in this region, and more narrowly, in the region of Tao-Klarjeti. The evidence in literary and material sources may seem to be meager. Only two texts and one relief depicting Nino can be mentioned. Yet even this relative scarcity of evidence provides precious information about ideal and real women in this culture.

### **The Cult of St. Nino on the Basis of Written Sources from Tao-Klarjeti**

Georgian literature preserves evidence of two intriguing sermons that are ascribed to St. Nino. These may have their roots in theological writings that emerged around the turn of the sixth century in the regions or milieu associated with the school of Antioch. According to Georgian tradition, Nino had been sent by the Virgin Mary to become a missionary to the Georgians, who consider themselves to be the inhabitants of a missionary territory that had been assigned to Mary. Apocryphal tradition has it that following the ascension and the descent of the Holy Spirit at Pentecost, the apostles drew lots in order to determine who should go off into which direction and to which land in order to convert and win over the local populations for Christianity. In this process, Mary was assigned Georgia. Yet since the Mother

---

<sup>1</sup> Guliko Sophia Vashalomidze, *Die Stellung der Frau im alten Georgien. Georgische Geschlechterverhältnisse insbesondere während der Sasanidenzeit* (Orientalia Biblica et Christiana 16; Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007).

<sup>2</sup> Antony Eastmond, *Royal Imagery in Medieval Georgia* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1998).

of God stayed in Jerusalem, according to some traditions, the apostle Andrew went instead. From the hagiography associated with St. Nino, however, one rather gets the impression that since Mary did not go herself, Nino was sent as a kind of representative for the Mother of God to the Caucasus.

The two homilies in question deal with the feasts of the Nativity and of the Epiphany respectively. Both of them are attested exclusively in *mravalt’avi* manuscripts, that is, in collections of homilies, sermons, and panegyrics, which were used as readings for the mobile feast days of the liturgical year. The *Homily on the Birth of Christ* that is ascribed to St. Nino is preserved in the Parkhali *Mravalt’avi* (P 13, fols. 39r-43r [pp. 75-78]), a manuscript that was used at the church of Parkhal in Tao-Klarjeti. The second homily, focusing on the Epiphany, is attested both in the Parkhali *Mravalt’avi* (P 49, fols. 142r-145v [pp. 281-288]) and the Svan *Mravalt’avi* (T 60, fols. 194va-198rb [pp. 386a-393b]). These two sermons ascribed to Nino have come down to modern times exclusively, as far as is known, in these two manuscripts from the Tao-Klarjeti region. The first sermon that is in evidence only in the *mravaltavi* from Parkhal was copied in the relevant portion of the manuscript that is dated to the tenth century. The second homily, which is witnessed in two manuscripts, has an even older manuscript basis, given that it is also preserved in the so-called Svan *Mravaltavi*, which was written in *asomtavruli* script in the ninth or tenth century, probably in the monastic center of Tbeti.

Thus far, only one edition has been offered of the two homilies. This edition was published in 1898 by the Georgian historian, ethnographer, and linguist Moses Janashvili (19 March 1855–19 April 1934), who during the later years of his life, as a professor at Tbilisi State University, dedicated much of his effort to the study of medieval Georgian chronicles and hagiographical literature.<sup>1</sup> In his publication of the texts of the two sermons, Janashvili commented in particular on the old age of the text. Further study indicates that the two texts, perhaps as translations from Greek into Georgian, as Bernard Outtier argued, predate the age of the manuscripts in which they are preserved. Yet it is not clear that the trajectory of the translation went straight from Greek to Georgian. A somewhat more detailed consideration of the evidence is necessary to elaborate on this point.

Michel van Esbroeck has studied, even if in a somewhat summary fashion, the two sermons ascribed to Nino with regard to their theological content, their function as evidence for details of the Georgian liturgical festal calendar that places, in the course of time and in contrast to the Armenian tradition, greater emphasis on separating the feasts of the Nativity and the Epiphany, and with regard to any traces one might discern in the text of the homilies concerning their linguistic and dogmatic origins. The first of the homilies, which is dedicated to the feast of the Nativity, carries the title *თქუმული წმიდისა დედისა ჩუენისა ნინოსის რომელმან ქადაგა ქრისტეს ქართლს შინა შობილი წმიდისა ქალწულისა მარიამისაგან* (“Homily

<sup>1</sup> For the edition of the Georgian text, accompanied by a Russian translation, see M. Г. Джанашвили, *История Грузинской Церкви. Книга I. Обращение Картвельцев* [Moses G. Janashvili, *Istoriia gruzinskoj cerkvi. Kniga I. Obraščenie kartvel’cov’* (*History of the Georgian Church. Book I: Conversion of the Georgians*)] (Tbilisi: Typographia M. Sharadze, 1898), I, 80-93. Material from the sermons on facing pages in Old Georgian and modern Georgian are also available in Maia Rap’ava, „ქართული დოგმატიკის ისტორიიდან [From the History of Georgian Dogmatic Theology],“ *Mravalt’avi* 2 (1973), 110-126.

of our mother St Nino, who preached in Georgia the Christ, born from the holy Virgin Mary“). A topical focus on the image of light throughout the text unifies a diverse set of themes that in its essence comprises a condensed account of the Life of Christ with an almost overwhelming interest in birth- and earliest-childhood-related themes, a complete omission of Jesus’ public ministry, and finally some comments on the Cross. Thus, the text features discussions of the incarnation as a fulfillment of ancient promises, of the annunciation to Zachariah, of the birth of Christ including the story of Herod and the Magi, of the circumcision, of the flight to Egypt, of the presentation of the child Jesus in the Temple, and of the cross. Yet, as van Esbroeck has highlighted, the homily expresses its theology of the Nativity primarily as a theology of the Incarnation, grounded in the idea of the descent of the “inexpressible light from the heavens onto earth from the bosom of the Father“ and this light’s “dwell[ing] in the womb of the holy Virgin“ (p. 83). Thus, this specific take on the Nativity continues to represent itself theologically as a feast of the Incarnation in firm association with a Marian feast of the Nativity

The second sermon concentrates its discussion more explicitly on the feast of the Epiphany. It carries the title სიკითხავი. თქუმული წმიდისა დედისა ჩუენისა ნინოსა ნათლისღებისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა (“Reading: Homily of our holy mother Nino on the Baptism of our Lord Jesus Christ“). This *Homily on the Epiphany* presents public aspects of Christ’s life and ministry. Focusing on Jesus’ public appearance at his baptism, it begins with the motif of the uncreated light and documents the descent of that light that was prophesied in the words of the prophets and evangelists (pp. 87 to 89). The baptism of Christ (pp. 89 to 90) is employed as a springboard to invite those who consider themselves unworthy of receiving baptism to trust in and accept redemption (pp. 90 to 91). Christ’s own baptism is presented (pp. 91 to 92) and extended in a narrative that features his stay in the desert and his mission in Galilee, where he was recruiting his disciples who were to become messengers for him and preachers of his message of the Cross (pp. 92 to 93).

Thus far, only Moses Janashvili, Korneli Kekelidze, Michel van Esbroeck, Maia Rap’ava, and Bernard Outtier have given more than passing attention to these two sermons. Of them, only van Esbroeck and Outtier have offered any more extended analysis. While Rap’ava placed the text within the history of Georgian religion, including its polemical dimensions, Outtier agreed with van Esbroeck with regard to situating the texts and their theology in the milieu of the school of Antioch. Van Esbroeck, forwarded a hypothesis, based on theological formulations, that these homilies originated in Greek and entered Georgian through Armenian. Thus, for example, van Esbroeck called attention to a passage in the *Homily on the Birth of Christ*: „და ხატი ქმნა ჭაშმარიტად. მიიხუნა ჩუენნი ჳორცნი უზეშთაესნი ჩუენსა რაჲმეთუ დაიტალავრა ჳორცთა შინა (And truly he made an image, took on our flesh surpassing us, because he tabernacled [or ‘had a tent’] in the flesh)“ (p. 82, lines 22-23). The expression used in Georgian to render “he tabernacled“ or „he had a tent“ (დაიტალავრა), as van Esbroeck points out, is very rare in Georgian, but corresponds to Armenian **տաղասი արեցաւ**. The promptly following theological reflections in the passage that develop and comment on Proverbs 9:1 („Wisdom has built for herself a house and has established it on seven pillars“) (p. 82, line 29 to p. 83, line 5) seemed to van Esbroeck to be consistent with the Antiochene school of exegesis, an observation which he supported through parallels he saw with „Nestorian“

exegesis. Whether a more fully discernible Syriac interface played a role in the transmission and reception of such theological ideas from Antioch to Georgia, and from Greek via Syriac and Armenian into Georgian remains an avenue for future research.

Michel van Esbroeck discerned the same basic theological understanding of the incarnation that was featured in the first homily, on the Nativity, also in the second homily, on the Epiphany. In his explanation of the passage: იშვა მამისა გან სიტყუაჲ განცხადებულად სრული გუამი ვითარცა მდინარჳ წყაროსაგან („Clearly, the word was born from the Father, a complete body, just as a river (is born) from a spring“) (89, line 21), van Esbroeck pointed to the school of Antioch as the place of origin of the theological idea that saw Jesus Christ as born fully from the Father. Moreover, in the second homily even more prominently than in the first one, van Esbroeck noted numerous Armenianisms. The detailed analysis and verification of these and any additional lexicological and translation data would test the claim of a transmission process from or via Armenian in Georgian. Yet a closer look at one example may suffice to suggest that even more is to be discovered from this evidence.

The *Homily on the Epiphany* compares the apostles to four rivers which come forth from ედემიანისა მთისა გან „the Edenic mountain“ (93, line 4), suggesting to van Esbroeck an Armenian expression, **յԵդէմէան լէանն**. Yet the locus for this terminology is Jewish tradition, borrowed into early Syriac. For this theme, Ephraem’s *Hymns on Paradise* is the earliest richest exploration. Moreover, this idea of the Mountain of Paradise also informed the Syriac theological and exegetical tradition more widely. Thus, while traditional Armenian beliefs may indeed consider the Armenian Highlands to have been one of the possible locations of the Garden of Eden, the literary tradition which one encounters in the *Homily on the Epiphany* that is ascribed to Nino may have at least some elements of its origins in Syriac exegetical traditions that entered into Armenian perhaps already during the earliest phases of the developments of Armenian theological writing. Whether or not it is possible to employ this evidence further and argue that the Georgian text of the homily, at least for this idea, might have drawn directly on a source in Syriac is a question, the answer to which requires the consideration of a wider set of data.

Based on comparative evidence from the *Martyrdom of Eustathius of Mtskheta*, van Esbroeck argued for dating the homilies that are ascribed to St. Nino to the sixth century. He considered that both the *Martyrdom of Eustathius of Mtskheta* and the *Homily on the Epiphany* ascribed to Nino are connected with regard to associating Mtskheta with the proclamation of the cross. Indeed, with van Esbroeck one may observe that the martyr Eustathius, who was put to death in the middle of the sixth century because he converted from Zoroastrianism to Christianity, delivered a long prayer at the Cross of Mtskheta when he was on his final journey from Mtskheta to Tbilisi. In the Georgian tradition, Nino is most highly regarded for her role as a Christian missionary. According to her hagiography, she had a pillar miraculously erected around which the very church at Mtskheta was built. Both of the Georgian homilies that are ascribed to Nino feature comments on the Cross of Christ. For van Esbroeck, this shared theme of concern about the proclamation of the Cross of Christ in some connection with the city of Mtskheta supported locating the roots of a relationship between these two traditions in the sixth century. Without further evidence, one might not necessarily find van Esbroeck’s basic

argument to be persuasive. Yet he suggests to integrate also evidence derived from the *Arabic Infancy Gospel*.

The *Homily on the Epiphany* ascribed to Nino offers as a description of the Holy Spirit at Christ's baptism the statement that the Spirit was ვითარცა სპეტაკე შემოსილი ტრედი „like a white-clothed dove.“ This motif of the white-clothed dove in the same context also occurs not only on the Georgian *Martyrdom of Eustathius of Mtskheta*, but also in the *Arabic Infancy Gospel*, the roots of which likely go back to as early as the sixth century, or even earlier, in the Syriac-speaking realm. Van Esbroeck observed that the *Arabic Infancy Gospel* chapter 54 states that it was „in the form of a white dove“ that „the Holy Spirit gave witness“ at Jesus' baptism. The observation of the parallel of the white-clothed dove that is shared between the *Arabic Infancy Gospel* and the second homily ascribed to Nino may contribute not only towards confirming the likelihood of a sixth-century dating for the consolidation, if not perhaps the emergence, of at least some of the traditions that one encounters in the homilies ascribed to Nino. One may also derive from this observation, that the Georgian homilies in question here may have arisen in communication with a Syriac tradition or from a theological tradition that at least travelled through the Syriac-speaking milieu. The *Arabic Infancy Gospel* is an apocryphal infancy gospel, which at the very least has its roots in Syriac literature of the sixth century. In addition, the *Arabic Infancy Gospel* stands in some relationship with the Syriac version of the *Infancy Gospel of Pseudo-Thomas* and contributes to the formation of the *Syriac Life of the Virgin Mary*, the latter text having roots at the least as far back as the fifth century. The Armenian historiographical tradition offers evidence that suggests that some form of an infancy gospel in Syriac was part of the corpus of texts which sixth-century missionaries from Syria carried along with them to Armenia. Other than its Syriac provenance, the precise nature of that infancy gospel, which appears, at the least, to have been incorporated into the *Armenian Infancy Gospel*, is not fully determined. The incomplete text-critical work on the history of the *Arabic Infancy Gospel* precludes firm statements about its dating and the precise shape of its individual scenes throughout its transmission. For the time being it is possible to suggest cautiously that several factors collaborated. A first one is the connections of the *Arabic Infancy Gospel*, in its different shapes, with the Syriac and Syro-Arabic traditions. A second factor is the spread of the Syriac infancy gospel(s) in Armenia in the sixth century. In the third place, we find the usage of the motif of the white dove at Jesus' baptism in a Georgian hagiographical text, which tells the story of a martyr with origins in the Zoroastrian, Sasanian milieu, which in its own turn was a rich context for martyrdom narratives composed in Syriac. And in the fourth place we have the likelihood of a connection of this same Georgian martyrdom story with traditions associated with Nino and her missionary work in Georgia. The conglomerate of these factors makes it plausible that the source of the tradition of a white dove is connected with the Syro-Armenian milieu in the sixth century. It has to remain here as one of the tasks of future investigations, whether it was the case that the active and prominent literary reception in the Tao-Klarjeti of an independent Nino as a female missionary preaching the Christian message in her own right and explicitly in connection with feasts that are associated with the birth and early childhood of Christ might be connected with the missionary activities of Syrians in the Caucasus region and the accompanying processes of translations of texts.



### The Cult of Saint Nino on the Basis of Material Sources from Tao-Klarjeti

The one, clear piece of material evidence for the cult of Nino in the regions of Tao-Klarjeti may be helpful in this regard. The monastery church of Oshki is without doubt one of the most impressive architectural monuments of medieval Tayk’. Dedicated to John the Baptist, the church was built between 963 and 973 and was commissioned by Bagrat and David Magistros. Of relevance for the present discussion is the intricately decorated and prominently located octagonal column that is to be found as the western most pillar of the southern arcade, alongside the western nave of the church. This column has repeatedly attracted the interest of scholars who were trying to understand the message of its decorative program. The present discussion calls attention only to the representation of two figures on the column that are clearly identifiable as women: the two reliefs of Nino and Mary. These two figures are carved on the set of three faces of the column that are most richly decorated with figurative motifs, that is the south-western, western, and north-western faces. The most prominent face of the column as a whole is the western one. There one finds a relief of the ascetic and Stylite Symeon the Younger, placed on the very top, above the column. The central figurative depiction on the main part of this column is located on the upper part of the column and shows a deësis representation, that is a set of three figures, consisting of Christ in the middle, and Mary and John the Baptist flanking Jesus on the left and right-hand sides, respectively. Before commenting further on the relief of Mary in this composition, it is imperative to consider the sculpture of Nino to the left side of it.

On the north-western face of the column, that is, on the face that adjoins the figure of Mary to the left, a composition is placed that features a depiction of a bust of St. Cosmas at about the same height as that of the deësis. On top of that relief, to the right-hand side and thus directly above but next to the figure of Mary, was a small-sized bust relief of a female figure, in *orans* position. Regrettably, that relief is no longer *in situ*. Between 1907 and 1910, Ekvtime T’akaishvili toured the regions of Tao-Klarjeti and visited the monuments there, saw, photographed, and described that little figure who was shown wearing a cloak and a hood. He saw too an inscription that identified the figure as Saint Nino. T’akaishvili noted that this relief was the only extant sculpture of Nino that had been preserved. In his study of the octagonal column, Donald Winfield commented that the cloak and hood of Nino’s outfit visually suggested to any observer that she was as a female saint. The hood would identify her as an ascetic or possibly a virgin, like Mary. Depicting Nino as an ascetic in this location on the octagonal column not only situated her in immediate connection with the ascetic Simeon the Stylite; monks and nuns assembling for prayer in the church would be reminded of her as a model of asceticism. If so, then this piece of data situates Nino as a founding character in the history of female asceticism in the Southern Caucasus, with relevance for both Armenian and Georgian history. The *orans* position in this relief would have readily evoked the recollection of the common depictions of Nino and the Virgin Mary in *orans* position, highlighted by their proximity on the column. Yet the connections between Nino and Mary, depicted on the column, run more deeply still. When considering the elements that single out the figure of Mary in the deësis relief, one notices that Christ and Mary each hold a scroll in their respective

left hand. These scrolls are shown as unrolled, hanging down from the hand to the feet of the figures that hold them. In the past, these two scrolls carried inscriptions, executed in red, illegible since at least before T'akaishvili's visit. That Jesus as the Word of God made flesh would be depicted with a scroll in hand, and thus in connection with words, requires neither much imagination nor an explanation. One could, perhaps, interpret the depiction of Mary with an unrolled scroll in hand as a representation of her in the role of being the mother of the Word. Yet scrolls in iconography often indicate that their bearer is a missionary, an equal-to-the-apostles in Byzantine terms. Nino's proximity to Mary in this context may have suggested that while Mary was the main missionary, to whom the territory had been assigned, Nino, too, was understood in this capacity. Here Mary's scroll may have been intended to depict the text that Nino was to proclaim when she as missionary was sent out to bring the Christian faith to the southern Caucasus. The ascription of sermons to Nino and their preservation in this region fits this interpretation. One way of proclaiming that faith was through preaching, as evidenced in the sermons discussed above that show both an Armenian linguistic heritage and an Antiochian theological heritage as well. Another mode of proclamation Nino practiced was the life of asceticism and renunciation, which she practiced according to the hagiography that developed for her but also according to the mode of depicting her on relief that is featured in the relief on this very column. Yet another mode of proclamation of the incarnation that Nino practiced was through her prayer of intercession for healing for those in need, be that Queen Nana or King Mirian's and Queen Nana's child. This dimension of her missionary activity may perhaps have been part of the inspiration for the selection of the reliefs of Cosmas and Damian on the column, even though this interpretation cannot be more than tentative in the present instance. Finally, one also notes that Cosmas and Damian, as much as Simeon the Younger, and especially the latter, are figures who are associated with the realm of Syriac Christian spirituality. Not only is the octagonal column placed at the western most spot in the Church of Oshki and in a part of the church that would be relatively easily accessible to female ascetics, or ordinary women as well, who frequented services at the church but who were restricted from entering more centrally located parts of the church complex. These observations suggest a connection between the Georgian and Syriac worlds in the Church of Oshki, clearly mediated through and perhaps even more solidly grounded in the Armenian linguistic, cultural, and historical realm, and joined quite powerfully through the figures of two exceptional women, Mary and Nino, missionary/ies to the Southern Caucasus.

## კორნელია ვ. ჰორნი

### ნმინდა ნინოს ჯეტი ტაო-ჯაჩხეთის რეგიონში ქალთა ისტორიის საკითხის შესწავლის კონტექსტში

კვლევაში განხილულია სამხრეთ კავკასიის რეგიონში ქალთა საკითხი. პრობლემა გაანალიზებულია ისტორიულ ჭრილში და ძირითადად ეხება მეოთხე-მეხუთე საუკუნეებში სომხეთში დედოფლების აშხენ, პარანჯემ და ზარმანდუხტის და XII-XIII საუკუნეებში საქართველოს მმართველი ქალბატონების თამარისა და რუსუდანის მეფობის ხანას. აღნიშნულია, რომ ამ პერიოდის სამეფო და პოლიტიკურ ასპარეზზე მყოფი სამეფო გვარის ქალებს ლიდერობა მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ფეოდალური ეპოქის სამხრეთ კავკასიაში. ასევე, გაანალიზებულია შუშანიკ დედოფლისა და ქეთევან დედოფლის მონამეობრივი ხვედრი და მათი როლი რეგიონში ქრისტიანობის იდენტობის მშენებლობის საქმეში. ასევე, ნაკვლევია ხრიპსიმე, გაიანე ნუნე და ნინო ქალწულ-მისიონერთა როლი და ადგილი. კვლევაში განხორციელებულია მცდელობა, დასაბუთდეს თვალსაზრისი, რომ გადმოცემები, რომელნიც ეხება ამ ქალ პერსონაჟებს უმაღლეს დედალურ საბურველშია გახვეული, ვიდრე ისტორიული სინამდვილის ამსახველი ფაქტებია. კვლევა ეფუძნება ქალთა ისტორიულ-სოციალური გავლენისა და მისი იდეალიზირების ინტერაქციის რეკონსტრუქციის მეთოდს. როგორც სხვა ქრისტიანულ კულტურებში არსებული კონგნიტური გამოხატულებების მსგავსად, სამხრეთ კავკასიის ვიზუალური ხელოვნება და ლიტერატურა წარმოგვიდგენს სხვადასხვა სიტუაციებში ქალთა სახეებს, რომელთა სახელები ზოგ შემთხვევაში არ ვიცით. კვლევა მიზნად ისახავს სამხრეთ კავკასიის რეგიონის იმ ქალთა სახეების ანალიზს, რომელთა ლიტერატურული, თუ პლასტიკურ გამოსახულებები ნაკლებადაა შესწავლილი. ეს საშუალებას მოგვცემს, უფრო ნათლად გავიგოთ რეგიონში ქალთა როლისა და ადგილის ისტორიული მნიშვნელობა.

## Proclus's Triadology: To Christianise or to Reject? John Italos's School vs. the Byzantine Mainstream Theology

### Introduction

As a historian of philosophy, Shalva Nutsubidze was focused on the Christian response to Proclus. This was the topic of his lifelong work, dedicated to Ioane Petritsi and Dionysius the Areopagite. Moreover, these interests allowed him to rediscover the philosophical dimension of Georgian epic poetry, especially Shota Rustaveli. The time span from the eleventh to the thirteenth century, encompassing the Byzantine *Proklosrenaissance*<sup>1</sup> together with the rise of Georgian epic poetry turned out to be a shifting epoch for the Georgian culture. The phenomenon of *Proklosrenaissance* and following polemical reactions was shared by the Georgians. In the domain of intellectual life, the links between Georgia and Byzantium, in this period, remained so close that some Byzantine theological texts are now available through their Georgian versions exclusively or in a better condition.

Until the 1980s, our knowledge of this epoch of *histoire des idées* did not transgress the limits established in Nutsubidze's lifetime. However, in 1984, the complete scholarly publication of the long polemical treatise by Nicholas of Methone against „Proclus“ (in fact, against his Byzantine followers) marked a new beginning.<sup>2</sup> Then, starting from the 1990s, a number of new studies appeared – with a remarkable participation of Georgian scholars and eventually with a due attention to both Georgian texts and Georgian ideas.

### Historical context

The leading figures of the „pro-Proclean“ party were Michael Psellos (whose role in Byzantine theology remains to be appreciated in full, despite some recent studies<sup>3</sup>), John Italos, his disciple Eustratius of Nicaea (the leading Byzantine philosopher of his time, commentator of Aristotle who influenced early western scholasticism), and Ioane Petritsi.

There are now two hypothetical chronologies of Petritsi's activity: the traditional one where he would have been a direct disciple of John Italos, and that of Edisher Chelidze who

---

<sup>1</sup> The term *Proklosrenaissance* has been coined by Gerhardt Podskalsky, „Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11.–12. Jh.)“, *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), 509-523.

<sup>2</sup> A. D. Angelou, Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology. A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works.* (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi byzantini, 1). Leiden, 1984.

<sup>3</sup> Cf. B. Lourié, „Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l' 'hérésie des physéthésites',“ *Scrinium* 4 (2008), 201-227; O. Rodionov, „Historical and Literary Context of Michael Psellos' *Theologica* 59,“ *ibid.*, 228-234; F. Lauritzen, „L'ortodossia neoplatonica di Psello,“ *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s., 47 (2010), 285-291.

placed him a century later.<sup>1</sup> I would consider Chelidze's chronology as the most plausible, if not completely convincing, whereas the most of Georgian scholars do not make a definitive choice between the two alternatives.<sup>2</sup>

In Byzantium, the opposite, „anti-Proclean“ party was much lesser known until recently. Its major figure was certainly the leading theologian of the whole twelfth century Nicholas of Methone, the author, among other important theological writings, of a detailed *Refutation* of the *Elementa theologiae* of Proclus. It is tempting to accept Chelidze's chronology of Petritsi's life, as Lela Alexidze and Lutz Bergemann hypothetically do, because, in this case, Petritsi's commentary to Proclus would have been polemically aimed at that of Nicholas of Methone.<sup>3</sup>

Other leading figures of the „anti-Proclean“ party were the opponents of Eustratius of Nicaea, especially Nicetas of Heracleia (widely known by his commentaries to Gregory of Nazianzus, partially translated into Georgian and Slavonic but so far not published in Greek completely; he was, however, the leading theologian of Byzantium before Nicholas of Methone) and Nicholas Muzalon (he is mostly known by the affair of his deposition from the patriarchal see in 1151 with the following discussion of the nature of episcopal degree; nevertheless, he is an understudied important theologian).

As Lela Alexidze noticed,<sup>4</sup> Nicholas of Methone and Ioane Petritsi started to diverge in Triadology: Nicholas argued that Proclus's teaching is incompatible with the Christian concept of Trinity, whereas Petritsi argued for the opposite view. Nevertheless, the interest of the epoch was not primarily whether Proclus was right or not but rather the Trinitarian doctrine itself: what means the very notion of „Trinity“? The implied theories of numbers and, therefore, mathematical logics were quite technical and often escaped historians's understanding.

It is unknown so far when and why the Triadological problem reappeared in the eleventh century. John Italos's and Michael Psellus's Triadological *opuscula* seems to be still free from anti-Latin overtones. Nevertheless, the need of polemic with the great Latin delegation in Constantinople in 1113 (this new date is proposed by Alexei Barmin instead the previously accepted date 1112<sup>5</sup>) put this topic into the vein of the *Filioque* discussions. Among the anti-Latin polemicists in 1113, were present, on the one hand, the future antagonists Eustratius of Nicaea and, on the other, Nicetas of Heracleia and Nicholas Muzalon.

Then, in 1113, the problem of „order“ (τάξις) within the Trinity turned out to be crucial for a part of the Byzantine polemicists. Since then, the Byzantine theologians become divided into two parties: the followers of Eustatius of Nicaea who considered some „order“ between the three hypostases necessary but disagreed with the Latins – who were also insisting on some

---

<sup>1</sup> ე. ჭელიძე, „იოანე პეტრიძის ცხოვრება და მოღვაწეობა,“ *რელიგია* (1994), Nr 3-5, 113-126; (1995), Nr 1-3, 76-89.

<sup>2</sup> Cf. a discussion in L. Gigieishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*. (Gorgias Eastern Christian Studies, 4). Piscataway, NJ, 2007, 18-19, and a more detailed analysis in: L. Alexidze, L. Bergemann, Ioane Petritsi, *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung*. (Bochumer Studien zur Philosophie, 47). Amsterdam – Philadelphia, 2009, 1-7.

<sup>3</sup> Alexidze, Bergemann, Ioane Petritsi, 17-18.

<sup>4</sup> L. Alexidze, „Ioane Petritsi,“ in: S. Gersh, ed. *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge, 2014, 229-244, at 240.

<sup>5</sup> А. Бармин, *Пolemika и схизма. История греко-латинских споров IX–XII веков*. (Studia Ignatiana). Moscow, 2006, 310-318.

„order“ – in the order itself, and those who, following Nicetas of Heracleia, Nicholas Muzalon, denied the „order“ between the three hypostases as such.<sup>1</sup>

There were no explicit references to Proclus in the polemical works written against the Latin *Filioque*. Nevertheless, the *opus magnum* of Nicholas of Methone proves that Proclus was present at the backstage. Moreover, the triadological attitude taken by Ioane Petritsi in his *Commentary* to Proclus was taking the side of the Byzantine adversaries of Nicholas of Methone.

### Petritsi's Triadology in Its Byzantine Predecessors

The fact is that, in the middle of the eleventh century or shortly later, the Byzantine theologians and philosophers returned to the problem of explication of logical meaning of the concept of Trinity. Psellus, Italos, and those who admired Proclus tried to make the word „Trinity“ meaningful with proposing some clear logical structure. The main and self-evident requirement to this structure was consistency – lacking of contradictions. For these thinkers, to contain a contradiction was equal to be proven false. They could not obtain such a model ready in the Church theologians of the past. Therefore, they created it themselves but borrowed in Proclus. It was, in turn, not a trivial procedure.

To explain this problem, I will switch to the language of modern mathematical logic as the most concise one. Proclus, in his „numerology“, was sharing the common conviction of almost all Pythagoreans and Neoplatonicians: they derived the natural row of numbers from the one, where the one itself was exempt from the row. It was similar to a set with a unique *Urelement*. However, such a theory would have been not applicable to the Trinity in its „raw“ condition, because it would made two hypostases of the Trinity a part of a row of numbers, thus smearing the border between God and the creature. Therefore, already in Italos, the Proclean numerology was „remedied“ with the less popular theory of Pseudo-Iamblichus, the Neoplatonian mid-fourth-century author of the *Theologia arithmetica*, a rather mathematical than theological treatise to the modern taste. The Pseudo-Iamblichus's treatise was widely known<sup>2</sup>. Our authors follow one of its ideas without referring to it explicitly – probably because this pagan author's name would have compromised their theological reasoning.

According to Pseudo-Iamblichus, the natural row is resulting from two *Urelemente* and not one. The one is the „father“, whereas the dyad is the „mother“. Both one and two are exempt from the following row of numbers.

The Trinity formed with the monad and the dyad producing the following row of numbers becomes the common kernel of Triadology of John Italos<sup>3</sup>, Eustratius of Nicaea, and Ioane

---

<sup>1</sup> See, for more details, B. Lourié, „Eustratius of Nicaea, a Theologian: Toward the recent publications by Alexei Barmin“ (forthcoming).

<sup>2</sup> R. Waterfield, *The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers Attributed to Iamblichus*. Grand Rapids, MI, 1988; A. Woszczyk, „Własności monady i diady w 'Theologumena arithmeticae' przypisywanej Jamblichowi z Chalkis,“ *Folia Philosophica* 30 (2012) 37-47; cf., for an earlier background, S. Slaveva-Griffin, *Plotinus on Number*. Oxford, 2009.

<sup>3</sup> For Italos, see P. Ioannou, Ioannes Italos, *Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις)* (Studia patristica et byzantina, 4). Ettal 1956, 114-117 (Nr 69).

Petritsi. John Italos and Petritsi retain even the peculiar terminology of Pseudo-Iamblichus, where the one is paternal and the two maternal. For John Italos, the Trinity is the perfection, the end resulted from the beginning (monad) and the middle (dyad).

In Eustratius of Nicaea's anti-*Filioque* treatises, „numerological“ argumentation looks a bit bewildering – in such an extent, it was unusual in such works<sup>1</sup>. For Eustratius, the *Filioque* was unacceptable because it would imply, for the Trinity, a linear scheme of 1 + 1 + 1 instead of the isosceles triangular scheme 1 + 2. The Son and the Spirit must show a symmetry, thus forming the dyad added to the Father as the monad.

For Petritsi, the „maternal“ dyad following the „paternal“ monad is the two ultimate principles of Limit (საზღვარი = ὄρος) and Infinity (უსაზღვრობა = ἀπειρία).<sup>2</sup> Levan Gigineishvili has recently succeeded in both explaining Petritsi's numerological ideas and recovering his Triadology.<sup>3</sup> Petritsi explicitly identified the Limit with the Son in the Holy Trinity, and, even though avoiding to say this explicitly, described the Spirit in the same terms as the Infinity.<sup>4</sup>

Gigineishvili concluded that Petritsi's Triadology has a subordinationist flavour.<sup>5</sup> In this respect, he judged Petritsi's theological work applying Byzantine standards: Petritsi's Triadology is no more – but no less – „subordinationist“ than that of the Latins with the *Filioque*. In fact, the question under discussion is that of order, that is, whether there is, beside the *monarchia* of the Father (who is the unique „source“ of divinity) any „order“ between the hypostases. For the Latins, the Son must be the second and the Spirit the third. For Petritsi – as well as for Eustratius of Nicaea and John Italos before him – the Son and the Spirit were both the second ones, whereas the Father was, indeed, the first.

I would like to add a note here. Both John Petritsi and Eustratius used logical schemes and geometrical drawings (described in words) for explaining Triadology.<sup>6</sup> These imaginary

---

<sup>1</sup> See especially his recently published work *Sermon on the Holy Spirit*: Бармин, *Полемика и схизма*, 556.

<sup>2</sup> See, e.g., Petritsi's commentaries to ch. 159 (შ. ნუცუბიძე, ს. ყაუხჩიშვილი, იოანე პეტრიწი, *შრომები*, ტ. II, განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს. Tbilisi, 1937, 180); cf. Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, 73-74. Cf. also დ. მელიქიშვილი, *ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი*, ტომები 1-2, Tbilisi, 2010, vol. 2, 12-13 and 104, respectively.

<sup>3</sup> Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, 71-100 (ch. 2: Petritsi's Theory of Limit and Infinity); cf. *ibid.*, 72, on the erroneous understanding of Petritsi's Triadology by Korneli Kekelidze, and 22-23, for a justified criticism of Kekelidze's substitution of scholarly investigation with an argument from authority. Purely theological dimension of Petritsi's triadological ideas was not especially interesting for the historians of philosophy who studied Petritsi earlier. Gigineishvili became the first among the patristic scholars *sensu stricto* who approached Petritsi.

<sup>4</sup> See Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, 80-82.

<sup>5</sup> Cf. Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, 77: „...Petritsi's adherence to the hierarchical patterns and language of Neoplatonist ontology can lead to a kind of subordinationist view in his system.“

<sup>6</sup> This aspect of Petritsi's thought is now understudied, whereas it needs to be rethought from a present-day point of view. The only author who paid due attention to Petritsi's schemes has been Mose Gogiberidze in his article (published in German): M. Gogiberidze, „Zahlenspekulative Begründung

drawings were not much complicated, but they were representing propositions and not only terms. These drawings were, therefore, logical schemes in our modern sense, that is, instruments of logical calculus. This topic needs some scholarly attention, because, according to the commonly accepted view of historians of logics, the logical schemes were introduced by Leonard Euler.<sup>1</sup>

With Pseudo-Iamblichus, the „pro-Proclean“ theologians resolved the most striking problem of Proclean Triadology. The resulting model of Trinity became especially helpful for disproving the *Filioque*: indeed, the *Filioque* was not allowed by Pseudo-Iamblichus.

This polemical strategy, however, turned out to have a severe limitation: in the thirteenth century, when nobody was longer caring of Proclus, not to say Pseudo-Iamblichus, the „latinophrones“ and Byzantine Uniates turned the remaining argumentation of Eustratius in the opposite direction for defending the *Filioque*. This fact became possible because the Trinity of Eustratius as well as the whole „pro-Proclean“ party was consistent and deprived of contradiction, whereas the main point of the „anti-Proclean“ party was inconsistency of the Trinity. In the thirteenth century, the Triadological polemics with the Latins resulted into the inter-Byzantine Triadological polemics exactly about consistency or inconsistency of Trinity. Some adherents of the consistent position accepted the *Filioque* and the Union of Lyon (1274), some others produced a specific anti-Latin consistent doctrine implying a sharp separation between the Son and the Spirit, but the adherents of the inconsistent position eventually won.<sup>2</sup>

### The Inconsistent Byzantine Trinity

What means, for the Trinity, to be inconsistent? This is a logical question that should be answered in logical terms. Basically, this Trinity is a monad and a triad, but such triad where is no dyad. If, in the Trinity, we are trying to count to three, we need to skip two; there is only one and three, but no pair of hypostases could be singled out.

I will quote from Nicholas Muzalon’s anti-Latin discourse delivered at the same occasion in 1113 as that of Eustratius of Nicaea but as an alternative viewpoint<sup>3</sup>:

Οὐδαμοῦ δυὰς τῆ μιᾶ θεότητι παραζέγγνυται· οὐδεὶς ἐν τῇ Τριάδι συνδυασμός· οὐ μετὰ τὴν μονάδα δυὰς, εἴτα τριάς, ἵνα καὶ δυάδα πρὸ τῆς μονάδος νοῆς· ἀλλὰ μονὰς μὲν ἢ πηγαία τῶν ἐξ αὐτῆς δύο μονάδων, φθάνει δὲ ταύτας ἑαυτὴν νοοῦσα καὶ πρὸ δυάδος νοομένη τριάς, καὶ ἅμα ἐνὶ με φωτὶ περιεστράπτουσα καὶ τρισίν.

---

der Trinitätslehre bei Johannes Petritzi,“ *სსრკ ნეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილოლოგის მოამბე* 1 (1940), Nr 5, 385-392, at 389-390.

<sup>1</sup> For the further development of logical schemes in the Byzantine Triadology, see B. Lourié, “A Logical Scheme and Paraconsistent Topological Separation in Byzantium: Inter-Trinitarian Relations according to Hieromonk Hierotheos and Joseph Bryennios,” in: D. Bertini, D. Migliorini (eds.), *Relations: Ontology and Philosophy of Religion*. (Mimesis International. Philosophy, 24). [Sesto San Giovanni (Milano)], 2018, 283-299.

<sup>2</sup> See Lourié, “A Logical Scheme“.

<sup>3</sup> *On the Proceeding of the Holy Spirit*, 47; Θ. Ν. Ζήσης, “Ο πατριάρχης Νικόλαος Δ΄ Μουζάλων, ~ *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης* 23 (1978), 233-330, at 325.6-10 and 22-24.



<...> μονὰς μονάδων αἰτία πρὶν διαθῆναι τρισσοῦμενον, καὶ τριάς τὴν δυάδα προφθάνουσα, ἵνα κἀν τούτῳ ὑπερφυῆς αὐτῆς παραδείξῃ.<sup>1</sup>

Nowhere to the unique divinity is applicable a dyad. There is no pairing in the Trinity. The monad is not followed by a dyad and then by a triad, so that you would think a dyad before the monad,<sup>2</sup> but the monad is the fountain [the term of the Areopagite, *De div. nom.* II, 7; *PG* 3, 645 B = ed. Heil, Ritter, p. 132.1] of the two monads which are from it, but it is preceding them thinking itself and being thought as the triad that is before the dyad and flashing around simultaneously as single and triple.

<...> the monad is the cause of the monads, which is becoming triple before being disposed (in order), and the triad is preceding the dyad, so that, in this way, it will show forth its supernaturality.

Nicholas has certainly not read Evagrius’s *Gnostic Chapters* but he was almost verbatim „quoting“ them –because both were in the logical line of Gregory of Nazianzus, who discussed the logical inconsistency in the Trinity in the most formal logical way. I quote Evagrius translating from Syriac translation of his lost Greek text, already unavailable in Nicholas Muzalon’s time:<sup>3</sup>

VI, 11. After the trinity of numbers follows the, but the Holy Trinity is not followed by the quaternity. Therefore, it is not a trinity of numbers.

ⲁⲓⲛ — ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ  
ⲓⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ. ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ  
ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ  
ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ

VI, 12. The trinity of numbers is preceded by the dyad, but the Holy Trinity is not preceded by the dyad. Therefore, it is not a trinity of numbers.

ⲁⲓⲛ — ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ  
ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ. ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ  
ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲁⲃⲓⲃⲓⲁⲃⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ  
ⲛⲓⲁⲓⲛ ⲛⲓⲁⲓⲛ

These authors separated with a 700-year distance said the same thing: „tri-“ in „Trinity“ does not mean the natural number three, and there is no, in the Trinity, any group of two.

The same thing explained, in the 1150s, Nicholas of Methone in his *Refutation* of Proclus (ch. 149):

οὐκουν οὐδ’ ἡ παρ’ ἡμῶν σεβομένη τριάς πλῆθος· ἦν γὰρ ἂν μόνον τριάς, ἡ δέ ἐστι ἡ αὐτὴ καὶ μονάς· διὸ οὐδὲ δυὰς πρὸ ταύτης, οὔτε μὴν ἡ μονὰς πρὸ τῆς ἐν αὐτῇ δυάδος ἀλλ’ ἅμα τῇ πατρικῇ μονάδι καὶ ἡ ἐξ αὐτῆς δυὰς συνεκφαίνεται, καὶ ἅμα τὸ ὅλον

<sup>1</sup> The second passage is taken from the list of true statements that would become false if the *Filioque* is true.

<sup>2</sup> In this chapter, Nicholas argued that, in the case of the *Filioque*, the Trinity would be decomposed into a monad causing a dyad, which, in turn, causes another monad; such a sequence where the monad is the cause of the dyad, and the dyad is the cause of the monad, would, in turn, generate other numbers beyond three, thus leading into a bad infinity.

<sup>3</sup> A. Guillaumont, *Les six centuries des “Kephalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d’une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, *Patrologia orientalis*, t. 28, f. I, No. 134; Turnhout, 1985 [first publ. 1958], 221, 223 (recension S<sub>2</sub>; cf. recension S<sub>1</sub>, pp. 220, 222). Cf. B. Lourié, “What Means ‘Tri-’ in ‘Trinity’?” *Journal of Applied Logic* (forthcoming).

μονάς ἐστι καὶ τριάς καὶ οὔτε μονάς μόνον, ὅτι καὶ τριάς, οὔτε τριάς, ὅτι καὶ μονάς· ἀλλ' οὐδὲ δυὰς τὰ ἐκ τῆς μονάδος, ὅτι μὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἄμφω ἐκεῖθεν ἀλλ' ἰδίως ἐκάτερον, τὸ μὲν γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκπορευτῶς. οὕτω δὲ καὶ ἕκαστον τῶν τριῶν καὶ τὰ τρία ἅμα τὸ ἓν.<sup>1</sup>

...Therefore the Trinity/triad we are worshipping is not a multiplicity either, as it would be in the case if it is only a triad, but this triad is both triad and monad. Thus, neither the dyad is before it, nor the monad is before the dyad that is within it, but the paternal monad and the dyad that is from it are showing themselves simultaneously, and the whole is simultaneously monad and triad and not only monad but also triad, and not (only) triad but also monad. However, what is from the monad is not a dyad, because the two are from it not in the same way, but each of the two in a specific way – one being born and another one being proceeded. Thus, also each of the three is simultaneously three and one.

Probably, Ioane Petritsi took in mind this passage when writing down his own triadological ideas.

This inconsistent Triadology could be expressed in the most formal way in the language of modern mathematical logic, but there is no room for this now. It would be sufficient to say that this inconsistent Trinity violates the classical logical „laws“ of non-contradiction and identity permitting a subcontrary contradiction and thus implying paraconsistent logic.<sup>2</sup>

### Conclusion

The *Proklosrenaissance* as a complex phenomenon was much wider than the interest to Proclus's triadological ideas. Even in the field of theology, there were other Proclean ideas called for in Byzantium but much lesser studied now.<sup>3</sup> Nevertheless, the domain of Triadology was, in the 11<sup>th</sup>-13<sup>th</sup>-century Byzantium, the most controversial one. The external challenge of the Latin *Filioque* came to resonance with the internal Byzantine discussions. From a logical point of view, the eleventh- and twelfth-century „mobilisation“ of Proclus for service of Christian Triadology was an attempt to make it consistent, that is, free from the contradictions.

Ioane Petritsi took a side in these Byzantine quarrels, and this side was that of Eustratius of Nicaea and John Italos. Probably he wrote against Nicholas of Methone as his direct opponent. However, it remains unclear in what extent his theological work looked controversial in the Georgian context.

---

<sup>1</sup> Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus's Elements of Theology*, 135.24-31.

<sup>2</sup> Cf. Lourié, „A Logical Scheme“, and *idem*, „What Means 'Tri-'“.

<sup>3</sup> See, e.g., L. Alexidze, „‘One in the Beings’ and ‘One with Us’: The Basis of the Union with the One in Ioane Petritsi's Interpretation of Proclus' *Elements of Theology*,“ in: T. Nutsubidze, C. B. Horn, B. Lourié, A. Ostrovsky (eds.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context: Memorial Volume for the 125<sup>th</sup> Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888-1969)*. (Texts and Studies in Eastern Christianity, 2). Leiden, 2014, 175-193; D. Melikishvili, „Ioane Petritsi and John Italos on Two Original Causes,“ *ibid.*, 236-243.

## ბასილ ღუჩიე

### ჰიოჯეს ტიადოლოგია: გაქიხსტიანება თუ უახყოფა? იონანე იტალიოსის სკოლა ბიზანტიური თეოლოგიის მენისტიხიმის საპიხისპიხომე

შალვა ნუცუბიძის, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსის, სააზროვნო გარემო ფოკუსირებულია იმაზე, რომ დასაბუთებული ქრისტიანული პასუხი გაეცეს პროკლეს. ესაა მთელი მისი შემოქმედების მთავარი სამიზნე, რომელიც იონანე პეტრიწისა და დიონისე არიოპაგელის კვლევებს ეძღვნება. უფრო მეტიც, ამ ინტერესმა შეაძლებინა მას, აღმოეჩინა ქართულ ეპიკურ პოეზიაში (განსაკუთრებულად კი შოთა რუსთაველთან) აზროვნების ფილოსოფიური საფუძვლები. მე-11–მე-13 საუკუნეები, რომელიც ბიზანტიური პროკლორენესანსის (გერჰარდ პოდსკალსკის მარჯვე ტერმინი) ჩამოყალიბებასა და ქართული ეპიკური პოეზიის აღმავლობას ემთხვევა, ქართული კულტურის აღორძინების ეპოქად იქცა. პროკლორენესანსის ფენომენი და პოლემიკური რეაქციები გაზიარებულ იქნა ქართველ მოაზროვნეთა მიერ. ამ პერიოდის ინტელექტუალურ დომენში საქართველოსა და ბიზანტიას შორის კავშირები რჩებოდა იმდენად მჭიდრო, რომ ზოგი ბიზანტიური თეოლოგიური ტექსტი დღეს მხოლოდ ან ექსკლუზიურად ქართულ ვერსიაშია ხელმისაწვდომი ან ქართული ხელნაწერი უკეთეს მდგომარეობაშია. 1980 წლამდე ამ ეპოქის *histoire des idées* შესახებ ჩვენი ცოდნა ნუცუბიძის სიცოცხლეში არსებულ საზღვრებში იყო მოქცეული. 1984 წელს გამოქვეყნდა ნიკოლას მეთონელის „პროკლე“ – ფაქტობრივად, მისი მიმდევრების წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკური კვლევის აკადემიური ნაშრომი. ეს გახდა ახალი დასაწყისის ნიშნული. 1990-იანი წლებიდან, ქართულ ტექსტებისა და ქართული იდეების ჩართულობით, გამოჩნდა ახალი კვლევები. ამ მიმართულებით ქართველი მეცნიერების შენატანი ამ სფეროში ძალზე მნიშვნელოვანია.

## The Christian Philosophy Of Saint Anthim The Iberian

In general, the spiritual and cultural, social and political life of the Romanian Principalities during the medieval period took place under the guidance of the Christian values promoted in the society both by the State and by the Church. The ruler was, first of all, a man of the Orthodox Church, which assured the credibility of his reign and the authority of the post-byzantine bicephalism (dual-leadership) in Romania. But more than reaching the high level of state leadership, „the Church has been an integrant part of human life, not only as an institution of initiation in the main rites of passage, not only as an instance of justice, but also by its presence in the daily“<sup>1</sup>. The Church has always been involved in solving the current problems of man and society, seeking the illumination of the people through religious, moral and cultural education, with support from both the Ruler and the intellectual elite present in the princely and boyar courts.

*The teachings of Neagoe Basarab to his son Teodosie* (1521) is the first „religious, political and moral education manual centered on the idea of the absolute divine monarchy“<sup>2</sup> and mark the appearance of the Christian moral and political philosophy in the Romanian written culture. Later on, with the establishment of the Princely Academies in Iași (Vasile Lupu, 1634), Târgoviște (Matei Basarab, 1646) and Bucharest (Șerban Cantacuzino, 1679), along with the spreading of the typographies, libraries and monastic schools, the theological culture and Christian philosophy (the so-called „Christian humanism“<sup>3</sup>) have spread among the people, the clergy and scribes of the time being equally involved in this process. By bringing eminent teachers<sup>4</sup> to Bucharest, the Prince of Wallachia Constantin Brâncoveanu (1688-1714) decided

---

<sup>1</sup> Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea* (Dressed in șalvar and ișlic. Church, sexuality, marriage and divorce in Wallachia of the 18<sup>th</sup> Century), „Humanitas“ Publishing House, Bucharest, 2004, pp. 398-399.

<sup>2</sup> Marta Petreu, *Filosofii paralele* (Parallel philosophies), „Polirom“ Publishing House, Bucharest, 2013, p. 6.

<sup>3</sup> The humanist intellectuals of the Eastern Christianity were not profane and autonomous (neutral in matters of religion or atheists, like the ones of the Western Renaissance who were revolted against the abuses of the inquisitorial Catholicism), but they were integrated into the life of the Church, most of them being clerics and monks. Their cultural preoccupations of copying and printing knowledge aimed the healing and the holistic sanctification (transfiguration) of the human being, meaning they had strictly moral and spiritual connotations [see Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc* (The Dominant Reason, Contributions to the History of Romanian Humanism), „Dacia“ Publishing House, Cluj Napoca, 1979, pp. 14-23, 231-141, 266-302.

<sup>4</sup> The presence of the eastern patriarchs (Dositheus Notara, Dionysius IV Mouselimes, Athanasios Dabbas, Gherasimos Pallada, etc.), the hierarchs and scholars (among which the famous iatro-philosophers) as well as the Greek manners at Brâncoveanu’s Court and in the Romanian society, made Professor Sevastos Kyminitis (the director of the Princely Academy) to exclaim in a distich: “Once the place of the muses and the flower of glory was Athens, / And now the famous capital of Muntenia exceeded it“ (*Hurmuzaki* Collection, vol. XIII, part II, p. 369).

in 1689 to reform the Academy from Saint Sava Monastery (which was dedicated to the Holy Sepulchre), offering not just the sons of boyars but also the talented youth of a modest condition the chance to get to the various soul-developing knowledge, through which the erudite and diligent ruler aimed „to raise the cultural level of the Romanian people. Thus, the Princely Academy had the role of forming scholarly elite, which, in turn, would raise the level of knowledge of the people“<sup>1</sup>.

\*

In this environment of cultural emulation, the hagiographite hieromonk Anthim the Iberian arrived in Bucharest in 1690, coming from Iași, where he worked for a while as the Abbot of Cetățuia Monastery (also a hagiographite metochion). While learning and perfecting the art of printing under Mitrofan (former Bishop of Huși and leader of the princely typography), the talented hieromonk Anthim the Iberian also perfected his theological and secular culture in the ambience of the Princely Academy by making lasting friendships and learning from the Greek teachers with whom he later collaborated to print the necessary books for the academic courses, church services and more. On the steps of the ecclesial ministry, as Abbot of the monasteries of Saint Sava (1691-1694) and Snagov (1694-1701), then Bishop of Râmnicu Vâlcea (1705-1708) and Metropolitan of Wallachia (1708-1716), the scholar Anthim the Iberian would use all his cultural earnings<sup>2</sup> to strengthen Christian believers (not just Romanians<sup>3</sup>) in the Orthodox faith and in the ecclesial and national consciousness.

The spiritual experience, the variety of knowledge (theological, philosophical, scientific, historical, popular), the ease of speaking in foreign languages (Georgian, Greek, Romanian, Slavonic, Arabic) and his artistic skills (calligrapher, printer, sculptor, painter and embroidery designer) offer us the image of a „flower with golden shine of all good art (εὐτεχνίας ἀπάσης χρυσαυγέστατον ἄνθος)“<sup>4</sup>, and outline the image of a stunning personality that combined faith, philosophy, science and art along with philanthropy and politics (from the Greek *πολιτεία*) into a unitary, symphonic and synthetic approach to the glory of God and for the service of the people. Thus Saint Anthim proved to be a true philosopher because he loved the wisdom of God and shared it generously with the people among whom he lived, for their temporal and eternal good. He united the mystic theology and Christian philosophy with the pastoral

---

<sup>1</sup> Cristina Postecă-Curigut, „Învățătura de carte ca o prioritate în mentalul epocii brâncovenești“ (Book teaching as a priority in the Brâncoveanu epoch), in the vol. *Constantin Brâncoveanu – domnul faptei creatoare și al jertfei sfințitoare* (Constantin Brâncoveanu – lord of creative act and sanctifying sacrifice), „Rotipo“ Publishing House, Iași, 2014, p. 62.

<sup>2</sup> Saint Anthim understood that “the soul of the culture is the culture of the soul“ so the goal of knowledge must be the spiritual ennobling, the chance that was given to man to become holy and wise through the Holy Spirit of God, meaning the transfiguration (becoming radiant by changing both the looks and the life) and likeness to God through union with Him.

<sup>3</sup> The books printed or coordinated by Anthim have enriched the spiritual and Church life in the Eastern Orthodox nations of Greek, Romanian, Arabic and Georgian languages.

<sup>4</sup> As Archimandrite Chrisanthos Notara (the nephew of Dositheus and his successor as Patriarch of Jerusalem) named him in the letter of October 3, 1700, addressed to the typographer hieromonk Anthim the Iberian, Abbot of the Snagov Monastery. The copy of the Greek manuscript can be found at the National Library of France in Paris, *Suppl. Grec. 1248, f. 127r*.

mission and philanthropy, thus contributing to his personal development as well as to the spiritual, cultural and even material prosperity of his peers. This special involvement within the Orthodox Church and the Romanian society assured Metropolitan Anthim of Wallachia an eternal gratitude and deep appreciation in the Romanian nation's conscience, who embraced him as a „God sent“<sup>1</sup> gift.

Saint Anthim the Iberian had not developed his own philosophical conception of God, existence (spirit, matter), world (space, time, determinism), man (origin, becoming and purpose), political, moral (good/bad) and knowledge (revelation, analysis, synthesis, language) in specialized treatises where he would systematically present his perspective of approaching and understanding the main philosophical themes mentioned above. In his writings there are no technical and theoretical explanations regarding (to) physics, metaphysics, logic, ethics, aesthetics, politics, science, or ontology, anthropology, gnoseology and axiology, of the premises and implications of these fields of philosophy<sup>2</sup>, since he pursued a pastoral-missionary aim: to call people to the Personal and Loving, Living God, and not to walk them through conceptual labyrinths. Although his agile and cultivated mind was able to develop real argumentative structures in elaborating the topics approached (as we can see that he did in his sermons), however, he abstained, with humility and discernment, from subjective opinions and speculations that would promote his own name (as philosophers usually do, out of pride).

His conception on the purpose of creation and human life is the Orthodox Church conception (which he had appropriated through spiritual experience and culture) on existence and salvation (eternal life), which is the divine teaching revealed by the Holy Spirit through the Savior Jesus Christ and His Saints (Prophets, Apostles and Fathers of the Church). That is why Saint Anthim integrates his philosophical reflections into the teachings of the Church, explaining and accentuating them, preserving the traditional theological hermeneutics when he is updating the biblical message to the contemporary society.

In this regard, at his ordination as Bishop of Râmnicu Vâlcea, after saying the Orthodox Creed, Saint Anthim affirmed: „I accept and receive the 7 Holy Synods that have been held for strengthening the Christian matters. I confess with my soul that I shall welcome to my heart and guard all the canons and matters have those Parents who have been at those seven Synods strengthened and all the holy matters and teachings that have been rectified by the Holy Fathers in time. And all that they have denied, I shall deny as well, and all that they have received, I also shall receive. (...) And I promise with my mind, with divine love and fear of God, to guide the speaking flock that is given to me, based on the holy canons and teachings.“<sup>3</sup> This creed of pastor and teacher of the Christian Orthodox believers he has accomplished all his life as hierarch of the Church with his thinking, speaking and pastoral-missionary and philanthropic

---

<sup>1</sup> As Metropolitan Anthim was named on the title page of *Psaltikie rumânească* (the Romanian Psaltic Manual) from 1713 (*Romanian Manuscript no. 61* from the Romanian Academy Library Collection).

<sup>2</sup> It is worth mentioning the work of Professors Anastasia Zakariadze and Irakli Brachuli, *Philosophy in Georgia: From Neoplatonism to postmodernism*, Ivane Javakhishvili Tbilisi University Press, Tbilisi, 2018, where the authors make a brief comparison between Saint Anthim's philosophical and ethical thinking and the neo-platonic metaphysics prolonged in the Georgian philosophy (pp. 30-40).

<sup>3</sup> „Mărturisirea de credință a noului ales episcop al Râmnicului, Antim Ivireanul – 1705, 17 martie“ (“The confession of faith of the new elected Bishop of Râmnic, Anthim the Iberian – 1705, March 17”), in the vol. *Sfântul Antim Ivireanul, Scrisori (Letters)*, “Basilica” Publishing House, Bucharest, 2014, pp. 27-28.

ministry, as his disciple Gheorghe Radovici confesses: „His Holiness, as a good and vigilant pastor, who does not cease to strive all the time, in working, speaking or teaching, for the salvation of all his speaking sheep, and works hard, day and night, to adorn his priestly troop with all sorts of goodness and skillfulness, knowing the spiritual benefit that you, devoted priests and other Christians, can take from this book in which there is so much knowledge of blessing and the highest divine mysteries of our orthodox faith, and for which he has not spared the expense, but, as usual, with his praised and brave determination and parental love, he put it in printing, to be easily earned and read by the church flock and the Christian children who strive in learning the Holy Scriptures, not only in schools and in their homes, but also in the holy churches, to the praise of the Most Wonderful God, of whom gift the believers take the light of knowledge and wisdom.“<sup>1</sup>.

In his work *Ecclesiastical teaching for priests* (Târgoviște, 1710)<sup>2</sup>, the Metropolitan Saint Anthim the Iberian makes the most systematic and clear presentation (of catechetical and practical level) of the Christian-Orthodox faith, which must be known, understood, lived and preached by both clergy<sup>3</sup> and believers: (1) the meaning, power and sign of the Holy Cross, (2) the Lord’s prayer „our Father“ and its explanation, (3) the Creed (symbol) of faith and its understanding, (4) the 7 Sacred Mysteries of the Church (with their power and gifts), (5) the 9 church commandments, (6) the 10 divine commandments, (7) the 7 gifts of the Holy Spirit, (8) the 3 good things of theology, (9) the 4 virtues of the soul, (10) the 4 good things of the body, (11) the 7 sins of death, (12) the 12 fruits of mercy, (13) teaching about confession, (14) other useful teachings<sup>4</sup>.

As we can see in this catechism, Saint Anthim makes a true dogmatic, liturgical and canonical confession of the Orthodoxy (the main themes being imperative to be known by anyone who wants to be saved: the Holy Trinity – the Source of existence, the two natures of the Savior Jesus Christ, the eternal virginity of Mother of God, the Church – „the sweet and sons loving mother“ and the Divine Mysteries, the resurrection of the dead, the feasts and their use, etc.); also, he presents the moral teachings for the renewal and sanctification of

---

<sup>1</sup> See the entire Preface (addressed to the priests) in the Romanian *Octoechos* (1712), in the vol. Sfântul Antim Ivireanul, *Scrieri (Writings)*, „Basilica“ Publishing House, Bucharest, 2016, p. 255.

<sup>2</sup> „That between the other deceptions I have, that hurt my heart, the hardest one that upsets and makes me sad the most, is that I see among my priests so much stupidity, lack of education and unawareness as I know you can’t help or be of any use to the miserable flock. And for that much stupidity of yours and ignorance of the holy book, I have urged myself, being filled with divine fear, to make you aware of this little book... Which I put before your piousness as a free spiritual meal, instead of a blessing; considering that with these few teachings you would be fully enlightened with knowledge and help the Christians in need.“ – *Writings*, 2011, p. 110.

<sup>3</sup> „The priesthood is the divine ordinance of the sentient mystery, having the spiritual power for the salvation and guidance of men, ordained by our Savior Christ.“ – *Writings*, p. 117. Thus, like any art and science, the priesthood is directly taught, from the example and teaching of a priest and spiritual father. That is why Saint Anthim has ordained that those who wish to become priests shall be disciples of their hierarchs for one year to “learn all of the priesthood’s ordinance, as it is demanded by the righteousness and commanded by the Holy Church“ – Ch. 4 from “Main commandments“ in the vol. *Writings*, p. 103.

<sup>4</sup> See *Writings*, pp. 109-126.

human life in obedience to God and the Church: the repentance, the cultivation of virtues and healing of passions (forgiveness, fasting, prayer, and mercy that eradicate the evil out of man).

For Saint Anthim the main authority is, therefore, the biblical and patristic teaching which the Church has recorded in the Holy Tradition (the Holy Scripture, the dogmatic decisions and the canons of the Ecumenical Councils, the books of the Holy Fathers, the liturgical hymnography). This is the basis of the Christian philosophy, the wisdom that every Orthodox Christian ought to acquire to live a life enlightened by the grace of God, and at the end to have the hope of salvation and eternal heavenly life. Although he has shown a genuine interest in the wisdom of profane philosophers outside the Church (especially from the Greek-Roman antiquity), sometimes even of Christian clerics and scholars<sup>1</sup>, Saint Anthim's attitude towards their teaching is moderate, both selective and critical. He acknowledges that the pagan philosophers have sometimes been inspired by God, and therefore refers to some concepts/reflections and events in their lives to confirm his word for the benefit of the Christians. But he also combats their mistakes when their philosophical conceptions do not conform to the revealed Truth.

Through the written books, printed or coordinated by him (his own or of others), the scholar Anthim valorizes the wisdom of not only the Holy Fathers, Christian scribes and emperors, but also by the profane philosophers, offering emblematic examples in certain themes for all the Christians. Here are some of these books, along with their philosophical field and importance to the people:

- Basil the Macedonian, *King of Greeks, Sixty six teaching chapters to his son Leon the Wise* (Βασιλείου Μακεδόνας, Αὐτοκράτορος Ῥωμαίων, Κεφάλαια παραινετικά Ἐξήκοντα ἕξι. Πρὸς τὸν Αὐτοῦ Υἱὸν Λέοντα τὸν Σοφόν), 1691 – advice on faith, prayer, personal and social morals, political philosophy and administration;
- Ioannis Karyofyllis, *Manual on some questions and solutions or about researching and confirming a few necessary dogmas of the Church* (Ἰωάννη Καρυοφύλλη, Ἐγχειρίδιον περὶ τινῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων, ἢ περὶ ἐξετάσεως καὶ επιβαβαιώσεων ἀναγκαίων τινῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων), 1697 – theological and philosophical explanations of various philosophical superstitions and speculations, as well as some innovations. By printing this book, hieromonk Anthim the Iberian, together with the erudite scholars Sevastos Kyminitis and Constantin Cantacuzino, with the support of Prince Constantin Brâncoveanu, delimited themselves from the extreme and malicious position (close to heresy) of Patriarch Dositheos Notara who introduced some innovations in the theological-philosophical terminology and in the practice of the Patriarchate of Jerusalem<sup>2</sup>. The 24 questions and catechetical explanations in Karyofyllis' *Manual*

---

<sup>1</sup> Not only towards Western (Catholics and Protestants) or Eastern (Monophysites, Arians, etc.) heretics, but also towards some Orthodox hierarchs, Saint Anthim has firmly positioned himself in a combative position (as in the case of the dispute between Ioannis Karyofyllis and Dositheos Notara).

<sup>2</sup> On this heated controversy between Patriarch Dositheos Notara and the erudite Ioannis Karyofyllis, several historians and scholars leaned into, their studies providing precious information for the proper understanding of the matter. Here are some important studies: Αρχιμ. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, *Ἰωάννης Καρυοφύλλης* (Archim. Chrysostomos Papadopoulos, *Ioannis Karyofyllis*),



(who proved to be more traditional than Dositheos<sup>1</sup>) concerned topics like: fortune,

“Εκκλησιαστικὸς Φάρος” Publishing House, Alexandria, 1918; Dumitru Stăniloae, *Viața și activitatea patriarhului Dosithei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești* (*The life and work of Patriarch Dositheus of Jerusalem and his connections with the Romanian Principalities*), Doctoral thesis in Theology, Institute of Graphic Arts and “Glasul Bucovinei” Publishing House, Chernovtsy, 1929, pp. 44-55; Demostene Russo, *Studii istorice greco-române* (*Greek-Romanian Historical Studies*), vol. I, “Fundatia pentru Cultură și Artă”, Bucharest, 1939, pp. 183-191; Prof. Nicolae Chițescu, *O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea la care au luat parte Dositei al Ierusalimului, Constantin Brâncoveanu și Antim Ivireanu* (*A dogmatic dispute of the 17th Century, to which took part Dositheus of Jerusalem, Constantin Brâncoveanu and Anthim the Iberian*), “Tipografia Cărților Bisericești”, Bucharest, 1945; Paul Cernovodeanu and Mihail Caratașu, „Din corespondența lui Constantin Vodă Brâncoveanu cu cărturarii greci Ioan și Ralachi Cariofil” (“From the correspondence of Constantine Vodă Brâncoveanu with the Greek scholars Ioannis and Ralachi Karyofyllis”), in mag. BOR, no. 9-10 / 1975, pp. 1139-1154; Αθανάσιος Ε. Καραθανάσης, *Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670-1714). Συμβολή στη μελέτη τῆς Ἑλληνικῆς πνευματικῆς κίνησης στὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες κατὰ τὴν προφαναριωτικὴ περίοδο* [Athanasios E. Karathanasis, *Greek scholars in Wallachia (1670-1714). A contribution to the study of the Greek intellectual movement in the Danubian Principalities*], “Κυριακίδης” Publishing House, Thessaloniki, 2000, pp. 34-37; Ion I. Croitoru, „Poziția Bisericii Ortodoxe și a Domniei din Țara Românească în controversa dintre patriarhul Ierusalimului Dosithei Notaras (1641-1707) și marele logofăt Ioan Cariofil (1610-1692)” [“The position of the Orthodox Church and the Wallachian Reign in the controversy between the patriarch of Jerusalem Dositheus Notara (1641-1707) and the great chancellor Ioannis Karyofyllis (1610-1692)”], in the book *Orthodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor* (*Orthodoxy and the West in the spiritual Romanian tradition*), vol. 2, “Cetea de Scaun” Publishing House, Târgoviște, 2012, pp. 752-783; Lect. Dr. Ion Marian Croitoru, „Contribuția Sfântului Antim Ivireanul la controversa dintre patriarhul Ierusalimului Dosithei Notara și marele logofăt al Patriarhiei Ecumenice Ioan Cariofil” (“The contribution of Saint Anthim the Iberian to the controversy between the Patriarch of Jerusalem Dositheus Notara and the great chancellor of the Ecumenical Patriarchate Ioannis Karyofyllis”), in the volume *Spiritualitatea mărturisitoare a culturii românești în perioada Sfântului Martir Constantin Brâncoveanu* (*The confessional spirituality of the Romanian culture during Saint Martyr Constantin Brâncoveanu reign*), “Praxis” Publishing House of the Archdiocese of Râmnic, Râmnicu Vâlcea, 2014, pp. 201-232.

<sup>1</sup> After taking the part of the Sinaitic monks in the issue of the Patriarchate of Jerusalem’s jurisdiction over them, the former director of the Patriarchal Academy and the great chancellor of the Ecumenical Patriarchate Ioannis Karyofyllis triggered the hatred of Dositheus Notara and Alexandru Mavrocordat the Exaporite who, from close friends, became to calumniate him in many ways (calling him names like Lutheran-Calvinist, Gnostic, Manicheist, Bogomilist, Ebionite, Masalian) in order to compromise his name and authority. This is because in the theological expression regarding the conversion of the Holy Eucharist, Ioannis Karyofyllis did not accept the term *μετουσίωσις* (lat. transubstantiatio) imported from the Western scholasticism and used by Dositheus and his fellows, but he used the traditional one – *μεταβολή* (transformation), claiming that the Mystery can never be rationally explained. In reply, Ioannis Karyofyllis accused Dositheus of borrowing Latin ideas from scholasticism (including that related to the existence of *the purgatory*, to justify *the indulgences* he gave in the name of the Holy Sepulchre). Eventually Karyofyllis was condemned as a Calvinist heretic by an ad-hoc local synod (led by Patriarch Kalinic II, although Dositheus was actually the hidden “head”) at Constantinople in 1691 (on the first Saturday of the Great Lent) and removed from the position of great chancellor (which was taken over by Alexandru Mavrocordat). One year and a few months later, old, sick and upset, Ioannis Karyofyllis fled to Bucharest, where he was welcomed by Prince Constantin Brâncoveanu and Constantin Cantacuzino, “to whom he replied in writing to a lot of theological matters and perplexities” (Archimandrite Policarp Chițulescu, „Manual despre câteva

destination (fate and destiny) in life<sup>1</sup>, God's foreknowledge and the calvinist and atheist predestination, the divine providence and free will, the nature and character of man, the grace and image of God in man, the virtues of the soul, the body and the outer, the universality of salvation, heaven and hell, repentance and the Holy Mysteries, God's righteousness and eternal reward, Christian love and the confession of the Holy Trinity and others<sup>2</sup>. This book was used as a teaching material at the Princely Academy from Saint Sava Monastery<sup>3</sup>;

- Petru Movilă, *The orthodox confession of the faith of the Sobornic/Catholic and Apostolic Eastern Church* (Ὁρθόδοξος Ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς), 1699 – the very elaborate treaty (about the Christian-Orthodox teaching on the creation of the world and man, morals, personal salvation and social justice) was included in the study program of the Princely Academy;
- *The flower of the virtues*, 1700 – philokalic and philosophical advice and apothegms on faith, virtue, happiness, morality and justice (the book is dedicated to „every Christian who wants to adorn thyself with good things“);
- Sevastos Kyminitis of Trapezous, *The Dogmatic teaching of the Eastern and Universal Holy Church* (Δογματικὴ Διδασκαλία τῆς ἀγιωτάτης ἀνατολικῆς καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας), 1703 – an Orthodox-Christian theology and philosophy treaty (on the creation of the world and man, moral, personal salvation and church life, theocracy and social justice);
- Plutarch of Chaeronea, *Greek and Roman Parallel Stories* (Τῶν Πλουτάρχου Χαϊρονέως, Ἑλληνικῶν καὶ ρωμαϊκῶν παραλλήλων), 1704 – includes biographies, events and teachings of ancient philosophers, the book was used at the Princely Academy courses;
- *Aphorisms of some ancient philosophers* (Γνωμικὰ παλαιῶν τινῶν φιλοσόφων), 1713 – teachings in the form of thoughts and maxims of ancient philosophers on virtue, temperance, wisdom, courage, justice, and freedom;
- *Philosophical parables*, 1713 – written so that everyone can understand, the book contains various proverbs, parables and religious, philosophical and moral advice gathered for the benefit of Christians;

---

nedumeriri și soluțiuni (Enchiridion)“ [“Manual on some perplexities and solutions (Enchiridion)“] in *Lumina* newspaper of 6 April 2016 – <http://ziarullumina.ro/manual-despre-cateva-nedumeriri-enchiridion-111098.html>).

<sup>1</sup> We notice again Saint Anthon's desire to protect the Orthodox believers from the mad theories about „luck and destiny“, which – he says – are similar to “a spider web“. By extension, we can say that these pagan concepts seduce the Christian in their fine network, stealing his freedom and suppressing his rationality, problem that can also be seen today in the dependence of horoscopes, astrology, palm-reading and various other soul-losing superstitions and idolatrous wanderings.

<sup>2</sup> See details at Ion I. Croitoru, “The position of the Orthodox Church and the Wallachian Reign...“, pp. 767-769.

<sup>3</sup> Prof. Radu Ștefan Vergatti, „Câteva observații asupra Academiei Domnești Brâncovenesti“ (“Some observations on the Brancovean Princely Academy“), in the vol. *Brâncovenesti. Sfinții Martiri Brâncoveni. Culegere de studii (The Holy Brancovean Martyrs. Collection of Studies)*, Publishing House of the Archdiocese of Argeș and Mușcel, Curtea de Argeș, 2014, pp. 49 and 51.

- Anthim the Iberian, *Christian and political advices to Prince Ștefan Cantacuzino* (Νουθεσίαι χριστιανικοπολιτικάι πρὸς τὸν Ἰωάννην Στέφανον Καντακουζηνὸν Βοεβόνδα), 1715 – philosophical maxims, Christian teachings and advice on the faith and behavior of a ruler: goodness and wisdom, morality and social peace, righteousness in trials, balance and dignity in politics – „To have the Orthodox faith as the highest wisdom and the lack of faith to be your detestable madness. (...) Virtue is the best, but science is also good. They elevate man through teaching and give him a good reputation. (...) As the philosophers say, a good ruler is the one who: is trustworthy; has parental love; is harsh in the judgments he makes; he always thinks about his governed, meaning that he takes very much care of them. (...) Be benevolent and God will be very useful to you. Goodwill overcomes death and makes man equal to God, as Solomon says. (...) The full happiness of the rulers is to give all the justice to their governed ones. (...) An important characteristic of a good ruler is, first of all, to embellish himself with good morals and then to improve the morals of his governed people.“<sup>1</sup>

We also remember *The Characters of the Old and New Testaments* (1709) manuscript given by Metropolitan Anthim to the Blessed Prince Constantin Brâncoveanu (as a sign of gratitude for the benefits received from him and especially for sending the Georgian printing press to Tbilisi through his disciple Mihail Iștvanovici), where we can also find references to various historians, thinkers and emperors of the ancient world (Philon, Strabon, Joseph Flavius, Beda the venerable, Platon, Aristotle, Demosthenes, Octavian Augustus, Priam, and others), presented in parallel with the personalities of the Jewish (prophets and righteous) people and with the disciples of the Savior Jesus Christ (the Apostles and other Fathers of the Church).

But, mainly in his *Homilies* (*Sermons*) held between 1708-1716, the scholar hierarch Anthim the Iberian exploits, next to the teachings revealed by God through the Lord Christ and the Saints, some of the teachings and deeds of ancient philosophers to strengthen the rhetorical argumentation of the topic approached. He states that although God has not chosen scholars and writers but simple people (earth workers, shepherds and fishermen) to „fish“ the world from idolatry and death to eternal life in the Holy Spirit, yet Saint Anthim „refers repeatedly to conclusions of some philosophers from the Greek antiquity or certain life paradigms in the history of philosophy“ because for him „the scholars, philosophers, rhetoric, and virtuous people of the old world represent axiological standards“<sup>2</sup>, which Christians may sometimes turn to. Thus, in addition to the great Holy Fathers (Basil the Great, Gregory the Theologian, John Chrysostom, Athanasius the Great, John who fasted, John of Damascus, Theophilact of Bulgaria), Saint Anthim also remembers some ancient philosophers, combating some of them, while appreciating others for some of their insights and ideas: Anaxagoras, Aristotle, Democritus, Anaximenes, Socrates, Via, Thales of Millet, Diogenes, and others<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Saint Anthim the Iberian, *Writings*, 2016 edition, pp. 197, 198, 199, 200, 203 and 206.

<sup>2</sup> Lect. Univ. Dr. Ana Ocoleanu, „Sursele filosofice ale Didahiilor Sf. Ierarh Martir Antim Ivireanul“ (‘‘The philosophical sources of St. Hierarch Martyr Anthim the Iberian’s Homilies’’) in the vol. *Sfântul Ierarh Antim Ivireanul – ctitor de cultură și spiritualitate românească* (Saint Hierarch Anthim the Iberian – Founder of Romanian Culture and Spirituality), Central and Eastern European Online Library, 2018 (<https://www.ceeol.com/search/chapter-detail?id=683382>), p. 186.

<sup>3</sup> Ibidem, pp. 186-188, 190.

We neither overlook the manuscript-book<sup>1</sup> written by the Princely Academy professor, Gheorghios Hrysogonos of Trebizond, „*Of the blessed John of Damascus, the very precise Tradition of the Orthodox faith, translated from Hellenic to common Greek, at the advice of Anthim the Iberian, Metropolitan of Wallachia, by Gheorghios of Trebizond, professor at the Greek School in Bucharest, during the reign of Prince Ioan Constantin Brâncoveanu* (Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ Παράδοσις ἀκριβεστάτη τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, μεταγλωττισθεῖσα ἀπό τὸ ἑλληνικὸν εἰς τὸ ἀπλοῦν προτροπῇ Ἀνθίμου τοῦ ἐξ Ἰβηρίας, Μητροπολίτου Οὐγκροβλαχίας, παρά Γεωργίου Τραπεζουντίου, διδασκάλου τῆς ἐν Βουκουρεστίῳ ἑλληνικῆς σχολῆς ἐπὶ τῆς αὐθεντίας Ἰωάννου Κωνσταντίνου Βασσαράβου Μπραγκοβάνου βοεβόδα)“, registered and kept in the Archives of the Holy Mountain<sup>2</sup>. We see here the concern of Saint Anthim for the enlightened nourishing of the faithful with the theology and philosophy<sup>3</sup> of the Holy Fathers of the Church and the „mobilization“ (involvement) of the best teachers of the time in fulfilling his desiderate.

Regarding the erudition of Saint Anthim, we must point out that he knew not only classical patristic and philosophical teachings (of which he remembers in his sermons<sup>4</sup> and writings, as we have mentioned), but also Dimitrie Cantemir's book *Divanul (The criterion) or the dispute between the wise and the world or the boundary between the soul and the body* (Κρίτηριον ἢ Διάλεξις τοῦ Σοφοῦ με τὸν Κόσμον ἢ Κρίσις τῆς Ψυχῆς με τὸ Σῶμα) printed bilingual (in Romanian and Greek) at Iași in 1698, which is the first Romanian philosophical writing where, in the form of dialogue/debate between the wise and the world, between the soul and the body, are presented various themes of ontology, gnoseology and ethics, approached from the biblical (Christian) and stoic perspective<sup>5</sup>. The researcher Ioana Feodorov affirms that hieromonk Anthim the Iberian (Abbot of Snagov Monastery at that time) received a copy of this book (*Divanul*) from one of the printers in Iași, copy that he gave as a token of appreciation to the Patriarch of Antiochia Athanasios Dabbas<sup>6</sup> (who was staying in Bucharest and was Anthim's collaborator in the printing of the first Orthodox liturgical books in Arabic), who managed to translate it into Arabic with the title *The salvation of the wise and the destruction of the depraved world* (*Ṣalāh al-ḥakīm wa-fasād al-ʿālam al-damīm*)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> It is not known exactly when it was written, but most probably between 1708 and 1714. The book was not printed, but certainly Metropolitan Anthim wanted to offer it to the believers to enlighten their minds and strengthen their faith.

<sup>2</sup> Manuscript 671 in the Dionysiu Monastery Archives. See Sp. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, 1895, vol. 1, p. 290, Doc. No. 3236; Ευθύμιος Διονυσιάτου, *Συμπληρωματικός κατάλογος Ἑλληνικῶν χειρογράφων Ἱεράς Μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὄρους* (Euthios Dionysiu, *Supplemental list of Greek manuscripts of the Holy Monastery of Dionysiu of Mount Athos*), ΕΕΒΣ, τ. ΚΖ', 1957, p. 250; Demostene Russo, *Studii istorice greco-române (Greek-Romanian Historical Studies)*, vol. I, "Fundatia pentru Cultură și Artă", Bucharest, 1939, p. 312.

<sup>3</sup> It is known that Saint John of Damascus' *Dogmatics* is a book that contains many philosophical, scientific and rhetorical subtleties, which Saint Anthim knew well.

<sup>4</sup> It is impressive the patristic culture of Saint Anthim the Iberian who, in the sermons proclaimed at the Lord's Transfiguration Feast, uses the interpretations of Saint Maximus the Confessor and of Saint John Chrysostom.

<sup>5</sup> See Marta Petreu, *Filosofii paralele (Parallel philosophies)*, p. 7.

<sup>6</sup> Ioana Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi (Printing for the Arab Christians)*, "Istros" Publishing House, Brăila, 2016, p. 127.

<sup>7</sup> See also Virgil Căndea, *Mărturii românești peste hotare (Romanian testimonies abroad)*, vol. III, "Biblioteca Bucureștilor" Publishing House, Bucharest, 2011, p. 204, n. 4.

By making a brief account of Saint Anthim the Iberian's teachings, we can therefore distinguish the following main theological and philosophical themes (developed more or less in his written or spoken words<sup>1</sup>), that have their roots in the biblical revelation and in the patristic teaching (and are also confirmed by his personal experience):

- Living God – „The Holy Trinity“ (Father, Son, and Holy Spirit) is „He who is“ over the ages, the Creator of all creatures and time;
- From the overflow of His love and joy, God created the spiritual and material world „very good, indeed“ as a cosmic and polyphonic symphony, wanting to dwell in it as in an universal temple and to fill the creatures with His energies (according to the stage of each of them) to their perfection;
- The matter is not eternal (as in pantheism or materialism), nor evil itself (in its nature, as sustained by the Platonic dualism), but the source of evil is the devil's rebellion from obedience to God and the contagion of men with this malice (pride, self-idolatry and disobedience) which has generated disorder, suffering, and death in the human being and in the world;
- Even if the world was contaminated by sin (in its manifestation, not in the rationale of its existence), God rules it with His ever-holding providence, wonderfully interfering sometimes into the laws of the fallen nature (metaphysically), suspending the strictly physical and mechanistic causative determinism (of which the profane philosophers were talking, seeking to explain the world only through itself);
- The origin of man is (from) God, but not as an emanation of the same nature (divine); being created by God at some point in time and space, „in His own [personal and loving] image“ to become „like Him“ through love, faith and holiness as a priest/mediator of the whole creation in His (Old and New-Testamentary) Church, through the Holy Mysteries and through personal virtues, acquiring the grace of the Holy Spirit and eternal life;
- Jesus Christ is the Son and Word of God, the Creator and Savior of the world, Who has incarnated to teach us and offer us „the Way, the Truth and the Life“ in Him, the fulfillment of His Gospel in the Church community being the only way of real union with God;
- Personal morality is not complete without the responsibility and interpersonal solidarity, the Christian love being the only experience that ennobles man, improving, making him holy and wise in an endless progression towards more greater likeness to God;
- To obtain wisdom and happiness, the accumulation of intellectual knowledge, friendships, powers, pleasures and earthly fortunes (which are transient) is not necessary or sufficient, but man must acquire self-knowledge and the virtues of the

---

<sup>1</sup> To express the theological and philosophical content (sometimes of great subtlety), the Hierarch Saint used a familiar registry of communication, often resorting to lyrical formulations, marks of an essential simplicity and authentic artistic expressivity. His sermons consequently gain highlights of poetry and gentleness, as we only meet in the ballads and in the Romanian folklore stories and, in time, together with his worship books, have reached to the Christians from all the Romanian territories. Thus, the simple vocabulary of the Romanian vernacular language expanded vertically due to the high spiritual content of the experience of union with God and His Saints.

soul in a clean life, Orthodoxy being an integral way of life, not just a rationalist or sentimentalist philosophy; in most of his sermons, Metropolitan Anthim the Iberian confesses that the safety of human knowledge is given by the truthful authority of the Divine Revelation (from the top down), by the infinite love of God for the people (that of a loving heavenly Father), although the language (the expression, the vocabulary) is too poor to express this infinite divine love (the apophatic knowledge of God) and the gratitude of men for the given gifts; Anthim not only used analysis and synthesis as rational methods of knowledge (bottom-up), but he also exploited as much as possible the methods of stylistic ornamentation and rhetorical argumentation of his discourse concerning the ineffable divine mysteries;

- The human social life (of communion in the family, in the Church and in the society) implies the correct enrollment of the people according to their specific civil rights and obligations of the social responsibility ranks (ordinary people, dignitaries, rulers, monks, clergy and hierarchs), the theocratic authority of the Christian state being incontestable;
- The political philosophy of Saint Anthim supports the collaboration between the Church and the State for the spiritual and material welfare of the people (in freedom, dignity and ecclesial and national unity), the Ruler being a „parent“ for all his governed people, and the Bishop manifesting both the liturgical vocation (in serving God and the people), as well as the catechetical and prophetic vocation of the Church, that is, the duty to teach everyone the way of salvation and to reprove the rulers and boyars when they were transgressing the divine and human laws, creating scandals and scorns among the people;

As we can see, the Christian theological and philosophical perspective of Saint Anthim the Iberian is not scholastic-rationalist, but a living one (practical and existential). His vision of morality (beyond the Western legalism<sup>1</sup>) is medical and therapeutic: through repentance and love, renouncing the sins that brought him disorder and sickness in his soul and body, the faithful man can return, under the overflowing divine mercy, to the state of son of God by grace, to the state of health and harmony of soul, as well as to the natural state of communion and mutual human aid. That is why most of Saint Anthim's catechetical words and encouragements are about repentance and confession, as Mysteries of the Church and endless personal work, about making life virtuous and holy, calling people to the joy and hope of salvation (eternal life in God).

\*

The things that have been presented so far outline the vast culture and spiritual wisdom of Saint Hierarch Martyr Anthim the Iberian, who was more than a Christian theologian and philosopher; he was an exemplary Church pastor who has put all his skill and energy for the enlightening, aiding, purification and salvation of others. His philosophy (the love of wisdom) is not only mystical and philokalic, but is responsible for the state of the believers he had

---

<sup>1</sup> Through sins, man would have offended God, and for the restoration of the Holy Father's honor it was needed a clean offering, the incarnated Son... as if God had been affected by the offense of pride and human sins.

pastored, it is practical and philanthropic, for which reason he left by Will that his pastoral and missionary, cultural and philanthropic work should continue in the Monastery of All Saints (founded by him)<sup>1</sup>. The Church services, bilingual typography, public open library, charity to the poor, and care for the sick, all represented wishes and works by which the monastic community extended and still extend now, three centuries later, the creative wisdom of the Great Iberian and Romanian Hierarchy.

In conclusion, Saint Metropolitan Anthim of Wallachia was an enlightened Christian philosopher and theologian as well as a humanist scholar, his virtues, works and words confirming that the divine and human Reason are in a natural dialogue, man aspiring to his divine prototype and to the happiness/fulfillment of a metaphysical and meta-historical union with the everlasting Personal and Loving Reality. And the fruits of this human goal form the universal cultural heritage that is continually enriching.

#### REFERENCES:

1. Saint Anthim the Iberian, *Writings*, Basilica Publishing House, Bucharest, 2016 edition
2. Ion I. Croitoru, „The position of the Orthodox Church and the Wallachian Reign
3. Prof. Radu Ștefan Vergatti, „Câteva observații asupra Academiei Domnești Brâncovenesti“ („Some observations on the Brancovean Princely Academy“), in the vol. *Brâncovenesti. Sfinții Martiri Brâncoveni. Culegere de studii (The Holy Brancovean Martyrs. Collection of Studies)*, Publishing House of the Archdiocese of Argeș and Mușcel, Curtea de Argeș, 2014
4. Anastasia Zakariadze and Irakli Brachuli, *Philosophy in Georgia: From Neoplatonism to postmodernism*, Ivane Javakhishvili Tbilisi University Press, Tbilisi, 2018,
5. Constantin Brâncoveanu – domnul faptei creatoare și al jertfei sfințitoare (*Constantin Brâncoveanu – lord of creative act and sanctifying sacrifice*), „Rotipo“ Publishing House, Iași, 2014
6. Constanța Ghițulescu, *În șalvari și cu ișlic. Biserica, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea (Dressed in șalvar and ișlic. Church, sexuality, marriage and divorce in Wallachia of the 18<sup>th</sup> Century)*, „Humanitas“ Publishing House, Bucharest, 2004,
7. Marta Petreu, *Filosofii paralele (Parallel philosophies)*, „Polirom“ Publishing House, Bucharest, 2013
8. Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc (The Dominant Reason, Contributions to the History of Romanian Humanism)*, „Dacia“ Publishing House, Cluj Napoca, 1979
9. Ioana Feodorov, *Tipar pentru creștinii arabi (Printing for the Arab Christians)*, „Istros“ Publishing House, Brăila, 2016
10. Marta Petreu, *Filosofii paralele (Parallel philosophies)*,
11. Euthios Dionysiou, Supplemental list of Greek manuscripts of the Holy Monastery of Dionysiou of Mount Athos), ΕΕΒΣ, τ. ΚΖ', 1957,

---

<sup>1</sup> Through the two documents, “Guidelines for the Settlement of All Saints venerable Monastery, meaning 32 Commandments that contain all administration of the monastery and the organization of the charity that was decided to be given annually to the poor, from the income of the house...” and the “Bishopal Charter”, Saint Anthim regulates the spiritual, liturgical, administrative and missionary-philanthropic life of the monastery in the smallest detail. See Saint Anthim the Iberian, *Letters*, pp. 72-99.

12. Lect. Univ. Dr. Ana Ocoleanu, „Sursele filosofice ale *Didahiilor* Sf. Ierarh Martir Antim Ivireanul“ („The philosophical sources of St. Hierarch Martyr Anthim the Iberian’s Homilies“) in the vol. *Sfântul Ierarh Antim Ivireanul – ctitor de cultură și spiritualitate românească (Saint Hierarch Anthim the Iberian – Founder of Romanian Culture and Spirituality)*, Central and Eastern European Online Library, 2018 (<https://www.ceeol.com/search/chapter-detail?id=683382>),
13. Sp. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, 1895, vol. 1
14. Demostene Russo, *Studii istorice greco-române (Greek-Romanian Historical Studies)*, vol. I, „Fundatiia pentru Cultură și Artă“, Bucharest, 1939
15. Virgil Căndea, *Mărturii românești peste hotare (Romanian testimonies abroad)*, vol. III, „Biblioteca Bucureștilor“ Publishing House, Bucharest, 2011

## არქიმანდრიტი მიქაელი (სტანჩიუ)

### ქრისტიანული ეთიკა და ნაწილი ანთიმოზ ივრეანული

კვლევაში, ანთიმოზ ივრეანის ძირითად ნაშრომებზე დაყრდნობით, გაანალიზებულია ის მთავარი თეოლოგიური და ფილოსოფიური თემები, რომელიც წმინდა ანთიმოზის ნააზრევისათვის არის არსებითად მახასიათებელი. იგი ავლენს როგორც ეკლესიის დიდი წმინდა მამების - ბასილი დიდის, თეოფილექტე ბულგარელის, ათანასე დიდის, იოანე დამასკელის და სხვათა ნააზრევთან უშუალო კავშირს, ასევე ანტიკური ფილოსოფიის საფუძვლიან ცოდნას. ბიბლიურ და პატრისტიკულ სწავლებაზე დამყარებული ცოდნა ორგანულად ეხამება პერსონულ გამოცდილებას და აისახება წმინდა ანთიმოზის მემკვიდრეობაში.

ღმერთი და ადამიანის გონი ბუნებრივ დიალოგში არიან. ადამიანი მიისწრაფვის თავისი ღვთაებრივი პროტოტიპისაკენ; ღვთაებრივ პერსონასთან მარადიული უზენაესი სიხარულის მომნიჭებელი მეფიზიკური და მეტაფიზიკური კავშირისაკენ.

წმინდა ანთიმოზ ივრეანის თეოლოგიური და ფილოსოფიური პერსპექტივა არ ატარებს რაციონალისტურ-სქოლასტიკურ ხასიათს. თავისი არსით იგი უმაღლესი ცენტრიონალურია, მისი თანადროული განმანათლებლობის დასავლური ლეგალიზმისგან განსხვავებით.



## გალერიან რამიშვილი

### ყოფიერების მიღმა

„ყოფიერების მიღმა“ - როგორია ამ კითხვის სტატუსი, რამდენად ლეგიტიმურია ეს შეკითხვა და რას გულისხმობს იგი: არის კი რაიმე არა არსებულთა მთლიანობის, არამედ ყოფიერების მიღმა – ღმერთი, ზეარსი თუ არარა? კითხვის მიზანი შეიძლება იყოს სიცხადის მიღწევა იმის თაობაზე, რომ მიღწეულია თუ არა განაზრების სანყისი წერტილი, რადგან ფილოსოფია არის აზროვნება პირველი მიზეზების და უკანასკნელი მიზეზების შესახებ. ამ შეკითხვაში სანყისი და უკანასკნელი მიზანი ერთიანდება, რადგან აზროვნების უკანასკნელი მიზანი არის სანყისის გაგების მიღწევა. იქნებ „ყოფიერების მიღმა“ არის გამოხატულება გონების მოუსვენრობისა, ანდა რწმენის არქონისა, რომ სანყისი, საფუძველი, პირველმიზეზი მიღწეულია. იქნებ, ეს არის ადამიანის გონების ზღვარის ძიება, ჩვენ ვიცით, რომ ადამიანის გონება სასრულოა, მაგრამ სად არის მისი შესაძლებლობის ზღვარი, ან, იქნებ, ეს არის ღმერთის, ყოფიერების მიუწვდომლობის გამოთქმა, ადამიანის ენის ზღვარის ძიება? მცდელობა – გახვიდე, გაიაზრო „ყოფიერების მიღმა“ – სრულიად ცვლის აზროვნების ინტერესის მიმართულებას, ნაცვლად გააზრებისა, თუ რა არის ყოფიერება, რატომ არის ყოფიერება. აქტუალური ხდება შემდეგი საკითხების გარკვევა: რა არის ყოფიერების მიღმა, როგორ გავიდე ყოფიერების მიღმა და როგორ გავიაზროთ და გამოვთქვათ ყოფიერების მიღმა. მართლაც რა არის ყოფიერების მიღმა: ღმერთი, არარა, თუ ზეყოფიერება? თუ მისი დასახელება შეუძლებელია და უნდა ითქვას მხოლოდ, რომ ის არის აპერიონი, განუსაზღვრელი, სრულიად სხვა, აბსოლუტური ტრანსცენდენტი, რომელიც ადამიანის აზროვნების და ენის მიღმაა?

რა არის მიჯნა, რომლის გადალახვას გულისხმობს გამოთქმა „ყოფიერების მიღმა“. რა არის ადგილი, რომელიც გაიაზრება ყოფიერების მიღმა, ყოფიერების გარეთ და ყოფიერების გარეშე. ვინ იძლევა ამ ადგილს ან ვინ იკავებს ამ ადგილს: ღმერთი, არარა, ზეყოფიერება? ასევე უნდა გაირკვეს, თუ რა განსხვავებაა „მიღმა“, „გარეთ“ და „გარეშე“-ს შორის და რა არის მათი მიმართების პრინციპი: იერარქია თუ კოორდინაცია? სად, როგორ და რის მიმართ განისაზღვრება: ყოფიერების „მიღმა“, ყოფიერების „გარეთ“ და ყოფიერების „გარეშე“-ს იერარქიული წესრიგი. რას ნიშნავს მიჯნა, რომლის მიღმა არის ის, ვინ და როგორ დაადგინა ეს მიჯნა. იქნებ, ეს მიჯნა არის ენა, უფრო სწორედ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპს დაქვემდებარებული. ლოგიკის და გარმატიკის ჩარჩოებში მყოფი ენა და აზროვნება მოითხოვს ენას ლოგიკამდე და გრამატიკამდე, იქნებ, მიჯნა არის აზროვნების სასრულობა, თუ მიჯნას ქმნის თვითონ ყოფიერება? იგი დაადგინა ადამიანმა ონტოლოგიური დიფერენციით, ყოფიერების განსხვავებული წესების დადგენით, თუ თვითონ ყოფიერების მიერ არის დადგენილი? იქნებ, ეს ადამიანის და ამ სრულიად განსხვავებუ-

ლის მიმართების, თანაყოფნის წესია? იქნებ, ეს არის მხოლოდ შემდეგი საფეხური: არსებულთა მიღმა გასვლის შემდეგ, ყოფიერების მიღმა გასვლა არის ყოფიერების, როგორც ალეთეას დანახვის საფუძველი? რა არის „მიღმა“: ადგილი, მდგომარეობა, ყოფნის წესი, პროცესი, თუ რაღაც „სხვა“ (ღმერთი, ზეყოფიერება, არარა), „რაც იმყოფება იერარქიის უმაღლეს წერტილში, ანუ ერთდროულად რაღაცას აღემატება და მიღმაა“.<sup>1</sup> „ყოფიერების მიღმა“ არ არის არსებულთა მთლიანობის მიღმა გასვლა, არც ყოფიერებიდან ღმერთისკენ გასვლა, არც არარასკენ გასვლა, არამედ ზე-არსისკენ, როგორც სრულიად განსხვავებულისკენ გასვლა.

„ყოფიერების მიღმა“ ეს არის მცდელობა, ახსნან სრულიად განსხვავებულის, როგორც სრული ტრანსცენდენტის, ზეყოფიერების მოცემულობა ამ სამყაროში, ან ამ სრულიად განსხვავებული ყოფნის წესის დადგენა მის ზეყოფიერებაში. ყოფიერების მიღმას გააზრების აუცილებელი და პირველი ნაბიჯია ონტოლოგიური დიფერენცის ახალი ფორმების დადგენა და ყოფიერების ყოფიერობის წესების: *ist, es gibt, Ereignis* მიმართების ახლებური გააზრება. ასევე მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა, თუ რა ქმნის შესაძლებელს მათ ადამიანისთვის მისანვდომობას, ყოფნას ადამიანის აზროვნების და ენობრივი გამოთქმის სივრცეში: *ereignis-i, khora, differance*?

ჰაიდეგერის აზრით, პოსტჰაიდეგერისეული აზროვნების თემაა ხდომილების, *Ereignis*-ის მიღმა გასვლა, ანუ ყოფიერების შიგნით შებიჯების ახალი ზღვარის დადგენა, ანუ ყოფიერების ყოფიერობის მიღმა გასვლა. თვითონ ჰაიდეგერმა გადადგა ნაბიჯები ამ მიმართულებით, რადგან მიხვდა, რომ მიაღწა ადამიანური აზროვნების და ენის შესაძლებლობების გარკვეულ ზღვარს. ყოფიერების „მიღმა“ გასვლის მოთხოვნა უკვე არის ჰაიდეგერის „დრო და ყოფიერებაში“ გაჟღერებული: „თუკი რამენაირი გადალახვა ჯერ კიდევ არის საჭირო, მაშინ ის ეხება იმ აზრს, რომელიც გაბედულად გაუშვებს თავისთავს ხდომილებაში, რათა იგი თავისი თავიდან და მისთვის გამოთქვას“.<sup>2</sup> ეს არის ის ბოლო მიჯნა, სადაც მიაღწია აზროვნებამ ყოფიერებისკენ მიმავალ გზაზე. რა არის ყოფიერება, რომლის „მიღმაზეა“ ლაპარაკი? ყოფიერება არის ის, რაც არსებულს განსაზღვრავს მის რაობასა და არსებობაში. ეს ნიშნავს, იგი არის არსებულთა სამყაროს გარკვეულობის, მისი ამგვარად არსებობის საფუძველი. გახვიდე ყოფიერების მიღმა, ნიშნავს გაიგო იგი, რაც არსებულთა სამყაროს ამგვარად ყოფნის აუცილებლობას და გონივრულობას განაპირობებს, აიგო, „რატომ არის საერთოდ რაიმე და არა პირიქით არარა.“

გააგრძელო აზროვნება ყოფიერების მიღმა, არ არის ადვილი. ანგელიუს სილეზიუსის სიტყვებია: „ნადი იქ, სადაც შენ არ შეგიძლია წახვიდე, უყურე იმას, რისი დანახვაც არ შეგიძლია, მოისმინე ის, რაც არ ჟღერს და არც გაიგონება. ეს იქნება ნიშანი, რომ შენ იქ ხარ, სადაც უბნობს ღმერთი“.<sup>3</sup> ყოფიერების მიღმა ხასიათდება როგორც სრულიად განსხვავებული, სრული ტრანსცენდენტი, რომელიც არსის და არარსის, სიკეთის და ბოროტების, დადებითის და უარყოფითის, სახეზემყოფის და არასახეზემყოფის, აქტიურის და პასიურის მიღმაა.

<sup>1</sup> Деррида Ж., „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 279

<sup>2</sup> Heidegger M. *Zeit und Sein in Zur sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, s. 16

<sup>3</sup> Деррида Ж. „Остав это имя. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 213

**რას ნიშნავს ყოფიერების მიღმა გასვლა?** ჰაიდეგერთან ადამიანი ძრწოლის განწყობილებაში არსებულთა მთლიანობიდან გადის არარაში, შემდეგ გადის ყოფიერებისკენ და ყოფიერებიდან უკვე ყოფიერების ალეთეასკენ და ყოფიერების ალეთეაზე აზროვნება უკვე აღარ არის მეტაფიზიკა, არამედ „აზროვნება, თავად ძიება და გაუაზრებელში გამსვლელი შეკითხვის დასმა არ არის ავანტიურა“.<sup>1</sup> ჰაიდეგერის გზად ყოფიერებისკენ დასრულდა შეკითხვით ყოფიერების მიღმა. ჰაიდეგერმა გაიარა გზის გარკვეული მონაკვეთი ყოფიერებისკენ, მაგრამ გზა უნდა გაგრძელდეს და უნდა ვიკითხოთ გზის გაგრძელების მეთოდზე, აზროვნების წესზე, ენობრივ საშუალებებზე. მით უფრო ჰაიდეგერი ლაპარაკობს, რომ ადამიანი აღარ აზროვნებს ღმერთზე. რას გულისხმობს ყოფიერების მიღმა გასვლა: აზროვნების განსხვავებულ წესს, განსხვავებულ ენას, თუ ყოფნის განსხვავებული წესის დადგენას. ყოფიერების მიღმა – პრობლემა სამ საკითხს გულისხმობს: როგორ გავიაზროთ, როგორ გამოვთქვათ, როგორ აღვწეროთ მისი ყოფნის წესი?

ჰაიდეგერი თვითონვე აღნიშნავდა ამ აზროვნების და მისი გაგების შესაძლებლობის სირთულეს, რომ არსებული ენობრივი რესურსები და ენის შესაძლებლობები არ არის საკმარისი ყოფიერების გამოსათქმელად და ცდილობდა, მოენახა ახალი სიტყვები, მინიშნებები, ენობრივი საშუალებები იმის გამოსათქმელად, რასაც ის გაიაზრებდა – ყოფიერების ყოფნას. მისი აზროვნება იმყოფება გააზრებულის გამოთქმისა და დუმილის არჩევანის წინაშე. ჰაიდეგერი გაურბის ტრადიციული მეტაფიზიკის ტერმინების გამოყენებას და ლაპარაკობს განაზრებაზე, აზროვნებაზე, თხზვაზე. მისი აზრით, ის, რასთანაც ადამიანს აქვს მიმართება, აღარ გამოითქმება Sein-ით, რადგან ეს სიტყვა დანაგვიანებულია მეტაფიზიკით და მისი მეშვეობით ძნელდება ყოფიერების, როგორც ასეთის, გააზრება არსებულისგან დამოუკიდებლად და ონტოლოგიური დიფერენციის შენარჩუნება. ერთია არსებულების მთლიანობის მიღმა გასვლა ყოფიერებისკენ და მისი გააზრება არსებულებისგან დამოუკიდებლად, რომლის აუცილებლობაზე ლაპარაკობდა ჰაიდეგერი და მეორეა ყოფიერების მიღმა გასვლა. „ყოფიერება არის თავისთავადი, ამის გაგება და გამოთქმა მომავლის აზროვნებამ უნდა ისწავლოს. ყოფიერება არ არის ღმერთი და არც სამყაროს საფუძველი.“<sup>2</sup>

ჰაიდეგერი წერს, რომ „ყოფიერება არის მხოლოდ ადამიანისთვის“ და ასევე „ყოფიერების გაგება აქვს მხოლოდ ადამიანს“. ამ ორი ფუნდამენტური ვითარების ახსნას მოახმარა ჰაიდეგერმა თავისი აზროვნება, მაგრამ ჰაიდეგერს აღარ აკმაყოფილებს არც ფუნდამენტური ონტოლოგია და არც ონტოლოგია. ყოფიერების ალეთეას ხდომილების წესრიგზე აზროვნება არ არის ონტოლოგია. იგი მოითხოვს ონტოლოგიის და ყოფიერების მიღმა აზროვნებას. ეს აღარ არის არც მარტო მეტაფიზიკა და არც ფილოსოფია, არამედ იგი ლაპარაკობს აზროვნებაზე. „აზროვნება არის ყოფიერებით შეპყრობილობა“.<sup>3</sup> მისი განსხვავებაა ის, რომ იგი არ გამოითქმის როგორც „არსი და აზრი“, არამედ ასეთი „აზროვნება ყოფიერებისგან ხდომილი, თავად ყოფიერებასვე ეკუთვნის“.<sup>4</sup> ეს ვითარება მოითხოვს სხვაგვარ აზროვნებას.

<sup>1</sup> ჰაიდეგერი მ., წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012, გვ. 93.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 67

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 53

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 55

„ყოფიერება ნიშნავს არსებულის ყოფიერებას“, – წერს ჰაიდეგერი, მაგრამ ყველაფერი არსებულა, თვით ღმერთიც და, ასევე, „არსი არის“, ანუ თვითონ ყოფიერება საკუთარ თავს გამოთქვამს საკუთარი თავის მეშვეობით. ყოფიერება არის არსებობის მიღმა. ყოფიერება, ბუნებრივია, არ შეიძლება იყოს არსებულის წესით, ეს ვითარება სრულიად ნათელს ხდის მეტაფიზიკის და ტრანსცენდირების ფენომენების ახლებურად გააზრების აუცილებლობას, რომელიც სრულიად განსხვავებული იქნება. უპირველესად, უნდა დადგინდეს, თუ როგორ უნდა გამოითქვას ყოფიერების შემდგომ წასული აზროვნება როგორც: „ყოფიერების მიღმა, ყოფიერების გარეთ, თუ ყოფიერების მოკლებულობა“.<sup>1</sup> „მიღმა“ გასვლა გამოიხატება დადებით პრედიკაციაზე უარის თქმით, „არც არსი და არც არარსი“, „არც ეს და არც ის“, ეს ნიშნავს დიქოტომიურად არსებული რეალობის გარეთ გასვლას, ზეყოფიერებას, იგი განსხვავებულია ორივესგან, მაგრამ თავისთავში შეიცავს ორივე ყოფნის წესის შესაძლებლობას.

ჰაიდეგერი, უპირველესად, მოითხოვს არა ყოფიერების, არამედ ხდომილების მიღმა შეხედვას და იმის დანახვას, რაც ხდომილებას ხდის შესაძლებელს, არის ეს თვითონ ყოფიერება სრული ტრანსცენდენტი თუ რაღაც სხვა ყოფიერებამდე? უნდა დადგინდეს, ეს ყოფიერების მიღმა შეუძლებელია, როგორც ასეთი, თუ იგი ჩვენი აზროვნებისთვის მოუაზრებელია. ეს მოითხოვს ყოფიერების ყოფნის გამოთქმის განსხვავებულ წესს.

**როგორ გავიდეთ ყოფიერების მიღმა.** ადამიანი, როგორც ექსისტენცი, თავად არის პირველადი ტრანსცენდირება. ტრანსცენდირების უნარია ადამიანის მიერ წმინდა ყოფიერების დაშვების უნარი, რადგან ყოფიერების, როგორც დაშვების მოცემულობით, ადამიანში შემოდის ტრანსცენდენტი. არსებულთა მიღმა გასვლისკენ ადამიანს უბიძგა ძრწოლაში დანახულმა არარამ, ანუ ადამიანს სჭირდება ბიძგი, რომ გავიდეს არსებულთა მთლიანობიდან არარასკენ და არარადან ყოფიერებისკენ. ასევე პლატონიც გამოქვაბულის მითში ლაპარაკობს, რომ ჩრდილების სამყაროდან გასვლას სჭირდება რაღაც გარეგანი ბიძგი, რომლის წარმოშობის მიზეზი და გამოვლენის დრო განუსაზღვრელია ადამიანისთვის. ადამიანი რაღაც ნეგატიურის გამო გადის მოცემული „უტყუარი“ რეალობის „მიღმა“.

ჰაიდეგერი მოუწოდებს, რომ არ შევშინდეთ და გავაგრძელოთ აზროვნება, მივენდოთ საკუთარ აზრს, განწყობილებებს, რომელშიც იხსნება ყოფიერება, „ყოფიერების, როგორც ყოველი არსებულისადმი სხვა-ს გამოცდილება გვებოძება ძრწოლით, თუკი ძრწოლის წინაშე „შეძრწუნებით“ ანუ თუკი შიშის შიშველ მშობრობაში არ უკუვიქცევით იმ უტყვი ხმისაგან, რომელიც ჩვენ განგვანყოფს უფსკრულის წინაშე უკუქცევისაგან“.<sup>2</sup> ძრწოლაში განცდილმა არარამ არ უნდა შეგვიპყროს შიშველი შიშით, მაშინ შიშის მეტს ვერაფერს დავინახავთ, მაგრამ თუ ძრწოლის არსს ჩავწვდებით, მაშინ ამ არარას უკან დავინახავთ ყოფიერებას, როგორც არსებულისადმი სხვა-ს, რომელიც, როგორც უტყვი ხმა, არსებულისაკენ გვაბრუნებს. ეს აზროვნება გაბედულებას მოითხოვს. ადამიანმა არ უნდა დაკარგოს ყოფიერების

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 271

<sup>2</sup> Heidegger M. Nachwort zu Was ist metaphysik in wegmarken, Frankfurt am Mian, 1967, s.102

უტყვი ხმის გაგონების უნარი. „ყოფიერება, როგორც ასეთი, რჩება იდუმალი, არამაძულებელი ბატონობის მოკრძალებული სიახლოვის სახით“.<sup>1</sup> ჰაიდეგერმა ჩამოაყალიბა ამგვარი აზროვნების წესები: „ჩვენ ყოველ ჯერზე არა მარტო იმაზე უნდა დავფიქრდეთ, თუ „რა“ არის ნათქვამი ყოფიერების შესახებ და „როგორ“ არის ნათქვამი, არამედ ასევე არსებითი რჩება იმის გააზრება, „უნდა ვთქვათ“ კი გამააზრებელმა, რა ზომით ვთქვათ, ყოფიერების ისტორიის რომელ მომენტში, მასთან რომელ დიალოგში და რომელი მოთხოვნის საფუძველზე“.<sup>2</sup> ასეთ აზროვნებას მოეთხოვება: „გააზრების სიმკაცრე, თხზვის გულმოდგინება, სიტყვის მომჭირნეობა“.<sup>3</sup>

ყოფიერების მიღმა გასვლის პრობლემა შეიძლება გავიგოთ, როგორც საკითხის დასმა, თუ რა არის და როგორ არის ყოფიერების მიღმა? ეს ნიშნავს ამ ზეყოფიერების, ზეარსის, ღმერთის ყოფნის კონცეპტუალიზაციის (პოზიტიურ პრედიკაციას) თუ ონტოლოგიზაციის (მისი ყოფნის წესის დადგენას) შესაძლებლობის დადგენას, ანუ ყოფნის წესების დადგენა შეუძლებელია, ანუ როგორი შეიძლება იყოს ყოფიერების მიღმა ყოფნის წესი, რომლის მიმართ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი არსებობს, ანდა როგორ უნდა მოვახდინოთ ამ ყოფიერების მიღმა ზეყოფიერების დადებითი პრედიკაცია, როგორი უნდა იყოს ყოფიერების მიღმას გააზრების წესი, გვაქვს კი ჩვენ შესაბამისი ენა?

ყოფიერების მიღმა გასვლა არის ენის პრობლემა, როგორც დერიდა თვლის, თუ ეს აზროვნების პრობლემაა. „ჩვენ უნდა ენის გავლით გაგვეაზრებინა ყოფიერება მის საკუთარ არსამდე ხდომილებიდან, ყოფიერების არსებულთან მიმართების გარეშე. „გაიაზრო ყოფიერება არსებულთან მიმართების გარეშე, ნიშნავს, გაიაზრო ყოფიერება მეტაფიზიკის მხედველობაში მიღების გარეშე“.<sup>4</sup> ზეყოფიერების, ყოფიერების მიღმას გააზრება და გამოთქმა არის ყოფიერების მხედველობაში მიუღებლობა, რადგან მათ მიმართ შეუძლებელია „არის“-ის და როგორც ყოფიერების არტიკულაცია, იგი განსხვავებულ ონტოლოგიურ დიფერენცს მოითხოვს, არა არსებულის და ყოფიერების განსხვავებას, არამედ ყოფიერების და ზეყოფიერების განსხვავებას და ამ განსხვავებაში ყოფიერების და ზეყოფიერების გააზრებას დამოუკიდებლად. ეს ნიშნავს ფილოსოფიის, მეტაფიზიკის და თვითონ აზროვნების მიღმა გასვლას, რადგან ღმერთის, ყოფიერების, ზეყოფიერების განსხვავებულ აზროვნებას ნიშნავს, ეს ნიშნავს გრამატიკამდე და ლოგიკამდე არსებულ ენასთან დაბრუნებას, თუ ნეგატიური თეოლოგიის გამოცდილების გააქტიურებას. იქნებ, ეს ყოფნის განსხვავებული წესისკენ გასვლას ნიშნავს, იქნებ, ჩვენმა აზროვნებამ ქრისტეს პარადიგმის უნიკალური ონტოლოგიური ფენომენი უნდა გაითვალისწინოს? მაგრამ იძლევა კი თვითონ ყოფიერება ყოფიერების მიღმა გასვლის შესაძლებლობას?

### khora, Ereignis, differance

სამყარო არის არსებულთა მთლიანობა და როდესაც პარმენიდეს მიერ აღწერილი ყოფიერების მაძიებელი მოგზაურები მიადგნენ არსებულთა მიჯნას, ჭიშკარს, რაც ამქვეყნიურ არსებულთა მთლიანობას ჰყოფს იმ ადგილისგან, სადაც ყოფიერება

<sup>1</sup> ჰაიდეგერი მ., წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012, გვ. 57.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 94.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 94.

<sup>4</sup> Heidegger M. Zeit und Sein in Zur sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1976, s.16

რება მყოფობს, სადაც ითქმის „არსი არის“, მათ არ უკითხავთ ან იქნებ, იკითხეს კიდევ, არის კი გზა ყოფიერების მიღმა, მაგრამ პასუხად მიიღეს: „არსი არის“ და ეს არსი მყოფობს ალეთეას წესით“, ეს არის მისი მყოფობის წესი. იქნებ, ეს არის სწორედ ადამიანის შესაძლებლობების მიჯნა? პრობლემა გახდა სწორედ ალეთეას შესაძლებლობის და მისი ფორმების დასაბუთება. ჩვენთვის არსი არის ის, როგორც ის მოგვეცემა ალეთეაში. დასავლური აზროვნების ისტორია არის ამ გზის გაგრძელების მცდელობის ისტორია.

პარმენიდეს დებულება: „არსი არის და არარსი არ არის“ არსებულთა საწყისზე კი არ ლაპარაკობს, არამედ ნამდვილ არსებულზე და მის მიმართ „არხეს“, საწყისის საკითხი არ უნდა დაისვას. მაგრამ რა არის „არსი არის და არარსი არ არის“ მიღმა, რომელიც არც არსია და არც არარსი, არამედ მათი გამაერთიანებელი, მომცველი, დამტევი, საფუძველი, „წმინდა არსი“ და წინარეა. რას ნიშნავს იგი, რაც ამ „არის“ და „არარის“ მიღმაა და უპირველესია. მის მიმართ ვერ ვიტყვით „არის“, რადგან ეს ადამიანური აზროვნების „კლიშეა“, რაც მას არსებულად, „დროში მყოფად“ აქცევს. იგი გარეთაა, მაგრამ რის გარეთ: სივრცის, დროის, გონების, აზროვნების, ჩვენ გარეთ, ხდომილების, დროში დატევის გარეთ. პარმენიდეს დებულება - „არსი და აზრი იგივეა“ - მიღმა გასვლაა. შემდეგ დაისმის კითხვა - რა არის ყოფიერების მიღმა. ეს არ არის არსებულთა მთლიანობის გარეთ გასვლა, არამედ მცდელობა, გახვიდე იმის გარეთ, რაც მიჩნეულია არსებულთა საფუძველად და ზეყოფიერების ძიება, ანუ საკითხი ისმის იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა ტრანსცენდირება ანუ მიღმა გადაბიჯება გაგრძელდეს. მეტაფიზიკის ტრადიციული პოზიციების გვერდით: „რა არის ყოფიერება“, „რატომ არის ყოფიერება“, „ყოფიერება არის“ - დაისმის ახალი შეკითხვა - „რა არის ყოფიერების მიღმა“ - ყოფიერების მიღმა გასვლის და ყოფნის თაობაზე. „ყოფიერების მიღმა“ შეიძლება მივიჩნიოთ პარმენიდეს მოგზაურების გზის გაგრძელების მცდელობად? უნდა დადგინდეს, თუ რა ქმნის შესაძლებელს სრული ტრანსცენდენტის, ზეყოფიერების ყოფნას ადამიანის აზროვნების და ენობრივი გამოთქმის სივრცეში. პლატონი, ჰაიდეგერი და დერიდა - სამივე მოაზროვნე ცდილობს ამ პრობლემის გადაჭრას. მათ შემოაქვთ ახალი კონცეპტები: **khora, Ereignis, differance** - ხორა, ნაკვალევი თუ ხდომილება, მათ ორგვარი როლის შესრულება შეუძლიათ: იყვნენ საფეხური ყოფიერების მიღმა გასასვლელად ანდა სრულიად სხვას ამქვეყნიურობაში მყოფობის შესაძლებლობის ასახსნელად. ეს მათი ონტოლოგიური როლის შედარების აუცილებლობას ცხადს ხდის.

პლატონი „ტიმაიოსში“, კოსმოსის აგებულების შესახებ „მართალ თქმულებაში“ ყოფიერების და წარმოშობის საკითხთან ერთად საუბრობს მესამე გვარზე - „ხორაზე“ (χώρα), იგი არც არსია და არც არარსი, როგორც ამას ბერძნული აზროვნება აცხადებდა. ეს მესამე გვარი განსხვავდება ინტელგიბელურის და გრძნობადისგან, მაგრამ ორივესთან არის წილნაყარი. იგი ინტელგიბელურია, მაგრამ მისგან განსხვავებულია „ძალზედ უცნაური სახით“, წილნაყარია გრძნობადთან, მაგრამ გრძნობადი არ არის. უნდა განისაზღვროს „ხორას“ მნიშვნელობა არსებულთა სამყაროს, კოსმოსის მიმართ, უნდა გაირკვეს ხორას არსი და არსებობის წესი. ის ყველას უწინარესია და, ამავე დროს, მათ შესაძლებელს ხდის. ამით სამყარო ადამიანისთვის წვდომადი ხდება, ქაოსი იქცევა კოსმოსად. პლატონი ხორას განსაზღ-

ვრავს როგორც „დედას“, როგორც „ძიძასო. „ხორა“ გადატანითი მნიშვნელობით ყოველთვის გაიაზრება როგორც რაღაც ადგილი, რომელსაც ჰყავს საკუთარი შვილები – მოქალაქეები, რომელთაც იგი მშობლიურია, ჩვეულია, საკუთარია. ხორა აღნიშნავს ისეთ ადგილს, რომელიც ისევე განუშორებელია არსებულისგან, როგორც მისი არსი, ამ ადგილის გარეშე არსებული არ შეიძლება დარჩეს თავისთავადი, არამედ მაშინვე ნადგურდება. „ხორა“, უბრალოდ, ადგილი კი არ არის, არამედ ერთადერთი ადგილია სამყაროში, რომელიც დასაბამიდან განსაზღვრულია ღმერთისთვის, ერთი ერისთვის, განსაზღვრული ადამიანისთვის და არსებულისთვის, სადაც ისინი იბადებიან, არსებობენ და ვითარდებიან თავისი არსის, ბუნების თანახმად. როგორც კი არსებული, საგანი, ადამიანი გადააბიჯებს ხორას მიჯნას, მაშინვე წყვეტს თავისთავად მყოფობას. ხორა ყველა არსებულის წინარეა. ყოფიერება ხორას ერთ-ერთი შესაძლო განსაზღვრებაა, მაგრამ იგი არ არის ყოფიერება. პლატონს სურს, გავიდეს არსებულთა დიქოტომიის გარეთ როგორც იმ ადგილზე, სადაც ყველაფერი ხდება. ხორა არის ის, სადაც დაძლეულია, უფრო სწორედ ჯერ კიდევ არ არის დიქოტომიური ოპოზიცია.

„ხორა არის საცავი, არ მიეკუთვნება არც გრძნობადს, არც ინტელგებულურს, არც ქმნადობას, არც არსს, არც ყოფიერებას.“<sup>1</sup> ხორა არ არის არხე, რისგანაც ყველაფერი წარმოიშობა ან გამომდინარეობს, არამედ ხორა მოიცავს ყველა განსხვავებას, დაიტევს ყველაფერს, ამიტომ იგი არ დაიყვანება არც ერთ მათგანზე, რასაც იგი დაიტევს: დემიურგი, იდეა, მასალა. იგი მათი შეხვედრის ადგილია, როგორც მიმღები. ეს არ ნიშნავს, რომ ხორა არის სიცარიელე. „იგი არ ქმნის, არ წარმოშობს რაიმეს, რასაც ექნებოდა ადგილი. იგი რადიკალურად არაისტორიულია, რადგან არაფერი არ ხდება მისი მეშვეობით, მისი წყალობით, ისევე, როგორც არაფერი არ ხდება მასთან მიმართებაში.“<sup>2</sup> ყოველივე ეს ცხადს ხდის მის „მიღმა“ მყოფობას. იგი მიღმაა თავისი არსით და მყოფობის წესით. ხორას დამოკიდებულება არსებულისადმი არ არის არც გენეზისური და არც შემოქმედებითი, იგი არის დამტვევი ადგილი, რომელიც მათ თანარასებობას გასაგებს და შესაძლებელს ხდის. იგი არის კოსმოსის შემოქმედების ადგილი.

ხორა არ არის არც მასალა, არც დემიურგი, არც იდეა, მამ, რა არის ხორა? რაც ყველაფერშია, რაც ამ მთლიანობას შესაძლებელს ხდის. ხორა არის შესაძლებლობა, როგორც ოქრო, რომელიც ყველაფერშია, ანუ სანამ შეიქმნება არსებული, მანამ ხორაში მოცემულია მისი არსებულად ყოფნის შესაძლებლობა. იგი ყველაფერშია და ყველაფერში იგივეობრივია, რაც მათი არსებულად ყოფნის შესაძლებლობას უზრუნველყოფს. იგი არის წმინდა შესაძლებლობა იყოს ყველა არსებულში და დარჩეს, ამავედროულად, უცვლელი მათში. მესამე გვარი, რომელიც განსხვავებულია იდეისგან, მასალისგან, დემიურგისაგან და შესაძლებელს ხდის მათ დაკავშირებას, არის ადგილი, სადაც მათი შეხვედრა ხდება, მათგან იქმნება ყველაფერი. „იგი მარადიულია და არ შეირვეს განადგურებას.“<sup>3</sup> იგი ყველაფრის შემადგენლობაში შედის, მაგრამ არ წარმოშობს, არ განსაზღვრავს მის სახეს (იდეა), ხორა არ არის მასალა და მაინც, მიუხედავად ამისა, იგი განსაზღვრავს არსებულს, მაშინ რა არის khora?

<sup>1</sup> Heidegger M. Zeit und Sein in Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1976, s. 286.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 287.

<sup>3</sup> Plato Timaeus, London Ayers Co. Publishers, 1988, 52 a.

ეს ნიშნავს, რომ იგი უწინარესია იდეაზე და მასალაზე, დემიურგზე. ხორა ყველაფერშია და განსაზღვრავს მათ არსს, ამავედროულად, რჩება თავისთავადი ანუ არ შეეერვება მას ბოლომდე, მაგრამ ყველაფერს ფასი აქვს სწორედ ამ ხორას საფუძველზე, ანუ იგი არსებულს ხდის კეთილს, ვარგისს, გამოსადგეს, შესაფერისს. მისი მნიშვნელობა, აუცილებლობა, შესაფერისობა განპირობებულია სწორედ ამ ხორით. ხორას არსია ის, რომ იგი მათ აერთიანებს, მაშასადამე, მას აქვს საერთო იდეასთან, მასალასთან დემიურგთან, რაც მათ ერთიანობას, თანამშრომლობას უზრუნველყოფს, რომლის შედეგია კოსმოსი. ის მათ ყველაზე უწინარესია და, ამავედროულად, მათ შესაძლებელს ხდის, ამით სამყარო ადამიანისთვის წვდომადი ხდება, ქაოსი იქცევა კოსმოსად. ხორა ნიშნავს, რომ არსებულთა სამყარო არც წარმოშობილა, არც შექმნილია, არამედ მოცემულია, მყოფობს ხორაში. მაშინ რა არის ხორა – სივრცე, დრო თუ ის, რაც მათ შესაძლებელს ხდის. „ვამტკიცებთ, რომ ყოველი არსებული აუცილებლად სადმე რაიმე ადგილზე უნდა იყოს და იკავებდეს რაიმე სივრცეს, ხოლო ის, რაც არ არის არც დედამიწაზე და არც ზეცაში, თითქოს არც უნდა არსებობდეს“.<sup>1</sup>

პლატონთან არსებულთა მიღმა გასვლა გამოთქმულია ტერმინებით Agathon (სიკეთე) და khora. მიღმა გასვლა გულისხმობს ადგილს, რაც მიჯნის შემდეგ არის, ამიტომ უნდა გაირკვეს, რა ადგილია ის, მისი არსი, მნიშვნელობა. „სიკეთის იდეა თავის ადგილს ნახულობს ყოფიერების, ანუ არსის მიღმა. სიკეთე არ არის და არც აქვს ადგილი“.<sup>2</sup> იდეათა სამყაროს მიღმა იმყოფება სიკეთე, როგორც მათი ყოფნის საფუძველი. სიკეთე იყო შემძლე ყველაფრის დაფარულობიდან გამოყვანის, მისი ხილულობის, მისი გამოსადგეობის უზრუნველყოფის, ყველაფერს შესაფერის ხდის, ანუ განსაზღვრავს თავის არსში და არსებობის წესში. მზე ყველაფერს ხილულს ხდის, ხორა ყველაფერშია. მისი არსებულად ყოფნის საფუძველია. იგი სამყაროს ამგვარად ყოფნის საფუძველია, რასაც კოსმოსი ეწოდება, როგორც გონივრული წესრიგი ადამიანურის და ღვთაებრივის, მარადიულის და წარამავალის ჰარმონია და ამ ჰარმონიის დარღვევა კოსმოსის რღვევას იწვევს.

ხორა დაფარულია და თავის გამოაშკარავების პროცესში ინიღბება, მაგრამ სწორედ ამ შენიღბვაში იგი გვიჩვენებს თავის თავს, მაგრამ მისი გაქრობა მის არყოფნას კი არ ნიშნავს, არამედ ხორა განსხვავებული წესით უწინარდება, იგი კი არ ქრება, არამედ უწინარდება თავის სახეზემყოფობაში. იგი სახეზეა და სწორედ მაშინ იგი გაუჩინარებულია. იგი არის და არც არის ერთდროულად. ეს არ არის პროცესის ეტაპები ანუ მორიგეობითი მდგომარეობა. „ხორას თვით გამომჟღავნება არის მისი გაუჩინარება“. ხორას ყოფნის წესია გაუჩინარებაში მყოფობა. იგი არ არის ინტელგებელური ან გრძნობადი სახით, მაგრამ არსებული გვიდასტურებს, რომ იგი არის. მისი მყოფობა არ არის მისი არსის გამოვლენა, რადგან „ხორას არსი ისაა, რომ მას არ აქვს არსი“. მისი დადებითი პრედიკაცია შეუძლებელია. „ხორა“ ხომ არ არის თამაში, როგორც ქმნადობა სამყაროსი, რომელსაც რაღაც განსაკუთრებული საზრისი, მიზანი, მიზეზი არ აქვს. ამ თამაშის შედეგია განსხვავებულობის შექმნა. ღმერთი სამებაა, ხოლო ამქვეყნიურობა ოთხეული, როგორც ქვეყნის და ზეცის,

<sup>1</sup> Plato Timaeus, London Ayers Co. Publishers, 1988, 52 b.

<sup>2</sup> Plato Republic, 509 b.



მოკვდავის და ღვთაებრივის კავშირი. იგი ძალიან მოგვაგონებს ჰაიდეგერის მიწის, ცის, ადამიანურის და ღვთაებრივის ოთხეულის შეხვედრის ერთიანობის თუ მთლიანობის ადგილს. „ოთხეული, უპირველესად, შემოიკრებს და ამ შემოკრებას ადგილი აქვს და თავისი ადგილი აქვს გადაკვეთის ადგილში“.<sup>1</sup> ასეთია khora. ხორა არის ადგილი, ღვთაებრივი წყვდიადი, ყოფიერების მიღმა „xora არის ადგილი, სივრცე, სათავსო“,<sup>2</sup> ხორას როგორც ყოფიერების მიღმა, როგორც დამტვევის მიმართება არსებულთან სპეციფიკურია. „იგი არ იძლევა ადგილს, იგი არ ქმნის, არ აწარმოებს არაფერს, რასაც შეიძლება ჰქონდეს ადგილი. იგი რადიკალურად არაისტორიულია, რადგან არაფერი ხდება მისი მეშვეობით, მისი წყალობით, ისევე, როგორც არაფერი ხდება მასთან მიმართებით. იგი მოკლებულია ყოველგვარ ფორმას და გარკვეულობას.“<sup>3</sup> იგი აპეირონია, ოღონდ უფრო დეტალურად აღწერილი. ნიშანდობლივია, რომ ჰაიდეგერი ხორას უწოდებს უბრალოდ ადგილს, ამით მას სურს, ხაზი გაუსვას ხორასა და ereignis-ის განსხვავებას. მათ ბევრი რამ აქვთ მსგავსი, მაგრამ პრინციპულად განსხვავდებიან თავისი როლით, ereignis-ი უფრო ყოფნის წესია და არა მარტო პირველსაწყისების შეხვედრის ადგილი. ereignis-ი არის ყოფიერების ღიაობის, მისი წვდომის ის მიჯნა, სადამდეც ადამიანის გონება მიწვდა და სადაც ხდება არსებულთა სამყაროს, როგორც გარკვეულობის ქმნადობა. ხორა არ არის უბრალოდ ადგილი ტოპოსი, გამოთქმით, რომ ყველაფერს თავისი ადგილი აქვს. ხორა განსაკუთრებული, ერთადერთი ადგილია, როგორც დამტვევი და როგორც ადგილი, სადაც ხდება კოსმოსის შემოქმედება. „ხორა არის ის, რაც დაიტევს ყველაფერს“.<sup>4</sup>

ხორას დახასიათება ხდება ნეგატიურად. პლატონი გვთავაზობს ხორას წვდომის არაპირადაპირ გზას, ეს არის მინიშნებების გზა, რომლითაც ხდება იმის განსაზღვრა, თუ რა არ არის ხორა და ამ გზით ცდილობს, მიუახლოვდეს ხორას გაგებას, ანუ გვეუბნება, თუ რას მოგვაგონებს ხორა. ეს არ არის ხორას უბრალო დესკრიფცია. პლატონის და დერიდას თანახმად, ხორას უპირველესი ნიშანია მისი სრული განსხვავებულობა ყველაფრისგან. „ხორა არის ის, რაც შეიძლება გაზრებული იქნეს მხოლოდ მის განსხვავებულობაში“.<sup>5</sup> ჰაიდეგერიც ამ მეთოდოლოგიას იყენებს, ონტოლოგიური დიფერენცი აუცილებელია ყოფიერების, როგორც ასეთის, განსხვავებულობის დასადგენად. ყოფიერება განსხვავდება ყოველივე არსებულისგან, არსებულთა მთლიანობისგან, უპირველესი არსებულისგან, ყველა მოაზრებულისგან. ხორას განსხვავებულობა სხვანაირია: „იგი უბრალოდ სხვაა, მისი არტიკულაცია, გამოთქმა, განსაზღვრა შეუძლებელია. ამ პრინციპულად განსხვავებულის, სხვის მიმართ დამოკიდებულება შეიძლება იყოს მხოლოდ მიმართვა“.<sup>6</sup> როგორი სახისაა მიმართებაში ყოფნის წესი იმასთან, რაც ყველასგან განსხვავებულია?

ხორა ლოკალიზებულია თავის ყოფიერების წინარედ ყოფნაში, თვითკმარი და ჩაკეტილია, მიუწვდომელია პრედიკატული დისკურსისთვის, შეუღწევადია თავის

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 310

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 285

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 287

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 287

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 192-3

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 193

გულგრილობაში, უხილავი და გაუგებარია და უცხოა ყოველი მცდელობისთვის მის თაობაზე საუბრისა. იგი უხილავი და სმენისთვის მიუწვდომელია, მაგრამ მაინც რჩება უცხო მასზე საუბრის ნებისმიერი მცდელობისთვის. ხორას იღუმალება აბსოლუტური რჩება.

დერიდა თვლის, რომ მასთან მიმართების წესი უნდა იყოს ნეგატიური, რადგან მისი პოზიტიურად გამოთქმა და გააზრება აღემატება ადამიანის უნარს - „აპოფაზისი, ანუ ილაპარაკო ღმერთზე უხმოდ და ამტკიცო რაიმე ნეგატიური და კითხვითი ფორმით“.<sup>1</sup>

**ყოფიერების ყოფიერობის მიღმა გასვლა.** ყოფიერების შესახებ შეკითხვის სტრუქტურას აქვს ტრანსცენდირების, ანუ არსებულთა მთლიანობის მიღმა გადაბიჯების ხასიათი, რომ იკითხო ყოფიერების შესახებ, უნდა გახვიდე არსებულთა მიღმა, უარი უთხრა არსებულებს. ჰაიდეგერი თვლის, რომ ამის მიგნება მოცემულია პლატონთან, მაგრამ მან ეს ვერ გაიგო როგორც მუნყოფნის ტრანსცენდირება, ანუ ყოფიერების მიღმა გასვლა ხორციელდება მუნყოფნის მიერ, როგორც მისი ყოფნის წესი.

**ჰაიდეგერი** ტრადიციული მეტაფიზიკის ორ ნაკლს ასახელებს: „პარმენიდესეული „არის სახელდობრ ყოფიერება“ დღეს ჯერ კიდევ გაუაზრებელია. ამის მიხედვით შეიძლება განვსაზღვროთ, თუ როგორია ფილოსოფიის პროგრესის საქმე“.<sup>2</sup> ჰაიდეგერის თანახმად, პარმენიდეს პოზიციის მცდარი გაგება დაედო საფუძვლად მეტაფიზიკურ აზროვნებას. ამ გაუგებრობის შედეგი იყო მეტაფიზიკის პრეტენზია, პირველი, რომ ადამიანს შეუძლია ჰქონდეს უშუალო მიმართება ყოფიერებასთან და არა მხოლოდ იმასთან, როგორც ყოფიერება გამოვიდა დაფარულობიდან და მეორე, არსებულთა მთლიანობაზე განაზრებას გაიგებდა ყოფიერებაზე აზროვნებად და ამით ყოფიერება საერთოდ დავიწყებას მიეცა, ჰაიდეგერი შეეცადა ორივე ნაკლის დაძლევის და ყოფიერების გააზრებას არსებულისგან დამოუკიდებლად.

ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ყოფიერების „მიღმას“ საკითხის გარკვევისთვის აუცილებელია ღმერთის, ყოფიერების და ზეყოფიერების გამიჯვნა. ყოფიერების მიღმა გასვლა არ ნიშნავს არც არარასკენ და არც ღმერთთან გასვლას. ჰაიდეგერი ცდილობს, შეცვალოს არისტოტელედან მომდინარე ტრადიციული მეტაფიზიკის ონტოთეოლოგიური ხასიათი, რომელშიც უპირველესი არსებული და ღმერთი გაიგივებული იქნა და საკითხი „რა არის არსებული“ გაერთიანდა საკითხთან „უპირველესი არსებული“ შესახებ. ჰაიდეგერს თავიდანვე სურს, წარმოაჩინოს ყოფიერებაზე აზროვნების გამოცდილების თავისებურება, რომელიც განსხვავდება არსებულის, არარას და ღმერთის შესახებ აზროვნებისაგან. ყოფიერებაზე აზროვნება არ უნდა დაეფუძნოს არსებულების აზროვნების გამოცდილებას, არამედ „ყოფიერების არსებულებისაგან დამოუკიდებლად გააზრება აუცილებელი ხდება“, სხვაგვარად შეუძლებელი ხდება ადამიანის ყოფიერების გაგება.

ადამიანის აზროვნება გამოთქვამს, რომ არსებული არის, ღმერთიც „არის“ და ყოფიერებაც თავის თავს გამოთქვამს ასევე „არსი არის“. წმინდა ყოფიერება,

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 193

<sup>2</sup> ჰაიდეგერი მ., ნერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012, გვ. 70

ზეარსი განსხვავებულია ღმერთისგან, არსებულთა მთლიანობისგან და იგი არსებობის მიღმაა, „ღმერთი, როგორც ყოფიერება, ყოფიერების ზღვარს მიღმა, ანუ ღმერთი ყოფიერების გარეშე.“<sup>1</sup> ასე შეიძლება შენარჩუნებული იქნეს ღმერთის და ყოფიერების განსხვავება. ღმერთის, როგორც განსაკუთრებული სხვაგვარობის აღწერისათვის არ გამოდგება არც კატეგორია და არც ექსისტენციალი. თეოლოგიისა და ონტოლოგიის თანხვედრის საფუძველია ლოგოსი, რაც კლასიკური ფილოსოფიის ფუნდამენტური ონტოლოგიური დებულების გამოხატულებაა, რომელიც სამყაროს პრინციპულ გონივრულობის აღიარებით ლოგოსს მიიჩნევს იმ მედიუმად, რომლითაც ხდება მიდგომა ყველაფერთან. ჰაიდეგერი ლაპარაკობს ონტოქრონიკაზე. მისი აზრით, დრო არის ის, რითიც უნდა იქნეს გააზრებული უნივერსუმი. დრო ლოგოსზე უფრო ადრე გამოიყენებოდა მეტაფიზიკური, მარადიული, წარმავალი რეალობების გამიჯვნისათვის. პრობლემა არის მუნყოფნის დროითობიდან იმაზე გადასვლა, რაც საერთოდ დროის გარეთაა და თვით დროც მისი შექმნილია.

თანამედროვე აზროვნება დუმს ღმერთის თაობაზე, რადგან არ აზროვნებს ღმერთზე და ამიტომ კარგავს რწმენას, ამიტომ ურწმუნო ეპოქას ღმერთი მოეცემა ღმერთის სიკვდილის ფორმით, ღმერთის ყოფნა მისი არყოფნის სახით, რომლის უკან აზროვნებამ უნდა დაინახოს თვითონ ღმერთი. „ის ავბედიტიც, რომ დღეს ღმერთები ჩვენთან აღარ არიან, სამყაროს სამყაროობის ერთი სახეთაგანია.“<sup>2</sup>

ჰაიდეგერს უბრალოდ არ შეუძლია ადამიანში ჩადოს რწმენა, რწმენა არ უნდა იყოს უსაფუძვლო დაშვება. მან უნდა ცხადყოს ადამიანში რწმენის აღმოცენების აუცილებლობა და მას უნდა ჰქონდეს ონტოლოგიური საფუძველი, უნდა გამომდინარეობდეს ადამიანისა და ღმერთის მიმართების ხასიათიდან. იგი ცვლის ადამიანის სამყაროში მუნყოფნის წესს. რუდოლფ ოტტო „ღვთაებრივს“ უწოდებს ისეთ რაიმეს, რომელთანაც „რალაც“ დაკავშირებულია არა „სისტემატიზირებული მითის“, ან „დახვეწილი სქოლასტიციზმის“ საშუალებით, არამედ „სრულიად განსხვავებულის“ წინაშე გონების დაბნელების გზით“.<sup>3</sup> გონების დაბნელება არ ნიშნავს გონების უკუგდებას, არამედ დროითისა და დროის გარეთას შეხვედრის შესაძლებლობის დაშვებას, მისი პარადოქსალურობის აღიარებას.

ჰაიდეგერის მიზანია არა მარტო ის, რომ მოახდინოს ღმერთთან მიმართებაში ადამიანის ყოფნის უფრო ორიგინალური ექსპლიკაცია, თანამედროვე თეოლოგია ეძებს „ღმერთთან მიმართებაში ადამიანის ყოფნის უფრო ორიგინალურ ექსპლიკაციას“,<sup>4</sup> არამედ ასევე ნიციშეს შემდეგ ეძებს ამ სრულიად განსხვავებულის არტიკულაციას ონტოლოგიური ასპექტით, ღმერთად ყოფნის უფრო ახლებურ ექსპლიკაციას, თუ როგორია ამ სრულიად განსხვავებულთან ექსისტენციალური „შეხვედრის შესაძლებლობა“. ფუნდამენტური ონტოლოგიისათვის უფრო მისანვდომი იყო რელიგიური ცნობიერების ტემპორალური სტრუქტურა და არა ღმერთის ცნების დადგენა, ანდა ღმერთის გაგების შესაძლებლობის ახსნა, რომელიც იმთავითვე დამა-

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 256

<sup>2</sup> ჰაიდეგერი მ., დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა, გვ. 44, თბ., 1992.

<sup>3</sup> სამრელი ო., ყოფნის მოაზრების სხვაგვარობა: თეოლოგიური დიფერენცის ჰაიდეგერი-სეული გაგება, ჟურნ. ფილოსოფიური განაზრებანი, გვ. 191, თბ. 2001.

<sup>4</sup> Heidegger M. Sein und Zeit Max Niemeyer verlag, Tubingen, Elfte unveränderte aufgabe, 1967, s 8

ხასიათებელია ადამიანისათვის (დამასკელი). ამიტომ თეოლოგიური დიფერენცის მეშვეობით შესაძლებელია „რელიგიური ცნობიერების ობიექტის ფორმალიზაცია, რაც გულისხმობს ერთს, რომელიც სწორედ ამ სამყაროსეული წესრიგის მიღმაა, რომელშიც მუნყოფნა ყოველდღიურად პოულობს თავისთავს და რომელიც სამყაროში სხვაგვარად ყოფნის წმინდა ფილოსოფიური ინტერპრეტაციისათვის აბსოლუტურად ხელმისაწვდომი იქნება.<sup>1</sup> წმინდას უნიკალურ განცდაში, რელიგიურ ცნობიერებაში მოცემული ობიექტის ფორმალიზებით ვიღებთ ერთს, რომლის ონტოლოგიური არტიკულაცია, როგორც სრულიად განსხვავებულისა, მისი პირველადი ონტოლოგიური დახასიათებაა და სამყაროსეულ წესრიგში მისი მოცემულობის ფორმა. ეს ერთი, როგორც სრულიად განსხვავებული, „არის“ ღმერთი. მიუხედავად იმისა, რომ ყოფიერება არ ქმნის ღმერთის საფუძველს და არსს, ღმერთი არ არის ყოფიერება, ღმერთი არის ის, რაც თავის თავში აერთიანებს ღმერთს და ყოფიერებას. ამის დამადასტურებელია“ მე ვარ“ პასუხი ღმერთის მიმართ დასმულ კითხვაზე, რითიც ხაზი გაესმის მისი ყოფნის მარადიულობას და ყოფიერების, როგორც მის უპირველეს მახასიათებელს. „არის“ ნიშნავს არა მის ობიექტივაციას, არამედ მის მიღმურობას, რომელშიც შენარჩუნებულია ერთის აქტუალობა და, ამავდროულად, მისი მიუწვდომლობა. მაგრამ ამით ღმერთი იქცევა აბსოლუტურ მიღმურობად, რაც მისი არყოფნის, სიკვდილის ერთ-ერთი ფორმა და გამოხატულებაა (კამიუ). უნდა შენარჩუნებული იქნეს ღმერთის სხვაგვარობა და, ამავდროულად, მისი მოცემულობა ამქვეყნიურობაში.

ჰაიდეგერი და დერიდაც ღმერთის და ყოფიერების განსხვავებას ეფუძნებიან, მაგრამ შეიძლება ნეგატიური თეოლოგიის მიერ ღმერთის გააზრების აპოფატკური მეთოდი გამოყენებული იქნეს ყოფიერების „მიღმას“ გააზრების და გამოთქმისთვის. მ. ეკჰარტს წერდა: „როდესაც მე ვამბობ, რომ ღმერთი არ არის ყოფიერება, რომ ის ყოფიერების ზემოთაა, მე ამით ღმერთს არ ვართმევ ყოფიერებას, არამედ ავამაღლებ ყოფიერებას მასში და მისი მეშვეობით.“<sup>2</sup> აქ მნიშვნელოვანია ღმერთთან ზიარების, ერთიანობის ონტოლოგიური სტატუსის დადგენა, იგი აღინერება დადებითი პრედიკაციით თუ ხორციელდება ადამიანის განსაკუთრებული ყოფნის წესით. ყოფიერების მიღმა არ არის არც არარა, თუმცა ჰაიდეგერი კი კითხულობს: „რატომ არის საერთოს რაიმე და არა პირიქით არარა.“ არარა ყოფიერებისადმი მეორადაა, წარმოებულია. ქრისტიანული ღმერთი არარასგან ქმნის სამყაროს და მის მიმართ პირველადია ყველა ასპექტით.

ღმერთი არ არის ყოფიერება, იგი მის მიღმაა. არის კი სამყარო ღმერთის და ყოფიერების თანაშემოქმედება. ღვთაებრივს ადგილი არ აქვს სივრცეში და არც დროში, იგი მათ წინაა. ეს არის ადამიანური აზროვნების შეზღუდულობის გამოხატულება. ღმერთს არ აქვს ადგილი და არც შეიძლება ჰქონდეს, რადგან არ არის ადგილი, რომელიც ღმერთს დაიტევს. ღმერთს არ უკავია ადგილი, რადგან მას ადგილი, ანუ მიმართებაში ყოფნა შეუძლია მხოლოდ სამყაროს შექმნის შემდეგ. ღვთაებრივი იერარქიის ადგილი არ არის სივრცითი ადგილების იერარქია, არამედ გონითი იერარქია და ამ იერარქიაში ადგილის ქონა არ არის სივრცითი ადგილი.

<sup>1</sup> სამრელიო ო., ყოფნის მოაზრების სხვაგვარობა: თეოლოგიური დიფერენცის ჰაიდეგერიული გაგება, ჟურნ. „ფილოსოფიური განაზრებანი“, გვ. 194, თბ., 2001.

<sup>2</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 258

ღმერთი კი არ არის, არამედ ღმერთი ღმერთობს, რაც მისი ყოფნის წესებში გამოიხატება და ღმერთზე აზროვნება, ღმერთის ღმერთობის და მისი ყოფნის წესებზე აზროვნება განსხვავებულია. ეს არ ნიშნავს ღმერთის გაგებას, რადგან „განსხვავება ღმერთსა და ღმერთის სახელს შორის გახსნის ამ საიდუმლოების სივრცეს.“<sup>1</sup> ღმერთის სრულ განსხვავებულობას მიანიშნებს ის, რომ ღმერთი არ არის ადგილი, რომელიც მას უკავია, ღმერთი არ არის სახელი, რომელითაც იგი იწოდება, არც ის ადგილი, სადაც იგი მყოფობს „ღმერთს, რომ იყოს და იყოს გააზრებული, არ სჭირდება ყოფიერება, როგორც მისი საფუძველი და არსი“, უბრალოდ, „ყოფიერების განზომილება გახსნის იმ გამოცდილების შესაძლებლობას, იმ ღმერთთან შეხვედრის შესაძლებლობას, რომელიც, მიუხედავად ამისა, არ არის, არ ყოფიერობს.“<sup>2</sup> ჰაიდეგერი აცხადებს, რომ „არ უნდა მისცე ყოფიერებას უფლება, რომ ღმერთზე აზროვნებისას ყოფიერება გამოჩნდეს ღმერთის საგნობრიობის კონტექსტში.“<sup>3</sup> ეს მიუთითებს თეოლოგიის და ფილოსოფიის პრინციპულ განსხვავებას და მნიშვნელოვანია მისი პოზიციის თავისებურების დადგენისთვის. დასვა კითხვა ყოფიერების შესახებ თეოლოგიაში, ნიშნავს შემოქმედი ღმერთის გაგებაზე უარის თქმას. მაშინ, რა არის არარა ღმერთისთვის, თუკი თანამედროვე ადამიანი არსებულთა სამყაროს გარეთ ხედავს არა მეტაფიზიკურს, არა ღმერთს, არამედ არარას. რა არის ის, რაც ჩვენთვის არარაა და ღმერთისთვისაც არარაა.

თუმცა შესაძლოა, რომ „თუ ყოფიერება არ არის ღმერთის არც საფუძველი და არც არსი, მაშინ ღმერთის გამოცდილება, ანუ გამოცხადების გამოცდილება ყოფიერების განზომილებაში გამოანათებს.“<sup>4</sup> (in der dimension des Seins sich ereignet.) ყოფიერება არის მისი „გამოცხადების“ განზომილება, ანუ ღმერთი ყოფიერების განზომილებაში ადამიანისთვის მისანვდომი ხდება. ყოფიერების განზომილებაში არ მიიწვევდება ნამდვილი ღმერთი, იგი ყოფიერების მიღმაა, უბრალოდ, ღმერთი ყოფიერებაში და ყოფიერების მეშვეობით გამოანათებს. მართებულია დერიდას მიუთითება ჰაიდეგერისეული *offenbarung*-ის და *offenbarkeit*-ის შორის განსხვავებაზე, როგორც ზოგად უნარსა და მის ერთ-ერთ კერძო ფორმას შორის.<sup>5</sup> *offenbarkeit*-ს, რომელიც *ereignet*-ის სახით ხდება, ონტოლოგიური ფენომენია და გამოხატავს ონტოლოგიურ შესაძლებლობას, მისგან განსხვავდება *offenbarung*-ი, გამოცხადება, რაც რელიგიური ფენომენია და მასზე რელიგია ლაპარაკობს.

დერიდა თვლის, რომ ჰაიდეგერის მიდგომა ღმერთის და ყოფიერების მიმართ, გარკვეულ ასპექტებში მსგავსია. ჰაიდეგერმა ორჯერ შემოგვთავაზა უარის თქმა სიტყვა ყოფიერებაზე. ერთხელ, „zur Seinsfrage“-ში გვთავაზობს, *Sein* გადახაზული იქნეს ჯვარედინად და მეორეჯერ, „was haieist denken“-ში აღნიშნავს, რომ ხორა არის ადგილი, სადაც ხვდება დემიურგი, იდეა, მასალა და იქმნება სამყაროს ჩვენთვის მისანვდომი სახე. ჰაიდეგერი ინარჩუნებს დუმილს ღმერთთან მიმართებით, „შეი-

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 188

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 312

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 11

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 312

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 306

ნარჩუნო დუმილი, როდესაც საუბარია „ღმერთის გააზრებაზე. ჰაიდეგერის პოზიცია ამ საკითხთან დაკავშირებით შემდეგია: „ყოფიერება და ღმერთი არ არის იგივეობრივი და რომ იგი ყოველთვის ცდილობდა, თავი აერიდებინა ღმერთის არსზე ყოფიერების მეშვეობით აზროვნებისთვის“. მეტიც, „მე რომ მომწოდდა, დამეწერა თეოლოგიური ტექსტები, რაც ზოგჯერ ძალზე მაცთურად გამოიყურებოდა, მაშინ მე არ დავუშვებდი მათში სიტყვა „ყოფიერება“ გამოჩენას.“<sup>1</sup> იგი თუ ფილოსოფიურ ტექსტებში მოითხოვს სიტყვა „ყოფიერების“ გადახაზვას და ამით მიაწინებს, რომ ამ სიტყვას განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენებს, ხოლო თეოლოგიურ ტექსტებში საერთოდ არ გამოიყენებდა. ყოფიერების მიღმა არის ღმერთი, რადგან იგი არ არის ყოფიერება, არც არსებული და არც არარა. მაგრამ არის კი ღმერთი უპირველესი არსებული ან არსებობის უპირველესი წესი. უნდა შენარჩუნებული იქნეს ღმერთის სხვაგვარობა და, ამავე დროს, მისი მოცემულობა ამქვეყნიურობაში. ერთი, რომლის ონტოლოგიური არტიკულაცია, როგორც სრულიად განსხვავებულისა, მისი პირველადი ონტოლოგიური დახასიათებაა და სამყაროსეულ წესრიგში მისი მოცემულობის ფორმა. ეს ერთი, როგორც სრულიად განსხვავებული, არის ღმერთი.

ჰაიდეგერთან ყოფიერება ხასიათდება თვითმოცემულობის და მყოფობის განსხვავებული წესით და მნიშვნელოვანია ყოფიერების ტრანსცენდენტური იერარქიის: Sein ist, Sein es gibt, sein ereignet გრადაციის და იერარქიული წესრიგის აუცილებლობის საფუძვლის დადგენა. გადასვლა ერთი საფეხურიდან მეორეზე ხდება ექსტრაორდინალური ხდომილების, მაგალითად, ძრწოლის საფუძველზე.

Sein ist – აქ ყოფიერება სრული ტრანსცენდენტია, მიღმურია და განუსაზღვრელი, გამოთქმაში - ყოფიერება არის - იგი ადამიანისთვის ყველაზე უშორესია. ყოფიერება თავისთავად არის.

Sein ereignet – ეს ნიშნავს, რომ ყოფიერება, როგორც ტრანსცენდენტი, გამოდის დაფარულობიდან ალეთეას წესით, ყოფიერება უფრო ახლობელი ხდება ადამიანისთვის. ყოფიერება თავისთავად - მოცემულია როგორც Ereignis-ი, იგი იძლევა საფუძველს es gibt-ისთვის.

Sein es gibt ნიშნავს - ყოფიერებას ადგილი აქვს, ეს არის ყოფიერების თვითმოცემულობის სახე, ყოფიერება თავის თავს გვივლენს როგორც მბოძებელს და როგორც ბოძებულს ერთსა და იმავე დროს. ყოფიერება es gibt წესით მოგვეცემა, გვებოძება, რომლის არსებობა არ არის ჩემზე დამოკიდებული. ამის შემდეგ ყოფიერება ადამიანის აზროვნების და ენისთვის მისაწვდომი ხდება.

ზეყოფიერება, სრულიად განსხვავებული, სრული ტრანსცენდენტი არის, მაგრამ ადგილი აქვს, მოცემულია (es gibt) როგორც ბოძებული საჩუქარი. ჰაიდეგერის Ereignis-ი არის მცდელობა, ახსნას ამ es gibt-ის შესაძლებლობა, ანუ ყოფიერება, როგორც სრული ტრანსცენდენტი (Sein ist), გარდაიქმნება ყოფიერების გამონათებად (Sein ereignet), ხდომილებად სრულიად განსხვავებულის, ტრანსცენდენტის მოცემულობად ამ სამყაროში. Khora, Ereignis-ი და difference არის სრულიად განსხვავებულის ყოფნის ადგილი, რომელიც ასევე შეხვედრის ადგილია სრულიად განსხვა-

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 311

ვებულს, ტრანსცენდენტს და ამქვეყნიურობას შორის, სადაც შესაძლებელი ხდება მისი გამონათება. სხვა საკითხია, თუ რა არის დაფარულობიდან გამოსული ყოფიერება. ამაზე პასუხს იძლევა პლატონი და არისტოტელე.

ჰაიდეგერს აინტერესებს არა მარტო ის კითხვა, რითიც დაინტერესებული იყო არისტოტელე, რა არის ყოფიერება, რომელიც განსაზღვრავს არსებულის რაობას და არსებობის წესს, ანუ *was ist das Sein des Seienden*, არამედ ასევე კითხვაც: რა არის ყოფიერების ყოფიერობა *was ist seiende Sein*, ანუ შესაძლებელია ყოფიერების თვითმოცემულობა და როგორ არის ყოფიერება ამქვეყნად, როგორია ყოფიერების ამქვეყნად მყოფობის წესები, რაც მისთვის ყოფიერების „ატომს“ მისაწვდომს ხდის, რაც ადამიანის კუთვნილი ყოფიერების გაგების საფუძველია. ყოფიერებისა და ყოფიერების ყოფიერობის წესების კვლევა არის ახალი ონტოლოგია.

დებულებაში ყოფიერება არის (*sein ist*) ყოფიერება არის სრულიად სხვა, ტრანსცენდენტი და დაფარულობაში მყოფი. ჰაიდეგერი იზიარებს პარმენიდეს დებულებას, რომ ყოფიერებას აქვს შინაგანი „ტელოსი“ ალეთეასაკენ, გამოვიდეს დაფარულობიდან და ყოფიერება თავის თავს გვიძღვნის როგორც დაუფარაობა. ყოფიერების ყოფიერობა (*seiende Sein*) არის ყოფიერების თვითმოცემულობის განსაკუთრებული და პირველი წესი – ალეთეა. რატომ არ შეიძლება ყოფიერება გაცხადდეს თავის ყოფნის წესში და არა მხოლოდ ალეთეაში, თუ ალეთეა არის ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის წინარე ონტოლოგიური ფენომენი, რომელიც შესაძლებელს ხდის მის თვითმოცემულობას, როგორც ღიაობას.

დაფარულობიდან ალეთეაში გამოსულ ყოფიერებას ადგილი აქვს როგორც საჩუქარს (*Sein es gibt*), როგორც თვითმოცემულობას. ხოლო მისი საფუძველია *Sein Ereignis*, რაც თვითონ ალეთეას საფუძველია. ჰაიდეგერი თვლის, რომ დრო არის ის, რაც დაიტევს ყოფიერების სავსეობას, რომელიც დროის მეშვეობით წარმოსდგება როგორც წარსული-ანმყო-მომავლის მთლიანობა, დროის სავსეობა, ან სახეზემყოფის და არასახეზემყოფის მთლიანობა. ყოფიერება დაფარულობიდან გამოდის დროის მეშვეობით და როგორც დროითი. ეს არის *Ereignis*-ის ხდომილება, მაგრამ თვითონ ყოფიერება დროის გარეთაა, წინარე დროითია და დროის აღნიშნულ სახეს შესაძლებელს ხდის. ამ აზრით, უპირველესი ძღვენი არის თვითონ დრო, რომელიც თვითონ ყოფიერების მიერ მოგვეცემა, რომ დავინახოთ ყოფიერება, დრო ყოფიერების სავსეობას იტევს წარსული-ანმყო-მომავლის, ან სახეზემყოფის და არასახეზემყოფის მთლიანობის სახით. ეს შესაძლებელს ხდის, რომ ადამიანს შეხება ქონდეს ყოფიერების „ატომთან“ – დასწრებულობასთან და დროის „ატომთან“ -ანმყოფსთან, რაც *Ereignis*-ის საფუძველზეა შესაძლებელი. ანტიკურობა არ იცნობდა *Ereignis* ფენომენს.

ჰაიდეგერი ამოდის დებულებიდან *Sein ist* და მიდის *es gibt*-ისკენ როგორც ყოფიერება, მისაწვდომი ხდება ადამიანისთვის, შემდეგ *es gibt*-ის, როგორც ყოფიერების დროში მიღების და დატევის შესაძლებლობის საფუძველს, ხედავს *Ereignis*-ში, მაგრამ *Ereignis*-ი არის ყოფიერების დროში დატევის ხდომილება, მაგრამ არც ის არის თვითონ ყოფიერება, არამედ ყოფიერების ყოფიერობის, როგორც დაფარულობიდან გამოსვლის ერთ-ერთი წესი, რომელიც, ამავე დროს, არის თვითონ ყოფიერების სრული არსის დაფარულობა. ყოფიერების ყოფიერობის წესების ცვლილებას

აქვს ხვედრითი ხასიათი. *es gibt*-ში „*es*“ არის ხდომილება და არა ყოფიერება, მაგრამ *Ereignis*-ის შემდეგ აზრი მაინც მიადგა თვითონ ყოფიერებას, როგორც იმას, რაც მიუწვდომელია გონებისთვის და გამოუთქმელია ენისთვის.

„ყოფიერების მიღმა“ აზროვნებამ შეიძლება მიიღო საუბარზე უარის თქმის სახე. ეს არის მცდელობა, გავიდეს ადამიანის ენის მიღმა, რადგან ენა ყოფიერების სახელია, უარი თქვას აზროვნების ტრადიციულ წესზე, მიმართოს მისტიკურ ხედვას, თუ უარი თქვას ყოფიერების აზროვნებაზე, თუ თვითონ ყოფიერებაზე და ყოფიერების დავინწყებაში საბოლოოდ ჩაიძიროს. რა ექნათ: შევწყვიტოთ აზროვნება, დავდუმდეთ, თუ მივინდოთ ჩვენს ინტუიციას, მივინდოთ ენას, რომელიც თვითონ მეტყველებს, თუ მივმართოთ ნეგატიურ თეოლოგიის გამოცდილებას: დადებითი პრედიკაციის ენაზე უარის თქმის ფენომენს, იქნებ, დერიდა არის მართალი და ევროპული მეტაფიზიკის ცნებების დეკონსტრუქცია არის გზა ყოფიერებისკენ, თუმცა დერიდა არ მიიჩნევს მართებულად მის დადანაშაულებას ნეგატიური თეოლოგიის მეთოდოლოგიის აღორძინებაში, თუმცა ადამიანური აზროვნების და ენის საზღვრების შესახებ შეკითხვა აუცილებელია.

ჰაიდეგერთან ყოფიერებაზე საუბრისგან თავის არიდების სახეებია: დუმილი, *Seyn*, გადახაზული *Sein*, უარის თქმა საუბარზე ყოფიერებასთან დაკავშირებით და მოლოდინი, რაც, იმავდროულად, ყოფიერების მიღმა გასვლის ფორმებია. ჰაიდეგერი ყოფიერებაზე აზროვნების გზებიდან – დუმილი, უარის თქმა საუბარზე, უარის თქმა დადებით პრედიკაციაზე და მცდელობა, გაიაზრო ყოფიერება – იჩინებს ბოლო გზას, როგორც მოაზროვნე ადამიანის გზას ყოფიერებისაკენ. რადგან „ყოფიერება ჯერ კიდევ ელოდება, რომ თვითონ იგი ადამიანისთვის აზროვნების ღირსი გახდება.“<sup>1</sup>

„ჰაიდეგერი თავს არიდებს არა ყოფიერებაზე საუბარს, არამედ სიტყვა „ყოფიერების“ გამოყენებას, არა მის მოხსენიებას, არამედ მის გამოყენებას.“<sup>2</sup> ჰაიდეგერთან სიტყვა ყოფიერებაზე თავის არიდების მცდელობა განპირობებულია სურვილით, უკეთ გაიგოს ყოფიერება, რადგან ევროპული მეტაფიზიკის ენა იმდენად დაბინძურებულია მეტაფიზიკური ასოციაციებით, რომ თუ გვინდა, გავიდეთ ტრადიციული მეტაფიზიკის მიერ გააზრებული ყოფიერების მიღმა, უფრო წმინდა ზეყოფიერებისკენ უარი უნდა ვთქვათ ყოფიერების მეტაფიზიკურ ცნებაზე. ჰაიდეგერი თვლიდა, რომ ბერძნული და გერმანული ენა არის ფილსოფიური აზროვნების ენა, მაგრამ შემდეგ სურს ამ ენის გარეთ გასვლა. საინტერესოა ა. დუგინის მოსაზრება, რომ ახლა რუსულმა ენამ უნდა იკისროს მეტაფიზიკურის გამოხატვის და გამოთქმის ფუნქცია. ჩვენ შეგვიძლია დავუმატოთ იოანე ზოსიმეს თვალსაზრისი ქართული ენის მისიის შესახებ.

ჰაიდეგერი ცდილობს, დარჩეს ფხიზელი გონების ფარგლებში და აიცილოს მისტიციზმი. ამიტომ იგი ცდილობს, მონახოს აზროვნების და გამოხატვის ახალი საშუალებები, მონახოს ახალი სიტყვები, რომლებიც მოცემულია გრამატიკამდე და ლოგიკამდე და რომლებიც შეძლებენ გამოთქვან ის, რისი მოაზრებაც მას სურს ყოფიერების და ყოფიერების გაგების ფენომენში. ჰაიდეგერმა გაიარა ყოფიერების გააზრების რამდენიმე ეტაპი **Sein**, **Seyn**, გადახაზული **Sein** და ბოლოს უარის თქმა სიტყვა „ყოფიერების“ გამოთქმაზე, რაც მიუთითებს ნეგატიურად ყოფიერების,

<sup>1</sup> ჰაიდეგერი მ., წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012, გვ, 60

<sup>2</sup> Дерриდა Ж., „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, 2001, ст. 308



როგორც ასეთის, სრულ ტრანსცენდენტურ ყოფნას. ადამიანმა არ იცის, რა არის ყოფიერების მყოფობის უპირველესი წესი და ცდილობს, ნათელყოს, თუ რა შეიძლება იყოს მისი თვითმოცემულობის წესი, რაც ადამიანისთვის მისაწვდომია. სევე, არ იცის ყოფიერების არსებობის უპირველესი ფორმა, ღმერთად ყოფნა თუ სხვა რამ. არ გვეყოფნის სიტყვები, რადგან სიტყვებს არსებულთა გააზრებისათვის გამოვიყენებთ და მეტაფიზიკის ბატონობის პერიოდში ენამ დაკარგა უნარი, გაიაზროს გამოუთქმელი. მთავარი პრობლემა, რაც „ყოფიერების მიღმა“ ფენომენი აყენებს, არის ის, თუ როგორ უნდა გავიაზროთ, ვილაპარაკოთ მასზე და თუ ეს შეუძლებელია, მაშინ როგორ მოვიქცეთ. გააზრების ამ წერტილთან მისული ლ. ვიტგენშტაინი დუმილს გვიჩვენებს: „გამოუთქმელი მართლაც არსებობს, იგი ავლენს საკუთარ თავს. ეს მისტიკურია. რის შესახებაც ლაპარაკი შეუძლებელია, უნდა დავდუმდეთ (6.522 ტრაქტატი). ყ. დერიდა კი დასახმარებლად მიმართავს ნეგატიური თეოლოგიის გამოცდილებას. ყოფიერება არის იქ, სადაც არაფრის გააზრება და გამოთქმა არ შეიძლება. ჰაიდეგერი მოითხოვს, რომ „ადამიანი ერთხელ მაინც უნდა აღმოჩნდეს ყოფიერებასთან სიახლოვეში, გარდა ამისა, მან ჯერ კიდევ უნდა ისწავლოს სახელს მოკლებულში ექსისტირება.“<sup>1</sup>

ჰაიდეგერი ხორას გაიგებს როგორც ადგილს. „khora ნიშნავს ადგილს.“<sup>2</sup> იგი არის ადგილი, სადაც ყოფიერება ყოფიერობს, მაგრამ რა ხდება ყოფიერების თავს khora-ში, Eregnis-ში, Differance-ში. ისინი ქმნიან მიჯნას ბუნებას, არსებულთა სამყაროს და ყოფიერებას შორის, ამის შედეგია ყოფიერების გაამქვეყნიურება. პლატონთან ხორა არის ადგილი, სადაც იქმნება სამყარო. მაგრამ ის არ არის eriegnis, რომელიც ereignet ანუ ანათებს, ნათელს ხდის, ნათელში შემოჰყავს. eriegnis პირველადი, ისტორიულად შესაფერი საზრისია – გასხივოსნება, ნათელში გამოყვანა. ეს ფუნქცია მზესთან არის გადანანილებული, ხოლო es gibt მოცემულია, მაგრამ ვინ მოგვცა, რატომ, რა მიზნით უცნობია. იგი მოცემულია როგორც საჩუქარი. იგი დაგვხვდა და მას ვტოვებთ. ereignis-ხდომილება გამონათება ხდება (Ereignis ereignet) როგორც ხელიდან გამსხლტომი თამაში, რომელშიც ყოფიერება არა მარტო ადამიანს, არამედ საკუთარ თავსაც უსხლტება ხელიდან, ყურადღებიდან, თვალხედვიდან. ამიტომ უნდა ავიცილოთ ყველა დაბრკოლება ყოფიერების, როგორც ხდომილების გააზრების გზაზე, თვითონ ეს საუბარიც, ენაც დაბრკოლებაა, ამბობს ჰაიდეგერი. ის დუმილის სივრცეშია. შეიძლება ითქვას, რომ ჰაიდეგერი სათავეს უდებს ნეგატიური ონტოლოგიის აზროვნების წესის გამოცდილებას.

დერიდას მიხედვით, ჰაიდეგერი და პლატონი ახორციელებენ „მოძრაობას სრულიად განსხვავებულისკენ“.<sup>3</sup> Khora-ში, Eregnis-ში ლაპარაკია ამქვეყნიურობის, ფიუზისის ამგვარად ყოფნის ახსნაზე. ეს არის ადგილი, სადაც ხდება კოსმიური თამაში და იქმნება სამყაროს ამგვარობა, გარკვეულობა. ამ ადგილზე იქმნება სამყარო. ისინი არიან ყოფიერებისკენ გზაზე მდგარი უკანასკნელი მიჯნა, რაც ჩვენი აზრისთვის გასაგებია. ამიტომ მოუწოდებს ჰაიდეგერი, რომ ახლა აზროვნების ამოცანა არის Eregnis-ის გადაბიჯება.

ჰაიდეგერი Eriegenis-ს თვლის ასეთ ფენომენად, ხოლო დერიდას აზრით, ეს არის defferance. „რასაც ჩვენ ვუნწოდებთ difference-ს, არის თამაშის მოძრაობა, რომელიც

<sup>1</sup> ჰაიდეგერი მ., ნერილი ჰუმანიზმის შესახებ, ნგ. მარტინ ჰიდეგერი, თბ., 2012, გვ. 57.

<sup>2</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, 2001, ст. 306

<sup>3</sup> იქვე.

ანარმოებს განსხვავებას, უფრო ზუსტად განსხვავების შედეგებს. ეს არ ნიშნავს, რომ *differance*, რომელიც ანარმოებს განსხვავებას, არსებობს მანამ მარტივი თავისთავად უცვლელი და გულგრილი ანმყოს სახით.<sup>1</sup> იგი არის სამყაროს, როგორც განსხვავებულ არსებულთა, მრავალფეროვნების საფუძველი. „*differance* არ არის მთელი, არ არის მარტივი საწყისი, არამედ სტრუქტურირებული და განსხვავებული წყარო განსხვავებისა“.<sup>2</sup> დერიდა ცდილობს, დაინახოს არსობრივი მსგავსება *khora*-სა და *differance*-ს შორის. ჰაიდეგერის და დერიდას პოზიციების განსხვავება იმაშია, რომ ჰაიდეგერთან ყოფიერების *ereignis-zea* ლაპარაკი, ხოლო დერიდასთან ნაკვალევი, როგორც *differance*, გაურკვეველია, თუ რისი ნაკვალევია და ასეთი კითხვის დასმა, თუ ვისი ნაკვალევია, საერთოდ არაკორექტულია. ნაკვალევი არის მხოლოდ *différance*, ანუ მითითება ნაკვალევს და მის ორიგინალს შორის განსხვავებაზე, რომ ნაკვალევი ერთდროულად არის ნაკვალევი და არის სხვა ვიდრე ნაკვალევი, ანუ იგი საკუთარ თავთან თვითგანსხვავების წესით არის. ნაკვალევი არის *differance*, ანუ მითითება განსხვავებაზე, რაც ნაკვალევის არსებობის წესია, იგი არსებობს ამ განსხვავების სახით. „ნაკვალევს ადგილი აქვს, ადგილი აქვს რეალობაში, უკავია ადგილი.“<sup>3</sup> *Ereignis*-ი ტოვებს გასასვლელს სრულიად განსხვავებულსიკენ, სრული ტრანსცენდენტისკენ, ყოფიერებისკენ, ხოლო ნაკვალევი, როგორც *differance*, ასეთ შესაძლებლობას სპობს.

ყოფიერება მუნყოფნის მატრანსცენდირებელ განწყობაში, ძრწოლაში წარმოსდგება როგორც არარა. ჰაიდეგერი ამ არარას უკან დაინახავს ყოფიერებას და არარას, როგორც ყოფიერების მოდუსს. არყოფნა არ არის ყოფიერებას მოკლებულობა, არამედ ყოფიერების კლებაა მხოლოდ. არსებობა და არარსებობა ყოფიერების მოდუსებია, როგორ იღებს წმინდა ყოფიერება, რომელიც თავის თავიდან უნდა გამორიცხავდეს ყოველივეს ყოფიერების საპირისპიროს არარას სახეს. ეს ნიშნავს, რომ ზეყოფიერება უნდა იყოს არსებობის და არარსებობის დაპირისპირების მიღმა და ზევით და ადამიანის წვდომის საზღვრებში ვლინდება არსებობის და არარსებობის დაპირისპირების სახით. ყოფიერებაზე შეკითხვის დასმა არის ტრანსცენდირება, აქ ლაპარაკია მუნყოფნის ტრანსცენდირებაზე არსებულთა მთლიანობის მიღმა, მაგრამ ყოფიერების მიღმა გასვლა არის კი ტრანსცენდირება, თუ მას სხვა სახელი უნდა ეწოდოს.

ადამიანი ვერ გადის პარმენიდეს დებულების მიღმა: „არსი არის და არსი არის ალეთეას წესით“. მთელი აზროვნება სწორედ ამ დებულების მეორე ნაწილის ნათელყოფის მცდელობაა, ალეთეას არსის და ალეთეას და ყოფიერების დამოკიდებულების გარკვევაა. არის კი ალეთეა თვითონ ყოფიერების მიერ მისთვის, არსისათვის მისაღები ფორმა თავისი უსასრულო ბუნების ერთ-ერთი სახით გამოვლინებისა, რომელიც, რა თქმა უნდა, არის მისი უსასრულო ბუნების სხვა მხარეების შენიღბვა. იგი არის სწორედ დაფარულობიდან გამოსვლით საკუთარი თავის თვითშემნიღბველის სახით ყოფნა. ყოფიერების სრული ტრანსცენდენტურობა იცავს ყო-

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, 2001, ст. 189

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 190

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 279

ფიერებას მისი პროფანაციის და უკუგდებისაგან, რადგან თუ ადამიანი მიიჩნევს, რომ მას აქვს უნარი, მიმართებაში იყოს უშუალოდ ყოფიერებასთან, მაშინ მისი გაუგებრობის შემთხვევაში უკუაგდებას მას, როგორც ეს ნიციშეს შემთხვევაში მოხდა.

ადამიანისთვის მნიშვნელოვანია, ნათელვყოთ ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის წესების სახეცვლილებები. ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა არ ემორჩილება ადამიანის ნებას, იგი არც შემთხვევითია და არც აუცილებელი, არამედ მისი დაფარულობიდან გამოსვლის წესრიგი ხვედრისეულია. ამიტომ ადამიანი არ უნდა ჩავარდეს ილუზიაში, რომ მას შეუძლია ტექნიკურად და ტექნიკის მეშვეობით გაიგოს ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის წესრიგი. ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის ახალი ეპოქა მთლიანად შეცვლის არსებულს და არსებულის ყოფნის წესებს, არსებულის დაფარულობიდან გამოსვლის წესებს, რაც არსებულთა ტექნიკურ მართვას სრულიად ზედმეტს და უშედეგოს გახდის. ჰაიდეგერს სურს, ადამიანი იხსნას ამ ცდუნებისაგან ტექნიკით და ტექნიკურად შეეცადოს ყოფიერების ხდომილების, როგორც მისი დაფარულობიდან გამოსვლის არსის და წესრიგის გაგებას და მეტიც, მართოს ყოფიერება, როგორც ხდომილება, რაც ადამიანის ყველაზე დიდი ამბოხება იქნებოდა არა ღმერთის (ნიციშეს, კამიუ), არამედ ყოფიერების წინააღმდეგ, რომლის შედეგების გათვალისწინება უბრალოდ შეუძლებელია.

ჰაიდეგერი ეძებს არა მხოლოდ ყოფიერებას, როგორც სრულ ტრანსცენდენტს, არამედ ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის, ყოფიერების თვითმოცემულობის, ყოფნის წესებს, როგორც საფეხურებს ამ სრულიად განსხვავებულისკენ. ამით ჰაიდეგერი ცდილობს, გადავიდეს ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ყოფიერების ონტოლოგიზაციაზე, რითიც ცდილობს, დაძლიოს ყოფიერების დავინყება. დერიდასთან კი ყოფიერება არა მარტო დავინყებაში იძირება, არამედ სრულიად უცხო ხდება.

**დერიდამ** *differance* უზოგადეს ონტოლოგიურ პრინციპად აქცია, რომელიც სამყაროს ჰყოფს განუსაზღვრელ სხვად და არსებულთა სამყაროდ. დიფერანსი არის უპირველესი ონტოლოგიური მოცემულობა. ის, სრული ტრანსცენდენტი, სრულიად განსხვავებული მოცემულია, მყოფობს დიფერანსის სახით, რომელიც იღებს ნაკვალევის სახეს, მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი აბსოლუტური ყოფიერების, ზეყოფიერების, ან ღმერთის ნაკვალევაა. ჩვენთვის ერთადერთი ონტოლოგიური მოცემულობაა ნაკვალევი. „ნაკვალევი არის *differance* ანუ განსხვავება საკუთარი თავთან, ნაკვალევის არსებობის წესია სწორედ ეს განსხვავება.“<sup>1</sup> იგი არსებულის არსებობის წესის, საკუთარ თავთან იდენტურობის უარყოფაა. დერიდა ასე ახასიათებს ნაკვალევის ონტოლოგიურ სტატუსს: „*differance* არ „არის“, არ არსებობს და არ წარმოადგენს არც ერთ ფორმას ანმყოფ ყოფნისა. ამიტომ ყურადღება უნდა მივაპყროთ იმას, რაც „არ არის“ და, შესაბამისად, არ აქვს არსებობა და არსი, იმას, რაც არ მიეკუთვნება არც ყოფიერებას, არც სახეზემყოფობას. მიუხედავად ამისა *differance* არ არის რაღაც თეოლოგიური (თვით ნეგატიური თეოლოგიის ყველაზე

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 279

ნეგატიური აზრით)<sup>1</sup>. ნაკვალევი *differance* ნიშნავს იმას, რაც არის ცნებამდე, სახელამდე, სიტყვამდე. ნაკვალევი არ არის ტრანსცენდენტური, ის არის მხოლოდ ნიშანი, რომელზეც არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის აღმნიშვნელია, უბრალოდ, „ნაკვალევს ადგილი აქვს, ადგილი აქვს რეალობაში, უკავია ადგილი“.<sup>2</sup> ეს არის ფაქტობრივი მოცემულობა.

განსხვავებით ხდომილებისგან და ხორასაგან, რომელიც შეხვედრის ადგილია, სადაც ხდება არსებულთა სამყაროს გარკვეულობის ქმნადობა, ნაკვალევი პირიქით, გამიჯნავს, ნაკვალევი ნიშანია და თვითონაც შეიძლება იყოს მხოლოდ ნიშანი. იგი არ არის ადგილი, რომელიც დაიტევს. ნაკვალევი თვითგანსხვავებაა. „ნაკვალევს არ აქვს მიზეზი, ან საწყისი.“<sup>3</sup> მასთან შეუძლებელია ადრესაცია, მიმართვა, როგორც ლოცვა. ქრისტიანულმა ნეგატიურმა თეოლოგიამ იცის, რომ იგი მიმართავს ღმერთს. ეს არის მისი გააზრებების ამოსავალი წერტილი, ოღონდ მან არ იცის ღმერთი, რომლის წვდომის შესატყვისი ენა და აზროვნება მას არ აქვს. ერთადერთი, მან იცის, რომ იგი სრულიად განსხვავებულია და ყოფიერების განზომილებაში შემოდის სინმინიდის სახით. ხორასა და ხდომილებას შორის მეტი საერთოა, ვიდრე მათსა და ნაკვალევს შორის. *differance* არ ტოვებს იმედს, როგორც ნეგატიური თეოლოგია, რომელიც ადამიანს აძლევს იმედს გაგების თუ არა, მასთან ზიარებისა მინც ყოფნის მისტიკურ, „შეშლილ“ ნესში.

დერიდა თვლის, რომ „ხორა არ არის *es gibt*“,<sup>4</sup> რაც მისი ინერტულობის და მიღმურობის კიდევ ერთი დამადასტურებელია. ისი, როგორც საჩუქრის, ანდა ყოფიერების ყოფნის წესად მიჩნევა შეუძლებელია. იგი ნეიტრალურია ღმერთის და საწყისის მიმართ. ასეთივეა *Differance*. შეიძლება ითქვას, რომ ჰაიდეგერის *es gibt* ყოფიერება ჩანაცვლებული იქნა *es gibt differance*. მაგრამ დერიდა არ სვამს კითხვას. თუ რა უზრუნველყოფს ამ ნაკვალევის მოცემულობას და რა ხასიათის არის ის. ხორას დამოკიდებულება ჩვენდამი არ არის არც ჩუქება, არც შეპირება, არც ბრძანება. შანაცვლოდ. ადამიანის დამოკიდებულება ხორასადმი არ ხასიათდება როგორც ლოცვა ან პანაგირეკი. ჰაიდეგერის *es gibt* არის ჩუქება, ძღვენი, რომელიც არ ვიცით ვინ, რატომ და რა მიზნით მოგვცა. სანაცვლოდ მოითხოვება ყოფიერების მწყემსად ყოფნა და ყოფიერების თვითჩენის იდუმალებაზე აზროვნება. დერიდას ეს კითხვები არ აინტერესებს თუმცა ამბობს, რომ მისი განსაკუთრებული ინტერესის საგანი არის საჩუქრის ფენომენი.

უნდა გავითვალისწინოთ განსხვავება ხორას, მის სახელს და იმ ადგილს შორის, სადაც ხორა ჰგებებს. დერიდა ხედავს განსხვავებას ხორას გააზრების პლატონურ წესსა და ქრისტიანული ნეგატიური თეოლოგიის მიერ ღმერთის გააზრებაში: „ბერძნულ პარადიგმას არ აქვს ადრესაცია ხორასთან, რაც მოცემულია ქრისტიანობაში. ეს არის ლოცვა, პანაგირეკი, დღესასწაული.“<sup>5</sup> ასევე ანტიკურობა შთაგონებულია სიკეთით, მაუწყებლობს სიკეთის და ასევე სინათლის სახელით, ხოლო აპოფატეიკა

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 255

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 279

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 279

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 286

<sup>5</sup> იქვე. 289

გადის სიკეთის საზღვრებს მიღმა. თვითონ დერიდას *differance* ხორას ყოფიერებისადმი და ღმერთისადმი ნეიტრალურობის გაგების მომხრეა.

უნდა აიხსნას, როგორ ხდება ეს გადასვლა, გადაყვანა, გარდაქმნა? ღმერთთან, როგორც სრულიად განსხვავებულთან, მიმართების წესი შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოცვა, რომელიც არ არის უბრალოდ ადრესაცია, არამედ, უპირველესად, აღიარება მისი არსებობისა და მასთან, როგორც მიღმურთან, დამოკიდებულების ფორმა. **„ლოცვაში** უნდა იყოს ადრესაცია სხვისადმი, როგორც სხვისადმი, მაგალითად, ღმერთისადმი. ლოცვა არის თხოვნა, ვედრება, გამოსავლის ძიება.“<sup>1</sup> ლოცვა არ არის არც პრედიკატული, არც თეორიული და არც მაკონსტიტუირებელი დისკურსის განხორციელება, არამედ ლოცვა არის პერფორმანსი, როგორც ყოფნის წესი. მაგრამ ნაკვალევის მიმართ შეუძლებელია მიმართების ფორმად ლოცვის შერჩევა. ღმერთისგან განსხვავებით, „ხორა არ არის მე, შენ, არამედ „იგი“, მესამე პირი, რომელიც სხვაა. იგი არ არის დიალოგში. „იგი“ არის ამ კონტექსტში მხოლოდ ფილოსოფიური ხერხი იმ *X* დასახელების, რომელიც არ არის ჩართული ჯგუფის შემადგენლობაში“.<sup>2</sup>

დერიდა ცდილობს, აჩვენოს პლატონის ნეგატივიზმის, ნეგატიური თეოლოგიის და ჰაიდეგერის ნეგატივიზმის განსხვავება საკუთარი დეკონსტრუქციისგან. ჰაიდეგერმა საფუძველი ჩაუყარა ნეგატივიზმის ახალ ფორმას. თვითონ დერიდა ყოფიერების გააზრების დეკონსტრუქციულ მეთოდს გვთავაზობს და თვლის, რომ მისი დეკონსტრუქციის გამოცხადება ნეგატიური თეოლოგიის სახეობად არასწორია. მიაჩნია, რომ მას უფრო მეტი სიახლოვე აქვს ჰაიდეგერის პოზიციასთან. იგი საკუთარი პოზიციის გამართლებისთვის აღნიშნავს, რომ ნეგატივიზმი არ არის სი-ახლე და მოჰყავს პლატონის, ნეგატიური თეოლოგიის და ჰაიდეგერის მაგალითები, რითიც სურს, აჩვენოს რომ ეს არის საუბრის განსხვავებული წესი სრულიად განსხვავებულის დასახელებისთვის და მისი გამოთქმისთვის. ნეგატიური პრედიკაცია არის ერთ-ერთი გზა მიღმურისკენ. ნეგატიური თეოლოგია არის არაპრედიკატული დისკურსის სახეობა, რომელიც მოწოდებულია აიცილოს პოზიტიური პრედიკაციის დიქტომიური ხასიათი. იგი, ასევე, არის ყოფნის წესი, როგორც ტრანსცენდირების სპეციფიკური სახე, როგორც ტრანსცენდირების განხორციელება, როგორც მისტიკური გადასვლა სხვა მდგომარეობაში, ზიარება, მიახლოება და არა უბრალოდ პრედიკაცია. ჰაიდეგერის ქრისტიანული და ანტიკური ნეგატივიზმისგან განსხვავებით, ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნაკვალევი არის ზეყოფიერების, ან ღმერთის ნაკვალევი. დერიდა ამ ნაკვალევის, როგორც წერილის, აღწერისთვის გამოუსადეგარს მიიჩნევს ტრადიციული მეტაფიზიკის ლოგოცენტრიზმს და დიქტომიურ ენას. იგი ცდილობს, პასუხი გასცეს მის მიმართ გამოთქმულ ბრალდებას ნეგატივიზმში, რომელსაც არაფრის თქმა არ შეუძლია და არაფერი აქვს სათქმელი. დერიდას სურს, აჩვენოს რომ დეკონსტრუქცია, როგორც საუბრის განსხვავებული ფორმა, არ არის ნეგატივიზმი, საუბარზე უარის თქმა არ არის გამოხატულება, რომ მოაზროვნეს არაფერი აქვს სათქმელი, მოაზროვნე უარს ამბობს დადებით პრედი-

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 288

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 289

კაციაზე, როდესაც ადამიანის გონება აწყდება მიჯნას „ყოფიერების მიღმა“, როდესაც გრძნობს, რომ აზროვნების ჩვეული წესი გამოუსადეგარია.

დერიდას პრობლემა იმის ახსნა, თუ როგორ ხდება, რომ X ტოვებს ნაკვალევს, რის საფუძველზეც ჩემთვის მისაწვდომია ის აბსოლუტურად განსხვავებული, ტრანსცენდენტური თავის მიღმურობაში, თუმცა შეუძლებელია მას და ნაკვალევს შორის კავშირის დადგენა, რომელიც სახეზეყოფია, ანუ ნაკვალევი სრულიად დამოუკიდებელი და ნეიტრალურია. დერიდას აზრით, მისაღებია „ნეგატიური თეოლოგიის მისწრაფება, შეინარჩუნოს ყოფიერება ყოფიერების მიღმა, შეინარჩუნოს იგი ყოველგვარი პოზიტიური პრედიკაციის, ნებისმიერი უარყოფის, თვით ყოფიერების, როგორც ასეთის მიღმა.“<sup>1</sup> ხორა არ არის არც ღმერთი, არც სიკეთე, არც დემიურგი, არც არხე. იგი არც საჩუქარია, არამედ მარჩენალი, ძიძა. ჰაიდეგერის Ereignis-ი არის ყოფიერების დროში დატევის ხდომილება, როგორც საჩუქარი. დერიდას differance სრულიად ნეიტრალურია როგორც ხორა. მისი განხილვა არ შეიძლება როგორც მარჩენალის, ძიძის, არც როგორც საჩუქრის, არც მასთან მიმართების ფორმაა ლოცვა. იგი სრულიად ნეიტრალური, დამოუკიდებელია. ნეგატიური პრედიკაციის მიზანი არ არის ღმერთის შემეცნება, „ნეგატიურ ატრიბუციას შეუძლია მიუახლოვდეს ღმერთს, რათა ჩვენ შეგვამზადოს ღმერთის მდუმარე ინტუიციისთვის.“<sup>2</sup> ტრადიციული მეტაფიზიკა ვერ ახერხებს, გაიაზროს ყოფიერების მიღმა, რომელიც მოძრაობს არსი-არარსის, სიკეთე-ბოროტების დიქოტომიაში. აუცილებელი ხდება ახალი ენა, რომელიც არ იქნება პრედიკატული, დიქოტომიური და მეტაფიზიკით დაბინძურებული. დერიდამ განასხვავა ნეგატიური დეტერმინაცია და კონცეპტუალური დეტერმინაცია. ზეარსის ენაში გამოთქმის შეუძლებლობა, დადებითი პრედიკაციის და კონცეპტუალიზაციის შეუძლებლობის აღიარებაა. კონცეპტუალიზაციის, როგორც პრედიკაციის, სირთულე თვითონ ზეყოფიერების ყოფნის წესით არის განპირობებული, რომელიც თავისი თვითგამომკარავებით, სწორედ რომ ნიღბავს თავის თავს. ეს ზეარსის ყოფნის წესია. ადამიანის გონების სასრულობას არ შეუძლია მისი სისრულით ხილვა. ამასთან მას მისი შესაბამისი ენაც არ აქვს, რადგან ნებისმიერი ნათელში გამოსვლა მაშინვე პრედიკატული და დიქოტომიური ენის ფარგლებში მოხვედრას ნიშნავს.

დერიდა კითხულობს: „როგორ არ ვილაპარაკოთ ყოფიერებაზე, როგორ ავიცილოთ საუბარი ყოფიერებაზე, როგორ ვილაპარაკოთ ყოფიერებაზე სხვაგვარად, როგორ ვილაპარაკოთ განსხვავებულ ყოფიერებაზე.“<sup>3</sup> ეს არის ადამიანის აზროვნების ყოფიერებასთან მიმართების განსხვავებული მოდუსები. მთავარი საკითხია: რატომ იღებს ტრანსცენდირება, მიღმა გასვლა ნეგატიური თეოლოგიის სახეს. ბერძნული მითოლოგია, ქრისტიანობა მიიჩნევდა, რომ ადამიანმა იცოდა ღმერთთან საუბრის ენა. დღეს ენა, როგორც ყოფიერების სახლი, ენის და სინამდვილის ტექნიზაციის გამო სულ უფრო კარგავს თავის მისიას, იყოს ყოფიერების სახლი, გამოთქვას ყოფიერების თვითჩენის სასწაული. ენა, ადამიანი და ღმერთი სულ უფრო შორდება ერთმანეთს.

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 193

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 252

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 257

„ყოფიერების მიღმა“ სახელდება, პრედიკაცია და ცნების ჩამოყალიბება ამ ფენომენის გააზრების განსხვავებული დონეებია. ენა თვითონ საუბრობს, ანუ აზროვნების მიმდინარეობას არ ემორჩილება. ნეგატიური თეოლოგია არ არის უარის თქმა საუბარზე ღმერთის და ყოფიერების თაობაზე, არამედ ადამიანის აზროვნების და ენის შეზღუდულობის გაცნობიერება და აზროვნების და გამოთქმის ახალი ფორმების ძიება: უბრალოდ, დადუმდე, მიეცე მისტიკურ ხედვას, ანდა მიმართო ნეგატიურ თეოლოგიას. მანამდე, იქნებ, უნდა ვიკითხო: უნდა მქონდეს კი მე პრეტენზია ყოფიერების სრული გაგების თაობაზე? დერიდა თვლის, რომ დეკონსტრუქცია სწორედ სახეზემყოფობის მეტაფიზიკის გარეთ გადის და არის უშუალოდ ყოფიერების წვდომის შეუძლებლობის აღიარება, ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ „ნაკვალევთან“. ყოფიერება აღმოჩნდა ხელიდან გამსხლტომი ყოფიერება, რომელიც უსხლტება აზრის, სიტყვას, წარმოდგენას როგორც კი მის გააზრებას და გამოთქმას ვცდილობთ. ნეგატიური თეოლოგია არ შეიძლება მივიჩნიოთ აზროვნების, გონების სიზარმაცედ, იგი არ არის არც სიმულაცია და არც აზრების მექანიკური გამეორება.

თუმცა ფილოსოფიას შეუძლია აიცილოს ნეგატიური თეოლოგიის მკაცრი მოთხოვნა და თვლის, რომ უნდა ვილაპარაკოთ ყოფიერების „მიღმა“-ს თაობაზე. „სიტყვა ხორა უკვე არსებობდა ბერძნულ ენაში და პლატონს არ ჰქონდა სხვა სიტყვა, ხოლო სიტყვასთან ერთად მოვიდა ანალიზის გრამატიკული, რიტორიკული, ლოგიკური, მამასადამე, ფილოსოფიური შესაძლებლობა.“<sup>1</sup> იგი, განსხვავებით სიტყვის წარმოშობის ანტიკური და ქრისტიანული თვალსაზრისისგან, სიტყვის წარმოშობის საფუძველს ხედავს ნაკვალევში, როგორც განსხვავებულობის საფუძველში, რამაც წარმოშვა სიტყვის აუცილებლობა. „რაც არ უნდა არასაკმარისად იქნეს მიჩნეული, ეს შესაძლებლობა არსებობს, იგი მონიშნულია უტყვი ნაკვალევით, იგი შეპირებულია ნაკვალევით, იმით, რომ იგი არაფერს არ გვპირდება. ეს ნაკვალევი და ეს დაპირება უკვე დაფიქსირებულია ბერძნული ენის სხეულში, მის ლექსიკონში, სინტაქსში.“<sup>2</sup> დერიდას თანახმად, საუბარზე თავის არიდება შეუძლებელია, რადგან ჩვენ აზროვნებას ვინყებთ ისტორიის გარკვეულ წერტილში. ამიტომ დაიცვა ნეგატიური მეთოდოლოგიის სინმინდე, შეუძლებელია. „როდესაც დაისმის კითხვა – „როგორ ავიცილოთ საუბარი“, უკვე ძალზე გვიანაა. ენამ მოახდინა საკუთარი თავის ინიცირება ჩვენს გარეშე, ჩვენში და ჩვენამდე. ეს არის ის, რასაც თეოლოგია უწოდებს ღმერთს და რაც აუცილებელია ანდა დაგვჭირდება მომავალში.“<sup>3</sup> აქ ცხადია მინიშნება იოანეს სახარებაზე: „თავდაპირველად იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთთან და სიტყვა იყო ღმერთი (იოანე 1.1). ცოცხალი სიტყვა ღვთაებრივი დასწრებულობის სახეა საკუთარ თავთან და სხვასთან, ადამიანთან.

აზროვნების მიზანია ყოფიერების გამოთქმისთვის შესატყვისი სახელის მოძებნა. „ეს X არ არის არც ცნება და არც სიტყვაც კი. იგი თავის თავს გაანათხოვრებს სახელების მთელ რიგს, მაგრამ თვითონ საჭიროებს სხვაგვარ სინთეზს და აჭარბებს პრედიკაციული დისკურსის სტრუქტურას და წესრიგს.“ ეს X, ანუ ღმერთი,

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 288

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 288

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 279

ყოფიერება მრავალი სიტყვის ჩამნაცვლებელია, მაგრამ ნაკვალევს შესახებ შეიძლება ითქვას: „ეს X „არ არის“ და დუმს იმის შესახებ, რაც „არის“.<sup>1</sup> ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რაც „არ არის“, რასაც, შესაბამისად, არ აქვს არსებობა, არც არსი, იმაზე, რაც არ მიეკუთვნება არც ყოფიერების კატეგორიას, არც სახეზემყოფს და არც არასახეზემყოფს. თვითონ მისი ჩანაცვლება, გამოთქმა აზროვნების სხვა დონეს მოითხოვს.<sup>2</sup> დერიდა თვლის, რომ მის დასახასიათებლად შეიძლება გამოყენებული იქნეს, ასევე, სხვა პრინციპი. „არც ეს, არც ის“ შეიძლება კონვერტირებული იქნეს „ერთდროულად ისიც და ესეც.“<sup>3</sup> ისინი პრედიკაციის მეტაფიზიკურად განსხვავებული წესია, რომელიც განსხვავებულ მეტაფიზიკურ მოდელს გულისხმობს.

ჰაიდეგერი თვლის, რომ ყოფიერება მოგვეცემა არა უშუალოდ, არამედ ალეთეას საფუძველზე. ereignis-ის წესით ყოფიერება არის ის, როგორც ის მოგვეცემა და ამ მოცემულობის წესები უნდა იქნეს დადგენილი. დერიდა თვლის, რომ წმინდა არსი არ მოგვეცემა წმინდა სახით, არამედ მხოლოდ ნაკვალევთან გვაქვს საქმე, რომელიც უფრო ნიშანია, ვიდრე თვითონ წმინდა არსის ყოფიერობის წესი. ხორას დახასიათებისას გამოყენებულია ნეგატიური თეოლოგიის მეთოდი – „ხორა ყოველგვარ ფორმას და ასევე ნებისმიერ განსაზღვრულობას მოკლებულია. ხორა არ არის არც რაღაც დადებითი და არც რაღაც უარყოფითი.“<sup>4</sup> ეს დახასიათება მიაწინებს, რომ იგი ამ დაპირისპირების მიღმა და ზევითაა.

დერიდას სურს, გაიაზროს ნეგატიური თეოლოგიის აუცილებლობა როგორც ღმერთთან ისე ყოფიერებასთან მიმართებაში. ნეგატიური თეოლოგია არის ფილოსოფიური აზროვნების წესი, თუკი ფილოსოფიურ აზროვნებას არ გავაიგივებთ ლოგიკურ, პრედიკატულ აზროვნებასთან. ნეგატიური თეოლოგია არის ონტოლოგიური აზროვნების წესი-ყოფნის წესის გააზრება, თუ ყოფიერების, ღმერთის არსის გააზრების ფორმა, მაგრამ „ნეგატიური თეოლოგია შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც გარკვეული ტიპური განწყობა ენის მიმართ, როგორც ატრიბუციის, განსაზღვრების პროცედურა“<sup>5</sup>, რომელიც მოითხოვს საკუთარ დაფუძნებას. დერიდასთან ნეგატიური თეოლოგია არის არა პრედიკაციის, ან მაკონსტიტუირებელი დისკურსის ფორმა, არამედ ყოფნის წესი „ყოფიერების მიღმა“ თუ ღმერთთან ყოფნის წესი, როგორც პერფორმანსი. „მიაღწევ ღვთაებრივ მწვერვალებს, მაგრამ მაშინაც ვერ მიაღწევ ღმერთს. იგი ვერ ხედავს ღმერთს, რადგან ღმერთი უხილავია, ჩანს მხოლოდ ის ადგილი, სადაც მყოფობს ღმერთი.“<sup>6</sup> მისი აზრით, უბრალოდ დუმილი შესაძლებელია ღმერთთან, როგორც მე-სთან მდუმარე დიალოგში, მაგრამ არ არის სწორი მიდგომა ყოფიერებისადმი.

დერიდა განსაკუთრებულ ინტერესს ავლენს ღმერთის ფენომენის გამოთქმისადმი. ღმერთი თავისთავად, ღმერთის სახელი, ღმერთის მყოფობის ადგილი გან-

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 252

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 286

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 288

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 252

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 272



სხვაგვებული მნიშვნელობის და საზრისის მქონეა. იქნებ, საუბარი და მცდელობა „ყოფიერების მიღმა“ გასვლის არის ადამიანური გონების შეშლილობა, როგორც პირობა ღმერთთან ზიარების, გაგების, იმ ადგილის მიღწევის, სადაც ღმერთი მყოფობს, მაგრამ არა თვითონ ღმერთის არსის წვდომა. ეს სიგიჟე, გონებისგან გადადგომა შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ადამიანური გონიერების და ლოგიკური აზროვნების მიღმა გასვლა. ღმერთის ბუნება ვერ ეტევა გონიერების საზღვრებში, იმ გონების, რომელიც მიჩვეულია არსებულის გააზრებას დიქტომიური ცნებებით: სიკეთე-ბოროტება, შესაძლებლობა-სინამდვილე, არსი-არარსი გამიჯვნით. მაგრამ ღმერთი არ არის არც ერთი და არც მეორე, არამედ ის, რაც ამ ორივეს შესაძლებელს ხდის, ანუ მათზე უნინ და მათზე მალაა.

ნეგატიური თეოლოგია თვლის, რომ ღმერთის, ღმერთის სახელის, ღმერთის ადგილის წვდომა შეიძლება გონების შეშლილობით. საკითხი ღმერთის ადგილის შესახებ, თავისი არსით, მეტაფიზიკური საკითხია. ჩვენ ვეძებთ ადგილს, რომელიც არის წმინდა, მარადიული, მიუწვდომელი, ტრანსცენდენტური. იგი არის ადგილი, რომელიც ღმერთს დაიტევს და ადგილის ქონა ნიშნავს ჩვენთვის მისი დასწრებულობის მისაწვდომობას. ღმერთს არ აქვს ადგილი, როგორც განსაზღვრული ტოპოსი, ეს მას განსაზღვრულად, სასრულოდ აქცევდა. „ღმერთი არ არის და არ აქვს ადგილი“.<sup>1</sup>

წმინდა არსი არის არსებულში (არისტოტელე), ან არსებულის მიღმა (პლატონი), ხოლო ჰაიდეგერს აინტერესებს არსებულის გვერდით წმინდა არსის მყოფობის წესი ამქვეყნიურობაში, ყოფნის „ატომი“, რაც ყოფიერებას მისაწვდომს და გასაგებს ხდის ადამიანისთვის. ხდომილება ყოფიერების ყოფნის წესია, როგორც თამაში და დაფარულობიდან გამოდის დროისა და ყოფიერების ურთიერთმიკუთვნებულობის და ურთიერთადგილის მიცემის სახით. მარადისობიდან გამოსვლა დროში დატევას გულისხმობს. დრო არის ის, რაშიც იგი თავის თავს უსხლტება, როგორც ჯერ კიდევ არა და როგორც უკვე არა. ამით მან მიიღო ადამიანისათვის გასაგები ფორმა, როგორც დაფარულობისა და დაუფარაობის თამაშმა. იგი თითქოს თან არის, თან არ არის, უფრო სწორედ იგი ამ თამაშის მიღმაა. ყოფიერებაზე აზროვნებამ ეს დონეც უნდა დაძლიოს და მის მიღმა გავიდეს, რომელიც არის ნათელის და ბნელის ათინათინი, თამაში. ხდომილება დიდი აფეთქებაა, შავი მატერია დაფარულობიდან გამოსული იქცა თეთრ მატერიად. აზროვნება არის უსასრულობა, მარადიული მოუსვენრობა, ძიება, შეკითხვა და ახალი საფუძვლის დადგენა. ასეთი აზროვნება არის თვით დეკონსტრუირებადი აზროვნება, რომელიც არის მუდმივი ძიება, თვითნაშლა, თვითდეკონსტრუირება, რაც არის აზრის პულსაცია. აზროვნება არის უწყვეტი და სპონტანური მოქმედება, იგი ამბივალენტური და მოულოდნელია და მისი შემდგომი ქცევის გამოცნობა თვით მისთვისაც კი გაუგებარი და მიუწვდომელია. ამას ემატება კიდევ ამგვარი აზროვნების ენაზე თარგმნის სირთულე.

პლატონი ხორას – როგორც „მესამე გვარის – გააზრებით ცდილობს, გავიდეს ლოგოსის მიღმა, ხოლო დერიდა აპოფატიკით ცდილობს, გავიდეს ენის მიღმა. არისტოტელედან მომდინარე. ახსნის რაციონალურობის, ანუ ლოგიკურობის პრინ-

<sup>1</sup> Деррида Ж. „Как избежать разговора. Деконструкция: тексты и интерпретация“, Минск, 2001, ст. 276

ციპი მოითხოვდა აზროვნებისას წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის დაცვას და ხორას შესახებ მითის რაციონალიზაციას, მასში ჩადებული იდუმალების ამოცნობას და ლოგიკურად ახსნას. პლატონი კი მიუთითებდა, რომ ხორაზე აზროვნება არის აზროვნება შესაძლებელზე, ალბათურზე და ეს მსჯელობა არ იქნებოდა ლოგიკურობას და გონივრულობას მოკლებული, ანუ არ იქნებოდა „უკანონო სიტყვა“ ლოგოსიდან გამომდინარე.

განხილული იქნა ყოფიერების „მიღმა“-ს გააზრების და საუბარზე უარის თქმის რამდენიმე სტრატეგია: პრედიკაციაზე უარის თქმა, უარყოფითი პრედიკაცია, დუმილი, ადრესაცია და ყოფნის წესი, როგორც მისტიკური ერთობა. ეს მოაზროვნებები ეძებენ საკუთარ სტრატეგიას მათი ონტოლოგიურ-მეტეფიზიკური პოზიციიდან გამომდინარე. ნეგატიური აზროვნების მიზანია ყოფიერების უკეთ წვდომა. „ყოფიერების მიღმა“ ონტოლოგიურად ნიშნავს ყოფიერების მიღმა ყოფნას, ხოლო როგორც სპეციფიკური აზროვნების წესი, ნიშნავს არა მარტო აზროვნების ახალი დონის გაცნობიერებას, არამედ ასევე ყოფიერების შენარჩუნებას ყოველგვარი დადებითი პრედიკაციის მიღმა, ნებისმიერი უარყოფის და თვით ყოფიერების, როგორც ასეთის, მიღმა. დერიდა ხაზს უსვამს *differance*-ს ნაკვალევის სრულ მიღმურობას და სრულ განსხვავებულობას, ჰაიდეგერი კი აქცენტირებს ამ სრულიად განსხვავებულის ადამიანისთვის მოცემულობის შესაძლებლობის ახსნაზე. მისი უპირველესი მიზანია ხდომილების გააზრება, რომ პარმენიდედან მომდინარე შეცდომა არ გაიმეოროს და ითვალისწინებს ქრისტიანობის გამოცდილების, ქრისტეს პარადიგმას.

### ლიტერატურა:

1. პლატონი, სახელმწიფო, თბ., 2003.
2. პლატონი, სოფისტი, თბ., 2013.
3. პლატონი, პარმენიდი, კარპენ დიემ, თბ., 2016.
4. ჰაიდეგერი მ., ნიცშეს სიტყვა „ღმერთი მკვდარია“, თბ., 2012.
5. ჰაიდეგერი მ., წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012.
6. ჰაიდეგერი მ., დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა, თბ., 1992.
7. რამიშვილი ვ., ადამიანი და ხვედრი (დროის მეტაფიზიკა), თბ., 2002.
8. რამიშვილი ვ., მარტინ ჰაიდეგერი გზად ყოფიერებისკენ, თბ., 2018.
9. რამიშვილი ვ., მარტინ ჰაიდეგერი ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ყოფიერების ონტოლოგიზაციისკენ, ჟურნ. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილველი, გვ. თბ., 2011.
10. სამრელი ო., ყოფნის მოაზრების სხვაგვარობა: თეოლოგიური დიფერენცის ჰაიდეგერი-სეული გაგება, ჟურნ. ფილოსოფიური განაზრებანი, თბ., 2001.
11. Heidegger M. Sein und Zeit, Elfte unveränderte aufgabe, Max Niemeyer verlag, Tübingen 1967
12. Heidegger M. Zur sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1976
13. Plato Timaeus London Ayers Co. Publishers, 1988.
14. Fleischer Christoph Die Grenze der menschlichen Vernunft und die rede von Gott, im Deutschen evangelische Pfarrerblatt, Ausgabe: 12 / 2013
15. Гайденок П.П. Прорыв к Трансцентному, Новая Онтология XXвека, М. 1997
16. Деррида Ж. Эссе об имени. М., 1998

17. Деррида Ж. Голос и феномен, Алетейя, Санкт-Петербург, 1999
18. Деконструкция текста и интерпретация, Минск 2001
19. Деконструкция и деструкция, Логос, М. 2002
20. Дугин А. Мартин Хайдеггер философия другого Начала том 1 Москва, 2010 Мамардашвили М. Лекции по античной философии. М., 1997
21. Мистическое Богословие Киев. 1991
22. Марков Б. ЗНАКИ. БЫТИЯ. Санкт-Петербург. «Наука» 2001
23. Мануссакис Джон (Пантелеймон) Бог после метафизики [https://platon.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/filosofija\\_religii/manussakis-bog-posle-metafiziki-bogoslovskaya-estetika](https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_religii/manussakis-bog-posle-metafiziki-bogoslovskaya-estetika)
24. Протопопова И. „Логос Эхон“ Платон и Деррида
25. [http://intelros.ru/pdf/siniy\\_divan/10\\_11/9.pdf](http://intelros.ru/pdf/siniy_divan/10_11/9.pdf)

## VALERI RAMISHVILI

### „Beyond the Being“

Our attempt to discern and overrune beyond the Being completely change the interest and direction of thinking. Thinking is not occupied by the thinking what is the Being, but by the question of what is beyond the Being, how to understand and express what is beyond the Being. Indeed what is beyond the Being: God, nothingness or the Superbeing or we can say only one thing - that beyond the Being is absolutely another, apeiron, absolute transcendent, (undefined) indeterminate, that is beyond the limits of human thinking and language.

Parmenides is crossroads of the development of the Greek thinking. Parmenides fulfilled fundamental revision in the Greek philosophy when he said: “being is and non being is not”. He changed fundamental question of the Greek thinking «Why there is something rather than nothing?» He has removed a question “why” and simply said: “being is and non being isn’t”. Parmenides summarized previous thought and was arise new problem: how is the Being? The Being is and is as an Aletheia, unconcealment as an exit from concealment. The question about an aletheia is the second question which defines a fundamental role of Parmenides in the history of the western thinking. After Parmenides the main question of thinking become establishment of a form and the rule of an exit of the Being from concealment. What is and how is the Being after the exit from concealment. The Greek thinking had offered several version of solution of this problem: Physis, Logos, Idea, morphe.

Heidegger’s thinking main topic is Parmenidas “being is and non being is not” . On the way an aletheia was revealed “being is and non being isn’t”. We don’t know that is primary being in itself and what is primary form of “is” in itself. They agree with Parmenides:» Sein ist», but here is two «being». Therefore it is possible to put a question - what is the «Being» and how «is» the Being. Parmenides hasn’t determined meaning the ontological status of «is». “Descartes claims to prepare a new and secure foundation for philosophy. But what he

leaves undetermined in this «radical» beginning is the manner of being of the *res cogitans*, more precisely the meaning of being of the «sum». (BT, 23) How we can understand being of the Being. For Plato the Being is beyond entities as the eternal idea? For Aristotle the Being is in entities as the form. Heidegger tried to show to us how is the Being of itself and how is the Being- in -our -world.

What is a “border” that implies saying “beyond the Being”. What is this “beyond” of the Being: place, process, state, form of the Being or something else that is both beyond the Being and over the Being. Going out beyond the Being is not going out beyond the beings, entities, not going to God, not going out to nothingness, but going out to the Superbeing as the absolute other. What is the goal of going out beyond the Being: the conceptualization this other what is beyond the Being or the identification of this “es” (in *es gibt*) what is being-beyond-the-Being, namely the mode of being of the Being, how the being is of itself, for itself and for us.

The history of western metaphysics is history of conceptualisation of the Being and asks only of “*was ist sein des seiendes*”. Parmenides said: «it is» Here in «being is» isn't defined ontological meaning of «Being» and of «is». Concept of the Being became defective and narrow. We must accept a new and broadened concept of “ontological difference” not only as of the difference between Being (*Sein*) and entities (*Seienden*), but also as of the difference between Being and the forms of self-giveness of Being in the world. Heidegger carries out shifting from the conceptualization of Being to ontologization of Being, by creating the ontology of Being. He did not want to show what is Being but how the Being is giving the Being of itself and for us. Heidegger asked: “*Was ist Sein das Sein*”. It is in our world as the unique beings, *ens realissimus* or as a pure Being? Beyond of the Being is characterized as a completely different, other, absolute transcendent, it is beyond the Being and nothingness, good and evil. Go to Beyond the Being is attempt to explain how completely different as completely transcendent, super-Being is given in our world or to explain how this super Being is given of itself. For this purpose, it is necessary to establish new forms of ontological difference and a new understanding relation of forms of the Being self-giveness According to Heidegger we must differ how is the Being of itself and how is the Being in our world and the Being give itself Heidegger presented the forms of self givenness of Being, being- the Being -beyond-the-Being and the forms of being the Being- in- the-world as a hierarchical order: “*Sein ist, Sein ereignis, Sein es gibt*” the Being is giving for us as gift, as *Ereignis*, as a *Phanomenon*. The *Alethea* is a process and degree of self givenness and openness of the Being for Human. It is also necessary to clarify what to divide in the possible accessibility of the Being and Superbeing in their self givenness for human thinking and language: *ereignis*, *khora* or difference.

According to Heidegger, the theme of post-Heidegger thinking is to go beyond “*Ereignis*”, i.e. it is necessary to enter in the depth of being in order to establish a new border. It means going beyond the limit of the Being. Heidegger was aware that he came across the border of the possibilities of human thinking and language. The Being define the beings in his existentia and in his essence and also the essence of the world its necessity and rationality and beyond of the Being means to understand «Why there is something, but not nothing?»

ახოვნების პოლიფონიურობა და პლურალიზმი (პლაცონი და პოპუჩი)

ჩვენი სტატიის თემაა მეოცე საუკუნის ცნობილი ფილოსოფოსის კარლ პოპერის წიგნის სათაური „ღია საზოგადოება და მისი მტრები“, რომელშიც გადმოცემულია მისი მოძღვრება ღია საზოგადოებისა და პლურალიზმის შესახებ. წიგნის სათაური შეიცავს აშკარა წინააღმდეგობას მასში გატარებულ კონცეფციასთან. ავტორი, ერთი მხრივ, აღიარებს პლურალისტური საზოგადოების ძირითად პრინციპს, რომლის მიხედვით, ყველა თვალსაზრისს გააჩნია თანაბარი უფლება არსებობისა, ხოლო მეორე მხრივ, პლაცონს ტოტალიტარიზმის მამამთავრად აცხადებს და მას ღია საზოგადოების მტრად მიიჩნევს. აქ სიტყვა „მტერი“ აშკარად სტალინური რიტორიკის არსენალიდან აღებული ტერმინია. ცნობილია, რომ სტალინი, კლასთა ბრძოლის მარქსისტულ თეორიაზე დაყრდნობით, სწორედ ჰერაკლიტესავით მტრობას მიიჩნევდა სამყაროსა და საზოგადოების მამოძრავებელ ძალად და სუბსტანციად. იგი ვოლტერისებურად აცხადებდა, მტერი კიდევაც რომ არ არსებობდეს, ჩვენ უნდა გამოვიგონოთ. და თავითონ იყო მტრების გამოგონების უბადლო ოსტატი. შეიძლება ითქვას, რომ სტალინური ტოტალიტარიზმის წინააღმდეგ დაწერილ ნაშრომში, როგორც ჩანს, პოპერი თვითონ მოექცა, ნებისთი თუ უნებლიეთ მისი გავლენის ქვეშ. არადა, პლაცონი არათუ ტოტალიტარიზმის მამა და პლურალისტური აზროვნების მტერია, არამედ თანამედროვე დასავლური პლურალიზმის სათავესთან დგას და მისი თეორიული საფუძვლების შემქმნელია. იგი ფილოსოფიაში დიალოგიური (დიალექტიკური) აზროვნების პირველი გამოგონებელია. ამის დასტურია მისი დიალოგები. რუსმა მეცნიერმა ბახტინმა ამ ვითარების აღსანიშნავად გამოიყენა ტერმინი „აზროვნების პოლიფონიურობა“ თავიდან დოსტოევსკის შემოქმედების მიმართ, მაგრამ მის საფუძვლებსა და სათავეს პლაცონის დიალოგებში, როგორც აზროვნების დიალოგიური ფორმის განხორციელებაში ხედავდა. პლაცონის დიალოგები ხომ არსებითად ფილოსოფიური დრამებია (იგი ახალგაზრდობაში, თურმე, მხატვრულ დრამებსაც წერდა), რომლის პერსონაჟები გარკვეული აზრები და თვალსაზრისებია. უცილობლად შეიძლება ითქვას, რომ პლაცონი ფილოსოფიური დრამატურგიისა და მთელი დასავლური აზროვნების პლურალისტური მანერის შემქმნელია. უფრო მეტიც, გარკვეული აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ „პლაცონის თეატრზე“ (სრულიად შესაძლებელი ჩანს დიალოგ „ნადიმის“ ინსცენირება).

სავლე წერეთლის სწორი შენიშვნით, პლაცონის ყოველი დიალოგი აზრების ნამდვილი დრამა და ქიდილია, რომელიც რაიმე დოგმატური რეზულტატის გარეშე მთავრდება. აქ არც ერთი მოსაუბრის თვალსაზრისს არ ენიჭება უპირატესობა და თანაბარი უფლებისაა თვით სოკრატეს თვალსაზრისის ჩათვლით. დიალოგ „ნადიმში“ სოკრატე თავის მოსაზრებას ვილაც გამოგონილ და მისტიკურ ქალბატონს მიანერს, რათა გავლენა არ მოახდინოს სხვათა თვალსაზრისებზე. ასე რომ, სრულად არის დაცული მოსაუბრეთა თანასწორუფლებიანობის პრინციპი.

დასავლური აზროვნება თავისი ბუნებით დიალოგური (დიალექტიკური), პოლიფონური და პლურალისტურია და მის სათავესთან პლატონის ფილოსოფია უნდა ვიგულისხმოთ. ამის საპირისპიროდ, აღმოსავლური აზროვნება მონოლოგიური, მედიტაციური და, კარლ იუნგის შენიშვნით, ინტრავერტულია. მან არ იცის დიალოგი, იღია ჭავჭავაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, აზრის ნამდვილი ალბ-მიცემობა. „უპანიშადებში“ მასწავლებლისა და მოსწავლის დამოკიდებულება კრიტიკულ აზროვნებასა და დიალოგს კი არ ემყარება, არამედ დამოძღვრითია და აზრის დოგმატურ გადაცემას გულისხმობს. ამიტომ ინდური აზროვნება ვედების ავტორიტეტს ვერ გაცდა და იგი რელიგიური დოგმატიკის არტახებში ჩაიკეცა. ფილოსოფია თავის წარმოშობით ბერძნულია და დასავლური კულტურის ორგანული კუთვნილებაა. აქ თვით მონოლოგიც დიალოგურია, რაც სულის თავისთავთან საუბარს გულისხმობს და სწორედ ამას უწოდებდა პლატონმა ფილოსოფია. თვით ისეთი კლასიკური მონოლოგი, როგორცაა შექსპირის ჰამლეტის მონოლოგი, თავისთავთან კამათს გულისხმობს. ჰამლეტი არაფერს ამტკიცებს. ის მხოლოდ ორჭოფობს და ვარაუდობს – ყოფნა სჯობს თუ არყოფნა.

გასული საუკუნის 20-იან წლებში შალვა ნუცუბიძე მოგვიწოდებდა, რომ დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას ბოლო უნდა მოეღოს. ცხადია, ის გულისხმობდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ჩართვას დასავლურ აზროვნებაში და მასთან ნაცოფიერ დიალოგს.

## NAPO KVARATSKHELIA

### **Polyphony of Thinking and Pluralism (Plato and Popper)**

The article demonstrates that Plato, through his dialogues, created a theoretical foundation for the Western pluralism. Western thinking by its nature is dialogical and pluralistic while in contrast to it, Oriental thinking is monologic and introversive. Since philosophy is an organic constituent of Western culture, a Georgian philosopher Shalva Nutsubidze considered that Georgian philosophical thinking was to conduct a fruitful dialogue with Western culture.

## ნინო თომაშვილი

### ქეშმარიტების სწავლა, ხომოხს სემანტიკური მიმართება ენასა და საზოგადოებრივ მოქმედებას

ქეშმარიტების პრობლემა უძველესი ფილოსოფიური პრობლემაა. ფილოსოფოსთა მიერ მისი არსის კვლევისას წარმოშობილი აზრთა სხვადასხვაობა გვარწმუნებს, რომ იგი ყოველთვის წარმოადგენდა ფილოსოფიური დავის საგანს. კანტისა და კანტიანურ ფილოსოფიაში კვლევის ცენტრში დაყენებულმა საკითხმა ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის მიმართების შესახებ ფილოსოფოსთა უმრავლესობა დაარწმუნა, რომ სუბიექტი ვერასოდეს გავა თავისი იმანენტური შესაძლებლობიდან და ვერ დაადგენს ტრანსცენდენტურის შესახებ ქეშმარიტებას. ამ შემეცნებით სკეპტიციზმს შემდგომი ეპოქების ფილოსოფოსთა ნაშრომებშიც ვხვდებით. ამის მიუხედავად, კითხვაზე – „რა არის ქეშმარიტება?“ - პასუხს დღესაც ყველა ფილოსოფოსი ეძებს.

ქეშმარიტების არსის კვლევით ქართველი ფილოსოფოსებიც იყვნენ დაინტერესებულნი. შალვა ნუცუბიძემ გერმანიაში სწავლის დროს ჩამოაყალიბა თავისი ორიგინალური ფილოსოფიური მოძღვრება „ალეთოლოგია“. 1926 წელს მან გამოსცა მონოგრაფია „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ (გერმანულად), თბილისის უნივერსიტეტში მოღვაწეობის დროს კი გამოაქვეყნა ნაშრომი „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, სადაც იგი იკვლევდა შემეცნებელ სუბიექტსა და შემეცნების ობიექტს შორის არსებულ მიმართებას. შ. ნუცუბიძე დარწმუნებული იყო, რომ „თეორიული ფილოსოფიის ძიებათა ძირი“ ქეშმარიტების პრობლემა იყო. მისი თეორიის მიხედვით, არსებობს „ქეშმარიტება თავისთავად“ და იგი პირობაა „ქეშმარიტებისა ჩვენთვის“, ხოლო, მეორე მხრივ, ჩვენთვის ქეშმარიტება თვითონ არის პირობა ქეშმარიტებისა თავისთავად. შემეცნების შინაარსი არის „ქეშმარიტების თავისთავად“ გადაქცევა „ქეშმარიტებად ჩვენთვის“.

ქეშმარიტების ობიექტურობის საკითხი იკვლია თ. ბუაჩიძემაც. მან სინამდვილისადმი ადამიანის შემეცნებით მიმართებაში გამოყო რამდენიმე კომპონენტი: შემეცნების საგანი, შემეცნებელი სუბიექტი, აზროვნების ფსიქიკური აქტი, აზროვნების აქტის საზრისი, შინაარსი, ანუ აზრი და ენობრივი ნიშნები, როგორც აზრის მატერიალური ბაზა. დაისვა კითხვა, თუ ამ დასახელებული კომპონენტებიდან რომელს მიეწერება ქეშმარიტება-მცდარობის ნიშანი. ენობრივი ნიშანი აღებული თავისთავად, მაგალითად, წინადადება განხილული აბსტრაქტული სახით, არც ქეშმარიტია და არც მცდარი. ის, ისევე როგორც შემეცნების სუბიექტი და შემეცნების საგანი, უბრალოდ, არსებობს.

დარჩენილი ორი კომპონენტიდან, რომლებიცაა აზროვნების ფსიქიკური აქტები და აზრები, როგორც ცნობიერების იდეალური შინაარსები, ქეშმარიტება-მცდარობა არ მიეწერება არც სხვადასხვა სუბიექტში სხვადასხვანაირად მიმდინარე ფსიქიკურ პროცესებს, რომლებიც ცნობიერებაში სინამდვილის გადატანა-გადაღმუშავების ფუნქციას ასრულებენ. თ. ბუაჩიძის აზრით, ქეშმარიტება-მცდარობის

ნიშნები მიენერება ცნობიერების იდეალურ შინაარსებს, რადგან ისინი სინამდვილის სურათის, სინამდვილის სახის როლში გამოდიან. ჭეშმარიტების ნიშნით ხასიათდება მხოლოდ აზრის ფენომენი. ეს არის დასრულებული აზრი, ანუ მსჯელობა, რომელიც ასახავს საგნობრივ ვითარებას.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში, ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენელთა აზრით, მსჯელობას ანუ აზრს, რომელიც ადასტურებს ან უარყოფს სინამდვილეში არსებულ ვითარებას და რომელიც წინადადებით გამოითქმის, მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, თუ როგორ, რანაირად არსებობს საგანი და არა იმისა, თუ რა არის საგანი. ის გარემოება, რომ სიტყვას არ შეუძლია ობიექტის რაობის გამოთქმა, ხოლო წინადადებაში, რომელთა ერთობლიობა ადგენს ენას, მხოლოდ მისი თვისებები და მიმართებები გამოითქმება, ენისა და საბოლოოდ, ლოგიკის შეზღუდულობაზე მიანიშნებს.

ლოგიკური პოზიტივისტების აზრით, წინადადება ატომარული ფაქტის სახეა, მასვე მიენერება ასახვის მიმართებაც, რომელიც ერთგვარად აგებს და ასახავს კიდევ სამყაროს. ვიტგენშტიინი წერდა, რომ წინადადება ისეთივე სახეა სინამდვილისა, როგორც ნოტები მუსიკისა, ფონეტიკური ნიშნები ზეპირი მეტყველებისა. რადგან ფაქტი არის ობიექტების, გარკვეული ნივთების შეერთება, წინადადებაში ასეთივე დამოკიდებულებაში არიან ერთმანეთთან სახელები, რომლებიც ცვლიან ნივთებს. წინადადებას და მის მიერ ასახულ ფაქტებს ერთი და იგივე ლოგიკური სტრუქტურა აქვთ. ეს არის ერთის მიერ მეორის ასახვის საფუძველი. რადგან სამყარო არის ფაქტების და არა ნივთების ერთობლიობა, წინადადებებს შეუძლიათ გამოთქვან მთელი სინამდვილე, მაგრამ არ ძალუძთ იმის გამოთქმა, რაც საერთო აქვთ სინამდვილესთან, არ შეუძლიათ მისი ლოგიკური ფორმის გამოხატვა. ლოგიკური ფორმა წინადადებაში კი არ გამოიხატება, არამედ აისახება. ატომარული ფაქტის აღმწერი წინადადების ჭეშმარიტება-მცდარობა მდგომარეობს სინამდვილესთან მათი საზრისის შესაბამისობა-შეუსაბამობაში. ამიტომაც, ვიტგენშტიინისა და მისი თეორიის გამზიარებელი ფილოსოფოსების თვალსაზრისით, ადამიანური შემეცნების მიზანია, გასაგები გახადოს არა სამყარო, არამედ ის ენა, რომელშიც ამ სამყაროს ფაქტებია აღწერილი. ადამიანს იმდენად და მხოლოდ იმდენად გაეგება სამყარო, რამდენადაც გაეგება ამ სამყაროს ატომარული ფაქტების აღმწერ წინადადებათა ერთობლიობა, ანუ ენა. ასეთ ენას კი, ლოგიკური პოზიტივისტების აზრით, წარმოადგენს მეცნიერების ფორმალიზებული ენა, რომლის ლოგიკური ანალიზი უნდა წარმოადგენდეს ფილოსოფიური აზროვნების ერთადერთ საგანს.

ფორმალიზებული ენა, ფაქტობრივად, ენას აქცევს ენის, და არა საგნის, ნიშნად. დაისვა კითხვა: როგორ დგას ამ ენაში ჭეშმარიტების პრობლემა? ასე გახდა ჭეშმარიტების პრობლემა მეტა-ენის პრობლემა.

ცნობილმა ლოგიკოსმა ა. ტარსკიმ იკვლია ფორმალიზებულ ენაში ჭეშმარიტების ლოგიკური გაგება. ლოგიკური სემანტიკა, რომელიც განიხილავს დამოუკიდებლობის საკითხს ლინგვისტურ ობიექტებსა (მაგ., წინადადებებსა) და იმას შორის, რაც ამ ობიექტებით გამოიხატება, ამა თუ იმ წინადადების ჭეშმარიტების პირობებს იძიებს: როდის იქნება იგი ჭეშმარიტი და როდის მცდარი, ე.ი. ამ დროს ხდება სინამდვილესთან მსჯელობის მიმართების, ანუ ფაქტთან მსჯელობის შესაბამისობის ან შეუსაბამობის პირობების დადგენა.



ტარსკის აზრით, ქვეყნის ცნების განსაზღვრების მატერიალური ადეკვატურობის მოთხოვნა ნიშნავს იგივეობის დამყარებას წინადადებების სახელსა და თვით წინადადებებს შორის, რასაც ტარსკი „ფორმის იგივეობას“ უწოდებს. აქ იგულისხმება შესაბამისობის დამყარება არა წინადადებებსა და სინამდვილეს შორის, არამედ წინადადების სახელსა და თვით წინადადებას შორის, ე.ი. იგივეობის დამყარებას ენობრივ გამოსახულებებს შორის. ტარსკის აზრით, ქვეყნის ცნება უნდა განისაზღვროს ენობრივი გამოსახულების, სახელდობრ, გამოთქმის ან წინადადების მიმართ. ანუ ქვეყნის ცნება გამოთქმა, რომელიც ამბობს, რომ ადგილი აქვს ამა თუ იმ ფაქტს და ეს ფაქტი მართლაც არსებობს. მაგალითად, „თოვლი თეთრია“ ქვეყნის ცნება მამინ, თუ თოვლი თეთრია.

ტარსკის აზრით, სალაპარაკო ენის გამოთქმებისათვის შექმნილი ქვეყნის ცნების სხვადასხვა განსაზღვრებებს შორის ყველაზე ბუნებრივად ქვეყნის ცნების სემანტიკური განსაზღვრება გამოიყურება. მას მხედველობაში აქვს ისეთი განსაზღვრება, რომელიც შეიძლება გამოიხატოს სიტყვებით - „X ქვეყნის ცნება მამინ და მხოლოდ მამინ, როდესაც“..., სადაც X არის ობიექტ-ენის რომელიმე კონკრეტული წინადადების სახელი, ხოლო მისი ტოლფასი თარგმანი მეტა-ენაზე. ამას უწოდებს ტარსკი ქვეყნის ცნების სემანტიკურ განსაზღვრებას.

ქვეყნის ცნების ტარსკისეულ განსაზღვრებაში ქვეყნის ცნების პრედიკატი გადატანილია ობიექტ-ენიდან მეტა-ენაში. თუ ჩვენ გვსურს, გამოვთქვათ რაიმე მსჯელობათა შესახებ, მაგალითად, რომ ის ქვეყნის ცნება, მამინ ჩვენ უნდა ვისარგებლოთ ამ მსჯელობის სახელით და არა თავად მსჯელობით. შრომაში „დასაბუთება და ქვეყნის ცნება“ ტარსკი ჩამოთვლის ბუნებრივი ენის ნაკლოვანებებს და ამბობს, რომ ეს ენა სემანტიკურად უნივერსალურია შემდეგი აზრით: ლინგვისტურ ობიექტებთან ერთად, როგორცაა წინადადებები და ტერმინები, რომლებიც წარმოადგენენ ამ ენის კომპონენტებს, მასში შედიან აგრეთვე ობიექტების სახელებიც. გარდა ამისა, ეს ენა შეიცავს სემანტიკურ ტერმინებს – „ქვეყნის ცნება“, „სახელი“, „მნიშვნელობა“, რომლებიც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ დაკავშირებულია ლინგვისტურ ობიექტებსა და არალინგვისტურ რეალობას შორის არსებულ ურთიერთობებთან. ბუნებრივი ენის თითოეული წინადადებისათვის შესაძლებელია ამავე ენაზე აიგოს ისეთი წინადადება, რომელიც შეეხება ამ წინადადების ქვეყნის ცნებას ან მცდარობას. გარდა ამისა, შეიძლება შეიქმნას საკუთარი ქვეყნის ცნების ან სიმცდარის გამომთქმელი წინადადებებიც, რამაც შეიძლება მიგვიყვანოს ისეთ გაუგებრობებთან, როგორცაა ცრუს ანტინომია. სწორედ ამიტომ მიაჩნია ტარსკის ბუნებრივი ენა მეცნიერების მიზნებისათვის გამოუსადეგრად, რაც განაპირობებს ფორმალური ენების გამოყენების აუცილებლობას.

ქვეყნის ცნების სემანტიკური კონცეფციის კრიტიკოსთა აზრით, ამ თეორიაში მოხდა ქვეყნის ცნების ლოგიკური მხარის აბსოლუტიზაცია. სემანტიკის შეზღუდვა ლოგიკური ამოცანებით შესაძლოა მეცნიერული კვლევისათვის გამართლებულიც იყოს და მიზანშეწონილიც, მაგრამ ქვეყნის ცნების სემანტიკური კონცეფციის ერთადერთ შესაძლებელ თეორიად წარმოდგენა კრიტიკოსებს დაუშვებლად მიაჩნდათ. თუმცა ქვეყნის ცნების სემანტიკური კონცეფციის გაგება ფორმალური ენის

ენებში ჭეშმარიტების განსაზღვრების, მისი დადგენის ფორმალური მეთოდის კონსტრუირების თეორიად, გასაზიარებელია. ეს კონცეფცია მისაღებია როგორც ლოგიკური და არა ფილოსოფიური თეორია. ჭეშმარიტების სემანტიკური კონცეფციის აბსოლუტიზაციას შედეგად მოაქვს ის, რომ ჭეშმარიტების საკითხი იქცევა ნმინდა ენობრივ პრობლემად. სინამდვილესთან ჭეშმარიტების საკითხი უქმდება, როგორც მეტაფიზიკური საზრისის მქონე და ჭეშმარიტების ბუნების კვლევა გადადის მხოლოდ ენობრივ გამოსახულებათა მიმართების ანალიზის სფეროში.

ცნობილი ლოგიკოსი ი. ჰინტიკა მიიჩნევდა, რომ ჭეშმარიტების არსის კვლევისას ტარსკის მიდგომა იყო ნოვატორული და დიდი გავლენის მქონე. ტარსკიმ აჩვენა, ექსპლიციტურად როგორ უნდა განსაზღვრულიყო ჭეშმარიტების ცნება ფორმალ-ზებულო ენებისათვის. თუმცა მან მაინც დაიმსახურა ფილოსოფოსთა საყვედური იმის გამო, რომ განსაზღვრა ენასა და სინამდვილეს შორის არსებული აბსტრაქტული მიმართების ზოგიერთი სახე, რომელიც არ არის დაკავშირებული იმასთან, თუ რეალურად როგორ ვამტკიცებთ ან უარყოფთ წინადადებას.

ჰინტიკას აზრით, ტარსკის მთავარი ფილოსოფიური მიღწევა არის ის, რომ მან დაასაბუთა ფორმალ-ზებულო ენებისათვის ჭეშმარიტების განსაზღვრების ჩამოყალიბების შესაძლებლობა ძლიერ მეტა-ენაში. ხოლო ამ თეორიის სისუსტეს წარმოადგენს უპასუხოდ დარჩენილი კითხვა, შეესაბამება თუ არა ბუნებრივი ენა ტარსკის თეორემის პირობებს. რეალური მიზეზები, რის გამოც იგი ეწინააღმდეგებოდა ჭეშმარიტების ცნების განსაზღვრებას ბუნებრივ ენაში. როგორც პინტიკა აღნიშნავს, ეს რეალური მიზეზები ბუნებრივი ენის ღიაობასა და არარეგულარობაში მდგომარეობს, რაც ნიშნავს კონტექსტის მიმართ სემანტიკურ დამოუკიდებლობას. ასეთი დამოუკიდებლობა ბუნებრივი ენების სემანტიკაში ჰინტიკას არარეალურად მიაჩნია.

ჭეშმარიტების ცნების განსაზღვრების პრობლემისაგან ერთხელ და სამუდამოდ თავის დასაღწევად ფილოსოფოსთა უმრავლესობამ აღიარა ტარსკის კვლევის შედეგები. კონკრეტულად კი დებულება ფილოსოფიისათვის მნიშვნელად ბუნებრივ ენაში ჭეშმარიტების განსაზღვრების შეუძლებლობის შესახებ. ჰინტიკას აზრით, ფილოსოფოსები დაიყვნენ ორ ჯგუფად: უნივერსალისტებად, რომელთაც ენა მიაჩნდათ სინამდვილესთან უნივერსალურ შუამავლად, რომლის საზღვრებს მიღმა და მისი გარედან დაკვირვება ადამიანს არ შეუძლია, და ფილოსოფოსებად, რომლებიც იზიარებდნენ ენის, როგორც აღრიცხვის ანუ ენის მოდალურ კონცეფციას.

თუ ენა უნივერსალური შუამავალია ადამიანსა და სინამდვილეს შორის, მაშინ მან უნდა შეძლოს განიხილოს მათ შორის არსებული მიმართებები, რომლებიც შედგება სიტყვათა მნიშვნელობებისა და გამოხატვის სხვა საშუალებებისაგან, რომელთა ერთობლიობა წარმოადგენს ენის სემანტიკას. ჰინტიკას აზრით, უნივერსალისტს არ შეუძლია ისაუბროს ჭეშმარიტებაზე, როგორც წინადადებასა და ფაქტებს შორის არსებულ შესაბამისობაზე. ბუნებრივი ენის სიტყვათა და გამოსახულებათა მნიშვნელობებს წარმოადგენს ცნებები, რომლებიც განსხვავებულია აღსანიშნისაგან. ჰინტიკასათვის ენის, როგორც აღრიცხვის ანუ მოდალური კონცეფცია მიუღებელია უნივერსალისტისათვის, რადგან ამ კონცეფციისთვის დასაშვებია ყველაფერი, რასაც უნივერსალისტი შეუძლებლად მიიჩნევს.

იმის მიუხედავად, რომ ტარსკიმ თავისი თეორიის მოქმედება სემანტიკის საზღვრებში, ანუ უნივერსალისტურ პარადიგმაში მოაქცია, ჰინტიკა უარყოფს თეზისს მეტა-ენის გარეშე თავად თეორიის ტერმინებით ჭეშმარიტების გამოხატვის შეუძლებლობის შესახებ. მისი აზრით, ტარსკის თეორიის შედეგი სწორედ ის არის, რომ ჭეშმარიტების განსაზღვრა პირველი რიგის ენებითაც შესაძლებელია და რომ ენის სემანტიკა შეიძლება გავიაზროთ თავად ამ ენაში. ლოგიკური ჭეშმარიტება ყოველთვის ატარებს სინამდვილის შესახებ ინტუიტიურ ინფორმაციას, თეორიული ტერმინები კი შეიცავენ სემანტიკურ ინფორმაციას – ცნობებს სინამდვილის ობიექტების შესახებ.

ამდენად, ჭეშმარიტების შესახებ ტარსკი-ჰინტიკას თვალსაზრისების განხილვა იმის თქმის საფუძველს იძლევა, რომ ჭეშმარიტების კვლევა აბსტრაქტულ გნოსეოლოგიური მიდგომის ფარგლებს სცილდება და მნიშვნელობის თეორიის პრაგმატიზაციის ტენდენციას ამჟღავნებს. გამოიკვეთა, რომ ლოგიკურ-მეთოდოლოგიური ასპექტის პარალელურად ანთროპოლოგიური მიდგომებიც გასათვალისწინებელია. ენისა და ჭეშმარიტების მიმართების თანამედროვე კვლევებმა გამოავლინეს, რომ ამ პროცესში ბუნებრივი ენისა და თავად ადამიანის ფაქტორის გათვალისწინება მნიშვნელოვანია ჭეშმარიტებასთან დაკავშირებული პრობლემების გადასაწყვეტად.

### ლიტერატურა:

1. ბუაჩიძე თ., ჭეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1964.
2. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ III, თბ., 1973.
3. Тарский Ф., Истина и доказательство, в жур. «Вопросы философии», 1978, 8.
4. Хинтиikka Я., Проблема истины в современной философии, Вопросы философии, №9, 1996. С. 46-58.

### NINO TOMASHVILI

#### Concept of Truth as a Semantical Interrelation of Language and the World

The article deals with a scientific discussion regarding relation of formalized and natural languages to truth between outstanding logicians of the 20th century A. Tarski and J. Hintikka. A. Tarski studied logical understanding of truth in a formal language and shifted the predicate of truth from an object language to a metalanguage. According to J. Hintikka, analyzing the essence of truth A. Tarski proved a possibility of forming a definition of truth in a strong metalanguage though gave no answer to the question whether a natural language corresponds to the terms of Tarski's theorem. Hintikka thought that real reasons for Tarski's

reluctance to define the concept of truth in an ordinary language were openness and non-regularity of natural languages. It means semantic independence in relation to a context. Hintikka considered that such independence in semantics of natural languages was not real.

The scientific discussion between A. Tarski and J. Hintikka concerning interrelation of language and truth presents an important step forward in studies of semantics of these languages. Critical remarks regarding Tarski's position given by J. Hintikka should be considered in analysis of the essence of language in general.

**KONSTANTINE KAPANELI AND WILHELM DILTHEY**  
**ABOUT PHILOSOPHYCAL-AESTHETIC PRINCIPLES OF ARTISTIC CREATIVITY**

As is generally known, Georgian „Philosopher of Life“ Konstantine Kapaneli in his scientific research: „Spirit and Idea“ (1923) suggests new conception of the world perception – Organotropism. The essence of Kapaneli’s approach to the issue is finding explanation to art and other aspects of existence with adaptation and accommodation with the organic and biological environment. The author cogitates the essence and form of all the subjects events or processes is pre-anticipated and pre-defined with the environment conditions, enrolling among them geographic and geologic environment. Konstantine Kapaneli devoted special research – „Foundations of Social Aesthetics. Organotropism“ (1925) – to the explanation of the problem and essence of art through the Organotropic spectrum. The researcher discerns links between creativity and versatile forms of art developments and social, biologic and climatic factors. „The art of different epochs and people differ as all the parts of the world, all the epochs have differences“ (ავტორის გვარი, ფრჩხილებში ნაშრომის გამოცემის წელი ორიწერტილი და მხოლოდ გვერდი p.-ს გარეშე). Dwelling on the subject in his research further, Konstantine Kapaneli advocates art is of no value itself, and it should be valued inasmuch as it serves social necessities. Subsequently, we would emphasize on one of the novelties in Konstantine Kapaneli’s research, what is stressed on as introduction of sociological problems into the Georgian mentality and its’ cognition via Organotropism (2, pp. 189-205). The stipulation drives us to art perception in unison and inseparably with the society and environment, so as the environmental approach to art should be analyzed.

As we know Konstantine Kapaneli after creating his own original and completely new philosophical conception, discusses all phenomena of the universe and among them art as well by Organotropic formula. Aesthetic conceptions of Konstantine Kapaneli is deemed interesting for research primarily because his scientific stipulations have not been given much securitization and analysis yet. Secondly, the original resolutions found to the problems yields a wide spectrum of debatable issues. What is transparent, is acknowledgement of Konstantine Kapaneli as a thinker, who upraises the universe as an aesthetic phenomenon, therefore aiming to create not only a philosophic, but also philosophic-aesthetic system (3, pp. 26-29).

Despite the fact that Konstantine Kapaneli’s philosophical thinking is the twentieth century’s most important stage in the history of Georgian philosophy; it is not studied and researched appropriately. The background for this was created by the social-politic reality in which Konstantine Kapaneli had to work. The point is that in the epoch of Marxist ideas, Kapaneli, who was educated in France and received doctor’s degree at the Universities of Nance and Grenoble, was declared as antimarxist and cosmopolitan. His name and works were forgotten for decades. Only in the last decade it was possible to publish and research Kapaneli’s philosophical compositions. Therefore, Kapaneli’s philosophical conception is being

maintained as the aspect of study; especially his aesthetic theory, it is not studied. Namely this is the nuance of the present paper.

After perception of the world-view of Konstantine Kapaneli, it gets obvious that ideas of „Philosophy of Life“ are of particular interest of the Georgian philosopher. Giving the ideas of “Philosophy of Life“ for Konstantine Kapaneli was the means of creation his own conception of philosophy. He has adopted “Philosophy of Life“ ideas without criticism and gives them only on the first stage of his philosophical thinking before cultivating his own philosophical conception. One may say that the ideas of „Philosophy of Life“ have contributed to Konstantine Kapaneli’s own philosophic conceptions.

As is generally known, in 1912 Konstantine Kapaneli published series of philosophical letters „Idea of Suffering and Poetry about Supermen in Georgian Literature“ (in Russian). We are interested in the fifth and the last of these letters. Here the author analyses circumstances that generate artistic creativity (4, 32, 38, 45). In this connection, he has his own peculiar conception of poetry of a Georgian poet Nikoloz Baratashvili (1817-1845). In this conception, in our opinion, influence of Wilhelm Dilthey (1833-1911) – German idealist philosopher, a representative of „Philosophy of Life“ is quite obvious.

As Konstantine Kapaneli points out, every artist has its own world. „Nikoloz Baratashvili too has his own world like this, which is the world of furious, prometheus passions, the world of infinite desire for spontaneous aspiration for cosmos; the world that is in strike against human limitations“ (4, 45, p. 2).

From the point of view of Georgian philosophy, just the social and economical events are not enough for explanation of artistic creativity. The feelings of an artist are of decisive importance. An artist unconsciously moves forward to „his inner desire for art“ (4, 32, p. 3). Just psychological factors are those that force him for creation. „A poet creates his fictional images only by his emotions and the fuller they are expressed, the easier they may be achieved by an objective observer,“ (ibid). Poetry reflexes spiritual flame of a person, who always is in search and strive for something – believes Konstantine Kapaneli and assumes that „the only possible and reliable way to investigate poetry lies through psychological analysis of poetical emotions“ (4, 38, p. 2).

It is not difficult to see likeness of this viewpoint with aesthetic reflections of Wilhelm Dilthey, who believes that „significance of an artistic work is determined by the fact that life perceived in emotions is ideal and is achieved by emotional character of the reflected events“ (4, pp. 164-165). At the same time, Wilhelm Dilthey assumes that „poetry stands out of other art environment by its emotional relation to the viewpoint“, since, as he believes, „the tool it (i.e. poetry – I. B.) uses – language – makes possible lyrical expression and epic, or dramatic reflection of everything that may be experienced“ (4, pp. 166-167). Because of it, as he claims, „viewpoint is impossible to be expressed in a work of art but it determines its inner appearance“ (4, pp. 168-169). It is interesting to find out what caused this attitude of Wilhelm Dilthey.

As we know from the history of philosophy, among principles of existence of physical bodies Wilhelm Dilthey divides life into existence of physical bodies and human way of life, cultural and historical reality. To his opinion, human existence as a life is studied by „mental

sciences“ that are to be based on psychology. Dilthey characterized his own expansive view of philosophy as one of establishing integral relations to all the theoretical disciplines and historical practices that attempt to make sense of the world. Instead of demarcating the boundaries that set philosophy apart from other ways of engaging life, Dilthey conceives its critical task as articulating the overall structures that define the human spirit in general. Relatively early in his career, philosophy is defined as „an experiential science of spiritual phenomena“ that seeks to „cognize the laws governing social, intellectual and moral phenomena“ (14, pp. 11-12). These goals were already prefigured in his early journals. Thus Dilthey wrote that a new Critique of Reason must proceed on the basis of the psychological laws and impulses from which art, religion and science all derive. All intellectual systems are mere crystallizations of more generic schemata rooted in life (14, pp. 22-23). The early Wilhelm Dilthey conceived his goal as a broadening of the critical project that would ground the human sciences. His hope then was that the human sciences would be able to arrive at lawful explanations just like the natural sciences. Up until at least 1887, when he published his „Poetics“, Wilhelm Dilthey was confident that inner explanations of human creativity could be arrived at. He himself formulated three laws of the imaginative metamorphosis to account for the powerful effect that poets can have on us.

It is known, that Wilhelm Dilthey’s first important theoretical work is the „Introduction to the Human Sciences“ (1883). The human sciences encompass both the humanities and the social sciences. They range from disciplines like philology, literary and cultural studies, religion and psychology, to political science and economics. Wilhelm Dilthey conceives of most of the human sciences as analyzing human interactions at a level that can mediate between individual initiative and communal tradition. These sciences deal with what he calls „cultural systems“ and „external organizations of society“. Cultural systems are associations that individuals join voluntarily for certain purposes that they can only achieve through cooperation. These systems are cultural in the widest possible sense and include all aspects of our social life. They can be political, economic, artistic, scientific or religious in nature and are not bound by local or national interests. External organizations of society by contrast are those institutional structures like a family and a state that we already are born into. Here „enduring causes bind the wills of many into a single whole“ (4, pp. 127-128) within which relations of power, dependence and property can be established. It is important to cross-reference cultural systems and institutional organizations. Enlightenment thinkers had focused on cultural systems and their potential universal scope while overlooking how they are rooted in real life. In attempting to convey the genuine richness and depth of lived experience, the human sciences must also consider the contribution of the arts. Aesthetics constitutes an important cultural system in that it can provide a sense of how the arts can contribute to human understanding in general. Dilthey’s „Poetics“ of 1887 represents an effort to develop certain psychological concepts to explain the workings of the poetic imagination. Even in ordinary life, the images we extract from experience are subject to metamorphosis. With time all our images are transformed, for „the same image can no more return than the same leaf can grow back on a tree the following spring“ (4, pp. 114-115). The first law of metamorphosis involves the exclusion of those constituents of images that are not valuable to us. Not every

apprehended constituent is worth remembering. According to Dilthey we do not just passively absorb every impression that comes our way. We filter out what is not worth perceiving by a process of apperception. This apperception is guided by what is called an „acquired nexus of psychic life“. Because this gradually acquired nexus differs for each subject, the process of exclusion never has the same outcome. Some of what has not been excluded by the first law of imaginative metamorphosis can then become the focus of special attention. According to Dilthey's second law of imaginative metamorphosis „Images are transformed when they expand or contract, when the intensity of the sensations of which they are composed is increased or decreased“ (4, pp. 120-121). Such a change in intensity can apply to either the reproductive imagination of ordinary memory or the productive imagination of the poet. In the former case of memory an increase of intensity tends to be a function of a present practical interest. In the latter case of the poetic imagination an increase of intensity is more likely to be regulated by the acquired psychic nexus. What distinguishes the imagination of great poets according to Dilthey is their capacity to ignore the constant distractions and mundane interests of daily life. Only they can unfold imagery in a way that reflects their overall values. The third law of imaginative metamorphosis involves their completion, by which Dilthey means a process „by which something outer is enlivened by something inner or something inner is made visible and intuitable by something outer“ (4, p. 129).

It is interesting for us here, that after 1887 Wilhelm Dilthey backs away from pure psychological explanations. In the essay „Three Epochs of Modern Aesthetics“ he re-describes imaginative metamorphosis structurally. A portrait painter is said to order the structure of what is objectively perceived around one especially noticeable point, which we will call the aesthetic point of impression. Every carefully observed face is understood on the basis of such a dominant impression; On the basis of this impression and repeated memory, indifferent features are excluded, while telling features are stressed and refractory ones de-emphasized. The remaining whole is unified ever more decisively (4, p. 140). Now exclusion, intensification and unifying completion are understood as part of a process of articulating the structure of our experience of the reality. The structural analysis of history in terms of cultural systems and the external organization of society can be guided by the various human sciences. But a reflective mode of judgment is needed when historians try to make sense of the more composite structures of nation-states and epochs. History is both a judgmental art concerned with meaning and a science concerned with objective truth. Only historical reflection can create the right balance that will transform the conceptual cognition of the human sciences into adequate historical knowledge.

It is well known, that the normative implications of anthropological reflection about life and history also led Dilthey to address the value of worldviews. Just as the nature of universal history forces us to conceive of history as more than a human science, so worldviews are more broadly based attempts at acquiring a unified perspective on life. The sciences are by their nature partial and cannot provide a comprehensive worldview. A worldview attempts to provide not only a cognitive picture of the world, but also an estimation of what in life is valuable and worth striving for. Worldviews have been developed in literary, religious and philosophical works. Philosophers have produced metaphysical formulations of worldviews that attempt to give them a universal conceptual determinacy. Dilthey analyzes three recurrent



types of such metaphysical formulations: naturalism, the idealism of freedom and objective idealism. The three types of metaphysical worldviews are incommensurable in that each sets its priorities differently. Dilthey finds naturalism too reductive; his ethical views incline him toward the idealism of freedom; aesthetically he felt attracted towards objective idealism. No metaphysical formulation can have more than relative validity because it attempts to arrive at a totalization that transcends experience. Literary expressions of worldviews tend to be more successful because they do not claim to be totalizing (4, pp. 141-142). All that is humanly possible is to probe reality on the basis of life-experience and to settle for more limited philosophical insights informed by historical understanding. Ultimately, our reflective understanding of life and history must remain determinate-indeterminate.

We can see certain parallels to Wilhelm Dilthey's attempt to replace metaphysical systems with more informal life-based „meta-physical reflection“ or worldviews in Konstantine Kapaneli, who acknowledges the independent nature of spiritual or intersubjective objects such as political states and social customs. They differ from psychical and physical objects in that they can „survive“ even though the original subjects that generated them „perish and other subjects take their place“ (9, p. 124). It is not clear why Dilthey's work on the methods of the sciences and his empirical approach to experience did not earn him more serious consideration by the analytically oriented philosophers. But what is evident is that his theory of understanding came to be widely misinterpreted as a kind of empathy. Although Wilhelm Dilthey had sharply differentiated between understanding and empathy, Kapaneli spoke of the understanding of others as an intuitive act that involves a measure of empathy, but which can be cognitively vetted in part through the analysis of objective manifestations ranging from gestures, linguistic expressions to practical actions (9, p. 141). Wilhelm Dilthey's principles, a general theory of understanding or comprehension could, he asserted, be applied to all manner of interpretation ranging from ancient texts to art work, religious works, and even law. His interpretation of different theories of aesthetics in the seventeenth, eighteenth, and nineteenth centuries was preliminary to his speculations concerning the form aesthetic theory would take in the twentieth century. This general philosophical attitude of Wilhelm Dilthey determined his peculiar aesthetic doctrine claiming that the universal source of artistic creativity is „the context given for inner life“ to an individual, i.e. something that emotional world of human „gets“ on the emotional basis. By Wilhelm Dilthey's opinion, source like this is hidden in every person and opens up only at manifestation of artistic ability. Individual emotions guide ideas and activities of an artist (4, pp. 256-257), claims Wilhelm Dilthey.

Philosophic-aesthetic work by Wilhelm Dilthey „The World View and Analysis of a Human Starting from the Period of Reformation and Renaissance,, (1905), where certain artistic world views are ascribed to corresponding psychological types, was of our special interest. In the second chapter named as „Types of World Views in Poetry and Literature“, Wilhelm Dilthey considers that „united connection of personal feelings of each poet shapes up spirits of artistic outlook“ and „types of world views like these may be seen in psalms, choruses of antic tragedies, sonnets of Dante and Shakespeare, elevated lyrics of Goethe“ (4, p. 196). The author separates four types of the artistic characters and assumes that the determining factor for them is the peculiarities of psychological constitution revealing itself in emotional relation with the outer world realities. Hence, one may say that according to aesthetic of Wilhelm

Dilthey, type and temperament of an artist, his creative self and his subjective self are evenly placed on the same world view plane.

It is well known, that attempts to disclose the psychology of creative work by the idealistic-philosophical theories of „intuition“, „unconscious work“ and others are not of scientific interest, inasmuch as their authors erroneously consider creative work as an unexplained phenomenon, accessible only to the elect. Often enough the role of any labour or any activity whatsoever, including thinking, has been denied in the act of creation; it was considered that the discovery of the new comes about by itself or as a result of unconscious work. Here it needs to be noticed that materialist philosophy proceeds from the fact that creative work, in its developed forms, is a result of labour. The motives and aims of creative activity arise from the requirements of society and the possibility of solving a given creative problem appears when the conditions necessary for it are provided in the course of social development. Scientists, inventors, artists make use of the knowledge and the means which have been worked out and stored in the development of science, technology and the arts. However, the creative element proper often presupposes the discovery of a new mode, means or method of action, reflecting the properties and relations of objects and phenomena hitherto unknown. Concentrating all his attention on a task, man usually cannot observe himself, and that is why often enough the finding of the solution is experienced by him as something sudden, although in reality it is the result of an intensive and persisting work. Creative activity demands the maximum application of the initiative, knowledge and abilities of man. Such application is reflected in the will and the particular emotional conditions depicted in detail in many works of philosophy (11, pp. 371-372).

We cannot determine to what psychological type of artist Konstantine Kapaneli refers Nikoloz Baratashvili, but it is obvious that he agrees with opinion of Wilhelm Dilthey about artistic creation to be determined by the character of emotions and feelings of the artist. By his own words: „the main basis for artistic world view is life and every strong impression shows life to an artist under a special angle and at that time the world is shown in unique colors“ (5, p. 191). Here it needs to be noticed that influence of Wilhelm Dilthey on Konstantine Kapaneli's opinion about determining factor of the character of an artistic creativity is not accidental. The fact is that after this work by Wilhelm Dilthey, psychological interest to classification of artistic types came forward in art philosophy. As an example, we may name German philosopher Eduard Shpranger (1882-1963), also representative of the „Philosophy of Life“ who has performed more concrete and universal analysis of individual types of artistic characters in his work „Life Forms (Psychology and Ethics of Person“ (1914). This work attempts to carry out a new method of differentiating human types, especially types of the soul. There have been many attempts to solve this problem, and the old theory of Temperaments has endured for thousands of years. The 'Characters' of Theophrastus ranks with the most important literature of the world. Classification of man according to his dominant emotions also dates back to ancient times. The more a biological and genetic study of the organic world is carried over into the world of man the more frequent are the attempts to utilize the instincts or original tendencies of man as a basis for classifying the individual. And the more the differences of intelligence and general endowment are emphasized, the finer are the methods developed for determining them on a qualitative and quantitative basis. In these psychological efforts

America is undoubtedly the leader. Everyone must admit that man can be entirely understood only by interpreting him as a multiform phenomenon among the psychic organisms of the earth, and as a biologically determined being having great possibilities of variation.

As Eduard Shpranger points out, „Perhaps the study of man is more worthy of consideration than any other science. And it is curious that though for centuries we have classified the numerous species of plants and animals in a well-ordered system, and have scientific names for the rarest mosses and each minute insect, we still regard man, whose classification should be more important to us, as if he were all of one species: ‘homo’. At any rate, we classify the species: man only according, to race, nationality and clan; that is by relations of descent. But this is only genealogy not morphology. Noah’s Ark contains an infinite variety of human differences and if there were a Linnaeus of anthropology he would need many more than twentyfour classes to cover the most important forms of the human body, even disregarding the human soul“ (12, pp. 50-51).

Based on our specific goal, we think that it is worthy to notice the following circumstance: Konstantine Kapaneli points out that poetic perception is individual and transfers every event around him into personal feelings. He believes that although poetic creativity is not divided into subjective and objective events (4, #32, p. 3), but at the same time, „expressing the objective will of the world“ it „comprises the whole world in life entirety, it is aspiration for the absolute“ (4, #38, p. 2).

As it turns out, Konstantine Kapaneli never put the question about the way creativity could express „the objective will of the world“ and „aspiration for the absolute“, when it failed to reflect social and economical processes, because they were objective and not subjective-psychological phenomena. Naturally, he also never tried to answer this question. In this connection we agree with a Georgian philosopher Eduard Kodua in his opinion that if creativity fully excludes ability of objective expression, it would concern objective will as well as social-economical issues (10, pp. 24-26). As one may see, Konstantine Kapaneli excludes the second option leaving the first as possible. Nevertheless, objectivity as an argument should be the same for the both of the issues.

Our opinion is that this problem does not concern Konstantine Kapaneli since the process of „the objective will of the world, aspiration for the absolute“ to him are psychological processes that are certain predeterminations of existence of the objective world and take place in a receptive subject. Hence, „the will of the world“ expressed in art is specified by the artistic individuality of an artist. This last statement of Konstantine Kapaneli might be the reflection of tendency, which is known as relativism in aesthetics and is marked in aesthetic conception of „Philosophy of Life“.

As far as we know, relativism in aesthetics means rejection of the objective matter in aesthetic sense, taste, argumentation and idea. Therefore, it means denial of existence of objective criterion for assessment of the types of artistic creativity. Aesthetic Relativism was developed by an English idealist philosopher and psychologist David Hume (1711-1776). In his scientific research „On the Norm of Taste“ (1742) he tried to prove that one should not debate about taste that was subjective in its meaning. The principle of relativity found its wide use in aesthetics of „Philosophy of Life“. As we know, Hume proposes that feeling, not thought, informs us that an object is beautiful or ugly, or that an action exhibits virtue or vice: „The

very *feeling* constitutes our praise or admiration“ (6, p. 42). The feeling or sentiment is itself an aesthetic discrimination. It is prior to, and the basis of, any subsequent expression of praise or admiration. The sentiment *is* the beauty of the object and it *is* the virtue of desirable human action. Sentiment is the sole source of values governing human activity. Taste is a „productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation.“ The new creation is „beauty and deformity, virtue and vice“ (6, pp. 47-48). However, the sentiment is calm rather than violent, so an unphilosophical perspective treats it as a property „of the object“ (6, pp. 44-45). This aesthetic subjectivism attracts David Hume for the same reason that it attracts Konstantine Kapaneli. The appeal to sentiment offers a middle position between the two prevailing theories within aesthetical rationalism. Kapaneli holds that virtue and beauty are not qualities of the people and things to which they are attributed. We may speak as if objects and people have aesthetic properties, but the relevant property is merely an „idea raised in us“. They agree that to describe a person as virtuous or an object as beautiful is to make a claim about their tendency to cause a certain response. „When you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it. Vice and virtue, therefore, may be compared to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind“ (6, p. 52). Emphasizing Hume’s aesthetic theory we argue that Hume understands beauty very much on the model of colors. Although they are secondary qualities and so do not directly reveal the properties of the occasioning object, some color perception is „true and real“ (6, p. 55), and so it is for Hume likewise with beauty. However, virtue and beauty are not strictly analogous to secondary qualities, such as heat and cold, because a critic’s claim that a work is beautiful involves an element of endorsement that does not arise in the observation that ice is cold. The case against reading Humean beauty on the model of ideas of secondary qualities is provided by Konstantine Kapaneli.

We must note here, that German idealist philosopher and psychologist Eduard Spranger, German idealist philosopher Wilhelm Dilthey, German idealist philosopher and philosopher of culture Georg Simmel (1858-1918), German idealist philosopher, one of the founders of philosophy of culture Oswald Spengler (1880-1936) tried to prove that aesthetical sense in all of its revelations and in art among them is totally subjective (13, pp. 194-195). We think that philosophical analysis of culture by Kapaneli is the result of the author’s principles of philosophical conception – the principles of Organotropism, which are carried out and spread in social life. There are many parallels between Kapanelian conception of culture and Spenglerian doctrine of historical relativism. According to a representative of „Philosophy of Life“ Oswald Spengler’s main work – „Decline of the West“ (1918-22) Kapaneli also considers that „history falls into a number of independent, unique „cultures“, peculiar superorganisms possessing individual fate and going through the periods of origin, efflorescence and death“ (13, pp. 197-198). According to Kapaneli, the task of „the philosophy of culture“ is to understand the morphological structure of each culture, at the basis of which lies the „soul of culture“. That is why, in his opinion, search for objective criterion of evaluation of aesthetic taste, style, ideal and artistic creation is absolutely baseless.

In our opinion, it was principles of relativity in aesthetics that lead Konstantine Kapaneli

to talk about subjective character of an artistic work and point out that searching for the objective criteria of an artistic work assessment is not consequential. We agree with this opinion to some extent, because complete denial of relativity of the forms of artistic-aesthetic perceptions is impossible, but it needs also to be admitted that there is objective substance, elements of the objective reality presented in all of these forms and artistic images.

From the above-mentioned and taking into consideration history of aesthetics we may conclude that „Philosophy of Life“ which made a great impact on today’s modern aesthetic conceptions, is such an important source of aesthetic theory of Konstantine Kapaneli that he was fairly named as the founder of ideas of „Philosophy of Life“ in Georgia.

### References:

1. A Small Dictionary of Aesthetics, Edited by Ovsianikov Michail Fedotovich and Razumni Boris Alekseevich, Moscow, Published by „Progress Publishers“, 1964. (in Russian)
2. Bagrationi Irma (2004). „Conception of Art in Konstantine Kapaneli’s Organotropism“, *Philosophical Investigations, Eighth Collected Articles of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia*, Tbilisi: გამომცემლობა? (in Georgian)
3. Bagrationi Irma, Konstantine Kapaneli’s Philosophy, Batumi, Publishing House „Shota Rustaveli State University“, 2008. (in Georgian and in English)
4. Dilthey Wilhelm, „Types of World Views or Analysis of a Human Starting from the Period of Reformation and Renaissance,“, *Culturology. XX Century. Anthology*, Moscow, Publishing House „Prentice-Hall“, 1995. (in Russian)
5. Gilbert Katharine Everett, Kuhn Helmut, A History of Aesthetics, Revised and enlarged, London, Published by „Thames and Hudson“, 1999. (in English)
6. Hume David, „On the Norm of Taste“, *Taste and Temperament*, London, Published by „Science-Art Publishers“, 1979. (in English)
7. Kapaneli Konstantine, „Idea of Suffering and Poetry about Supermen in Georgian Literature“, *Journal „Zakavkazskaia Rech“*, 32 (1912), 38 (1912), 45, Tbilisi, 1912. (in Russian)
8. Kapaneli Konstantine, „Foundations of Social Aesthetics. Organotropism“, *Philosophical Works*, Tbilisi, Published by „Tbilisi University“, 1989. (in Georgian)
9. Kapaneli Konstantine, „Spirit and Idea“, *Philosophical Works*, Tbilisi, 1989. (in Georgian)
10. Kodua Eduard, „Introduction“, *Konstantine Kapaneli, Philosophical Works*, Tbilisi, Published by „Tbilisi University“, 1989. (in Georgian)
11. „Psychology of Creative Work“, *A Dictionary of Philosophy*, Revised Edition, Second Printing, Moscow, „Progress Publishers“, 1967. (in English)
12. Shpranger Eduard, „Life Forms (Psychology and Ethics of Person)“, *Education through Art*, London, Published by „Faber and Faber“, 1972. (in English)
13. Spengler Oswald, „Culture and Civilization“, *Decline of the West*, in Two Volumes, Volume One, Moscow, Published by „Science“, 1987. (in Russian)
14. Tevzadze Guram, „Wilhelm Dilthey“, *Bourgeois Philosophy of XX Century*, Tbilisi, Published by „Tbilisi University“, 1970. (in Georgian)

## ირმა ბაგრატიონი

### კონსტანტინე კაპანელი და ვილჰელმ დილთაი მხატვრული შემოქმედების ფილოსოფიუ-ესთეტიკური ჰინციპების შესახებ

წარმოდგენილი სტატია მხატვრული შემოქმედების ფილოსოფიური საფუძვლების ანალიზთან დაკავშირებით განიხილავს პარალელებს ქართველი და გერმანელი „სიცოცხლის ფილოსოფოსების“ – კონსტანტინე კაპანელის და ვილჰელმ დილთაის ესთეტიკურ კონცეფციებს შორის.

სტატია ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ კონსტანტინე კაპანელისთვის პოეტური ნაწარმოების ჭეშმარიტი არსის გაგების ერთადერთი შესაძლებელი და საიმედო მეთოდი პოეტურ განცდათა ფსიქოლოგიური ანალიზია. მისი მტკიცებით, მხატვრული ცნობიერება ინდივიდუალურია და ყველაფერს, რაც ხდება მის გარშემო, ინდივიდუალურ განცდად გარდაქმნის. კაპანელის ესთეტიკურ მსოფლმხედველობაზე აშკარაა დილთაის ესთეტიკური ნაზრების გავლენა, რომლის თანახმად, შემოქმედებითი პროცესის უნივერსალურ წყაროს წარმოადგენს ის, რასაც განცდების საფუძველზე მოიპოვებს ინდივიდის სულიერი სამყარო; ამგვარი საწყისი ადამიანში დაფარული ფორმით არის მოცემული და მისი აქტიური გამოვლენა ხორციელდება მხოლოდ შემოქმედებითი უნარის გამოჩენისას.

სტატიის ავტორი დაასკვნის, რომ კონსტანტინე კაპანელიც, ვილჰელმ დილთაის მსგავსად, მიიჩნევს, რომ ცხოვრება არის განცდა, ის, რასაც მხოლოდ რაციონალური მიდგომით ვერ ჩაწვდებით, რასაც მხოლოდ გააზრების გონითი კატეგორიებით ვერ გავიგებთ; აქ მთავარია ფსიქოლოგიური გამოცდილება, ცნობიერების ფაქტების ინტუიტიური განცდა, ანუ ის, რითაც შეიძლება არსობრივად გაიგო მხატვრული სამყარო. ამ უკანასკნელის განხორციელებამდე კი გარკვეული აუცილებლობით მივყავართ შემოქმედებითი თხზულების შემქმნელის პიროვნულ ფსიქოლოგიას. ამიტომაც არის, რომ, მხატვრული ნაწარმოების ანალიზისას, კაპანელი, საბოლოოდ, შემოქმედებითი საქმიანობის ფსიქიკური პროცესების განხილვამდეც კი მიდის. ამდენად, კონსტანტინე კაპანელი „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ესთეტიკაში ფართოდ გავრცელებული რელატივიზმის პრინციპის გავლენით საუბრობს მხატვრული ნაწარმოების სუბიექტური ხასიათის შესახებ, ანუ შემოქმედებითი პროცესის შეფასების ობიექტური კრიტერიუმის ძიების უშედეგობაზე. კაპანელის აღნიშნულ მოსაზრებას სტატიის ავტორი იმდენად იზიარებს, რამდენადაც ჭეშმარიტად შეუძლებელია მხატვრული ცნობიერების ფორმათა შეფარდებითი ხასიათის სრულიად უარყოფა, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ესთეტიკური ცნობიერების ყველა ფორმაში, მათ შორის, მხატვრულ სახეშიც, ადგილი აქვს ობიექტური შინაარსის, ესე იგი, ობიექტური სინამდვილის ასახვას.

## მირიან ებანოიძე

### ჰაიდეგერი და „სიჩან-სიჩა“

ჰეგელი თვლიდა, რომ აღმოსავლურ ფილოსოფიაში იდეა ვერ გახდა საგნობრივი. ამ ნაკლის გამო ნიჰილისტურად არის განწყობილი მისადმი და მოიხსენიებს, როგორც „ეგრეთ ნოდებულ აღმოსავლურ ფილოსოფიას“, რელიგიურ წარმოდგენებს, შიშველ ჩამონათვალს, მშრალ მსჯელობას... მისი აზრით, კონფუციის პრაქტიკული სიბრძნე ვერ მიედრება ციციერონის მორალს, რადგან იგი ვერ ამაღლდა სპეკულაციურ ფილოსოფიამდე და მხოლოდ კომენტარებს წარმოადგენს. მისივე დიდებისათვის სჯობს, რომ არ ითარგმნოსო.

ევროპულ კულტურაში აღმოსავლური კულტურით გატაცება ხშირად ან ეგზოტიკური ინტერესით შემოიფარგლება, ან დასავლური, ფილოსოფიური პარადიგმების მეშვეობით ხდება მისი „გადმოთარგმნა“. შოპენჰაუერს ბუდიზმი ევროპული იდეალიზმის ენაზე გადმოაქვს. სვალაკშანი (თვითნიშანი) თარგმნილი იქნა, როგორც „ნივთი თავისთავად“. ი ცზინის ნუმეროლოგიითა და კომბინატორიკით აღფრთოვანებული ლაიბნიცი მას თავის ფილოსოფიას ადარებს.

ფენომენოლოგიამ, განსაკუთრებით კი ჰაიდეგერის ფილოსოფიამ (სიტყვების უკონტექსტო ეტიმოლოგიური წაკითხვებით), გაგვათავისუფლა ევროპული მეტაფიზიკის ტყვეობისაგან, რითიც სათავე დაედო ახალ ტალღას აღმოსავლურ ფილოსოფიასთან მიახლოებისა – დოგენის „სოტო“, ფენ იულანის ნეოკონფუციანელობა, სუფიზმი თუ ბუდიზმის სხვადასხვა სკოლები მუდმივად ხდება შედარების საგანი. პიროვნების სრული არარსებობა, შუნია (სიცარიელე), დაო, რომელიც მუდმივად იმყოფება ჩვენს შორის, მაშინაც კი, როდესაც ვდუმვართ, მაგრამ „ნავედით თუ არა საკმარისად შორს, რათა მივუახლოვდე?“

„ჰაიდეგერი და აღმოსავლური აზროვნება“ – ამ სახელწოდებით მოენყო 1968 წელს, ჰავაის უნივერსიტეტში, ჰაიდეგერის 80 წლის იუბილესადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენცია. დღემდე ჰაიდეგერის ნააზრევში, მის პირად წერილებში, ცალკეულ გამონათქვამებსა და ფრაზებში ეძებენ აღმოსავლური ფილოსოფიის უშუალო კვალს, რაც ფაქტებით დასტურდება. ცნობილია, რომ ჰუსერლის სემინარებზე ჰაიდეგერი ხვდებოდა იაპონელ მსმენელებს, რაც აისახა „დიალოგში იაპონელსა და შემკითხველს შორის“. სუძუკის წაკითხვისას უთქვამს, რომ ამ იაპონელს უწერია ყველაფერი, რაც მინდოდა მეთქვაო... თარგმნა ლაოდის კანონის 8 თავი ჩინელ სწავლულთან პავლე სიხო შისტან ერთად, თუმცა ეს საქმე დასრულდა წერილით: „ძვირფასო პატივცემულო სიხო, ძალიან ხშირად ვფიქრობ თქვენზე და ვიმედოვნებ, რომ ჩვენი საუბრები განახლდება. თვალწინ მაქვს ფრაგმენტი, თქვენ რომ გამომიგზავნეთ: „ვის შეუძლია სიმშვიდეში და სიმშვიდისგან შექმას ისე, რომ გაბ-“

რწყინდეს?“ გულითადად თქვენი მარტინ ჰაიდეგერი“ (Paul shih-yi Hsiao. Heidegger and our Translation of the Tao Te Ching/ („Heidegger and Asian Thought“, p.93-103). ... მიუხედავად ამისა, ჩნდება კითხვები ურთიერთმიმართების შესახებ: სად გადის ზღვარი გამოყენების, სესხების, მსგავსების და ნათესაობის შესახებ. ტ. კოტო წიგნში „ენა და დუმილი – თვითშემეცნება ძენისა და ჰაიდეგერის“ („Heidegger and Asian Thought“, გვ. 218-298) სწორედ ამ პრობლემაზე ამახვილებს ყურადღებას, თითქოს არა მეტყველება, არამედ დუმილი არის საერთო.

მეორე მხრივ, ხდება თავად ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ინტერპრეტაცია ტრადიციული თუ თანამედროვე აღმოსავლური ფილოსოფიის მიხედვით. ჰაიდეგერის ცვლილება „დაზიან ანალიტიკოსიდან“ „ზაინ დენკენამდე“ მოიხსენიება ტერმინით „კეჰრე“, ანუ შემობრუნება. ამ „ცვლილების“ მიზანია, აგვარიდოს ანთროპოლოგიზმს. ფრანგულ თარგმანში დაზიანი მოიხსენიება სწორედ როგორც ადამიანი, რაც სიმპტომატურია ჰაიდეგერის დასავლური ნაკითხვისათვის, თუმცა იგი თავად იძლევა ამის საფუძველს „ყოფნა და დროში“. ადამიანის „სუბსტანცია“ არის მის ეგზისტენციაში. სარტრისეული კლასიფიკაცია ჰაიდეგერის, როგორც ეგზისტენციალისტის, გახდა ამ მიმდინარეობის პოპულარობის მიზეზი, თუმცა იგი დაფუძნებული იყო გაუგებრობაზე.

„რა არის მეტაფიზიკა“, „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“ და სხვა ნაშრომებში ჰაიდეგერი აჩვენებს, რომ ეგრეთწოდებულ პირველ პერიოდშიც მისი ყურადღების მთავარი თემა იყო „ზაინი“, ანუ ყოფიერება, რომლის წარმოჩენაც ხდება „აღეთიას“ მეშვეობით, ანუ გახსნა, რაც დაზიანს ხდის შესაძლებელს. ეს ერთგვარი ვულკანი და კატასტროფაა. დაზიანი, როგორც „ყოფიერება აი, ამაღ“, აქ-ყოფიერება, განსაზღვრულად ყოფნა, ეფუძნება არა „შემეცნებას“, არამედ ყოფიერების გაგებას, დაზიანის ყოფნა დაცემა და თავის დაკარგვა არსებულებაში. მას ახლავს ზრუნვა (ზორგე), როგორც წინსწრება უკვე-ში და – თან. ეს დროის სტრუქტურაა, თავისი ხლავორით, ცნობისმოყვარეობით, შიშებით, რაც თავისი განწყობით წარსულს, ანუ ფაქტობრიობას ეფუძნება, მოლოდინითა და ძრწოლით კი – გაგებას, ანუ მომავალს. დაზიანი ანუ „ყოფნა აი, ამაღ“ არ არის აქყოფნა დროში და სივრცეში არსებობის თვალსაზრისით. იგი თავადაა დროის დროულობის საფუძველი. არისტოტელესეული დრო, როგორც თანმიმდევრულობა დათვლადი ხანგრძლივობისა, აგებს მეტაფიზიკას, საიდანაც უნდა გავიგოთ დასწრება ან არდასწრება. საგანი არ იმყოფება ნიუტონის მექანიკის სივრცეში, როგორც სანყოფი. ადამიანი იმყოფება არა სივრცეში, არამედ რაღაც ადგილას, ადგილი ქმნის სივრცეს, და არა პირიქით. დაზიანი არ აღინერება სუბიექტ-ობიექტის ტერმინებში, თუმცა ის „ეგზისტირებს“. ეგზისტენცია კი ახასიათებს ადამიანს, როგორც სუბიექტს.

მეორე პერიოდში „ნივთი“ ხდება ერთ-ერთი ცენტრალური თემა ჰაიდეგერი-სათვის, თუმცა ის არ არის „საგანი“, რომელიც სუბიექტს „წარმოუდგება“ ობიექტის სახით. (ზეუგ – ნივთი, საშუალება, ნაკეთობა). ქართულში ნივთი შენივთების სახით სწორედ ჰაიდეგერიანულ შეგროვებას უდრის, რომელშიც გადაჯვარედინებულია ცა და მიწა, მოკვდავი და უკვდავი. ჰაიდეგერი კითხულობს და უსმენს ევროპულ მეტაფიზიკას „ბერძნული ყურებით“ (ტა მეტა ტა ფიზიკა – ბერძნულად, „არსებულზე ამაღლება“). რა არის არსებული?- იცვლება კითხვით: რა არის არარა? არარა, რო-



მელზედაც მეცნიერებას არაფერი სურს, იცოდეს, რაც ლოგიკური არას უბრალო შედეგი კი არაა, არამედ წყარო. Das Nichts – ჰაიდეგერი მას წერს ასომთავრულით, წინააღმდეგ „nichts“ – არა. ევროპული მეტაფიზიკური ტრადიცია პარმენიდედან ჰეგელამდე რაციონალური სფეროს ფარგლებში განიხილავდა არარას. ნეგატიურობა არსებულის უკმარობად ესმოდა. საშინელების ანალიზისას (იგივე ძრწოლა ჰაიდეგერთან – ოპოზიცია შიშის, რადგან ის არ ლოკალიზდება რაიმე არსებულზე) არსებული ქრება და მინა გვეცლება ფეხქვეშ. არარა გვაგზავნის იმასთან, რაც „იძირება“. იგი კი არ ანადგურებს, არამედ არარად აქცევს და არსებული წარმოგვიდგება, როგორც არა არარა, მისგან განსხვავებული, ანუ – რა (ჰაიდეგერი, „რა არის მეტაფიზიკა?“). „რატომ არის რაიმე და არა არარა?“ – ჰაიდეგერის ცნობილი კითხვა არსებულად კი არ წარმოგვიდგენს არარას, არამედ გვეუბნება, რომ კითხვა „რატომ“ მხოლოდ არსებულს ეხება. საფუძველი არსებულისა უსაფუძვლოა. ღრმა სევდა კარს გვიღებს არსებულის მთლიანობისკენ... აზროვნება საგნობრივი აზროვნებაა და არა არარასი. ეგზისტენცია არარასა და რას შორისაა, ამიტომ არარა არა ნიჰილისტური, არამედ ჰუმანისტურია. მოყოლებული რომიდან კი ჰუმანიზმი ემსახურებოდა ადამიანურობის ქცევას კერპად. დაიცვა ყოფიერების ჭეშმარიტება ნიშნავს იმას, რომ ჩამოაგდო ადამიანი იმ კვარცხლბეკიდან, რომელზეც რენესანსმა დააყენა. ადამიანი არაა მბრძანებელი, არამედ მწყემსი (მსახური). პიტერ კარდოფის აზრით, ჰაიდეგერი არაა მისტიკოსი, მიუხედავად მისტიკის პათეტიკისა.

ჰაიდეგერის ტექსტების კითხვისას შიგადაშიგ გვეუფლება განცდა, რომ რომელიმე დაოსური ტრაქტატის ფრაგმენტებს ვკითხულობთ. ავილოთ, მაგალითად, დაოსური სკოლა „სიუან სიუე“, რაც ნიშნავს დაფარულს. ლაო-ძის კომენტატორის, ვან-ბის არყოფნის მოტანის სიბრძნეს (ჩუნ უ) მოსდევს ყოფნის მოტანა (ჩუნ უ) ჩჟუან-ცზის კომენტარების სახით. სიუან სიუე კონფუციანიზმისა და დაოსიზმის შერწყმას წარმოადგენს და იშვა ცზინის ეპოქაში ხანის იმპერიის დაშლის შემდეგ სამ სამეფოდ (ვეი, შუ და უ). სასახლის კარს მიღმა დარჩენილი ქარისა და ნაკადის ალტერნატიულ ინტელიგენციას წარმოადგენენ (ფენ ლიუ მი შინ). ავტორები სიან სიუ და გო სიანია (ლეგენდის მიხედვით, ამ უკანასკნელმა მიითვისა). თითქოს ლაო-ძის კი არ კითხულობს სიან სიუ, არამედ პირიქით (ცნობილი პასაჟი პეპელაზე, რომელიც სიზმარში ნახულობს, რომ ჩჟუან-ცზია).

უარყოფა ქართულის მსგავსად გამოითქმის, როგორც უ. არარას უარყოფით იბადება საგანი. ამიტომ ის არარას სხვაგვარობაა, ანუ არარას ყოფნა რად. არარა წევს რაში.

უ გე ცზი შენ – ყველა საგანი თავის თავს ბადებს. დუ ხუა იუი სიუან მინ ჩჟი ცზინ – თითოეული იცვლება დაფარულის სფეროში (არა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, არამედ ცვლილება: ქცევადობა-არარასი რაში და პირიქით, ინისა და იანის, რაც წარმოადგენს მინს, ანუ ბედს „ი ცზინში“). ადამიანი, რომელიც იცვლება ბუნების მსგავსად, მეფეა. თუ უ არყოფნაა, უ არის ყოფნა აი ამაღ.

ცზი ჟან ერ ჟან - არის ის, რაც არის (იგულისხმება, რომ საგნის ბუნება არაა ფარული ინსტანცია ან შინაგანი არსი ან ტრანსცენდენტალური „მე“). სამყარო ჰგავს ნაყოფს, რომელიც ჩვენს თვალწინ ხელისგულზე დევს, მაგრამ ბრმა ვერ ხედავს მას. ბრძენი იღებს სამყაროს ისეთს, როგორადაც ის მას ეხსნება, უფიცი კი საიდუმ-

ლოს ეძებს, დაფარულს არსებულთა მიღმა. ნამდვილი დაფარული – ღიაა.

უ-გუ – უმიზეზოა. (გავიხსენოთ მე-11 საუკუნის მისტიკოსის ანგელუს სილე-ზიელის „ვარდი ყვავის, იმიტომ, რომ ყვავის, და ყურადღებას არ ითხოვს“). მთები არის მთები, მდინარეები კი მდინარეები – ჩინური სიბრძნე. ლაიბნიცის მიხედვით კი, არაფერი არის „რატომ“-ის გარეშე).

ჰაიდეგერი გვეუბნება, რომ ლოგოსი და დაო არ ითარგმნება. ლაო-ძი წერს: დაოზე ვერ ვილაპარაკებთ, მაგრამ რის გარეშეც ვერ ვლაპარაკობთ, ის არის დაო, ცამდელი წასრიგი. დაო არაა ნივთი, მაგრამ ბადებს მათ, როგორც ქალის საშოდან, რაც ჭიშკარია ცისა და მიწის. ცოცხალიც და არაცოცხალიც ენერჯის ნაკადებია – ცი, რომელიც იღებს ფორმებს და მოდალობებს. არა მიზეზობრიობა, არამედ სიმ-პატია, არა უსულო მექანიკური საგნები, არამედ ორგანიზმი, კოსმოსის სხეული, მსოფლიო ორკესტრი. ადამიანი არაა ცალკე, არამედ ტრიადაში – ცა, მიწა და ადამიანი, როგორც შუაკაცი. ჩინური ფილოსოფიის დამაგვირგვინებელი ფრაზაა მენცზის „ადამიანი და ცა ერთია და ჰარმონიული“ – ტიან ჟენ ხე ი.

ბერძნული ძირები დიდ როლს ასრულებს ჰაიდეგერისთვის, როგორც ბედისწერა იმ გზისა, რაც ევროპულმა ფილოსოფიამ გაიარა, როგორც ყოფიერების მიერ მონიშნული დაცემისა. ამიტომ საჭიროა, დავიცვათ სკეპტიციზმი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის შეხვედრის შესაძლებლობების მიმართ, რათა ჰაიდეგერი „კულტურათაშორისი დიალოგის პიონერად“ არ მივიჩნიოთ. დიალოგი ხომ არა განსხვავებუბის მოსპობა, არამედ მათი აღმოჩენაა. მეორე მხრივ კი: რატომ არის დასავლეთი და არა აღმოსავლეთი?

## MIRIAN EBANOIDZE

### Heidegger and 'suan siue'

Hegel believed that the idea could not become the subject in oriental philosophy. This defect explains why he had nihilist attitude towards „the so-called Eastern philosophy“. In his opinion, the practical wisdom of Confucius could not compared with Cicero morality, because it can not be taken up until the speculative philosophy and exists only as comments. Religious performances, bare lists of dry reasoning ... „For his glory is better not to be translated“.

European view with a passion for oriental culture is often limited by exotic interest, or „translates“ it throw the Western philosophic paradigms. Leibniz delighted by numerology and combinatority of „i czin“ and compares it to his philosophy. Schopenhauer brings Buddhism in applying European idealism. Svalakshani (mark itself) was translated as „thing- in - itself “.

Phenomenology, especially Heidegger's philosophy by the etymological re-reading of words without context removes us from the captivity of metaphisic, which led on to a new wave of approach Eastern philosophy. „Soto“ of Dogen, Pheng Julian's neokonfutsianity, Sufism

and different schools of buddhism often are the subjects of comparison. The complete lack of personality, Shunia (emptiness), Dao, which is constantly present in our midst, even when we are mute, but „ did we went too far, in order to come closer?”

“Heidegger and Eastern thinking” - the name of the University international conference of Hawaii in 1968, was held on the 80th anniversary of Heidegger. Heideggers thinking, his personal letters, individual expressions and phrases unveils immediate traces of evidence of oriental philosophies. It is known that in Husserl’s seminars Heidegger met with the Japanese audience, which was reflected in the dialogue “A Dialogue on Language: Between a Japanese and an Inquirer.”. Heidegger, after reading Suzuki said that the Japanese were written anything that I wanted to say. He had translated 8 Chapter of the Law of Laodzi’s along with the Chinese Scholar Paul Hsiao Shih, but the case ended in a letter: „ Dear Xiao, very often I think of you and I hope that our Talks will be renewed. I have in front of my eyes part of letter you send me: „Who can make a calm and in calm make it created so that shew? “yours Martin Heidegger” (Paul shih-yi Hsiao.Heidegger and our Translation of the Tao Te Ching // (“Heidegger and Asian Thought”p.93-103). ... However, there are questions - where the line is between the use , borrow, loans, about the similarities and kinship. Cotto in his book - „Language and Silence – self consciousness of Zen and Heidegger” (“Heidegger and Asian Thought”P218-298) draws attention to that problem. if not the speech, but the silence is common.

On the other hand, Heidegger’s interpretation is subject of interpretation from traditional and modern oriental philosophy. Heideggers change from „dazain analyst” to „zain denken” up referred to by the term „kehre”, or a U-turn. The goal of this „change” is to avoid antropologizms. It is referred in the French translation „dazain” as human, which is symptomatic of the western reading of Heidegger, though he himself gives the reason for the presence in „being and time”. Human „substance” is the existence of. Sartrian classification of Heidegger, as an existentialist, became the reason for the popularity of this movement, but it was based on a misunderstanding.

„What is Metaphysics”, „letter of humanity” and other works of Heidegger shows that the first time he was focused on „zein”, being, which is revealed by means of „aleteias „making „dazain” possible. It’s sort of a volcano and a disaster. Dazain as being for this, here-being, determined by the presence, based on not „knowledge”, but also the understanding of being, and exists in falling and loss in presence. He is accompanied by care (zorge), as get ahead already-in and - together. This is a structure of time with its concerns, curiosity, anxieties, which is the structure of the past, i.e. it is based on facts but with anticipation and trembling it belongs of the future. Dazein is not a here-being with the sense of time and space. It itself is a basis of time. Aristotelian time, as a sequence of quantifiable duration, builds metaphysics from which the presence or absence should be understood. The subject is not in Newton’s mechanics space, as in the warehouse. People are not in space, but also in a place, the place creates space, and not vice versa. Dazein can not be described in terms of subject-object, but it „existists” and existens is characteristic to a human being as a subject.

In the second period „the thing” becomes one of the central topics for haidegger, although it is not the subject „ , which is „outstanding” to the the subject in the form of the object. (Zeug -thing, opportunity, product). In Georgian language hears haidegerian collection (ბოჰონი),

which crossroads heavens and the earth, mortal and immortal. Heidegger reads and listens to European metaphysics "with the Greek ears" (ta meta ta -physika - 'the rise/elevation over being' in Greek). What is thing? is replaced by the question: What is nothingness? Nothing, on which science nothing like to know and which is not a mere result of logical 'no' (rejection) but its source. das Nichts - Heidegger writes it with capital letter in contrast to 'nichts' ('no'). European metaphysical tradition from Parmenides to Hegel considered nothing within the scope of rational. Negativity was understood as lack of being. Analysis of horror (the horror of Heidegger - opposition of the fear, as it is not localized in any of the thing) deals with disappearing things and the land is being taken away under your feet. Nothing sends us to do with what is sinking „ „, it does not destroy, but nothings, and the thing is presented as not nothing, different from it, ie - What (Heidegger, What is Metaphysics? "). „Why is there something rather than nothing „,?“ – Heidegger's famous question does not represent nothing as existing, but tells us that the question „ why “ only applies to existing ones. The foundation ground of the existing is nonexistence. Deep melancholy opens the door to the entity of being... close to ... accept the existing integrity ...Thinking is always thinking of object and not thinking of nothing. Existence is between nothingness and whatness and therefore nothingness is not nihilistic but humanistic. Since Rome humanism has served to making an idol of humanity. Defending the truth of being means throwing humanity down from the pedestal on which the Renaissance elevated it. No human being is a sovereign/supreme ruler, but a Shepherd (servant). Heidegger is not a mystic, even despite of pathetic of mystic ( Peter Kardof ).

2. Reading Heidegger's texts every now and then we feel as if we were reading this or that fragment of a Tao Treaty. Let's take as an example Tao school 'suan siue' which means 'hidden'. Van-bi's (Lao Tzu's commentator) wisdom of absence (Chun t) is followed by bring being (Chun t) in the form of comments chzhuan- tsi.

suan siue was born as the combination of konfucianizm and Taoizm in the era of tszin after collapsing Han empire into three kingdoms (Wei, Shu, and t). Palace door left „wind and the flow“ alternative intelligence (Penn Liu, Mi Shin ). Authors are Sue Sian and Go sian (According to legend, the latter has appropriated). Lao Tzu was not read by Sue Sian, but on the contrary (the well-known passage of the butterfly, which has a dream that he is chzhuan-tsi who in dream is butterfly)

'Denial/rejection' in Chinese as in Georgian is expressed by a prefix 'u'(უ). The rejection of nothingness gives birth to thing. So it is otherness of nothing, i.e. Nothingness turned into whatness. Nothingness lies in thing.

„u ge tsi shen“ - every thing gives birth to itself . „Du khua iui suan min chzhi tszin“ - each change happens within the hidden field (not causal connections, but also simple change: re-birth of nothing in things and not vice versa, Yin and yang, which represents min( the fate in the „i tszin“). Man who is changed like the nature is a king.

If the absence is „u“, „u“ is the presence of this is worth it. „tszi Jean er Jean“ – is what it is (ie, the nature of the object is not a hidden instance or inner essence or Transcendental „ I“). Universe likes the fruit , which lies in front of us in the palm of your hand, but the blind can not see it. The wise takes the universe as it reveals to him, unwise seeks the secret of hidden beyond the existing ones, looking ignorant . Genuine covered is overt.

„u-gu” – has no cause. (Let’s recall the 11th-century mystic Angelus Silesian: „Rose blooms because it blooms, and requires no attention”). Mountains are mountains, rivers are rivers in Chinese wisdom. According to Leibniz, nothing is without „why”.

According to Heidegger, the Logos, and Dao cannot be translated. Lao Tzu writes – „Dao could not speak, but without which you can not speak, it is a Dao “ The order preceding/before the sky.

According to Heidegger the Logos, and Dao have not been translated. Lao Tzu writes – „Dao could not speak, but without which you can not speak, it is a Dao”. The order before of sky.

Dao is not the thing, but it gives birth to them as out of the womb, raises them, as the woman’s vagina, which is gate of heaven and earth. Live and non-live alike are the energy of flow – „ci”, which acquires forms and modalities. Not causation, but sympathy, not inanimate mechanical objects, but also the organism, the body of the cosmos, the World Orchestra. Human being is not separated, but the in triad – the sky, the land and the man, as middle. The crowning phrase of the Chinese philosophy belongs to Men tzi: “A man and the sky is a harmonious whole” – “Tian zhen khe i”.

Greek roots play an important role for Heidegger, as the fate of the road, which passed through the European philosophy, as the fall marked by „being”. It is therefore necessary to keep the skepticism toward the possibility of meeting West and the East and will not to consider Heidegger as „pioneer of intercultural dialogue”. Dialogue is not to eliminate differences, but their discovery. On the other hand: Why is the West and not the East?

## ელიზბარ ელიზბარაშვილი

### შახაჯიჯი აქოსის ბიჩი – ბიზაზაში, ხობოხს ნახლზნაძეიცი სივილიზაციის ბიჩი

მითოლოგია, როგორც რეალობის აღწერის სემიოტიკური სტრუქტურა, კაცობრიობისათვის კვლავაც ცოცხალია, კვლავაც მნიშვნელოვანია. ის ინახავს იმ იდუმალ ცოდნას, რომელიც დასაბამიდან დაჰყვა ყველა უძველეს კულტურას, უძველეს ცივილიზაციას. ის თავის თავში მალავს იმას, რაც საბოლოოდ გაცხადებულ-გამოაშკარავებული უნდა იქნეს მთელი კაცობრიობისათვის. ეს გაცხადება-გამოაშკარავება დღევანდელი მითოლოგიის ძალზე წინააღმდეგობრივი და დრამატული, თუმცა აუცილებელი და გარდაუვალი პროცესია.

„მითოლოგიური მატრიცა“ – ასე ვუნოდებ იმ სემიოტიკურ სტრუქტურულ ჩონჩხს, რომელიც საფუძვლად უდევს ყველა დროის და დედამიწაზე ოდესღაც მაცხოვრებელი ყველა ხალხის მითოლოგიურ წარმოდგენებს, როგორც საერთო სააზროვნო-ინფორმაციულ ჩარჩოს. ამ „მატრიცას“ აქვს უნარი, რომ ყველაგან განხორციელდეს, ყველა ფორმაში გამოვლინდეს და წარმოგვიდგეს პირველადი სიბრძნის წყაროდ, როგორც წარსულის, ასევე მომავალი ცოდნის გენერატორად.

რალაც ძალზე მნიშვნელოვანი რამ ხდება ძველ საბერძნეთში ქრისტეს შობამდე VIII-VII საუკუნეებში, როდესაც წარსულის შემონახული ათასწლეულების ცოდნა უეცრად თითქოს იკარგება, დაივიწყება და საიდუმლო მისტერიებში განიფენება. ამ დროს ბერძნული სამყარო სწყდება იმ „მითოლოგიურ მატრიცას“, რაზეც ზემოთ გვექნება საუბარი და ამ მოწყვეტით განისაზღვრება ევროპული ცივილიზაციის შემდგომი განვითარების ძირითადი მიმართულება.

მე თავდაპირველი განხილვის ცენტრში ვათავსებ შუმერულ-ბაბილონურ მითოსს, როგორც ყველაზე უძველესს შემორჩენილი საკაცობრიო მითოლოგიებიდან, ამ მხრივ, როგორც ყველაზე „პირდაპირს“ და სხვა ეპოქათა კულტურული-ისტორიული დანაშრეებისაგან ჯერ კიდევ ყველაზე შეურყვნელს. ის, რაც ვლინდება შუამდინარულ მითოლოგიაში, ვლინდება შემდგომი ნებისმიერი ცივილიზაციის მითოლოგიაში, შესაძლოა, უფრო ნაკლები სინათლით თუ გარკვეულობით, მაგრამ საერთო აუცილებელი კანონზომიერებით. ამ მითოლოგიის „ეპიცენტრს“ კი, რა თქმა უნდა, „გილგამეშის ეპოსი“ ანუ შუმერულად – „ათრახასისის ეპოსი“ წარმოადგენს, რომლის უნივერსალური ფაბულა ლამის მთელ საკაცობრიო ლიტერატურას გასდევს.

„რომელმან სიღრმენი იხილა სამყაროს კიდემდე,  
რომელმან ყოველივე შეიცნო, შთაიბეჭდა,  
იდუმალეზანი ვინც სრულად განჭვრიტა  
მფლობელმა სიბრძნის და ყოვლის შემცნობმა,  
საუნჯე იხილა, დაფარული გახსნა,  
მცნება მოიტანა წარღვნამდელ დღეთა“. (1. გვ. 17)

ეპოსის პირველივე სიტყვები, თითქოს, ყველაფრის „გასაღებად“ გვევლინება მკითხველთათვის. აქ საუბარია ქალაქ ურის უდიდეს მეფე-გმირზე, გილგამეშზე,

რომელიც ახდენს იდუმალი, დაფარული სიბრძნის გახსნა-გამომზეურებას სამყაროსათვის. მისი მთავარი გმირობაც და ეპოსში მთავარი აღსანიშნავი სწორედ ეს არის. „რომელმან სიღრმენი იხილა სამყაროს კიდემდე“, – პირველივე სტროფში შევიტყობთ, რომ ის „სიღრმე“, რაც შემდგომ „იდუმალეზად“ და „სიბრძნედ“ იწოდება, გილგამეშმა „სამყაროს კიდეში“ იხილა. უფრო სწორედ, მან „სამყაროს კიდემდე“ მიაღწია, სადაც ეს ყოველივე იხილა. რას ნიშნავს „სამყაროს კიდე“? ეს ნიშნავს ადგილს, რომელიც „ჩვენგან“, სამყაროში მყოფთაგან უკიდურესად დაშორებულია, სადამდეც მიღწევა არ ძალგვიძს და არ ძალუძს არც ერთ სულიერს. ეს შეძლო სწორედ გილგამეშმა. ეს არის ადგილი, რომლის მიღმა არაფერია, რომელიც მოაზრებადი ჩვენი სამყაროს უკიდურესი წერტილია, რომლის იქით ვერაფერზე ვსაუბრობთ. მაშასადამე, ეს არის სამყაროს სივრცობრივი განზომილების უკიდურესი წერტილი, მაგრამ სამყაროს მხოლოდ სივრცობრივი განზომილება არ გააჩნია. მას აქვს დროული განზომილებაც. ჩვენგან „შორს“ და „ახლოს“ შეგვიძლია დროის გაგებითაც ვისაუბროთ. „კიდე“, როგორც ადგილი, შეიძლება იყოს არა მარტო სივრცული ადგილი, არამედ დროული „მონაკვეთიც“, რომელიც ასევე ჩვენგან უკიდურესად შორსაა. თუ დროის განზომილებით ვიმსჯელებთ, ეს იქნება დროის უკიდურესი მიჯნა, რომლის იქით არაფერია, ან რომლის იქით ჩვენი ცნობიერებისათვის მოაზრებადი დროის „მონაკვეთი“ აღარ არსებობს. და ეს დროის მიჯნა აუცილებლად წარსულს უკავშირდება, რადგანაც იქვე არის ნათქვამი, რომ გილგამეშმა იქედან მოიტანა „მცნება წარღვნამდელ დღეთა.“ მაშასადამე, არაფერი ხელს არ გვიშლის, რომ ფრაზა „სამყაროს კიდემდე“ ჩვენ ერთბაშად დროულ-სივრცულად გავიაზროთ, ვიგულისხმოთ, რომ ეს არის ერთდროულად სივრცის და დროის უკიდურესი მიჯნა, მინის უკიდურესი მიჯნა და წარსულის უკიდურესი მიჯნა, რაც კი მოაზრებადია ჩვენი ცნობიერებისათვის. „სიღრმე“, შესაძლებელია, დროის „სიღრმეში“ წასვლად გავიგოთ. შემდგომი სიტყვები, რაც მოჰყვება ტექსტში – „შორი გზა განვლო, დამაშვრალი დაბრუნდა“ – სწორედ ამაზე მიუთითებს. საბოლოოდ ვასკვნით, რომ სანყისი სიტყვები – „რომელმან სიღრმენი იხილა სამყაროს კიდემდე“ – მიუთითებს გილგამეშზე, რომელიც, სავარაუდოდ ჩვენთვის, იმყოფებოდა არა მარტო სივრცეში უშორეს ადგილას, არამედ დროშიც უშორეს „ალაგას“ და რომ ამ შინაარსს სწორედ ორმაგი დატვირთვა უნდა მივანიჭოთ.

გასაგებია, რომ გილგამეშმა სამყაროს დროულ-სივრცულ კიდეს მიაღწია, მაგრამ რა მოხდა იქ? რას ჰქონდა ადგილი იქ? რატომ არის ეს ასეთი მნიშვნელოვანი? – „რომელმან ყოველივე შეიცნო, შთაიბეჭდა, იდუმალეზანი ვინც სრულად განჭვრიტა“. ახლა ჩანს, რომ იქ, „კიდეში“ იმყოფება „იდუმალი“ ცოდნა, რომელიც გილგამეშმა „შეიცნო“, „შთაიბეჭდა“. რადგანაც გილგამეშმა „იდუმალეზანი სრულად განჭვრიტა“, მასზე შემდეგი სტროფი ამბობს – „მფლობელმა სიბრძნის და ყოვლის შემცნობმა“. ე.ი. სამყაროს კიდეში მყოფი გმირი მეფე იხილავს „სიღრმეს“, რომელიც ამ კიდეს უკავშირდება და რომელიც მის ცნობიერებაში „სიბრძნედ“ ტრანსფორმირდა. შემდეგი სიტყვები გვამცნობს, რომ ეს „სიღრმე“, რაც მან „იხილა“, არის „იდუმალი“ „საუნჯე“, რომელიც „დაფარულია“ ყველასათვის და იგი ამ „დაფარულს“ „ხსნის“ სამყაროსათვის – „მფლობელმა სიბრძნის და ყოვლის შემცნობმა, საუნჯე იხილა, დაფარული გახსნა.“ ამ სიბრძნის გამომზეურება და სამყა-

როსათვის „გახსნა“ არის სამყაროსათვის „იდუმალი საუნჯის“ „გახსნა“. ეს სიბრძნე „საუნჯეა“. და რა არის ამ „საუნჯის“ არსებითი შინაარსი? პასუხი შემდეგ სტროფშია – „მცნება მოიტანა წარღვნამდელ დღეთა.“ ანუ „მცნება“, ინფორმაცია წარღვნაზე, არის „სიბრძნე“ და ის „დაფარული საუნჯე“, რომელიც გამირმა მოუტანა კაცობრიობას. ინფორმაცია წარღვნაზე არის არსებითი ნაწილი იმ სიბრძნის, რომელიც გილგამეშმა „გახსნა“ სამყაროსათვის. მამასადამე, გილგამეშმა „სიღრმე“ იხილა, რომელიც წარმოადგენს „ყოველივეს შეცნობას“ და „შთაბეჭვდას“, ეს კი ნიშნავს „იდუმალების სრულად განჭვრეტას“, რომლითაც ურუქის მეფე გვევლინება „სიბრძნის მფლობელად“. ამ „იდუმალი სიბრძნის“ არსებითი მომენტია „მცნება წარღვნამდელ დღეთა“. აი, ეს გადასცა მან სამყაროს, ადამიანებს. ამიტომ არის ის უდიდესი გმირი. და ამას მან მიაღწია სამყაროს კიდეში „მოგზაურობით“.

ახლა განვიხილოთ, თუ რას ნიშნავს სიტყვები – „მცნება მოიტანა წარღვნამდელ დღეთა“? რა იდუმალ, დაფარულ სიბრძნეზეა აქ საუბარი, რომელიც მეფემ ადამიანებს მოუტანა? რატომ არის ეს იდუმალი სიბრძნე-საუნჯე ეპოსში კოდირებული, როგორც „წარღვნა“? ეპოსის ფაბულის მიხედვით, ჩვენ ვიცით, რომ წარღვნის შესახებ გილგამეშმა უკვდავი უთნაფიშთი მისგან შეიტყო უკიდურეს დასავლეთით კუნძულებზე „მოგზაურობისას“. „წარღვნა“ არის ის არსებითი ნიშანი, რითიც ეპოსში კოდირებულია მთლიანი სიბრძნე, რაც გილგამეშმა ჩამოიტანა. ანუ „წარღვნა“ არ ამოწურავს ამ სიბრძნის შინაარსს, რაზეცაა საუბარი ნაწარმოებში, იგი, უბრალოდ, მიაწინებს ამ სიბრძნეზე. მაშინ როგორია ამ იდუმალი სიბრძნის მთლიანობითი შინაარსი? ანუ რა მოუტანა საბოლოო ჯამში გილგამეშმა ადამიანებს? ჩვენ გვინტერესებს ამ სიბრძნის სტრუქტურა. ტექსტი გვეუბნება, რომ გილგამეშის სიბრძნეს მხოლოდ ის არ შეადგენს, რაც მან პირადად უთნაფიშთის პირიდან მოისმინა, რა ცოდნაც მიიღო მისგან („მცნება მოიტანა“), არამედ ყველაფერი ის, რაც მან ამ „მოგზაურობისას“ მთლიანობაში „განიცადა“; რაც მან „იხილა“ („სიღრმენი იხილა“, „საუნჯე იხილა“, „იდუმალებანი განჭვრიტა“) და შემდგომ, როგორც ტექსტი გვეუბნება – „ქვაზე ამოკვეთა ყოველივე განცდილი“. ანუ ჩვენ ამ საიდუმლო სიბრძნის დასადგენად, გავცდებით უთნაფიშთის სიტყვებს და უთნაფიშთიმდე გილგამეშის წინ და უკან გზების სრულ პერიპეტიებსაც მივიღებთ მხედველობაში და განვმარტავთ, როგორც ტექსტში სიბრძნის ილუსტრირებას. ამ შემთხვევაში მთლიანობაში წარმოვიდგინოთ ფრაზის – „დაფარული გახსნა“ – სრულ შინაარსს. მაშინ ჩვენ ერთი ნაბიჯიც გვექნება გადასადგმელი, რომ მხოლოდ გილგამეშის ფიგურით და ნამოქმედართ არ შემოვიფარგლოთ და ვალიაროთ, რომ „იდუმალ სიბრძნეს“ გადმოსცემს ეპოსის მთლიანი ფაბულა, ყველა გმირი და ყველა მოქმედება ერთიანობაში, მთლიანი ეპოსის ტექსტი. ამისათვის უნდა დავსვათ კითხვა – რას გვამცნობს ჩვენ მთლიანი ეპოსი? რა სიბრძნეს გვიმხელს „გილგამეშის ეპოსის“ მთლიანი ტექსტი, ჩვენ, მკითხველებს? და რაზე შეგვიძლია, ჩვენ ვისაუბროთ უკვე ორმოცდარვა საუკუნის გასვლის შემდეგ?

არსებობს ხუთი უმთავრესი ფიგურანტი, რომელიც წარმოაჩენს ამ ეპოსის ძირითად სათქმელს და განსაზღვრავს იმ იდუმალი სიბრძნე-საუნჯის სტრუქტურას, რაზეც ჩვენ გვაქვს საუბარი. ეს ფიგურანტები წარმოადგენენ ეპოსის და, შესაბამისად, მთლიანი შუამდინარული მითოლოგიის ერთგვარ აზრ-გენერატორებს, მი-



ტოსის წარმომქმნელ ცოდნის ტრანსცენდენტურ წყაროებს, რომლებიც ურთიერთკავშირში ქმნიან სისტემა-სტრუქტურას, რომელსაც მე ვუნოდებ „მითოლოგიურ მატრიცას“. რა აზრ-გენერატორებზეა აქ საუბარი, რომელსაც გადმოგვცემს „გილგამეშის ეპოსი“?

1) მითოლოგიური მატრიცის პირველი ფიგურანტი-ელემენტი ღმერთების მიერ ადამიანის შექმნა, ღმერთების მიერ პარაცივილიზაციის და ადამიანური ცივილიზაციის შექმნა; ზეადამიანური, უმაღლესი, კოსმიური არსებების მიერ ადამიანისა და ადამიანთა ცივილიზაციების შექმნა:

„გილგამეშის ეპოსიც“ გაუღენთილია ამ აზრით. ღმერთები არიან კაცობრიობის შემქმნელები, მფარველები და წარმმართველები. როდესაც შორეულ ზღვაში გილგამეში მეღვინე ქალ სიდურს ხვდება, მისგან მოისმენს სიტყვებს:

„ოდეს კაცთა მოდგმა შექმნეს ღმერთებმა,  
სიკვდილი კაცთა მოდგმას დაუდგინეს,  
ხოლო სიცოცხლე დაიტოვეს ხელში“. (1. გვ.72)

ეპოსში ქალღმერთი არურუ, რომელიც სხვა ღმერთებთან ერთად ადამიანის შექმნის მონაწილეა, ღმერთების დავალებით ქმნის ენქიდუს:

„არურუ! – შესძახეს დიდებულს –  
შენ შეჰქმენ მამაკაცი მძლავრი.  
წარმოშვი ახლა მისი ორეული...  
ხელნი განიბანა არურუმ,  
თიხა მოზილა, ველზე გადააგდო.  
ველზე გააჩინა გმირი ენქიდუ“. (1. გვ. 18-19)

2) მატრიცის მეორე ფიგურანტი-ელემენტი - სამყაროში არსებობდა „ნეტარი ადგილი“; დროისა და სივრცის უკიდურეს მიჯნასთან არსებობდა უმაღლესი ცივილიზაცია; ადამიანური ცივილიზაციის არსებობას წინ უსწრებს პარაცივილიზაციის არსებობა:

„გილგამეშის ეპოსი“ ამ „ნეტარ ადგილს“ ძირითად ყურადღებას უთმობს. გმირი მეფის „მოგზაურობის“ საბოლოო მიჯნა და ეპოსის ფაბულის ცენტრალური ღერძი სწორედ ამ ნეტარ კუნძულებზე გადის, იქ სრულდება „მსოფლმხედველობრივი ამბავი“, იქ ყალიბდება სამყაროს სტრუქტურის მთლიანობითი ხედვა. გილგამეში უკვდავების მოსაპოვებლად „მოგზაურობს“ უკიდურეს დასავლეთში ზღვის მიღმა მიუწვდომელ კუნძულებზე, სადაც იგი იხილავს სამყაროს „ნეტარ ადგილს“. ამიტომ იწყება ეპოსი სიტყვებით – „რომელმან სიღრმე იხილა სამყაროს კიდემდე.“ აი, ეს, „სამყაროს კიდე“ არის სივცობრივად „ნეტარი ადგილი“, ხოლო დროულად მისი შესატყვისია – „ნეტარი ხანა“ ან „ოქროს ხანა“. ეს „ხანა“ და ეს „ადგილი“ ეპოსში შემდეგი სტრუქტურული ელემენტებისგან შედგება:

1. „ნეტარი ადგილი“ იმყოფება უკიდურეს დასავლეთში, ზღვაში ძნელადმისაწვდომ კუნძულებზე. გილგამეში უკიდურეს დასავლეთით, დედამიწის კიდეში „მოგზაურობს“.

2. ამ ადგილას არის წალკოტი – უხვი და მრავალფეროვანი ფლორა და ფაუნა. გილგამეში ამ ადგილზე მოხვედრისას იხილავს ამ წალკოტს –

„და გილგამეში სწრაფად გაემართა  
სახილველად საუნჯეთა ნალკოტის:  
ნაყოფი გამოუსხამს მარჯანს,  
ვაზი ახვევია ხილვად კეთილი,  
საფირონს ფოთლები ასხია,  
ნაყოფიც ასხია ხილვად საამური.“ (1. გვ.68)

3. ამ ადგილს უკავშირდება უმაღლესი მაშუს მთა, გილგამეშმა იხილა ეს მთა, „რომლის მწვერვალები ცის თალს ებჯინება და ქვემოთ ქვესკნელს ებჯინება მკერდი“ (გვ. 65). ეს არის ცას, დედამიწას და ქვესკნელს (კოსმოსის სხვადასხვა სფეროებს) შორის კავშირი. ზურაბ კიკნაძე წიგნში - „შუამდინარული მითოლოგია“ (2006, გვ. 150-184) მაშუს მთაზე წერს: „კოსმოსის სტრუქტურის გავრცელებული მითოლოგემა, რომლის ამოსავალია დურ-ან-ქი – „ცისა და მიწის“ კავშირი ან დიმ-გალ „დიდი ღერძი“ – სამყაროს შუაგულში გამავალი და სამი სკნელის შემაერთებელი“.

4. ამ ადგილას არის ზეადამიანური უნარები და ფენომენები. გილგამეში კუნძულებზე „მოგზაურობისას“ იხილავს მელვინე სიდურს, რომელიც ღმერთებისთვის ამზადებს ნექტარს – „მელვინე სიდური ზღვის გულში მცხოვრები, ზის და განაზავებს ღმერთებისთვის ნექტარს“ (1. გვ. 70).

გილგამეში იხილავს ზეუნარების მქონე მეზღვაურს – ურ-შანაბს, რომელსაც ძალუძს „სიკვდილის წყლების“ გადალახვა და მოძრაობა წარმოუდგენელი სიჩქარით. იხილავს უკვდავ ადამიანს და უკვდავების ელექსირს. ენლილი წარღვნის შემდეგ უთნაფიშთის და მისი ცოლის გაუკვდავების დროს ამბობს:

„ადრე უთნაფიშთი მოკვდავი იყო,  
ან უთნაფიშთი და მისი მეუღლე,  
დაე, მსგავსნი იყვნენ ჩვენი, ღმერთებისა.“ (1. გვ. 87)  
უთნაფიშთი დასასრულს გილგამეშს ეუბნება:  
„განგიცხადებ გილგამეშ, იდუმალ სიტყვას,  
და საიდუმლოს ბალახისას გეტყვი:  
ზღვის ფსკერზე იზრდება ეკლიანი ბალახი,  
ვით ვარდის ეკალი ხელს გაგიკანწრავს.  
და თუ ხელთ იგდე ბალახი იგი,  
სიცოცხლის განახლებას შესძლებ.“ (1. გვ. 90)

5. ამ ადგილას არის „სიკვდილის წყლები“. კუნძულებთან, მის მისადგომებთან ახლოს არის გაუვალი ადგილი. მელვინე სიდური გილგამეშს ასე ეუბნება:

„არასდროს ყოფილა გადასასვლელი,  
და ვინც კი მოსულა დღეთ გამოჩენიდან,  
ზღვა იგი არავის გადაულახავს...  
ძნელია გასასვლელი, და გზა უძნელესი,  
სიკვდილის წყლები კეტავენ მისადგომს.“ (1. გვ.73)

6. ამ ადგილას არის დროის და სივრცის ანომალიები. გილგამეში უთნაფიშთისან სტუმრობის დროს ფიქრობდა, რომ ოდნავ წაუთვლიმა, მაგრამ კუნძულზე შვიდი დღე გავიდა:

„ასე ეუბნება გილგამეში შორეულ უთანაფიშთის:  
„ოდნავ მომერია ძილი,  
მყის ხელი შემახე და გამელვიდა.“  
ასე ეუბნება უთანაფიშთი გილგამეშს:  
აბა, დაითვალე გილგამეშ, რამდენია კვერი.  
დაე, იცოდე, რამდენი დღე გეძინა...  
მეშვიდე ცხვებოდა, როცა გაგელვიდა.“ (1. გვ. 88)

ასევე სივრცის ანომალიაზე შესაძლოა მიუთითებდეს ის ფაქტი, რომ ურ-შანაბ-მა და გილგამეშმა „სამ დღეში განვლეს თვენახევრის სავალი“ (1. გვ. 76). უკანა გზითაც გილგამეში ისე დაბრუნდა სახლში, რომ აღარ გაუვლია „სიკვდილის წყლები“, მეღვინე სიდური, მაშუს მთა და ის ადგილები, რაც იქ მისვლამდე გაიარა.

7. ამ ადგილას არის ადამიანთა სრულყოფილი ცხოვრება. უთანაფიშთი და მისი ცოლი უკვდავები არიან. ისინი ნეტარებენ და სრულ სიმშვიდეში იმყოფებიან, არ სჭირდებათ შრომა და ძალისხმევა. მათი ცხოვრება სრულყოფილების გამო არის უდარდელი და უზრუნველი. ამიტომ აღნიშნავს გილგამეში გაკვირვებით, როდესაც იხილავს მათ:

„გიყურებ მე შენ, უთანაფიშთი:  
ასაკი შენი არ განსხვავდება, მსგავსი ხარ ჩემი,  
და შენ თავადაც არ განსხვავდები, მსგავსი ხარ ჩემი.  
გული მზადაა შენდა შებრძოლებად,  
შენ კი ისვენებ, გულაღმა წევხარ.“ (1. გვ. 80)

ასევე, აღსანიშნია უთანაფიშთისა და მის ცოლს შორის ჰარმონიული ურთიერთობა. გადანყვეტილება, რომ გაემხილათ გილგამეშისთვის უკვდავების ბალახის შესახებ, სწორედ უთანაფიშთის ცოლის წინადადების და რჩევის შემდგომ დაიბადა

„ასე ეუბნება მეუღლე შორეულ უთანაფიშთის:  
„იარა გილგამეშმა, დაშვრა, გაიტანჯა, –  
რას გაატან სამშობლო მხარეში?“

ამის შემდეგ გაუმხელს უთანაფიშთი გილგამეშს უკვდავების ბალახის ადგილ-სამყოფელს. უთანაფიშთი და მისი ცოლი განასახიერებენ სრულყოფილ, მშვიდ, ჰარმონიულ ადამიანურ ცხოვრებას და ურთიერთობას.

3) მითოლოგიური მატრიცის მესამე ფიგურანტი-ელემენტი – სამყაროში „ნეტარი ადგილის“ დაღუპვა, დროისა და სივრცის მიჯნასთან არსებული უმაღლესი ცივილიზაციის განადგურება, პარაცივილიზაციის კატასტროფა:

„გილგამეშის ეპოსში“ ვრცელი ადგილი ეთმობა წარღვნაზე თხრობას. „ნეტარ კუნძულზე“ ჩასული გილგამეში უთანაფიშთის პირიდან შეიტყობს. უთანაფიშთი ეუბნება გილგამეშს:

„განგიცხადებ, გილგამეშ, იდუმალ სიტყვას,  
ღმერთების განგებას განგიმარტავ:  
არის შურუფაქი ქალაქი, შენ იცი იგი;

ევფრატის ნაპირზეა გაშლილი,  
ძველია ქალაქი იგი – ღმერთების წიაღი.  
დიდმა ღმერთებმა წარღვნა განიზრახეს.“ (1. გვ. 80)

შემდგომ ეპოსი დეტალურად აღწერს წარღვნის მოვლენებს. ღმერთების საბჭომ ღმერთ ეას დაავალა, უთანაფიშითისთვის შეეტყობინებინა –

„ქოხს გაუმეორა მათი სიტყვები:  
ქოხო, ქოხო, კედელო, კედელო!  
ქოხო, შეისმინე, კედელო, ყურად იღე!  
ჰოი, კაცო, შურუფაქელო,  
უბარა-თუთუს ნაშიერო!  
სახლი დაანგრიე, ხომალდი ააგე,  
განაგდე სიმდიდრე, ეძიე სიცოცხლე,  
უარყავ ქონება, იხსენი სული.  
თესლი ყოველი სულდგმულისა ხომალდს აიყვანე.“ (1. გვ. 80-81)

ეა ზუსტ ინსტრუქციას კარნახობს, თუ როგორი ხომალდი უნდა ააგოს, რომლის შემდეგაც უთანაფიშითი პასუხობს:

„მივხვდი და მივუგე ჩემს უფალს ეას:  
სიტყვა, რაც ბრძანე, უფალო ჩემო,  
მე შევისმინე და აღვასრულე.“ (1. გვ. 81)

უთანაფიშითი აგებს ხომალდ-კიდობანს და ზედ ააქვს ყველაფერი: სურსათ-სა-ნოვაგე, ოქრო-ვერცხლი, თესლი ყოველი სულდგმულისა, ცხოველთა შინაური და გარეული ჯოგები, ასევე, ხომალდზე აიყვანა ოჯახი, ნათესავები და ხელოსნები. შამშამა უთანაფიშითის წინასწარ აცნობა, თუ როდის დაიწყებოდა წარღვნა:

„და დადგა იგი დათქმული ჟამი:  
გარიჟრაჟისას, დილაადრიანად  
ზეციდან იწვიმა ძლიერად...  
დაიძრა ცის კიდედან ბნელი ღრუბელი,  
გრგვინავდა ადადი ღრუბელთა გულში;  
დაწინაურდნენ შულლათ და ხანიშ,  
შიკრიკებად მოედვნენ მთა-ბარს;  
ჯებირები აღმოფხვრა ერაგალმა,  
მოვარდა ნინურთა, გზა მისცა საგუბარს.  
ანუნაქებმა ჩირალდნები ალაპყრეს,  
ხმელეთი აანთო მათმა ელვარებამ,  
ზეცად აიწია ადადის რისხვამ,  
ყოველი ნათელი შთაინთქა ბნელში.  
ხმელეთი შებარბაცდა ქოთანივით.  
ერთ დღეს მძვინვარებდა გრიგალი,  
მძაფრად უბერავდა, მთებს აყირავებდა  
და კაცთა მოდგმას ომივით მოედო.“ (1. გვ. 83)

შვიდი დღე მძვინვარებდა ქარიშხალი, დაიხოცა ყოველი სულიერი, ღმერთებიც შეუშინდნენ წარღვნას, ბოლოს კი „ჩადგა ქარიშხალი“. ბიბლიის მითი წარღვნაზე, სწორედ ამ ეპოსიდან იღებს დასაბამს, მაგრამ ბიბლიისაგან განსხვავებით, წარღვნა აქ მხოლოდ წვიმას და წყალდიდობას არ უკავშირდება, არამედ ჩვენ ვხედავთ ტექტონიკურ ძვრებსაც – მასში აქტიურად მონაწილეობენ ერაგალი (ქვესკნელის მეფე), ნინურთა (ომის ღმერთი), ანუნაქები (ქვესკნელის ღმერთები), წარღვნისას ამ ღმერთების გამოისობით ფიგურირებს ცეცხლი, რომელიც ქვესკნელიდან ამოდის, „ხმელეთის ბარბაცი“, „მთების აყირავება“.

მითი ასე გრძელდება: ხომალდი ნიცირის მთაზე გაჩერდა, უთანაფიშითი მტრედი გააფრინა, მაგრამ იგი უკან დაბრუნდა, შემდეგ გააფრინა მერცხალი, რომელიც ასევე უკან დაბრუნდა, ბოლოს გააფრინა ყორანი, რომელიც უკან აღარ დაბრუნებულა, რადგანაც წყალმა უკვე უკან დაიხია. უთანაფიშითი მსხვერპლი შესწირა. უმაღლესმა ღმერთმა ენლილმა კი უთანაფიშითის და მის ცოლს უკვდავება მიანიჭა:

„მაშინ შევიდა ენლილი ხომალდში.  
ხელი ხელს მომკიდა, ამიყვანა,  
ამიყვანა ჩემი მეუღლეც,  
ჩემს გვერდით დააჩოქა იგი,  
შეგვეხო შუბლზე, იდგა ჩვენს შორის და გვაკურთხებდა:  
„ადრე უთანაფიშითი მოკვდავი იყო,  
ან უთანაფიშითი და მისი მეუღლე,  
დე, მსგავსნი იყვნენ ჩვენი, ღმერთებისა.  
იცხოვროს უთანაფიშითი შორეთში,  
წყლების დასაბამთან.“ (1. გვ. 87)

ეს არის უშუალოდ ის, რაც მეფე-გიგამეშმა შორეული უთანაფიშითისგან მოისმინა. ეს არის სწორედ ის ინფორმაცია, რაზეც ეპოსის დასაწყისში ვგებულობთ – „მცნება მოიტანა წარღვნამდელ დღეთა.“

4) მითოლოგიური მატრიცის მეოთხე ფიგურანტი-ელემენტი – ღმერთების ომი, პარაცივილიზაციის ომი, რომელმაც მოიტანა უდიდესი განადგურებანი:

აქ სხვადასხვა ვარიაციები გვაქვს: ეს ომი, როგორც დედამიწის კატასტროფის მიზეზი და ეს ომი, როგორც დედამიწის კატასტროფის შედეგი და პლანეტის საბოლოო განადგურებამდე მიყვანის მიზეზი. ასევე, შეგვიძლია ღმერთებს შორის ბრძოლის გარდა, ღმერთებსა და ადამიანებს ან ღმერთებსა და ნახევრად ღმერთებს შორის ბრძოლა ვიგულისხმოთ. ყოველ შემთხვევაში, ზეადამიანური არსებების ომი წინარეცივილიზაციის დაღუპვის და პლანეტარული კატასტროფის თანმდევი მოვლენაა, რომელსაც უზარმაზარი წვლილი შეაქვს ამ წინარეცივილიზაციის განადგურებაში. ჩვენ ვთქვით, რომ პარაცივილიზაციის კატასტროფიდან, მისი დაღუპვიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს ღმერთების ომი, ამ პარაცივილიზაციის შიდა ომი, მაგრამ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ „მითოლოგიური მატრიცის“ ამ ორ ფიგურანტს შორის თავად მითოლოგიებში გვაქვს გარკვეული „იმანენტური ბმა“, თავად მითოლოგიები აღიარებენ ამ ორი ფიგურანტის კავშირს: წინარეცივილიზაციის კატასტროფის მითები თითქმის ყოველთვის შეიცავენ საკუთარ თავში ღმერთების ომს.

მაგალითად, როგორც „გილგამეშის ეპოსის“ წარღვნის სურათი, რასაც უთნაფიშ-თის სიტყვები აყალიბებს, შეიცავს წარღვნაში მოქმედ ომის ღმერთს – ნინურთას.

მაშასადამე, წარმოდგენილს თავი რომ მოვუყაროთ, გმირი გილგამეში, როგორც წარღვნამდელი ცივილიზაციის მედიუმი, შემდეგ ოთხ ძირითად ჭეშმარიტებას გადმოსცემს კაცობრიობას, რომელიც წარმოდგენილია პირველ შუმერულ ეპოსში. შესაძლოა, ამ ფიგურის გმირობა სწორედ და უპირველესად ამ სიბრძნის „ჩვენამდე“ მოტანაში მდგომარეობდეს:

I. ღმერთების მიერ ადამიანის შექმნა, ღმერთების მიერ პარაცვილიზაციის და ადამიანური ცივილიზაციის შექმნა. ზეადამიანური, უმაღლესი, კოსმიური არსებების მიერ ადამიანისა და ადამიანთა ცივილიზაციების შექმნა;

II. სამყაროში არსებობდა „ნეტარი ადგილი“; დროისა და სივრცის უკიდურეს მიჯნასთან არსებობდა უმაღლესი ცივილიზაცია; ადამიანური ცივილიზაციის არსებობას წინ უსწრებს პარაცვილიზაციის არსებობა;

III. სამყაროში „ნეტარი ადგილის“ დაღუპვა, დროისა და სივრცის მიჯნასთან არსებული უმაღლესი ცივილიზაციის განადგურება, პარაცვილიზაციის კატასტროფა;

IV. ღმერთების ომი, პარაცვილიზაციის ომი, რომელმაც მოიტანა უდიდესი განადგურებანი.

### ლიტერატურა:

1. გილგამეში (თარგმანი ზურაბ კიკნაძის), თბ., „ნაკადული“, 1963.
2. გილგამეშიანი (თარგმანი მიხაკო წერეთლის), თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2010.
3. ზურაბ კიკნაძე, „შუამდინარული მითოლოგია“, 2006.

ELIZBAR ELIZBARASHVILI

### Gilgamesh - the hero of the Sumerian Epos – as the medium in the antediluvian civilization

The article deals with the main character of the old medieval text “Epic of Gilgamesh” – the king of Uruk. He is represented as a link medium between antediluvian civilization and our civilization. According to the plot of the epic “while travelling” on the “field of the blessed” he meets the immortal human–Utnapishtim who gives Gilgamesh information about the prehistoric civilization. He “transfers” the information to our civilization. This information is measured as a mysterious knowledge, the “treasure of wisdom” which, in our view, consists of the following 4 main opinion-generators:

I Human creation by the Gods, creation of the parasiticization and human civilization by the Gods, creation of superhuman, high, creation of human and human civilizations by the cosmic creatures.

II There was a “blissful place“ in the universe; At the extreme boundary of the time and space there was a highest civilization, the existence of the human civilization preceded by the existence of paracivilization.

This “place“ is characterized by seven characteristics:

1. The «Blessed Place» is located in the extreme West.
2. There is a garden at this “place“.
3. This place is connected to the highest mountain - Mashu.
4. There are superhuman skills at this “place“.
5. There are “the waters of death“ at the “place“.
6. There are the time and space anomalies at this place.
7. There is the perfect life of humans at this place.

III The death of the «blissful place» in the universe, destruction of a highest civilization at the extreme boundary of the time and space, catastrophe of the paracivilization. In turn, this catastrophe consists of seven stages.

IV Gods War. War of the superhuman, superior forces, paracivilization war.

## ფაშინური და მასხაძინური შუასაუკუნეების ხაინძეა რომანში

შუასაუკუნეების რაინდული რომანი (en romanz), ჟანრი, რომლის უმთავრესი დანიშნულება ერთი კონკრეტული სოციალური კლასის და მის წიაღში აღმოცენებული ფენის იდეალიზაციაა, ძირითადად, ფოკუსირებულია მამაკაც და არა ქალი-პერსონაჟებზე. რელიგიური, პოლიტიკური თუ მორალური კუთხითაც ნარატივში მკაფიოდ გამოკვეთილი ფუნქცია სწორედ პროტაგონისტს – ზნეობრივი ჰარმონიის მაძიებელ რაინდს – განეკუთვნება: ის არის მოქმედების მოძრაობაში მომყვანი, იგივე აქტანტი-სუბიექტი, მაშინ, როდესაც ქალი-პერსონაჟი შემოიფარგლება ოდენ სიყვარულის ობიექტის, ან, უკეთ რომ ვთქვათ, მოქმედების ინსტრუმენტის ფუნქციით (ამ თვალსაზრისით, კლასიკური მაგალითია ლანსელოტ-გინევრას წყვილი: დედოფლის მხსნელი რაინდი/განსაცდელში ჩავარდნილი domina).

ფრანგული სტრუქტურალიზმის ერთ-ერთი წარმომადგენლის, ალგიდრას გრემასის ცნობილ მოდელშიც, რომელშიც აქტანტთა ექვსი ფუნქციური კატეგორიაა გამოყოფილი, ძირითადი აქცენტი სუბიექტსა და წარმგზავნზეა გადატანილი, ქალს კი მხოლოდ ობიექტის ფუნქცია ენიჭება<sup>1</sup> (ამ თვალსაზრისით, გამონაკლისად უნდა მივიჩნიოთ ვეფხისტყაოსნის ქალი-პერსონაჟები, განსაკუთრებით თინათინი, რომელიც, როგორც მეფე-პატრონი, მთლიანად ითავსებს წარმგზავნისა და ადრესატის ფუნქციას). წარმგზავნი (რაინდულ რომანებში მეფე არტური) ნამქეზებელია გმირის ჰეროიკული თავგადასავლებისა და არბიტრი მისი ქმედებებისა, სუბიექტი (რაინდი) კი – მისი სურვილისა თუ ნების აღმსრულებელი. ამავდროულად, არც ერთი დავალება წარმგზავნისა არ არის ფორმალური ან შემთხვევითი. ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში გათვალისწინებულია სუბიექტის ფასეულობათა სისტემის სპეციფიკურობა (ევროპულ რომანებში გმირის გამგზავრება თავგადასავალთა საძიებლად, ძირითადად, რაინდული ღირსების კონსტატირებას ან რეაბილიტირებას ისახავს მიზნად, ვეფხისტყაოსანში კი ხან პოლიტიკური მოტივი უდევს საფუძვლად, მაგ., ხატაეთის ომი, ხან მოყვასის სიყვარულით არის განპირობებული – ავთანდილის მიერ ვეფხისტყაოსანი მოყმის ძიება და შემდგომ მისი დახმარება). ეს პრინციპი უცილობლად გასათვალისწინებელია რომანის სტრუქტურული გრადაციის კვლევისას, ვინაიდან სწორედ სუბიექტია ის ღერძი, რომლის გარშემოც კონცენტრირდება რომანის ყველა სტრუქტურული ერთეული. მასვე უკავშირდება კომპოზიციის წრიულობის პრინციპი. თავგადასავლის შედეგად ჰეროიკული პარადიგმა მთლიანად კონცენტრირებულია სუბიექტში, ანუ საგმირო საქმეთა ჩამდენი, იმავდროულად, მთხრობლადაც გვევლინება.

<sup>1</sup> I. სუბიექტი – გმირი, რომელიც დავალების წარმატებით შესრულების შემდგომ იმსახურებს წყალობას; II. ობიექტი – მოქმედების მოძრაობაში მომყვანი; III. წარმგზავნი, იგივე მბოძებელი, რომელმაც, შესაძლოა, შეითავსოს ორი ფუნქცია – გაგზავნოს სუბიექტი რაიმე დავალების შესასრულებლად და, იმავდროულად, იყოს IV. მიმღები, ანუ ადრესატი, V. მონინააღმდეგე; VI. დამხმარე, ან ხელის შემწყობი (Зарубежное литературоведение 70-х годов 1984: 178-188).



პერსონაჟთა მხატვრული ფუნქციების დეფინიციის პრობლემა ყოველთვის აქტუალური იყო ევროპულ ლიტერატურათმცოდნეობაში, და არა მარტო. „ენეასიდან“ მოყოლებული ადრეული პერიოდის ფრანგულ რომანებში სერიოზულად განიხილებოდა ე.წ. „ქალთა საკითხი“, შესაბამისად, გენდერული დებატები ამ რომანთა ნარატივის ერთ-ერთი ფუნდამენტური საკითხი იყო<sup>1</sup>. ჟორჟ დიუმეზილისა და მისი მიმდევრების მიხედვით, ადრეულ ევროპულ საერო ლიტერატურაში მამაკაც-პერსონაჟთა როლები მკაფიოდ განსაზღვრულ მოდელში თავსდება, რომელიც გადმოტანილია ინდოევროპულ საზოგადოებაში არსებული რეალური მასკულინური ტიპებისგან. ამგვარი მიმეტური ფუნქციებია: სუვერენიტეტი (რომელიც შეიცავს რჯულმდებლისა და წინასწარმეტყველის ფუნქციებს), ჰეროიკა (მებრძოლში განსახოვნებული) და მინათმფლობელობა (გამომდინარე ფეოდალური სამყაროსთვის ნიშანდობლივი ვასალიტეტის ინსტიტუტიდან) (დიუმეზილი 1988). კელტურ და დრუიდულ თქმულებებში ქალ-პერსონაჟებს ხშირად განეკუთვნებათ ამ სამთაგან ბოლო, მესამე ფუნქცია, თუმცა ეს უკანასკნელი მეტად ბუნდოვანია და კონტრაპუნქტური: ა) ქალს არა აქვს მუდმივი საცხოვრებელი; 2. ის ასოცირდება ბოროტებასთან, 3. ისევე, როგორც მწვანე ფერთან (ფრაისი 1996: 59).<sup>2</sup>

ბუნებრივია, იმ ნეგატიურ სტერეოტიპთა უმეტესობა, რომლებითაც წარმართულ კულტებში ქალს მიენერებოდა, უარყო ქრისტიანობამ, თუმცა მაინც შეუნარჩუნა ის თვისებები, რომლებითაც ქალი, როგორც „ადამის პარტნიორი“, უცილობლად უნდა ყოფილიყო აღჭურვილი: სისუსტე, პატივმოყვარეობა, ავხორცობა. ამავდროულად, მას შეუნარჩუნდა მამაკაცის დაცვის ობიექტის სტატუსი<sup>3</sup>. ამავდროულად, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, ეკლესია პატივისცემით ეკიდებოდა ქალს, როგორც ინდივიდს, როგორც პიროვნებას. წარმართული ხანის ქურუმი ქალის სახემ ქრისტიანული სარწმუნოების წიაღში უფრო ჰუმანური და პრაქტიკული დატვირთვა შეიძინა, პატრონაჟისა და ღვთისმოსავობის ტრადიციას კი, რომელიც შუასაუკუნეების პრინციპებისა და წარჩინებული ქალბატონების უმთავრეს ფუნქციად იქცა, საფუძველი ჯერ კიდევ VIII-IX საუკუნეებში ჩაეყარა (ბარბერი 1995: 61). აქედან გამომდინარე, „ევროპულ რაინდულ რომანებში წარმოდგენილი ქალ-პერსონაჟთა პორტრეტები კომპლექსურია, ასახავს რა ქალის პარადოქსულ პოზიციას კურტუაზიულ კულტურაში – ის, ერთი მხრივ, არის მამაკაცთა ყუ-

<sup>1</sup> ერთ-ერთი ადრეული რომანის „ენეასის“ პროტაგონისტი ქალის, ლავინიას ხასიათში მედიევისტები ხედავენ ბინალურ ოპოზიციას: ერთი მხრივ, ის არის არაგულწრფელი და „ჩაკეტილი“ – ის უარს ამბობს, გააშიშვლოს თავისი გრძნობები და გააანალიზოს სულის მოძრაობის რთული და წინააღმდეგობრივი ნიუანსები, მეორე მხრივ, ნარატივში მოულოდნელად თავს იჩენს მისი მეორე „მე“. „პირველი“, ლავინიასგან განსხვავებით, რომელიც უკანმოუხედავად ეძლევა ყოვლისმომცველ გრძნობას, „მეორე“ ლავინია წინდახედულად და ცივი გონებით აფასებს თავის მდგომარეობას – სიყვარულს ის აღიქვამს ხელოვნებად და სწავლებად (მიხაილოვი, 1976: 59).

<sup>2</sup> იხ. Lowry Charles Wimberly. *Folklore in the English and Scottish Ballads*. The University of Chicago Press. Chicago. Illinois, 1928. P. 177-178.; 241-242.

<sup>3</sup> შემთხვევით არაა, რომ მარიამ ღვთისმშობლის კულტი ევროპაში მხოლოდ მე-6-მე-7 საუკუნეების მიჯნაზე ჩნდება. თუმცა ღვთისმშობლის თაყვანისცემა ადრეულ შუასაუკუნეებში არსებითად არ განსხვავდება სხვა წმინდანების კულტისგან და განსაკუთრებული მნიშვნელობას მხოლოდ მე-11 საუკუნის დასაწყისში იძენს (ბარბერი 1995: 61).

რადღების ობიექტი, მეორე მხრივ კი, იმ თამაშის მარგინალური მონაწილე, რომლის წესებსაც მამაკაცები ადგენენ“ (კრუგერი 2000: 137).

ელისაბედ ედვარდსის აზრით, როდესაც პერსონაჟთა ფუნქციურ კატეგორიებზეა საუბარი, ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქალი-პერსონაჟის ფიზიკურ ლოკაციას: მოცემულობა „სად ხარ“ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს იმაში, თუ „ვინ ხარ“. სასახლის კარზე მცხოვრებ დედოფლებს და დიდგვაროვან ქალბატონებს განსხვავებული ონტოლოგიური სტატუსი აქვთ, ვიდრე ქალწულებს, რომლებიც ე.წ. თავგადასავლებით აღსავსე ტყეებში ცხოვრობენ (ედვარდსი 1996: 37).

გამომდინარე შუასაუკუნეების რომანის სტრუქტურული დიქოტომიიდან (სასახლის კარი/ტყე)<sup>1</sup>, დედოფლები და ე.წ. ციხესიმაგრის ქალები (მემამულეთა ცოლები, რომლებიც მიჯაჭვულნი არიან მინას), არამობილური პერსონაჟები არიან (შდრ. *ივენისლოდინა*, *ვეფხისტყაოსნის* თინათინი), მაშინ, როდესაც „მოხეტიალე“ ქალწულებს (მაგალითად, *ერეკის* ენიდა, *ვეფხისტყაოსნის* ნესტან-დარეჯანი) სივრცეში გადაადგილების შეუზღუდავი შესაძლებლობა აქვთ. როდესაც დედოფლები ნებისით თუ უნებლიეთ ტოვებენ თავიანთ ჩვეულ ლოკალს (მაგ., ქაჯების მიერ მოტაცებული ნესტან-დარეჯანი ან მელეაგანტის მიერ მოტაცებული დედოფალი გინევრა), ისინიც ითავსებენ „ქალწულთა“ ფუნქციას, ხდებიან ან ძიების ობიექტები, ან მთლიანად დამოკიდებულნი უცხო რაინდთა სიქველესა და კეთილშობილებაზე. ქალ და მამაკაც პერსონაჟებს შორის ფუნქციათა ამგვარი გადანაწილება შედეგია იმ დიქოტომიისა, რომელიც არსებობს სიყვარულსა და თავგადასავალს, ჩვეულებრივ, რაინდის ცხოვრებისეული გამოცდილების ორ განსხვავებულ პოლუსს შორის, შესაბამისად, რომანის პარადიგმაში ისინი ყოველთვის წინააღმდეგობრივ ცნებებად გვევლინება (მაგალითად, *ივენში* ცოლთან განცხრომა/თავგადასავლების საძებნელად გამგზავრება; *ვეფხისტყაოსანში* – თინათინთან დარჩენა/ტარიელთან დაბრუნება). ზოგიერთი ავტორი (მაგალითად, თომას მელორი) უპირატესობას თავგადასავალს ანიჭებს და ცდილობს, მიჩქმალოს სიყვარულის თანამდევნი სირთულეები, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სწორედ სიყვარულია ყველაზე ხშირად თავგადასავლის მაპროვოცირებელი ფაქტორი. დისოციაცია სიყვარული/თავგადასავალი ყოველთვის არ არის სრული და მკაფიო, ამიტომ ვერც სასახლის კარი იქნება კურტუაზიული სიყვარულის ერთადერთი ლოკაცია და ვერც ტყე – მოქმედების ერთადერთი არენა. ტყის სივრცე არ არის უბრალოდ ველური ადგილი, არამედ მას აქვს განსაზღვრული ფუნქცია და დეფინიცია – „თავგადასავლების ტყე“, რომლის „ორგანიზებაში“, ბუნების ნაცვლად, სხვა ძალებია ჩარეული. ერთი მხრივ, ესაა მაგიური ძალები, მეორე მხრივ კი, რაინდის მოტივირებული სიყვარული თავისი ქალბატონისადმი. სიყვარულის გაუსაძლისი კრიზისის წარმოშობას სდევს გაშმაგება და ველად გაჭრა (შდრ. *ივენი* და *ტარიელი*, *ტრისტანი* და *ლანსელოტი*). „ველი“ ევროპულ რომანში უკაცრიელი (ველური) ტყეა (*woode wylde*)<sup>2</sup>. ტანსაცმელშემოძარცვული პროტაგონისტი სახლდება იმ ტყეში, რომელშიც სულ ახლახან თავგადასავლების საძებრად დახეტიალობდა, თუმცა უწინდელი მდგომარეობისგან გან-

<sup>1</sup> იხ.: მაკა ელბაქიძე. სივრცული დიქოტომია შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში. „ნახნაგი“, ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული, 1, 2009, გვ. 105-116.

<sup>2</sup> *wode* საშუალო ინგლისურში ნიშნავს ველურსაც (*wild*), გიჟსაც (*mad*) და ტყესაც (*forest*).

სხვაგვებით, ის კარგავს მეხსიერებას და ყოველგვარ მაიდენტიფიცირებელ ნიშანს. ეს არის პერსონაჟისთვის დისოციაციის ყველაზე რადიკალური ფორმა, როდესაც სატრფოს გარეშე დარჩენილი, იგი რჩება უმიზნოდ და მისი მდგომარეობაც ამიერიდან შეესაბამება „ველური კაცის“ შუასაუკუნეობრივ ტიპოლოგიას (ედვარდსი 1996: 41-420). საინტერესოა იმისი აღნიშვნაც, რომ სიყვარულის გაქრობასთან ერთად ქრება „თავგადასავლის ტყეც“ – ვინაიდან ობიექტის გარეშე ფუნქციას კარგავს მის საძებრად განკუთვნილი ლოკალი.

გამომდინარე იქიდან, რომ რაინდული რომანის ნარატიული მხარე დაკარგავს ძიება-პოვნის საფუძველზეა აგებული, სუბიექტი (მადიებელი) ტოვებს ე. წ. საკუთარ სივრცეს (სასახლის კარს) და სახიფათო მოგზაურობაში ჩაებმება ობიექტის (საფრთხეში ჩავარდნილი ქალის) გამოსახსნელად. მეცნიერთა ნაწილი, მათ შორის, ელისაბედ ედვარდსი, ფიქრობს, რომ გარემო (პეიზაჟი), რომელშიც რომანის ავანტიურული ნაწილი ვითარდება (ტყე, ანუ სხვისი სივრცე), თავისი არსით ფემინურია. გამომდინარე იქიდან, რომ ძიების ობიექტები ამ მიუსაფარ და უდაბურ სივრცეში გადაადგილდებიან, ეს გარემო მამაკაცის მიზნის მიღწევის საშუალებად – მასკულინური აქტივობების გამოვლენისა და ამ აქტივობების შედეგად მისი სურვილების ასრულების ლოკალად აღიქმება. ველური, მაგიური და აუხსნელი გარემო იმავე სიბრტყიდან განიხილება, რომლიდანაც მამაკაცური პერსპექტივიდან დანახული კიდეც ერთი მაგიური მოვლენა – ქალი. სათავგადასავლო ტყის, როგორც „ქალწულთა“ ბინადრობის ადგილისთვის დამახასიათებელი ენიგმურობა, სახიფათოობა და მისდამი, როგორც სხვისი სივრცისადმი, დამოკიდებულება მასკულინურ მსოფლალქმაში პროექტირდება, როგორც ფემინური საწყისი (ედვარსი 1996: 138-139).

ფრანგული რაინდული რომანები საუკეთესო დემონსტრირებაა შუასაუკუნეების კურტუაზიული საზოგადოების წიაღში წარმოქმნილი რაინდობისა და სიყვარულის იდეალებისა, რომლებიც ქალსა და მამაკაცს ქცევის განსხვავებულ სტანდარტს ანიჭებს. მასკულინური და ფემინური მანერები ისე იყო არტიკულირებული შუასაუკუნეების რომანებში და დიდაქტიკურ ლიტერატურაში, რომ მათი კონტურები ვიქტორიანულ ხანამდეც შემორჩა. ეს სქემა დაახლოებით ასე გამოიყურება: ზრდილი მამაკაცები სათათბიროებსა თუ ომებში ახდენენ თავიანთი სამხედრო სიქველისა და გონიერების დემონსტრირებას, მაშინ, როდესაც ქალბატონები უფრო პრივატულ გარემოცვაში ეწევიან დახვეწილი ტანისამოსის, ხელოვნების ნიმუშებისა და დედობრივი გრძნობების კულტივირებას (კრუგერი 2000: 135).

ტყის ქალებისაგან განსხვავებით, რომელთაც დომინირებული პოზიცია უჭირავთ (მკურნალობაც კი ქალს უკავშირდება), ციხესიმაგრეთა ქალბატონები (დედოფლები) ასოცირდებიან კურტუაზიულ სიყვარულთან, ქორწინებასთან, კულტურასთან, სოციალურ წესრიგთან, ასევე ადიულტერთანაც. რაინდობისა და სიყვარულის იდეოლოგიური სტრუქტურა, რომელსაც ემყარება საკარო ცხოვრება, უპირისპირდება ადიულტერის სტრუქტურას, რომელიც მას შემდეგ, რაც ექსპლიციტური ხდება, ანადგურებს მას. ლე გოფი გარკვეულ სიმბოლურ ექვივალენტს ეძებს დედოფალ გინევრასა და მრგვალ მაგიდას შორის – ამ ქალს აქვს საფუძვლიანი და ამბივალენტური როლი იმ „თანამეგობრობაში“, რომელიც ადულაბებს რაინდულ წესრიგს. გინევრას როლი არ მდგომარეობს სამეფო კარის მხარდაჭერაში, არამედ

ის არის მხარდამჭერი იმ მამაკაცთა ჰომოსოციალური კავშირებისა, რომლებზეც „დგას“ სამეფო კარი (ლუ გოფი 1992: 44-45).

რაინდობა არის მასკულიზური, აგრესიული – ეს არის ბრძოლა წესებისა და საზღვრების წინააღმდეგ. გმირები და მათი საბრძოლო ქმედებანი თითქმის იმგვარივეა, როგორც ილიადასა თუ როლანდის სიმღერაში. ამ თვალსაზრისით, რაინდები ეპიკური გმირებისგან, ფაქტობრივად, არ განსხვავდებიან, ვიდრე სცენაზე არ გამოჩნდება გმირი ქალი. რაინდის ტრფობის ობიექტი არ ჰგავს მანამდე არსებულ არც ერთ ფემინურ პერსონაჟს, ვინაიდან მას, როგორც მამაკაცის იდეალს, არ მოეძებნება ბადალი. სიყვარული, რომელსაც ის აღძრავს მამაკაცში, თითქმის იდენტურია იმ თავყვანისცემისა, რომელსაც ადამიანები ქალღმერთების მიამრთ გამოხატავდნენ. მისი ადგილი ციურ არსებათა შორისაა საგულვებელი.

რაინდობა და ქალის თავყვანისცემა ისე მჭიდროდაა გადაჯაჭვული ერთმანეთთან, რომ განუყოფელიც კი ხდება. მამაკაცი, რომელიც ისწრაფვის სამხედრო დიდებისკენ, არ ოცნებობს სიმდიდრესა და ძალაუფლებაზე, არამედ სურს, გაბრწყინდეს თავისი სიქველით, როგორც ინდივიდი, რათა მოიპოვოს თავისი ქალბატონის წყალობა. როგორც რიჩარდ ბარბერი მიუთითებს, „ეს არის გალერეა ადრეული რენესანსის ტილოებისა, როდესაც მკაფიოდ გამოსახული სუბიექტის ფიზიკური პორტრეტის გვერდით ადგილი ეთმობა დედამინაზე „დაფუძნებული“ სამოთხის ილუზორულ პეიზაჟს“ (ბარბერი 1995: 59). ასე რომ, რაინდები შესტრფიან თავიანთ ქალბატონებს, მთელი არსებით შეიგრძნობენ მათ რეალურ და ფიზიკურ არსებობას, ოღონდ „დეკორაცია“, რომლის ფონზეც ეს მელოდრამა „თამაშდება“, მაქსიმალურად იდეალიზებულია. თუ კვლავ რიჩარდ ბარბერს დავესესხებით, „რუხი ქვით ნაშენები ციხესიმაგრის ბინადარ მშვენიერ, კეთილშობილ მანდილოსანს ხელთ უპყრია მამაკაცის მინიერი სამოთხის გასაღები“ (ბარბერი 1995: 59).

ტრუბადურების სამწერლო ასპარეზზე გამოჩენასთან ერთად, სიყვარულს პირველად შეხედეს სერიოზულად. ფლირტი ამიერიდან აღარ არის მსუბუქი გართობა, სენის მაპროვოცირებელი ვნება. სრულიად ახლებური კუთხით შეხედეს პოეზიასაც. „ის აღარ არის უკიდურესად ელეგანტური და ფორმალური, რომლის წიაღიდანაც ზოგჯერ ამოხეთქავს ღრმა გრძნობები, არამედ შეგნებულად მიზნად ისახავს, დაანთოს სიყვარულის ჩაუქრობელი ცეცხლი“ (ბარბერი 1995: 65)<sup>1</sup>. იდეა, რომლის მიხედვითაც ქალი არის რაინდული ქმედებების შთამაგონებელი წყარო, მე-12 საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული მსჭვალავს რაინდობის ისტორიას. პროვანსელი ტრუბადურების იდეალი, რომ მამაკაცის მორალური სრულყოფა ხდება სიყვარულის მეშვეობით, შედარებით გამარტივებულია საფრანგეთსა და გერმანიაში. ამ იდეალის მიხედვითაც, სატრფოზე ფიქრი რაინდს აძლიერებს ფიზიკურად: ის უკეთ იბრძვის, უკეთესი ცხენოსანია და ზუსტად აქვს გაცნობიერებული თავისი მიზანი, რაც სრულიად უცხოა რომაელი ან ადრეული პერიოდის ფრანგი გმირებისთვის,

<sup>1</sup> კურტუაზიული სიყვარულის, შესაბამისად კი ტრუბადურული პოეზიის წყაროებად ასახელებენ მისტიციზმსა და ფილოსოფიას, ლათინურ პოეზიას და არაბულ ლიტერატურას. აქედან გამომდინარე, ტრუბადურულ ლირიკაში ორგანულად შეერწყა ერთმანეთს ქალის კულტის ქრისტიანული გააზრება, ოვიდიუსის „ელეგიებისა“ და „სიყვარულის ხელოვნების“ ე.წ. „სიყვარულის რელიგია“ და არაბული პოეზიის მიჯნურობა.

რომელთა ძირითადი საზრუნავი იყო სამშობლო ან მეგობარი (ბარბერი 1995: 59). ახალი დროის რაინდს კი არ შეუძლია სიცოცხლე თავისი თაყვანისცემის ობიექტის გარეშე. ნოვატორობა ამ ეპოქაში იმდენად სიყვარულის იდეალის გადააზრებაში კი არ იგრძნობა, რამდენადაც გრძნობის ინტენსივობაში (შდრ. გიიომ IX: „მისთვის ვთრთი და ვცახცახებ, რადგან საოცრად მიყვარს“).

პირველად ტრუბადურულ ლირიკაში გაკეთდა მკაფიო აქცენტი იმ გარემოებაზე, რომ სიყვარული არის მამაკაცის გამაკეთილშობილებელი და საგმირო საქმეებისთვის აღმაფრთოვანებელი ძალა. სწორედ ტრუბადურთა შემოქმედებაში დაუკავშირდა ერთმანეთს ასე მჭიდროდ პიროვნება (ინდივიდი) და სიყვარული. ქალის ზეადამიანურ სიმაღლეზე აღსაყდრებიდან ერთი ნაბიჯიღა რჩებოდა მისთვის „მჩუქებლის, მბოძებლის“ ძალაუფლების მინიჭებამდე, თუმცა ეს სტატუსი მთლად მკაფიო და გამოკვეთილი არაა. ჯილდოს გაცემა უმრავლეს შემთხვევაში ხდება ირიბად, არაპირდაპირ. ყველაზე დიდი ჯილდო იზომება იმ ტერმინებით, რომლებიც გამოხატავენ ქალბატონის გავლენას მის თაყვანისმცემელზე, შესაბამისად, ტრუბადურული პოეზია არ არის ქალზე, ის არის შეყვარებულ მამაკაცსა და მის ლტოლვაზე (ბარბერი 1995: 77).

### ლიტერატურა:

1. Barber Richard, Tradition of Love and Attitudes to Women. In book: The Knight and Chivalry. Boydell Press, 1995.
2. Dumézil, Georges. *Mitra-Varuna*. Trans. Derek Coltman. New York: Zone Books, 1988.
3. Fries, Maureen. Female Heroes, Heroines and Counter-heroes. Images of Women in Arthurian Traditions. In book: Arthurian Women. Garland Publishing. Inc. New York and London. 1996.p.59-73
4. Edwards, Elisabeth. The Place of women in the Morte Darthur. In book: A companion of Malory. Woodbridge, Suffolk, UK.1996. p. 37-54
5. Krueger, Roberta L. Questions of Gender in Old French Courtly Romance. In book: The Cambridge Companion to Medieval Romance. Cambridge University Press, 2006. P.132-149.
6. Le Goff, Jacques. The Medieval Imagination. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1992.
7. Зарубежное литературоведение 70-х годов 1984: Зарубежное литературоведение 70-х годов, Направления, тенденций, проблемы, Москва, Издательство Искусство,1984
8. Михайлов А. Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе, М. 1976.

MAKA ELBAKIDZE

## Masculine and Feminine in the Medieval Chivalry Romance

**Key words:** masculine, feminine, cult of woman, Vepkhistqaosani, troubadour poetry, chivalry romance.

Medieval chivalry romance as a depiction of the warrior class's idealization focuses upon male heroes and not female love-objects. From the standpoint of medieval religious, political and moral theories, men are the agents of the action, and women – only the instruments. In functional categories of actants (the model of Greimas), main accent is made on the Subject (hero) and Addressor (King), hence, the major functional dichotomy is connected with these characters and not with the object – woman (we can observe the specific interpretation of this model in the „Knight in the Panther's Skin“ of Rustaveli. When the King of Arabia – Rostevan – gives the royal scepter and crown to his daughter Tinatin, she gets all the functions of the King-Sovereign (Addressor-Addressee) together with the royal regalia. At the same time her beloved Avtandil becomes not only the performer of Tinatin's (Addressor's) desire and will (She sends him in a quest for the unknown knight), but the Receiver or an Addressee of the both – Tinatin's love (supreme ideal) and the throne of Arabia).

Woman had paradoxical position in courtly culture. She existed to get into trouble and needed the hero to get her out of it. So, on the one hand they were privileged centers of attention, on the other – the marginal players in a game whose rules were written by men. They were often desired objects rather than as active subjects in chivalric adventures or quests.

The idea of the woman as the source of inspiration behind knightly deeds is present throughout chivalric history from the early twelfth century. Love is taken seriously for the first time with the coming of the troubadours. The idea that men could become more noble through love was their discovery. Personality and love were connected for the first time. The novelty was the intensity of the feeling. But troubadour poetry was not about women, it was about men in love and their longings.

The best demonstration of the ideals of chivalry and love throughout European courtly society is the medieval French chivalry romance. These ideals held men and women to different standards of conduct. According to Roberta L. Kruger, notions of idealized „masculine“ and „feminine“ comportment were so forcefully articulated in medieval romances that their outlines survived beyond the Victorian age: men could exercise courage and prudence in the public domains of government and war, ladies should cultivate the arts of adornment, sentimental refinement and mothering.

Early French chivalry romances (*Eneas* and others) take up the „question of women“ and the debate about gender as one of the fundamental concerns of their narratives. All the works of Chretien de Troyes, author of the most popular Arthurian romances, portray a woman as a catalyst for questions that profoundly trouble the courtly world. He represents women paradoxically – as objects of masculine exchange and as potentially troubling subjects,

who engender in men a more „noble“ heart. So Arthurian romances, according to Roberta L. Krueger, cast women as alternately dependent and spell-binding figures whose elusive presence was crucial to the knight’s quest for honor.

When we speak about the question of the gender in medieval chivalry romances the most important factor is the physical location of the characters. As Elizabeth Edwards mentions, „the question „where is“ plays important role to find out „who is“. Queens and noble ladies living in castles have different ontological state than damsels living in wild forests. As women are usually the objects of the quest, the forest – the site of mail desires have some feminine quality. The wilderness, the magical and the unexplained thus fall in line with the mystery that is women, from the mail perspective.

On the other hand, according to Richard Barber, Knighthood is masculine, aggressive, a battle with rules and limits. „Its heroes and feasts of arms are those of the *Iliad* as much as of the *Chanson de Roland*. The distinctive touch of chivalry is missing - the play awaits the heroine. The knight’s lady is unlike anything before or since. The love she inspires is half the worship of the goddess – her place is wholly with the divinities“. We think that this is the main reason that Arthurian women are passive, conservative, non-actors useful only for provoking and rewarding the actions of their knight-agents. They may consciously play female parts to effect transformation of their mail-dominant world, but as Maureen Fries mentions, they act only for knightly benefit. All the female types hold up the mirror to male social values, not female ones. It should be mentioned that both – society and literature in the Middle Ages so neglected and distorted women’s values that female heroes begin as scarce and dwindle practically into non-existence.

ფრედრიკ ჯეიმისონი

პოსტმოდერნიზმი და მომხმარებელი საზოგადოება<sup>2</sup>

პოსტმოდერნიზმის კონცეპტმა დღემდე ვერ მოიპოვა ჯეროვანი აღიარება, ან მას ჯერაც ვერ გაუგეს ბოლომდე. ამგვარი წინააღმდეგობა, შესაძლოა, იმასთან არის დაკავშირებული, რომ ნაკლებად ცნობილია ნაშრომები, რომლებიც მას ეხება. ის შესაძლებელია, ვიპოვოთ ხელოვნების ყველა სახეში: მაგალითად, ჯონ ეშბერის<sup>3</sup> პოეზიაში, მაგრამ უფრო მეტად უბრალოდ ზეპირსიტყვიერ პოეზიაში, რომელიც 60-იანებში სათავეში ჩაუდგა მოდერნის რთული, ირონიული, აკადემიური პოეზიის წინააღმდეგ მიმართულ ამბოხს; რობერტ ვენტურის<sup>4</sup> (მანიფესტით „ლას-ვეგასის გაკვეთილები“) პოპულარულ პოპ-არქიტექტურაში, როგორც მოდერნისტული არქიტექტურის და განსაკუთრებულად ე.წ. „ინტერნაციონალური სტილის“ მონუმენტალიზმის წინააღმდეგ მიმართულ ხედვებში; ენდი უორჰოლთან<sup>5</sup> და მის პოპარტში, ისევე, როგორც შედარებით გვიან ფოტორეალიზმში; მუსიკაში – ჯონი კეიჯთან<sup>6</sup>, მაგრამ ასევე მალევე ისეთ კომპოზიტორებთან, როგორებიცაა: ფილიპ

<sup>1</sup> ტერმინი *ამბივალენტურია* ეკუთვნის ჟან ბოდრიარს. თემის კლასიკად მიჩნეულ კვლევას მან უწოდა, „მომხმარებლის საზოგადოება“ – „La Société de consummation“. ინგლისურენოვან პოსტმოდერნულ ლიტერატურაში დამკვიდრდა ტერმინი „Consumer Society“ – „მომხმარებელთა საზოგადოება.“

<sup>2</sup> თარგმანი გაკეთებულია: Jameson F. Postmodernism and consumer society. // The antiaesthetic: Essays on postmodern culture. / Ed. by Forster H. -- Port Townsend, 1984, იხ. 111-126, გამოცემის მიხედვით.

<sup>3</sup> ჯონ აშბერი (John Ashbery 1927-2017), ამერიკული ავანგარდული პოეზიის მეტრი. მისი პოეზია ცნობილია პოსტმოდერნული ბუნდოვანებითა და მრავალმხრივი სირთულით.

<sup>4</sup> რობერტ ვენტური (Robert Charles Venturi Jr. 1925 –2018) – ამერიკელი არქიტექტორი, პოსტმოდერნიზმის თეორეტიკოსი და პრაქტიკოსი, ამერიკული პოსტმოდერნიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი. მისი „ლას-ვეგასის სიმბოლიზმის“ მთავარი თემა ხელოვნებაში გამომსახველობითი მხარის ღირებულების საკითხია. ვენტურა ასაბუთებს, რომ ლას-ვეგასში ხორცმესხმულია პოპ-არტის სიმბოლიზმი, რომელმაც კვლავ წინ წამოსწია ქალაქმშენებლობაში ასოციაციის, როგორც არქიტექტურის წამყვანი ელემენტის, საკითხი.

<sup>5</sup> ენდი უორჰოლი (Andy Warhol 1928-1987) – პოპარტის მიმდინარეობის ერთ-ერთი დამფუძნებელი აშშ-ში 1950-იან წლებში, „homo universal“ იდეოლოგიის დამფუძნებელი თეორეტიკოსი, ავანგარდისტი კინოხელოვანი, კინოსა და მუსიკის პროდიუსერი, დიზაინერი, მხატვარი, პირველი ალტერნატიული და როკ მუსიკის ცნობილი ჯგუფის The Velvet Underground პროდიუსერი, მხატვრობაში ცნობილი, როგორც ტრაფარეტული ბეჭდვის მეთოდის პოპულარიზატორი. ავტორი წიგნებისა: „ამერიკა“, „ენდი უორჰოლის ფილოსოფია (ანიდან ბანამდე და პირუკუ)“.

<sup>6</sup> ჯონი კეიჯი (John Milton Cage 1912-1992) – ალექსანდრე ბოლომდის პიონერი ამერიკელი კომპოზიტორი, პოეტი და მუსიკის თეორეტიკოსი და ფილოსოფოსი, დამსახურებაა ავანგარდული და ელექტრონული მუსიკის სინთეზირება. საყურადღებოა მისი ფილოსოფიური ნაშრომი „სიჩუმე“ Silence: Lectures and Writings, Wesleyan University Press Paperback first edition 1961.



გლასი<sup>1</sup> და ტერი რაილის კლასიკური და „პოპულარული“ სტილების სინთეზი; ახალი ტალღის პანკ და როკ ჯგუფების: The Clash, Talking Heads და Gang of Four კომპოზიციებში; კინოში – ყველაფერში, რაც გოდართან<sup>2</sup> ერთად შემოვიდა თანამედროვე ავანგარდულ ფილმსა და ვიდეოში, ასევე, კომერციული ან ჟანრობრივი ფილმების სრულიად ახალ სტილისტიკაში, თანამედროვე რომანის სფეროში, რომელსაც საკუთარი ექვივალენტები აქვს უილიამ ბეროუზის, თომას პინჩონისა და ისმაელ რიდის<sup>3</sup> შემოქმედებაში, ერთი მხრივ, და ფრანგულ „ახალი რომანში“, მეორე მხრივ და კიდევ ბევრ სხვა რამეში, რაც შესაძლებელია, მივაკუთვნოთ იმას, რასაც პოსტმოდერნს ვუნოდებთ.

სავარაუდოდ, ამ სიამ ერთდროულად ორი რამ გახსნა, უპირველესად, ის, რომ ზემოთ დასახელებული პოსტმოდერნიზმის სახეების უმრავლესობა წარმოიშობა როგორც სპეციფიკური რეაქცია მაღალი მოდერნის განმტკიცებული ფორმების, მაღალი მოდერნიზმის ამა თუ იმ გაბატონებული ტიპის მიმართ, რომელთაც დაიპყრეს უნივერსიტეტები, მუზეუმები, მხატვრული გალერეებისა და ყველანაირი ფონდების ქსელი. ეს ფორმალურად რევოლუციური და მებრძოლი სტილები – აბსტრაქტული ექსპრესიონიზმი, პაუნდის, ელიოტის ან უელეს სტივენსის დიდებული მოდერნული პოეზია. „ინტერნაციონალური სტილი“ (ლე კორბუზიე, ფრენკ ლოიდი რაითი, მიესი), სტრაჟინსკი, ჯოისი, პრუსტი და თომას მანი წინა თაობების მიერ აღიქმება როგორც შოკისმომგვრელი და სკანდალური, 60-იანელებისათვის სიკვდილის პირამდე მიმყვან, დამხუთავ, საკუთარი კანონის თავზე მომხვევ რამედ, გაყინულ მონუმენტებად, რაც უნდა დაინგრეს, რათა დაინცოს ახლის შენება. ეს ნიშნავს, რომ უნდა დაიბადოს იმდენივე განსხვავებული ფორმა პოსტმოდერნისა, რამდენი შესაბამისი ფორმაც არსებობს მაღალი მოდერნისა, რადგან ისინი, სულ მცირე, მათი წარმოშობის საწყის სტადიაზე მაინც, წარმოადგენდნენ ამ მოდელების მიმართ ლოკალურ და სპეციფიკურ უკუქმედებებს. ცხადია, რომ ეს უკანასკნელი სრულიადაც არ აიოლებს პოსტმოდერნიზმის, როგორც მთლიანი ფენომენის, აღწერის საქმეს, რადგან ამ ახალი იმპულსის ერთიანობა – თუ ასეთი რამ არსებობს – მასში კი არ არის მოცემული, არამედ სწორედაც რომ **მოდერნიზმის** იმ ტიპებშია, რომელთა ადგილის დაკავებასაც ის ესწრაფვის.

ამ *პოსტმოდერნიზმთა* ერთობლიობების მეორე მახასიათებელი ზოგიერთი საკვანძო კავშირებისა და განმასხვავებელთა ნაშლაა; აქ ყველაზე თვალსაჩინო არის მაღალ კულტურასა და ე. წ. მასობრივ ანუ პოპ-კულტურას შორის განსხვავებათა ეროზია. ეს უკანასკნელი, შესაძლოა, მოცემულ სიტუაციაში ყველაზე შემამ-

<sup>1</sup> ფილიპ გლასი (Philip Glass) და ტერი რაილი (Terry Riley) – ცნობილი ამერიკელი კომპოზიტორები, მე-20 საუკუნის ყველაზე გავლენიანი მუსიკოსები. გლასი ცნობილია როგორც განმეორებითი სტრუქტურის მუსიკალური თეორიის ავტორი, ტერი რაილი – მუსიკალური მინიმალიზმით.

<sup>2</sup> ჟან-ლიუკ გოდარი (Jean-Luc Godard), ფრანგი ნოვატორი კინორეჟისორი, მსახიობი, სცენარისტი და პროდიუსერი, „ახალი ტალღის“ დამფუძნებელი.

<sup>3</sup> უილიამ ბეროუზი (William Seward Burroughs), თომას პინჩონი (Thomas Ruggles Pynchon, Jr.) და ისმაელ რიდი (Ishmael Scott Reed) – ცნობილი ამერიკელი ავანგარდისტი მწერლები. ბეროუზი ბიტნიკების თაობის წარმომადგენელია. ბიტ-მოძრაობის თეორეტიკოსი; ლიტერატურული ჟანრის „დაჭრის მეთოდის“ ავტორი. ბეროუზის იდეამ „კონტროლის საზოგადოების“ თაობაზე უდიდესი გავლენ მოახდინა ჟილ დელეზის ფილოსოფიაზე.

ფოთებელი რამაა აკადემიური თვალსაზრისით, რომელსაც ტრადიციის გამოისობით, ევალეობდა მაღალი ან ელიტარული კულტურის სფეროების დაცვა: ფილისტერობის, უგემოვნებობისა და კიჩის, ტელესერიალებისა და „რიდერს დაიჯესტის“ მსგავსი ჟურნალების მტრულად განწყობილი გარემოცვისაგან, ისევე, როგორც საკუთარ მორჩილთათვის კითხვის, მოსმენისა და ფიქრის უნარების გადაცემა, რომელიც დაუფლების რთულ და ხანგრძლივ გზას გულისხმობს. მაგრამ პოსტმოდერნიზმის ტიპების უმრავლესობა, უბრალოდ, მოჯადოვებული იყო სარეკლამო ბანერებისა და მოტელეების, ლას ვეგასის ზონის, ლამის შოუების, მეორეხარისხოვანი პოლივედური ფილმების, ე. წ. პარალიტერატურის, გზაში საკითხავი – გოთიკის, სასიყვარულო რომანების, პოპულარული ბიოგრაფიების, დეტექტივების, მეცნიერული ფანტასტიკისა და ფენტეზის რბილყდიანი წიგნების მთელი ამ ლანდშაფტით. ისინი, ჯოისის ან მალერის მსგავსად, უკვე აღარ „ციტირებდნენ“ მსგავს „ტექსტებს“; ამგვარმა ინკორპორირებამ უკიდურესად გაართულა მაღალ ხელოვნებასა და კომერციულ ფორმებს შორის საზღვრების გავლება. ადრინდელი ჟანრობრივი და დისკურსიული კატეგორიების წაშლის თაობაზე მინიშნება შესაძლოა აღმოვაჩინოთ იქ, რასაც ზოგჯერ თანამედროვე თეორიას უძახიან. ერთი თაობით ადრე ჯერ კიდევ არსებობდა პროფესიული ფილოსოფიის მკაცრი ტერმინოლოგიური დისკურსი – სარტრისა და ფენომენოლოგთა დიადი სისტემები, ვიტგენშტეინის შრომები, ანალიტიკური ფილოსოფია, ან ყოფითი ენის ფილოსოფია, სხვა აკადემიური დისციპლინების, როგორცაა პოლიტოლოგია, სოციოლოგია და ლიტერატურული კრიტიკა, განსხვავებული დისკურსების ნათელ დასაზღვრასთან ერთად. დღეს სულ უფრო ხშირია, უბრალოდ, „თეორიად“ წოდებული წერის გარკვეული სახეობა, რომელიც წარმოადგენს ყველა ამ დისციპლინას ერთად და არც ერთს ცალკე. დისკურსის ეს ახალი ტიპი, ჩვეულებრივ, საფრანგეთთან და ე.წ. პოსტსტრუქტურალიზმთან (French theory) არის დაკავშირებული. იგი ძალიან გავრცელებულია და ფილოსოფიის, როგორც ასეთის, დასასრულს ნიშნავს. შეიძლება, მაგალითად, მიშელ ფუკოს შემოქმედებას ვუნოდოთ ფილოსოფია, ისტორია, სოციალური თეორია ან პოლიტიკური მეცნიერება? ეს კითხვა გადაუწყვეტელია; და მე ვამტკიცებ, რომ მსგავსი „თეორიული დისკურსი“, ასევე, შესაძლებელია, მივაკუთვნოთ პოსტმოდერნის მანიფესტაციებს.

რამდენიმე სიტყვა უნდა ვთქვა ამ კონცეპტის გამოყენების თაობაზე: ეს არ არის, უბრალოდ, რომელიღაცა კერძო სტილისთვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი სიტყვათაგანი. ეს, ყოველ შემთხვევაში ჩემთვის, ასევე არის მაპერიოდიზებული კონცეპტი, მისი ფუნქციაა, გამოავლინოს მიზანშეწონილება ჩვენს კულტურაში ახალ ფორმალურ თავისებურებათა გამოჩენასა და ახალი ტიპის სოციალური ცხოვრებისა და ახალი ეკონომიკური წესრიგის დაბადებას შორის; ამას სხვადასხვა სახელებს ეძახიან: მოდერნიზაციას, პოსტინდუსტრიულ ან მომხმარებელ საზოგადოებას, მასმედიისა ან სპექტაკლების საზოგადოებას, ტრანსნაციონალურ კაპიტალიზმს. კაპიტალიზმის ეს ახალი მომენტი შესაძლოა, დათარიღდეს ან, აშშ-ში ომისშემდგომი ბუმიდან გამომდინარე, 40-იანების ბოლოს-50-იანების დასაწყისით, ან ათვლა დავიწყოთ 58-დან – საფრანგეთში მეხუთე რესპუბლიკის გამოცხადებით. 60-იანები ბევრწილად საკვანძო, გარდამავალი პერიოდი იყო, რომლის დროსაც

ახალი საერთაშორისო წესრიგი (ნეოკოლონიალიზმი, ახალგაზრდული რევოლუცია, კომპიუტერიზაცია, ინფორმატიკის გავრცელება), ერთი მხრივ, მკვიდრდება და, იმავდროულად, ირყევა შინაგანი და გარეშე წინააღმდეგობებისაგან. აქ მინდა მივუთითო რამდენიმე გზაზე, რომელთაც მიმართავს ახალი პოსტმოდერნიზმი გვიან კაპიტალიზმში ახალშობილი სოციალური წესრიგის იდუმალი ჭეშმარიტების გამოსახატად, თუმცა ეს აღწერა მხოლოდ მისი ორი მნიშვნელოვანი მახასიათებლით – „პასტიში“ და „მიზოფრენია“ – შემოვზღუდო: ეს საშუალებას მოგვცემს, სივრცის და, შესაბამისად, დროის პოსტმოდერნული გამოცდილების სპეციფიკურობა შევიგრძნოთ. დღეს პოსტმოდერნის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელი ან პრაქტიკა არის პასტიში. თავიდან მინდა ამ ტერმინის ექსპლიციტობა მოვახდინო, მას, ჩვეულებრივ, ურევან ან მის ასიმილირებას ახდენენ ისეთ მოვლენასთან, როგორცაა პაროდია. პასტიშიცა და პაროდიაც საკუთარ თავში მოიცავენ იმიტაციას, ან უმჯობესია, ვუნოდოთ ამას სხვა სტილების მიმართ მიმიკრია, განსაკუთრებით მანიერიზმის განსხვავებული ტიპებისა და მათი სტილურ სიჭარბეთა მიმართ. ცხადია, რომ თანამედროვე ლიტერატურა, ზოგადად, იძლევა მდიდარ მასალას პაროდისათვის. უდიდესი მოდერნისტი მწერლებით დაწყებული ყველა მათგანი ქმნიდა ან პროდუცირებდა ძირითადად უნიკალურ სტილს: გაიხსენეთ უგრძელესი ფოლკნერისეული წინადადებები ან გ. დ. ლორენსისთვის დამახასიათებელი ბუნებრივი სახეობრივობა; გაიხსენეთ უოლტერს სტივენსი, აბსტრაქციების გამოყენების განსაკუთრებული, მისეული მანერით; დაფიქრდით ფილოსოფოსთა მანიერიზმზე, მაგალითად, ჰაიდეგერის ან სარტრისა; არ დაივიწყოთ მალერის ან პროკოფიევის მუსიკალური სტილები. განსხვავებათა მიუხედავად, ყველა ამ სტილს აქვს ერთი საერთო რამ: თითოეული სრულად ცნობადია; თუკი ერთხელ გაცნობი, ძნელად თუ აგერევა სხვაში.

დღეს პაროდია სარგებლობს მსგავსი სტილების უნიკალობით, მოიხელთებს მათ იდიოსინკრეზიებს და ექსცენტრიულობას, რათა იმიტაციის გზით დასცინოს (mocks) თავის ორიგინალს. არ მინდა ვთქვა, რომ სატირული იმპულსი პაროდის ყველა ფორმაში გაცნობიერებულად იჩენს თავს. ყველა შემთხვევაში, კარგ ან დიდ პაროდისტს უნდა ჰქონდეს ერთგვარი ფარული სიმპათია ორიგინალის მიმართ, ისევე, როგორც დიდ მიმს უნდა შეეძლოს მის მიერ იმიტირებული პირის ადგილზე საკუთარი თავის წარმოდგენა.

თუმცა, პაროდის ზოგადი ეფექტი – მნიშვნელობა არ აქვს, ბოროტი იქნება ის, თუ კეთილმოსურნე – ამ სტილისტური მანერიზმების თავისებურებების დაცინვაშია, იმ ექსცესიულობისა და ექსცენტრულობის მასხრად აგდებაში, რომლითაც ჩანაცვლებულია ჩვეულებრივი წერა ან ლაპარაკი. ასე რომ, ნებისმიერი პაროდის მიღმა რჩება ერთგვარი დაბალი ენობრივი ნორმის არსებობის ზოგადი შეგრძნება, რომელთან კონტრასტში შესაძლებელია, უდიდესი მოდერნისტების „გამოჯავრება“.

მოდ, წარმოვიდგინოთ, რა მოხდებოდა ნორმალური ენის, სწორი მეტყველების, ლინგვისტური ნორმის (გავიხსენოთ, მაგალითად, ორუელის მიერ ცნობილ ესეში ხოტბაშესხმული კომუნიკაციის სიცხადე და სიმძლავრე) არსებობის რომ არ გვჯეროდეს. ამის თობაზე შემდეგნაირად შეგვიძლია, ვიმსჯელოთ: შესაძლებელია,

მოდერნისტული ლიტერატურის უსაზღვრო ფრაგმენტაცია და პრივატულობა – საცნობი პრივატული სტილებისა და მანიერიზმების ფეთქებადი გამრავლება – არის სოციალური ცხოვრების უფრო ღრმა, უფრო ზოგადი ტენდენციების განჭვრეტა. დავუშვათ, რომ სპეციალიზებული ესთეტიკური ცნობისმოყვარებისაგან შორს მყოფი თანამედროვე ხელოვნება და მოდერნიზმი, სოციალური ცვლილებების ანტიციპაცია<sup>1</sup> ახდენენ მონიშნულ ძალოვან ხაზებზე; დავუშვათ, უდიდესი მოდერნისტული სტილების გამოჩენიდან განვლილი ათწლეულების განმავლობაში თავად სოციალურობამ დაიწყო ფრაგმენტაცია იმგვარად, რომ ყოველი ჯგუფი იწყებს საკუთრივ თავის იდენტიფიცირებულ ენაზე ლაპარაკს, ყოველმა პროფესიულმა სფერომ განავითარა საკუთარი პრივატული კოდი ან იდეოლექტი და, ბოლოს, ყოველი ცალკეული ადამიანი გადაიქცევა სხვებისგან დაცილებულ ენობრივ კუნძულად. ამ შემთხვევაში ნებისმიერი ლინგვისტური ნორმის არსებობის შესაძლებლობა, რომლის ეგიდით მოხდებოდა საკუთარი იდეოსინკრეზიით ნიშანდებულ პრივატულ ენათა და სტილების დაცინვა, უბრალოდ გაქრება; და ჩვენ არ გვქენებოდა არაფერი, გარდა სტილისტური მრავალფეროვნებისა და ჰეტეროგენურობისა.

სწორედ ამ მომენტში პაროდია ხდება შეუძლებელი და ჩნდება პასტიში (pastiche). პასტიში, როგორც პაროდია, ერთეული ან უნიკალური სტილის იმიტაციაა, სტილისტური ნიღბის ტარებაა, სპირია მკვდარ ენაზე, მაგრამ ეს ნეიტრალური მიმიკრიაა, პაროდირების ფარული მოტივის გარეშე არსებული, სატირული იმპულსის, და კიდევ, სადღაც სულის სიღრმეში ჯერ კიდევ არსებული გამათბობელი გრძნობის სიცილის გარეშე არსებული, რომ რაღაც ნორმალური არსებობს, ურომლისოდაც მიბაძვის ობიექტი საკმაოდ კომიკურად გამოჩნდება. პასტიში თეთრი პაროდიაა, რომელმაც დაკარგა საკუთარი იუმორის გრძნობა. პასტიში მიეკუთვნება პაროდიას, ისევე, როგორც ერთი საინტერესო რამ, თეთრი ირონიის თანამედროვე პრაქტიკა ეპყრობა იმას, რასაც უეინ ბუტი (Wayne Booth)<sup>2</sup> უწოდებს, ვთქვათ, მე-18 საუკუნის ირონიის მყარ და კომიკურ ტიპებს.

ახლა კი მაინც აუცილებელია, ამ თავსატეხში შემოვიყვანოთ მეორე დეტალი, რომელიც აგვიხსნის, თუ რატომ იქცა კლასიკური მოდერნიზმი წარსულად და რატომ უნდა დაიკავოს ახლა მისი ადგილი პოსტმოდერნიზმმა. ეს ახალი ელემენტი არის ის, რასაც, ჩვეულებრივ, „სუბიექტის სიკვდილს“, უფრო კონვენციური ენით რომ ვთქვათ, ინდივიდუალიზმის, როგორც ამგვარის, დასასრულს უწოდებენ. როგორც აღვნიშნეთ, დიდ მოდერნისტებს მიაწერენ პერსონული, პრივატული სტილის

<sup>1</sup> ამ ცნების დამუშავება პირველად სტოიკოსებმა და ეპიკურელებმა დაიწყეს. თანამედროვე ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში ვ. ვუნდტს ეკუთვნის ამ ტერმინის აქტუალიზაცია. ცნების ორი ინტერპრეტაცია არსებობს: ა) ადამიანის ორგანიზმი წინასწარ ავლენს გარკვეულ რეაქციას რაღაც სიტუაციას მიმართ, მაგალითად, ტუჩების, ხელების აკანკალებით; ბ) ინდივიდი მოქმედების შედეგებს წინასწარ წარმოიდგენს მანამდე, ვიდრე ქმედება განვითარდება და შედეგი რეალურად დადგება.

<sup>2</sup> უეინ ბუტი (Wayne Booth 1921 – 2005) - ცნობილი ამერიკელი ლიტერატურული კრიტიკოსი. მისი ნაშრომები ჩიკაგოს ლიტერატურული კრიტიკის სკოლის ტრადიციებს ემყარება. უტის მთავარმა შრომამ, რიტორიკის ირონია (The Rhetoric of Irony) - ჯეიმისონის დისკურსზე დიდი გავლენა იქონია.

გამოგონებას, რომელიც ისეთივე უშეცდომოდ ცნობადია, როგორც თითის ანაბეჭდები და ისეთივე შეუცვლელი, როგორც საკუთარი სხეული. ეს ნიშნავს, რომ მოდერნისტული ესთეტიკა თავისი საწყისებით დაკავშირებულია უნიკალური თვითობისა და პრივატული იდენტობის კონცეფციასთან, უნიკალურ პერსონასთან და ინდივიდუალობასთან, რომლებმაც, როგორც მოსალოდნელია, უნდა მოახდინონ სამყაროს საკუთარი უნიკალური ხედვის გენერირება და გამოჭედონ საკუთარი უნიკალური, ცნობადი სტილი.

მაგრამ დღეს საზოგადოების თეორეტიკოსების, ფსიქონალიტიკოსების, მათ შორის, ლინგვისტების მიერაც კი, მით უმეტეს, ჩვენი, კულტურის და ფორმალური ინოვაციებით დაკავებული კულტურის სფეროს მუშაკების მხრიდანაც ერთდროულად რამდენიმე განსხვავებული პერსპექტივიდან მუშავდება იდეა, რომ ინდივიდუალიზმისა და პერსონული იდენტობის მსგავსი სახე წარსულს ჩაბარდა; რომ ბებერი ინდივიდი ან ინდივიდუალური სუბიექტი „მკვდარია“; რომ შესაძლებელია უნიკალური ინდივიდის კონცეპტისა და ინდივიდუალიზმის, როგორც იდეოლოგიური მოვლენის, თეორიული ბაზისის აღწერა. სინამდვილეში, აქ შესაძლებელია ორი პოზიცია არსებობდეს, ერთი მათგანი უფრო რადიკალურია, ვიდრე მეორე. პირველი გამოიხატება მზადყოფნაში, რომ აღიაროს: დიას, ოდესღაც, სამენარმეო კაპიტალიზმის კლასიკურ ეპოქაში, ნუკლეარული ოჯახის გაფურჩქვნისა და ბურჟუაზიის, როგორც გაბატონებული კლასის, გამოჩენის მომენტში, არსებობდა ისეთი რამ, როგორიცაა ინდივიდუალიზმი და ინდივიდუალური სუბიექტი. მაგრამ დღეს, კორპორატიული კაპიტალიზმის ეპოქაში – ორგანიზაციების, ბიზნესისა და სახელმწიფო სფეროს ბიუროკრატიის, დემოგრაფიული აფეთქების ეპოქაში – ბებერი ბურჟუაზიული სუბიექტი უკვე აღარ არსებობს.

მეორე, უფრო რადიკალურ პოზიციას, სამართლიანად შესაძლებელია ვუნოდოთ პოსტსტრუქტურალისტული. იგი პირველ პოზიციას შემდეგს ამატებს: არა ოდენ ბურჟუაზიული ინდივიდუალური სუბიექტი ჩაბარდა წარსულს, იგი, ასევე, იყო მითი; იგი რეალურად არც არასდროს არ არსებულა და არც როგორც თაური ინსტანცია (in the first place); არასდროს არსებულა ავტონომიური სუბიექტი. ეს კონსტრუქტი უმალ ფილოსოფიური და კულტუროლოგიური მიტიფიკაციაა, რომელსაც ადამიანები უნდა დაერწმუნებინა, რომ მათ „აქვთ“ ინდივიდუალური სუბიექტურობა და ფლობენ უნიკალურ პერსონულ იდენტობას.

აქ ჩვენთვის არცთუ ისეთი მნიშვნელობის მქონეა, გადავწყვიტოთ, თუ ამ პოზიციათაგან რომელია კორექტული (ან უფრო ზუსტად, რომელია უფრო საინტერესო და პროდუქტული). ის, რისი შენარჩუნებაც გვინდა აქ წარმოდგენილი თეზისებიდან, უფრო ესთეტიკურ დილემას წარმოადგენს, რადგანაც, თუკი უნიკალური თვითობის გამოცდილებამ და იდეოლოგიამ, იმ გამოცდილებამ და იდეოლოგიამ, რომელმაც გააფორმა კლასიკური მოდერნიზმის სტილისტური პრაქტიკა, ამოწურა საკუთარი თავი, მაშინ არცთუ ისე ცხადია, რას უნდა წარმოადგენდეს თანამედროვე მწერლებისა და მხატვრების პრაქტიკის საგანი. ერთი რამ ცხადია: ძველი მოდელები (პიკასო, პრუსტი, ელიოტი) აღარ მუშაობენ, ან მავნენი, კონტრპროდუქტულნიც კი არიან, რადგან აღარავინაა უნიკალური და შინაგანი სამყაროსა და სტილის მატარებელი, რომ „გამოხატოს“ იგი. შესაძლოა, ეს არაა, უბრალოდ, „ფსიქოლოგიის“

საკითხი: ჩვენ, ასევე, უნდა გავითვალისწინოთ კლასიკური მოდერნიზმის სამოც-დაათწლიანი ან ოთხმოცწლიანი ბატონობის შედეგად დანატოვარი კოლოსალური მემკვიდრეობა. ამ მეორე გაგებით, ჩვენი დროის მწერლები და მხატვრები უკვე უუნარონი არიან იმისათვის, რომ გამოიგონონ ახალი სტილები, რადგანაც ისინი უკვე გამოიგონეს; შესაძლებელია მხოლოდ კომბინაციათა შეზღუდული რიცხვი არსებობდეს, მათ შორის ყველაზე უნიკალურნი უკვე გააზრებულა. ერთ დროს სხვა კონტექსტში, მარქსის გამონათქვამისა არ იყოს, „ცოცხალთა გონებას საკუთარი სიმძიმით კომპარის მსგავსად აწევა“<sup>1</sup> მთელი ესთეტიკური ტრადიციის ტვირთი ან უკვე გარდაცვლილი მკვდარი მოდერნიზმისა.

აქედან კვლავ პასტიშია: ყველაფერი, რაც დაგვრჩა სამყაროში, სადაც შეუძლებელია სტილისტური ინოვაციები, არის მკვდარი სტილების იმიტაცია. ნილაბაფარებულეებმა ამ სტილების ხმით ვილაპარაკოთ წარმოსახვითი მუზეუმიდან, მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ თანამედროვე პოსტმოდერნული ხელოვნება მიისწრაფვის, რომ იყოს თავად ხელოვნება და ამისათვის ახალ გზას ირჩევს. უფრო მეტიც, ეს ნიშნავს, რომ მისი ერთ-ერთი მთავარი მესიჯი იქნება ხელოვნებისა და ესთეტიკის დაცემა, ახლის დაცემა, წარსულის ტყვეობაში მყოფობა.

ყოველივე ზემოთ თქმული ზედმეტად აბსტრაქტულად რომ არ მოგვეჩვენოს, მსურს რამდენიმე მაგალითის მოტანა. ერთ-ერთი მათგანი იმდენად გავრცელებულია, რომ მას იშვიათად უკავშირებენ ჩვენ მიერ განხილულ თემას „მაღალი“ ხელოვნების ფორმათა ცვლილების თაობაზე. პასტიშის ეს კერძო პრაქტიკა არ განეკუთვნება მაღალ კულტურას, არამედ მასობრივს და იგი კარგადაა ცნობილი „ნოსტალგიური კინოს“ სახელით (რასაც ფრანგები უფრო ზუსტად აღნიშნავენ *la mode retro* რეტროსპექტული სტილისტიკის ტერმინით). ამ კატეგორიის განხილვა უპრიანია უფრო ფართო პლანით, მისი ვინრო გაგება, შეჭველია, გულისხმობს მხოლოდ იმ ფილმებს, რომლებიც წარსულს და „თაობისათვის“ სპეციფიკურ მახასიათებელ მომენტებს ეძღვნება.

ერთ-ერთი ამ ახალი „ჟანრის“ ფილმთაგანი (თუკი ეს სინამდვილეში არის ჟანრი) ლუკასის ფილმი „ამერიკული გრაფიტა“, რომელმაც 1973-ში შეძლო მთლიანად აღედგინა 50-იანების ატმოსფერო და სტილისტიკური თავისებურებები – ენ-ზენჰაუერის ერის შეერთებული შტატები. პოლანსკის უდიდესი ფილმი „ჩინური კვარტალი“ რაღაცა მსგავსს აკეთებს 30-იანების მიმართ, იგივე ხდება ბერტოლუჩის „კონფორმისტი“ ამავე დროის ევროპული და იტალიური კონტექსტის, იტალიური ფაშიზმის პერიოდის მიმართ და ა.შ. ჩვენ შეგვეძლო, გაგვეგრძელებინა ეს ჩამონათვალი, მაგრამ რატომ მოგვყავს ეს ფილმები პასტიშის აღსანიშნ მაგალითებად? ხომ არ წარმოადგენენ ისინი ისტორიული ფილმის სახელით ცნობილ, უფრო ტრადიციული ჟანრის სფეროს ნაწარმოებებს? იმ ნაწარმოებებს, რომლებიც მით უფრო მარტივად ექვემდებარებიან გააზრებას, რაც უფრო მეტად არის შესაძლებელი მათი ექსტრაპოლაცია ისტორიული რომანის ერთ, კიდევ უფრო მეტად ცნობილ ფორმაზე?

საფუძველი მაქვს, ვიფიქრო, რომ მსგავსი ფილმების აღსაწერად გვჭირდება ახალი კატეგორიები, მაგრამ თავიდან ნება მიბოძეთ, მივუთითო ზოგიერთ ანო-

<sup>1</sup> ჯეიმისონს მხედველობაში აქვს მარქსის ნაშრომი „1884 წლის ეკონომიკურ-პოლიტიკური ხელნაწერები“.

მალიაზე: მაგალითად, ჩემთვის ფილმი „ვარსკვლავური ომები“, ასევე, ნოსტალგიურია. რას ნიშნავს ეს? შევთანხმდეთ, რომ ეს არაა ისტორიული ფილმი ჩვენს გალაქტიკათმორის წარსულზე, აგრამ, მოდი, ამას ოდნავ სხვაგვარად შევხედოთ: 30-იანებიდან, ვიდრე 50-მდე, მოზარდი თაობის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კულტურული გამოცდილება იყო „ბაკ როჯერსის“ (Buck Rogers – სამეცნიერო ფანტასტიკის ჟანრის საკულტო სერიალი) ტიპის შაბათის სერიალები – ნაღდი ამერიკელი გმირები, რომლებიც საფრთხეში აღმოჩნდნენ, საშიში გადამთიელები, სიკვდილის სხივები ან ავისმომასწავებელი კონტეინერები, ასევე, აუცილებელი სცენა კლდის ქიმზე ჩაბლაუჭებული პერსონაჟით; მისი სასწაულებრივი გადარჩენა გელოდებოდათ უახლოეს შაბათ საღამოს. „ვარსკვლავური ომები“ კვლავ იგონებენ ამ გამოცდილებას პასტიმის ფორმით, ანუ ამგვარ სერიალებზე პაროდის ნაკვალავის გარეშე, რადგანაც ისინი უკვე დიდი ხანია, აღარ არსებობენ. „ვარსკვლავური ომები“, რომელიც სრულიადაც არ არის ამჟამად მკვდარი ფორმების გაუაზრებელი სატირა, ეხმაურება მისი კვლავ განცდის ღრმა (შესაძლოა, გემართებს, ვუნოდოთ მას „დათრგუნული“) კაემანს. ეს რთული ობიექტი იმგვარადაა აგებული, რომ გარკვეულ გარეგან დონეზე ბავშვები და მოზარდები აღიქვამენ ყველა ამ თავგადასავალს უშუალოდ მაშინ, როდესაც ზრდასრული აუდიტორია ახდენს უფრო ღრმა და საკუთრივ ნოსტალგიურ სურვილს, უკან დაუბრუნდეს წინანდელ ეპოქას და კვლავ იცხოვროს მის ფანტასტიკურ რელიქტთა შორის. ეს ფილმი მეტონომიურად არის დაკავშირებული ისტორიასთანაც და ნოსტალგიასთანაც. განსხვავებით „ამერიკული გრაფიტისა“, იგი არ აღადგენს წარსულის სურათს მის ცოცხალ ტოტალობაში, წარსული დროის (სერიალების) მახასიათებელი მხატვრული ობიექტების გრძნობისა და ფორმის აღდგენით, იგი ცდილობს, ამ ობიექტებთან ასოცირებული წარსულის შეგრძნება გამოაღვიძოს. „დაკარგული კიდობანის მაძიებლები“ („Raiders of the Lost Arc“) კიდევ ერთი მაგალითია გარდამავალი პოზიციის საილუსტრაციოდ: რაღაც დონეზე ფილმი გვიყვება 30-40-იან წლებზე, მაგრამ სინამდვილეში იგი გვატყობინებს ამ პერიოდის სახის შესახებ საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელი ავანტიურული ისტორიებით (რომლებიც უკვე აღარაა ჩვენი ისტორიები).

ახლა კი განვიხილოთ მეორე საინტერესო ანომალია, რომელიც დაგვეხმარება, წინ წავინიოთ, კერძოდ, ნოსტალგიური კინოს და, ზოგადად, პასტიმის გაგებაში. ეს ანომალია დაკავშირებულია ახლახან გამოსულ ფილმთან „სხეულის სიმბურვალე“ („Body Heat“), რომელიც, როგორც აღნიშნავდნენ კრიტიკოსები, წარმოადგენს დაშორებულ რიმეიქს ისეთი ფილმებისა, როგორიცაა „ფოსტალიონი ყოველთვის ორჯერ რეკავს“ და „ორმაგი დაზღვევა“ („Double Indemnity“). ეს ცხადად არსებული და, ამავდროულად, ცნობილი სიუჟეტების მიმართ პლაგიატორული პრაქტიკა, რომელიც არ ექვემდებარება საბოლოო კონსტანტაციას, უეჭველად, ასევე, არის პასტიმის განმასხვავებელი თვისება, მაგრამ ექსპონირებული ტექნოლოგიური ნიშნებით „სხეულის სიმბურვალე“ არ არის ნოსტალგიური ფილმი, მასში ნაჩვენები მოვლენები თანამედროვე სამყაროში ხდება, მაიამისთან ახლო მდებარე, ფლორიდის პატარა ქალაქში. მეორე მხრივ, ეს ტექნიკური თანამედროვეობა აქ ყველაზე მეტად ორაზროვანია: საბანკო ჩეკებმა – ჩვენთვის ხშირად გადამწყვეტმა ქარაგმამ – აწყობილმა 30-იანი წლების არტ-დეკოს სტილის ლიტერით, შეუძლებელია არ გამოიწვიოს

ნოსტალგიური რეაქციები (დასაწყისში, უეჭველად, „ჩინური კვარტალის“, მოგვიანებით კი – უფრო რეალური ისტორიული რეფერენტის მიმართ). ამას გარდა, თავად მთავარი გმირის თამაშის სტილი ორაზროვანია: უილიამ ჰარტი ახალი კინოვარსკვლავია, მაგრამ მას მსგავსი არაფერი აქვს წინა თაობის მსახიობების, მაგალითად, სტივ მაკკუინისა და, თუნდაც, ჯეკ ნიკოლსონის დონის სუპერვარსკვლავების გამორჩეულ სტილთან. უფრო ზუსტად, მისი პერსონაჟი წარმოადგენს ნარევს მათი თამაშის დამახასიათებელი თვისებებისა უფრო მოგვიანო ნიმუშთან, რომელიც, ძირითადად, კლარკ გეიბლთან ასოცირდება. ამგვარად, აქაც წარმოიშობა ბუნდოვანი შეგრძნება არქაიკისა. მაყურებელს თავიდანვე უჩნდება შეკითხვა, მიუხედავად თანამედროვე რეფერენციებისა, რატომ იშლება ეს ისტორია, რომელიც ნებისმიერ სხვა ადგილას შეიძლებოდა განვითარებულიყო, მაინცდამაინც ფლორიდის ამ პატარა ქალაქში? ცოტა ხანში ნათელი ხდება, რომ მოქმედების ადგილი ასრულებს საკვანძო სტრატეგიულ ფუნქციას: ეს არ უშვებს, რომ ფილმმა აამოქმედოს იმგვარ სიგნალთა და ნიშანთა უმრავლესობა, რომლებიც უშუალო ბმაში იქნებოდა თანამედროვე სამყაროსთან, მომხმარებელთა საზოგადოებასთან მისი ტექნიკური აღჭურვილობითა და არტეფაქტებით, მისი სიუხვით (high rises) გვიანი კაპიტალიზმის მთელ საგნობრივ სამყაროსთან. ტექნოლოგიურად, საგნობრივი სამყარო აქ წარმოდგენილია 80-იანების პროდუქციით (ავტომობილებით, მაგალითად), მაგრამ აქ ყველაფერი ფარულად ისეა მოწყობილი, რომ შეინიღბოს თანამედროვეობის უშუალო ნიშნები და შექმნას ფილმის, როგორც ნოსტალგიური ნაწარმოების, აღქმის შესაძლებლობა - იმგვარი თხრობისა, რომელიც იშლება განუსაზღვრელ ნოსტალგიურ წარსულში, მარადიულ 30-იანებში, ასე ვთქვათ, ყოველგვარ ისტორიამდე. სიმპტომატურად მეჩვენება, რომ ნოსტალგიური კინოს სტილი შესაძლებელია, ყველგან აღმოვაჩინოთ; დღეს იგი მსჭვალავს და კოლონიზირების ქვეშ აქცევს იმ მოტივებსაც კი, რომლებიც თანამედროვე კონტექსტს მიეკუთვნება. თითქოსდა გარკვეული მიზეზების გამო, ჩვენ ვერ შევძელით ჩვენს საკუთარ ანმყოფე ყურადღების მიპყრობას; თითქოსდა დავკარგეთ ჩვენი აქტუალური გამოცდილების ესთეტიკური რეპრეზენტაციის შექმნის უნარი. და რადგანაც ეს ასეა, მაშინ უნდა ვისაუბროთ მკაცრ განაჩენზე, რომელიც უნდა გამოვუტანოთ სამომხმარებლო კაპიტალიზმს ან, სულ მცირე, იმ საზოგადოების შემაშფოთებელსა და პათოლოგიურ სიმპტომზე, რომელსაც არ შესწევს უნარი, გამოიყენოს დრო და ისტორია.

ამგვარად, ვუბრუნდებით საკითხს, თუ რატომაა შესაძლებელი ნოსტალგიური კინოსა და პასტიშის, როგორც წინანდელი ისტორიული რომანებისა და ფილმებისაგან განსხვავებული ფორმების განხილვა. ამ განხილვაში, ასევე, ჩავრთავდი შესანიშნავ მაგალითს ლიტერატურიდან, ჩემი აზრით, ეს ედგარ ლორენს დოქტოროუს „რეგთაიმი“, რომელიც გვაბრუნებს ასწლეულის შუაგულის ატმოსფეროში, მისივე „ლუნ ლეიქს“ „Loon Lake“, რომელიც იგივეს გვიკეთებს 30-იანებთან მიმართებით. ჩემი აზრით, ისინი მხოლოდ გარეგნულად გვაგონებენ ისტორიულ რომანებს. დოქტოროუს სერიოზული მხატვარია და ერთ-ერთია მცირერიცხოვან, ნამდვილად მემარცხენე რადიკალურ რომანისტებს შორის. მიუხედავად ამისა, ცუდ სამსახურს არ გაუწევს მითითება იმის თაობაზე, რომ მისი თხრობა იმდენად ჩვენი ისტორიული წარსულის რეპრეზენტაცია კი არ არის, რამდენადაც ამ წარსულის შესახებ ჩვენი იდეების ან კულტურული სტერეოტიპების ასახვა. კულტურული პროდუქცია თავი-



სი გარეგანი ობიექტივაციებიდან კვლავ ჩაიძირა ჩვენს გონში: მონადურ სუბიექტს უკვე აღარ ძალუძს რეალური სამყაროს პირდაპირი ჭვრეტა მასში საძიებელი რეფერენტის საპონენლად, მაგრამ პლატონის გამოქვაბულში დატყვევებულის მსგავსად, მან თვალი უნდა ადევნოს ამ სამყაროს მენტალურ პროექციებს კედლებზე. თუკი აქ შესაძლებელია რამენაირ რეალიზმზე საუბარი, ეს ის „რეალიზმი“, რომელიც წარმოიშობა საკუთარი „დატყვევების“ გაცნობიერებით გამონვეული თავზართა და იმით, რომ გვესმის, რომ ამა თუ იმ კერძო საფუძვლების გამო განწირული ვართ გარდასულ დროთა პოპ-სახეებსა და სტერეოტიპებს შორის ვეძიოთ ჩვენი ისტორიული წარსული, რომელიც თავისთავად მუდამ მიუნვდომელი დარჩება.

მსურს, მივუბურუნდე იმას, რაც ჩემ მიერ განიხილება, როგორც პოსტმოდერნიზმის მეორე საბაზისო მახასიათებელი, სახელდობრ, მისი განსაკუთრებული უნარი, მოეპყრას დროს, რომელსაც მავანი დაარქმევდა „ტექსტუალობას“ ან „écriture“ (წერილს), მე კი ჩემი მხრიდან ვთვლი, რომ მისი განხილვა პროდუქტულია შიზოფრენიის თანამედროვე თეორიების ტერმინებში. დასაწყისშივე მინდა, თავიდან ავიცილო ამ სიტყვის გამოყენებასთან დაკავშირებული ყველა შესაძლო გაუგებრობა: იგი არ ასრულებს დიაგნოსტიკურ ფუნქციებს, მისი მნიშვნელობა დესკრიფციულია. მე მართლაც ვარ იმ აზრისაგან, რომ რომელიმე ყველაზე მნიშვნელოვან პოსტმოდერნისტ შემოქმედთა შორის ჯონ კეიჯი, ჯონ ეშბერი, ფილიპ სოლერსი, რობერტ უილსონი, ენდი უორჰოლი, ისმაილ რიდი, მაიკლ სნოუ, თვით სემიუელ ბეკეტიც კი რაღაც აზრით შიზოფრენიკები არიან. ასევე, არ არის ლაპარაკი არც ჩვენი საზოგადოების, მისი კულტურის, მისი პერსონოლოგიური თავისებურებების, ასევე, მისი ხელოვნების მიმართ გამოტანილ დიაგნოზზე; ვფიქრობ, რომ ჩვენი სოციალური სისტემის მიმართ შესაძლებელია, გამოითქვას გაცილებით უფრო სერიოზული ბრალდებები, ვიდრე ის, რაც უმარტივესად იქნება ფორმულირებული პოფსიქოლოგიის ჩანოდებით. ბოლომდე დარწმუნებულიც არ ვარ, რომ შიზოფრენიის კონცეფცია, რომელიც მნიშვნელოვანწილად განპირობებულია ფრანგი ფსიქოანალიტიკოსის ჟაკ ლაკანის სწავლებით და რომელზეც დაყრდნობას ვაპირებ – კლინიკის პოზიციებიდან მართებულია, მაგრამ ჩემი მიზნებისათვის ეს სრულიადაც არ არის მნიშვნელოვანი.

ამ დარგში ლაკანის აზრის ორიგინალურობა ნებას გვაძლევს, განვიხილოთ შიზოფრენია, როგორც ენობრივი აშლილობის სახე და დავუკავშიროთ შიზოფრენიული გამოცდილება ენობრივი კომპეტენციის ფორმირების გარკვეულ თვალსაზრისს, პროცესს, რომელიც წარმოგვიდგება, როგორც ფუნდამენტური სიძნელე ზრდასრულის ფსიქიკის (*psyche*) ფორმირების ფროიდისტულ კონცეფციაში. იგი ამას აღწევს ოიდიპოსის კომპლექსის ლინგვისტური ვერსიის წარმოდგენით, რომლის თანახმად, ოიდიპოსის მეტოქეობა – მეტოქე დედის ყურადღებისათვის ბრძოლაში – არ აღინერება ბიოლოგიური ინდივიდის ტერმინოლოგიით, უფრო მეტად **მამის სახელის** შემოყვანასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიით – ახლა უკვე მამის ავტორიტეტი განიხილება, როგორც ენობრივი ფუნქცია. ზემოთ მოყვანილიდან ჩვენი შემდგომი ანალიზისათვის უნდა დავიმახსოვროთ იდეა, რომ ფსიქოზი, კერძოდ, შიზოფრენია, წარმოიშობა იმ ხელმოცარვიდან, რომელიც ეუფლება ბავშვს ენისა და მეტყველების სფეროში შესვლისას.

რაც შეეხება ენას, ლაკანისეული მოდელი დღეს ორთოდოქსულ-სტრუქტურა-ლისტურს უნდა მივაკუთვნოთ. ეს მოდელები ემყარებიან ორი (ან, შესაძლებელია, სამი) შემადგენლისაგან შემდგარ ლინგვისტური ნიშნის კონცეფციას. ნიშანი, სიტყვა, ტექსტი აქ წარმოდგენილია როგორც მიმართება აღსანიშნსა - მატერიალურ ობიექტს, არტიკულირებული მეტყველების ბგერას, ტექსტის ფაქტურასა და აღსანიშნს - ამ მატერიალური სიტყვის ან მატერიალური ტექსტის მნიშვნელობას - შორის. მესამე კომპონენტს, ჩვეულებრივ, უწოდებენ „რეფერენტს“. ეს არის „რეალური“ ობიექტი „რეალური“ სამყაროსი, რომლისკენაც მიმართავს ნიშანი (რეალური კატა უპირისპირდება კატის ცნებას ან ბგერებს „კატა“), მაგრამ მთლიანად სტრუქტურალიზმისთვის დამახასიათებელია ამ რეფერენტის, როგორც თავისებური სახის მითოსის, განხილვის ტენდენცია. ასე რომ, უკვე აღარვინ ლაპარაკობს „რეალურზე“, ობიექტური მანერითა და გარეგან პლანზე მიმართულზე. გამოდის, რომ რჩება მხოლოდ ნიშანი, როგორც ასეთი და მისი ორი შემადგენელი. ამავდროულად, სტრუქტურალიზმის მეორე სულისკვეთება გამოიხატება ენის, როგორც სახელმძღვანელოს ძველი კონცეფციის, აფეთქების მცდელობაში, (მაგალითად, ღმერთმა დააჯილდოვა ადამი ენით იმისათვის, რომ მას ედემის ბაღის ცხოველებისა და მცენარეებისათვის სახელები დაერქმია), ამ კონცეფციის მიხედვით, აღსანიშნსა და აღმნიშვნელს შორის არსებობს უშუალო კავშირი. თუ სტრუქტურალისტულ თვალსაზრისს გავყვებით, წინადადებები ამგვარად არ მუშაობენ: ჩვენ არ ვთარგმნით ცალკეულ აღსანიშნებს, ან სიტყვებს – იმას, რაც აგებს წინადადებას, მათ აღმნიშვნელებზე უშუალო თანხვედრის საფუძველზე. ჩვენ ვკითხულობთ წინადადებას უმალ მთლიანობაში და მისი შემადგენელი სიტყვებისა ან აღმნიშვნელებისაგან გამოვყავს უფრო გლობალური მნიშვნელობა. ეს აღინერება, როგორც „საზრისის ეფექტი“. აღსანიშნი შესაძლებელია, იყოს აღსანიშნის ილუზიაც კი ან მირაჟი და, საერთოდ, მნიშვნელობა წარმოადგენს ეფექტს და მატერიალური აღსანიშნების ურთიერთზემოქმედებების შედეგად წარმოიშობა.

ყოველივე ეს შესაძლებლობას გვაძლევს, მოვახდინოთ შიზოფრენიის ინტერპრეტაცია როგორც აღსანიშნთა შორის კავშირის გახლეჩა. ლაკანის მიხედვით, ტემპორალობის, ადამიანური დროის, წარსულის, აწმყოს, მეხსიერების გამოცდილება, თვეებისა და წლების განმავლობაში პერსონული იდენტობის შენარჩუნება – ეს ექსისტენციონალური ანუ გამოცდილებითი ცნობიერება დროისა – წარმოადგენს ენის ერთგვარ ეფექტს. სწორედ იმიტომ, რომ ენაში არის როგორც წარსულის, ისე მომავლის ფორმა, წინადადება კი იშლება დროში, ჩვენ შეგვიძლია გვექონდეს, გამოცდილება, რომელიც დროის კონკრეტულ და ცოცხალ გამოცდილებად გვეჩვენება. მაგრამ, რადგანაც შიზოფრენიკმა არ უწყის ენობრივი არტიკულაციის ამ საშუალებაზე და, ასევე, არ აქვს დროის უწყვეტობის ჩვენეული გამოცდილება, ის განწირულია განმეორებადი აწმყოს განცდისათვის, რომელთან მისი წარსულის განსხვავებული მომენტები არანაირ კავშირს არ ავლენენ, ხოლო ჰორიზონტზე არ არსებობს წარმოდგენა მომავლისა. სხვა სიტყვით, შიზოფრენიული გამოცდილება არის იზოლირებული, კავშირგანწყვტილი, დისკრეტული მატერიალური აღსანიშნების გამოცდილება, რომელთა თანამიმდევრული რიგით დაკავშირება შეუძლებელია. შესაბამისად, შიზოფრენიკმა არაფერი იცის ჩვენი გაგებით პერსონულ იდენ-

ტობაზე, რადგანაც ჩვენ მიერ იდენტიფიკაციის გაცნობიერება დამოკიდებულია დროში „მე“-სა და „საკუთრივ მე“-ს მუდმივობის ჩვენეულ განცდაზე.

მეორე მხრივ, ნათელია, რომ შიზოფრენიკი ამ სამყაროში ნებისმიერი ანმეოს ჩვენზე უფრო ინტენსიური გამოცდილების მფლობელია. რადგან საკუთრივ ჩვენი ანმეო ყოველთვის პროექტთა უფრო ფართო ნაკრების ნაწილია, რომელიც პერცეპტულ ველზე არჩევანის გაკეთებას გვაძლევს, უბრალოდ, სხვა სიტყვით, ჩვენ არ აღვიქვამთ გარე სამყაროს, როგორც უბრალოდ გლობალურ არადიფერენცირებულ სურათს. ჩვენ მუდმივად ვართ ჩართულნი მის მოხმარებაში, ჩვენ ვიკვალავთ მასში გზებს, მის შიგნით ყურადღებას ვაქცევთ ამა თუ იმ საგანს ან პერსონას. შიზოფრენიკი არ არის „არავინ“ იმ აზრით, რომ მას არ აქვს არანაირი პერსონული იდენტიფიკაცია; გარდა ამისა, იგი არაქმედითია, რადგანაც გქონდეს პროექტი, ნიშნავს, რომ შეგნვეს უნარი, დამორჩილდე დროში უწყვეტ მოვალეობას. გამოდის, რომ შიზოფრენიკი სამყაროს ანმეოს არადიფერენცირებული სურათის ერთგულია და ეს სრულიად არ არის სასიხარულო გამოცდილება:

შესანიშნავად მახსოვს ის დღე, როდესაც ეს მოხდა. ჩვენ გავემგზავრეთ ქალაქგარეთ და მე, ჩვეულებისამებრ, გავედი სასეირნოდ. უცებ, როდესაც სოფლის სკოლად ჩავუარე, გავიგონე სიმღერა გერმანულ ენაზე: ბავშვებს გაკვეთილი ჰქონდათ. გავჩერდი, რომ მომესმინა და ამ დროს მომიცვა უცნაურმა გრძნობამ, რომელიც რთული აღსანიშნავია, მაგრამ იმის მსგავსია, რაც მე ასე კარგად გავიგე მოგვიანებით – არარეალობის შემამოფოთებელი შეგრძნება. მომეჩვენა, რომ უკვე ვერ ვცნობ ამ სკოლას, იგი რაღაც კაზემატად გადაიქცა; მომღერალი ბავშვები იყვნენ ტუსაღები, რომელთაც აიძულებდნენ სიმღერას. ყველაფერი იმგვარად იყო, თითქოს სკოლა და ბავშვების სიმღერა განცალკევდა დანარჩენი სამყაროსგან. ამავდროულად, ჩემი მზერა მიმართული იყო ხორბლის მინდვრისკენ, რომლის კიდეების დანახვა არ შეეძლო. ეს უკიდევანო ყვითელი ზედაპირი ანათებდა ჩახჩახა მზის შუქზე, იგი რაღაცნაირად უკავშირდებოდა სიმღერას ბავშვებისას, დატუსაღებულებისას გლუვი ქვის სკოლა-კაზემატში. ყოველივე ამან ჩემში გამოიწვია იმგვარად ძლიერი შფოთი, რომ ავტირდი. გამოვიქეცი სახლში, ჩვენს ბაღში და დავიწყე დაკვრა, იმისათვის, რომ „მეიძულებინა საგნები, ყოფილიყვნენ ჩვეულნი“, ე. ი. რომ დავბრუნებოდი რეალობას. ეს იყო პირველი გამოჩენა იმ ელემენტებისა, რომელნიც ყოველთვის მყოფობდნენ უფრო მოგვიანო შეგრძნებებში ირეალობისა: უკიდევანო ფიგურები, ნათება, ელვარება და სიგლუვე მატერიალური საგნებისა. (მარგარიტ სემე, „შიზოფრენიკი გოგონას ავტობიოგრაფია“)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ქვიმისონი წიგნის სახელწოდება სრულად არ მოაქვს. ორიგინალში მას ჰქვია „რეალობას დაკარგული და მობრუნებული: შიზოფრენიკი გოგონას ავტობიოგრაფია; ანალიტიკური ინტერპრეტაციით“ Reality lost and regained; autobiography of a schizophrenic girl; with analytic

მიაქციეთ ყურადღება, რომ ტემპორალური უწყვეტობის განყვეტისას ანმეოს გამოცდილება ხდება განუსაზღვრელად, ზებუნებრივად ცოცხალი და „მატერი-ალური“: სამყარო ეხსნება შიზოფრენიკს უმაღლესი ინტენსივობით, იგი ატარებს აფექტის აუხსნელ და დამთრგუნველ მუხტს, იგი ანათებს ჰალუციონარული სიმ-ძლავრით, მაგრამ ის, რაც შესაძლოა, მოგვეჩვენოს მომხიბვლელ გამოცდილებად, უფრო მეტად არის პერცეფციებით გაჯერებული ჩვენი, როგორც წესი, საშუალო დონისა და ჩვეული გარემოცვის ლიბიდარული ან ჰალუციონატორული ინტენსი-ფიკაცია. აქ შეიგრძნობა როგორც დანაკარგი, „არარეალური.“

მსურს, უფრო ზუსტი არტიკულირება მოვახდინო იმ გზისა, რომელზეც იზო-ლირებული აღმნიშვნელი სულ უფრო მეტად მატერიალიზდება, დავაზუსტებ, ხდება მეტად ბუკვალური (literal), მეტად ცოცხლდება სენსორულ პლანში, ამ ახა-ლი გამოცდილების მიმზიდველობისა ან საზარლობის მიუხედავად. ენის დარგში შესაძლებელია მსგავსი რამის აღმოჩენა: ის, რასაც ენის შიზოფრენიული გახლეჩა სჩადის ცალკეული სიტყვების მიმართ, სუბიექტი ან ამ სიტყვების ბუკვალიზებულ აღქმაზე მოლაპარაკე მიჰყავს ორიენტაციის შეცვლამდე. გარდა ამისა, ნორმალურ მეტყველებაში სიტყვების მატერიალობის მიღმა (უცნაური ბგერები და ბეჭდვითი გამოსახულება, ჩემი ხმის ტემბრი და მისი განსაკუთრებული აქცენტი, ა.შ.) ჩვენ ვცდილობთ, დავინახოთ მათი მნიშვნელობა. როდესაც მნიშვნელობა დაკარგულია, სიტყვების მატერიალობა ხდება ობსესიური, როგორც, მაგალითად, ბავშვების შემთხვევაში, როდესაც ისინი ერთსა და იგივე სიტყვას იმეორებენ, ვიდრე მისი საზ-რისი არ იკარგება და იგი გადაიქცევა მიუწვდომელ საგალობლად. თუკი ამას ზე-მოთქმულ განხილვასთან დავაკავშირებთ, აღმნიშვნელი, რომელმაც დაკარგა თა-ვისი აღსანიშნი, გადაიქცევა სახედ.

შიზოფრენიასთან დაკავშირებულმა ამ გრძელმა წიაღსვლამ კიდევ ისეთი თე-მატური ერთეულის შემოყვანის შესაძლებლობა გახსნა, რომელიც წინარე ანალიზი-სა ვერ მოხერხდებოდა. ამიტომ პოსტმოდერნიზმის განხილვა უნდა გადავიტანოთ ვიზუალური ხელოვნებიდან ტემპორალურზე – მუსიკაზე, პოეზიასა და ბეკეტის ტექსტების მსგავს ნარატიული ტექსტების ტიპზე. ნებისმიერს, ვისაც მოუსმენია ჯონ კეიჯის მუსიკა, ზემოთ აღწერილი გამოცდილების მსგავსი აქვს მიღებული: ფრუსტრაცია და უიმედობა – ერთეული აკორდის ან ნოტის მოსმენას მოსდევს სიჩუმე, იმდენად ხანგრძლივი პაუზა, რომ მეხსიერებას არ ძალუძს ბოლო ბგერის დამახსოვრება, დუმილი, რომელიც განწირულია დავინწყებისათვის ახალი სონო-რული კომპლექსის გაჟღერებით, რომელიც თავადაც წამიერია და მყისიერად ქრე-ბა. ამ გამოცდილების ილუსტრირება შესაძლებელია თანამედროვე კულტურული პროდუქციის უამრავი ფორმით. მე შევარჩიე ერთი ახალგაზრდა პოეტის ტექსტი გარკვეულწილად იმიტომ, რომ „სკოლა“ ან „ჯგუფი“, რომელსაც იგი მიეკუთვნე-

---

interpretation. New York, Grune & Stratton, 1951, მისი ავტორი, შვეიცარელი ფსიქოთერაპე-ვტი მარგარიტ სეშე (Marguerite A. Sechehayé 1887–1964) შიზოფრენიით დაავადებულთა მკურნალობის პიონერია. სიმბოლური რეალიზაციის სახელით ცნობილმა მკურნალობის მისმა მეთოდმა მსოფლიოში გაითქვა სახელი. ეს მიდგომა აერთიანებს ექსისტენ-ციონალურ და ფსიქოანალიტიკურ თეორიებს. ნიგნის ცნობილი ეკრანიზაცია ეკუთვნის იტალიელ კინორეჟისორ ნელო რიზის.

ბა, ცნობილია, როგორც „ენის სკოლა“; მან ბევრი გააკეთა ტემპორალური ნყვეტის გამოცდილების დაუფლების გზაზე; ეს გამოცდილება აქ აღწერილია შიზოფრენიული ენის ტერმინებით მათ ლინგვისტურ ექსპერიმენტებში. ეს უკანასკნელი ცენტრალურია. იგი აღინიშნება ტერმინით „ახალი წინადადება“. ესაა ბობ პერელმანის ლექსი სახელწოდებით „ჩინეთი“ (მისი ნახვა შეგიძლიათ კრებულში “Primer“, რომელიც დაიბეჭდა კალიფორნიაში, ბერკლის გამომცემლობაში “This Press“):

ჩვენ ცხოვრობთ მესამე სამყაროში მზისაგან. ნომერი სამი.  
არავინ არ გვეუბნება, რა ვაკეთოთ.  
ადამიანები, რომლებიც თვლას გვასწავლიდნენ, კეთილები იყვნენ ძალიან.  
ყოველთვის დროა წასვლისა.  
თუ კოკისპირულად წვიმს, თქვენ თქვენი ქოლგა გაქვთ ან ის არაა.  
ქარი შლიაპას გხდით.  
აი, მზეც ამოდის.  
ვამჯობინებდი, რომ ვარსკვლავები არ შუამავლობდნენ ჩვენს შორის,  
ვამჯობინებდი, რომ ყველაფერს თავად ვაკეთებდეთ.  
ირბინე შენი ჩრდილის წინ.  
და, რომელიც ათ წელიწადში თუნდაც ერთხელ მაინც ახედავს ცას  
– კარგი დაა.  
ლანდშაფტი გადავსებულია მანქანებით.  
მატარებელს იქეთ მიყავხარ, საითკენაც მიდის.  
ხიდები, ჩვენს შორის წყალია.  
ადამიანები, უსასრულო ბეტონის ზოლებში მიჩანჩალებენ, ისინი  
თვითმფრინავისაკენ მიემართებიან.  
არ დაივიწყო, შენი ბათინკები და შლიაპა რას ჰგავს, როდესაც  
შენ ვერსად გიპოვიან.  
სიტყვებიც კი, ჰაერში მოლივლივნი, ცისფერს ჰფენენ  
ჩრდილს.  
რისი გემოც მოგვეწონება, იმას ვჭამთ.  
ფოთლები ცვივა. მიაქციე ამას ყურადღება.  
შეაგროვე საჭირო ნივთები.  
აბა, მიხვდი, რაა? რაა? მე ვისწავლე ლაპარაკი. მშვენიერია.  
ის, ვისი სახე იტანჯება არასრულყოფილებით, იღვრება  
ცრემლებად.  
იგი ეცემოდა, მაგრამ რა შეეძლო ამ თოჯინას?  
არაფერი.  
წადი დასაძინებლად.  
მშვენივრად გამოიყურები შორტებში. დრომაც გამოიყურება, ასევე,  
მშვენივრად.  
აფეთქებებით ტკბება ყველა.  
ადგომის დროა.  
მაგრამ უმჯობესია, მიეჩვიო სიზმრებს.

დღეს ვინმე შესაძლოა, შეგვედაოს, რომ კლინიკური თვალსაზრისით, ეს არც მთლად შიზოფრენიული წერილია; მტკიცებულება, რომ ეს წინადადებები მოცურავე მატერიალური აღმნიშვნელები არიან, რომელთა აღსანიშნებიც გაქრენ, არც მთლად ზუსტი გვეჩვენება. სინამდვილეში, აქ თავისი არსებობის შესახებ გვატყობინებს გლობალური მნიშვნელობის ჰორიზონტი. რამდენადაც კურიოზული და საიდუმლოებით მოცული ეს ტექსტი პოლიტიკურ ლექსს წარმოადგენს, მასში შეიმჩნევა ახალი ჩინეთის ბოლომდე მიუყვანელი მასშტაბური და სოციალური ექსპერიმენტით გამოწვეული აღფრთოვანება. ამ მოვლენისთვის რთულია ისტორიული პარალელების გამონახვა. ორ ზე-სახელმწიფოს შორის მოქცეულ სივრცეში უეცრად ჩნდება „ნომერი სამი“; ეს, უპირველეს ყოვლისა, ნიშობრივი მოვლენაა, რომელიც ახდენს კოლექტიურობის მანიფესტაციას; იგი იქცევა ახალ „სუბიექტად ისტორიისა“, რომელიც ფეოდალიზმისა და იმპერიალიზმის ხანგრძლივი მორჩილების შემდეგ, პირველად იწყებს საკუთარ თავთან ლაპარაკს საკუთარ ენაზე („აბა, მიხვდი, რა?... მე ვისწავლე ლაპარაკი“), მაგრამ მსგავსი მნიშვნელობა მიცურავს ტექსტს ზემოთ ან მის მიღმა. ვფიქრობ, რომ შეუძლებელია როგორც უკვე მოძველებული „ახალი კრიტიკის“ კატეგორიებით ამგვარი ტექსტის ნაკითხვა, ასევე, უოლლეს სტივენსის მოდერნიზმის მსგავსი, კლასიკური მოდერნიზმისათვის დამახასიათებელი, უწინდელი „კონკრეტული უნივერსუმის“ კომპლექსური შინაგანი მიმართებებისა და ტექსტურის ძიება.

მთლიანობაში „ენის სკოლისათვის“ დამახასიათებელი ნიშან-თვისებების მქონე პერელმანის ნაწარმოები გერტრუდ სტაინით საზრდოობს, ასევე, იღებს ფლობერის პოეტიკის ზოგიერთ ასპექტს. ასე რომ, აქ უპირიანი იქნება, მოვიყვანოთ სარტრის მიერ ფლობერისეული წინადადების დიდიხნისწინანდელი გარჩევა, რომელიც კარგად გადმოსცემს ცოცხალ თანაგანცდას, რომელიც წარმოიშობა ამგვარი წინადადებების გაშლისას. მისი წინადადება იკეტება ობიექტზე, მოიხელთებს მას, აცლის მას მოძრაობის უნარს, ეხვევა მას გარშემო, ქვად აქცევს მას, იგი აჯადოებს თავის ობიექტებს და მათთან ერთად ირინდება. იგი მუნჯია და ბრმა, მასში არ არის სიცოცხლის ჩქამი; ღრმა დუმილი აცილებს მას წინადადებისაგან, რომელიც მას მოსდევს; იგი მარადიულად ვარდება სიცარიელეში, თან, ამ უსასრულო ვარდნაში წარიტანს თავის ნადავლს. ნებისმიერი რეალობა, ერთხელ აღწერილი, გადაიხაზება გამოგონილით (ჟან-პოლ სარტრი, „რა არის ლიტერატურა?“).<sup>1</sup> ეს აღწერა მტრულადაა გამსჭვალული და პერელმანის ცოცხალი ტექსტი ისტორიულად განსხვავებულია მომაკვდინებელი ფლობერული პრაქტიკისაგან. (როგორც ერთხელ მსგავს კონტექსტში როლან ბარტმა აღნიშნა, მალარმესათვის წინადადება ან სიტყვა წარმოადგენს გარე სამყაროს განადგურებისათვის შექმნილ მონყობილობას).

მიუხედავად ამისა, სარტრიანული დაკვირვება ნაწილობრივად ფარდას ხდის საიდუმლოს წინადადებებისა, რომლებიც ცვივიან დუმილის იმგვარად უზარმაზარ სიცარიელეში, რომ ზოგჯერ საკუთარ თავს დაეკითხები: შეძლებს კი რომელიმე ახალი წინადადება გამოჩენასა და საკუთარი ადგილის მოპოვებას.

<sup>1</sup> საკითხით დაინტერესებულმა ქართველმა მკითხველმა, შეიძლება ნაკითხოს გიორგი ეკიზაშვილის მიერ თარგმნილი სარტრის ესეი „რისთვის ვწერთ?“, რომელიც უფრო ვრცელი ნაშრომის „რა არის ლიტერატურა?“ ნაწილია, გამომც. „Philos“, 2016.

მაგრამ ახლა ამ ლექსის საიდუმლო უნდა გაიხსნას. იგი ცოტათი გვაგონებს ფოტორეალიზმს, რომელიც აბსტრაქციული ექსპრესიონიზმის ანტი-რეპრეზენტაციული არაფიგურალობის შემდეგ რეპრეზენტაციის დაბრუნებას ჰგავდა იქამდე, ვიდრე არ ჩავნვდით, რომ ეს სურათებიც არ არიან ზედმინევით რეალისტურნი, რადგაც ის, რასაც ისინი წარმოგვიდგენენ, არა გარე სამყარო, არამედ უმალ გარე სამყაროს ფოტოსურათები, ან სხვა სიტყვით, მისი ხატებია. ცრუ რეალიზმები, მართლაც რომ ხელოვნების შესახებ ხელოვნებაა, სხვა ხატების ხატები. ჩვენს შემთხვევაში, წარმოსადგენი ობიექტი სინამდვილეში არ არის ჩინეთი: ჩაინა-თაუნის ერთ საკანცელარიო მალაზიაში პელერმანი მართლაც შემთხვევით წააწყდა ფოტოსურათებით ილუსტრირებულ წიგნს, წიგნს, რომლის შრიფტი და მინაწერები მისთვის, სავარაუდოდ, მკვდარ ასოებს წარმოადგენდა (უმჯობესია, ვთქვათ, მატერიალური აღმნიშვნელები იყო). ამ ლექსის შემადგენელი წინადადებები ამ ფოტოების წარწერებია. მისი რეფერენტები სხვა ხატების, სხვა ტექსტი და ტექსტის ერთიანობა საერთოდ არ არის ტექსტში „ჩინეთი“, არამედ მის გარეთაა, არმყოფი წიგნის დაკავშირებულ ერთობაში.

დასასრულს, ვეცდები, ერთი თვალის გადავლებით დავახასიათო ამ სახის კულტურული პროდუქციის ურთიერთობა ჩვენი დროის საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და ჩვენს გეოგრაფიასთან.

დადგა შესაფერისი მომენტი, რათა პრინციპულად შევეპასუხო პოსტმოდერნიზმის აქ მოტანილი ჩემუელი კონცეპტის წინააღმდეგ გამოთქმულ საპირისპირო მოსაზრებას, კერძოდ, რომ ყველა ჩვენ მიერ გამოყოფილი თავისებურებანი არ არის ახალი, რომ ისინი უმრავლეს შემთხვევაში შესაძლებელია მხოლოდ თავად მოდერნიზმის აღსაწერად გამოდგეს ან იმისა, რასაც მაღალ მოდერნს ვუწოდებთ. სინამდვილეში, ხომ არ იყო თომას მანი დაინტერესებული პასტიშის იდეით, ხომ არ წარმოადგენს „ულისეს“ ზოგიერთი თავი მის ნათელ განხორციელებას? განა პოსტმოდერნული ტემპორალობის ჩვენეულ ანალიზისას ეს-ეს არის არ ვახსენეთ ფლობერი, მალარმე და გერტრუდ სტაინი? რაღა არის ყოველივე ამაში ახალი? განა ნამდვილად გვჭირდება პოსტმოდერნიზმის კონცეპტი?

ამ საწინააღმდეგო აზრის საპირისპიროდ ფორმულირებული პასუხის ერთი ვარიანტი მოითხოვს პერიოდიზაციის პრობლემის დაყენებას, იმას, თუ როგორ ადგენს (ლიტერატურისა ან ხელოვნების სხვა სახეობის) ისტორიკოსი მომავალში უკვე განსხვავებული პერიოდების ერთმანეთისაგან რადიკალურ მონყვეტას. შემოვიფარგლები ვარაუდით, რომ მთლიანობაში პერიოდებს შორის რადიკალური მონყვეტა არ მოიცავს შინაარსის სრულ ცვლილებას, უმალ უკვე მოცემული ელემენტების გარკვეული რიცხვის რეკონსტრუქციას გულისხმობს: ის თავისებურებები, რომლებიც უფრო ადრეულ პერიოდში დაქვემდებარებულნი იყვნენ, ახლა იქცევიან დომინანტურებად, და, პირიქით, ის მახასიათებლები, რომლებიც წინა პლანზე გამოდიოდნენ, მეორეხარისხოვნად გაიქცევიან. ამ აზრით, ყველაფერი, რაც აქ ავლნერეთ, შესაძლებელია, აღმოჩნდეს უფრო ადრეულ ეპოქებში, და, განსაკუთრებულად, თავად მოდერნიზმში. მე ვემხრობი თვალსაზრისს, რომ დღევანდლამდე

ყველაფერი ეს იყო მოდერნული ხელოვნების მეორადი ან, მინორიტარული თვისებები, დავაზუსტებ, უფრო მარგინალური, ვიდრე ცენტრალური, და რომ ჩვენ შევეჯახეთ რაღაცა ახალს, როდესაც ისინი იქცნენ კულტურული პროდუქციის დომინანტურ განსაზღვრებებად.

ეს მოწყვეტა, კულტურული პროდუქციისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ურთიერთობაზე აპელირებით, შემიძლია უფრო კონკრეტულ პლანშიც კი განვიხილო. ბებერი ან კლასიკური მოდერნიზმი იყო ხელოვნება ოპოზიციამში; იგი წარმოიშვა საზოგადოებაში, რომელიც ბიზნესს აფორმებდა; საშუალო კლასის პუბლიკის რეცეფციამში იგი წარმოიშვა, როგორც სკანდალი, როგორც რაღაც შეურაცხმყოფელი რამ – საზიზღარი, დისჰარმონიული, ბოჰემური, მაშოკირებელი თავისი სექსუალობით. იგი იყო აბუჩად აგდების საგანი (თუ ამასთან ერთად წიგნების კონფისკაციისათვის, ან გამოფენის დასახურად საშველად არ იძახებდნენ პოლიციას), ნამდვილი შეურაცხყოფა საღი აზრისა და კარგი გემოვნებისათვის, ან, როგორც ამას ეძახდნენ ფროიდი და მარკუზე, ეს იყო პროვოკაცია და გამონევეა მე-20 საუკუნის დასაწყისის საშუალო კლასში გაბატონებული რეალობისა და პროდუქტულობის პრინციპის წინააღმდეგ. მოდერნიზმი მთლიანობაში არცთუ კარგად ეწყობოდა წარსულის მორალურ ტაბუს, მთელი ამ მდიდრული საკრავებით მოკაზმული ვიქტორიანული ავეჯითა და „კარგ საზოგადოებაში“ მიღებული ზრდილობის კონვენციებით. ისიც უნდა ითქვას, რომ მაღალი მოდერნიზმის უდიდესი ნაწარმოებების ექსპლიციტური პოლიტიკური შინაარსის მიუხედავად, ისინი ასაფეთქებელი ენერგიით დაჯილდოვებულნი, დადგენილი საზოგადოებრივი წესრიგისათვის საფრთხის შემცველნი, ყოველთვის ფარული საფრთხის მატარებლნი იყვნენ.

თუკი ახლა დღევანდელი სიტუაციის მივუბრუნდებით, ჩვენ შევძლებთ კულტურულ ძვრათა მთელი გრანდიოზულობის მყისიერად შეფასებას. ჯოისი და პიკასო უკვე არავის მოეჩვენება ავისმომასწავებლად და საზიზღრად; ამის საპირისპიროდ, ამჟამად ისინი კლასიკოსები არიან, ჩვენთვის ისინი სრულიად რეალისტ ავტორებად წარმოსდგებიან. უფრო მეტიც, თანამედროვე ხელოვნების როგორც ფორმამში, ისე შინაარსში, ძალიან ცოტა რამაა ისეთი, რაც თანამედროვე საზოგადოებისათვის იქნებოდა მიუღებელი და რასაც იგი სკანდალურად მიიჩნევდა. ამ ხელოვნების ყველაზე აგრესიული ფორმები, ვთქვათ, პანკ-როკი ან ის, რაც ღია სექსუალური პროაქტივობის შემცველია, მაღალი მოდერნის პროდუქციისაგან განსხვავებით, ექვემდებარებიან სოციალურს და აქვთ უპირობო კომერციული წარმატება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თუ თანამედროვე ხელოვნება და ბებერი მოდერნიზმი ხასიათდებიან ერთი და იგივე ფორმალური მახასიათებლებით, პირველმა ფუნდამენტურად შეიცვალა თავისი პოზიცია კულტურაში. ერთი მხრივ, სასაქონლო წარმოება, ჩვენი ტანსაცმელი, ავეჯი, შენობები და სხვა არტეფაქტები ძალიან მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი მხატვრული ექსპერიმენტაციის სფეროდან მომდინარე სტილისტურ ცვლილებებთან; ჩვენი რეკლამა, მაგალითად, ხელოვნების ყველა სახეში პოსტმოდერნიზმითაა ნაკვები და მის გარეშე წარმოუდგენელია. მეორე მხრივ, მაღალი მოდერნის კლასიკოსები დღეს წარმოადგენენ კანონიკის ნაწილს, მათ ასწავლიან სკოლებსა და უნივერსიტეტებში, ეს მათ ართმევს ასაფეთქებელი ნაღმების ძალას.

მართლაც, ეპოქათა შორის რღვევის დადგენის ერთ-ერთი საშუალება შეგვიძლია ამ კონტექსტში აღმოვაჩინოთ: რაღაც მომენტში (სავარაუდოდ, 60-იანების



დასაწყისში) საგანმანათლებლო ინსტიტუტებში განმტკიცდა ესთეტიკურის პრიორიტეტის მქონე მაღალი მოდერნიზმის ავტორიტეტი, ამიტომ იგი მთელი ახალი თაობა პოეტების, მხატვრებისა და მუსიკოსებისათვის ზედმეტად აკადემიურ მოვლენად იქცა.

მაგრამ ამ რღვევასთან მისვლა, ასევე, შესაძლებელია, თუკი სვლას სხვა მხრიდან – საზოგადოებრივი ცხოვრების ეპოქათა ცვლის ტერმინებში აღწერით დაწინაურებულ. როგორც თავიდანვე აღვნიშნე, მარქსისტებიცა და არამარქსისტებიც იზიარებდნენ საერთო განცდას, რომ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ფორმირებას იწყებს საზოგადოების ახალი ტიპი (მას სხვადასხვანაირად აღნიშნავენ: როგორც პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებას, ტრანსნაციონალურ კაპიტალიზმს, მომხმარებელთა საზოგადოებას, მედიის საზოგადოებასა და ა.შ.). მოხმარების ახალი ტიპები, დაგეგმილი ჩანაცვლება საგნების ერთი თაობისა მეორეთი, მოდისა და გარემოს სტილისტიკის ცვლის გამუდმებულად დაჩქარებული ტემპი, რეკლამის, ტელევიზიისა და მედიის შეღწევა სოციალური ყველაზე სიღრმისეულ ფენებში, ქალაქის შემოგარენის გამოჩენითა და უნივერსალური სტანდარტიზაციის პროცესით გამოწვეული ქალაქსა და სოფელს, ცენტრსა და პროვინციას შორის არსებული წინანდელი დაძაბულობის ნეიტრალიზება, ჰაიპერტექნოლოგიური უზარმაზარი ქსელის ზრდა და საავტომობილო კულტურის შემოსვლა – ყოველივე ეს წარმოადგენს ცალკეულ მახასიათებელს, რომელიც, ჩემი აზრით, ახდენს რადიკალური რღვევის მარკირებას წინანდელ ომამდელ საზოგადოებასთან, სადაც მაღალი მოდერნიზმი ჯერ კიდევ წარმოადგენდა გარკვეული სახის ანდერგრადის ძალას.

დარწმუნებული ვარ, რომ პოსტმოდერნის დაბადება მჭიდროდაა დაკავშირებული გვიანი, კონსიუმერული ან ტრანსნაციონალური კაპიტალიზმის გამოჩენის ამ ახალ მომენტთან. ასევე, დარწმუნებული ვარ, რომ მისი ფორმალური თავისებურებები მისთვის მახასიათებელი საშუალებებით გამოხატავენ ამ კერძო სოციალური სისტემის სიღრმისეულ ლოგიკას, თუმცა, აქ ამ აზრის დემონსტრირება მხოლოდ ერთი დიდი თემის საშუალებით შემოიძლია, კერძოდ, ისტორიის გრძნობის გაქრობის თემით. ჩვენ მასთან მივდივართ, როდესაც ვცდილობთ, მივადევნოთ თვალი იმ გზას, რომელზეც თანამედროვე სოციალური სისტემა კარგავს საკუთარი წარსულის შენარჩუნების უნარს, იწყებს რა განმეორებით ანმყოფი ცხოვრებას განმეორებითი ცვლილებების სიტუაციაში, რომლებიც იმ ტრადიციების ანუღირებას ახდენენ, რომელთაც შედარებით ადრეული ფორმაციები ასე თუ ისე ინარჩუნებდნენ. მხოლოდ დაფიქრდით მედიასიახლეების გამომაცარიელებელ ეფექტებზე, იმაზე, რომ ნიქსონი, უფრო მეტად კი კენედი, უკვე ძალიან შორეული წარსულის ფიგურები არიან. წარმოიშობა ცდუნება, ვთქვათ, რომ ახალი ამბების ჭეშმარიტი ფუნქცია არის ეს-ესაა მომხდარ ისტორიულ გამოცდილებათა წარსულში გადალაგება რაც შეიძლება სწრაფად. ამგვარად მედიათა საინფორმაციო ფუნქცია იქნებოდა, რომ დაგვხმარებოდა დაწინაურებაში, ისინი ამოქმედდებოდნენ როგორც ჭეშმარიტად მომქმედი ძალები და მექანიზმები ჩვენი ისტორიული აწინაურებისა.

მაგრამ ამ შემთხვევაში პოსტმოდერნიზმის ორი მახასიათებელი, რომლებზეც აქ შევჩერდი (რეალობის სახეებად ტრანსფორმაცია და დროის ფრაგმენტაცია განმეორებად ანმყოფთა სერიად), არაჩვეულებრივად ეხმიანება ამ პროცესს. მსურს, ჩე-

მი დასკვნა უახლესი ხელოვნების კრიტიკული ღირებულების ფორმაში გავაფორმო. ყველა თანახმაა, რომ ძველი მოდერნიზმი მოქმედებდა არსებული სოციალურობის წინააღმდეგ განსხვავებულად აღწერილი საშუალებებით – კრიტიკულად, ნეგატიურად, შეკამათებით, სუბვერსიულად, ოპოზიციურად და ა.შ. შესაძლებელია, ვამტკიცოთ მსგავსი რამ პოსტმოდერნიზმთან და მის საზოგადოებრივ მნიშვნელობასთან მიმართებით? ჩვენ დავრწმუნდით, რომ არსებობს შესაბამისი მოდუსის საშუალებით პოსტმოდერნიზმი, რომელიც ახორციელებს მომხმარებელი კაპიტალიზმის ლოგიკის დუბლირებას ან კვლავწარმოება-გაძლიერებას; უფრო მნიშვნელოვანია საკითხი იმის თაობაზე, არსებობს თუ არა მოდუსი, რომელშიც იგი ეწინააღმდეგება ამ ლოგიკას, მაგრამ ამ საკითხს ჩვენ ღიად ვტოვებთ.

*ინგლისურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო  
ანასტასია ზაქარიაძემ.*

## დეკონსტრუქციის ანტიპატივიზაცია

ამერიკული დეკონსტრუქტივიზმი ყალიბდება ფრანგი პოსტსტრუქტურალისტების იდეების მეთოდოლოგიური და კონცეპტუალური გავლენით გასული საუკუნის 70-იან წლებში. მოძრაობის გაფორმება სრულდება 1979 წელს. ეს თარიღი უკავშირდება ჟაკ დერიდას, პოლ დე მანის, ჰაროლდ ბლუმის, ჯეფრი ჰარტმანისა და ჯოზეფ ჰილის მილის სტატიათა კრებულის „დეკონსტრუქცია და კრიტიკა“ გამოსვლას. ამერიკელი ფილოსოფოსები არ ამბობენ უარს ე.წ. „ახალი კრიტიკის“ ეროვნულ ტრადიციებზე, კერძოდ, „გამონვლილვითი ნაკითხვის“ სახელით ცნობილ მის მთავარ პრინციპზე. ამ კრებულის მნიშვნელობის გამო, იგი ცნობილია „იელის მანიფესტის“, ან „იელის სკოლის მანიფესტის“ სახელით (Bloom, H (ed.) : 1979). იელის სკოლას განეკუთვნებიან ამერიკული დეკონსტრუქტივიზმის ყველაზე გავლენიანი და ავტორიტეტული მოაზროვნენი, რომელთაც შეიმუშავეს მოძრაობის მთავარი ცნებები – დეკონსტრუქცია-დასაბუთების ყველაზე პოპულარული ვარიანტი, ის ცნებითი აპარატი, რომელიც საფუძვლად დაედო ლიტერატურულ-კრიტიკული დეკონსტრუქციის, პრაქტიკულად, ყველა სხვა ვერსიას. ერთმნიშვნელოვანია, რომ „დერიდიანელობის“ მიუხედავად, ამერიკული დეკონსტრუქტივიზმი სპეციფიკური ნიშნების მატარებელია. ამტკიცებს რა დეკონსტრუქციის აუცილებლობას, დერიდა წერდა, რომ „საკუთარი ლოგიკის შესაბამისად, იგი აკრიტიკებს არა მხოლოდ ფილოსოფიას შინაგან აღნაგს, რომელიც, იმავდროულად, სემანტიკური და ფორმალურია, არამედ იმასაც, რაც მათ შეცდომით მიეწერება: გარეგან არსებობას, რეალიზაციის გარეგან პირობებს - პედაგოგიკის ისტორიულ ფორმებს, ამ ინსტიტუტის ეკონომიკურ ან პოლიტიკურ სტრუქტურებს. ზუსტად იმიტომ, რომ იგი მოიცავს დამაფუძნებელ სტრუქტურებს, „მატერიალურ“ ინსტიტუტებს და არა მხოლოდ დისკურსებს ან აღმნიშვნელ რეპრეზენტაციებს (ე. ი. ხელოვნებას, ეპისტემათა განსხვავებულ სახეებს, ფილოსოფიებს, სოციოლოგიებს, სხვ., რომლებიც ჰუმანიტარულ და ბუნებისმეცნიერებებში გროვდება), დეკონსტრუქცია განსხვავდება უბრალოდ ანალიზისა და „კრიტიკისგან“ (Briand, 1995.: 145).

დეკონსტრუქციის პროცესი იელის სკოლაში წარმოდგება, როგორც უკვე დემონსტრირებული დემონსტრირება და არა ტექსტის სტრუქტურის დემონტაჟი. იელელი მოაზროვნეები ნეოკრიტიკული ტრადიციის პირდაპირი გამგრძელებლები არიან. შესაბამისად, ისინი ინარჩუნებენ რედუქციის ნეოკრიტიკულ პრინციპს, ლიტერატურული ნაწარმოების განხილვისას მათ ფრჩხილების გარეთ გამოაქვთ ყველა გარეგანი გავლენა, ყველაფერი რაც არალიტერატურულია და არაენობრივი. ამასთან, უერთდებიან რა პოსტსტრუქტურალისტულ მიდგომას, ტექსტის ინტერპრეტაციაში ჩართეს პიროვნება და მკითხველი (ანუ საკუთარი თავი, კრიტიკოსი). ამით მივიღეთ ახალი მიდგომა, სადაც გამოიკვეთა საინტერესო და ორიგინალური „ლიტერატურული უნივერსუმი“. იელის ნეოპრაგმატიკოსებთან სხვა ნეოკრიტიკულ პრინციპებსაც ვხვდებით, მაგალითად, ნაწარმოები განიხილება

როგორც ესთეტიკური ობიექტი; ფორმა და შინაარსი – როგორც ორგანული განუყოფელი ერთობა, რომელშიც შინაარსი იძენს ფორმალურ ნიშნებს, ფორმა – შინაარსობრივს; ნაწარმოები განიხილება როგორც სტრუქტურა, რომელიც გარკვეულ დონეზე დამოუკიდებელია პიროვნებისა და ადამიანი-ავტორი კონტექსტისაგან. ანალიზისა და კრიტიკის პრიზმაში გატარებული ყველა ეს პრინციპი, სახეცვლილი სახით, ინარჩუნებს ძირითად ნეოკრიტიკულ მეთოდოლოგიურ მიდგომებს, მაგრამ პოსტსტრუქტურალიზმის მეთოდების გამოყენება (დეკონსტრუქცია, ობიექტის სტრუქტურაში სუბიექტის აქტიური შთანერგვით სუბიექტ-ობიექტური ოპოზიციის მოხსნა, ინტერტექსტუალურობის გაგება) წაკითხვას ნეოკრიტიკულ „ფენომენოლოგიურ“ პრინციპებსა და მეთოდებთან ერთად საინტერესო თეორიების აგების საშუალებას აძლევს იელელებს. აქვე შევნიშნავთ, რომ სიტყვის „მეთოდის“ გამოყენება ისეთი ცნებების გვერდით, როგორიცაა „დეკონსტრუქცია“, „ინტერტექსტუალობა“, იელის სკოლისთვის სრულიად მისაღებია. იგი მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობის იძენს. მათ მიაჩნიათ, რომ შესაძლებელი ხდება, გარე რეფერენციალური ფაქტორების გარეშე, თავად ენობრივი სტრუქტურის შიგნით მოქცეული ინტერპრეტაციული სირთულეების მიზეზების გამოვლენა.

ძირითადი პრინციპები, რომლითაც იელის სკოლა ხელმძღვანელობს ტექსტთან მისასვლელად, შემდეგია: ტექსტი განიხილება როგორც სტრუქტურულ-საზრისული ერთიანობა და ენის რიტორიკული ბუნების წარმოდგენა. ამასთან, ცხადია, რომ „ენა“ და „ტექსტი“ გაგებულია უფრო ფართოდ. ენა არის აღნიშვნის ნებისმიერი სისტემა, ტექსტი – ყველაფერი, რისი წაკითხვაც შესაძლებელია, ე. ი. ესაა იმგვარი ენობრივი სტრუქტურა, რომლისგანაც შესაძლებელია მნიშვნელობის ამოღება. მათი ანალიზის ობიექტი, ძირითადად, ლიტერატურული ნყარობია, რის გამოც მათი შრომები ხშირად იქცევა კრიტიკის საგნად, მათ ბრალად სდებენ, რომ ისინი უპირატესობას ლიტერატურული დისკურსს ანიჭებენ.

ფრედრიკ ჯეიმისონი (1934) იელის სკოლის უმცროსი თაობის წარმომადგენელია. მას სამართლიანად მიიჩნევენ ამერიკული „პოსტმოდერნიზმის“ ან „მოდერნის შემდგომი“ კულტურის თეორეტიკოსად. (ამ კონტექსტში იხ. კვლევები: (Briand M. (1995). Postmodernism and Politics: Skepticism or pragmatism? // Journal of speculative ph. N 5 – Univ. Park (PA), Hassan, I. (1991). Towards a Concept of Postmodernity // Postmodernism. An International Anthology / Ed. by Wook-Dong Kim. – Hanshin Publishing Company Seoul, Korea, – p.60-69 Fokkema, D. W. (1984). Literary history, modernism, and postmodernism Houeveler, J. David & Houeveler, J. David Houeveler, J. David Jr. (2004), The Postmodernist Turn: American Thought and Culture in the 1970's. Rowman & Littlefield). ფილოსოფიური გზის დასაწყისში, ფილოსოფოსი მიზნად ისახავს უფროსი თაობის იელელი პოსტმოდერნიზმის კრიტიკული სტრატეგიების (ლიტერატურული დისკურსით იფარგლებიან) შეზღუდულობის დაძლევას. მისი კრიტიკული შემოქმედების რეალიზაცია წარიმართება ფართო დისციპლინათშორის პლანით და მოიცავს ლიტმცოდნეობას, ვიზუალურ ხელოვნებათა თეორიას, ფსიქოანალიზს, კულტურულ ანთროპოლოგიას, კრიტიკულ სოციალურ თეორიას. მისმა ნაშრომებმა, რომლებიც ფრანგული ექსისტენციალიზმისა და პოსტმოდერნიზმის გავლენით იქმნება, გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოიპოვა პოპულარობა. „სარტრი: სტილის თაურ-

წყარო“ (Sartre: The Origins of a Style. New Haven: Yale University Press. 1961), „წარმოსახვა და სიმბოლური ლაკანთან: მარქსიზმი, ფსიქოანალიტიკური კრიტიციზმი და სუბიექტის პრობლემა“ (Imaginary and symbolic in Lacan: Marxism, psychoanalytic criticism and the problem of the subject. Ithaca, 1977. – 216 p), „ტექსტის იდეოლოგია“ (The ideology of text // Salmagundi. N.Y., 1976. – No 31/32.– P. 204-246). „ენის საპყრობილე: სტრუქტურალიზმისა და რუსული ფორმალიზმის კრიტიკული შეფასება“ (The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism. Princeton: Princeton University Press. 1972). კულტურის საკუთარი, ინტერპრეტაციული მოდელის შემუშავების გზაზე შესაძლებელია, ეტაპურად ჩაითვალოს ჯეიმისონის ნაშრომები: „პოლიტიკური არაცნობიერი: ნარატივი, როგორც სოციალურ-სიმბოლური აქტი“ (The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act.-Ithaca, 1981.-296p), „postmodernizmi ან გვიანი კაპიტალიზმის კულტურული ლოგიკა“ (Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism. – Verso Eds., 1991.-461p), „პოსტმოდერნიზმი და მომხმარებელთა საზოგადოება/პოსტმოდერნული კულტურა“ (Postmodernism & Consumer Society // Postmodern Culture / Ed. by Haul Foster. London: Pluto Press Limited, The works, 1985. – p. | 14). ბოლო ათწლეულში შექმნილი ნაშრომებიდან საყურადღებოა: „ჰეგელის ვარიაციები: გონის ფენომენოლოგიის თაობაზე“ (The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit. London & New York: Verso. 2010), „რეალიზმის ანტინომიები“ (The Antinomies of Realism. London & New York: Verso. 2013), „ანტიკოსები და პოსტმოდერნიზმები: ფორმების ისტორიულობის შესახებ“ (The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms. London & New York: Verso. 2015), „ამერიკული უტოპია: ორმაგი ძალაუფლება და უნივერსალური არმია“ (An American Utopia: Dual Power and the Universal Army. Ed. Slavoj Žižek. London and New York: Verso. 2016), „რაიმონდ ჩანდლერი: ტოტალიზმის დეტექტორები“ (Raymond Chandler: The Detections of Totality. London and New York: Verso. 2016).

ჯეიმისონის პირველი სამეცნიერო ნაბიჯები სარტრის შემოქმედების კვლევას ეხება; ერთ-ერთი პირველი მონოგრაფია დასავლურ მარქსისტებზეა. მისი ანალიტიკოსები (პერი ანდერსონი) სამართლიანად თვლიან, რომ მან პირველმა შეძლო დასაბუთება, რომ დასავლური მარქსიზმი ანუ ნეომარქსიზმი XX საუკუნის ერთიანი ნარატივია. ფილოსოფოსი XX საუკუნის დასავლური ნეომარქსიზმის ხანგრძლივ ისტორიაში საკუთარ განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. ჯეიმისონი XX საუკუნის ამ გავლენიანი ტრადიციის წარმომადგენელია. მისი ინტერესის ობიექტი არის კულტურა.

ჯეიმისონმა ერთ-ერთმა პირველმა დააკავშირა ეკონომიკისა და კულტურის კატეგორიები. იგი ასაბუთებს, რომ კულტურა უფრო მეტად საინტერესოა, ვიდრე ეკონომიკა; კულტურა ეკონომიკაა, ეკონომიკა – კულტურა. რადგანაც ყველაფერი კულტურაა, ჩვენ უნდა მივმართოთ მის ანალიზს.

რა ტიპის მთავარ ინტუიციებს გვთავაზობს ჯეიმისონი პოსტმოდერნთან მიმართებით? ჟან-ფრანსუა ლიოტარის „პოსტმოდერნის მდგომარეობის“ ინგლისური გამოცემის შესავალში ჯეიმისონი გონებამახვილურად აკრიტიკებს ლიოტარის წარმოდგენას პოსტმოდერნზე. ასაბუთებს, რომ პოსტმოდერნიზმი შესაძლებელია იყოს ნარატივი, რომელსაც უარყოფს ლიოტარი: თუ ტერმინი ჩნდება XX საუკუნის

დასაწყისში და 1990-ის დასაწყისამდე ცოცხლობს, მას შესაძლებელია ვუნოდოთ დასავლური ცივილიზაციის მდგომარეობის ნარატივი. თანამედროვე სამყაროში კულტურული საგნების ეკონომიკურ განზომილებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს; კომპიუტერები, სმარტფონები, ყავა, რომელსაც ვირჩევთ, ტანსაცმლის ბრენდი კულტურული და ეკონომიკური არჩევანია. ჯეიმისონის აზრით, კაპიტალიზმმა მოიცვა მთელი კულტურული სფერო. თუ ადრე ბოჰემას, დიდ ხელოვანებს შეეძლო მასთან წინააღმდეგობაში მოსვლა, ხან „შეთამაშება“, დღეს კაპიტალიზმმა მთელი კულტურა შთანთქა.

1985 წელს ფრედრიკ ჯეიმისონის მიერ გამოცემული „პოსტმოდერნიზმი და მომხმარებელთა საზოგადოება“ (Postmodernism&Consumer Society) მიჩნეულია ფილოსოფოსის ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ და ცნობილ ნაშრომად. მასში ჯეიმისონი ამტკიცებს, რომ პოსტმოდერნიზმი არც არჩევანი, არც მხატვრული აზროვნების სტილია; ესაა კულტურული დომინანტი, რომელიც შიგნიდან საჭიროებს მემარცხენე პოლიტიკის გადააზრებას. ჯეიმისონი ნათელს ხდის, თუ რატომ არის შეუძლებელი, იყო მონინააღმდეგე ან მომხრე პოსტმოდერნიზმისა, მორალისტის პოზიციიდან შეაფასოს. ნორმების მიღმა მდგარი პოსტმოდერნიზმი ათავისუფლებს ჰეტეროგენულობას. მიშელ ფუკოსთან ერთად, იგი თვლის, რომ დროა, დაიწეროს კლინიკის სიკვდილი, რადგანაც დღეს მედიკალიზება და ნორმალიზება აღარ მუშაობს, დღეს ტექსტები და ზედაპირები მუშაობენ ქსელებითა და კომუნიკაციური რედიზაინით, სტრესის მენეჯმენტით. პოლიტიკის დისკურსი გზას უთმობს ტექნოჟარგონს, არსებითი სახელების ენა გაუქმებულია მულტინაციონალური კორპორაციების მიერ. იქმნება პოსტმოდერნული „კიბორგული“ მწერლობა, რათა ენაში დატყვევებულმა მოახერხოს კულტურული შეზღუდვის ენზიმის კოდის გატეხვა.

ჯეიმისონის მნიშვნელოვანი თეზისი ამგვარად ჟღერს: პოსტმოდერნიზმის არ არის დამახასიათებელი იერარქიულობა: მაღალი კულტურა, კომერციული ან მას-კულტურა. მთელი კულტურა პოსტმოდერნისტული იყო და ამიტომ მაღალი კულტურა გავლენას ახდენდა მასობრივზე და შეერია მას. ჯეიმისონი მიმართავს იმგვარ რთულ საგნებს, რომლებიც საჭიროებენ სპეციალურ ცოდნას: ფილოსოფია, ლიტერატურა, არქიტექტურა, კინემატოგრაფი. სხვა ავტორებისაგან განსხვავებით, რომლებიც რაღაც ერთს ირჩევენ საკვებად და მასზე სპეციალიზდებიან, ჯეიმისონი ხელოვნებათა მთელ სპექტრს მოიცავს და განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანს გამოყოფს. ჯეიმისონის ინტერესის საგანია არქიტექტურა. იგი ამბობს, რომ არქიტექტურაში ხდება ყველაფერი, რაც მოდური და პოპულარულია და სწორედ არქიტექტურა ასახავს პოსტმოდერნის დღევანდელ მდგომარეობას. ტერმინი „პოსტმოდერნი“ არქიტექტურის ისტორიკოსსა და კრიტიკოს ჩარლზ ჯენკსთან გვხვდება. ჯეიმისონი აქტიურად ციტირებს მას; მისი ტერმინები ორმაგი კოდირება, ეკლექტიკა, დემოკრატიზაცია ფართო გამოიყენება ჯეიმისონის ანალიზში. პოსტმოდერნის ეპოქის ხელოვნების მეორე დარგი ჯეიმისონისთვის კინემატოგრაფიაა. მოდერნული კულტურა აუდიალურს ეხებოდა: ოპერა, თეატრი, კლასიკური მუსიკა. პოსტმოდერნის ხელოვნება ვიზუალური და პოპულარულია. ჯეიმისონი ასევე გამოყოფს დიზაინს, რეკლამას, ვიდეო-არტს.

კულტურის სფეროების მონიშვნასთან ერთად, ჯეიმისონი გამოყოფს პოსტმოდერნის ორ ნიშანს. პირველი ნიშანი შიზოფრენიაა. ამ ტერმინს იგი იყენებს არა სა-

მედიცინო, არამედ კულტუროლოგიური მიმართულებით. უთითებს ჟილ დელეზს და ფელიქს გვატარის, ხანაც ჟან ლაკანს. როგორ ესმის ფილოსოფოსს შიზოფრენია, რომელიც ასახავს ეპოქის დეცენტრირებული სუბიექტის წარმოდგენებს? ინფორმაციის მოხმარება და სამყაროს, როგორც ნარატივისა და მნიშვნელოვანი რგოლების, თანამიმდევრობის შემეცნება გადაგვაქცევს დეცენტრირებულ სუბიექტებად. ჩვენ ვკარგავთ ტემპორალურ წარმოდგენებს წარსულსა და აწმყოზე, ამიტომაც ჩვენთვის ყველაფერი არის აწმყო. საკუთარი აზრის საილუსტრაციოდ ჯეიმისონს მოჰყავს მაგალითი ნიკლას როუგის ფილმიდან „ადამიანი, რომელიც დაეცა დედამიწაზე“. კერძოდ, ის მომენტი, როდესაც უამრავი რაოდენობის ტელეეკრანების წინ მჯდომი მთავარი როლის შემსრულებელი პოპმოდერალი დეივ ბოუვი ცდილობს, ერთდროულად უყუროს ყველა ეკრანს და ჩანვდეს ყველა ინფორმაციას ერთდროულად. პოსტმოდერნის ეპოქის დეცენტრირებული სუბიექტი ზუსტად ასევე მოიხმარს ინფორმაციას. სუბიექტის ახალი ფსიქიკური მდგომარეობა, ჯეიმისონის მიხედვით, კავშირშია აფექტების გაქრობასთან. აღარ არსებობს სიღრმისეული ფსიქოლოგიური განცდები. პასტიში არის მეორე კატეგორია, რომელმაც გავლენა მოახდინა ჯეიმისონის შეხედულებებზე. იგი ერთ-ერთი პირველია, ვინც იყენებს კულტუროლოგ რიჩარდ დაიერის ამ ტერმინს კულტურის აღწერისათვის. პასტიში არის თეთრი, უმიზნო, ცარიელი პაროდია, რომელიც მიზნად არ ისახავს დაცინვას. ეს არის წარსულის სტილების წარმოება. უბრალოდ, სტილების აღრევა, ანუ პოსტმოდერნი არაფერს ახალს არ ქმნის, იგი მხოლოდ კოპირებას ახდენს. ჯეიმისონის აზრით, პოსტმოდერნის ორი საკვანძო მახასიათებელია პასტიში და შიზოფრენია. იგი გვთავაზობს კიდევ ორ ტერმინს: ნოსტალგიური კინო და აწმყოს ნოსტალგია. ეს ტერმინები დაკავშირებულია პოსტმოდერნის მახასიათებელთან: ისტორიულობის გაქრობასთან, წარსულისა და მომავლის წარმოდგენების დაკარგვასთან. ჯეიმისონი ამბობს, რომ „პოსტმოდერნიზმი არის დრო, როდესაც ვცდილობთ, ისტორიულად ვიაზროვნოთ ეპოქაში, რომელშიც დაკარგეთ ისტორიული აზროვნება“. ამიტომ ნოსტალგიური კინო არის ისტორიული. ჯეიმისონი აანალიზებს, თუ როგორ ასახავს 1980-იანების ამერიკული კულტურა 1950-იანი წლების ამერიკულ კულტურას იმ პერიოდის სტილისა და წარსულის მონატრების დონეზე. საილუსტრაციოდ მოყვანილია მულტსერიალ „ბოჯეის“ მთავარი გმირი, რომელიც ჯეიმისონის ამ იდეას ახმოვანებს: „ჩვენ ისეთივე ნოსტალგია გვაქვს 1980-ისა, როგორც მათ ჰქონდათ 1950-ზე“.

ჯეიმისონის კონცეფციის პათოსი ამგვარად ჟღერს: „მუდმივი ისტორიზება“, რაც ტექსტის ისტორიულ პერსპექტივაში განხილვის მოთხოვნაა, ეს ტექსტის ადექვატური გაგების აუცილებელი პირობაა. ფილოსოფოსს, კონცეფციის შემუშავების გარკვეულ ეტაპებზე, ანალიზის საგნობრივ ველზე ლიტერატურული ნაწარმოებების გარდა, შემოჰყავს კულტურის სხვა „ტექსტებიც“ – არქიტექტურული, ფერწერული, კინემატოგრაფიული. ისტორიულ კონტექსტთან დაკავშირებული ტექსტის ინტერპრეტაცია ნიშნავს სიმბოლური შემოქმედების პროდუქტებისადმი იმგვარ დიალექტიკურ მიდგომას, რომლის დროსაც, ერთი მხრივ, ტექსტის ბაზისურ შინაარსს წარმოადგენს მისი არსებობისათვის აუცილებელი ისტორიული სიტუაცია, მეორე მხრივ, ხდება იმ საშუალების ექსპლიცირება, რომლის საშუალებითაც ხე-

ლოვნების ნაწარმოების ან ფილოსოფიური ტექსტის ეს ფორმა იქცევა თავისი უშუალო სოციალური კონტექსტის მიმართ არსებითად შინაარსობრივი, წინარე და მაკონსტიტუირებელი. ამერიკელი ფილოსოფოსის აზრით, დიალექტიკურ აზროვნებას ევალება, აღწეროს უკიდურესად კონკრეტული („ეკზისტენციონალურის“) ადგილი, სადაც იგი წარმოსდგება სხვადასხვა ერთობათა, მაგალითად, როგორცაა: ლიტერატურული ნაწარმოების სტრუქტურა, სოციალური ჯგუფის ორგანიზაცია, ენის მიმართება საკუთარ ობიექტებთან, შრომის განაწილების საშუალება და ა.შ. რეალობების განზომილებების მედიაციური ფუნქცია და არა როგორც ინდივიდუალობის გამოუხატავი ბირთვი.

შემოქმედებისა და ტექსტების შინაარსის ისტორიული მომენტით (სოციო-ეკონომიკური ბაზისით) განპირობებულობა მარქსიზმის ცენტრალური იდეაა. ჯეიმისონი საკუთარ კონცეფციას მასზე აფუძნებს. მას მიაჩნია, რომ ტექსტუალური ანალიზი იდეოლოგიური კრიტიკის ფორმით უნდა განხორციელდეს. პოლიტიკურისა და არაცნობიერის მიმართებას იგი მიჰყავს აზრამდე, რომ იდეოლოგიას აქვს მისტიფიკაციის ფუნქცია. წინა პლანზე გამოდის კოლექტიური იმედებისა და სურვილების გამომხატველი უტოპიური ფუნქცია.

ჯეიმისონი გვთავაზობს კითხვის სტრატეგიებს. სტრატეგია გულისხმობს ტექსტების სოციალური და ისტორიული განზომილებების განხილვის გზას. ეს არის „დედუქციური ოპერაცია“, რომელსაც ევალება, გვიჩვენოს, თუ როგორ გადაიქცევა ქვეტექსტის სახით არსებული ტექსტის „პოლიტიკური არაცნობიერი“ დამაკავშირებელ რგოლად. ფილოსოფოსს არ სურს, კონტექსტუალური ანალიზის ტრადიციული გაგებით აღდგენა. იგი გვთავაზობს ალტერნატიულ სტრატეგიას – ის, რაც კონტექსტს განეკუთვნება, შესაძლებელია ნაკითხულ იქნეს, როგორც საკვლევი ტექსტისაგან განუყოფელი ქვეტექსტი. ჯეიმისონის მტკიცებით, ტექსტუალური ინტერპრეტაცია მოიცავს: „მნიშვნელოვანი ისტორიული ან იდეოლოგიური ქვეტექსტის გადწერას ან რეკონსტრუქციას, რომელიც ყოველთვის ნიშნავს, რომ უშუალოდ „კონტექსტი“, როგორც ასეთი, არ არის წარმოდგენილი, იგი არ წარმოადგენს გარეგანი რეალობის საღ აზრს, არც ისტორიული სახელმძღვანელოს კონვენციონალურ ნარატივს, იგი ფაქტის შემდეგ უმალ თავად უნდა (რე)კონსტრუირდეს.“ ამგვარი გადაადგილებით, ჯეიმისონი იმედოვნებს მარქსისტული მეთოდის მორგებას ტექსტების გამოწვლილვით ანალიზთან. ინტერპრეტაციული ოპერაციების ამ პერსპექტივაში განხორციელებისათვის ამერიკელი ფილოსოფოსი გვთავაზობს მუდმივ ურთიერთშევესებაში არსებული ტერმინების – ისტორია, ტექსტი, თხრობა, ტოტალობა, რეპრეზენტაცია – კომპლექსს.

ისტორია, უპირველეს ყოვლისა, წარსულია, კულტურის წარსულის ანმეოში ყოფნა. ეს ის „არსებითი მისტერია“, რომლის გასაღები, ჯეიმისონით მარქსიზმშია. ისტორია (მარქსისტული ტერმინებით წარმოების საშუალებათა თანამიმდევრობა) აქ იძენს „სოციალური ფორმაციების“ თანამიმდევრობის სახეს. ჯეიმისონი იყენებს ბერძნული წარმოშობის ფრანგი სტრუქტურალისტის ნიკოს პულანტზასას (*Nicos Poulantzas* 1936–1980) „სოციალური ფორმაციის“ კონცეპტს. „ყოველი სოციალური ფორმაცია ანუ ისტორიულად არსებული საზოგადოება არის წარმოების რამოდენიმე საშუალების სტრუქტურული თანაარსებობა“. ამ ისტორიის დრამატული ნერ-



ვი არის „ერთადერთი ფუნდამენტალური თემა“, „ერთადერთი დაუსრულებელი სი-უწყეტი“ აუცილებლობასთან ბრძოლაში კოლექტიური ერთობისა და თავისუფლების მოპოვება. ისტორია ანმეოს საზრისული განზომილებაა, იგი იმ ზომით მოიხელ-თებს ანმეოს საზრისს, რამდენადაც ანმეო ვლინდება როგორც ისტორიის აღქმის ფორმა. ამგვარად, ისტორიის გაგება ორი შინაარსობრივი დონის ერთიანობად წარ-მოგვიდგება; ეს ის სოციალურობის სუბსტანციაა, რომელიც ერთი და იმავე დროს ინდივიდის გამოცდილების ორგანიზაციის ფორმაცაა. ამ ერთიანობაში ისტორია გადაიქცევა პარადოქსალურ, წარმოუდგენელ კონცეპტად. ლაკანის რეალობის ცნების მსგავსად, იგი განისაზღვრება ნეგატიურად: ისტორია არის ის, რისი მოაზ-რება არ შეუძლია ისტორიის ჩარჩოში მოქცეულ ინდივიდს, რადგანაც ეს არის ის, როგორც ის აზროვნებს. ამ აზრით, „ისტორიციზირება“ (ისტორიულად აზროვნე-ბა) ნიშნავს ცნებების ფარულ მხარეს ჩახედვის მცდელობას, საკუთარი თავის საწი-ნააღმდეგოდ აზროვნებას, რასაც, ჯეიმისონის აზრით, ქეშმარიტ დიალექტიკამდე მივყავართ.

ტექსტი, ყველაზე ზოგადი პლანით, წარმოადგენს ფენომენს, რომელიც უნდა აიხსნას (ხელოვნების ნაწარმოები *par excellence*). უფრო ვიწრო სპეციალური აზრით, ტექსტი სტრუქტურალისტური ფენომენია, სტრუქტურალიზმის მიერ განხორცი-ელებული „ტექსტუალური“, „ანტიემპირიული“ რევოლუციის პროდუქტია. „ტექ-სტის მიმართ ყურადღება გვანთავისუფლებს ემპირიული ობიექტისაგან – იქნება ეს ინსტიტუტი, მოვლენა ან ინდივიდუალური სამუშაო; გადააქვს ჩვენი ყურადღება მისი, როგორც ობიექტის ჩამოყალიბებასა და ამგვარად კონსტიტუირებული სხვა ობიექტებთან მიმართებაზე. „ისეთი ცნებები, როგორცაა: „ტექსტი“, „დისკურსი“, „წერა“, ჯეიმისონის აზრით, მიუთითებენ ამგვარ გადაადგილებაზე. ამგვარ გადა-ადგილებას ხაზი ესმევა, როცა ფილოსოფოსი, ლაკანის მსგავსად, განიხილავს ის-ტორიას, როგორც „არმყოფ მიზეზს“: რეალური ისტორია მისანვლოდ მხოლოდ ტექსტუალიზებული ფორმით, პოლიტიკურ არაცნობიერში მისი ნარატივიზაციის გზით.

თავის იპოსტასურობაში „ტექსტი“, როგორც არტიკულებული ისტორია, „ნა-რატივის“ (თხრობა) სინონიმურია. თხრობა არის საშუალება, რომლითაც განსხვა-ვებული განზომილებებისაგან, „ტემპორალურობებისაგან“ (ბუნებრივ-ბიოლოგიუ-რი, მიკრო- და მაკრორიტმები, ყოველდღიურობის დრო, ეკონომიკური ციკლები, სოციალური ისტორიის რიტმები) შემდგარი რეალობა ერთიან ფორმად ყალიბდე-ბა. სინტაქსური სტრუქტურებით, სიუჟეტური ხაზებით, ჟანრობრივი კონვენციე-ბით ჰეტერონომური დროითი წესრიგები დაიყვანება შეკრულ ინტელიგიბელურ ერთობაზე. თხრობა არ არის მხოლოდ ლიტერატურული ფორმა, ან სტრუქტურა; იგი ეპისტემოლოგიური კატეგორიაა და კანტიანური დროისა და სივრცის კატე-გორიათა მსგავსად, შესაძლებელია, გავიგოთ, როგორც ერთ-ერთი აბსტრაქტული (ან „ცარიელი“) კოორდინატთაგანი, რომლის შიგნიდანაც ჩვენ შევიმეცნებთ სამ-ყაროს, როგორც „უშინაარსო ფორმას“, რომელიც ჩვენი აღქმით ედება რეალობის გაუფორმებელ ნაკადს.

ფრედრიკ ჯეიმისონმა შეძლო, დაეკავშირებინა ტერმინი „პოსტმოდერნი“ ეპო-ქის მდგომარეობასთან და აავსო იგი სოციალურ-ფილოსოფიური და კულტურული

შინაარსით. ამერიკელი ფილოსოფოსის მყარი პოზიციაა, რომ თანამედროვეობაში არსებული ახალი სტილისტური მიმდინარეობების მიუხედავად, რომელზედაც მიუთითებენ პოსტმოდერნიზმის თეორეტიკოსები, პოსტმოდერნიზმი კვლავ რჩება დომინანტ ისტორიულ კატეგორიად. ვიდრე გვიანი კაპიტალიზმი „მუშაობს“, მისი კულტურული ლოგიკა – პოსტმოდერნიზმი ცოცხალია, ამგვარია ჯეიმისონის ფილოსოფიის გულისგული.

ერთ-ერთ ბოლო ნაშრომში ჯეიმისონი წერს: „ვნუხვარ, რომ ამ ტერმინს გადავეყარე, მაგრამ როდესაც უკან მივიხედავ, მესმის, რომ სხვაგვარად შეუძლებელი იყო“.

### ლიტერატურა:

1. Briand M. (1995), „Postmodernism and Politics: Skepticism or pragmatism? // Journal of speculative ph. N 5 – Univ. Park (PA),.
2. Bloom. Harold (ed.) (1979), Deconstruction and Criticism; Routledge & Kegan Paul.
3. Gilder, G. (1994). Life after television.–N.Y.–L:W.W.Norton,
4. Fokkema, D. W. (1984). Literary history, modernism, and postmodernism
5. Jameson, F. (1976), The ideology of text // Salmagundi. N.Y., 1976. – No 31/32.– P. 204-246.
6. Jameson, F. (1977), Imaginary and symbolic in Lacan: Marxism, psychoanalytic criticism and the problem of the subject. Ithaca, 216 p.
7. Jameson, F. (1985), Postmodernism & Consumer Society // Postmodern Culture / Ed. by Haul Foster. London: Pluto Press Limited, The works., –p.1 14,
8. Jameson, F. (1991), Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism. –Verso Eds., 461p.
9. Jameson, F. (1981), The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act.–Ithaca., 296p.
10. Hassan, I. (1991). Towards a Concept of Postmodernity // Postmodernism. An International Anthology / Ed. by Wook-Dong Kim. – Hanshin Publishing Company Seoul, Korea, – p.60-69
11. Houeveler, J. David & Houeveler, J. David Jr. ( 2004), The Postmodernist Turn: American Thought and Culture in the 1970's. American Thought and Culture Series; Rowman & Littlefiel.
12. McHale, Br. (1991), From modernist to postmodernist fiction.
13. Miller, J. H. (1972), Tradition and difference, rev. of M. H. Abrams' Natural supernatural // Diacritics. –Baltimore. –. – Vol.2rNo 2. – P. 9-12.
14. Suleiman, S. (1986). Naming and difference: Reflexions on “modernism versus postmodernism“ in literature
15. Wilde, A. (1981). Horizons of assent: Modernism, postmodernism and ironic imagination. Univ of Pennsylvania.

### American Practice of Deconstructivism

The best known theorist who still finds value in talking about totality is Fredric Jameson. He is a literary and art critic who accepts the basic Marxist analysis of society. He therefore works within a master narrative, though he does not accept it naively or uncritically. Rather he tries to change the Marxist theory to bring it up to date and make it fit the postmodern world. The rest of this essay describes Jameson's interpretations of postmodernism. All of the concepts and ideas presented are his own, paraphrased and simplified. The essay entitled „Postmodernism and consumer society“ by Fredric Jameson, attempts to clarify the concept of postmodernism. Jameson's goal in this essay is to show how postmodernism is opposed to modernism in not just themes of art and literature, but also how these differences show themselves in the general culture. For Jameson the postmodern has two main characteristics. Firstly, he believes that the postmodern is directly influenced by the negation of its previous epoch, modernism. In order for something to be postmodern it, „Emerge[s] as specific reaction against established forms of high modernism...This means that there will be as many different forms of postmodernism as there were high modernisms in place, since the former are at least initially specific and local reactions against those models“ . And secondly, a key feature of postmodernism is that the lines between high and popular culture are gone or at least beginning to fade. This incorporation of high and mass culture can also be seen in other areas of discourse from philosophy to literature, where normal discourse theory has been replaced by „a kind of writing simply called 'theory' which is all or none of those things at once“. Jameson considers this phenomenon (which he calls 'theoretical discourse') to be a sign of postmodernism and an example of the merging culture. In order to clarify his point he says he will discuss two examples that he labels „pastiche“ and „schizophrenia“. He first undertakes to clarify the term pastiche from its closely related cousin parody. He plainly explains their difference as such, „Pastiche is, like parody, the imitation of a particular or unique style, the wearing of a stylistic mask, speech in a dead language; but it is a neutral practice of such mimicry, without parody's ulterior motive, without the satirical impulse, without laughter, without that still latent feeling that there exists something normal compared to which what is being imitated is rather comic“. Pastiche reflects postmodernism and our current social atmosphere by examining „death of the subject“, which is what Jameson refers to in his definition of pastiche being a humorless imitation of dead language. He explains that the modernists felt like they were doing something new, something individual. Jameson states, and he says many agree with him, that this sense of the individual in the postmodern is gone. This theory, that there is no longer individualism, has two main positions. First, because we are in an age of corporate capitalism, the „older bourgeois individual subject no longer exists“. This is in contrast with competitive capitalism that allowed for a sense of individualism in the modernist era. The second position is that the idea of individuality didn't even exist in the past

or in the modern era, it in fact never existed at all. The idea of the individual „is merely a philosophical and cultural mystification which sought to persuade people that they ‘had’ individual subjects and possessed this unique personal identity“. Jameson feels that these two positions are beside the point. Regardless of these positions, if there is no longer individualism, then, Jameson feels, „it is no longer clear what artists and writers of the present period are supposed to be doing“(196). Everything that can be said has already been said. Artists today must only comment or reproduce past art. This will inevitably be a bad time for art, or as he puts it, „the failure of the new, the imprisonment in the past“. To further his point he gives examples in film. He wants to make it clear that he is not just talking about high culture being dead, but also mass culture. To do this, he talks about nostalgia film, which he sees as remaking the past, namely pastiche. This is not only represented in what we would consider historical-type films. He gives the example of Star Wars, explaining that this is pastiche because the general construct of the film is directly mimicking the plots and provoking the same emotions of older films and TV shows of the 1930’s-1950’s. Jameson further explains that this nostalgia/pastiche, as a representation of postmodernism, reflects a problem with the current cultures inability to represent their own time. We cannot see and feel our current existence for what it is, but are only able to relate to it through the past. Jameson says, „If there is any realism left here it is a ‘realism’ which springs from the shock of grasping that confinement and of realizing that, for whatever peculiar reasons, we seem condemned to seek the historical past through our own pop images and stereotypes about the past, which itself remains forever out of reach“. From the discussion of pastiche and his film examples, Jameson moves to a critique of postmodern buildings. He is here trying to show that the same inability to feel the present as represented in nostalgia films, can be shown in our inability to relate to postmodern architecture. As a result of our not being able to move into our new era, Jameson believes we are unable to match the „originality of postmodernist space“. The ability to have anything original in the postmodern era seems to contrast his previous point. However, Jameson makes his point, stating, „My implication is that we ourselves, the human subjects who happen into this new space, have not kept pace with that evolution; there has been a mutation in the object, unaccompanied as yet by any equivalent mutation in the subject; we do not yet possess the perceptual equipment to match this new hyperspace, as I will call it, in part because our perceptual habits were formed in that older kind of space I have called the space of high modernism“ He illustrates this point with the example of the Bonaventure Hotel. Using the example of this ultra post-modern space he explains the various complexities and comments on how we just don’t get it. The result of this inability to understand the space results in it being changed, „recently, color coding and directional signals have been added in a pitiful and revealing, rather desperate attempt to restore the coordinates of an older space“ one in which we would be more able to understand. Jameson next moves to what he calls the new machine. In this example he uses the novel Dispatches by Michael Herr. He remarks that the novel, being highly innovative, remains postmodern. He uses this novel to explain a different space, postmodern warfare, that is equally innovative, and possibly we are to assume as misunderstood, as Portman’s building. His conclusion is, „In this new machine (shown in a Dispatches text example), which does not, like the older modernist machinery of the locomotive

or the airplane, represent motion, but which can only be represented in motion something of the mystery of the new postmodernist space is concentrated“ In conclusion, Jameson tries to tie all of his ideas of modernism and postmodernism to cultural production and consumer society. In his conclusion he argues that the main components that made modernism what it was, was that it was outwardly dismissed and hated by the masses. It was not part of the mass culture and was therefore able to be honest and real and showcase the individual. He seems to be saying that because current culture is marketed to the masses, this type of realism is not longer attainable. He says, „I believe that the emergence of postmodernism is closely related to the emergence of this new moment of late, consumer or multinational capitalism“ He is clearly dissatisfied with current culture and its constant obliging to the masses. Modernism was described as „critical, negative, contestatory, subversive, oppositional and the like“ Jameson wonders, and really hopes, that post modernism can find a way to do the same. If the current cultural trends were more subversive, it might allow for more individualism.

The definition that Jameson is able to construct of postmodernism is a very interesting one. This seems to be a time of various ideas of postmodernism, so it is nice to read an article that tries to both explain the concept and relate it to the general society. While it is nice get a theory, this one is definitely depressing. To actually believe that there is no original thought in our own era is incredibly depressing. While I am trying to fight this definition, while reading this essay and writing this abstract, I was not really able to think of anything current that could not be considered a remake or had it's origin in the past. I am not giving up! While I may be entirely wrong, there just has to be some hope or some example of original thought. Can we think of any? The essay itself is a bit difficult to understand and follow. I believe the reason for this is shown in the first endnote, „The present text combines elements of two previously published essays“. I don't really know if the author put this together himself, or if it was done for him. However, after having read this note, the obvious structural problems of the essay seem to make more sense. The essay is generally hard to follow after „The nostalgia mode“ section. Also, at the end of the first section he promises to give the description of his topic using two key features, pastiche and schizophrenia. We hear a lot of pastiche, but that is the last time we see the word schizophrenia.

სიმჩაჰცა: სხვაობა და ბანაქოქება<sup>1</sup>

დრო ჰეტეროგენურ განზომილებათა ურთიერთობაშია. ის მათ შორისაა. ეს განზომილებანი ინდივიდუალურობის თვისებისანი არიან და ამიტომ ერთმანეთში მეტოქეობენ: თითოეულის აქტუალიზება გამორიცხავს სხვებს (მოცემულ ინდივიდუალობებს), თუმცა ყველანი არიან დროთა სხვაობანი, უფრო სწორედ, განსხვავებანი, როგორც ასეთი; რამდენადაც თავად დროც, წმინდა სახით აღებული, სხვაობაა. ყველა ეს განსხვავება დაიყვანება იმაზე, რომ ისინი არიან დროის ინვარიანტები, რაც ჟილ დელეზის თქმით, „თითქმის იგივე დონის სხვაობაა“ (PR, 113). არ შეიძლება მათზე ვილაპარაკოთ, როგორც განსხვავებულ ნივთებზე, მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ ერთი და იგივე პარადოქსული საგნის დიფერენციალებია, რაც არასდროს არის მოცემული თავისთავად და არასდროსაა თავისი თავის იდენტური. დრო განსხვავების განსხვავებაა, ანუ ისაა, რაც ერთმანეთისათვის სხვაობის მიმნიჭებელია. დრო არის შიდა სხვაობა, თავისი თავის სხვაობა; რაღაც, რაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში არსებობს, როცა არის დიფერენციალური. მისი ერთადერთი იდენტობაა ის, რომ იყოს თავის თავთანაც განსხვავებული; იყოს ისე დაყოფილი, რომ იცვალოს ბუნება. არანაირი სხვა ბუნება მას არ გააჩნია. ეს ისაა, რისი თვისება (სოი) შეიძლება მხოლოდ ამ დანაწევრების შედეგი იყოს. მაშ, რა არის შინაგანი სხვაობა?

ამ კითხვაზე ჯერჯერობით ასეთი პასუხის გაცემა შეგვიძლია: მხოლოდ წმინდა დაყოფის ფორმას შეუძლია შეესაბამებოდეს იმ კონცეპტს, რომელსაც, სხვებთან შედარებით, უფრო მეტი შანსი აქვს, დრო ისე გაიგოს, რომ მას არ მიაწეროს არსი (esentia) ან იდენტობა. დრო ერთნაირად არის ანონიმი და ინვარიანტული: უპირო და უთვისებო და, ამავდროულად, ყველა იდენტობისა და ყველა თვისების წყარო. შეიძლება ითქვას, რომ „სხვა იმდენად არის სხვა, რამდენადაც არის მრავალი“ (B, 36).

მხოლოდ ვერბალურად თუ შევინარჩუნებთ იმის ერთობას, რაც განუწყვეტლივ იცვლის ბუნებას. დროის იდენტობიდან აღარაფერი დარჩა, რისი კონსერვაციაც შესაძლებელი იქნებოდა. უკვე გასაგებია, რომ დრო, ისევე, როგორც ნებისმიერი სხვა რამ, რაც განუწყვეტლივ იცვლის ბუნებას, არ შეიძლება იყოს დაკვირვების საგანი და, მაშასადამე, მას არანაირი იდენტობა არ გააჩნია. ზუსტად ესაა სხვაობის არსი. ეს კი სწორედ ისაა, რისი დადგენაც გვინდოდა. დრო, ჰამლეტის თქმით („hors de ses gonds“), „გადმოვიდა კალაპოტიდან“, დროს არ გააჩნია ათვლის წერტილები; ისეთი საყრდენები, რომლებიც მას მოაქცევდნენ უცვლელი, დრეკადი ხაზების თვისებაში, წრის ფორმაში. თვითონ ცარიელი დრო ტივტივებს სიცარიელეში (Pr. 119, etss, 40).

სხვა არსებობს მრავლის გარეშე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, „არსებობს რაოდენობრივად ერთი, ფორმალურად მრავალი“ (SPE. SG; DR, 58-59, 383 –fin; LS, 75). შიდა განსხვავება არც ერთია და არც მრავალი. ის სიმრავლეს წარმოადგენს. ამ კონცეპ-

1 თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემიდან: Francois Zourabichvili, Une philosophie de L'évenement, 2012, თავი – La multiplite: difearence et repetition.

ტის ქვეშ დელიოზი გულისხმობს იმანენტური ერთიანობის სახეს, ერთისა და მრავლის მყისიერ ერთიანობას. სიმრავლე არის მაშინ, როდესაც ერთიანობა არ მოითხვს შუამავალს (მედიაციას), რამენაირ მაკავშირებელ წყობას, ან ერთი იდენტური კონცეპტის შიგთავსში მოქცევას. აქ მხოლოდ ის ერთადერთი და რეალური კავშირია საჭირო, რომელიც ამ ორ ვითარებას შორის შეიძლება გაიბას. შეფარდებითი მსგავსება მიგვიყვანს უფრო მაღალი დონის იდენტობასთან. შესაძლებელია, ვილაპარაკოთ სხვაობებზე იმ მნიშვნელობით, რითიც ისინი ერთმანეთისაგან არიან დაშორებულნი და და ამ სიშორის დისტანციით აღადგენენ ერთი მეორეს. მაგრამ შეიძლება თუ არა, რომ სხვაობამ თავი იჩინოს, როგორც პოზიტიურმა კავშირმა?

შეიძლება ვილაპარაკოთ მკაცრ გაშინაარსებაზე (*interiosizaciave*) ან გარეს შიგთავსზე (*un dedans du denors*)? ამგვარი დამოკიდებულება ყველა შემთხვევაში ვირტუალური იქნებოდა, ვინაიდან სხვაობები ვერ შეძლებდნენ ერთი და იგივე ინდივიდში მოენახათ თანაარსებობის საშუალება. მაშინ საქმე გვექნებოდა ვირტუალობისთვის დამახასიათებელ თვითკმარობასთან, რომელიც არარას და აქტუალობას შორის იმყოფება.

ისლა დაგვრჩენია, გავიგოთ, თუ ეს ყველაფერი როგორ უნდა გააერთიანოს სხვაობამ ისე, რომ მას დარჩეს შესაძლებლობა, იყოს სიმრავლე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამგვარად განსაზღვრულ სხვაობას აქვს კორელატი – ესაა განმეორება. სხვაობა მუდმივად ბრუნდება თითოეულ თავის განსხვავებულში. მყისვე ნათელი ხდება პარადოქსი: სხვაობა მეორდება განსხვავებაში, მაგრამ არასოდეს მეორდება იდენტურად (ეს იდეა იქნებოდა აბსურდული რეპრეზენტაციის ველში, სადაც სხვაობა აღრეულია თვითინტერპრეტაციასთან. ეს ძალზე დელიკატური საკითხია. მასზე ფიქრი დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს). მაშასადამე, სხვაობის დიფერენციაციის კორელატი არის განმეორება, რომელიც უნდა განვასხვავოთ ამ ცნების ვულგარული გაგებისაგან; სხვაობისა და განმეორების ამ კორელაციას ეფუძნება ნიცშეს მარადიული კვლავდაბრუნების დელეზიუსული ინტერპრეტაცია (აქედან გამომდინარეობს ის განსაკუთრებული დამოკიდებულება, რომელიც მყარდება წარსულსა და მომავალს შორის, ხსოვნასა და რწმენას შორის). მაშინ სხვაობა ინტენსიურ განზომილებად კი არ გვევლინება, არამედ ხდება თვალთახედვა სხვა განზომილებებზე. ესაა სხვადასხვა სიბრტყეთა ურთიერთჩართვა (*l'implication reciproque*). თითოეულ ამ განსხვავებულში მარადიულად ბრუნდება სხვაობა; ე.ი. ყოველი სხვაობა წარმოადგენს ყველა სხვას და შეადგენს ხედვის კუთხეს ყველა სხვა სხვაობაზე, რომლებიც, თავიანთ მხრივ და თავიანთ ჯერზე, აგრეთვე, არიან დროის თვალთახედვები და ათვლის წერტილები. ეს გადასვლა დაკავშირებულია სხვაობასთან, როგორც პარადოქსულ განმეორებასთან. განმეორება დისტანციის შენარჩუნებით, ანუ განმეორება სხვაგვარად და სხვა დონეზე, რაც ერთმანეთს არ ემთხვევა. ყოველი სხვაობა განმეორებაა დროის დისტანციაში, რაღაც მონაკვეთში, მაგრამ სხვა სახით და სხვა ხარისხში. ყოველი სხვაობა ამგვარად ნიღბავს იმ მანძილს, რომელიც მას აშორებს სხვებისაგან და თვითონაც არსებობს ამ დისტანციების ერთიანობაში.

განმეორება ხდება სხვაობისათვის. ეს არის განახლება დისტანციაზე, ე. ი. პერსპექტივის გახსნა (რალაცა)-„ზე“.

თავის თავში სხვაობის იდეიდან გადავდივართ განმეორების სხვაობაში, და ბოლოს, ამ სხვაობების ერთი მეორის მიერ გამეორებაზე (ეს ნიშნავს სხვაობებს, რომლებიც ურთიერთფარავენ ერთმანეთს, ე.ი. ფარავენ ერთმანეთს მათი დისტანციით). ეს ორი გამეორება სინამდვილეში ერთია, ვინაიდან სხვაობა სწორედ ისაა, რაც მათ განასხვავებთ; ამიერიდან განმეორება ფუქციონირებს მხოლოდ ერთი სხვაობიდან მეორეზე გადასვლაში. საკვლევი საგნის ამგვარ წინააღმდეგობრივ ხასიათს მივყავართ ურთიერთიმპლიკაციის იდეამდე. დელეზთან შეჯახება კი არ ხდება, არამედ ურთიერთშენიღბვა, რომელიც მოქმედებაში მოჰყავს უთანაბრობას, თვალთახედვათა არაერთგვაროვნებას, აქ არის თვლის ნერტილთა რეზონანსის ეფექტი. ამას ნეგატიური მხარე აქვს. ის არის ნიშნის მიერ ნატყორცნი ჩრდილი, ამ ჩრდილის საშუალებით საჩინოვდება ჰეტეროგენური თვალსაზრისი („სხვა“ „utrum“).

ეს სიმრავლის ლოგიკა ანგრევს ტრადიციულ ალტერნატივას იგივესა და სხვას შორის. მართლაც რა ხდება, როცა სპობენ იდენტურს? იგივე – ან არსება – აღმოჩნდება სხვაობის პოზიტიური ეფექტი, მხოლოდ შეფარდებითი სხვაობებისათვის სავარაუდო საერთო ტერმინი. ერთიმეორეში მოთავსებული სხვაობები ქმნიან პოზიტიურ მოძრაობას. მისი მდგომარეობა აღარ არის იდენტური; დისტანციის ურთიერთობა იძლევა შესაძლებლობას, ყოველი ყოფიერება, რომელიც იმეორებს სხვას, განხილულ იქნეს, როგორც თვითის (სოი) ბუნების უნივერსალური მოდიფიკაცია. თუ დაისმევა კითხვა, რასაკვირველია, ეს არ იქნება კითხვა „რა არის ყოფიერება?“ კი, მაგრამ ვინ – ან როგორ ყოფნა? დელეზთან სხვაობა არც არის ყოფიერება, ვინაიდან ის შერეულია ქმნადობაში (devenir), მაგრამ ის არ დაიყვანება თვითობამდე. ქმნადობა არ მიდის ერთი თვითობიდან მეორემდე, რამდე სრულდება მათ შორის (cf. infra. Chap. V). დელეზი გვიჩვენებს, თუ როგორ მკვიდრდება იმანენციის სიბრტყე ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ თემის საშუალებით უნივერსუმის ფორმალური დიფერანსი გადადის ყოფიერებაში და რიცხობრივად განსხვავებულ ყოფნებს (etre) შორის. ყოფიერება, ზემოთ უკვე ნახსენები ფორმულის მიხედვით, ფორმალურად სხვაობაა, მაგრამ რიცხობრივად ერთია.

ამგვარად, გასაგები ხდება, რომ რიცხობრივი ან ბუნებრივი სხვაობა ამჟღავნებს ინტენსიურობას და არა იმიტომ, რომ ყველაფერი უბრუნდება იგივეს (Meme); სხვაობები მხოლოდ ხარისხიდან მოდის, მაგრამ ისინი (თვისებები, სახეები, არსებობის წესები) მთელი თავიანთი არაერთგვაროვნებით ერთმანეთთან შედიან რეზონანსში იმდენად, რამდენადაც არიან „სხვადასხვაობის ხარისხები“.

*ფრანგულიდან თარგმნეს  
მედეა კინნურაშვილმა და ირაკლი ბრაჭულმა.*



ფიანსუა ზუხაბიშვილი  
(1965-2006)

ფრანგული პოსტმოდერნისტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, ჟილ დელეზის ნააზრევის „ყველაზე ღრმა და ორიგინალური ინტერპრეტაციის“ ავტორი – ფრანსუა ზურაბიშვილი დაიბადა პარიზში, 1965 წელს, ქართველი პოლიტიკური ემიგრანტის ოჯახში. მისი პაპა საქართველოს პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის მინისტრი იყო. ის დევნილ მთავრობას 1921 წელს გაჰყვა ემიგრაციაში და პარიზში დამკვიდრდა. ფილოსოფოსის მამა თვალსაჩინო კომპოზიტორი, პარიზის კონსერვატორიის რექტორი იყო. მისი მუსიკა ოთარ იოსელიანის კინოფილმების ორგანული ნაწილია.

ფრანსუა ზურაბიშვილი სწავლობდა „ეკოლ ნორმალში“, სორბონაში ფილოსოფიას ეუფლებოდა მორის მერლოპონტის ხელმძღვანელობით. უსმენდა მიშელ ფუკოს, ჟილ დელეზის და სხვების ლექციებს და სემინარებს. 1999 წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია. 2002 წელს გამოაქვეყნა მონოგრაფია სპინოზას პარადოქსალური კონსერვატიზმი“. გამოსცა გამოკვლევები ნიცუმეს, სპინოზას, ლაიბნიცის, ბერგსონისა და დელეზის შესახებ. მნიშვნელოვან მოვლენად იქცა მისი წიგნი „დელეზი. ტდომილების ფილოსოფია“ (1994 წ.). ეს წიგნი წარმოადგენს დელეზის ფილოსოფიური ტექსტების შემოქმედებით გაგრძელებას, ფილოსოფიური ინტერტექსტუალობის ნიმუშს. ყველა აქტუალური ტენდენციის გათვალისწინებით, ფ. ზურაბიშვილი ჟილ დელეზში ხედავდა ნამდვილ თანამედროვე ფილოსოფოსს, ვის მედიტაციებშიც თავი იჩინა ახალმა იდეებმა, ისეთმა აზრებმა, რომლებსაც შეუძლიათ შეცვალონ მთელი ჩვენი აზროვნება.

ფრანსუა ზურაბიშვილის ნააზრევის მნიშვნელობა ჩვენთვის უფრო გასაგები გახდება, თუ გავიხსენებთ მიშელ ფუკოს მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ „მეოცე საუკუნეს ოდესმე დელეზის საუკუნეს უწოდებენ“. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ დელეზის ნააზრევის მთელი სიახლე ჯერ კიდევ არ არის სრულად ათვისებული და გააზრებული არა მარტო საქართველოში, არამედ საერთოდ მოაზროვნე კაცობრიობაში.

ფ. ზურაბიშვილის განაზრებანი თანამედროვე ხელოვნების შესახებ შეიცავს გაბედულ აზრობრივ ექსპერიმენტებს და მოულოდნელ პარალელებს ფილოსოფიურ რეფლექსიასა და მხატვრულ პრაქტიკას შორის. დელეზის კინოს თეორია ნაკითხულია, როგორც მოძრაობის ბერგსონისეული თეორიის ახალი საზრისის გახსნა. კინემატოგრაფიული კადრის შექმნაში მონტაჟის შესაძლებლობანი საერთოდ ახალი სამყაროების შესაძლებლობებად არის დანახული.

მთელი პოსტმოდერნული ფილოსოფიის ძირითადი მოტივი ფრანსუა ზურაბიშვილის მასწავლებელმა, ჟილ დელეზმა ორი სიტყვით გამოთქვა - „**პლატონიზმის დამხობა**“. ამ მოტივის სათავეებს ნიცუმემდე მიყვავართ, რომელმაც პლატონიზმს „სიცოცხლის წინააღმდეგ შეთქმულება“ უწოდა. ნიცუმესებურად გაგებული პლატო-

ნიზმი აღიარებს მარადიულ იდეებს და მათ ასლებს, აჩრდილებს. ასლები ბაძავენ იდეებს (მოდელებს) და იდეურ შემთხვევაში მათ ემთხვევიან, მათში უჩინარდებიან. სიცოცხლე ჩაკლული და ჩახშობილია იდენტობების ტირანიით. ვერც სუბიექტზე, Logito-ze ორიენტირებულმა ახალევროპულმა ფილოსოფიამ გაათავისუფლა აზროვნება იდენტობების ტყვეობიდან. დეკარტისეული სუბიექტიც („ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“) იდენტობის აპრიორულ ფორმებზეა მიჯაჭვული. ჩვენი დრო ფილოსოფიის ნინაშე აყენებს მკვდარი იდენტობებიდან გაათავისუფლების ამოცანას.

ფრანსუა ზურაბიშვილი თანამედროვე მოაზროვნეთა იმ ფრთას ეკუთვნის, ვინც ფიქრობს, რომ ბუნებრივი და მორალური კანონები შესაძლოა მხოლოდ ანარეკლი იყოს „შინაგანი განმეორების“ უფრო ღრმა და იდეალური ვიზრაციებისა. ფრანსუა ზურაბიშვილის მიერ შექმნილ ძალზე თავისებურ (რთულ) ტექსტებში ტრადიციული ევროპული ფილოსოფიის მთავარი ცნებები „ყოფიერება“ (etze) და „სუბიექტი – მე ვარ“ (je sui) ჩანაცვლებულია ახალი ფიგურაციით „განსხვავება და გამეორება“ (difference et zepetition). თვით უძველესი შეკითხვა – რა არის ყოფიერება? – უაზრო ხდება. ის იცვლება კითხვით „რა ხდება?“, რადგან ერთადერთი აქტუალობა არის „ხდომილება“ (L'evenement). ამ ზმნის სქემაში ჩადებულია თავისუფალი მოქმედება, ქმნადობა (devenir). ქმნადობა „ხდება“ უსაწყისო და დაუბოლოებელი სხვაობების სამყაროში.

იოანე პეტრინის „განმარტება“ (I ნაწილი) არსებითად იგივე საკითხების განხილვას ეძღვნება. ოლონდ პეტრინი პლატონურად ხედავს სამყაროს. „უზადო ერთიდან“ გამოსხივებული სიმრავლე (რუსთაველის სიტყვებით, იმ „ერთმა“/ღმერთმა „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა“) კვლავ საწყისს უბრუნდება ტრფიალის ძალით. ფრანსუა ზურაბიშვილის ნააზრევში კი „ერთი“ (Un) მხოლოდ სხვაობათა უპირობო თამაში ეფექტია. სიმულაკრების თავისებური ვარიანტია. მიწა და ზეცა ერთმანეთის ნარეკლებით თამაშობენ. განსხვავება XI და XXI საუკუნეების ხედვებს შორის მართლაც დიდია.

### Francois Zourabichvili

Francois Zourabichvili (1965-2006) was born in France, in the Georgian family in political exile. He is the author of works concerning Gilles Deleuze and Baruch Spinoza that elicited enormous response around the world. As a consequence of the original interpretation of Deleuze's philosophy, he made the concept of the Philosophy of the Event (*une philosophie de l'évènement*).

After the Russian occupation of 1921, Georgian philosophical thought continued its existence mostly in Europe. One of its best representatives among emigrant-philosophers is François Zourabichvili, (1965-2006): a grandson of a minister of the first Georgian democratic republic (1918-1921) and the son of a famous composer Nicolas Zourabichvili. A year after Zourabichvili's death (he committed suicide) in 2006, the *Collège international de philosophie* and the *École normale supérieure* organized a colloquium upon *Les physiques de la pensée selon François Zourabichvili* („The physics of thinking according to François Zourabichvili). During his university years, he regularly attended Deleuze's seminars at the University of Paris –Vincennes at St. Denis. He received his doctorate degree in 1999 with a thesis on Spinoza. In 2002, Zourabichvili published two substantial works on Spinoza: „*Spinoza: A Physics of Thought*“ and „*Spinoza's Paradoxical Conservatism: Childhood and Royalty*“. Zourabichvili's work on Spinoza was extensive and distinguished. The result of a „revolutionary“ reading of Spinozism leads the philosopher to a new concept of conservatism. Zourabichvili's work on Spinoza thus opens up as many new paths for research as does his work on Deleuze. To intellectual society he is better known for his work on Deleuze, as nearly his entire intellectual life was connected with the investigation of Deleuze's philosophy. His works made a strong path in world philosophy. According to famous words of Michel Foucault, XX century may be called the Century of Gilles Deleuze. (Foucault, 1998:343). François Zourabichvili is the philosopher who precisely understands, discovers the very essence of „Deleuze's century“. Nobody can write a serious work on Deleuze without Zourabichvili's works. It is worth noting that Deleuze himself was interested with Zourabichvili's investigations. A creative dialogue took place among the two philosophers on the issue of „a new ontology“.

Two books by Francois Zourabichvili „*Deleuze: A Philosophy of the Event*“ and „*The Vocabulary of Deleuze*“ were the bookends, of his short career, and they are both landmarks in the interpretation of Deleuze's philosophy. „*A Philosophy of the Event*“ was published in 1994, a year before Deleuze's death, and while it was not the first book to be published on Deleuze. As Daniel W. Smith and Gregg Lambert, the editors of the English version of Zourabichvili's publication, note „it was the first to provide systematic analysis of Deleuze's work as a whole, and it has remained a touchstone of all subsequent readings of Deleuze“ (Zourabichvili, 2012: 19-32). „We assume that philosophy will not emerge from the Deleuzian adventure

unscathed," Zourabichvili wrote, „but we know that it is up to us to demonstrate this and to pursue it. I have sought above all to extract the logical movements of an oeuvre that seems to me to be one of the most important and most powerful of the twentieth century.“ The *Vocabulary of Deleuze* appeared nine years later, in 2003, as a volume in the „Vocabulaire de . . .“ series directed by Jean-Pierre Zarader – a well known collection of books that includes similar volumes on Bergson by Frederic Worms and on Foucault by Judith Revel. Whereas the first book was oriented around the Deleuzian concept of the event, the second book provided a concise analysis of many of the new concepts Deleuze had created, which are presented in the „dictionary“ form that Deleuze himself had utilized in his short books on Nietzsche and Spinoza. „No one has indicated what a ‘Vocabulary’ should be better than Deleuze,“ Zourabichvili noted, „not a collection of opinions on general themes, but a series of logical sketches that describe so many complex acts of thought, titled and signed.“

Zourabichvili calls the method, the „style“ he chooses to employ in his works, an „exposition of concepts“. This helps him to get into a direct dialogue with Deleuze’s thought and make an explication of his hidden potential.

Zourabichvili insists, that the opposition between ontological and transcendental problems in Deleuze’s thought is not static, but is rather the consequence of a kind of self-immolation immanently affecting ontology itself, a logical undertow that draws us *through* ontology toward a thought of experience that outstrips it. Zourabichvili defines the notion that was invented by Deleuze – „*plan d’immanence*“ („The Plane of Immanence“). This notion is very difficult to translate and define. In his final essay entitled *Immanence: A Life*, Deleuze writes: „It is only when immanence is no longer immanence to anything other than itself that we can speak of a plane of immanence.“ (Deleuze, 2001: 27).

## ალისტერ მაკგრეთი

### ნახაზივები, სუხათუები და ხუხუბი<sup>1</sup>

პროფესორი ალისტერ მაკგრეთი რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთობის აღიარებული მკვლევარია. მისი ნაშრომები უკავშირდება როგორც საბუნებისმეტყველო, ისე ჰუმანიტარულ დარგებს, რადგან ოქსფორდის უნივერსიტეტში მიღებული აქვს სამი სადოქტორო ხარისხი შემდეგ სფეროებში: მოლეკულურ ბიოფიზიკაში, ინტელექტუალურ ისტორიასა და თეოლოგიაში. პროფესორი მაკგრეთი საკმაოდ ნაყოფიერი ავტორი და ქრისტიანობის ერთ-ერთი გავლენიანი აპოლოგეტია, განსაკუთრებით, „ახალი ათეიზმის“ მხედრებთან დისკუსიებში.

### ნარატივები მეცნიერებისა და რელიგიის შესახებ

სხვადასხვა კულტურებში არსებული ჯგუფები ქმნიან გარკვეულ ნარატივებს, რათა განიმტკიცონ და გაამართლონ პრეტენზიები საკუთარი ცოდნის სისწორესა და ძალაუფლებაზე და, ამავდროულად, ჩაახშონ ისინი, რომლებიც მათ საფრთხეს უქმნიან. როგორც აქამდეც აღგვინიშნავს, ფილოსოფოსმა და კულტურულმა თეორეტიკოსმა, ჩარლზ ტეილორმა კარგად აღწერა, თუ როგორ იკავებენ დომინანტურ სოციალურ პოზიციებს ახსნა-განმარტებისა და საზრისის ის მეტანარტივები, რომლებსაც სუსტი კავშირი აქვთ რეალობასთან<sup>2</sup>. ამ დომინანტური ნარატივების უარყოფას ან კრიტიკას ირაციონალურობის მახასიათებლად მიიჩნევენ. თუმცა საკმარისად გონიერნი აღნიშნულ ნარატივებს მაინც აპრობლემავენ. მოგვიანებით კი მათ წინასწარმეტყველებად, ბრძენ ადამიანებად რაცხენ, რომლებიც თავისი დროის მოაზროვნეებზე ჭკვიანები აღმოჩნდნენ, რასაც შემდგომ დროთა მსვლელობაც ადასტურებს.

ცნობილმა პოსტმოდერნისტმა ფილოსოფოსმა მიშელ ფუკომ (1926-84) სახელი გაითქვა ადრეულ მოდერნულ პერიოდში შეშლილობასთან დაკავშირებული კვლევით<sup>3</sup>. რატომ გახდა მისი ნაშრომი ასეთი გავლენიანი? იმიტომ, რომ მან აჩვენა, თუ როგორ ხშირად იყენებდნენ „შეშლილის“ დამლას ძალაუფლების მქონენი არა ფსიქიკური დარღვევების აღსანიშნად, არამედ მათთვის დამლუპველ და არაკომფორტულ შეხედულებებთან საბრძოლველად, რადგან რეალურ საფრთხეს უქმნიდნენ პოლიტიკურ და კულტურულ ელიტას. ხელისუფალთათვის ყველაზე ადვილი გზა საშიში იდეების ნეიტრალიზებისა მათი ავტორების „გიჟებად“ გამოცხადება იყო. ამგვარ ინტელექტუალურ დევნას საზოგადოების კეთილდღეობისთვის ზრუნვად ასაღებდნენ.

<sup>1</sup> ამონარიდი წიგნიდან: „Grath, Alister“. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press 2015, pp. 30-47.

<sup>2</sup> Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2007.

<sup>3</sup> Michel Foucault. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. London: Routledge, 1995.

სწორედ ამგვარი ვითარება იყო საბჭოთა კავშირის „დამსჯელი ფსიქიატრიის“ პირობებში, როდესაც პოლიტიკურ და რელიგიურ დისიდენტებს ფსიქიატრიულ დანესებულებებში აგზავნიდნენ. მათ ფსიქიკას არ აკლდა სიჯანსაღე. უბრალოდ, მათი იდეები საფრთხეს უქმნიდა საბჭოთა კავშირის იდეოლოგიას. ეს საკმაოდ კარგად მოფიქრებული ხრიკი იყო: ფსიქიატრიულ დანესებულებაში გამოკვეთილ ამგვარ პირებს საზოგადოებისგანაც რიყავდნენ და, ამავდროულად, მათ მიერ გამოთქმულ იდეებს ავადმყოფურად აცხადებდნენ. სამწუხაროდ, ახალი ათეიზმი იმავეს ცდილობს, როცა რწმენის დემონიზებას ეწევა. რიჩარდ დოკინზის ქედმაღლური განაცხადი, რომ რწმენა „ფსიქიკური დაავადების სახეობაა“, ძალიან მამაც და ბრწყინვალე მოსაზრებად შეიძლება მოსჩვენებოდეთ ზოგიერთებს 1980-იან წლებში; ახლა კი ეს სიტყვები დაუსაბუთებელ ბუზღუნად მიიჩნევა<sup>1</sup>.

ჩვენს კულტურაში ნარატივების გაძლიერებას თავისი მიზეზები აქვს. კულტუროლოგები, ანტონიო გრამშის (1891-1937) დროიდან მოყოლებული, მიუთითებენ, რომ ისინი კულტურის სფეროში ძალაუფლებისა და ავტორიტეტის მქონეთა მიერ იქმნება. ზოგი ინტელექტუალი დომინანტურ კულტურულ ნარატივებთან შეხმატკბილებულია. სხვები კი მათ აკრიტიკებენ. ამ დომინანტ კულტურულ ნარატივებს ყველაზე ძლიერად ხშირად მეცნიერები ატორტმანებენ. ფიზიკოსი ფრიმენ დაისონი თავის ესეში „მეცნიერი, როგორც მეამბოხე“ წერს: „ყველა კულტურაში მეცნიერება ალიანსია თავისუფალი სულების, რომლებიც ადგილობრივი ტირანიის წინააღმდეგ ილაშქრებენ. ყველა კულტურა ცდილობს, ამგვარ ტირანიას დაუქვემდებაროს თავისი შვილები“<sup>2</sup>. მეცნიერება ხშირად ილაშქრებს კულტურის ავტორიტეტების, მათ შორის, რელიგიური ელიტის წინააღმდეგაც.

ძლიერი აზრია, რომელსაც დაისონი მრავალი მაგალითით ამყარებს. დიდი სპარსი მათემატიკოსი და ასტრონომი ომარ ხაიამი (1048-1131) მეცნიერებას განიხილავდა, როგორც ჯანყს ისლამის ინტელექტუალური შეზღუდვების წინააღმდეგ, ისევე, როგორც მე-20 საუკუნის ერთ-ერთი საუკეთესო ინდოელი ფიზიკოსი ჩანდრასეხარა ვენკატა რამანისთვის (1888-1970) იყო მეცნიერება ამბოხი ინდუიზმის ფატალისტური ეთიკის წინააღმდეგ.

მაგრამ ზოგჯერ მეცნიერება პოლიტიკურ ელიტასთან დაპირისპირებისთვისაც გამოიყენებოდა. მაგალითად, მე-19 საუკუნის იაპონელ მეცნიერთა პირველი თაობისთვის მეცნიერება ფეოდალიზმის ტრადიციული კულტურის წინააღმდეგ ამბოხს წარმოადგენდა. ასევე, რამანიც თვლიდა, რომ მეცნიერების გამოყენება შეიძლება იმ გავლენის შესასუსტებლად, რომელიც ბრიტანეთს ჰქონდა ინდოეთზე კოლონიურ პერიოდში.

მეცნიერებასა და რელიგიას შორის არსებული ომის შესახებ კულტურულად დომინანტური ნარატივი უკრიტიკოდ მეორდება ახალი ათეისტების ნაწერებში, ქრისტოფერ ჰიტჩენსის წიგნის ჩათვლით, რომლის სათაურია „ღმერთი არ არის დიადი“ (2007). ამ ნაშრომში ჰიტჩენსი „კონფლიქტის“ ნარატივს იცავს ისტორიისად-

<sup>1</sup> Richard Dawkins. *The Selfish Gene*. 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 330 (ეს პასაჟი დამატებულია დოკინზის ამ წიგნის მეორე გამოცემაში).

<sup>2</sup> Freeman Dyson. „*The Scientist as Rebel*“, in: *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, ed. John Cornwell, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 1-11.

მი უკიდურესად შერჩევითი მიდგომით, რაც მისი ნეგატიური წინასწარი განწყობის ამსახველია. ავტორი ძალადობს ისტორიულ დეტალებზე, რათა ისინი თავის რჩეულ თეორიას მოარგოს და ჯიუტად უარყოფს იმ დეტალებს, რომლებიც არ შეესაბამება მის მიერ წინასწარ შემუშავებულ მოდელს, შეგნებულად აკნინებს ან საერთოდ აჩუმათებს რა მათ. ჰიტჩენსი ყურადღებით შერჩეულ ისტორიულ ანეკდოტებს (შემთხვევებს)<sup>1</sup> იყენებს, თითქოს ისინი რალაც უფრო დიდ ჭეშმარიტებას გამოხატავდნენ და ადასტურებდნენ დაუჯერებელ მოსაზრებას, რომ რელიგიური რწმენის მქონე პირთა გონება დაავადებულია და ამიტომ საზოგადოებისთვის პოტენციურ საშიშროებას წარმოადგენენ მთლიანობაში.

განვიხილოთ ერთ-ერთი ასეთი ხმამალალი განცხადება. ჰიტჩენსი მართებულად აღნიშნავს, რომ ქრისტიანი მწერალი ტიმოთი დუაითი (1752-1817), იელის კოლეჯის (მოგვიანებით იელის უნივერსიტეტი) ყოფილი პრეზიდენტი, ეწინააღმდეგებოდა შავი ყვავილის<sup>2</sup> ვაქცინაციას. ჰიტჩენსისთვის დუაითის მცდარი მსჯელობა მორწმუნე ადამიანის ჩამორჩენილი აზროვნების ტიპური შემთხვევაა. ჰიტჩენსის მტკიცებით, დუაითის გააფთრებული წინააღმდეგობა იმაზე მიუთითებს, თუ როგორ ელოებოდა რელიგიური ობსკურანტიზმი მეცნიერების წინსვლას იმ დროს და, ასევე, დღეს. რელიგია აბრკოლებს კაცობრიობის წინსვლის ყველა მცდელობას.

ამგვარ განცხადებას ძალიან სუსტი დასაბუთება აქვს და ის დაცინვა უფროა. ჰიტჩენსი სწორად იქცევა, როცა შავი ყვავილის ვაქცინაციის მაგალითს მეცნიერებასთან დაპირისპირებულობის წარმოსაჩენად იმონებს, მართებულად აღნიშნავს რა, რომ დუაითი ამ ვაქცინაციას ეწინააღმდეგებოდა. მაგრამ ჰიტჩენსის დასკვნები ზედაპირულია და პრიმიტიული, რაც მასში ღრმად ფესვგადგმულ ცრურწმენებსა და ნაჩქარევი იდეოლოგიური მიდგომებისადმი მიდრეკილებას ავლენს. ვაქცინაციის აღნიშნული საკითხი ასეთი მარტივი არაა და შეუძლებელია მისი დამონება რელიგიასა და მეცნიერებას შორის არსებული „ომის“ ნარატივის მხარდასაჭერად, რომლის აღტყინებული დამცველია ჰიტჩენსი. ნება მომეცით, ორი საწინააღმდეგო მაგალითი მოგიყვანოთ, რომლებიც დამეხმარება მსჯელობის დასაბუთებაში.

ჰიტჩენსი დარწმუნებულია, რომ შავი ყვავილის წინააღმდეგ ვაქცინაცია სასარგებლო იყო და, ვინც მას ეწინააღმდეგებოდა, უნდა დაეგმოთ, ხოლო ვინც იცავდა, უნდა ექოთ. მოდით, ცოტა უკან დავიხიოთ და ტიმოთი დუაითის წინა თაობაში არსებულ ვითარებას გადავხედოთ. ჯონათან ედუარდსი (1703-1758), დიდი ამერიკელი ქრისტიანი მოაზროვნე და პრინსტონის კოლეჯის (მოგვიანებით პრინსტონის უნივერსიტეტის) მესამე პრეზიდენტი, სამეცნიერო, კერძოდ, სამედიცინ-

<sup>1</sup> სიტყვა „ანეკდოტი“ გულისხმობს არა მხოლოდ სასაცილო შემთხვევის, არამედ რაიმე ამბავის აღწერასაც. ბერძნული სიტყვა ἀνέκδοτα ნიშნავს სიტყვასიტყვით „გამოუქვეყნებელს“. მაგ., სწორედ ამ სახელითაა ცნობილი პროკოპი კესარიელის ნაშრომი, ე. წ. „საიდუმლო ისტორია“, რომელიც ავტორს სიცოცხლეში არ გამოუქვეყნებია, რადგან იგი არსებული ხელისუფლების, კერძოდ, იუსტინიანე იმპერატორის დაუნდობელ კრიტიკას შეიცავდა. ნიგნი პირველად 1623 წელს გამოსცეს [მთარგმ. შენიშვ.]

<sup>2</sup> შავი ყვავილი, იგივე ნატურალური ყვავილი (smallpox) – გადამდები, ინფექციური ავადმყოფობა (გოგიჩაძე, გ. სამედიცინო ტერმინოლოგიის ქართულ-ინგლისურ-რუსულ-ლათინური განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., გამომც. „მერიდიანი“, 2009, 496 გვ.). [მთარგმ. შენიშვ.]

ნო წინსვლის თავგადადებული მხარდამჭერი იყო. ედუარდსი პირველ ეტაპზე შავი ყვავილის ვაქცინაციის მხურვალე დამცველად გვევლინებოდა. პრინსტონში თავისი სტუდენტების წინაშე რომ ამ ახალი სამედიცინო საშუალების უსაფრთხოება ეჩვენებინა, თავად აიცრა ამ ვაქცინით<sup>1</sup>. ვაქცინაციამ უარყოფითი შედეგი გამოიღო, რის გამოც ედუარდსი მალევე გარდაიცვალა.

მიუკერძოებელი მკითხველი ისურვებდა, რომ ჰიტჩენსს განონასწორებულად და სწორად წარმოედგინა ამ ვაქცინაციისადმი რელიგიური დამოკიდებულება, განსაკუთრებით ის ფაქტი, რომ ედუარდსს საკუთარი სიცოცხლის ფასი დაუფჯდა მეცნიერების განვითარებისადმი მხარდაჭერა. მაგრამ ჰიტჩენსის მიერ დახატულ სურათზე ედუარდსის პიროვნება საერთოდ არ ჩანს. ამიტომ, აღნიშნული ახალი ათეისტი პროპაგანდისტი უფროა, ვიდრე მეცნიერი. მისი მიზანია, დაიცვას მითი მეცნიერებასა და რელიგიას შორის არსებული „ომის“ შესახებ და საკუთარი დოგმატური ვერსია ათეიზმისა, თავს არ იწუხებს რა ისტორიული ფაქტების კეთილსინდისიერი წარმოდგენით.

ამგვარი გამაოგნებელი მიკერძოება კიდევ ერთხელ იჩენს თავს, აგრეთვე, იმ ფაქტის დამალვაში, რომ გავლენიანი ათეისტი მწერალი ჯორჯ ბერნარდ შოუ (1856-1950) შავი ყვავილის (smallpox) ვაქცინაციას 1930-იან წლებში უპირისპირდებოდა და დასცინოდა მას, უწოდებდა რა „ცდომილებას“ და, ასევე, „ჯადოქრობის საძაგელ ხრიკს“. ის უგულვებელყოფდა ისეთ წამყვან მკვლევრებს, როგორებიც იყვნენ ლუი პასტერი და ჯოზეფ ლისტერი, რომლებიც საკუთარი სამეცნიერო ნაშრომებით მხარს უჭერდნენ ხსენებულ ვაქცინაციას. დრამატურგი და ნოველისტი ბერნარდ შოუ ამ სახელოვან მეცნიერებს შარლატანებს უწოდებდა, რომელთაც თითქოს არაფერი იცოდნენ მეცნიერული მეთოდის შესახებ. საინტერესოა, რომ ბატონი შოუ არა რელიგიური მოღვაწე, არამედ ათეისტი იყო, რომელიც ამგვარ სასაცილო განცხადებებს მე-20 საუკუნეში აკეთებდა<sup>2</sup>.

რატომ არ ახსენა ჰიტჩენსმა ეს ცნობილი და შემადრწუნებელი მაგალითი? რასაკვირველია, ჰიტჩენსს არავინ უკრძალავს, გამოხატოს თავისი შფოთვა და გულისწყრომა რელიგიის მისამართით იმგვარად, რაგვარადაც მას სურს. მაგრამ მას ხომ შეეძლო მეტი წინდახედულება გამოეჩინა და გაეაზრებინა, რომ მისი მკითხველები აუცილებლად შენიშნავდნენ ამ თვალშისაცემ მიკერძოებას?

ამიტომაც, ყოველთვის საჭიროა, ნებისმიერი ამბავი გადმოიცეს სრულად და პირუთვნელად, თვალლების გარეშე. ცხადია, არ ვაპირებთ იმ შემთხვევების დამალვას, როცა რელიგია აბრკოლებდა მეცნიერულ წინსვლას. მართალია, ეკლესიასთან გალილეოს დავას მზის სისტემის მისეულ მოდელთან დაკავშირებით არასწორი ინტერპრეტაციები ეძლევა, მაგრამ ეჭვგარეშეა, რომ ეკლესიის მაღალი იერარქიის ზოგიერთ წარმომადგენელს არ მოსწონდა, რის თქმასაც გალილეო აპირებდა და არ მოსწონდა როგორც სამეცნიერო, ისე რელიგიური მიზეზებით, რის გამოც გალილეოს დადუმებას ცდილობდა.

<sup>1</sup> George M. Marsden. *A Short Life of Jonathan Edwards*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008, p. 131.

<sup>2</sup> ბერნარდ შოუს შემამოფოთებელი პოზიციის განხილვა იხ. Sally Peters. *“Commentary: Bernard Shaw’s Dilemma: Marked by Mortality,”* International Journal of Epidemiology 32, no. 6, 2003, გვ. 918-19.



მუგრამ სურუიუი უფრო კომპლექსურია დუ ამგვარ ცუღკეულ შემთხვევებზე არ დუიყვანებუ<sup>1</sup>. იმ დროისთვის პროტესტუანტობუსთან ბრძოლუი ჩუბმული კათოლიკობუ თუვისი მოძღვრების მთუვარი დებულეებების დაცვუს ცდილობდუ დუ ბიბლიის ტრადიციული განმარტებების ნებისმიერი ცვლილებების ნუხალისებისგან თუვს იკუვებდუ. ამგვარმუ პოლემიკურმუ კონტექსტმუ განუპირობუ მძაფრი ეჭვების ატმოსფერო, რომელიც ნამდვილად არ იყო ღიუ „უხული მეცნიერული“ მიგნებებისთვის. გულილეოს არგუმენტი დედამიწის მოძრუობუსთან დუკავშირებით (მცდარად) აღიქვეს კათოლიკური სწავლების მოდიფიკაციად, რაც პროტესტუანტობის ნისქვილზე დუასხამდუ წყალს.

დღეს თუნამედროვე კათოლიკური თეოლოგია გულილეოს ისეთ მოუზროვნედ მიინწევს, რომელიც მეცნიერებუსუ დუ რწმენუს აუხლოვებდუ დუ რომლის ხედვუს არუსწორად განმარტუვენენ მისი კრიტიკოსები ეკლესიიდან. პუპუ იონე პუვლე მეორემ შემდეგი აზრი გამოთქუუ 1992 წელს, რომელიც მე-20 სუუკუნის კათოლიკურ ეკლესიუი არსებული მზარდი კონსენსუსის ერთგვარი შეჯამებუა:

„უხულმუ მეცნიერებამ, თუვისი მეთოდებითუ დუ კვლევების თუვისუფლებით, აიძულუ თეოლოგები, გუდუეხედუთ წმინდუ წერილის განმარტების სუკუთარი მეთოდებისთვის. მათმუ უმეტესობამ არ იცოდუ, როგორ უნდუ გუეკეთებინათ ეს. პარადოქსიუ, მუგრამ გულილეო, გულწრფელი მორწმუნე, ამ მხრივ, უფრო გამჭრიახი აღმოჩნდუ, ვიდრე მისი ოპონენტი თეოლოგები“<sup>2</sup>.

### „ომის“ ნარატივის კრიტიკისთვის

არსებობს დრომოჭმული დუ სუკუად დისკრედიტირებული „ომის“ ნარატივის კრიტიკის მრუვული გზუ, რომელთუგან, სუმწუხაროდ, ყველუზე ეფექტური, ამუვდროულად, ყველუზე შრომუტევადი გზუა: სისტემუტური გუბათილება ცნობილი მითებისს, რომელთაც კულტურის კომენტუტორები იმდენად ხშირად მიმართუვენ, თითქოს ისინი სუკრალური ნარატივები იყოს. მუგრამ ხსენებული პირები ვალდებულნი არიან, გულდუსმით გუდუამონწმონ ამგვარი მითების წყარობები. გთუვუზობთ ერთ-ერთ მათგანს, რომელიც აღებულიუ გუზეთიდან „ნიუ-იორკ თაიმზ“:

„როდესაც მე-19 სუუკუნის ექიმებმუ მშობიარობის ტკივილების შესამსუბუქებლად ქლოროფორმის<sup>3</sup> გამოყენებუ დუიწყეს, შოტლანდიურმუ კალვინისტურმუ ეკლესიამ ის „სუტუანურ გუმოგონებუდ“ შეუფუსუ, რომლის მიზანი უფლის განგებუი ჩარევა იყო“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Maurice A. Finocchiaro. *Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning in the Two Affairs*. New York: Springer, 2010. იბ. ასევე: Stephen Mason. “Galileo’s Scientific Discoveries, Cosmological Confrontations, and the Aftermath,” *History of Science* 40, 2002, pp. 377-406.

<sup>2</sup> John Paul II. “Faith Can Never Conflict with Reason,” *L’Osservatore Romano* 49, November 1992, p. 2.

<sup>3</sup> ქლოროფორმი – ქლორის შემცველი, უფერული, გამჭრიახე სითხე. იყენებენ სუნარკოზე დუ სუდუზინფექციო სუშუალებუდ, აგრეთვე, ჰისტოლოგიურ კვლევებში (გ. გოგირუძე, სუმედიცინო ტერმინოლოგიის ქართულ-ინგლისურ-რუსულ-ლუთინური განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., გუომც. „მერიდიანი“ 2009, გვ. 496). [მთარგმ. შენიშუ.]

<sup>4</sup> “A Pox on Cell-Stem Research,” *New York Times*, 1 August, 2006.

ეს მითი სასაცილოა და, ამავდროულად, ნონსენსიც. მე-19 საუკუნეში მშობიარობის ანესთეზიისადმი წინააღმდეგობას იშვიათად თუ ჰქონდა რელიგიური ხასიათი. დაპირისპირება უმეტესად სამედიცინო წრეებიდან მომდინარეობდა, რადგან არსებობდა შიშები მშობიარე დედის ორგანიზმზე მის უარყოფით გავლენასთან დაკავშირებით<sup>1</sup>. ეს მოგონილი ამბავი ამ მედიკამენტის წინააღმდეგ ეკლესიის ბრძოლასთან დაკავშირებით - პირდაპირ ან ირიბად და, როგორც მინიმუმ, უკრიტიკოდ - გავრცელდა „ომის“ მითოლოგიის ერთ-ერთი საფუძველმდებარე ტრაქტატიდან, კერძოდ, ენდრიუ დიქსონ უაითის ნიგნიდან „თეოლოგიასთან მეცნიერების ბრძოლის ისტორია საქრისტიანოში“ (Andrew Dickson White. *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1896). ამ ნაშრომის იდეოლოგიური ხასიათი სერიოზულმა მეცნიერებამ დიდი ხნის წინ გამოავლინა. უაითი კორნელის უნივერსიტეტის პირველი პრეზიდენტი იყო, რომელსაც სურდა, ეს სასწავლებელი ინტელექტუალური თავისუფლების ბასტიონად ექცია. რელიგიის მკაცრი კრიტიკით მას მეტი სტუდენტის მიზიდვა სურდა. უაითისგან მხარდაჭერილი მეცნიერებასა და რელიგიას შორის არსებული „ომის“ ნარატივის მავნე შედეგები ჩვენს დრომდეც იყო ცნობილი. როგორც ისტორიკოსი ჯეიმს მორი შენიშნავდა, ეს მოდელი თავის მიმდევრებს უბიძგებს, „წარმოიდგინონ სრული დაპირისპირებულობა იქ, სადაც მხოლოდ რთული სიმრავლეა, მონოლითური სოლიდარობა იქ, სადაც დანაწევრებულობა და გაურკვეველობაა და დაპირისპირება იქ, სადაც თანხმობა და მშვიდობაა“<sup>2</sup>.

არანაირი საჭიროება არ არსებობს მკითხველს თავი მოვანყინო ამ ნარატივის დაწვრილებითი კრიტიკით, რაც მრავალი შეცდომის ზუსტ და დამლულ შესწორებებს გულისხმობს. ამის ნაცვლად, უპრიანია, უბრალოდ, ნდობის ღირსი ისტორია გადმოვცეთ, რაც ნაკლებად საინტერესო იქნება, ვიდრე ეს თავშესაქცევი მოგონილი ამბავი შოტლანდიელ კალვინისტებზე, მაგრამ, სამაგიეროდ, ისტორიული სანდოობის უდავო ღირსებით იქნება შემკული.

მართალია, ვერ ვიტყვით ცალსახად, რომ ქრისტიანობამ შვა თანამედროვე მეცნიერება, თითქოს მხოლოდ ქრისტიანობა იყო ერთადერთი მიზეზი ამ მნიშვნელოვანი წამოწყებისა, მაგრამ ნათელია, რომ მათ შორის ფუნდამენტური სინერგია არსებობს. მაგალითად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქრისტიანობამ ერთგვარი ინტელექტუალური პლატფორმით უზრუნველყო მეცნიერული თეორია და პრაქტიკა<sup>3</sup>. ღიმილისმომგვრელი მითები ჯერ კიდევ არსებობს პოპულარულ ლიტერატურაში.

<sup>1</sup> ოცდახუთი ამგვარი მითის სისტემატური დეკონსტრუქციისთვის, ზემოთ ნახსენები მითის ჩათვლით, იხ. შემდეგი ნაშრომი: Ronald L. Numbers (ed.). *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

<sup>2</sup> James R. Moore. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 99-100.

<sup>3</sup> ამ პოზიციის კლასიკური დაცვისთვის იხ.: David C. Lindberg and Ronald L. Numbers. *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, CA: University of California Press, 1986. ამ თემაზე ბოლო დროის საუკეთესო კვლევა კი შემდეგია: David C. Lindberg and Peter Harrison, “Early Christianity,” in: *Science and Religion around the World: Historical Perspectives*, ed. John Hedley Brooke and Ronald L. Numbers. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 67-91.

მაგალითად, თითქოს შუა საუკუნეებში ეკლესია და მისი თეოლოგები ასწავლიდნენ, რომ დედამიწა ბრტყელია, ახშობდნენ რა ყველა იდეას დედამიწის სფერულობის შესახებ სწორედ რელიგიური მოტივით<sup>1</sup>. მაგრამ მეცნიერებამ დიდი ხანია, დაძლია ამგვარი მოძველებული ფიქციები, მოგვცა რა მდიდარი, კომპლექსური და სანდო სურათი რწმენისა და მეცნიერების ინტერაქციისა მეცნიერულ რევოლუციამდე და ამ რევოლუციის მანძილზე.

ზოგადად, მეცნიერების ისტორიკოსთა შორის არსებობს თანხმობა, რომ რელიგიურმა ფაქტორებმა გამოკვეთილად დადებითი როლი შეასრულა დასავლეთში თანამედროვე მეცნიერების წარმოქმნისა და მისი შემდგომი შენარჩუნების პროცესში. თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების განვითარების გარიჟრაჟზე მრავალი საკვანძო ფიგურა გულწრფელი მორწმუნე იყო; უფრო მნიშვნელოვანი კი ის არის, რომ მათ მიერ შემუშავებული ახალი მიდგომები ბუნების შესწავლისადმი სხვადასხვაგვარად ეფუძნებოდა რელიგიურ თეზისებს, სამყაროს მოწყობის შესახებ ქრისტიანულ გაგებას. მოვნიშნოთ სამი მთავარი თემა, რომლებსაც ისტორიკოსები მნიშვნელოვნად მიიჩნევენ ადრეული მოდერნული პერიოდის დასავლეთ ევროპაში მეცნიერული რევოლუციის რელიგიური დაფუძნების გააზრებისთვის.

1. სამყაროს შექმნის ქრისტიანული დოქტრინა მოწესრიგებული სამყაროს ცნებას მოიცავს, რომლის შეცნობა ემპირიული კვლევითაა შესაძლებელი. ამ იდეამ გადამწყვეტი როლი შეასრულა მეცნიერების წარმოქმნაში. როგორც ფიზიკოსი პოლ დევისი უთითებს, „რენესანსის ეპოქის ევროპაში იმას, რასაც დღეს კვლევისადმი მეცნიერულ მიდგომას ვუწოდებთ, ეფუძნებოდა მოაზროვნე ღვთისადმი რწმენას. ამგვარი ღმერთის მიერ დადგენილი წესრიგის გაგება კი სამყაროს გულმოდგინე შესწავლით იყო შესაძლებელი“<sup>2</sup>.

2. ბუნების კვლევა, იმდროინდელი ფართო აღიარებით, ღვთაებრივი მშვენიერებისა და სიბრძნისადმი ადამიანის აღტაცებასა და მადლიერებას აძლიერებდა<sup>3</sup>. ამრიგად, ბუნების შესწავლისათვის მაშინ მნიშვნელოვანი რელიგიური მოტივაცია არსებობდა, რადგან ამ ბუნების წესრიგი და სილამაზე შემოქმედის ხასიათს ირეკლავდა.

3. XVI-XVII საუკუნეების მრავალმა ბუნებისმეტყველმა ფილოსოფოსმა იწყო დაეჭვება ბუნების შესწავლისას ადამიანის შეუიარაღებელი, შიშველი გონების შესაძლებლობებში, რაც მხოლოდ ბერძნული ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელ დედუქციურ პროცესებს გულისხმობდა<sup>4</sup>. ადამიანის რაციონალური შესაძლებლო-

<sup>1</sup> ამ აბსურდული იდეის ისტორიისთვის იხ.: Jeffrey Burton Russell. *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*. New York: Praeger, 1991; Christine Garwood. *Flat Earth: The History of an Infamous Idea*. London: Macmillan, 2007.

<sup>2</sup> Paul Davies. *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*. London: Penguin, 1992, p. 77.

<sup>3</sup> შემთხვევებზე დაფუძნებული ბრწყინვალე კვლევა იხ.: Peter Harrison. “Sentiments of Devotion and Experimental Philosophy in Seventeenth-Century England,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 44, no. 1, 2014, pp. 113-33.

<sup>4</sup> ეს თვალსაზრისი განვითარებულია შემდეგ მნიშვნელოვან ნაშრომში: Peter Harrison. *The Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ბებისადმი ამგვარი მზარდი უნდობლობა, რომელიც პირველქმნილი ცოდვის შესახებ ტრადიციული ქრისტიანული სწავლებით გამოიხატება, ბუნებისმეტყველი ფილოსოფოსები ემპირიული მეთოდის დაფუძნებამდე მიიყვანა, რაც უფრო კეთილსაიმედო ცოდნის შექმნის საშუალებად აღიარეს. ამრიგად, ბუნების შესახებ სანდო ცოდნის მიღებისთვის ეფექტურ იარაღად ექსპერიმენტი და არა მხოლოდ გონება ჩაითვალა.

ქრისტიანული კონცეპტუალური პლატფორმა, რომლის ფარგლებშიც მეცნიერებამ შეძლო განვითარება, რასაკვირველია, იმ გარემოს ნაწილი იყო, რომლის წინააღმდეგაც დაიწყო მეცნიერული რევოლუცია. ეს მნიშვნელოვანი ფაქტია იმ მითის წინააღმდეგ, რომ მეცნიერებასა და რელიგიას შორის გაუთავებელი კონფლიქტია. უზარმაზარი განსხვავებაა შემდეგ ორ მოსაზრებას შორის. პირველი: „მეცნიერება და რელიგია აუცილებლად უპირისპირდებიან ერთმანეთს“ (რაც ისტორიულად არაა დასაბუთებული) და მეორე: „მეცნიერება და რელიგია ზოგჯერ უპირისპირდებიან, ზოგჯერ თანამშრომლობენ ერთმანეთთან“ (რაც სიმართლეა, მაგრამ მრავალთათვის უინტერესო).

იმისგან დამოუკიდებლად, რას შეიძლება ვფიქრობდეთ მეცნიერებისა და რწმენის ურთიერთობის შესახებ, სულ უფრო ნათელი ხდება, რომ მათ შორის არსებული კედლები დღეს უფრო თხელია და გამჭვირვალე, ვიდრე წარსულში. სოციოლოგი ელან ჰოვარდ ეკლუნდი თავის ბოლოდროინდელ კვლევაში, რომელიც წამყვან მეცნიერებთან ჩაღრმავებულ ინტერვიუებსაც მოიცავს, ამტკიცებს, რომ მეცნიერებასა და რელიგიას შორის არსებული „გადაულახავი მტრობის“ შესახებ იდეა წარმოადგენს „კარიკატურას, გაცვეთილ მოსაზრებას, რომელიც კოლექტიური კონფორმისტული აზროვნების თემაზე შექმნილი სატირისთვის შეიძლება ვინმემ გამოიყენოს და არა რეალობის ადეკვატური ასახვისთვის“<sup>1</sup>. ეს აუცილებლად როდი ნიშნავს, რომ მეცნიერები სულ უფრო რელიგიურნი ხდებიან. რასაკვირველია, არა. ეს მხოლოდ „ომის“ მოდელის სიმცდარის უფრო მეტ გააზრებაზე მიუთითებს. მანამდე ამგვარი მოდელი მრავალი მეცნიერის მსოფლმხედველობის ნაწილი იყო. დღეს კი სამეცნიერო საზოგადოება მზარდ ღიაობას გამოხატავს დიალოგის შესაძლებლობისადმი და მეგობრული, და შესაძლოა, ურთიერთგამამდიდრებელი თანა-არსებობისადმი.

მეცნიერების ნებისმიერმა ისტორიკოსმა იცის, რომ რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთობა ამბივალენტურია და შეუძლებელია მისი დაყვანა პრიმიტიულ სლოგანებამდე. რელიგიური ცრურწმენები ზოგჯერ მართლაც უპირისპირდებოდა მეცნიერებას. მაგრამ ანტირელიგიური ცრურწმენებიც ხომ აბრკოლებდა მეცნიერების წინსვლას? სამწუხაროდ, ამგვარ ფაქტებს მოხერხებულად უვლიან გვერდს დოკინზის თუ ჰიტჩენსის მიერ წარმოდგენილი ტენდენციური აღწერები მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთობისა, მაგრამ ყველა ეს ფაქტი მნიშვნელოვანი ნაწილია კომპლექსური სურათისა, რომლის სწორად გადმოცემაც გვმართებს.

მოდით, განვიხილოთ კონკრეტული მაგალითი. მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ მეცნიერებაში ნათელი გახდა, რომ სამყარო მუდმივად არ არსებობდა, როგორც ეს

<sup>1</sup> იმის შესახებ, თუ როგორ აფასებენ მეცნიერები „კონფლიქტის“ ნარატივს, ერთ-ერთი საუკეთესო ემპირიული კვლევაა: Elaine Howard Ecklund. *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 5.

მანამდე სწამდათ მეცნიერებს. ამ საკითხზე სამეცნიერო კონსენსუსი თანდათან შედგა. როგორც გაირკვა, სამყარო ყოფიერებაში შემოვიდა განსაკუთრებული მოვლენის შედეგად, რომელსაც „დიდი აფეთქება“ ეწოდა. ამგვარმა სიახლემ მთლიანად ამოატრიალა ძველი კონსენსუსი. თავიდან ეს ახალი თეორია მეცნიერთა გარკვეულ წინააღმდეგობასაც კი წააწყდა, რომლებმაც საექვო გახადა დიდი აფეთქების მტკიცებულებები. 1960-იან წლებში ისეთი ცნობილი ათეისტი მეცნიერიც აკრიტიკებდა აღნიშნულ ახალ აღმოჩენას, როგორებიც იყვნენ ფრედ ჰოილი (Fred Hoyle) და სტივენ ვაინბერგი (Steven Weinberg). ისინი შიშობდნენ, რომ დასაბამის მქონე სამყაროს იდეა „რელიგიურად ჟღერდა“ და სამყაროს შექმნის ბიბლიურ აღწერას ჰგავდა, რაც „დაბადების“ წიგნშია მოცემული.

ათეისტები სამყაროს ფრედ ჰოილისეულ „სტაციონარულ მოდელს“ აღიარებდნენ, რადგან ის გამორიცხავდა სამყაროს „შექმნის“ ნებისმიერ შესაძლებლობას. 1967 წელს მასაჩუსეტისის ტექნოლოგიურ ინსტიტუტში გამოსვლისას უეინბერგმა განაცხადა, რომ „თეორია სამყაროს სტაციონარული მდგომარეობის შესახებ ფილოსოფიურად ყველაზე მიმზიდველია, რადგან ის მინიმალურად ჰგავს დაბადების წიგნში მოცემულ ამბავს“. შემდეგ მან სინანულით დასძინა, „სამწუხაროდ, ექსპერიმენტმა უარყო სტაციონარული თეორია“<sup>1</sup>.

ეს შემთხვევა კარგად ააშკარავებს მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთობის რთულ ხასიათს! მე-19 საუკუნის მიწურულს „ომის“ ნარატივი კარგად მოერგო ინგლისის სოციალურ კონტექსტს<sup>2</sup>, რომელიც დალდასმული იყო ორ ჯგუფს შორის გაჩაღებული ბრძოლით. ერთ მხარეს იყვნენ „მეცნიერების ხანდაზმული ჯენტლმენები, ხშირად სასულიერო დასს მიკუთვნებულნი“, ხოლო მეორე მხარეს „ახალი თაობის კარიერისტი მეცნიერები, მაგ., [თ. ჰ.] ჰაქსლის მსგავსნი, რომელთაც ძლიერი საეკლესიო ხელისუფლება ბარიერად მიაჩნდათ საკუთარი პროფესიული ამბიციებისთვის“<sup>3</sup>. ბოლოდროინდელმა კვლევებმა აჩვენა, რომ ამ ეპოქაში კონფლიქტობდა არა მეცნიერება და რწმენა, არამედ მეცნიერების საკმაოდ განსხვავებული გაგებანი<sup>4</sup>, მაგრამ დაუშვებელია ვიქტორიანული ინგლისის სპეციფიკური სოციალური რეალობის წიაღში ნაშობი ნარატივის ნიმუშად წარმოდგენა სხვა კონტექსტებში მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთობის მსჯელობისას. ხსენებული ნარატივი დასნეულებულია იმ კონფლიქტებით, რომლებიც ერთხელ და სამუდამოდ ჩავლილი წარსულის ნანილია. ჩვენ კი წინსვლა გვმართებს.

სანაცვლოდ, გთავაზობთ ურთიერთგამდიდრების ნარატივს, რომელიც არაფერს უარყოფს ემპირიული მეცნიერებების მემკვიდრეობიდან, გარდა ამ უკანას-

<sup>1</sup> F.J. Tipler, C.J.S. Clarke and G.F.R. Ellis. “Singularities and Horizons—A Review Article,” in: *General Relativity and Gravitation: One Hundred Years after the Birth of Albert Einstein*. ed. A. Held, New York: Plenum Press, 1980, pp. 97-206, quote at p. 110.

<sup>2</sup> ეს ნათლად გააცნობიერეს 1980-იან წლებში. იხ., მაგ., Frank Miller Turner, “The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension,” *Isis* 69, 1978, pp. 356-76; Colin A. Russell, “The Conflict Metaphor and Its Social Origins,” *Science and Christian Faith* 1, 1989, pp. 3-26.

<sup>3</sup> Jack Morrell and Arnold Thackray. *Gentlemen of Science: Early Years of the British Association for the Advancement of Science*, Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 395.

<sup>4</sup> Matthew Stanley. *Huxley's Church and Maxwell's Demon: From Theistic Science to Naturalistic Science*. Chicago: University of Chicago Press, 2015, pp. 242-63.

კნელის მიერ სრულყოფილი, ერთადერთი და საბოლოო ცოდნის ფლობასთან დაკავშირებული მოსალოდნელი პრეტენზიისა. ეს ნარატივი, ბუნებრივია, უპირისპირდება სციენტისმს, რომლის პროპაგანდას ახალი ათეიზმი ეწევა, მაგრამ არანაირად არაა კონფლიქტში მეცნიერებასთან, რომელიც ყოველთვის აღიარებდა თავის დასაზღვრულობას.

სციენტისმში ახალი ათეიზმის ფარგლებში კვლავ ცოცხალია. ის ამ მოძრაობის ოფიციალური იდეოლოგიაა. ბლოგერი პ. ზ. მეიერსი, ახალი ათეიზმის გულისგულის, სციენტისმის ერთგული დამცველი, შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამს მეცნიერული მეთოდის უნივერსალურ ქმედითობაზე:

„ახალი ათეიზმი (თუმცა არც მე მომწონს ეს ფრაზა) გულისხმობს იმ მთავარი პრინციპებისადმი პატივისცემას, რომლებიც მეცნიერულ სამყაროში სანდო და სასარგებლო აღმოჩნდა. ალბათ, შეამჩნევდით, რომ მრავალი ამ მედიდურ ათეისტთან სამეცნიერო წიაღიდანაა და მათი გამოყენება ადამიანთა ცხოვრების ყველა დანარჩენ სფეროშიც შეიძლება“.<sup>1</sup>

მაგრამ რატომ უნდა გამოვიყენოთ ეს „მთავარი პრინციპები“ ადამიანთა ცხოვრების „ყველა დანარჩენ სფეროში“? ეს დოგმატური მტკიცებაა, რაც მოკლებულია სამეცნიერო საფუძველს და გამოირჩევა სერიოზული ნაკლით: რეალურ სამყაროში ის სრულიად გამოუსადეგარია. მაგ., მიკროსკოპს კარგად იყენებენ ბიოლოგიაში, მაგრამ განა ეს ინსტრუმენტი გამოსადეგია ცხოვრების საზრისის შესაცნობად, პურის ფასის გასაგებად ან პირველი მსოფლიო ომის მიზეზების გამოსარკვევად? ამრიგად, ზემოთ ნახსენები მთავარი პრინციპები უბრალოდ უუნაროა ცხოვრების აზრის წვდომისთვის ან „საზრისისეული საკითხებიდან“<sup>2</sup> რომელიმეს გამოსარკვევად.

ფილოსოფოსი მერი მიჯლი (Mary Midgley) მისთვის დამახასიათებელი გონება მახვილობითა და ფილოსოფიური გამჭრიახობით აფასებს მსგავს ალტკინებულ გაზვიადებებს სციენტისმის იმ მიმდევრებისა, რომლებიც აზროვნებასთან მწყრალად არიან:

„სციენტისმის შეცდომა არა ცოდნის ერთი ფორმის გადაჭარბებულ ქებაშია, არამედ მის იზოლირებაში აზროვნების დანარჩენი სფეროსგან და აღნიშნული ცოდნის ფორმის გამარჯვებულად გამოცხადებაში, რომელმაც ყველა დანარჩენი უნდა განდევნოს“<sup>3</sup>.

ამ ინტელექტუალური სექტანტობისგან განსხვავებით, ნამდვილ მეცნიერებას შეუძლია დასვას შეკითხვები, რომლებზე პასუხების პოვნა მას არ ძალუძს. სერ პიტერ მედავარის (Peter Medawar) აზრით, ამგვარ „შეკითხვებს მეცნიერება ვერ პასუხობს და ვერც ვერანაირი მეცნიერული პროგრესი უპასუხებს მათ“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> High Priest Epstein in Newsweek, June 14, 2007, <http://scienceblogs.com/pharyngula/2007/06/14/high-priest-epstein-in-newswee/>

<sup>2</sup> ცნობილი შესიტყვება *ultimate questions* ქართულად შეიძლება, ასევე, ითარგმნოს, როგორც „უმთავრესი საკითხები“, „ზღვრული საკითხები“, „საბოლოო საკითხები“, „გადამწყვეტი მნიშვნელობის საკითხები“, „ყველაზე მნიშვნელოვანი მსოფლმხედველობრივი საკითხები“, თუმცა მე პირადად სწორედ ამ გამოთქმას მივანიჭებდი უპირატესობას: „საზრისისეული საკითხები“, რადგან მასში ნათლად აღიქმება იმ საკითხებისგან განსხვავებულობა, რომელთა კვლევა მეცნიერებების პრეროგატივაა [მთარგმნ. შენიშვ.].

<sup>3</sup> Mary Midgley. *Are You an Illusion?* Durham, NC: Acumen, 2014, p. 5.

<sup>4</sup> Peter Medawar. *The Limits of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 66.

უნდა უარყოთ თუ არა მეცნიერება იმის გამო, რომ მას არ ძალუძს „დიად საკითხებზე“ მსჯელობა? არა. უბრალოდ უნდა ვალიართ მეცნიერების საზღვრები და არ უნდა ვეცადოთ მეცნიერება რალაც სხვად გარდავქმნათ. ჩვენ უკვე მოვისმინეთ, თუ როგორ ხაზგასმით აცხადებდა ამას ფილოსოფოსი ხოსე ორტეგა-ი-გასეტი (José Ortega y Gasset) სწორედ იმიტომ, რომ ვართ ადამიანები და მეცნიერებაზე მეტი გვჭირდება ჩვენი სიღრმისეული მისწრაფებებისა და ინტუიციების დაკმაყოფილებისთვის.

ქრისტიანულ რწმენას შეუძლია, გაამდიდროს მეცნიერების ამგვარი ხედვა - არა მისი უარყოფით ან მასთან გაჯიბრებით, არამედ იმით, რასაც წარმოადგენს ქრისტიანული რწმენა და რისი გაკეთებაც მას საუკეთესოდ შეუძლია, კერძოდ, „დიად საკითხებზე“ პასუხების შემოთავაზება. თქმა არ უნდა, რელიგიური რწმენა მხოლოდ ამისთვის არ არსებობს, მაგრამ აღნიშნულ საქმეს გამორჩეულად და განსაკუთრებით კარგად ართმევს თავს.

ქრისტიანული რწმენა გვთავაზობს გამდიდრებულ და გაღრმავებულ კონცეპტუალურ პლატფორმას, ერთგვარ აზრობრივ რუკას, რომელიც არა მხოლოდ იწყნარებს, არამედ სტიმულსაც აძლევს მეცნიერულ განვითარებას, მიესალმება რა მეცნიერულ ხედვებს და თავისი არსით მეცნიერების საზღვრებსაც სცილდება. რელიგიური რწმენა ითვალისწინებს და უთავსდება იმ ოთხ კრიტიკულ საკითხს, რომლებიც სოციალური ფსიქოლოგის, როი ბაუმაისტერის (Roy Baumeister) მიერაა ჩამოყალიბებული და რომლებიც აუცილებელია ადამიანის მიერ საზრისის ძებნისთვის: იდენტობა, ღირებულება, მიზანი და ქმედითობა<sup>1</sup>. ბაუმაისტერის მითითებით, ეს იდეები არ არის ემპირიული და ამიტომ არ ექცევა მეცნიერული კვლევის სფეროში, მაგრამ ისინი მნიშვნელოვანია. თუ მიზანი ჩვენი თავის შესახებ ღრმა და მთლიანი სურათის დადგენაა, მაშინ კარლ პოპერისეული (Karl Popper) გამოთქმის „საზრისისეული საკითხების“ მნიშვნელობის გარკვევის გარეშე ვერაფერს გავხდებით.

წინამდებარე წიგნი მოიცავს რეალობის მრავალმხრივი გაგების შესახებ ჩემს საკუთარ ძიებას, რამაც ამ სამყაროსა და მასში ჩვენი ადგილის სიღრმისეული დაფასება გამოიწვია. ჩვენ გარშემო არსებული სამყარო ისეთი რთულია და ღრმა, რომ გვჭირდება ფერთა მდიდრული პალიტრა მისი გამოსახვისთვის და შემდეგ მისით ტკბობისთვის. ვფიქრობ, არ გვაქვს უფლება, თავი შევიზღუდოთ რეალობის კვლევის მხოლოდ ერთი მეთოდით ან მხოლოდ ერთი დონის ანალიზით. რუკების მთელი წყება გვჭირდება ამგვარი რთული რეალობის აღსაწერად. ცალკე აღებული ვერც ერთი რუკა ვერ გამოდგება ამ საქმისთვის, თუმცა ის შეიძლება ადეკვატური იყოს რომელიმე კერძო ამოცანისთვის. არც ერთი კონკრეტული მეთოდი არ გამოდგება ზოგადი და სრული კვლევის სწორი გზით წარმართვისთვის.

ქვემოთ ვნახავთ, თუ როგორ შეიძლება დაგვეხმაროს მრავალფეროვანი რუკების, დონეებისა და ნარატივების საჭიროების აღიარება რეალობის მაქსიმალური სისრულით წვდომაში.

<sup>1</sup> Roy Baumeister. *Meanings of Life*. New York: Guilford Press, 1991, pp. 29-57.

## რეალობის მრავალფეროვანი რუკები

თეორიები საგანთა გარკვეული კუთხით დანახვისთვის არსებობს. როგორც ფილოსოფოსი ლუდვიგ ვიტგენშტაინი (Ludwig Wittgenstein) აღნიშნავდა, თეორიებს ადვილად შეუძლიათ შეზღუდონ ჩვენი ხედვა, რადგან ისინი შეიძლება საშუალებას არ გვაძლევდეს, დავინახოთ ის, რაც არ შეესაბამება ამ თეორიების აზრობრივ რუკებს.<sup>1</sup> გაბატონებულ „რეალობის სურათს“ ან „მსოფლმხედველობას“ ჩვენი დატყვევება შეუძლია იმგვარად, რომ უუნაროს გვხდის, დავინახოთ ის, რაც საეჭვოს ხდის მის ადეკვატურობას ან სანდოობას. ამას შეუძლია გამოიწვიოს რეალობის გაღარიბებული ხედვა, რაც მთლიანად უარყოფს ან ფილტრავს ყველაფერს, რაც არ ეთანადება თეორიას. საუკეთესო გზა ამგვარი გვირაბისებური ხედვის თავიდან აცილებისთვის სხვადასხვა ფანჯრით ყურებაა.

ფილოსოფოსი მერი მიჯლი „მრავალფეროვანი რუკების“ მიდგომის გავლენიანი დამცველია, რაც რეალობის უფრო ფართო და დეტალური წვდომის საფუძველს იძლევა. იგი ამტკიცებს, რომ ჩვენ გვჭირდება „მრავალი რუკა, მრავალი ფანჯარა“, თუკი რეალობის სირთულის სათანადო გადმოცემა გვურს, რადგან „არსებობს ცოდნის მრავალი დამოუკიდებელი ფორმა და წყარო“. მიჯლის რჩევით, სამყაროზე უნდა ვიფიქროთ, როგორც ერთ „უზარმაზარ აკვარიუმზე“:

„ჩვენ არ ძალგვიძს ამ აკვარიუმის მთლიანობაში აღქმა დისტანციიდან, ამიტომ სხვადასხვა ვიწრო სარკმლით ახლოდან ვუცქერთ მის ცალკეულ ნაწილებს... საბოლოოდ, შეგვიძლია უფრო დიდი აზრი დავინახოთ ამ აკვარიუმში, თუკი მოთმინებით შევკრებთ ამ სხვადასხვა კუთხიდან დანახულ ინფორმაციას. მაგრამ თუკი დავიწყებთ, რომ მხოლოდ ჩვენი სარკმლიდან ღირს გახედვა, ასე შორს ვერ წავალთ.“<sup>2</sup>

ამრიგად, აზროვნების არც ერთი ფორმა, ცალკე აღებული, არ არის ადეკვატური. „ადამიანის ცხოვრებაში ყველაზე მნიშვნელოვან საკითხებთან დაკავშირებით სხვადასხვა სახის აზრობრივ ინსტრუმენტთა ნაკრების ერთობლივი გამოყენებაა საჭირო“.<sup>3</sup> თუკი შემოვიფარგლებით მხოლოდ მეცნიერული მეთოდებით ან ერთი რომელიმე კონკრეტული მეცნიერების (მაგ., ფიზიკის) რომელიმე მეთოდით, ჩვენ სრულიად არასაჭიროდ გამოვიკეტავთ თავს „საზრისის უჩვეულოდ დავინტროვებულ წარმოდგენაში“.<sup>4</sup>

მიჯლის მთავარი პრინციპი მრავალფეროვანი რუკის გამოყენების შესახებ ზოგიერთ მნიშვნელოვან გამოწვევასა და შეკითხვას წარმოშობს. მაგ., საზღვრებთან დაკავშირებული დავის გადაწყვეტისთვის სათანადო აზრობრივი პლატფორმის განვითარებასა და გამოყენებასთან დაკავშირებით. თუმცა მიჯლის პრინციპი, აგრეთვე, გზას უხსნის ფასეულ შესაძლებლობებს მეცნიერული ხედვების გაფართოებისა და გამდიდრებისთვის. ჩვენ გარშემო არსებულ სამყაროზე და, ასევე, ჩვენს

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. 3rd ed., Oxford: Blackwell, 1968, p. 48.

<sup>2</sup> Midgley, *The Myths We Live By*, pp. 26-8.

<sup>3</sup> Mary Midgley, unpublished essay “Dover Beach,” cited in Nelson Rivera. *The Earth Is Our Home: Mary Midgley's Critique and Reconstruction of Evolution and Its Meanings*. Exeter: Imprint Academic, 2010, p. 179 n. 21.

<sup>4</sup> Mary Midgley. *Wisdom, Information, and Wonder: What Is Knowledge For?* London: Routledge, 1995, p. 199.



პიროვნულ გამოცდილებაზე დაკვირვების კომპლექსურობის წარმოსაჩენად სხვადასხვა ფერის ძაფი გვჭირდება.

მაგრამ არსებობს სამყაროს სირთულესთან და მის განცდასთან დაკავშირებული მსჯელობებზე კიდევ უფრო მეტი, ვიდრე „თვალსაზრისები“ და „რაკურსებია“. ჩვენ გვჭირდება რეალობის სხვადასხვა დონეზე ფიქრი, რომლებიც ერთმანეთთან სხვადასხვაგვარადაა დაკავშირებული. მოდით, უფრო ვრცლად განვიხილოთ ეს საკითხი.

## რეალობის სხვადასხვა დონე

„კრიტიკული რეალიზმის“ ფილოსოფიას ხშირად იმპლიციტურად გულისხმობენ მეცნიერნი, რომელიც ზოგჯერ ექსპლიციტურადაც იჩენს თავს მათ ნაწერებში.<sup>1</sup> ამგვარი აზროვნება გვთავაზობს, გარემო აღვიქვათ მისი მრავალი „დონითა“ და „ფენით“. ფიზიკა, ქიმია და ბიოლოგია რეალობის სხვადასხვა შრეებს იკვლევენ. ამიტომ მათ რამდენადმე განსხვავებული და შესაბამისი მეთოდები აქვთ. ბუნების კომპლექსური სისტემა სხვადასხვა დონეზე ითხოვს ჩართულობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სურათის მხოლოდ ნაწილს დავინახავთ და გვეგონება, რომ ეს სრული სურათია.

ამის კლასიკური მაგალითია ადამიანის ბუნების გააზრების ნებისმიერი მცდელობა<sup>2</sup>. რაიმეს სრული აღწერა სხვადასხვა დონის ანალიზის ერთობლიობას გულისხმობს, იქნება ეს დამზერის ფიზიკა, ფოსფატების ქიმია, უჯრედთა ბიოლოგია, გენეტიკური ინფორმაციის გადაცემის ბიოფიზიკა, შემეცნების ფსიქოლოგია, კულტურის ანთროპოლოგია თუ ადამიანთა ჯგუფების სოციალური ქცევა. ამ ყველაფერს შეისწავლის მეცნიერების სხვადასხვა დარგი, რომელთაგან თითოეული ნათელს ჰფენს ადამიანის ბუნების ერთ ნაწილს. ზოგჯერ ქედმაღალი ბიოლოგები აცხადებენ, რომ სრულ სურათს მხოლოდ ისინი ხედავენ, მაგრამ ეს სიმართლე არ არის. მეცნიერების სხვადასხვა დარგი უნდა ემყარებოდეს არა კონკურენციას და ურთიერთგამორიცხვას, არამედ თანამშრომლობას, გაერთიანებულ ძალისხმევას და კაცობრიობის უფრო მრავალფეროვან, მრავალშრიან აღწერაზე მოთმინებით მუშაობას. ბიოლოგია ერთ-ერთი ასეთი შრეა – მხოლოდ ერთი შრე. როგორც ვინილავთ, ადამიანის ბუნების სხვა შრე მის რელიგიურობას უკავშირდება. რელიგიის კოგნიტიურმა კვლევებმა (იხ. ქვეთავი: „Why We Cannot Stop Talking About God?“) ცხადყო, რომ რელიგიური რწმენა ნაწილია იმისა, თუ ვის და რას წარმოადგენს საერთოდ ადამიანი.

მაშ, როგორ გვეხმარება კრიტიკული რეალიზმი, რომ რელიგიური რწმენა სამყაროსა და სიცოცხლის უფრო ღრმა აღქმას დავუკავშიროთ? მეცნიერებასა და რელიგიაზე მსჯელობისას კრიტიკული რეალიზმი თავის მიდგომებს გვთავაზობს და სიცოცხლესთან დაკავშირებულ შეკითხვებს სხვადასხვა დონეზე პასუხობს. რეა-

<sup>1</sup> Roy Bhaskar. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. 3rd ed., London: Routledge, 1998.

<sup>2</sup> იხ., მაგ.: Leslie Stevenson and David L. Haberman (eds.). *Twelve Theories of Human Nature*. New York: Oxford University Press, 2012.

ლობის საუკეთესო სურათი გულისხმობს მრავალი ახსნითი ნარატივის ერთმანეთთან გონივრულ შეკავშირებას.

ამის ნათელსაყოფად ცნობილმა გეოლოგმა, ფრანკ როუდსმა (Frank H. T. Rhodes), რომელიც კორნელის უნივერსიტეტის პრეზიდენტი იყო 1977-1995 წლებში, ადუღებული ჩაიდანის ანალოგია დაიმონმა. ვინმემ შეიძლება იკითხოს, რატომ დულს ჩაიდანს? როუდსი შენიშნავს, რომ აქ ორგვარი პასუხი შეიძლება არსებობდეს. მეცნიერული განმარტებით, ენერჯის მინოდებას ტემპერატურა იმ ნიშნულამდე აპყავს, რომელიც წყალს ადუღებს. მაგრამ არსებობს მეორე პასუხიც: „წყალი იმიტომ დულს ჩაიდანში, რომ ჩაი მინდა დავლიო“. რომელი პასუხია სწორი?

„ამრიგად, ეს ორი პასუხი სრულიად სხვადასხვაა... მაგრამ ორივე სწორია, ორივე მათგანი ურთიერთშემავსებელია და არა ურთიერთგამომრიცხავი. თითოეული პასუხი შეესაბამება მათთან დაკავშირებულ კოორდინატთა სისტემას. გარკვეული აზრით, ერთი პასუხი არასრულია მეორის გარეშე“.<sup>1</sup>

მთავარი, რისი თქმაც როუდსს სურს, არის ის, რომ ორივე პასუხი სწორია, რადგან ისინი რეალობის სხვადასხვა შრეებს ეკუთვნიან. იგი იწონებს „ურთიერთშემავსებადი სურათის“ იდეას, რის საფუძველზეც ნაწილობრივ მაინც ხდება შესაძლებელი „რეალობის სრული სურათის“ დანახვა.

## რეალობის სხვადასხვა ნარატივი

რეალობის სხვადასხვა დონეებსა და შრეებთან დაკავშირებით მრავალფეროვანი რუკებისა და მიდგომების შესახებ ვისაუბრეთ. თუმცა არსებობს მესამე და, ალბათ, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი გზა, რომლის საშუალებითაც სამყაროსა და მასში საკუთარ ადგილს ვიაზრებთ. როგორც სოციალური ანთროპოლოგები, სოციოლოგები, ფილოსოფოსები, ისტორიის ფილოსოფოსები და ლიტერატურათმცოდნეები აღნიშნავენ, ფუნდამენტური საზრისისეული საკითხების კვლევისთვის ამბების გამოყენება ბუნებრივია.

„ჩვენ ის ცხოველები ვართ, რომლებსაც ფუნდამენტურად უნდა ესმოდეთ, რა არის რეალობა, ვინ ვართ და როგორ უნდა ვიცხოვროთ დიდ ნარატივებსა და მეტანარატივებში, რომლებიც სხვებისგან გვესმის და შემდეგ თავადაც ვყვებით და რომლებიც ნაწილია ჩვენთვის რეალურისა და ღირებულისა“.<sup>2</sup>

ანთროპოლოგიური პერსპექტივით, ნარატივი ფუნდამენტური საშუალებაა სხვადასხვა კულტურის გამოცდილების გასააზრებლად და სინთეზირებული სურათის მისაღებად, რომელიც სხვა შემთხვევაში დანაწევრებულია. ამგვარი სურათი ქმნის წარსულის, აწმყოსა და წარმოსახვითი სამყაროების მთლიანობას<sup>3</sup>. ზოგჯერ ეს ნარატივები ლოკალურია, რომლებიც ქალაქის ან ადამიანთა ჯგუფის იდენტობის

<sup>1</sup> F.H.T. Rhodes. "Christianity in a Mechanistic Universe", in: *Christianity in a Mechanistic Universe and Other Essays*, ed. D.M. MacKay, London: Inter-Varsity Press, 1965, pp. 11-50, quotes at p. 42.

<sup>2</sup> Christian Smith. *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 64.

<sup>3</sup> Elinor Ochs and Lisa Capps. "Narrating the Self," *Annual Review of Anthropology* 25, 1996, pp. 19-43.

ჩამოყალიბების ამბავს გადმოსცემს, როგორც, მაგ., ეგვიპტის მონობიდან ისრაელი-ანთა გაქცევის ნარატივი, როდესაც მათი იდენტობა „უდაბნოს ხეტიალის“ პერიოდში დაკრისტალდა, რის შემდეგაც საბოლოოდ დაიკავეს ალთქმული ქვეყანა.<sup>1</sup>

თუმცა კაცობრიობის დიადი ნარატივები უფრო მასშტაბურიც შეიძლება იყოს, რომლებიც სამყაროსა და ადამიანის ბუნებას ეხება. ისინი წარმოსახვას ალაგზნებს, დროთა მდინარებაში ჩვენს ადგილს განსაზღვრავს, ქმნის ან გადმოსცემს იდეებსა და ფასეულობებს. ეს „მეტანარატივები“ დიადი ამბებია, რომლებიც ჩვენს წარმოსახვას ატყვევებს და კონცეპტუალურ პლატფორმას გვთავაზობს, რაც გარე სამყაროს გააზრებაში გვეხმარება.<sup>2</sup> ისეთი ლიტერატურათმცოდნენი, როგორიც, მაგ., კ. ს. ლუსი და ჯ. რ. რ. ტოლკინი იყვნენ, ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ ქრისტიანობას, პირველ რიგში, ნარატიული ფორმა აქვს, რის საფუძველზეც შეიქმნა შემდეგ სარწმუნოებრივი და დოქტრინალური ფორმულირებები, ხედვა მორალისა და საზრისის შესახებ.<sup>3</sup> მაგრამ როგორი დიდიც არ უნდა იყოს მისი მასშტაბი, რწმენის ამ ნარატივს სხვა სფეროებში სათანადო გავრცობა, გაძლიერება ესაჭიროება. ცალკე აღებული არც ერთი მეტანარატივი არაა ადეკვატური ადამიანური არსებობისა და გამოცდილების კომპლექსურობის სინთეზირებისა და ორგანიზებისთვის.

როგორც სოციოლოგი ქრისტიან სმიტი (Christian Smith) აღნიშნავს, ეს ნიშნავს, რომ მრავალგვარ ნარატივს უნდა ვიყენებდეთ ამ სამყაროში საკუთარი თავის დასახანხად და, ასევე, საკუთარი გამოცდილების გასააზრებლად და ამას ვაკეთებთ კიდევ, როგორც ეს ემპირიულად ჩანს<sup>4</sup>. სმიტი XXI საუკუნეში არსებულ რამდენიმე ასეთ ნარატივს მიუთითებს, რომლებიც მათ მიმდევრებს საზრისებით უზრუნველყოფს მაგ., ქრისტიანულ ნარატივს, მებრძოლ მუსლიმთა აღორძინების ნარატივს, კაპიტალისტური კეთილდღეობის ნარატივს, პროგრესული სოციალიზმის ნარატივს, მეცნიერული განმანათლებლობის ნარატივს, ლიბერალური განვითარების ნარატივსა თუ შემთხვევითობისა და უსაზრისობის ნარატივს. ჩნდება, აგრეთვე, სხვა ნარატივებიც სხვადასხვა ფსიქოლოგიური, ანთროპოლოგიური და სოციოლოგიური სკოლებიდან.

ამ ყოველივედან შემდეგი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: იმ შემთხვევაშიც, როცა ჩვენთვის ნამყვანია ერთი რომელიმე ნარატივი, მაინც გვინევს სხვა ნარატივთა მონაცემების გათვალისწინება სხვადასხვა ნახნავის, სტრუქტურისა თუ ფერების შესახებ. ადამიანები ამგვარად ვართ მოწყობილნი და ეს ბუნებრივია. სწორედ ამას ვცდილობ წინამდებარე ნაშრომში - რწმენისა და მეცნიერების ნარატივების ერ-

<sup>1</sup> Hendrik L. Bosman, *“Origin and Identity: Rereading Exodus as a Polemical Narrative Then (Palestine) and Now (Africa)”*, Scriptura 90, 2005, pp. 869-77.

<sup>2</sup> ინტერდისციპლინარული კვლევისთვის იხ.: Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (eds.). *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Science*, Albany: State University of New York Press, 1997.

<sup>3</sup> იხ. განსაკუთრებით ეს ნაშრომი: C.S. Lewis. *“Is Theology Poetry?”* in: Essay Collection, London: HarperCollins, 2002, pp. 1-21. ლუისის მიერ „მითის“ ლიტერატურული კატეგორიის, როგორც მეტანარატივის გამოყენების თაობაზე იხ. Alister E. McGrath. *“A Gleam of Divine Truth: The Concept of Myth in Lewis’s Thought,”* in: The Intellectual World of C.S. Lewis. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 55-82.

<sup>4</sup> Smith, *Moral, Believing Animals*, pp. 63-94.

თმანეთთან დაკავშირებას იმგვარად, რომ შედეგად უფრო სრულად აღვიქვამდეთ სამყაროს. მაგრამ ეს ამ ნარატივების განსხვავებული ბუნების უგულვებელყოფასა და უპატივცემულობას როდი ნიშნავს. ვფიქრობ, არ არსებობს რაიმე სახის ფუნდამენტური ინტელექტუალური სირთულე ამ გზაზე:<sup>1</sup> პრობლემა ნებისმიერი ამგვარი სინთეზისადმი მტრობაში შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ, რაც მსწრაფლწარმავალი წარსულის ნუხილების ანარეკლია.

ამჯერად, გარკვეული აზრით, ჩემს შემოთავაზებაში არაფერი სიახლე არაა. ნარატივების ურთიერთგამდიდრების პრაქტიკას ფართო აღიარება ჰქონდა ადრეულ საუკუნეებში<sup>2</sup>. შემდეგ ეს განდევნილი იქნა მოქიშპე ნარატივის მიერ, რომელსაც უკვე დაკარგული აქვს აკადემიური სანდოობა და ახლა იმ კულტურულ ხიბლსაც კარგავს, რომელიც ჯერ კიდევ შემორჩენია. ერთ დროს დასავლური მედიის მიერ საყოველთაოდ აღიარებულ ამ პოზიციას ამკარა ხარვეზები და ნაკლოვანებები აღმოაჩნდა, რამაც მებრძოლ სციენტისტ ათეისტთა გეტოში მისი გამოკეცვა გამოიწვია. ჩვენ კი უკეთესს ვიმსახურებთ - ამიტომაც უნდა ვიყენებდეთ წარსულის სიბრძნეს, რათა დავიბრუნოთ აზროვნების უფრო ნაყოფიერი სტილი, რომელსაც ძალუძს, სრულად დააკმაყოფილოს ადამიანის წყურვილი ცოდნისა და საზრისის მოპოვებისა.

ამრიგად, სად მივყავართ ამგვარ მსჯელობას რეალობის სხვადასხვა რუკებზე, საზრისის სხვადასხვა დონეებსა და ნარატივებზე? მეცნიერება და რწმენა სხვადასხვა, თუმცა პოტენციურად ურთიერთშეესებად აღწერებს გვაძლევს ადამიანური არსების შესახებ. გვჭირდება ორივე, თუკი განვითარება და შინაარსიანი, რეალიზებული არსებობა გვსურს. მეცნიერებაც და სარწმუნოებაც მიდრეკილია საკუთარი შესაძლებლობების გაზვიადებისკენ. რელიგიას არ შეუძლია გვითხრას, რა მანძილია უახლოეს ვარსკვლავამდე, ისევე, როგორც მეცნიერებას არ შეუძლია გვაუწყოს, რა არის ცხოვრების საზრისი. მაგრამ თითოეული მათგანი ერთი დიდი სურათის ნაწილია და ჩვენ გავალარიბებთ ამ სამყაროს ხედვას, თუკი უარს ვიტყვით რომელიმე მათგანზე ან ორივეზე.

*ინგლისურიდან თარგმნა და შენიშვნების ნაწილი დაურთო  
დავით თინიკაშვილმა*

<sup>1</sup> იხ. კვლევა: Cristine Legare, E. Margaret Evans, Karl S. Rosengren and Paul L. Harris. "The Co-existence of Natural and Supernatural Explanations across Cultures and Development," *Child Development* 83, no. 3, 2012, pp. 779-93.

<sup>2</sup> კარგი მაგალითია რენესანსის ეპოქაში გავრცელებული მეტაფორა მეცნიერებისა და რელიგიის, როგორც „ორი წიგნის“ შესახებ: იხ. Giuseppe Tanzella-Nitti. "The Two Books Prior to the Scientific Revolution," *Annales Theologici* 18, 2004, pp. 51-83.

## NOMA<sup>1</sup>

როგორც ტომას ჰაქსლი გადავიდა ყირაზე იმისათვის, რომ გუნდრუკი ეკმია სრულიად პირუთვნელი აგნოსტიციზმისთვის, რომელიც ჩემი შვილსაფეხურიანი სპექტრის ზუსტად შუაში მდებარეობს, ასევე იქცევინ თეისტებიც საპირისპირო მიმართულებით, მაგრამ ანალოგიური განზრახვით. მაგალითად, თეოლოგ ალისტერ მაკგრეთის წიგნში „დოკინზის ღმერთი: გენები, მიმები და სიცოცხლის წარმოშობა“ ამ აზრს ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ჩემი სამეცნიერო ნაშრომების საოცრად ზუსტი რეზიუმირების შემდეგ, როგორც ჩანს, ერთადერთი კრიტიკული აზრი, რომლის შემოთავაზებაც მას შეუძლია, არის უდავო, მაგრამ სამარცხვინოდ სუსტი არგუმენტი, რომლის მიხედვითაც შეუძლებელია, ღმერთის არარსებობა დამტკიცო. აღმოვაჩინე, რომ მაკგრეთის წიგნის კითხვისას ხშირად ვწერდი გვერდების არშიებზე სიტყვა „ჩაიდანს“. შემდეგ კვლავ მოიხმობს რა ჰაქსლის, წერს: „მობაზრებელია როგორც თეისტების, ისე ათეისტების მხრიდან არასაკმარისი ემპირიული მონაცემების საფუძველზე დოგმატური განცხადებების კეთება. ჰაქსლიმ გასაგებად თქვა, რომ შეუძლებელია ღმერთის არსებობის საკითხი მეცნიერული მეთოდებით გადაწყდეს“.

შემდგომ მაკგრეთი იმავე მიზნით აცტირებს სტივენ ჯეი გულდს: „მინდა ყველა ჩემი კოლეგისთვის კიდევ ერთხელ გავიმეორო უკვე მერამდენედ (და აქ ვგულისხმობ, როგორც ამ თემაზე მოკამათე სტუდენტებს, ისე სამეცნიერო ტრაქტატების ავტორებს): მეცნიერებას უბრალოდ არ შეუძლია (მისთვის დამახასიათებელი მეთოდებით), მიიღოს გადაწყვეტილება საკითხზე, მართავს თუ არა ღმერთი ბუნებას. ჩვენ ამის არც დადასტურება და არც უარყოფა შეგვიძლია. სხვა სიტყვებით, როგორც მეცნიერები, მასზე კომენტარს ვერ გავაკეთებთ“. გარდა იმ თავდაჯერებისა, თითქმის დამრიგებლური ტონისა, რომელიც გულდის განცხადებაში იგრძნობა, არის თუ არა რაიმე სახის სიმართლე მის მხარეს? რატომ არ უნდა ვისაუბროთ ღმერთზე, როგორც მეცნიერებმა? რატომ არ აქვს რასელის ჩაიდანს ან მფრინავ სპაგეტის მონსტრს იგივე იმუნიტეტი მეცნიერული სკეპტიციზმისგან? ქვემოთ გიჩვენებთ, რომ გონიერი შემოქმედის მიერ მართული სამყარო მნიშვნელოვნად განსხვავებული იქნებოდა ამგვარი მმართველობის გარეშე დარჩენილი სამყაროსგან. რატომ არ ექვემდებარება ეს მეცნიერულ განხილვას?

გულდი ფეხქვეშ გაგების ოსტატია, რაც კარგად გამოვლინდა მის ნაკლებად ცნობილ წიგნში „მარადიულობის კლდეები“. აქ ის ქმნის აკრონიმს NOMA (Non-Overlapping Magisteria - დ.თ.), რომელიც გულისხმობს მეცნიერებისა და რელიგიის გადაუკვეთავ სფეროებს:

---

1 ქვეთავი NOMA წიგნიდან: Richard Dawkins. *The God Delusion*. London: Bantam Press 2006, pp. 54-61.

„მეცნიერების დაფარვის არეალი მოიცავს ემპირიულ სამყაროს: რისგან შედგება სამყარო (ფაქტი) და რატომაა ასე მოწყობილი (თეორია). რელიგიის სფერო კი ვრცელდება უმთავრეს საზრისსა და მორალურ ღირებულებებზე. ეს ორი ავტორიტეტი ერთმანეთთან კონფლიქტში არ მოდის და არც ყველა თემას ეხება (მაგალითად, ხელოვნების ავტორიტეტი და სილამაზის მნიშვნელობა). ძველი გამონათქვამის თანახმად, მეცნიერება საზღვრავს კლდის ეპოქას (ასაკს, ხნოვანებას - დ.თ.), რელიგია კი - ეპოქის კლდოვანებას (სიმაგრეს, სიმტკიცეს, ღირებულებას - დ.თ.). მეცნიერება ასწავლის, თუ როგორ მოძრაობს ცა, რელიგია კი ზეცისკენ მოძრაობას“.

ეს აზრი მანამდე ჩანს საინტერესო, სანამ არ ჩაუღრმავდები, რომელია ის დიადი საკითხები, რომელთა წინაშეც რელიგია პატივისცემი სტუმარია, ხოლო მეცნიერება თავაზიანად უნდა გაიძურნოს?

ჩემ მიერ უკვე ნახსენები კემბრიჯის ცნობილი ასტრონომი, მარტინ რიზი, თავის წიგნს „ჩვენი კოსმოსური სამშობლო“, იწყებს უმთავრესი საკითხების ორი ვერსიით და NOMA-სებურ პასუხს სცემს: „მთავარი საიდუმლო ისაა, თუ რატომ არსებობს საერთოდ რაიმე. რა ქმნის ფორმულებს, რომელთაც ეფუძნება მთელი კოსმოსი? ასეთი კითხვები მეცნიერების მიღმაა, ისინი ფილოსოფოსებისა და თეოლოგების სფეროა“. მე კი ასე ვიტყვოდი, რომ თუ ისინი მეცნიერებას არ ეკუთვნის, მითუმეტეს არ ეკუთვნის თეოლოგიას (ვეჭვობ, ფილოსოფოსებს გაუხარდეთ, რომ მარტინ რიზმა ისინი თეოლოგებს გაუთანაბრა). უფრო შორსაც წავალ და დავსვამ კითხვას, რა გაგებით შეიძლება ითქვას, რომ თეოლოგებს რაიმე მოქმედების სფერო აქვთ? დღემდე მეღიშება, როცა ვიხსენებ ოქსფორდის კოლეჯის ყოფილი ხელმძღვანელის შენიშვნას. როცა ახალგაზრდა თეოლოგი გამოეხმაურა ერთ-ერთ კვლევით სტიპენდიას, ქრისტიანულ თეოლოგიაში მისი სადოქტორო პროექტის შესახებ ღირეფტორმა განაცხადა: „დიდი ეჭვი მაქვს, რომ ეს საერთოდ არაა კვლევის საგანი“.

რისი შემატება შეუძლიათ თეოლოგებს ღრმა კოსმოლოგიური საკითხების შესახებ ცოდნისთვის, რაც არ შეუძლიათ მეცნიერებს? სხვა წიგნში მოვიყვანე ოქსფორდის ასტრონომის სიტყვები. როდესაც შევეხე ერთ-ერთ ფუნდამენტურ საკითხს, მან მიპასუხა: „აჰ, ეს მეცნიერების მიღმაა. მომიწევს გადაგამისამართოთ ჩემს კარგ მეგობარ მღვდელთან“. მაშინ საკმარისად ვერ მოვიკრიბე გონება, რომ ისე მეპასუხა, როგორც მოგვიანებით დავწერე: „მაგრამ რატომ მღვდელი? რატომ არა მეზადე ან მზარეული?“ რატომ ეპყრობიან მეცნიერები ასეთი მოწინებითა და პატივისცემით თეოლოგთა ამბიციებს იმ საკითხებთან დაკავშირებით, რომლებშიც მეცნიერებზე მეტი კომპეტენცია არ გააჩნიათ?

არსებობს ერთი აკვიატებული კლიშე (ბევრი კლიშესგან განსხვავებით, ის მცდარია), რომლის თანახმად, მეცნიერება პასუხობს კითხვას როგორ?, მაგრამ მხოლოდ თეოლოგიას აქვს კომპეტენცია უპასუხოს შეკითხვას რატომ? მაგრამ რას წარმოადგენს ეს კითხვა - რატომ? სიტყვით „რატომ“ დაწყებული ყველა კითხვა ვერ იქნება ლეგიტიმური. რატომაა მარტორქა ცარიელი? ზოგიერთ კითხვაზე პასუხის გაცემა კი, უბრალოდ, უაზრობაა. რა ფერისაა აბსტრაქცია? როგორი სუნი აქვს იმედს? მხოლოდ ის, რომ წინადადება გრამატიკულად გამართულია, არ ნიშნავს მის აზრიანობას და არც ყურადღების ღირსად უნდა ჩაითვალოს. თუნდაც კითხვა ში-

ნაარსიანი იყოს, რომელსაც მეცნიერება ვერ პასუხობს, ეს არ ნიშნავს, რომ მასზე პასუხის შემოთავაზება რელიგიას შეუძლია.

შესაძლოა, მართლაც არსებობს ღრმა და შინაარსიანი კითხვები, რომლებიც ყოველთვის მეცნიერების მოქმედების არეალის მიღმა იქნება. შესაძლოა, კვანტური თეორია უკვე აკაკუნებს ამოუცნობის კარზე, მაგრამ თუ ფუნდამენტურ კითხვაზე პასუხის გაცემა არ შეუძლია მეცნიერებას, რატომ ფიქრობს ვიღაც, რომ ეს შეუძლია რელიგიას? ვეჭვობ, კემბრიჯისა და ოქსფორდის ასტრონომები იმ აზრზე ყოფილიყვნენ, რომ თეოლოგები კომპეტენტურები არიან იმ საკითხებში, რომელიც ზედმეტად ღრმაა მეცნიერებისთვის. ვფიქრობ, რომ ასე თავაზიანობის გამო მოიქცნენ: თეოლოგები ხომ არაფერ ღირებულს არ ამბობენ სხვა რამეებზე, ამიტომ, მოდი, ძვალი გადავუგდოთ და თავი იმტვიროთ იმ კითხვებზე, რომლებსაც ვერავინ პასუხობს და, ალბათ, ვერც ვერასდროს უპასუხებს. ჩემი ასტრონომი მეგობრებისგან განსხვავებით, წინააღმდეგი ვარ მათ ამგვარი ძვალი გადავუგდოთ. მე ჯერ კიდევ არ მაქვს სათანადო საფუძველი ვიფიქრო, რომ თეოლოგია (განსხვავებით ბიბლიის ისტორიისგან, ლიტერატურისგან და ა.შ.) საერთოდ კვლევითი დარგია.

ყველა ჩვენგანს შეუძლია დაეთანხმოს მოსაზრებას, რომ მეცნიერების კომპეტენცია მორალურ საკითხებში, რბილად რომ ვთქვათ, პრობლემურია. მაგრამ ნუთუ გულდი მართლა აპირებდა რელიგიისთვის იმის განსაზღვრის უფლება მიენიჭებინა, რა არის სწორი და რა არასწორი? ის, რომ რელიგია სხვა ვერც ერთ საკითხში ვერ ახერხებს ადამიანთა ცოდნის გაფართოებას, არ ნიშნავს, რომ მას უფლება აქვს, ჭკუის დარიგება დაგვიწყოს. თან გასარკვევია, რომელ რელიგიას აქვს პრიორიტეტი? რომლის ფარგლებშიც აღიზარდეთ? მაშინ ბიბლიის რომელი წიგნი და რომელი თავი უნდა ავიღოთ, რადგან ისინი არ არიან ერთსულოვანი და ზოგიერთი მათგანი ნებისმიერი მოაზროვნე ადამიანისთვის ამაზრზენიც კია? ბიბლიის პირდაპირი მნიშვნელობით გაგების მომხრეებიდან რამდენს ნაუკითხავს ის და იცის, რომ მეუღლის ღალატი, შაბათს შემის მოგროვება და მშობლისადმი ურჩობა სიკვდილით ისჯება? თუკი უარყოფთ მეორე რჯულის და ლევიტელთა წიგნებს (როგორც თანამედროვე განათლებული ქრისტიანები იქცევიან), მაშინ რა კრიტერიუმით უნდა შევარჩიოთ ამ რელიგიის მორალური ღირებულებებიდან ჩვენთვის მისაღები? თუ მსოფლიოს ყველა რელიგია უნდა შევისწავლოთ იმის დასადგენად, თუ რომელი მორალური სწავლებები შეგვეფერება ყველაზე უკეთ? თუ ეს ასეა, ისევ და ისევ, რა კრიტერიუმით ვარჩევთ რელიგიას? ხოლო თუკი უკვე არსებობს დამოუკიდებელი კრიტერიუმი, რომლის მიხედვითაც სხვადასხვა რელიგიური მორალიდან ერთ-ერთი უნდა შევარჩიოთ, რატომ უნდა ვეძებოთ და ვარჩიოთ მორალი რელიგიებს შორის? იქნებ ჯობდეს, ამგვარი ძებნის ნაცვლად ყოველგვარი რელიგიისგან თავისუფალი მორალისკენ ავიღოთ გეზი? ამგვარ საკითხებს მეშვიდე თავში განვიხილავ.

მიჭირს, დავიჯერო, რომ გულდი რეალურად იზიარებდა იმის უმეტესობას, რაც „მარადიულობის კლდეებში“ დანერა. როგორც უკვე აღვნიშნე, ყველა ჩვენგანია დამნაშავე ფეხქვეშ გაგებაში უღირსი, მაგრამ ძლიერი ოპონენტისადმი და, ვფიქრობ, ეს სწორედ ასეთი შემთხვევაა. დამაჯერებელია ის, რომ გულდი გულწრფელი იყო, როცა ნათლად აღნიშნა, რომ მეცნიერებას საერთოდ არაფრის თქმა შეუძლია ღვთის არსებობის შესახებ: „ჩვენ არც ვადასტურებთ და არც უარყოფთ

ამას. როგორც მეცნიერები, მასზე კომენტარს ვერ გავაკეთებთ“. ეს უწყვეტი და საბოლოო აგნოსტიციზმივით ჟღერს, რაც არის PAP (Permanent Agnosticism in Principle - დ. თ.) სრული სახით. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერებას ალბათობითი მსჯელობაც კი არ შეუძლია ამ საკითხზე. მაგრამ ეს ფართოდ გავრცელებული მცდარი მოსაზრება (რომელსაც ბევრი მანტრასავით იმეორებს, თუმცა მცირეოდენი მაინც, ვფიქრობ, გააზრებულად ამბობს) ზუსტად იმის განსახიერებაა, რასაც მე „აგნოსტიციზმის სიღარიბეს“ ვუნოდებ. სხვათა შორის, გულდი არ ყოფილა მიუკერძოებელი აგნოსტიკოსი, არამედ ძლიერად იხრებოდა *დე ფაქტო* ათეიზმისკენ. მაშ, რატომ მსჯელობდა ამგვარად, თუკი შეუძლებელია ღვთის არსებობის საკითხზე რაიმეს თქმა?

ღმერთის ჰიპოთეზა ჩვენს რეალობაში ზებუნებრივ არსების ყოფნას გულისხმობს. ეს არსება სამყაროს შემოქმედია და, როგორც ამ ჰიპოთეზის მრავალი ვერსია უთითებს, ის ამ სამყაროზე დღემდე ზრუნავს და ზოგჯერ სასწაულებითაც კი ერევა მის ფუნქციონირებაში, რითიც დროებით არღვევს, სხვა შემთხვევაში უცვლელ ბუნების კანონებს. რიჩარდ სუინბერნი, ბრიტანეთის ერთ-ერთი წამყვანი თეოლოგი, ნათლად ხსნის ამ საკითხს წიგნში „*არსებობს ღმერთი?*“:

„თეისტების განცხადებით, ღმერთს ნებისმიერი რამის, დიდი იქნება თუ პატარა, შექმნის, მფარველობისა და განადგურების ძალა აქვს. მას ასევე შეუძლია, ობიექტები აამოძრაოს ან სხვა ნებისმიერი სახით აამოქმედოს... მას შეუძლია, აამოძრაოს პლანეტები იმ ფორმით, როგორც კეპლერმა აღმოაჩინა და ააფეთქოს დენთი, როცა ჩვენ მას ასანთს გაფუკიდებთ; ასევე შეუძლია, პლანეტები სრულიად განსხვავებულად აამოძრაოს და არ ააფეთქოს ქიმიური შენაერთები იმ პირობებში, რომლებშიც წესით ფეთქდებიან და პირიქით. ღმერთი არაა შეზღუდული ბუნების კანონებით. ის თავად ქმნის მათ და შეუძლია შეცვალოს ან შეაჩეროს, თუკი ამას მოისურვებს“.

ძალიან მარტივია, არა? რაც არ უნდა იყოს ეს, ნამდვილად არაა NOMA. რასაც გინდა ამბობდნენ ის მეცნიერები, რომლებიც ეთანხმებიან „ურთიერთგამიჯნული სფეროების“ იდეას, უნდა აღიარონ, რომ ზებუნებრივი გონიერი შემოქმედის მიერ შექმნილი სამყარო ძალიან განსხვავებული იქნებოდა იმგვარი სამყაროსგან, რომელსაც ასეთი შემოქმედი არ ჰყავს. ამ ორ ჰიპოთეტურ სამყაროს შორის უზარმაზარი სხვაობა იქნება, თუნდაც პრაქტიკაში მისი გამოცდა რთული იყოს. ეს კი ძირს უთხრის იმ მაცდურ მოსაზრებას, რომ მეცნიერებამ ხმა არ უნდა ამოიღოს რელიგიის უმთავრეს ეგზისტენციულ საკითხებზე. შემოქმედი ზებუნებრივი არსების არსებობა-არარსებობის საკითხი ერთმნიშვნელოვნად მეცნიერების სფეროა, თუნდაც მისი პრაქტიკულად გადანყვეტა მაინც ვერ ხერხდებოდეს ან ჯერჯერობით ვერ ხერხდებოდეს. იგივე ეხება ყველა იმ სასწაულებრივი ამბების სინამდვილეს თუ სიყალბეს, რომლებსაც რელიგიები ეფუძნება იმისათვის, რომ შთაბეჭდილება მოახდინოს მრავალ მორწმუნეზე.

ჰყავდა თუ არა იესოს მამა ადამიანთა შორის, თუ მარიამი ჯერ კიდევ ქალწული იყო იესოს შობისას? მიუხედავად იმისა, რომ არ გავაჩნია საკმარისი ცნობები ამის გადასამოწმებლად, ეს მკაცრად მეცნიერული საკითხია, რომელსაც შეიძლება დადებითი ან უარყოფითი პასუხი გაცეს. აღადგინა თუ არა იესომ გარდაცვლილი ლაზარე? აღდგა თუ არა თავად იესო მას შემდეგ, როცა ჯვარცმოდან სამი დღე მკვდა-



რი იყო? ყველა ამ კითხვას თავისი პასუხი აქვს. მიუხედავად იმისა, მოვიპოვებთ თუ არა ამ პასუხებს პრაქტიკულად, პასუხი მკაცრად მეცნიერულია. იმ ნაკლებად მოსალოდნელ შემთხვევაში, როცა ხელსაყრელი მტკიცებულებები გაჩნდება, საკითხის გადასაჭრელად გამოყენებული მეთოდები ყოვლითურთ და წმინდად მეცნიერული ხასიათის უნდა იყოს. წარმოიდგინეთ ასეთი სიტუაცია, რომ ანთროპოლოგებს გაუმართლათ და იმგვარ დნმ-ის ნიმუშს გადააწყდნენ, რომელიც ამტკიცებს, რომ იესოს ბიოლოგიური მამა არ ჰყავდა. განა რელიგიის აპოლოგეტები უნდობლად აიჩეჩავენ მხარს და ასეთ რამეს იტყვიან?: „მერე რა? მეცნიერული მტკიცებულებები თეოლოგიურ საკითხებში სრულიად უადგილოა. ეს საერთოდ სხვა სფეროა! ჩვენ მხოლოდ დიადი საკითხები და მორალური ღირებულებები გვაინტერესებს. არც დნმ-ი და არც სხვა მეცნიერული მონაცემი ამ ყველაფერთან შეხებაში არაა“.

თავად ეს იდეა ხუმრობაა, მაგრამ შეგვიძლია დავნაძლევედეთ, რომ ასეთი მეცნიერული მტკიცებულებების გამოვლენის შემთხვევაში მორწმუნენი სიხარულით ცას ეწევიან. ეს იდეა მხოლოდ იმიტომაა პოპულარული, რომ ღმერთის ჰიპოთეზის სასარგებლოდ არ არსებობს რაიმე სახის მტკიცებულება, მაგრამ თუ რელიგიური რწმენის დამადასტურებელი მცირე მტკიცებულება გაჩნდება, რელიგიური აპოლოგეტები NOMA-ს მყისიერად და უყოყმანოდ მოისვრიან ფანჯრიდან. ცოტა ხანი რომ დავივინყოთ გამოცდილი თეოლოგები (თუმცა ისინიც კი სიხარულით საუბრობენ ამ სასწაულებზე გამოუცდელი ადამიანების წინაშე, რათა მეტი ხალხი მოიზიდონ საკუთარ ეკლესიებში), ალბათ, სასწაულებად მიჩნეული მოვლენები იქნება ის უმთავრესი მიზეზი, რის გამოც მრავალ ადამიანს რელიგიური რწმენა აქვს. სასწაულები კი, მათი განსაზღვრების მიხედვით, მეცნიერების პრინციპებს არღვევენ.

რომის კათოლიკური ეკლესია, ერთი მხრივ, ზოგჯერ NOMA-ს უჭერს მხარს, მაგრამ, ამავდროულად, სასწაულების აღსრულებას წმინდანად შერაცხვის ერთ-ერთ აუცილებელ კრიტერიუმად მიიჩნევს. ბელგიის გარდაცვლილი მეფე წმინდანობის ერთ-ერთი კანდიდატია, რადგან აბორტს აპროტესტებდა. ახლა მიმდინარეობს კვლევა იმის დასადგენად, გარდაცვალების შემდეგ მისი მისამართით წარმოქმულ ლოცვებს მოჰყვა თუ არა სასწაულებრივი განკურნება. არ ვხუმრობ, საქმე მართლაც ასეა და იგივე ხდება სხვა წმინდანების შემთხვევაშიც. ეს ყველაფერი კი თავგზას ურევს ეკლესიაში მყოფ განათლებულ ადამიანებს. თუმცა რატომ უნდა დადიოდეს ეკლესიაში პიროვნება, რომელსაც შეგვიძლია განათლებული ვუნოდოთ, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ეს ისეთივე ღრმა საიდუმლოა, როგორსაც თეოლოგები უჩხიკინებენ.

სასწაულებრივ ამბებთან დაკავშირებით გულდი, ალბათ, მკვეთრად უარყოფდა მომდევნო სტრიქონებს. NOMA-ს მთელი აზრი ისაა, რომ ის ორმხრივი შეთანხმებაა. როგორც კი რელიგია ზღვარს გადადის და მეცნიერების სფეროში იჭრება, ცდილობს, მის რეალობაში სასწაულები შეიტანოს, ის აღარ იქნება იმ ტიპის რელიგია, რომელსაც გულდი იცავს. შესაბამისად, მეგობრული თანამშრომლობა ირღვევა. მაგრამ გაითვალისწინეთ, რომ გულდის მიერ წარმოდგენილი უსასწაულებო რელიგია მიუღებელია პრაქტიკოსი მორწმუნეებისთვის. უფრო მეტიც, ეს მათთვის დიდი იმედგაცრუებაა. დავესესხები ალისას, რომელიც, საოცრებათა ქვეყანაში მოხვედრამდე, მისი დის წიგნთან დაკავშირებით შემდეგს ამბობს: „ვის სჭირდება ისეთი

ღმერთი, რომელიც არც სასწაულებს აღასრულებს და არც ლოცვებს პასუხობს?“ შეგახსენებთ ამბროზ ბირსის მიერ „ლოცვის“ გონებამახვილურ განსაზღვრებას: „ესაა თხოვნა, გაუქმდეს სამყაროს კანონების მოქმედება ერთი კონკრეტული მლოცველის თხოვნით, რომელიც, მისივე აღიარებით, უღირსია“. არიან სპორტსმენები, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ღმერთი მათ მხარეზეა იმ მეტოქეების დამარცხებისას, რომლებიც, წესით, მათზე არანაკლებ ღირსეულნი არიან. არსებობენ მძღოლები, რომლებიც თვლიან, რომ ღმერთმა მათ „პარკინგზე“ მანქანის გასაჩერებელი ადგილი შემოუნახა. შესაბამისად, ეს ადგილი წაართვა ვიღაც სხვას. ამ სტილის თეიზმი სამარცხვინოდ პოპულარულია და საეჭვოა, რომ მისმა მიმდევრებმა ოდესმე NOMA-ს (ზედაპირულად) გონივრული დასკვნები გაიზიარონ.

კვლავ მივყვით გულდის ნააზრევს და რელიგია არაინტერვენციულ მინიმუმამდე დავიყვანოთ: გამოვრიცხოთ სასწაულები, პიროვნული კომუნიკაცია ღმერთთან, ფიზიკის კანონებთან თამაში და მეცნიერების კომპეტენციაში შეჭრა. საუკეთესო შემთხვევაში, მივიღებთ დეისტურ ღმერთს, რომელმაც სამყაროში შექმნა საწყისი პირობები, მისგან კი წარმოიშვა დრო, ვარსკვლავები, ელემენტები, ქიმიკა, პლანეტები და სიცოცხლე. ეს უკვე მართებული განცალკევებაა, არა? NOMA ხომ შეეგუება ამ მინიმალისტურ, მოკრძალებულ რელიგიას?

თქვენ შეიძლება, ასეც ფიქრობთ, მაგრამ გაუნყებთ, რომ არაინტერვენციული, აბრაამისეულ ღმერთზე ნაკლებად ფიცხი და სასტიკი ღმერთის არსებობაც კი, თუ საკითხს ობიექტურად მიუდგებით, მეცნიერული ჰიპოთეზაა. ვუბრუნდები მთავარ თემას: სამყარო, რომელშიც მარტონი ვართ (ნელა ევოლუციონირებადი სხვა მოაზროვნე სიცოცხლის ფორმების გარდა), ძალიან განსხვავდება იმ სამყაროსგან, რომელსაც თავიდანვე ჰყავდა მზრუნველი შემოქმედი. ვეთანხმები აზრს, რომ პრაქტიკაში შეიძლება ძნელი იყოს ამ ორი სამყაროს გარჩევა. მიუხედავად ამისა, არსებობს რაღაც ძალიან განსაკუთრებული როგორც ღვთაებრივი ჩანაფიქრის ჰიპოთეზასთან, ისე მის ერთადერთ ალტერნატივასთან დაკავშირებით ანუ თანდათანობითი ევოლუცია ფართო გაგებით. ამ ალტერნატივებს შორის თითქმის მოურიგებელი განსხვავებები არსებობს. ევოლუცია საუკეთესო ახსნას გვთავაზობს ორგანიზმების განვითარებისა, და ამ ორგანიზმების სხვაგვარად განვითარების შემთხვევაში, ევოლუციის თეორიის უარყოფა სავსებით შესაძლებელი იქნებოდა. ამ მსჯელობის დასკვნა კი, როგორც მეოთხე თავში ვაჩვენებ, ლამის ფატალური აღმოჩნდება ღმერთის ჰიპოთეზისთვის.

*ინგლისურიდან თარგმნა  
დავით თინიკაშვილმა.*

## დავით თინიკაშვილი

### მანახათისა და ღოჯინზის სახეობის მანახათი ჯომანახი

გთავაზობთ ორი საინანაღმდეგო პოზიციის მქონე ავტორის წიგნებიდან სათანადო ამონარიდების ქართულ თარგმანებს რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთობის საკითხზე. პირველია ალისტერ მაკგრეთი, ოქსფორდის უნივერსიტეტის თეოლოგიის პროფესორი და მღვდელი. მეორე ხმა ეკუთვნის რიჩარდ დოკინზს, ოქსფორდის უნივერსიტეტის ყოფილ პროფესორს (2008 წლამდე) მეცნიერების პოპულარიზაციის მიმართულებით, ევოლუციურ ბიოლოგს, 2006 წლიდან კი ე.წ. „ახალი ათეიზმის“ მოძრაობის ლიდერს.

ორივე ავტორი ერთ-ერთი საუკეთესო და პრესტიჟული უნივერსიტეტის (ოქსფორდი) წიალიდანაა გამოსული და საკუთარ სფეროებში აღიარებულ სპეციალისტებად ითვლებიან. უნდა აღინიშნოს, რომ ალისტერ მაკგრეთს რელიგიასა და მეცნიერების ურთიერთობაზე საუბრისას უდავო უპირატესობა აქვს რიჩარდ დოკინზთან შედარებით, რადგან დოქტორის აკადემიური ხარისხი არა მხოლოდ ჰუმანიტარულ (თეოლოგია), არამედ საბუნებისმეტყველო (მოლეკულური ბიოფიზიკა) სფეროშიც აქვს მიღებული ოქსფორდის უნივერსიტეტში. შესაბამისად, ორივე მიმართულებითაა სამეცნიერო პუბლიკაციების ავტორი. ამასთან, პროფესორი მაკგრეთი, ალბათ, ყველაზე საფუძვლიანი კრიტიკოსია რიჩარდ დოკინზისა თეისტურ-ათეისტურ დებატებში.

ქართული თარგმანებით წარმოდგენილ ამ ორ ამონარიდში გამოვლენილია რადიკალური განსხვავება, რომელიც თეისტებსა და ათეისტებს შორის შეიძლება არსებობდეს რელიგიისა და მეცნიერების დანიშნულების, მათი მეთოდებისა და მოქმედების კანონიერ არეალებთან დაკავშირებით. ათეისტური პოზიციით, რელიგიასა და მეცნიერებას შორის პერმანენტული ომი და შეუთავსებლობაა. ამგვარია ე.წ. სციენტისტური პოზიცია, რომლის მიხედვით, ცოდნის მხოლოდ ერთი ფორმა უნდა იყოს გამარჯვებული, რომელიც რაციოსა და ექსპერიმენტს ეფუძნება. სწორედ მან შემეცნების ყველა სხვა ფორმა და საშუალება უნდა განდევნოს (მერი მიჯლი). ოპონენტები ამას ინტელექტუალურ სექტანტობად მიიჩნევენ. მეცნიერული მონაცემები და ცოდნა არაა საკმარისი ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროს გამოსაკვლევად, მიუთითებენ ოპონენტები. მათი აზრით, არსებობს შეკითხვები, რომლებიც მეცნიერების კვლევის მიღმაა. ამგვარ „შეკითხვებს მეცნიერება ვერ პასუხობს და ვერც ვერანაირი მეცნიერული პროგრესი უპასუხებს მათ“ (პიტერ მედავარი).

რიჩარდ დოკინზის მტკიცებით, ღმერთის „არსებობა-არარსებობის საკითხი ერთმნიშვნელოვნად მეცნიერების სფეროა, თუნდაც მისი პრაქტიკულად გადაწყვეტა მაინც ვერ ხერხდებოდეს ან ჯერჯერობით ვერ ხერხდებოდეს“ (ღმერთის დელუზია, გვ. 58-9). აქ თითქოს ავტორი იმ გარემოებაზე მიუთითებს, რომ ვინაიდან მეცნიერება ვერ არეგისტრირებს შემოქმედი ღმერთის არსებობის რაიმე კვალს, ეს ნიშნავს კიდევ იმას, რომ ღვთის არსებობა შეუძლებელია. უფრო ზუსტად კი, დოკინზის ცნობილი გამოთქმა რომ გამოვიყენოთ, „თითქმის ნათელია, რომ ღმერთი

არ არსებობს“ (ღმერთის დელუზია, გვ. 112). მაგრამ ამგვარი პრიმიტიული მიდგომით მხედველობის მიღმა რჩება ის საშუალებები, რომლებიც რაციოს, ლოგიკასა და ექსპერიმენტს აღემატება და რომლებითაც აგრეთვე აღჭურვილია ადამიანის ბუნება. მეცნიერული ინსტრუმენტის გამოყენებით არამატერიალური მოცემულობის არსებობა-არარსებობაზე რაიმე დასკვნისა თუ კომენტარის გაკეთება აზრსმოკლებულია. მაგ., მეცნიერული მეთოდებით სიზმრის არსებობის და მისი შინაარსის გამორკვევაც შეუძლებელია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მოცემულ პირს სიზმარი არ უნახავს. ამრიგად, ათეისტებს შეახსენებენ ცნობილი აგნოსტიკოსი ავტორის, სტივენ ჯეი გულდისეულ პრინციპს: NOMA-ს (Non-Overlapping Magisteria), რომელიც რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთგადაუკვეთავ სფეროებს გულისხმობს.

ათეისტები, ახალი ათეისტების ჩათვლით, აცხადებენ, რომ ისტორიულად რელიგია ყოველთვის მტრობდა მეცნიერებას. ამის დასტურად მათ ნაშრომებში ხშირად ტენდენციური, შერჩევითი მიდგომით დაიმონმება სხვადასხვა მაგალითი (იხ., მაკგრეთის მიერ განხილული შავი ყვავილის ვაქცინის შემთხვევა და, ასევე, მის მიერ დამონმებული ქლოროფორმის წინააღმდეგ კალვინისტური ეკლესიის ბრძოლის შესახებ მითი). მართალია, ცალსახად ვერ ვიტყვით, რომ მხოლოდ ქრისტიანობა იყო საფუძველი მეცნიერების წარმოშობისა XVI-XVII საუკუნეებში, მაგრამ სრულიად ნათელია, რომ სწორედ ქრისტიანობამ უზრუნველყო მეცნიერული კვლევა იმგვარი დებულებებითა და ინტელექტუალური პლატფორმით, რომელსაც კეთილისმყოფელი გავლენა ჰქონდა მეცნიერების წარმოშობაზე და მის შემდგომ განვითარებაზე. ამის საილუსტრაციოდ ხშირად მიეთითება სხვა გეოგრაფიულ არეალებში არსებული არაქრისტიანული ცივილიზაციები, რომელთა ნიაღშიც შეუძლებელი იყო თანამედროვე მეცნიერების წარმოქმნა, განსხვავებით ქრისტიანული ევროპისგან. ქრისტიანობასა და მეცნიერებას შორის შესაძლებელია კონსტრუქციული თანამშრომლობა, მიუხედავად იმ ცალკეული შემთხვევებისა, როცა დაძაბულობები იჩენდა თავს, ერთი მხრივ, მეცნიერებისა და, მეორე მხრივ, ქრისტიანობის კონკრეტულ წარმომადგენლებს შორის.

ახალი ათეისტები, ყველაფერთან ერთად, არაორაზროვნად აცხადებენ, რომ რელიგიური რწმენა „ფსიქიკური დაავადების სახეობაა“ და სწორედ ამგვარი მეცნიერულად დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზით ცდილობენ რელიგიური შეხედულებებისა და მორწმუნეთა მარგინალიზებას. ამის საპასუხოდ, ალისტერ მაკგრეთი საბჭოთა კავშირში დამკვიდრებულ „დამსჯელ ფსიქიატრიას“ იხსენებს და აცხადებს, რომ თანამედროვე ახალი ათეისტები ამ ძველ და ამაზრზენ რეპრესიულ მეთოდს იყენებენ იდეურ „მტრებთან“ წინააღმდეგ ბრძოლაში.

ათეისტების პოზიციის საპირისპიროდ მიუთითებენ, რომ ეს სამყარო დიდ აკვარიუმს ჰგავს, რომლის მთლიანობაში აღსაქმელად საჭიროა სხვადასხვა სახის აზრობრივი რუკის გამოყენება, რადგან შეუძლებელია გარე სამყაროზე სრული სურათის მიღება, თუ მხოლოდ რომელიმე ერთი მეცნიერების ვიწრო სარკმლიდან ვუყურებთ მის ერთ-ერთ ნაწილს ან დონეს. როგორც სამყარო, ისე ადამიანი მრავალმრიანია და ბიოლოგია ან ფიზიკა შეიძლება მხოლოდ მათთვის შესაბამის შრეებს იკვლევდნენ. ადამიანის ბუნების ერთ-ერთი შრე კი მის რელიგიურობას უკავშირდება, რომელიც ვერ შეიმეცნება ოდენ რაციონალური ლოგიკითა და ექსპერიმენტით.

### General Comparative Comments of Papers by McGrath and Dawkins

Two relevant excerpts from the books by two different authors are published in the present issue of the journal. These texts convey the opposite views on the relationship between religion and science. The first author is Alister McGrath, priest and professor of theology at University of Oxford. The second voice here belongs to Richard Dawkins, University of Oxford's professor for public understanding of science (until 2008), evolutionary biologist. He is one of the leaders of the "New Atheism" movement since 2006.

Both authors come from one of the best and most prestigious universities (Oxford) and are world authorities on their respective fields. It should be noted that in comparison with Richard Dawkins Alister McGrath has a noticeable advantage in the deliberations regarding the relationship between religion and science due to the PhD degrees not only in humanities (theology) but also in natural sciences (molecular biophysics) received at University of Oxford. Thus, he has the publications in both spheres. Besides, professor McGrath is perhaps the most prominent critic of Richard Dawkins in terms of atheism/theism debates.

In these two excerpts a radical difference between the theists and atheists is revealed with regard to the relationship between religion and science and their respective methods and areas of activity. Atheists claim that there is a permanent *war* between the totally incompatible realms of religion and science. According to scientist position only one form of knowledge based on reason and experiment must be treated „as a victor who has put all the rest forms of knowledge out of business“ (Mary Midgley). This kind of stance is regarded as an intellectual sectarianism. Scientific data and knowledge are not enough for the investigation of every sphere of life of human being. The opponents point out that there are "questions that science cannot answer and that no conceivable advance of science would empower it to answer" (Peter Medawar).

Richard Dawkins asserts that „the presence or absence of creative super-intelligence is unequivocally a scientific question“ (*The God Delusion*, pp. 58-9). Here the author suggests that because science does not register any trace of the God's existence, it means that God's existence is improbable. More precisely, in Dawkins' words, "it is almost clear that there is no God" (*The God Delusion*, p. 112). But with such a primitive approach we fail to see those tools or skills that are beyond reason, logic and scientific experiment and which are also in possession of a human being. It is nonsense to make any conclusion or comment on the existence of non-material being that is to say God using scientific method. For example, it is impossible to figure out the existence of dream and its content with scientific research, but that does not mean that the given person had no dream at all. Thus, the atheists are reminded of the famous agnostic author, Stephen Jay Gould's NOMA, which means a non-overlapping realms of religion and science.

Atheists, including new atheists, claim that in the past religion has always been hostile to science. To support this idea, they are very tendentious and selective when citing various examples (see the case of smallpox vaccine discussed by McGrath and the myth of the fight

of Scottish Calvinist Church against Chloroform). It is true that Christianity was not the only foundation of the emergence of science in the 16-17<sup>th</sup> centuries, but it is absolutely clear that Christianity provided scientific research with such necessary premises and intellectual platform in general that facilitated the birth of science and the subsequent development of it. In this respect non-Christian civilizations in other geographical areas are indicated, in which the doing science was impossible, unlike Christian Europe. It would not be unreasonable if one says that the constructive collaboration between Christianity and science is possible in a big picture despite those sporadic tensions between the specific people of science and of Christian religion.

Richard Dawkins says that faith is “a kind of mental illness” trying to marginalize religious beliefs and believers by such a scientifically undocumented hypothesis. In response, Alister McGrath recalls the “punitive psychiatry” in the Soviet Union and states that contemporary new atheists use this old repressive method in the fight against ideological “enemies”.

Contrary to the position of the atheists this world is aligned with a huge aquarium, which requires a variety of mental maps in order to perceive it in its fullness. It is impossible to get a whole picture of the world if we look at the one part of it through the narrow window of any branch of science. World as well as human beings are multifaceted and biology or physics can only investigate those layers proper to their spheres. One of the layers of human nature is related to his religiosity, which can not be cognized only through the reason, logic and experiment.

სამაჩთის ფილოსოფიის საფუძვლები ანა მონახაზი ბუნებითი  
სამაჩთის და სახეობრივო მანერების შესახებ

წინასიტყვაობა

ამ ნარკვევის გამოქვეყნების უშუალო მიზეზი გახლდათ სურვილი, მსმენელთათვის გადაეცა ლექციების გზამკვლევი, რომლებიც, სამსახურებრივი ვალდებულების შესაბამისად, *სამართლის ფილოსოფიის* შესახებ ნავიკითხე. ეს სახელმძღვანელო არის გაფართოებული, განსაკუთრებით მეტად სისტემატიზებული ხორცშესხმა იმავე საფუძველ-ცნებებისა, რომლებიც განხილულნი არიან ჩემივე ლექციებიდან წარმომობილ ნაშრომში, *ფილოსოფიური მეცნიერების ენციკლოპედიის* (ჰაიდელბერგი 1817) განყოფილებაში, სადაც მე ფილოსოფიის ამ ნაწილის შესახებ ვსაუბრობ.

მაგრამ გარემოება, რომ ნარკვევი უნდა გამოქვეყნებულიყო და, შესაბამისად, უფრო დიდი პუბლიკის წინაშე უნდა აღმოჩენილიყო, გახდა მიზეზი, რომ *შენიშვნები*, რომლებსაც, პირველ რიგში, ევალეობდათ მონათესავე ან განსხვავებული წარმოდგენების (იდებების) მოხსენიება, მათი თანამდევნი შედეგების და მათი მსგავსი მოვლენების განმარტება, მიუხედავდ იმისა, რომ ლექციების მსვლელობისას მათ შესამაბმისი განვრცობა მიენიჭათ, ხანდახან მაინც საჭიროებდნენ შემდგომ განმარტებას, რათა ტექსტის ალაგ-ალაგ აბსტრაქტული შინაარსი უფრო გასაგებად ექციათ და თავისი დროის წარმოდგენებთან თანაფარდობაში მოეყვანათ. შედეგად, წარმოიშვა შორს მიმავალი შენიშვნების დიდი რაოდენობა, რაც ამ კომპენდიუმის მიზანსა და სტილში გათვალისწინებული არ ყოფილა. თუმცაღა ამ კომპენდიუმმა - შესაძლოა აქა-იქ არსებული პატარა შენიშვნების გამოკლებით - საკმაოდ მკაფიოდ მოხაზა თავის კვლევის საგნად ქცეული მეცნიერების ფარგლები, ის რაც მისთვის თვისობრივია, განსაკუთრებული დაფუძნება და წესრიგი შინაარსის არსობრივი მომენტებისა, რომელიც ისევე დიდი ხანია მოცემული და ცნობილია, როგორც ის ფორმა, რომელსაც თავისი დიდი ხნის დადგენილი წესები და მანერები აქვს. ფილოსოფიური ნარკვევისგან არ მოელიან ამგავრ რამეს, რადგან წარმოუდგენიათ, რომ ყოველივე, რაც ფილოსოფიის მიერაა შექმნილი, ისეთივე წარმავალი შრომაა, როგორც პენელოპეს სუდარა, რომლის ქსოვას ყოველ დღე თავიდან უნდა მიჰყო ხელი.

რა თქმა უნდა, ეს ნარკვევი, პირველ რიგში, ნებისმიერი სხვა კომპენდიუმისგან მეთოდით განსხვავდება, რომელიც გზამკვლევი პრინციპის როლს ასრულებს, მაგრამ აქ უკვე დაწინამძღვრებულია ის, რომ მეცნიერული მტკიცებების და ერთი მატერიიდან მეორეზე გადასვლის ფილოსოფიური ხერხი - და საერთოდ სპეკულატიური შემეცნების ეს სახე - არსობრივად განსხვავდება სხვა შემეცნების სახეებისგან. მხოლოდ ამგვარი გასხვავებულობის აუცილებლობის შეგნებას თუ ხელენიფება, ფილოსოფია იმ სამარცხვინო დაღმასვლიდან ამოიყვანოს, რომელშიც ჩაფლულია იგი ჩვენს დროებაში. უკვე ბევრისგან შემეცნებულია, უფრო სწორედ ნაგრძნობი,

ვიდრე შემეცნებული, სპეკულატიური მეცნიერებისთვის ძველი ლოგიკის ფორმებისა და წესების, მისი განსაზღვრების, შესავლისა და დასკვნის არასაკმარისობის შესახებ, ლოგიკისა, რომელიც განსჯისმიერი შემეცნების წესებს მოიცავს. ამიტომ ზოგიერთმა ეს წესები ისევე მოიშორა, როგორც ბორკილები, რათა გულის გავლით, ფანტაზიის ან შემთხვევითი მჭვრეტელობათა დახმარებით თვითნებურად ესაუბრა. და რადგანაც აქ უკვე განაზრება და აზრთა მიმართებები უნდა შემოიჭრან ასპარეზზე, სხვა გზა არ რჩება, გარდა იმისა, რომ გაუცნობიერებლად, სრულიად ჩვეულებრივ მისდით დასკვნისა და მსჯელობის საძულველ მეთოდს - სპეკულატიური ცოდნის ბუნების შესახებ მოძღვრება მე დაწვრილებით განვავითარე *ლოგიკის მეცნიერებაში*; ამის გამო, ამ ნარკვევში მხოლოდ მცირე განმარტებაა ჩამატებული შემდგომი მიმდინარეობისა და მეთოდის შესახებ. საგნის კონკრეტული და თავის თავში მრავალფეროვანი მდგომარების გამო ჩვენ ყურადღებას აღარ ვაქცევთ ლოგიკური ბმების გამონაწევრებასა და დამონმებას. ეს შეიძლება, ერთი მხრივ, მეცნიერული მეთოდის ცოდნის წინასწარი დაშვებით თავისთავად გასაგებად მიგვეჩნია, მეორე მხრივ კი, ადვილად თვალშისაცემი იქნებოდა, რომ მთლიანობა და მისი ნაწილების წარმოქმნა ლოგიკურ სულზეა დაფუძნებული. ჩემი სურვილი იქნებოდა, რომ ეს ნარკვევი ამ მხრივ ყოფილიყო შეფასებული და აღქმული, რადგან ჩვენ საქმე გვაქვს *მეცნიერებასთან*, მეცნიერებაში კი შინაარსი არსობრივადაა გადაჯაჭვული *ფორმაზე*.

მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად ისეთი ხალხისგან, ვინც ვითომდა განსაკუთრებულად სიღრმისეული მიდგომით გამოირჩევა, შეიძლება მოგვესმინა, რომ ფორმა მხოლოდ რაღაც გარეგანი და საგნისთვის ინდიფერენტული რამ შეიძლება იყოს და რომ მწერლის, განსაკუთრებულად კი ფილოსოფიური მწერლობის, როგორც საქმიანობის არსი, ისაა, რომ *ჭეშმარიტებები* აღმოაჩინოს, *ჭეშმარიტებები* თქვას, *ჭეშმარიტებები* და სწორი ცნებები გაავრცელოს, როცა გავიაზრებთ, თუ როგორ ხორციელდება სინამდვილეში ეს ამოცანა, ვიხილავთ, რომ ჩვენ კვლავ იმავე ძველი წვნიანით გვიწყობენ სუფრას, რომელიც აქამდე არაერთხელ მოუხარშავთ და მოურთმევიათ ჩვენთვის. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარ საქმიანობას შეუძლია გარკვეული სარგებელი მოიტანოს სულის ჩამოყალიბებისა და გამოღვიძების სახით, მაგრამ, ამავდროულად, შესაძლოა გადაჭარბებულ და ზედმეტ საქმიანობად გადაიქცეს, „რადგან მათ ჰყავთ მოსე და წინასწარმეტყველნი და მათ უსმინონ“.<sup>1</sup> უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ გვაქვს გაცემის მრავალფეროვანი შესაძლებლობანი, რომელიც ამ მწერლების ტონსა და პრეტენზიულობას შეეხება, კერძოდ კი, თითქოს სამყარო მხოლოდ *ჭეშმარიტებების* ასე მუყაითად გავრცელებას მოისაკლისებდეს და თითქოს მათ მიერ საგულდაგულოდ შემთბარი ნახარში გაუგონარი და ახალ-ახალი *ჭეშმარიტებების* მომტანი იყოს და, რაც მთავარია, მუდმივად „ანმყო დროისთვის“ იყოს ზედგამოჭრილად მნიშვნელოვანი და გულთან ახლოს მისატანი. მეორე მხრივ, ჩვენ ვხედავთ, რომ რაც ერთი მხარის მიერ *ჭეშმარიტება*დაა შერაცხული, ზუსტად იგივე მეორეს მიერ პირწმინდადაა უარყოფილი და გახიზნული. თუმცა ჩნდება შეკითხვა, თუ რომელი შეიძლება იყოს *ჭეშმარიტების* ამდაგვარ ჯახში, არა

<sup>1</sup> ლუკა 16:29



ახალი ან ძველი, არამედ მუდმივი, როგორ უნდა შეძლოს მან ამ მოუწესრიგებელ, აქეთ-იქეთ მერყევ განაზრებებზე ამალლება? როგორ უნდა გამოარჩიოს და განიმტკიცოს მან საკუთარი თავი, თუ არა *მეცნიერების* საშუალებით?

ამასთან, *ჭეშმარიტება სამართალთან, ზნეობრიობასთან და სახელმწიფოსთან* მიმართებით *იმდენადვე ძველია*, რამდენადაც *ლიად მოცემული და ცნობილი საჯარო კანონებში, საჯარო მორალში და რელიგიაში*. კიდევ რა ესაჭიროება ამ ჭეშმარიტებას იმის გამო, რომ მოაზროვნე სული მისი ამგვარი ფლობის სახით არ არის კმაყოფილი, თუ არა ის, რომ *ჩანვდომილ იქნას* და რომ მის უკვე გონებრივ შინაარსს, ასევე, გონებრივი ფორმა მიეცეს, რათა ის აზროვნებისთვის დამაჯერებელი გამოჩნდეს, რომელსაც [აზროვნება] არ შეუძლია *მოცემულზე* შეჩერდეს, იქნება ეს სახელმწიფოს გარეგანი პოზიტიური ავტორიტეტი თუ ადამიანთა თანხმობა, ან შინაგანი გრძნობის და გულის ავტორიტეტი და სულის უშუალოდ განმსაზღვრელი მონობა, რომელიც ამგვარადაა გამაგრებული, არამედ ის საკუთარი თავიდან გამოდის და ამით მოითხოვს, რომ საკუთარი თავი უშინაგანესში ჭეშმარიტებასთან გაერთიანებაში იცოდეს?

რიგითი გონების მიმართება ამ საკითხთან დაკავშირებით ისაა, რომ იგი საჯაროდ ცნობილ ჭეშმარიტებას ნდობით აღვსილი დარწმუნებულობით მიიღებს და ამ მყარ ნიადაგზე ააგებს საკუთარი მოქმედების სახეს და მტკიცე პოზიციას ცხოვრებაში. ამგვარი მარტივი მიმართების საწინააღმდეგოდ, წარმოიქმნება სავარაუდო სიძნელე, კერძოდ კი, თუ როგორ უნდა გავარჩიოთ და გამოვაცალკევოთ ამ უსასრულოდ *განსხვავებულ* მოსაზრებებში ის, რაც საყოველთაოდ აღიარებული და მნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს; და ეს უხერხული მიმართება მართლაც შეიძლება აღქმულ იქნას როგორც სერიოზული მიმართება საგნისადმი. მართლაც არსებობენ ისეთებიც, ვისაც ეს უხერხული მიმართება საამაყოდ მიაჩნია, სინამდვილეში კი ისინი ხეების გამო ტყეს ვერ ამჩნევენ და მათთვის მხოლოდ და მხოლოდ ის უხერხული მიმართება და სირთულეა ხელმისაწვდომი, რომელიც თავად წარმოქმნეს; სინამდვილეში კი ეს უხერხულობა და სირთულე უფრო მეტად მტკიცებულებაა იმისა, რომ ისინი მეტადრე მიელტვიან რაღაც სხვას, ვიდრე საყოველთაოდ აღიარებულს და მნიშვნელადს, ვიდრე ზნეობრივის და სამართლიანის სუბსტანციას. ეს იმდენადაა მართალი, რამდენადაც, თუკი ისინი მართლაც დაინტერესებულნი რომ ყოფილიყვნენ ამ უკანასკნელით და არა *ამოებითა* და სწრაფვით თავიანთი მოსაზრებების და ყოფიერების *გამორჩეულობისაკენ*, ისინი სუბსტანციურ სამართლას დაუჭერდნენ მხარს, კერძოდ კი, ზნეობრიობის და სახელმწიფოს მოთხოვნებს და საკუთარ ცხოვრებასაც ამ მიმართულებით მიმართავდნენ. შემდგომი სირთულე კი იქიდან მოდის, რომ ადამიანი *აზროვნებს* და აზროვნებაში საკუთარ თავისუფლებას და ზნეობრიობის საფუძველს ეძებს. ეს სამართალი, რამდენადაც მაღალი და ღვთაებრივია, უსამართლობად შეიძლება იქცეს, თუკი მას მხოლოდ ამ აზროვნებისთვის აქვს მნიშვნელობა და აზროვნებამ კი მხოლოდ მაშინ იცის საკუთარ თავი, როგორც თავისუფალი, *რამდენადაც ის საყოველთაოდ აღიარებულს და მნიშვნელადს გვერდს უვლის* და რაღაც *განსხვავებულს* გამოიგონებს მხოლოდ საკუთარი თავისთვის.

ჩვენს დროებაში, *სახელმწიფოსთან* მიმართებით, ძალიან მყარად გაიდგა ფესვი შეხედულებამ, რომ თითქოს აზროვნების და სულის თავისუფლება მხოლოდ და

მხოლოდ საყოველთაოდ აღიარებული გვერდის ავლით, უფრო მეტიც, მის მიმართ მტრული დამოკიდებულებით შეიძლება და შემდგომ ამისა, სახელმწიფოს შესახებ ფილოსოფია არსობრივად განსაკუთრებული ამოცანის წინაშე დგას, რომ შექმნას თეორია, რომელიც ახალი და განსაკუთრებული იქნება. როდესაც ამ შეხედულებას და მის შესაბამის საქმიანობას კარგად განვიხილავთ, უნდა ვიფიქროთ, რომ აქამდე დედამიწის ზურგზე არც სახელმწიფოს უარსებია და არც სახელმწიფო მოწყობას, და რომ ისინი არც ანმყოში არსებობენ, არამედ თითქოს ახლა - და ეს ახლა უსასრულოდ გრძელდება - და თანაც სულ თავიდანაა დანყებული და ზნეობრივი სამყარო სწორედ ამ ახლანდელის მოფიქრებას, გამოძიებას და დაფუძნებას ელოდა მხოლოდ და მხოლოდ. თანხმდებიან, რომ ბუნებასთან მიმართებაში, ფილოსოფიამ ის უნდა შეიმეცნოს ისეთი, როგორიც ის არის, რომ ფილოსოფიური ქვა სადღაც, მაგრამ თავად ბუნებაშია დამალული, რომ ის თავის თავში გონებრივია და ცოდნამ თავის ანმყოში უნდა გამოიკვლიოს და ბოლომდე ჩანვდეს ქეშმარიტ გონებას, მის მარადიულ ჰარმონიას და იმანენტურ კანონს და არა სახეებს და შემთხვევითობებს რომლებიც ზედაპირზე გვიჩვენებენ საკუთარ თავს. ამის საპირისპიროდ, მათი აზრით, ზნეობრივი სამყარო, სახელმწიფო, გონება, როგორადაც ის საკუთარ თავს თვითცნობიერების ელემენტებში ახორციელებს, არ უნდა იყოს იმ ბედნიერების ღირსი, რომ თავად გონება იყოს, რომელიც სინამდვილეში ამ ელემენტებში ძალა და ძალმოსილებაა, რომელიც მასში მბრძანებლობს და მისთვის შინაგანია.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (განსის მიერ ჩამატებული ეს შენიშვნა, მომდინარეობს 1822/23 წლების ლექციებიდან ბუნებრივი სამართლის და სახელმწიფოს მეცნიერების შესახებ) კანონის ორი სახე არსებობს, ბუნების და სამართლის კანონები: ბუნების კანონები თავისთავად არიან მოცემული და მნიშვნელობენ ისე, როგორებიც არიან: მათ არ ემუქრებათ დაღმასვლა, მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა, ცალკეულ შემთხვევებში გაქრნენ. იმისთვის, რომ ვიცოდეთ, თუ რა არის ბუნების კანონი, ისინი უნდა გავიცნოთ, რადგანაც ეს კანონები მართებული არიან, მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენები შეიძლება იყვნენ მათ შესახებ მცდარი. საზომი, რომელიც ამ კანონებს შეიძლება მიესადაგოს, ჩვენგან გარეგანია და ჩვენი შემეცნება არაფერს არ დებს მათში და არც ხელს უწყობს მათ: მხოლოდ ჩვენი შემეცნება მათ შესახებ შეიძლება გაფართოვდეს. ცოდნას სამართლის შესახებ, ერთი მხრივ, ზუსტად ამგვარი ხასიათი აქვს, მეორე მხრივ კი - არა. ჩვენ ზუსტად იმ სახით ვეცნობით კანონებს, როგორებიც ისინი არიან თავისთავად მოცემული ჩვენთვის; ასევე არიან ისინი მოცემული მოქალაქეებისთვის და პოზიტიური იურისტიკ არ ცდება იმას, რაც მოცემულია, მაგრამ განსხვავება ისაა, რომ სამართლის კანონებთან მიმართებით, განსჯის სულისკვეთებაც მალღდება ხოლმე და თავად კანონთან განსხვავებულობა მიანიშნებს და ხაზს უსვამს, რომ ისინი აბსოლუტურნი არ არიან. სამართლის კანონები არიან რაღაც დაკანონებული [დადგენილნი], ადამიანებისგან მომავალი. ამიტომ შესაძლებელია შინაგანი ხმა მათთან აუცილებლობით შევიდეს კოლიზიაში ან დაემთხვას. ადამიანი არ რჩება იმასთან, რაც უკვე მყოფია, არამედ ფიქრობს, რომ მასში არის საზომი, თუ რა არის სამართლიანი. ის შეიძლება გარეგანი ძალის აუცილებლობისა და ავტორიტეტის მორჩილების ქვეშ მოექცეს, მაგრამ არასდროს როგორც ბუნების აუცილებლობაში ხდება, რადგან მასში ყოველთვის საუბრობს შინაგანი, როგორ უნდა ყოფილიყო ეს განხორციელებული და იგი ნახულობს საკუთარ თავში მტკიცებულებას, ან უარყოფას იმისა, რაც ნამდვილია. ბუნებაში უმაღლეს ქეშმარიტებად გვევლინება ის, რომ კანონი საერთოდ არსებობს; სამართლის კანონებში საგანი არ შეიძლება ჩაითვალოს ნამდვილად იმის საფუძველზე, რომ ის არსებობს, არამედ ამის საპირისპიროდ, ყველა მოითხოვს, რომ იგი მის პირად კრიტერიუმს შეესაბამებოდეს. აქ შეიძლება დაპირისპირებამ იჩინოს

სულიერი უნივერსუმი უფრო მეტად უნდა ჩავარდეს შემთხვევითობისა და თვითნებობის ხელში, ის უნდა უნდა იყოს *ღმერთის მიერ მიტოვებული*, თანაც ზნეობრივი სამყაროს ამგვარი ათეიზმის მიხედვით, *ჭეშმარიტი* საკუთარი თავის გარეთ მდებარეობს და ამასთან, რადგან მასში *ასევე* უნდა იყოს ჩადებული გონება, *ჭეშმარიტება* მხოლოდ და მხოლოდ პრობლემად თუ შეგვიძლია მოვიანოთ. აქ ჩადებულია უფლებამოსილება, უფრო სწორედ კი მოვალეობა ყოველი აზროვნებისათვის, რომ ამ პრობლემის გადაჭრის საკუთარი გზა აირჩიოს, რა თქმა უნდა, არა იმიტომ, რომ ფილოსოფიური ქვის *ძიებას* მიჰყოს ხელი, რადგანაც ჩვენი დროის ფილოსოფიის მემკვიდრით ამგვარი ძიების აუცილებლობა აღარ არსებობს და ყველა, ვისაც არ უნდა ჰკითხო, თავდაჯერებითაა აღვსილი, რომ მან ეს ქვა უკვე ჩაიდო ხელში. რა თქმა უნდა, ისინი, რომლებიც სახელმწიფოს ამგვარ სინამდვილეში ცხოვრობენ და თავიან ცოდნისა და სურვილების დაკმაყოფილებას ახერხებენ – და ასეთები ბევრნი არიან, უფრო მეტნი, ვიდრე ვინც ფიქრობენ და იციან, რადგანაც *არსობრივად* ისინი *ყველანი* არიან – ანუ, სულ ცოტა, ისინი მაინც, ვისაც თავიანთი *ცნობიერებით* საკუთარ დაკმაყოფილებას სახელმწიფოში პოულობენ, დასცილიან ამ მცდელობებსა და რწმუნებებს და მათ უფრო მეტად ცარიელ, სასაცილო ან სერიოზულ, სასიამოვნო ან სახიფათო თამაშად აღიქვამენ. რეფლექსიის და ამპარტავნების ამგვარი

---

თავი მათ შორის, რაც არის და რაც უნდა იყოს, თავისთავად და თავისთვის არსებულ სამართალს შორის, რომელიც უცვლელი რჩება და იმ განსაზღვრების თვითნებურობას შორის, რომელშიც ნაგულისხმევია, რომ იგი სამართალია. ამგვარი განცალკევება და ამგვარი ომი მხოლოდ და მხოლოდ სულის არეალში შეიძლება მოხდეს. და რადგანაც როგორც ჩანს, სულის ამგვარ უპირატესობას უსიამოვნებასთან და უთანხმოებასთან მივყავართ, ხშირად ჩვენ ცხოვრების თვითნებობას ზურგს ვაქცევთ, ბუნების ჭვრეტას ვუბრუნდებით და გვსურს, ეს უკანასკნელი ნიშნად ავიღოთ. სწორედ ამ დაპირისპირებაში თავისთავად და თავის თავში მყოფ სამართალსა და იმას შორის, რასაც თვითნებობა სამართლად აქცევს, დევს მოთხოვნილება იმისა, რომ საფუძვლიანად იქნას შემეცნებული, თუ რა არის თავად სამართალი. სამართალში ადამიანის გონება ადამიანს უნდა გაუძღვეს წინ; მან უნდა განჭვრიტოს სამართლის გონებრიობა და ეს არის საგანი ჩვენი მეცნიერებისა, საპირისპიროდ პოზიტიური იურისპრუდენციისა, რომელსაც ხშირად წინააღმდეგობებთან თუ აქვს მხოლოდ საქმე. თანამედროვე სამყაროს ამის ელვის უსწრაფესი მოთხოვნილება აქვს, რადგან ძველ დროში კანონის წინაშე მხოლოდ და მხოლოდ პატივისცემა და შიში არსებობდა; ახლა კი დროის განვითარებამ სხვა გეზი აიღო და აზრმა მწვერვალზე სწორედ ის დააყენა, რაც სინამდვილეში იმსახურებდა კიდევ. თეორიები უპირისპირდებიან იმას, რაც უკვე არსებობს და სურთ, წარმოჩნდნენ, როგორც თავისთავად და თავის თავში მართებული. ამის შემდეგ ჩნდება განსაკუთრებული მოთხოვნილება, შემეცნებულ და ჩანვდომილ იქნას სამართლის აზრები. მას შემდეგ, რაც აქ აზრი არსობრივ ფორმადე ამაღლდა, სამართალიც გაგებულ უნდა იქნას როგორც აზრები. როდესაც საქმე სამართალს ეხება, ეს შეიძლება შემთხვევითი მოსაზრებებისთვის კარის ფართოდ გაღებად და ხელის ნაკვრად მოგვეჩვენოს; მაგრამ *ჭეშმარიტი* აზრი არ არის მოსაზრება საგნის შესახებ, არამედ თავად საგნის ცნება. საგნის ცნება კი ჩვენთან არ მოდის ბუნების გავლით. ყოველ ადამიანს აქვს თითები, შეუძლია ფუნჯი და საღებავებიც იქონიოს, მაგრამ ამის გამო ის სრულეებითაც არ არის მხატვარი. ზუსტად იგივე მდგომარეობა გვაქვს აზროვნებასთან მიმართებით. სამართლის ნააზრევი არ არის რაღაც, რაც ყველას მყისიერად და მზამზარეულად მიეცემა, არამედ ნამდვილი აზროვნება არის საგნის ცოდნა და შემეცნება და იმიტომ ჩვენი შემეცნება მეცნიერული უნდა იყოს.

ხმაურიანი მოქმედება, ისევე, როგორც აღქმა და შეხვედრა, რომელსაც ის განიცდის, უბრალო შემთხვევა შეიძლება ყოფილიყო მისთვის, რომელსაც ის თავისებურად იწვევს; მაგრამ ამ მიზეზით, საერთოდ ფილოსოფია, ამგვარი მოქმედებების გამო მრავალჯერად ზიზღს და უნდობლობას იმსახურებს. მაგრამ ყველაზე უარესი ამ ზიზღნარევი დამოკიდებულებებიდან არის ის, რომ ყველა ვისაც მოეპრიანება, დარწმუნებულია, რომ აქვს იმის შესაძლებლობა, ფილოსოფიის განხილვას მიჰყოს ხელი და მასში გარკვეულ პირად წარმოაჩინოს თავი. არც ერთი სხვა ხელოვნება თუ მეცნიერება არ არის ამგვარი ზიზღის საგანი, ანუ არავინ არ თვლის, რომ რომელიმეს შესახებ ამომწურავ ცოდნას ფლობს.

სინამდვილეში ჩვენი უკიდურესი თავდაჯერებულობით და პრეტენზიულობით აღსავსე ახალი დროის ფილოსოფოსების ან მომდინარე ცოდნა სახელმწიფოს შესახებ, მართლაც რომ აძლევდა უფლებას ყველას, ვისაც მოესურვებოდა, ჩართული ყოფილიყო ამ დისკუსიაში და მათი თავდაჯერებულობა მტკიცებულებად გვევლინებოდა, რომ ისინი მზად იყვნენ ფილოსოფიისთვის. გარდა ამისა, საკუთარი ე. წ. ფილოსოფიით გარკვევით გამოთქვა აზრი, რომ თავად *ჭეშმარიტების შემეცნება შეუძლებელია* და ეს *ჭეშმარიტი* სხვა არაფერია, თუ არა ის, რაც ყოველი ადამიანის *გულიდან, გონებიდან თუ შთაგონებისაგან წარმოიშობა ზნეობრივ საგნებთან, კერძოდ კი, სახელმწიფოსთან, მთავრობასთან და კონსტიტუციასთან მიმართებით*. განა ეს ის არ არის, რასაც განსაკუთრებით და გამაღებით უკიჟინებდნენ ახალგაზრდობას? და ახალგაზრდობაც დიდი სიამოვნებით უსმენდა ამას. „რადგან ძილს ანიჭებს თავის საყვარელს“, <sup>1</sup> ამ ფსალმუნის მეცნიერებაში გამოყენებაც დაინყეს და ამის გამო ყველა მძინარე *ღვთის საყვარლად* ჩაითვალა და რაც ძილის დროს ცნებებად მოეზმანათ, სწორედ ის იყო მათთვის *ჭეშმარიტება*. ამ ზედაპირულობის წინამძღოლს, რომელიც საკუთარ თავს ფილოსოფოსად მოიხსენიებს, ბატონ ფრისს<sup>2</sup> ეყო თავხედობა, რომ ერთ საზეიმო, შემდგომში კი საეჭვოდ ქცეულ საჯარო სიტყვაში, სახელმწიფოს დანიშნულების და სახელმწიფოს კონსტიტუციის შესახებ გამოეთქვა აზრი: „ყოველ ხალხში, რომელშიც ნამდვილი ერთიანობის სული მბრძანებლობს, ყოველი საჯარო საქმე *ქვევიდან, ხალხისგან* ამოიზრდებოდა და *მეგობრობის წმინდა ჯაჭვით* ურღვევად გაერთიანებული ცოცხალი საზოგადოებები სახალხო განმანათლებლობის და სახალხო სამსახურის ყოველ ქმნილებას უძღვნიან საკუთარ თავს“ და ა. შ. ზედაპირულობის უმთავრესი აზრი ისაა, რომ მეცნიერება, ნაცვლად იმისა, რომ აზრის და ცნების განვითარებაზე იყოს მიმართული, მეტად დაფუძნებულია უშუალო აღქმასა და შემთხვევით წარმოსახვაზე; ამასთან, ზნეობრივის თავის თავში მდიდრული დაყოფა, რომელიც არის სახელმწიფო, მისი გონებრიობის არქიტექტონიკა, რომელიც საჯარო ცხოვრების და მისი უფლებამოსილებების სფეროების განსაზღვრული გამიჯვნით და მკაცრი საზომი საშუალებით, რომელშიც ყოველი ბოძი, თალი და კონტრაფორსი ნაწილთა ჰარმონიისგან მთლიანობის სიძლიერეს ბადებს, მისი ამგვარად წარმოქმნილი შენობა „გულის, მეგობრობის და აღმაფრენის“ მიერ წარმოქმნილ დომხალში სურს, რომ გააერთიანოს, ისევე, როგორც ეპიკურესთან ზნეობრივი სამყარო, ამგვარი წარმოდგენის მიხედვით, მო-

<sup>1</sup> ფსალმუნი 127

<sup>2</sup> მისი მეცნიერების ზედაპირულობის შესახებ მე მივანიშნე *ლოგიკის მეცნიერებაში*.

საზრების სუბიექტური შემთხვევითობის და თვითნებობისთვის უნდა გადაგვეცა, თუმცა ეს სინამდვილეში არასდროს არ ხდება. ამგვარი საყოფაცხოვრებო საშუალების დახმარებით, რომელიც დაიყვანება იმაზე, რომ *გრძნობებზე* დაფუძნდეს ყველაფერი, რაც ათასწლეულების განმავლობაში გონებისა და მისი განსჯის საქმე იყო, რაც, რა თქმა უნდა, ნიშნავს, რომ ჩვენ ყოველგვარი ძალისხმევისგან ვთავისუფლდებით, რომელიც დაკავშირებულია გონებრივი გზით გაგებასა და შემეცნებასთან. გოეთესთან *მეფისტოფელი* - ჩინებული ავტორიტეტი - ამის შესახებ დაახლოებით ამასვე ამბობს, რაც მე უკვე სხვაგანაც ვახსენე:

ჰო, დაგმე, დაგმე გონებაც და ყოველი ცოდნაც,  
რაც გააჩნია კაცის მოდგმას უზენაესი,  
წვდომას, განჭვრეტას საჩხიბავთა არჩიე ფხოტნა,  
ყველა სატყუარს გული მიეც, ისე დაეცი!<sup>1</sup>

ამასთან უშუალოდ დაკავშირებულია ის, რომ ეს შეხედულება ღვთისმოსაობის ფორმასაც იღებს; რადგან რა საშუალებას არ მიმართავს ხოლმე ამგვარი მიდებ-მოდება იმისათვის, რომ საკუთარი თავი ავტორიტეტად წარმოაჩინოს. ღვთისმოსიშობისა და ბიბლიის დახმარებით, მათ იმ უმაღლესი უფლების მფლობელებად ჩათვალეს თავი, რაც მათ ზნეობრივი წესრიგისა და კანონების ობიექტურობისთვის ზიზღით მოკიდების უფლებას მისცემდა. ისიც ღვთისმოსიშობაა, რომელიც სამყაროს გაფანტული ქვემარტების ორგანულ სამეფოს შეგრძნებათა მარტივ მჭვრეტელობად ავითარებს, მაგრამ მაშინ, როდესაც ღვთისმოსაობას ქვემარტივი ხასიათი აქვს, იგი ამგვარ ფორმაზე უარს ამბობს მაშინვე, როდესაც ის განათებული დღის შუქზე გამოდის, იდეის განცხადებული სიმდიდრეში ამოჰყოფს თავს და მისი შინაგანი ღვთისმსახურებიდან თან წამოიღებს პატივისცემას თავისთავად და თავისთვის არსებული მყოფის, შეგრძნების სუბიექტურ ფორმაზე აღმატებული ქვემარტივების და კანონის წინაშე.

აქ აუცილებლად უნდა მოვიხსენიოთ უსუფთაო სინდისის განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც მჭვრემეტყველების ისეთ ფორმას იძენს, რომელშიც ზედაპირულობა განსაკუთრებულ ყოყონობასაა მიცემული; უპირველეს ყოვლისა, იქ, სადაც *უსულოზეა* საუბარი, *სულზე* იწყებს ლაპარაკს, სადაც ის მკვდარზე უმკვდარესზე და უგამომშრალესზე ლაპარაკობს, აუცილებლად ჩნდებიან სიტყვები *სიცოცხლე* და *სიცოცხლეში შემოყვანა*, ხოლო სადაც ის ცარიელი ქედმაღლობის ამპარტავნებაზე მოგვითხრობს, მის ბაგეებს უმეტესად ისეთი სიტყვა წყდება, როგორც *ხალხია*. ერთადერთი ნიშან-თვისება, რომელიც მას მართლაც რომ ზეცამდე აჰყავს, კანონის სიძულვილია. სამართალი და ზნეობრიობა, სამართლისა და ზნეობრივის ნამდვილი სამყარო, *აზრების* საშუალებით არის წვდომადი, *აზრებისა* და *გონებრიობის* საშუალებით ენიჭება ფორმა, კერძოდ კი, საყოველთაობა და განსაზღვრულობა, რაც *კანონია*, არის ის, რასაც სურვილის უფლება შენარჩუნებული აქვს, რადაც სინდისი სუბიექტურ დარწმუნებულობაში სამართლიანს გარდაქმნის და რასაც საფუძვლიანად განიხილავენ, როგორც მტრულს. სამართლიანის, როგორც *მოვალეობის* და როგორც *კანონის*, ფორმა მისგან როგორც *მკვდარი*, *ცივი ასო* და

<sup>1</sup> დავით წერედიანის თარგმანი.

ბორკილი ისე აღიქმება; რადგანაც ის შეიმეცნებს მასში არა საკუთარ თავს, არამედ საკუთარ თავს მასში, როგორც არათავისუფალს, რადგანაც კანონი საგნის გონებაა და ეს უკანასკნელი გრძნობას არ აძლევს უფლებას, საკუთარ პარტიკულარულობაში ჩათბუნდეს. კანონი ამგვარად, როგორც ეს ამ სახელმძღვანელოში ერთგან არის მოხსენიებული, უწინარეს ყოვლისა, შიბოლეთია, რომელშიც ე. წ. ხალხის ცრუ ძმები და მეგობრები გამოაშკარავდებიან.

იმის გამოისობით, რომ თვითნებობის ხრიკიანობამ ფილოსოფიის სახელი მიი-საკუთრა და ფართო პუბლიკისთვის იმ მოსაზრების მოხვევა მოისურვა თავზე, რომ ამგვარი მაქინაციები სწორედაც რომ ფილოსოფიაა, სახელმწიფოს ბუნების შესახებ ფილოსოფიურად საუბარი ლამის უპატივცემულობადაც კი იქცა; ჩვენ ვერაფრით ვერ გავამტყუნებთ იმ პატიოსან ხალხს, რომლებიც თავს ვერ იკავებენ უკმაყოფილების გამომხატვისგან, როგორც კი სახელმწიფოს შესახებ მეცნიერების სახელს მოჰკრავენ ყურს. კიდევ უფრო ნაკლებად გასაკვირია, რომ მთავრობებმა ბოლოს და ბოლო ყურადღება მიაპყრეს ამგვარ ფილოსოფოსობას, რადგანაც ჩვენში, განსხვავებით ბერძნებისაგან, ფილოსოფია მოიაზრება არა როგორც რაიმე პირადი ხელოვნება, არამედ საჯარო, საზოგადოებასთან გადაჯაჭვული საქმიანობა, რომელიც თავის განსხეულებას უმეტესად ან მხოლოდ და მხოლოდ სახელმწიფო სამსახურში პოულობს. მთავრობებმა ამ საგნისთვის თავდადებული სწავლულებისადმი იმგვარი ნდობა გამოხატეს, რომ მათ ბოლომდე მიანდეს ფილოსოფიის აგებულება თუ შინაარსი. თუმცა ზოგიერთ შემთხვევაში ეს გამონწვეული იყო არა მეცნიერებისადმი ნდობით, არამედ მის მიმართ გულგრილობით, ხოლო კათედრა მხოლოდ და მხოლოდ ტრადიციის გამო თუ იქნა შენარჩუნებული (რადგან, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, საფრანგეთში მეტაფიზიკის კათედრები თითქმის აღარ არსებობს). ხშირ შემთხვევაში, მთავრობებმა ამ ნდობისთვის ცუდი სამაგიერო მიიღეს, ხოლო სხვა შემთხვევაში, სადაც მას გულგრილად განიხილავდნენ, მისი წარმატება მხოლოდ ის იყო, რომ საფუძვლიანი შემეცნების დაღმასვლა ამ გულგრილობის მიერ გამონწვეულ სასჯელად განიხილებოდა. თავდაპირველად ისე მოჩანს, თითქოს ზედაპირულობა ყველაზე მეტად ეთანადება გარეგან წესრიგსა და სიმშვიდეს, რადგან ის არასდროს მიდის იქამდე, რაც საგნების სუბსტანციას სწვდება, უფრო მეტიც, მას ეჭვიც კი არ უჩნდება, რომ ის არსებობს; ამგვარად მის სანინაალმდეგოდ, სულ მცირე, პოლიციური თვალთახედვით, არაფერი არ შეიძლება გვექონდეს, როდესაც თავად სახელმწიფო არ უწყობს ხელს უფრო ღრმა განათლებას და შემეცნებას და ამ უკანასკნელთა მეცნიერების მიერ დაკმაყოფილებას. მაგრამ თავად ზედაპირულობას ზნეობრივთან, სამართალთან და მოვალეობასთან მიმართებით იმგვარ საფუძვლებთან მივყავართ, რომლებიც ქმნიან კიდევ ზედაპირულობის სივრცეს სოფისტების პრინციპებთან, რომლებსაც ჩვენ ასე კარგად ვიცნობთ პლატონისგან. ეს არის პრინციპები, რომლებიც იმას, რაც სამართალია, სუბიექტურ მიზნებსა და მოსაზრებებზე, სუბიექტურ შეგრძნებებსა და პარტიკულარულ რწმენებზე ამყარებენ, პრინციპები, რომელთაც შინაგანი ზნეობრიობის და პატიოსანი სინდისის, კერძო პირთა შორის სიყვარულის და სამართლის, შესაბამისად, საზოგადოებრივი წესრიგისა და სახელმწიფოს კანონების განადგურება მოჰყვება. მნიშვნელობა, რომელიც ამგვარმა ფენომენებმა მთავრობებისთვის უნდა შეიძინონ, არ უნდა იყოს

სამსახურებრივი წოდების დახმარებით უარყოფილი, რომელიც მის მიმართ გამოჩენილ ნდობას საკუთარ თავს ან თანამდებობის ავტორიტეტს აყრდნობს, რათა სახელმწიფოს მოსახოვოს, რომ მან გახრწნას მოქმედებათა სუბსტანციური წყარო, ზოგადი პრინციპები, თითქოს ის თავისთავად გასაგები იყოს, რომ ის უნდა მბრძანებლობდეს და აღასრულებდეს. ვისაც ღმერთი წოდებას უბოძებს, ის მას ჭკუასაც აძლევს, – ეს იმ ძველი გამონათქვამთაგანია, რომელსაც ჩვენს დროებაში აღარავინ აღარ აღიქვამს სერიოზულად.

ამა თუ იმ ფორმით, ფილოსოფოსობის მნიშვნელოვნების მიმართ გარკვეული ყურადღების გამახვილებაში, რომელიც მთავრობათა მიერ იქნა გამოცოცხლებული სხვადასხვა ვითარებათა გამოისობით, არ უნდა გამოგვრჩეს მფარველობისა და ხელშეწყობის მომენტი, რომელიც ბევრი განსხვავებული ასპექტის გამო გახდა საჭირო. პოზიტიური მეცნიერებების მიმართულებაში არსებულ ბევრ პუბლიკაციაში, რელიგიური დამრიგებლურობით გაჯერებულ თუ სხვა დაუდგენელ ლიტერატურაში, შეგვიძლია, ამოვიკითხოთ არა მარტო ფილოსოფიისადმი მიმართული ზემოთ ხსენებული ზიზი (რითიც სინამდვილეში მხოლოდ ის მტკიცდება, რომ აზროვნების განვითარების და მოწყობის მხრივ, ძალიან არიან ჩამორჩენილნი და ფილოსოფია მათთვის სრულიად უცხოა, რადგან ისინი ფილოსოფიას მიმართავენ, როგორც უკვე რაღაც დამთავრებულსა თუ გარდასულს), არამედ ისიც, რომ ისინი თავს ესხმიან ფილოსოფიას და მის შინაარსს, ღმერთის ცნებობრივ შემეცნებას, ფიზიკური და სულიერი ბუნების შეცნობას, ჭეშმარიტების შემეცნებას, როგორც რაიმე სულელურ და დანაშაულებრივ თავხედობას ხსნიან გონების, კვლავ გონების და უსასრულო განმეორებით გონების დადანიშნულებით, დაკნინებით და შეჩვენებით. ამით ჩვენთვის, სულ მცირე, გასაგებს ხდიან იმას, თუ როგორ უხერხულად გამოიყურება ასეთ შემთხვევებში მეცნიერულობაზე პრეტენზიის მქონე მცდელობების უმეტესობა, რადგანაც ისინი სწორედ რომ ცნების გარდაუვალ მოთხოვნებზე არიან დამოკიდებულნი და მათთვის თავის არიდების ძალა არ შესწევთ. მე ვიტყვოდი: როდესაც მსგავს ფენომენებთან გვაქვს საქმე, სურვილი ჩნდება, რომ ისეთ აზრებს გაეფხსნათ გზა, რომელიც ტრადიციის ამ მხარისთვის არც ღირსეული იქნებოდა და არც საკმარისი, რათა ფილოსოფიური სწავლა-განათლებისთვის გოლფრანტულობის და საზოგადოებრივი არსებობის გარანტია მიეცა.<sup>1</sup> ჩვენს დროში ფართოდ გავრცელებული და განზოგადებული დეკლამაციები თუ თავხედობანი, ფილოსოფიის სანინალმდეგოდ გამართულ განსაკუთრებულ წარმოდგენას იმგვარად გაათამაშებენ ხოლმე, რომ იმ ზედაპირულობის საშუალებით, სადამდეც მეცნიერებაა

<sup>1</sup> მსგავსმა აზრებმა გამიელვა თავში იოჰან ფონ მიულერის (Werke [Tübingen 1810-19] Teil VIII, S. 56) წერილების კითხვისას, რომელშიც აღწერილია რომის მდგომარეობა 1803 წელს, ფრანგული მმართველობის პერიოდში. სხვა ამბებს შორის იგი იხსენებს: „როდესაც ერთ-ერთ პროფესორს შეეკითხნენ, თუ როგორი იყო საჯარო სასწავლო დაწესებულებების მდგომარეობა, მან უპასუხა: „On les tolere comme les bordels.“ ჩვენ ხანდახან შეიძლება რეკომენდაციაც კი გავგინიონ, შევისწავლოთ ე.წ. გონებათსწავლება, უფრო სწორედ კი – ლოგიკა, როგორც ჩანს, ეს იმ დარწმუნებულობიდან გამომდინარეობს, რომ მას ან აღარ განიხილავენ როგორც მშრალ და უნაყოფო მეცნიერებას, ან კი იმით, რომ მას კვლავ და კვლავ როგორც მხოლოდ უშინაარსო, შესაბამისად, არაფრისმომცემ და უწყინარ ფორმულად მოიაზრებენ, რაც, შესაბამისად, იმას ნიშნავს, რომ მისთვის რეკომენდაციის განწევა არც არაფერს დააშავებს და არც სარგებელს მოიტანს.

დეგრადირებული, ერთი მხრივ, თავიანთ სამართალს პოულობენ და, მეორე მხრივ კი, თავად აქვთ ღრმად გადგმული ფესვი სწორედ იმ ელემენტებში, რომლის საწინააღმდეგოდაც გაუაზრებლად არიან მიმართულნი. იმის გამო, რომ ამ მოვლენამ, რომელიც საკუთარ თავს ფილოსოფოსობად მოიხსენიებს, ჭეშმარიტების შემეცნება სულელურ წამოწყებად ახსნა, რომის კეისრის დესპოტიზმის მსგავსად, რომელმაც დიდგვაროვანი და მონა, სიქველე და ბინიერება, ღირსება და უღირსობა, ცოდნა და უცოდინრობა გაათანასწორა და ყოველი აზრის თუ ყოველი მასალის ნიველირება მოახდინა, თანაც ისე, რომ ჭეშმარიტის ცნებები, ზნეობის კანონები სხვა არაფერს წარმოადგენენ, თუ არა სუბიექტურ დარწმუნებულობებს და დანაშაულებრივი პრინციპები, როგორც დარწმუნებულობანი იგივე პატივით სარგებლობენ როგორც ზემოთ ხსენებული კანონები. ამგვარად განძარცული და განკერძოებული ობიექტები, თუ ამდაგვარი ჩალისგან ნაგები მატერიები, ერთ რანგში არიან გაყვანილნი იმასთან, რაც ყოველი მოაზროვნე ადამიანის ინტერესსა და ზნეობრივი სამყაროს კვანძს წარმოადგენს.

სწორედ ამიტომ ერთგვარ ბედნიერებადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერებისთვის (და სინამდვილეში, როგორც უკვე შევნიშნეთ, ეს არის კიდევ თავად საგანში არსებული აუცილებლობა) ამგვარი ფილოსოფოსობა, რომელიც საკუთარ თავს სქოლასტიკურ სიბრძნესავით წარმოაჩენს და წინასწარვე ასეთი სახით გვახვევს თავს, რომელშიც უფლებებისა და მოვალეობების საფუძვლების მიმართ აგებული დამოკიდებულება არ აქვთ და რომელიც ზემოთ ხსენებულ პრინციპთა ცნობიერების შუქის ქვეშ არსებობს და ამგვარად საჯარო განხეთქილებამდე მივიდა. სწორედ ფილოსოფიის ამგვარ დამოკიდებულებებს სინამდვილის მიმართ საბოლოოდ გაუგებრობამდე მივყავართ. ამით ვუბრუნდები ზემოთ აღნიშნულ საკითხს, რომ ფილოსოფია - რადგანაც ის გონებრივის დამინებაა, და სწორედაც, ამავედროულად, ანმყოსეულისა და ნამდვილის შემეცნებაა - არის არა მიღმისეულის წარმოჩინება, რომელიც მხოლოდ ღმერთმა თუ იცის, სად არის. უფრო სწორედ, საკმაოდ გარკვევით შეიძლება ითქვას, სად იმყოფება ის, კერძოდ კი, ცალმხრივ და ცარიელ მსჯელობაში, რომელმაც ცდომილებაში ამოჰყო თავი. ამ გამოკვლევის მიმდინარეობისას მე შევნიშნე, რომ თავად პლატონისეულ სახელმწიფოს, რომელიც ცარიელი იდეალის შესატყვისად იქცა, არსობრივად სხვა არაფერი შეუმეცნებია, თუ არა ბერძნული ზნეობრიობის ბუნება და ის, რომ იმ დროს ცნობიერებაში შემოჭრილი სიღრმისეული პრინციპის გამახატვა შესაძლებელი იყო, გამოვლენილიყო მხოლოდ უშუალოდ დაუკმაყოფილებელი ლტოლვის სახით და, შესაბამისად, დაღუპვისთვის განწირული გახლდათ. სწორედ ამ ლტოლვის გამო პლატონი იძულებული იყო, ეძებნა დახმარება მის საწინააღმდეგოდ, მაგრამ რადგანაც ის, რაც უფრო ამაღლებულიდან უნდა ყოფილიყო წამოსული, უპირველეს ყოვლისა, ნაპოვნი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ზნეობრიობის იმ გარეგან ფორმაში, რომლის საშუალებითაც ეს დაღუპვა დაძლეული იქნებოდა და რომლის დახმარებითაც მან მისი სიღრმისეული სურვილი, თავისუფალი უსასრულო პიროვნება პირდაპირ უშინაგანესად დააზიანა. ამით პლატონმა თავისი სულის სიდიადე წარმოაჩინა, რომ სწორედ ის პრინციპი, რომლის გარშემოც მისი იდეის განმასხვავებელი თვისება ტრიალებს, არის კიდევ ის ღერძი, რომლისკენაც მიილტვოდა იმდროინდელი სამყაროს მომავალი გადატრიალება.



რაც გონებრივია, ის ნამდვილია და რაც ნამდვილია, ის გონებრივია. ამავე აზრს იზიარებს ყოველი უშუალო ცნობიერება და, შესაბამისად, ფილოსოფია. აქედანვე ამოდიან როგორც *სულიერი* უნივერსუმის, ასევე *ბუნებრივის* განხილვისას. თუკი რეფლექსია, გრძნობა ან სხვა რამ, რასაც სუბიექტური ცნობიერების სახე აქვს, ან-მყოს ისე განიხილავს, როგორც *ამაოებას*, მასზე მალე მდგომად მიიჩნევს თავს და თვლის, რომ ხელში უფრო აღმატებული ცოდნა უპყრია, თავად არის *ამაოებაში* და რადგანაც სინამდვილე მხოლოდ და მხოლოდ ანმყოში აქვს, იგი თავადაა *ამაოება*. თუკი საპირისპიროდ, იდეა მხოლოდ იმით მიიჩნევა, რომ იდეა სხვა არაფერია, თუ არა წარმოდგენა მოსაზრებაში, ფილოსოფია გვთავაზობს იმ აზრს, რომ სხვა არაფერია ნამდვილი, თუ არა იდეა. საქმეც სწორედ ისაა, რომ დროითობის მოჩვენებითობასა და წარმავალობაში მოვახერხოთ, შევიმეცნოთ სუბსტანცია, რომელიც იმანენტურია და მარადიული, რომელიც ანმყოსეულია. რადგანაც გონებრივი, რომელიც იდეის სინონიმია, იმის გამო, რომ თავის ნამდვილობაში, *ამავდროულად*, გარეგან არსებობასაც მოიცავს, ფორმების, გამოვლინებების და განსხეულებების უსასრულო სიმდიდრეში შედის და თავის ფესვს ჭრელ-ჭრელი ქერქით შემოსავს ხოლმე, ცნობიერებაც სწორედ იქ დაივანებს, სადაც ცნება პირველად შეაღწევს, რათა შინაგანი პულსი მოუძებნოს და, აგრეთვე, მისი მაჯისცემა შეიგრძნოს გარეგან განსხეულებებშიც. თუმცა უსასრულოდ მრავალფეროვანი მიმართებები, რომელიც ამ გარეგანობაში არსის მოჩვენებითობათა საშუალებით ამ უსასრულო მატერიალს და მის წესრიგს აყალიბებენ, არ წარმოადგენენ ფილოსოფიის შესწავლის საგანს. ამგვარად იგი ისეთი საგნების მიმდინარეობაში ჩაერეოდა, რომლებიც მას არ ეხებიან; მისთვის ამ შემთხვევაში მხოლოდ და მხოლოდ ის თუ იქნებოდა სასარგებლო, თუ ამ სფეროებში კარგი რჩევების მიცემას თავს აარიდებდა. *პლატონს* შეეძლო, თავი შეეკავებინა იმისგან, რომ ძიებისთვის რეკომენდაცია არ გაენია, რომ ისინი ბავშვებს თავზე კი არ დადგომოდნენ, არამედ მუდამ ხელში ატატებულნი ერწიათ, *ფიხტესაც*, შესაბამისად, შეეძლო თავი აერიდებინა *საპასპორტო რეგულაციების* სრულყოფის პროცესისათვის, როგორც მაშინ ამას უწოდებდნენ, *კონსტრუირებისთვის*, რომელშიც ის იგულისხმებოდა, რომ საეჭვო პირებისგან არა მარტო ხელმოწერას მოითხოვდნენ, არამედ იმასაც, რომ პასპორტში მათი პორტრეტიც ყოფილიყო ჩახატული. ამგვარ განვრცობებში ფილოსოფიის ნატამალსაც ვერ შევამჩნევთ და მან ამგვარი ულტრასიბრძნე იმიტომაც უნდა გადადოს გვერდზე, რომ ამგვარ აუარება საგნებთან მიმართებით მან საკუთარი თავი, რაც შეიძლება მეტად ლიბერალურად წარმოაჩინოს. ამით მეცნიერება გვიჩვენებს, რომ ის ყველაზე მეტად დაშორებულია სიძულვილს, რომელსაც ყოვლისმცოდნეობის შედეგად გაჩენილი ამპარტავნება ან-თხევს მრავალი გარემოებისა თუ ინსტიტუციის მიმართ - სიძულვილი, რომელშიც მენვრილმანეობა სიამოვნების უმაღლეს მწვერვალს აღწევს, რადგანაც იგი ამის საშუალებით საკუთარი თავის დაკმაყოფილებას ახერხებს.

ამრიგად, ეს ნარკვევი, რამდენადაც ის სახელმწიფოს შესახებ მეცნიერებას მოიცავს, სხვა არაფერი უნდა იყოს, თუ არა მცდელობა იმისა, რომ *სახელმწიფო განსაზღვრულ და წარმოდგენილ იქნას, როგორც გონებრივი*. ხოლო როგორც ფილოსოფიური ნაწარმოები, იგი, რაც შეიძლება მეტად უნდა იყოს დაშორებული იმისგან, რომ *სახელმწიფოს, როგორც ის უნდა იყოს*, კონსტრუირება მოახდინოს; დარიგე-

ბა, რომელიც მასში უნდა იდოს, არ უნდა ამოდიოდეს იქიდან, რომ სახელმწიფო დაარიგოს, თუ როგორი უნდა იყოს ის, არამედ მისი ამოსავალი წერტილი უფრო მეტად ის უნდა იყოს, თუ როგორ უნდა შევიმეცნოთ სახელმწიფო, როგორც ზნეობრივი უნივერსუმი.

*„Idou Rhodos, idou kai to pēdēma.*

*Hic Rhodus, hic saltus“.*

ფილოსოფიის ამოცანა, შეიმეცნოს ის, რაც არის, რადგანაც ის, რაც არის, არის გონება. რაც ინდივიდს შეეხება, თითოეული მათგანი, ყველაფრის მიუხედავად, თავისი დროის შეილია; შესაბამისად, ფილოსოფიაც მისი დროის აზრებით წვდომაა. ამიტომაც ისეთივე გონიერებას მოკლებული იქნებოდა ფიქრი იმაზე, რომ რომელიმე ფილოსოფიას მის თანადროულ სამყაროზე გადაბიჯება ხელეწიფებოდა, როგორც ის, რომ რომელიმე ინდივიდი საკუთარ დროს გადაახტეს, ანდა როდოსს ნახტომით გადაეწვინა. თუკი მისი თეორია მართლაც გადაბიჯებს საკუთარ დროს, ის აგებს სამყაროს, როგორც ის უნდა იყოს და ეს სამყარო ნამდვილად არსებობს, მაგრამ მხოლოდ მის მოსაზრებაში - იმგვარ ადვილად დამყოლ საფუძველში, რომელსაც ყველაფრის წარმოდგენა შეუძლია, რაც მოესურვება.

მცირედი შესწორებით ზემოთ ხსენებული გამონათქვამი ამგვარ სახეს მიიღება:

*აქ არის ვარდი და აქ იცეკვე.*

ის, რაც გონებას, როგორც თვითცნობიერ სულს და გონებას, როგორც სახეზე მყოფ სინამდვილეს შორის დევს, რაც ამ გონებას ზემოთ ხსენებულისგან განაცალკევებს და მასში დაკმაყოფილებას ვერ პოულობს, სხვა არაფერია, თუ არა რომელიმე აბსტრაქციის ბორკილები, რომელმაც ვერ მოახერხა ცნების დონემდე გათავისუფლებულიყო. გონების, როგორც ანმყოფ ჯვარზე გაკრული ვარდის შემეცნება და სიხარული ამის შესახებ, გონებრივი თვალთახედვაა, რაც, თავის მხრივ, სინამდვილესთან შერიგებას ნიშნავს, რომელსაც ფილოსოფია იმათ ანიჭებს, ვისაც ერთხელ მაინც გასჩენია წვდომის შინაგანი მოთხოვნილება და შენარჩუნება სუბიექტური თავისუფლებისა იმაში, რაც სუბსტანციურია და, შესაბამისად, სუბიექტური თავისუფლების მხარდაჭერა არა განსაკუთრებულსა და შემთხვევითში, არამედ იმაში, რაც არის თავისთავად და თავისთავის.

ეს, ასევე, არის ის, რაც იმის კონკრეტულ საზრისს ქმნის, რაც ზემოთ აბსტრაქტულად განსაზღვრულ იქნა, როგორც *ფორმისა და შინაარსის ერთობა*, რადგან *ფორმა* მის უკონკრეტულეს მნიშვნელობაში არის გონება, როგორც ცნებობრივი შემეცნება. ხოლო გონების *შინაარსი*, როგორც ზნეობრივი, ასევე ბუნებრივი სინამდვილის სუბსტანციური არსია. ამ ორივეს გაცნობიერებული იდენტურობა კი ფილოსოფიური იდეაა. ეს არის დიდი სიჯიუტე, რომელიც ღირსებას მატებს ადამიანებს, რომ არაფერი აღიარონ თავიანთ შეხედულებებში, რაც აზრების მიერ არ არის განმტკიცებული. ეს სიჯიუტე არის ახალი დროის მახასიათებელი და, ამავდროულად, პრინციპი, რომელიც პროტესტანტიზმს ახასიათებს. ის, რაც ლუთერმა წამოიწყო რწმენით გრძნობასა და სულის მტკიცებულებაში, იგივეა, რაც მომწიფებული სულის ცნების საშუალებით წვდომის და ამგვარად ანმყოფი განთავისუფლების და ამ გზით მასში საკუთარი თავის პოვნის ლტოლვა. როგორც ცნობილი გამონათქვა-

მი გვეუბნება, სანახევრო ფილოსოფია ღმერთს გვაშორებს. ეს ზუსტად იგივე სანახევროობაა, რომელსაც შემეცნება ჭეშმარიტებასთან *მიახლოებამდე* დაჰყავს. მაგრამ ჭეშმარიტ ფილოსოფიას ღმერთისკენ მივყავართ, ზუსტად იგივე შეიძლება ითქვას სახელმწიფოს შესახებ. რადგანაც გონება არ კმაყოფილდება მხოლოდ მიახლოებით, ისევე, როგორც ის, რაც არც ცივია და არც ცხელი და ამის გამო გადმოაფურთხებენ ხოლმე ბაგეთაგან, ასევე მცირედ თუ კმაყოფილდება ის ცივი დაეჭვებით, იგი ეთანხმება იმას, რომ ამ დროითობაში ეს ძალიან ცუდად, ან უფრო მეტად, საშუალოდ მიღწევადი იყოს, მაგრამ მათ არ ხელენიფებათ რაიმე უფრო უკეთესის მოპოვება და მხოლოდ ამიტომ იგი უნდა დაუზავდეს სინამდვილეს მშვიდობაზე; და ეს ისეთი მყუდრო და თბილი მშვიდობაა, რომელსაც შემეცნება ქმნის.

კიდევ ცოტაც რომ ვთქვათ იმ *ჭკუის დარიგებების* შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს სამყარო, ამის გარეშეც ფილოსოფია ყოველთვის ძალიან აგვიანებს ხოლმე თავისი მოვალეობის შესრულებას. როგორც აზრი სამყაროს შესახებ, იგი მხოლოდ იმ დროს გამოვლინდება, როდესაც სინამდვილე საკუთარი თავის ჩამოყალიბების პროცესს სრულყოფს და ბოლომდე მიიყვანს. მას, რასაც ცნება გვასწავლის, აუცილებლად გვაჩვენებს ისტორიაც, რომ მხოლოდ სინამდვილის მომნიფებულობაში გამოავლენს საკუთარ თავს იდეალური რეალურის საპირისპიროდ და სწორედ ამ სამყაროს ააშენებს თავისთვის იმ ინტელექტუალური სამყაროს მიხედვით, რომელსაც ის სუბსტანციაში ჩასწვდა. თუ ფილოსოფია თავის ნაცრისფერს ნაცრისფრადვე ხატავს, მაშინ ცხოვრების სახე დაბერებულა და ნაცრისფერზე ნაცრისფრის დადება ვერ გააახალგაზრდავებს მას, არამედ მხოლოდ მისი შემეცნების საშუალებას მოგვცემს; მინერვას ბუც ხომ მხოლოდ სრული წყვდიადის ჩამონოლის შემდეგ იწყებს ფრენას.

ახლა კი დროა, დავასრულოთ ეს წინასიტყვაობა; როგორც წინასიტყვაობას, მას მხოლოდ ის ევალეობდა, რომ გარეგნულად და სუბიექტურად გამოეთქვა ის მოსაზრებები, რომელთა თქმაც ნანარმოებშია დაგეგმილი. თუკი რაიმე შინაარსზე ფილოსოფიურად საუბარი გვსურს, უნდა ვიცოდეთ, რომ ეს შინაარსი მხოლოდ მეცნიერულ და ობიექტურ მიმართებას იტანს, ისევე, როგორც თუკი ავტორს ვინმე რაიმე სხვა სახის პრეტენზიას წაუყენებს, გარდა ამ საგნის მეცნიერული განხილვისა, ეს მხოლოდ და მხოლოდ როგორც სუბიექტურ ბოლოთქმად და არადაამაჯერებელ მტკიცებულებად უნდა ჩაითვალოს და მის მიმართ გულგრილი უნდა დარჩეს.

*გერმანულიდან თარგმნა  
ლევან შატბერაშვილმა*

„სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლების“ წინასწარმოცხადების  
მნიშვნელობა ჰეგლის პოლიტიკური ფილოსოფიის შთაბეჭდილობის  
ჩვენს დღევანდელ ფილოსოფიაში<sup>1</sup>

ჰეგელის „სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლები“ (როგორც მას ხშირად უწოდებენ „სამართლის ფილოსოფია“) პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ტექსტია და სამართლიანობაზე აქვს დამკვიდრებული ადგილი ისეთ კლასიკურ ტრადიციებში, როგორც პლატონის „სახელმწიფო“, არისტოტელეს „პოლიტიკა“ თუ თომას აკვინას „სუმა თეოლოგიკა“. იმავდროულად, პოლიტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში იშვიათად მოიხილება რომელიმე სხვა ნაწარმოები, რომელიც, მიუხედავად ფილოსოფიური ღირებულებისა, ასე საზიანო ყოფილიყო ავტორისთვის. რუდოლფ ჰაიმანიდან მოყოლებული დღევანდელ დღემდე, სწორედ რომ „სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლების“ გამო, განსაკუთრებით მკაცრად აკრიტიკებენ ჰეგელს და პრუსიული სახელმწიფოს და მისი რესტავრაციის აპოლოგეტს უწოდებენ.<sup>2</sup>

თუმცა, თუ ჩვენ ამ ნაწარმოების შექმნის ისტორიას გავყვებით, ვნახავთ, რომ ჰეგელს მიზნად ამგვარი რამ არასდროს არ ჰქონია, პირიქით, მისი პოლიტიკური შეხედულებები ხშირ შემთხვევაში ბევრად უფრო თანამედროვე და პროგრესული იყო, ვიდრე იმ ხალხის, რომელიც მას სიცოცხლეში კიცხავდა; რაც შეეხება მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის მე-20 საუკუნის პირველი ნახევრის თუ ოდნავ მოგვიანებით ნარმოშობილ რეცეფციას (განსაკუთრებით ანგლოსაქსური ტრადიციის წიაღში: რასელი, პოპერი და სხვები), უმეტეს შემთხვევაში ის საკმაოდ აცდენილი იყო ქვეყნარსებებს და ჰეგელის ნაზრევს სრულებითაც არ ასახავდნენ სამართლიანად (რის მიზეზებზეც ქვემოთ მოგახსენებთ).<sup>3</sup>

როგორც ყველა გავლენიან ნაწარმოებს, „სამართლის ფილოსოფიასაც“ ჰყავდა თავისი მიმდევრები და მოწინააღმდეგენი, თუმცა ცოდვა გამხელილი სჯობს და ამ ნაშრომისადმი ამგვარი ნეგატიური დამოკიდებულების გამომწვევი თავად ჰეგელი გახლდათ, რომელმაც წიგნის წინასიტყვაობით, რომელიც მან ნაწილობრივ ფილო-

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel – *Elements of the Philosophy of Right*. The Preface. Translated from German and commented by Levan Shatberashvili.

<sup>2</sup> შეადარეთ: G.W.F. Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akad. Verl., 1997, S. I.

<sup>3</sup> შლომო ავინერიმ წიგნში „თანამედროვე სახელმწიფოს ჰეგელისეული თეორია“ ისტორიული კონტექსტისა და კონკრეტული მაგალითების საფუძველზე თვალნათლივ გვიჩვენა, რომ ჰეგელის მიმართ დამოკიდებულება ხშირ შემთხვევაში უსამართლო იყო, რადგან მისი კრიტიკოსები არ ითვალისწინებდნენ არც ისტორიულ მოცემულობებს და არც თავად ჰეგელის ტექსტებს, რაც, თავის მხრივ, განპირობებული იყო იმ ფაქტით, რომ მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრამდე ინგლისურ ენაზე არ არსებობდა ჰეგელის „სამართლის ფილოსოფიის“ კვალიფიციური თარგმანი. იხ. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, 1972.

სოფიურ, ნაწილობრივ კი პამფლეტურ-პოლემიკურ სტილში დაწერა, საკუთარ თავსვე გაუწია დათვური სამსახური.<sup>1</sup> თუმცა, სწორედ ამ პამფლეტურმა და პოპულარულ ენაზე გადმოცემულმა იდეებმა იმდენად მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინეს მსოფლიო ფილოსოფიის შემდგომი განვითარების პროცესზე, რომ ვინ იცის, წინასიტყვაობაში თავმოყრილი აზრები წმინდად აკადემიურ და ჰეგელისთვის დამახასიათებელ ერთობ რთულ მანერაში რომ ყოფილიყო დაწერილი, ჰეგელის ფილოსოფიას ვერც კი მოეპოვებინა ისეთი დიდი პოპულარობა და გავლენა, როგორც მან შეიძინა და დღემდე აქვს.

ჰეგელს ჯერ კიდევ მისი თანამედროვეები აკრიტიკებდნენ წერის ჩახლართული სტილის გამო, ხოლო როცა მან წერის ამგვარ ყაიდას პამფლეტის ელემენტები შემატა, ამან დამლუპველად იმოქმედა წიგნის შემდგომ რეცეფციაზე და მე-18 საუკუნის ორმოცდაათიანი წლებიდან მოყოლებული კრიტიკის ქარცეცხლი დაატყდა თავს.

იმისათვის, რომ უკეთ გავერკვეთ, თუ რა შეიძლება ყოფილიყო ამ კრიტიკის საფუძველი, აუცილებელია, ნათელი მოვფინოთ იმ ისტორიულ და პოლიტიკურ კონტექსტს, რომლიდანაც ამოიზარდა ეს ნაწარმოები. ასევე, აუცილებელია, გავითვალისწინოთ ჰეგელის დაინტერესება სამართლის ცნებით და ამ ცნების განვითარების ისტორია მის ფილოსოფიაში. აღსანიშნავია, რომ ჰეგელი ჯერ კიდევ 1802 წლიდან იწყებს ამ საკითხზე მუშაობას და არაერთხელ ატარებს სამართლის ფილოსოფიის შესახებ ლექციებს. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე, 1831 წლის გაზაფხულის სემესტრში, ჰეგელს დაგეგმილი ჰქონდა სამართლის ფილოსოფიის კურსი,<sup>2</sup> მაგრამ ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ მისი ინტერესი სამართლის ფილოსოფიისადმი მის სხვა ნაწარმოებებშიც ვლინდებოდა, იქნებოდა ეს, მაგალითად, „გონის ფენომენოლოგია“ თუ „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია“. იგი მუდმივად უბრუნდებოდა სამართლის საკითხებს, რადგან სამართალი მისი პრაქტიკული ფილოსოფიის ცენტრალურ ცნებას წარმოადგენდა.<sup>3</sup>



„სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლების“ წინასიტყვაობა საკმაოდ ბევრ თემას ეხება. თუმცა, არსებობდა და დღემდე რჩება ორი საკითხი, რომელთა გამო ჰეგელი განსაკუთრებული კრიტიკის ობიექტად იქცა. პირველი გახლდათ ჰეგელის მიერ იაკობ ფრისის კრიტიკა (რომელსაც გარდა ფილოსოფიურისა, ერთობ პიროვნული სარჩულიც ჰქონდა)<sup>4</sup> და მეორე კი – ცნობილი ორმაგი დებულება: „რაც გონებრივია, ნამდვილია; და რაც ნამდვილია, ის გონებრივია“, რომელთა საშუალებით

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akad. Verl., 1997, S. 1

<sup>2</sup> Walter Jaeschke, Hegel-Handbuch Leben-Werk-Schule, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2010, S. 272-273

<sup>3</sup> Herbert Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000, S. 172.

<sup>4</sup> Арсений Гулыга, Гегель, Москва 1970, с. 109

ბითაც ჰეგელის ოპონენტები მრავალი ათწლეულის განმავლობაში ცდილობდნენ, ჰეგელი რესტავრაციის ფილოსოფოსად წარმოეჩინათ.

პირველი შემთხვევა იმით იყო განპირობებული, რომ იაკობ ფრისსა და ჰეგელს შორის დიდი ხნის და, ამავდროულად, დაძაბული პროფესიული კონკურენცია არსებობდა. ხშირ შემთხვევაში, თანამედროვეები ჰეგელსა და ფრისს თანაბარ მოაზროვნეებად განიხილავდნენ, რაც დღევანდელი გადმოსახედიდან, სასაცილოდაც კი ჩანს, მაგრამ თავის დროზე გერმანულ ინტელექტუალურ წრეებში საკმაოდ ცხარე კამათი მიმდინარეობდა იმის შესახებ, თუ ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო იმ დროის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსი: ჰეგელი, შელინგი თუ ფრისი. თუმცა მთავარი ის იყო, რომ ჰეგელისთვის ფრისი არა მარტო პროფესიული კონკურენტი იყო, არამედ მათი პოლიტიკური შეხედულებები იმდენად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, რომ ისინი ლამის მტრებად მოეკიდნენ ერთმანეთს. ამას დაერთო ისიც, რომ ფრისი აქტიურად უჭერდა მხარს მოძრაობა „ბურშენშაფტს“, რომელიც გამოირჩეოდა ობსკურანტული შეხედულებებით, ანტისემიტიზმითა და შოვინიზმით. სწორედ ამით იყო განპირობებული ის, რომ ჰეგელმა წინასიტყვაობას პამფლეტის სახეც მიანიჭა, რათა რაც შეიძლება მძაფრად დაპირისპირებოდა ფრისის პოლიტიკურ შეხედულებებს. მისი მკაცრი კრიტიკის ობიექტი იყო ფრისის სიტყვა, რომელიც რომანტიკული ენთუზიაზმითა და პათეტიკით იყო განმსჭვალული, როდესაც ეს უკანასკნელი სიტყვით წარდგა სტუდენტების წინაშე. როგორც ეს მოძრაობა, ასევე თავად ფრისი, მხარს უჭერდნენ გამოსვლებს, რომლებიც უცხოელების შემოსვლასა თუ ებრაელების ჩაგვრის წახალისებას ისახავდა მიზნად. თავად ფრისი ებრაელებს „სისხლის მწოველებად“ მოიხსენიებდა. თავად ამ მოძრაობას ერთობ რეტროგრადული პოლიტიკური მიზნები ამოძრავებდა და ჰეგელისგან განსხვავებით, რომლისთვისაც ძველი, არარეფორმირებული, 1806 წლამდე პრუსია აბსოლუტურად მიუღებელი იყო, ცდილობდა, ნაპოლეონის ომების შემდგომი, რეფორმების მიერ მოტანილი სიკეთე დაეცვა.<sup>1</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მან სამართლის ფილოსოფიის შესახებ ლექციების კითხვა ჯერ კიდევ ჰაიდელბერგში მუშაობის დროს დაიწყო, ანუ ბევრად უფრო ადრე, სანამ ის ბერლინში გადაბარგდებოდა და თავის ბედს პრუსიის სახელმწიფოს დაუკავშირებდა. თანაც თავად ჰეგელისთვის წარმოდგენილი იყო სახელმწიფო, რომელიც აბსოლუტურ შესაბამისობაში იქნებოდა მისეული სახელმწიფოს იდეალთან.<sup>2</sup>

მიუხედავად ამისა, როდოლფ ჰაიმიდან ცნობილი ნიგნის „ჰეგელის და მისი დრო“ გამოსვლის შემდეგ ჰეგელი მიჩნეული იქნა რესტავრაციის ფილოსოფოსად, რომელიც ახალგაზრდულ, დემოკრატიულ მოძრაობებს უპირისპირდებოდა და რეპრესიულ პრუსიულ სახელმწიფოს უჭერდა მხარს. უნდა ითქვას, რომ ჰაიმის კრიტიკა როგორც დროს, ასევე კონტექსტს იყო აცდენილი, რადგან ჰაიმისდროინდელი 1850-იანი წლების და ჰეგელისდროინდელი რეფორმირებული პრუსია ორი აბსოლუტურად განსხვავებული სახელმწიფო იყო. ჰაიმმა ჰეგელის ისტორიული კონტექსტი არ გაითვალისწინა და ჩათვალა, რომ ჰეგელი იმ სახელმწიფოს მხარდამჭერი უნდა ყოფილიყო, რომელშიც თავად უწევდა ცხოვრება. სწორედ ამ გაუ-

<sup>1</sup> Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, 1972. S. 116

<sup>2</sup> იქვე.

გებრობიდან თუ უზუსტობიდან მომდინარეობდა ანგლოსაქსურ ტრადიციაში ჰეგელის მიმართ ასეთი კრიტიკული დამოკიდებულება.

კრიტიკის მეორე მნიშვნელოვანი პუნქტი – ორმაგი დებულება „რაც გონებრივია, ნამდვილია და რაც ნამდვილია, გონებრივი“ – უფრო ფილოსოფიური იყო, ვიდრე საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, მაგრამ კრიტიკოსების წყალობით, ეს ნაწილიც იმდროინდელი პრუსიის მმართველობის გამართლებად მოინათლა. არადა სწორედ ეს წინადადება შეიძლება მივიჩნიოთ მისი ფილოსოფიის ერთ-ერთ ყველაზე საინტერესო დებულებად, რომელიც გონებისა და ისტორიის ურთიერთკავშირის ღრმა იდეას წარმოგვიდგენს. ჰეგელის მთელი თავი ფილოსოფიური კარიერის განმავლობაში ამუშავებდა სინამდვილის ცნებას და წესით არავის უნდა გაჰკვირვებოდა, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის საკითხებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში სინამდვილის ცნებაზე ესაუბრა, მაგრამ, რადგან მან ნამდვილს გონებრიობა მიაწერა, კრიტიკოსებმა ჩათვალეს, რომ მისი მიზანი უშუალოდ პრუსიული სახელმწიფოს გამართლება და მისი გონებრივად წარმოჩინება იყო. საინტერესო ისაა, რომ ჰეგელის ხელნაწერებში ამ ორმაგი წინადადების სხვა ვერსიებიც მოიძებნება, რომელთაგან პირველი გვეუბნება: „რაც გონებრივია, ის უნდა მოხდეს“, ხოლო მეორე კი – „რაც ნამდვილია, ის იქნება გონებრივი და რაც გონებრივია, ის გახდება ნამდვილი“.<sup>1</sup> ასევე, არსებობს ჰაინრიჰ ჰაინეს მიერ მოთხრობილი ამბავი ჰეგელთან საუბრის შესახებ, სადაც ის იხსენებს, „როდესაც მე მას გაუფუზიარე ჩემი უკმაყოფილება წინადადებით – „ყველაფერი, რაც არსებობს, გონებრივია“, მან უცნაურად გამიღიმა და მითხრა: „ყველაფერი, რაც გონებრივია, უნდა იყოს“.<sup>2</sup> ეს ციტატები ჩვენ ნათლად გვიჩვენებს, რომ ჰეგელისთვის მთავარი სინამდვილე თავად გონება იყო და არა რომელიმე კონკრეტული სახელმწიფო ან პოლიტიკური წარმონაქმნი. თუმცა გონების კონცეფცია, ამ შემთხვევაში, ასევე, ისტორიულიცაა, რადგან ის გონებას ქმნადობის პროცესთან აკავშირებს. სწორედ ამიტომაცაა, რომ მის კონცეფციაში გონებრივი არა მხოლოდ არის ნამდვილი, არამედ ის გახდება/იქცევა კიდევ ნამდვილად. გონების განამდვილება კი ისტორიული პროცესია და ისტორიაში ხორციელდება.

წინასიტყვაობის ბოლო განაზრებებიც აზროვნების, ფილოსოფიის და თავად გონების ისტორიულ ხასიათზე მიგვითითებს. ჰეგელი ფილოსოფოსის მთავარ ამოცანად თავისი დროის აზრებით წვდომას მიიჩნევს, რადგან არავის ძალუძს წინასწარმეტყველად იქცეს და იმის შესახებ გვესაუბროს, რაც არ არსებობს. ფილოსოფოსი მხოლოდ იმაზე უნდა საუბრობდეს, რაც არის და არა იმაზე, რაც მას სურს, რომ იყოს. ფილოსოფოსი ერთგვარი ისტორიკოსია, რომელიც, მინერვას ბუს მსგავსად, ღამით იწყებს ფრენას. მასაც, გონების საშუალებით, წარსულის წყვილადში უწევს სინამდვილის დადგენა. გონება კი, როგორც ზემოთ ვთქვით, თავადაა ერთადერთი სინამდვილე.

---

<sup>1</sup> Walter Jaeschke, Hegel-Handbuch Leben-Werk-Schule, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2010, S. 276

<sup>2</sup> იქვე.

**ლიტერატურა:**

1. Avineri, Shlomo. Hegel's Theory of Modern State, Cambridge University Press, 1972
2. Jaeschke, Walter , Hegel-Handbuch Leben-Werk-Schule, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2010
3. Hegel, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akad. Verl., 1997
4. Schnädelbach, Herbert. Hegels praktische Philosophie, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000.
5. Арсений Гулыга, Гегель, Москва 1970, с. 109.

**LEVAN SHATBERASHVILI**

**Significance of the preface of “Elements of Philosophy of Right” for further reception of Hegel’s practical philosophy**

Hegel is widely known for his political thought. His contribution to political philosophy is considered as important and significant, as the works of Plato, Aristotle, Machiavelli or Thomas Hobbes. But on the other hand the preface of his major political work “Elements of Philosophy of Right” became the reason of great discussion and critics. Many significant philosophers and thinkers understood the work and especially preface as some kind of justification and advocacy of Prussian state. In this article author argues that such misleading interpretation of Hegel’s work was determined by the lack of historical knowledge from the side of commentators and bad translations.



ახალი აღმოჩენები წმინდა ანთიმოზ ივერიელის მემორიალის  
ახსენებში

რუმინეთის აკადემიის სამხრეთ-აღმოსავლეთი ევროპის შემსწავლელი ინსტიტუტის წამყვანმა სწავლულმა, აღმოსავლეთ ევროპის განმანათლებლობის ეპოქის ცნობილმა მკვლევარმა იოანა ფეოდოროვმა წმინდა ანთიმოზ ივერიელის შემოქმედების მკვლევარებსა და ახალი ეპოქის აღმოსავლეთში ქრისტიანობით დაინტერესებულ ფართო საზოგადოებას შესთავაზა აკადემიური გამოცემა „ქრისტიანული ტექსტების არაბული გამოცემები. ანთიმოზ ივერიელი, ათანასე დაბასი ანტიოქიის პატრიარქი“. ვრცელი ნაშრომი შედგება შესავლის, შვიდი თავისა და დასკვნისაგან. დანართების სახით წიგნს თან ახლავს დოკუმენტთა და წყაროთა ვრცელი მასალები, ცალ-ცალკე სახელთა და გეოგრაფიულ სახელთა საძიებლები, ბიბლიოგრაფია, არაბული ალფაბეტი რუმინული ტრანსკრიფციით. ნაშრომი უხვადაა ილუსტრირებული ანთიმოზ ივერიელის სტამბაში დაბეჭდილი წიგნების სატიტულო და სხვა ფურცლებითა და ლითოგრაფიებით, ხატებით, აღსანიშნავია, რომ მკვლევარს მოტანილი აქვს ქართული წიგნების ილუსტრაციებიც სათანადო განმარტებებით, ნაშრომს წინ უძღვის არქივებისკოპოს კასიანესა და პროფესორ დორუ ბადარას წინასიტყვაობები, სადაც მაღალი შეფასება აქვს მიცემული კვლევის შედეგებს.

აღსანიშნავია, რომ კვლევა იწყება წმინდა ანთიმის ხატით, რომელიც საქართველში დაიწერა და ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფოსების მიერ საჩუქრად გადაეცა ანთიმის მონასტერს მისი მონამეობრივი აღსასრულის 300 წლისთავის აღსანიშნად.

მკვლევარს სათანადო მასალების ანალიზის საფუძველზე გვთავაზობს განმანათლებლობის ეპოქაში უძველესი მართლმადიდებელი ქრისტიანული ეკლესიის – ანტიოქიის მდგომარეობას. ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში შემავალი არაბი ქრისტიანებისთვის არაბული შრიფტით აწყობილ საბეჭდ მანქანაზე ბეჭდვა წარმოადგენდა მე-17 საუკუნის მეორე ნახევარში ძალიან მნიშვნელოვანი საქმე გახლდათ. ეს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული ანტიოქიის ეკლესიის მესაჭეთ. ამ პერიოდში ანტიოქიის ეკლესიის რამდენიმე მღვდელმთავარმა მიზნად საკუთარი მრევლის სულიერი და სოციალური განვითარება დაისახა. მათ შორის გამოირჩევა პატრიარქი ათანასე III დაბასი (1685-1694, 1720-1724). პროფესორ ფეოდოროვის კვლევაში მრავალფეროვან და მრავალრიცხოვან წყაროებზე დაყრდნობით ჩატარებულია სიღრმისეული კვლევა; განხილულია ეპოქის პოლიტიკური და სოციალური კლიმატი, ათანასე III დაბასის პატრიარქობიდან დროებით გადადგომის მიზეზები, ნაჩვენებია მისი მოგზაურობის განმეპირობებელი მიზეზები. რუმინეთის სამთავროში 1698-1705 წლებში მოგზაურობის მიზანი იყო, ეპოქა თავისი სამწყსოსათვის პოლიტიკური და ფინანსური მხარდაჭრა. აქ იგი ხვდება უნგრო-ვლახეთის მთავარს, კონსტანტინე ბრინკოვიანუს. პროფესორ ფეოდოროვის კვლევის მთავარი სამიზნე ეს პერიოდია. მან ახლად აღმოჩენილი დოკუმენ-

ტებისა და წყაროების ანალიზის გზით დაასაბუთა პატრიქრქ ათანასე დაბასისა და წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ურთიერთობის ეტაპებს. წმინდა ანთიმოზ ივერიელის როლს არაბულენოვან სამყაროში მართლმადიდებლობის გავრცელებისა და განმტკიცების საქმეში. წმინდა ანთიმის ძალისხმევით ჩამოისხა არაბული ასოები, შეიქმნა ორიგინალური გრაფიურები, სნაგოვში არსებულ გამომცემლობაში ანტიოქიის საპარტიარქოს ქრისტიანებისთვის გამოიცა ორი წიგნი არაბულად (1701, 1702), ხოლო სტამბის გამართვისა და გაგზავნის შედეგად 1706-1711 წლებში ალექსოში გამოიცა თერთმეტი წიგნი. ეს ის პირველი წიგნები იყო, რომელიც არაბულ ენაზე დაიბეჭდა ოსმალეთის მიწაზე. ვრცელ ნაშრომში დამაჯერებლადაა დაჯამებული საეკლესიო წიგნების არაბულ ენაზე ბეჭდვის პოზიტიურ შედეგები; წმინდა ანთიმოზ ივერიელის განსაკუთრებული როლი იმ კულტურული მოძრაობაში, რომელიც არაბული რენესანსის النهضة العربية (the 'Arab Renaissance') სახელით არის ცნობილი.

### **New Discoveries in Investigation of Saint Anthim the Iberian's Heritage**

Ioana Feodorov a prominent researcher from the Institute for South-East European Studies of Romanian Academy released a brilliant investigation dedicated to one of the unknown period in Anthim the Iberian's heritage- „Working together for the Antiochian Patriarchate: Antim the Iberian and Patriarch Athanasius III Dabbas“. Printing in Arabic types was a major aspiration for the Christian Arabs of the Ottoman provinces, particularly from the second half of the 17<sup>th</sup> century, when several Patriarchs of the Antiochian Church set this goal for themselves, as part of their mission to support the spiritual and social advancement of their flock. Patriarch Athanasios Dabbās (1685-1694, 1720-1724) travelled to the Rumanian Principalities in 1698-1705, in search for political and financial support, after temporarily renouncing his See in favour of his competitor Cyril V. His protector, Prince Constantin Brâncoveanu, ruler of Wallachia (1688-1714), appointed Antim Ivireanu ('the Georgian'), the most gifted typographer and engraver at his Court, a leading hierarch and scholar, to help Dabbās in printing church books in Arabic types. My paper sums up the available data on this printing enterprise and its significant outcome for the Christians of the Antiochian Patriarchate: two books printed in Arabic types in Wallachia (1701, 1702), 11 titles printed in Aleppo (1706-1711) – the first books printed in Arabic alphabet in Ottoman lands. This major cultural event inspired the progressive movement embodied in the Nahḏa (the 'Arab Renaissance'), contributing to forge the modern Levantine societies.

The book is a good input not only for academic cercles but also to everybody to who are interested in heritage of Saint Anthim the Iberian.

## Georgia Philosophy from Neoplatonism to Postmodernism

The book „Philosophy in Georgia from neo Platonism to postmodernism“ by Georgian philosophers Anastasia Zakariadze and Irakli Brachuli is a newly released book at Tbilisi State University press house. It is a short overview of the Georgian philosophical tradition. It does not pretend to be exhaustive, but it tries to convey an idea of an unusual fate and unusual face of Georgian philosophy, to welcome foreign scholars to make a contribution into the study of its history and to collaborate with today's Georgian philosophers.

Tbilisi State University began as a philosophical project. In 1918, it was opened with a unique department that was the department of Philosophy, and the inaugurating lecture delivered by its founder, the renowned Georgian historian Ivane Javakhishvili on January 30, 1918, was dedicated to a philosophical topic: „The Personality and its Role in the Old Georgian Historical and Philosophical Literature and Life“. The most famous Georgian philosopher of the epoch, Shalva Nutsubidze, was a member of the group of several scholars whose joint efforts resulted in the creation of the University.

This fact is revealing for appreciating the prestige of philosophical knowledge in Georgia not only in 1918, but also during a long period before this date. Already in the Middle Ages, the Georgians elaborated a taste for philosophy in an extent unusual for most national cultures and recognisable even against the Byzantine background.

Georgian intellectuals, including philosophers and authors of poetical or historical works impregnated with philosophical ideas, were normally working abroad: in Constantinople, in the Muslim-ruled Palestine, Mt. Athos, Bulgaria and Romania or, in the nineteenth and twentieth centuries, in Russia and European countries, especially Germany. Some of them published their works in Greek or local languages, thus becoming part of non-Georgian cultures, without ceasing to be a part of the Georgian one as well. The case of such a scholar, Metropolitan of Bucharest in 1708-1716 Antim Ivireanul (Romanian for „Anthem the Iberian/Georgian“), alias Antimoz Ivereli, is dealt with in the present book. The five-century ascetic bishop of Georgian origin, Peter the Iberian, if he was indeed the author of the core of the *Corpus Areopagiticum* (as has been argued by Shalva Nutsubidze, Ernst Honigmann, Michel van Esbroeck, and the present author), returned to the Georgian culture only after having been translated from Greek into Georgian by Ephrem Mtsire in the eleventh century. About one century later, the *Corpus Areopagiticum* was referred to by Shota Rustaveli in his epic poem *The Knight in the Panther's Skin*.

In rare cases, Georgian texts having philosophical importance were translated into other languages. Among these works, the most influential one was produced in the late tenth century by a Georgian bilingual (Georgian and Greek) monk Euthymius of Athos (Ekvtime Atoneli) when he was only about thirty years old. At this age, after having reworked the sources available to him in Georgian, he produced the Greek recension of the hagiographical romance *Barlaam*

and *Joasaph*. His recension became most popular and was translated into Slavonic, Romanian, Latin, and vernacular languages of Western Europe. It was especially rich in philosophical parables, mostly of Indian origin, and became highly authoritative as an educational text for elaborating a Christian ascetic worldview.

Nevertheless, more often the world recognition of Georgian philosophical works was not so easy. The language barrier is the most striking but not the only cause why important Georgian philosophical texts remain understudied. For instance, the study of the late eleventh- and early twelfth-century Georgian philosopher Ioane Petritsi, a disciple of John Italos in Constantinople and, then, a resident of the Georgian Petritsoni Monastery in Bachkovo, Bulgaria, is so far partially hampered with the state of research of Petritsi's immediate and close contexts formed with the works of eleventh- and twelfth-century Byzantine philosophers. Historians of Byzantine philosophy only recently have started, in turn, to realise that they could not avoid studying Petritsi.

The *alethology* of Shalva Nutsubidze is another example of an important Georgian philosophical achievement that needs to be made more known to the world. An English translation of his philosophical works seems to be an urgent *desideratum*.

## ბასილ ლურიე

### ქართული ფილოსოფია ნეოპლატონიზმიდან პოსტ-მოდერნიზმამდე

ინგლისურენოვანი წიგნი „ქართული ფილოსოფია ნეოპლატონიზმიდან პოსტ-მოდერნიზმამდე“ სულ ახლახან დაიბეჭდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობაში. მისი ავტორები არიან ფილოსოფოსები ანასტასია ზაქარიაძე და ირაკლი ბრაჭული. მასში მოკლედ და შთაბეჭედავად ალწერილი ქართული ფილოსოფიური სკოლის ტრადიცია, ქართული ფილოსოფიის უჩვეული ბედი და სახე. წიგნი უცხოელ მეცნიერებს სთავაზობს, თავიანთი წვლილი შეიტანონ აღნიშნული პერიოდის კვლევაში და ითანამშრომლონ ქართველ ფილოსოფოსებთან. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი დაარსებიდანვე განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა ფილოსოფიას. ამ ეპოქის ყველაზე ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი შალვა ნუცუბიძე იმ მეცნიერ-სწავლულთა შორის იყო, რომელთა ძალისხმევითაც გაიხსნა პირველი ქართული უნივერსიტეტი სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტით, უნივერსიტეტის დამფუძნებელმა ივანე ჯავახიშვილმა კი პირველი ლექცია სწორედ ფილოსოფიურ თემაზე – „ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“ – წაიკითხა. წიგნში თანამიმდევრულადაა განხილული ქართული ფილოსოფიური აზრი ადრეული ეპოქიდან დღემდე.

## ავტორები:

1. **მიხეილ მახარაძე**, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
2. **ბასილ ლურიე**, პროფესორი, პატროლოგიის, კრიტიკული ჰაგიოგრაფიისა და საეკლესიო ისტორიის ჟურნალ „Scrinium“-ის რედაქტორი
3. **ირაკლი ბრაჭული**, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
4. **თემურ ჯაგოდნიშვილი**, პროფესორი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, ტექნიკური უნივერსიტეტი
5. **ვალერი რამიშვილი**, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
6. **მაკა ელბაქიძე**, ასოცირებული პროფესორი, ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი, თსუ
7. **კორნელია ჰორნი** პროფესორი, აღმოსავლური ქრისტიანობისა და ბიზანტინისტიკის ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელმძღვანელი, მარტინ ლუთერ-ჰალე-ვიტენბერგის უნივერსიტეტი
8. **ბადრი ფორჩხიძე**, ასოცირებული პროფესორი, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის დეპარტამენტი
9. **მამუკა დოლიძე**, ასოცირებული პროფესორი, თსუ
10. **იგორ კეკელია**, პროფესორი, ისტორიის დოქტორი, სერგი დანელიას სახლ-მუზეუმის დირექტორი
11. **კახაბერ ქებულაძე**, ასოცირებული პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
12. **მიქაილ სტანჩიუ**, არქიმანდრიტი, თეოლოგიის დოქტორი, წმ. ანთიმოზ ივერიელის მონასტერი
13. **ანასტასია ზაქარიაძე**, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
14. **ნაპო კვარაცხელია**, ასოცირებული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
15. **მირიან ებანოიძე**, პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
16. **ნინო თომაშვილი**, ასოც. პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
17. **დემურ ჯალალონია**, პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ
18. **ირაკლი ჯინჯოლავა**, მიუნხენის ლუდვიგ-მაქსიმილიანეს უნივერსიტეტის (LMU) მართლმადიდებელი თეოლოგიის ინსტიტუტის დოქტორანტი, ამავე ინსტიტუტის დამხმარე მეცნიერ-თანამშრომელი (wissenschaftliche Hilfskraft)
19. **ელიზბარ ელიზბარაშვილი**, ასოცირებული პროფესორი, თელავის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
20. **ირმა ბაგრატიონი**, ასისტენტ-პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
21. **დავით თინიკაშვილი**, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
22. **ლევან შატბერაშვილი**, დოქტორანტი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, თსუ

### Authors:

1. **Mikheil Makharadze**, Professor, Batumi Shota Rustaveli University
2. **Basil Lourie**, Professor, Editor of Journal of Patrology and Critical Hagiography „Scrinium“
3. **Irakli Brachuli**, Associated professor, Institute of Philosophy, TSU
4. **Temur Jagodnishvili**, Professor, Doctor of Philology, Technical University
5. **Valeri Ramishvili** – Professor, Institute of Philosophy, TSU
6. **Maka Elbakidze** – Associated Professor, Institute of Ancient Georgian Literature, TSU
7. **Cornelia Horn**, Prof. Dr. Chair of the Department of Christian Oriental and Byzantine Studies, Director of the Institute of Oriental Studies, Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Halle [Saale], Germany
8. **Badri Porckhidze** – Associated Professor Kutaisi State University Department of Philosophy and Psychology
9. **Mamuka Dolidze** – Associated professor, Institute of Philosophy TSU
10. **Igor kekelia** - Dr. PHD in History, head of Sergi Danelia museum,
11. **Kakhaber Qebuladze** - Associated professor at Kutaisi State University
12. **Mihail (Stanciu), Archimandrite** - the Holy Monastery Anthim,
13. **Anastasia Zakariadze** - associated professor, Institute of Philosophy TSU
14. **Napo Kvaratsxelia** – Associated Professor, Institute of Philosophy TSU
15. **Mirian Ebanoidze**, professor, Kutaisi State University Department of Philosophy and Psychology.
16. **Nino Tomashvili**, Associated Professor, Institute of Philosophy TSU
17. **Demur Jalaghonია**, Professor, Institute of Philosophy TSU
18. **Irakli Jinjolava Hierodeacon**
19. **Elizbar Elizbarashvili** - Associate Professor at Iakob Gogebashvili Telavi State University
20. **Irma Bagrationi** - Assistent professor Batumi State University,
21. **David Tinikashvili** - PhD m Theology Ilia State University,
22. **Levan Shatberashvili** - doctoral student TSU

გამოცემაზე მუშაობდნენ:  
რუსუდან მიქენაია  
მარინა ჭყონია  
თინათინ ჩირინაშვილი  
ნათია დვალი

Published by:  
Rusudan Mikenaiia  
Marina Chkonia  
Tinatin Chirinashvili  
Natia Dvali

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო  
უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი, 2019

---

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14  
14, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179  
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279  
[www.press.tsu.edu.ge](http://www.press.tsu.edu.ge)



აშს: ეფერაი: შს

ეზღო: ქალაქი: შითა: ეფერა: თა: 6

აშსლონი: ნაფენი: ლელს: ქათ: წითარო: მწეონ

ანიოთა: ეფერათა: ჰუთა: ზღვათ: ბანი: ბანი

ანიოთა: ეფერათა: შრატა: აშს: ეფერაი: შს თანი

შე აფრანო: ეზღო: ქალაქი: შითა: ეფერა: თა: 6

აშსლონი: ნაფენი: ლელს: ქათ: წითარო: მწეონ

ანიოთა: ეფერათა: ჰუთა: ზღვათ: ბანი: ბანი

ანიოთა: ეფერათა: შრატა: ეზღოთა: თანი: თანი

შე აფრანო: აშს: შისსა: წინა: შილა

აშსლონი: დანი: სრია: შისი: ეზღო: ბანი

ანი: ბაღისა: ზღვა: ქა