



ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
ჰიპოთეზები

PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL
REVIEWER



№14, 2024

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

Philosophical-Theological Review

№14

Tbilisi
2024

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№14



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)

ფ – 562

F – 52

**ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი**

**Philosophical-Theological
Review**

სამეცნიერო საბჭო:

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

Scientific Board:

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

სარედაქციო საბჭო:

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

Editorial Board:

Rismag Gordeziani
Tina Dolidze,
Damana Meliqishvili
Lela Alexsidze,
Nicolae Dura (Constanta)
Basil Lourié (Saint-Petersburge)
Mihail Stanciu (Archimandrite)
(Bucharest)
Michel Dupuis (Brussels)
Viorel Vizureanu (Bucharest)
Maija Küle (Riga),
Protopresviter Giorgi (Zviadadze),
Archpriest Tariel (Sikinchalashvili)

ნომრის რედაქტორები:

დემურ ჯალაღონია
ანასტასია ზაქარიადე

Editors of the issue:

Demur Jalaghonია
Anastasia Zakariadze

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
გამომცემლობა, 2024

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2024

ISSN 2233-3568

ჟურნალის ეს ნომერი ეძღვნება ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფილოსოფიის
სპეციალობის დაარსების 105 წლისთავს.

Current issue of the magazine is dedicated to the 105th anniversary
of the establishment of the Philosophy Speciality
at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.

შინაარსი

უნივერსიტეტის იდეა

THE IDEA OF A UNIVERSITY

დემურ ჯალაღონია , სოკრატული ცოდნა და უნივერსიტეტის იდეა	11
Demur Jalaghonia , Socratic Wisdom and the Idea of a University	18
ლელა ალექსიძე , განათლების პარადიგმები ფილოსოფიური კამათების ფონზე კვატროჩენტოში	20
Lela Alexidze , The Paradigms of Education in the Context of Philosophical Debates in Quattrocento	29
Brice D. Cantrell , Svätopluk Štúr, Knowledge, and the University.....	31
ბრაის კანტრელი , სვატოპლაკ შტური, ცოდნა და უნივერსიტეტი	38

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

ნაპო კვარაცხელია , დელფოს სამისნო და სოკრატეს დემონი.....	39
Napo Kvaratskhelia , Temple of Delphi and Socrates's Damon.....	44
ვალერიან რამიშვილი , იმედის მეტაფიზიკა	45
Valerian Ramishvili , Metaphysics of the Hope	66
Antonio Domínguez Rey , Existential Vibration of man in the World	68
ანტონიო დომინგუეს რეი , ადამიანის ეგზისტენციალური ვიბრაცია სამყაროში	87
მირიან ებანოიძე , ვაგნერის ნიცშესეული კრიტიკის რეცეფცია.....	89
Mirian Ebanoidze , Reception of Richard Wagner's Nietzschean Criticism.....	98
Vladimer Jalaghonia , The function of exteriority in Hegel's Science of Logic.....	100
ვლადიმერ ჯალაღონია , ექსტერიერის ფუნქცია ჰეგელის ლოგიკის მეცნიერებაში	110
ლუკა კუჭუხიძე , VERITAS. ჭეშმარიტების ჰეტეროგენული ხედვები შუა საუკუნეებში: ბოეციუსი, აქვინელი, კუზელი.....	112
Luka Kuchukhidze , Veritas. Heterogeneous visions of truth in the Middle Ages: Boethius, Aquinas, Cusanus	122

პოლიტიკურის ფენომენოლოგია

PHENOMENOLOGY OF POLITICS

დავით გალაშვილი , სპინოზა და დემოკრატია.....	124
David Galashvili , Spinoza and Democracy.....	132

გიორგი გრიგოლაშვილი, პოლიტიკური გამჭრიახობა და ფილოსოფიური გონება, PHRONÉISIS-ი და NOUS-ის დიალექტიკა.....	134
Giorgi Grigolashvili , Political insight and a philosophical mind Dialectics of PHRONÉISIS and NOUS.....	142
მამუკა დოლიძე, ჰაბერმასის კომუნიკაციური გონება და ჰუსერლის ფენომენოლოგია	145
Mamuka Dolidze , Communicative mind by Jurgen Habermas and Phenomenology of Edmund Husserl.....	150
ზნეობის ფილოსოფია და გამოყენებითი ეთიკა	
MORAL PHILOSOPHY AND APPLIED ETHICS	
Tatia Basilaia , Jan Sokol's Discussion of Practical Ethics	152
თათია ბასილაია, იან სოკოლის პრაქტიკული ეთიკის განხილვა	156
Shawn Christopher Vigil , Beyond Science: Ontology as a Mode of Ethical Inquiry	158
შონ კრისტოფერ ვიჯილი, მეცნიერების მიღმა: ონტოლოგია, როგორც ეთიკური კვლევის მეთოდი.....	168
ფილოსოფიურ-ისტორიული დისკურსი	
PHILOSOPHICAL- HISTORICAL DISCOURSE	
ელიზბარ ელიზბარაშვილი , პლატონის „ატლანტიდა“ და XIX-XX საუკუნეების მიჯნის დასავლური ეზოთერიკა	169
Elizbar Elizbarashvili , Plato's "Atlantis" and Western esotericism of the turn of the XIX-XX centuries	180
სოფიო მოდებაძე, აღმოსავლური ფილოსოფიური იდეები ჯონ კეიჯის შემოქმედებაში	183
Sophio Modebadze , Eastern philosophical ideas in the creativity of John Cage.....	190
ფილოსოფია და მედიალოგია	
PHILOSOPHY AND MEDIALOGY	
გიგლა გობეჩია, მაია თუნგია , ფილოსოფოსებისა და მედიალოგების ხანგრძლივი და იძულებითი გაჩერება MEDIA TURN-თან და მისი ზოგიერთი ასპექტის თავისებურებანი	193
Gigla Gobechia, Maia Tungia , The long and forced stop of philosophers and mediaologists at the Media Turn and the peculiarities of some of its aspects	201
Salome Belkania , Joseph Weizenbaum's Invention: The History of Chatbot Creation from ELIZA to SIRI.....	202
სალომე ბელქანია, იოზეფ ვაიცენბაუმის გამოგონება: ჩატბოტის შექმნის ისტორია ELIZA-დან SIRI-მდე.....	215

სოფიკო კვანტალიანი , მედიური ძალადობისა და მსხვერპლის ფილოსოფია.....	216
Sofiko Kvantaliani , The philosophy of media violence and sacrifice.....	223

ანალიტიკური დილემები

ANALITICAL DILEMMAS

ნოდარ ბელქანია , ჩრდილის და ორეულის ფენომენი ლიტერატურასა და ფსიქოლოგიაში.....	226
Nodar Belkania , The phenomenon of the shadow and the doppelganger in literature and psychology	247
ბადრი ფორჩხიძე , ჭეშმარიტების ორმაგი ბუნების დიალექტიკური თეორია	249
Badri Forchkhidze , Dialectical Theory of a Dual Nature of the Truth.....	257
მამია სურმავა , ცნობიერების ფიზიკალისტური ელიმინაციის კრიტიკა: კრიპკეს მოდალური არგუმენტი	260
Mamia Surmava , Criticism of the Physicalist Elimination of Consciousness: Kripke's Modal Argument	268

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება

CRISTIAN THEOLOGY

Cornelia Horn , Space and Holiness in Strategius of Mar Saba's „On the Captivity of Jerusalem by the Persians in 614 CE“, or, Approaching Georgian Studies through the <i>Spatial Turn</i>	270
კორნელია ჰორნი , სივრცე და სინმინდის შესახებ მარ საბელი სტრატეგიუსის „იერუსალიმის დაპყრობა სპარსთა მიერ 614 წ. წელს“, ან ქართველოლოგიაში შესვლა <i>სივრცითი ბრუნის</i> პერსპექტივიდან.....	282
ალექსი ქშუტაშვილი , უცხოეთში არსებული აქამდე უცნობი კიდევ ერთი ქართველთა სამონასტრო სავანე.....	283
ლალი ზაქარაძე , ქრისტიანული ფილოსოფიის ძირითადი ეტაპები საქართველოში.....	293
Lali Zakaradze , Major Stages of Christian Orthodox Philosophy in Georgia	303
მაია ქერქაძე , სინათლის მეტაფიზიკა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, იოანე დამასკელი, გრიგოლ ნოსელი, სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი).....	306
Maia Kerkadze , The Metaphysics of Light in Medieval Christian Thought (<i>Pseudo-Dionysius the Areopagite, John of Damascus, Gregory of Nyssa, Symeon the New Theologian</i>)	316
გიორგი ქავთარაძე , გაბრიელ ქიქოძის აპოფატური ანთროპოლოგია	318
Giorgi Kavtaradze , The Apophatic Anthropology of Gabriel Kikodze	325

ახალი თარგმანები

NEW TRANSLATIONS

ჰარვი კოქსი , ჯონ ფ. კენედი და პრაგმატიზმი, ინგლისურიდან თარგმნა <i>ანასტასია ზაქარიადემ</i>	327
ანასტასია ზაქარიადე , XXI საუკუნის გამოწვევები და რელიგიის გადარჩენის პოსტპრაგმატული სტრატეგია.....	335
Anastasia Zakariadze , Challenges of XXI Century and a Postpragmatic Strategy how to Save Religion	339
თეოდორ ადორნო , მე-19 ლექცია, 29.7.1958, გერმანულიდან თარგმნეს <i>ვლადიმერ ჯალალონიამ და გურამ რეხვიაშვილმა</i>	341
ავტორები	382
Authors	383

დემურ ჯალალონია

სოკრატული ცოდნა და უნივერსიტეტის იდეა

*„საუნივერსიტეტო განათლება
თავისი ბუნებით სოკრატულია“.
კარლ იასპერსი*

ანტიკურმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ ათასწლეულით გაუსწრო განმანათლებლობის იდეას. „განმანათლებლობის პროგრამა იყო სამყაროს განჯადობა. ადამიანის შიშისაგან განთავისუფლება და მათ ბატონებად დამკვიდრება“ (მაქს ჰორკჰაიმერი და თეოდორე ადორნო, 2012:21).

განათლების სისტემა ანტიკურობის პირმშოა. სხვადასხვა სკოლებსა თუ აკადემიებში ხორციელდებოდა თავისუფალი აზრის დაბადების სხვადასხვა დივერსიული ქმედება. რა ხდებოდა ანტიკურ სკოლებსა თუ აკადემიებში?

ანტიკურობაში ჩამოყალიბებული სოკრატული განათლება ბევრად ღრმა აზრის მატარებელი აღმოჩნდა და დღესაც მყარ მეთოდოლოგიად რჩება, რადგან ის ფიქსირებულ დოქტრინებს არ ეფუძნება და მუდამ ახალი იდეების ძიებაშია. ამგვარი განათლების იდეის ქრილში მოსწავლე და მასწავლებელი ერთ დონეზე დგანან. აქ უმთავრესი საფუძველი „თავისუფლების იდეაა“. ამიტომაც „საუნივერსიტეტო განათლება თავისი ბუნებით სოკრატულია“ (კარლ იასპერსი).

როგორც კანტი ბრძანებს, დამოუკიდებლად აზროვნება ნიშნავს ჭეშმარიტების უმაღლესი საზომის საკუთარ თავში (გონებაში) ძიებას (იმანუელ კანტი: 2012).

ქართულ კულტურას სკოლებისა და აკადემიების ჩამოყალიბების თვალსაზრისით დიდი ხნის ისტორია გააჩნია. ძველი ბერძნული წყაროების მიხედვით, უკვე მე-4 საუკუნეში საქართველოში არსებობდა ფაზისის ფილოსოფიური აკადემია, სადაც აღიზარდნენ ცნობილი ადამიანები. მოყოლებული აქედან საქართველოს ჰქონდა გაბრწყინების ეპოქები. ქართული ადრეული რენესანსის ნუცუბიძისეული თეორია ამის დასტურია. იქმნება XI საუკუნეში გელათის აკადემია, სადაც მოღვაწეობს იოანე პეტრიწი. გელათის აკადემია იქნებოდა როგორც „ყოვლისა აღმოსავლისა მეორე იერუსალიმად, სხუად ათინად“, ანუ ისეთი სკოლა, რომელიც ღვთის გამოცხადების თვალსაზრისით იქნებოდა „მეორე იერუსალიმი“, ხოლო ელინური სიბრძნის თვალსაზრისით, „სხვა ათენი“ – მსოფიო ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრი.

გელათი იყო ის ცენტრი, სადაც განხორციელდა მთელი ეპოქის იდეალი. ისტორიული ძნელებედობის გამო, მე-13 საუკუნიდან, საქართველო მოწყდა დასავლური აზროვნების არეალს. გელათი, შეიძლება ითქვას, განათლების სოკრატული იდეის ქართული სკოლა-მოდელია.

რა არის სოკრატული სწავლება?

სოკრატეს სწამს უკვდავი სულის, მარადიულის, ჭეშმარიტების არსებობა. ის ცდილობს, გამოიხმოს პასუხის ჭეშმარიტება. ის ცდილობს, იპოვოს თავისზე ბრძენი. ამ ძიებაში მიხვდება, რომ მისნის პასუხი – „სოკრატე ბრძენია“ – ჭეშმარიტია და ღვთიური სფეროებიდან მომდინარეობს.

სოკრატე სხვებზე ბრძენია, რადგან იგი კაცობრიობის დიდი მასწავლებელია. იმიტომ, რომ მან არაფერი იცის, მაშინ როდესაც სხვებს ჰგონიათ, რომ რაღაც იციან, (შესაძლოა, ამიტომაც) საკუთარი და სხვების სიბრძნეს გამოცდას უტარებს, ე. ი. ფილოსოფოსობს. და ამ საქმეში წვრთნას სთავაზობს ყველას, ვინც ამას მოისურვებს. სოკრატული სწავლება ტარდება ყველგან, ქუჩებში, მოედნებზე, ბაზრობებზე, ნადიმებზე, სტადიონებზე. ესაა ბრძენი ადამიანის, ფილოსოფოსის მისია. ამ მისიის შესრულება დიდ საფრთხეს შეიცავს, მაგრამ მას ამის არ ეშინია. შიშზე მაღლა დგომა სოკრატედ ყოფნა, ჭეშმარიტების გზაზე ყოფნაა.

სოკრატე არ წერდა, მას არაფერი დაუწერია. ის თვლიდა, რომ აზრთა გაცვლა-გამოცვლაში, კითხვა-პასუხში, დიალოგში, კამათში იბადება ჭეშმარიტება.

ამიტომ უარი უნდა ვთქვათ ჩლუნგ მონოლოგურობაზე და გავაცნობიეროთ ჩვენი არცოდნა. ნამდვილი სოკრატელის გზა არის უწყვეტი ძიება, განწმენდა, თვითანალიზი თავისი თავისა, რათა დაიმორჩილოს ვნებები, გაითავისუფლოს სული (გონება), ამაღლდეს გრძნობად სამყაროზე, დაიბრუნოს წმინდა ფორმათა ცნობიერება და ამგვარად მოემზადოს მარადისობაში დასაბრუნებლად. სიკვდილის ტრენინგით („წვრთნა სიკვდილისა“), ხანგრძლივი არსთაჭვრეტით, მედიტაციით (ფიქრით) აზროვნება ემზადება თავისივე სტიქიაში, წმინდა აზრთა ანუ იდეათა სამეფოში დასაბრუნებლად (ი. ბრაჭული, ა. ზაქარიაძე, ვ. რამიშვილი, დ. ჯალაღონია: 2015).

„ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი სიკვდილისათვის ზრუნავენ მხოლოდ და კაცთა შორის ყველაზე ნაკლებად უფრთხიან მას“ (პლატონი, ფედონი).

სოკრატის შემდგომი პერიოდი შეიძლება ჩაითვალოს სკოლების სიმრავლით, სადაც ხდება სწავლების ახალ-ახალი მეთოდების ძიება, მაგრამ ვერავინ ვერ შესძლო უნიკალურ სოკრატულ სწავლებაზე მეტის დანერგვა.

ანტიკურობაში ცნობილია სხვადასხვა სკოლა: პითაგორას სკოლა, პლატონის აკადემია, არისტოტელეს ლიცეუმი. ელინიზმის ეპოქაში იქმნება „კასრის“, „ბალის“, „თალის“ ფილოსოფიური სკოლები. ზოგიერთი მათგანი 500, 600 ან 1000 წელსაც კი აგრძელებდა არსებობას. 451 წელს კეისრის ბრძანებით დახურეს ათენის ფილოსოფიური სკოლა. სკოლები იწყებენ ახალ გარემოში ახალ სიცოცხლეს. სკოლები უკვე მონასტრებთან განაგრძობენ არსებობას. XII საუკუნიდან შეიქმნა უნივერსიტეტები და აკადემიები ბიზანტიაში, იტალიაში და შემდეგ გავრცელდნენ ჩრდილოეთ ევროპაში.

ბოეციუსმა V საუკუნეში დანერა წიგნი მრავალმნიშვნელოვანი სათაურით „ნუგეში ფილოსოფიისაგან“. თუ გინდა, მიიღო ნუგეში ფილოსოფიისაგან, წადი სკოლაში. ეძებე თავშესაფარი სავანეში. სად ვეძებო? ეძებე კასრში, თალქვეშ, ბალში, აკადემიაში, ლიცეუმში, უნივერსიტეტში. სკოლები ბევრია! სულ უფრო მკაფიოდ გაისმის ხმა: სკოლები ბევრია, მაგრამ ხსნა მხოლოდ ეკლესიაშია.

ფილოსოფიური სკოლები იყო „ელინური სიბრძნის“ მასწავლებელთა და მოსწავლეთა კოლექტივი, თემი, კომუნა. შეიძლება ვთქვათ, რომ ფილოსოფოსები იყვნენ ძველ ინდოელ ბრაჰმანთა და გურუთა (სიბრძნის მოძღვართა) თანაგვარი კასტა ევროპაში. მიუხედავად მსგავსებისა, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს დიდი განსხვავება სიბრძნის აღმოსავლურ და დასავლურ ანუ ელინურ სკოლებს შორის. აღმოსავლური სიბრძნე მაინც ებოთიერულ, ფარულ და გონებაშიუნვდომელ იდუმალებაშია დავანებული. დასავლური ტიპის ფილოსოფიურ სკოლაში კი მასწავლებლის პატივისცემა არ გადადის თაყვანისცემაში (კულტში). „აზროვნების მასწავლებელს იმით მივაგებთ პატივს, რომ ჩვენ თვითონ ვიაზროვნებთ“.

ძველბერძნული სკოლები, აკადემიები, ლიცეუმები გამოირჩევა თავისი უნიკალურობით. ეს ფენომენი მაინც სოკრატეს სახელს უნდა დავუკავშიროთ, რომელიც გამოირჩევა თავისუფლებით და შემოქმედების აქტივაციით, რომელიც წარმოშობს კრიტიკულ დისკუსიებს სხვადასხვა სკოლას შორის. როგორც პოპერი ბრძანებს, რაც კიდევ უფრო მეტად განსაცვიფრებელია, ერთი სკოლის შიგნითაც კი არსად, პითაგორას სკოლის გარდა, არ გვხვდება სკოლა, რომელიც თავგანწირულად ცდილობდეს რაიმე დოქტრინის უცვლელად შენარჩუნებას. ამის ნაცვლად ვხედავთ ცვლილებებს, ახალ იდეებს, მოდიფიკაციებს და მასწავლებლის აშკარა კრიტიკას (კ. პოპერი, „რაციონალიზმის საწყისები“).

შემდგომ, როდესაც უნივერსიტეტები იწყებენ ჩამოყალიბებას, ყველა უნივერსიტეტს ერთი იდეა ამოძრავებს. რა იდეაა ეს?

ჯერ კიდევ არისტოტელემ მასწავლებლისა და მოწაფის ურთიერთობის დასაბამისიერი ფორმულა შემოგვთავაზა: „მიყვარს პლატონი, მაგრამ უფრო მეტად მიყვარს ჭეშმარიტება“. შემდგომშიც კი ეს სენტენცია გახდა საუნივერსიტეტო იდეის არსი.

სკოლა იქნება თუ უნივერსიტეტი, იყო და არის მოძღვარისა და დასამოძღვრთა ერთიანობა. ეს იყო თანასწორ თანამოსაუბრეთა თანამეგობრობა, მოძღვართა და დასამოძღვრთა კოლექტივი. სოკრატემ ამ ერთობას და აზროვნებაზე აზროვნების დისკურსს დაუდო დასაბამი.

აღმოსავლური სკოლები ეფუძნებოდა თვითსრულყოფის საფეხურებრივი ტექნიკის დაუფლებას, გასხვივოსნებას, ნირვანაში გაუჩინარებას. ელინური (ფილოსოფიური) სკოლები ეფუძნებოდა იდეათა (ეიდოს) მჭვრეტელობის, გნოზისი//განბრძნობითობის დისკურსს. ეკლესიაში ხორციელდება მადლისმიერი განღმერთობა/თეოზისი, ცდისეული შეერთება პიროვნულ ღმერთთან.

პლატონი მთელი ცხოვრება სოკრატეს მოწაფედ თვლიდა თავს, არისტოტელე 20 წელი სწავლობდა პლატონის აკადემიაში. ფილოსოფოსი მხოლოდ ფილოსოფიურ სკოლაში ყალიბდება.

რა არის ფილოსოფიური, და საერთოდ, სკოლა?

ეს არის ტრადიცია, თაობათა ესტაფეტა, რომელიც ხელიდან ხელში გადადიოდა. ყოველი, როგორც ფილოსოფოსი, ასევე მოაზროვნე, წინამორბედის მხრებზე იდგა.

„ფილოსოფიის ისტორია გვიჩვენებს, რომ სხვადასხვა სახით მოვლენილი ფილოსოფიური მოძღვრებანი, ნაწილობრივ მხოლოდ ერთი ფილოსოფიაა განვითარებული“.

რების სხვადასხვა საფეხურზე, ნაწილობრივ კი ის განსაკუთრებული პრინციპები, რომელთაგან თითოეული რომელიმე სისტემას საფუძვლად უდევს, მხოლოდ ერთი და იმავეს მთელის განშტოებები არიან. დროის მიხედვით უკანასკნელი ფილოსოფია ყველა წინამორბედი ფილოსოფიების შედეგია და ამიტომ ყველას პრინციპებს უნდა შეიცავდეს, თუკი იგი ყველაზე უფრო განვითარებულია, ყველაზე უფრო მდიდარია და ყველაზე კონკრეტული“ (გ. ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება).

რატომ არ წერდა სოკრატე თხზულებებს, ტექსტებს, რატომ გაურბოდა წერას. იქნებ, არ იცოდა, როგორ ეწერა. თუ როგორ ბარტის მოვუსმენთ, ის ცდილობს, გაგვიხსნას გორგიას კვანძი.

მისთვის „ყოველი ტექსტი ინტერტექსტია: მასში სხვა ტექსტები არსებობს სხვადასხვა დონეზე მეტად თუ ნაკლებად შესაცნობი ფორმით ტექსტებად წინარე კულტურისა და ტექსტებად გარემომცველი კულტურისა: თითოეული ტექსტი ახლებური ქსოვილია მოქსოვილი ძველი ციტატებისაგან“.

ერთი ფილოსოფოსის მიერ შეთხზული თხზულება საჭიროებს გაგებას, განმარტებას, განახლებას, გაცოცხლებას. ტექსტები განმმარტებელთა ხელში განიცდიან მუტაციებს, მეტამორფოზებს. ერთი ცნობილი შენიშვნით: მთელი დასავლური ფილოსოფია არის პლატონის ხელნაწერების არშიებზე მიწერილი სქოლიოები.

უკვე რვა საუკუნეა, ფილოსოფიის სკოლა გადატანილი იქნა უნივერსიტეტებში. რა არის უნივერსიტეტის იდეა, მისი სული, ეთოსი? ამაზე ფიქრობდნენ და წერდნენ დიდი მოაზროვნეები.

როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეებში ყალიბდება უნივერსიტეტები. რა არის უნივერსიტეტი? ცოდნის თუ სიბრძნის ტაძარი? უნივერსიტეტი ნიშნავს ერთობლიობას. ეს გახლდათ მასწავლებლისა და მოსწავლის ერთობა (*universitas magistrorum et scholarium*).

შუა საუკუნეებში საუნივერსიტეტო სკოლები ძირითადად ყალიბდებოდა მონასტრებთან. ტრადიციულად, „უნივერსიტეტი“ ჭეშმარიტების ძიებისა და დადგენის, ერთობლივი კვლევა-ძიებების ადგილია, ჭეშმარიტება კი – როგორც „ადამიანის მაკონსტრუირებელი აუცილებლობა“ (იასპერსი).

ახალ დროში ახალი უნივერსიტეტის ახალი მისია სწავლებისა და კვლევის ერთიანობის იდეას დაეფუძნა. უნივერსიტეტი ერთდროულად წარმოადგენდა საგანმანათლებლო დანესებულებას და სამეცნიერო-კვლევით კორპორაციას.

ფილოსოფოს იასპერსს უნივერსიტეტი მიაჩნია იმ ადგილად, სადაც ყველაზე ნათლად ვლინდება ეპოქის შემეცნება, სადაც ხდება ჭეშმარიტების ძიება ჭეშმარიტებისავე სახელით. ჭეშმარიტების ძიება ადამიანის, როგორც დამოუკიდებელი ინდივიდის, პრეროგატივა (იასპერსი, უნივერსიტეტის იდეა).

როდესაც იწყება ჭეშმარიტების საფუძვლის ძიება, მაშინ წარმოიშობა უნივერსიტეტის დაარსების აუცილებლობა. უნივერსიტეტის ფარგლებში გამოიკვეთება ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალი გზები იმ ადამიანების თანადგომით და დახმარებით, ვისი ენერჯიაც მთლიანად საგანმანათლებლო სისტემის აღმშენებლობისკენაა მიმართული.

როგორც იასპერსი აღნიშნავს, უნივერსიტეტის არსია არა უბრალოდ სკოლა, არამედ თავისებური, განსაკუთრებული სკოლა, სადაც არ კმარა მარტო ცოდნის მიღება. პროფესორ-მასწავლებელთა მოვალეობაა, სტუდენტებს ასწავლონ სამეცნიერო მუშაობის წესები, ჩამოუყალიბონ შემდეგი ცხოვრების განსაზღვრული მეცნიერული აზროვნება. უნივერსიტეტის იდეის თანახმად, სტუდენტები პასუხს აგებენ საკუთარ თავზე. ისინი კრიტიკულად უნდა უყურებდნენ თავიანთ მასწავლებლებს, რადგანაც სწავლების პროცესს თავისუფლება ახასიათებს. თავის მხრივ, პროფესორის ამოცანაა მეცნიერების გზით ჭეშმარიტების გადაცემა. ამავე დროს, პროფესორიც თავისუფალია სწავლებისას (იასპერსი: 2003).

უნივერსიტეტების დაარსება XI საუკუნიდან იწყება და უკავშირდება ურბანიზაციის პროცესებს. პირველი უნივერსიტეტები შეიქმნა ბოლონიაში 1088 წელს, პარიზში – 1150 წელს, ოქსფორდში – 1167 წელს, კემბრიჯში – 1209 წელს, პირველი გერმანული უნივერსიტეტი პრაღაში – 1348 წელს და სხვ.

მოგვიანებით გახდნენ უნივერსიტეტები დამოუკიდებელნი. აღსანიშნავია, რომ XVIII საუკუნემდე სახელმწიფო ვერ ერეოდა უნივერსიტეტის ავტონომიაში, ხოლო რეფორმაციის შემდგომ უნივერსიტეტზე ეკლესიის გავლენა შემცირდა, სახელმწიფოს გავლენა პირიქით – გაიზარდა.

1852 წელს ჯონ ჰენრი კარდინალ ნიუმენმა დაწერა პირველი წიგნი „უნივერსიტეტის იდეა და ფუნქცია“, სადაც უნივერსიტეტის ჰოლისტური გაგებაა დაცული. მისთვის უნივერსიტეტი ევროპული მოვლენაა. ამ ნაშრომმა ახალი ბიძგი მისცა უნივერსიტეტის მისიის შესახებ ნამონყებულ მრავალ დისკუსიას. ამ ნაშრომში ჩამოყალიბებული იდეებით, ფაქტობრივად, ჯონ ნიუმენი ლიბერალური უნივერსიტეტის მოდელის შემქმნელად გვევლინება. მის წინაპირობად გვიან შუა საუკუნეების ევროპაში ჩასახული „შტუდიუმ გენერალი“ მიაჩნია, საუბარია „ლიბერალ არტს“-ზე, გაგებული, როგორც არაპრაგმატული დისციპლინები. თავისთავად სიტყვასიტყვით თარგმანით ის „თავისუფალ ხელოვნებას“ ნიშნავს. ჯერ კიდევ არისტოტელემ მოგვცა მისი დეფინიცია – ე. წ. ტრივიუმი და კვადრიუმი.

აღსანიშნავია, რომ კარდინალი ნიუმენი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ცოდნის ერთიან გაგებას და ნაციონალური კულტურის გადაცემას. ნიუმენის თქმით, უმთავრესი მომენტი ალზრდა და თვითფორმაცია. უნივერსიტეტის უმთავრეს ფუნქციად მას სწორედ ნაციონალური კულტურისა და მისი ანტიკურ-ქრისტიანული საფუძვლების მცოდნე ჯენტლმენის აღზრდა მიაჩნია (უნივერსიტეტის იდეა და ფუნქცია: 2007).

ნიუმენი ბრძანებს: მე გულწრფელად და დაუყოვნებლივ ვაღიარებ, რომ დაჟინებით მოვითხოვ უნივერსიტეტის მაღალ თეოლოგიურ შეხედულებას ისე, რომ არ შევეცადო, პირდაპირი პასუხი გავცე მათ არგუმენტებს მისი დღევანდელი პრაქტიკულობის წინააღმდეგ. არ ვამბობ, რომ პასუხის გაცემა შეუძლებელია; პირიქით, მე მაქვს დარწმუნებული მოლოდინი, რომ პროპორციულად, რაც ამ წინააღმდეგობებს სახეში შევხედავთ, ისინი გაქრება.

ბუნებრივია ამის მოლოდინი სწორედ იმ გარემოებიდან, რომ განათლების ფილოსოფია დაფუძნებულია ბუნებრივ წესრიგში არსებულ ჭეშმარიტებებზე. იქ,

სადაც მზე კაშკაშა ანათებს, სამხრეთის თბილ კლიმატში, ამ ადგილის ადგილობრივებმა ცოტა რამ იციან სიცივისა და სველისგან დაცვის შესახებ. მათ აქვთ მართლაც ბნელი და გამჭოლი აფეთქებები; მათ აქვთ სიცივე და წვიმა, მაგრამ მხოლოდ ახლა და მერე, ერთი დღე ან კვირა; ისინი უხერხულობას ისე იტანენ, როგორც მათ შეუძლიათ, მაგრამ მისი მოგერიება ხელოვნებად არ აქციეს; არ ღირს მათი დრო; მეცნიერება კალეფაციისა და ვენტილაციის შესახებ დაცულია ჩრდილოეთისთვის. სწორედ ამგვარად დგანან კათოლიკები განათლების მეცნიერებაში პროტესტანტებთან შედარებით (J. H. Newman: 1886).

უნივერსიტეტის იდეა XVIII საუკუნიდან მოყოლებული ფართო და ღრმა ფილოსოფიურ დისკურსში მოექცა. ყურადღება გავამახვილოთ ფილოსოფოსთა უმნიშვნელოვანეს ნაშრომებზე, როგორებიცაა: იმანუელ კანტის „ფაკულტეტების დავა“ (1798), იოჰან გოტლიბ ფიხტეს „რამდენიმე ლექცია მეცნიერის დანიშნულების შესახებ“ (1784) და „მეცნიერის არსის და თავისუფლების სამყაროში მისი გამოვლენის შესახებ“ (1806), ფრიდრიხ ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტის „უმალესი სამეცნიერო დაწესებულებების შინაგანი და გარეგანი მონყობის შესახებ ბერლინში“ (1809/10), XX საუკუნის დიდი მოაზროვნეების – კარლ იასპერსის „უნივერსიტეტის იდეა“ (1923) და ხოსე ორტეგა ი გასეტის „უნივერსიტეტის მისია“ (1930). ამ ნაშრომების კონცეპტუალური გააზრება მოგვცემს საშუალებას, გავიაზროთ, ანტიკურობიდან დღემდე საით მიდის სწავლების ფენომენი.

ამის შემდგომ მთლიანად საუნივერსიტეტო იდეის დისკურსმა ფილოსოფოსთა სააზროვნო სივრცეში გადაინაცვლა, საინტერესოა, რატომ და რამ გამოიწვია ეს.

ტრადიციულად გამოყოფენ საუნივერსიტეტო იდეის განვითარების სამ ეტაპს, რაც არსწორად მიგვაჩნია.

პირველია საეკლესიო უნივერსიტეტები. მიიჩნევენ, რომ XVI საუკუნემდე უნივერსიტეტები საეკლესიო იყო, თუმცა მათ ჰქონდათ ავტონომია. ამის შემდეგ იწყება ყველაზე ხანგრძლივი პერიოდი, ნაციონალური ეტაპი, რომელიც, შეიძლება ითქვას, 1810 წელს სრულდება. XVII-XIX საუკუნეების განმავლობაში უნივერსიტეტების ავტონომია იზღუდება სახელმწიფოს მიერ და, უფრო მეტიც, უნივერსიტეტი დგება სახელმწიფოს სამსახურში.

უნდა აღინიშნოს ჰუმბოლტის უდიდესი დამსახურება საუნივერსიტეტო ახალი მოდულის შექმნაში. 1810 წელს პრუსიის განათლების მინისტრი ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტი ბერლინის უნივერსიტეტის რექტორი ხდება და კვლევითი, კვლევაზე ორიენტირებული უნივერსიტეტის კონცეპტს აყალიბებს.

ახალი უნივერსიტეტის ახალი მისია სამ მნიშვნელოვან იდეას დაეფუძნა. უნივერსიტეტი ერთდროულად წარმოადგენდა საგანმანათლებლო დაწესებულებას და სამეცნიერო-კვლევით კორპორაციას.

უნივერსიტეტის მისიის მეორე უმნიშვნელოვანესი პრინციპი იყო „მეცნიერებით განათლება“, მუდმივი მეცნიერული კვლევა-ძიება. სწორედ მეცნიერებისადმი ამგვარმა მიდგომამ განსაზღვრა აკადემიური თავისუფლება.

მესამე პრინციპი გახლდათ სწავლებისა და სწავლის თავისუფლება, სადაც ხდება ლექტორისა და სტუდენტის თავისუფალი კორპორაციული ერთობა. თავი-

სუფლება ნიშნავს იმას, რომ ლექტორი თავად ადგენს სასწავლო კურსის პროგრამას, ხოლო სტუდენტი ირჩევს სასწავლო კურსებს.

ჰუმბოლდტისეული უნივერსიტეტის იდეა განხორციელებადი აღმოჩნდა ევროპული საუნივერსიტეტო სივრცისთვის. XX საუკუნის დასაწყისში „მეცნიერება ხდება პროფესია“ ან კიდევ „ინტელექტუალური პროფესია“, რაზეც ყურადღება გაამახვილეს მაქს ვებერმა, ორტეგა ი გასეტმა. ფრიდრიხ ნიცშე კი ცინიკურად შენიშნავდა, რომ „წარუმატებელი მეცნიერი“ ხდება. ამის შემდგომ ექცევა „მეცნიერებით განათლება“ კრიტიკული განაზრებების არეში.

როგორც გასეტი ბრძანებს, XX საუკუნეში საზოგადოების ისტორიული განვითარების პროცესში უნივერსიტეტს დაეკისრა პროფესიონალი სპეციალისტების მომზადებისა და სამეცნიერო კვლევების განხორციელების პასუხისმგებლობა; ამის გამო „საყოველთაო კულტურის“ სწავლებამ, რაც შუა საუკუნეებში თეოლოგიის, ფილოსოფიისა და ხელოვნების სწავლების გზით ხდებოდა, სრულიად დაკარგა თავდაპირველი საზრისი. ამის შედეგად „თანამედროვე საშუალო ევროპელი“ აღმოჩნდა კულტურის გარეშე. „ეს საშუალო ადამიანი არის ახალი ბარბაროსი, რომელიც ჩამორჩა თანამედროვე ცივილიზაციას. ეს ახალი ბარბაროსი არის პროფესიონალი, ის მეტად განსწავლულია, ვიდრე ოდესმე, მაგრამ, ამავე დროს, მით უფრო უკულტურო – ინჟინერი, ექიმი, იურისტი, სწავლული“ (გასეტი: 1944).

ყოველგვარი შინაარსიანი მოღვაწეობა უნივერსიტეტში, რომელიც განისაზღვრება მასწავლებელთა და მოსწავლეთა ერთობლივი კვლევებით, ეფუძნება ჭეშმარიტების ძიების იდეას. როგორ გასეტი აღნიშნავს, უნივერსიტეტში მოსული ახალგაზრდობის ნაწილი აღფრთოვანებულია გონების აღტყინებით, ჭეშმარიტების ძალმოსილებით, იდეებით, რომელთაც აქ შეიცნობენ. ისინი უნივერსიტეტის ზღურბლს რომ გადმოლახავენ, აღვსილნი არიან შთაგონებული განწყობით, რაც ყოველდღიურობის ატმოსფეროზე ამაღლებთ, განსაკუთრებით იქ, სადაც შენობაც კი ამკარად ატარებს წარსულის ნაშთებს, სტუდენტის ცივ, განმსჯელ გონებაში შეფარული შეგნება იმისა, რომ მან წმინდა ადგილას შეაბიჯა. სწორედ აქ მიაყურადებს ის ჭეშმარიტების ხმას, რომელიც ჩვენამდე აღწევს მოყოლებული ძველი ბერძნებიდან დღემდე.

მთავარი მაგისტრალური ხაზი საგანმანათლებლო სივრცისა გახლავთ ანტიკურობაში ჩამოყალიბებული სოკრატული განათლება, რომელიც ბევრად ღრმავზრის მატარებელი აღმოჩნდა და დღესაც მყარ მეთოდოლოგიად რჩება, რადგან ის ფიქსირებულ დოქტრინებს არ ეფუძნება და მუდამ ახალი იდეების ძიებაშია. ამგვარი განათლების იდეის ჭრილში მოსწავლე და მასწავლებელი ერთ დონეზე დგანან. აქ უმთავრესი საფუძველი „თავისუფლების იდეაა“. ისევ გავიმეორებ, რომ „საუნივერსიტეტო განათლება თავისი ბუნებით სოკრატულია“ (კარლ იასპერსი). სოკრატული „მაიევიტიკა“ სტუდენტის დაფარულ ცოდნას ნათელ შეგნებამდე ამაღლებს არა თავსმოხვეული იდეებით, არამედ მისი შინაგანი პოტენციალის სტიმულირებით.

ლიტერატურა:

1. იმანუელ კანტი/მიშელ ფუკო, რა არის განმანათლებლობა? მთარგმნელი გიგა ზედანია, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბ., 2012.
2. გ. ჰეგელი. ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1984.
3. კარლ იასპერსი. უნივერსიტეტის იდეა, თბ., 2004.
4. მაქს ჰორკჰაიმერი და თეოდორე ადორნო. განმანათლებლობის დიალექტიკა ფილოსოფიური ფრაგმენტები, თარგმანი დევი დუმბაძისა, თბ., 2012.
5. ნორბერტ ბოლცი. ვის ემინია ფილოსოფიის? გამომც. „კალმოსანი“, გერმანულიდან თარგმნ დათო ბაქრაძემ, თბ., 2016.
6. ი. ბრაჭული, ა. ზაქარიაძე, ვ. რამიშვილი, დ. ჯალაღონია. ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 2015.
7. J. H. Newman. *The Idea of University*, sixth edition, London: Longmans, Green, and Co., 1886.
8. J. Ortega y Gasset. *Mission of the University*, Princeton: Princeton University Press, 1944.
9. უნივერსიტეტის იდეა და ფუნქცია, საჯარო დისკუსია, ჰაინრიხ ბიოლის ფონდი, universitetis idea da funqcia~<https://ge.boell.org/sites/default/files/2019-11/7-GE-University.pdf>, 2007

Demur Jalaghonia

SOCRATIC WISDOM AND THE IDEA OF A UNIVERSITY

Summary

Ancient philosophical thought preceded the ideas of the Enlightenment by a millennium. “Enlightenment program was the mean of disenchantments of the world; releasing people from fear and establishing them as lords” (Max Horkheimer and Theodor Adorno, 2012:21).

The education system is the firstborn of antiquity. Various subversive actions for the birth of free thought were carried out in different schools and academies. What happened in ancient schools or academies?

Universities are formed in the middle ages. What is a university? Is it a temple of knowledge or wisdom? University means community. It was the union of teacher and student (*universitas magistrorum et scholarium*). In the middle ages, university schools were mostly established at the cathedrals.

Traditionally, the “university” is a place for searching and establishing the truth, as well as place of joint research-study, and the truth, as “man’s deconstructive necessity”.

In the new era, the new mission of the new university was based on the idea of unity of teaching and research. The university was simultaneously an educational institution and a scientific-research corporation.

The philosopher Jaspers considered the university to be the place where the knowledge of the age is most clearly manifested; where seeking of truth is carried out in the

name of truth itself. The seeking of truth is the prerogative of a person as an independent individual. (Idea of Jaspers University).

It should be said that in 1852, John Henry Cardinal Newman wrote the first book “On the Idea and Function of the University”, where the holistic understanding of the university is preserved. For him, the university is a European phenomenon. He considers the “studio general” conceived in Europe in the late middle ages to be its predecessor. We are talking about “liberal arts”, understood as non-pragmatic disciplines. Literally translated, it means “free art”. Even Aristotle gave us its definition, the so-called Trivium and Quadrivium.

After that, the discourse of the entire university idea moved to the thinking space of philosophers, it is interesting why and what caused this.

Traditionally, three stages of the development of the university idea are allocated, which we consider wrong.

The Socratic education established in antiquity turned out to be a carrier of much deeper thought and remains a solid methodology till today, because it is not based on fixed doctrines and is always in search of new ideas. In terms of the idea of such education, the student and the teacher are on the same level. The main ground here is the “idea of freedom”. That is why “university education is inherently Socratic” (Karl Jaspers).

According to Kant, independent thinking means seeking the highest measure of truth in yourself (in the mind) (Immanuel Kant, 2012).

განათლების პარადიგმები ფილოსოფიური კამათების ფონზე კვატროჩენტოში

იტალიური ქალაქების დიდი ნაწილი კვატროჩენტოს ეპოქაში (XV საუკუნე) საგანმანათლებლო ცენტრებისა თუ კერების სიმრავლითა და მრავალფეროვნებით გამოირჩეოდა. მათი თავისებურება ნაწილობრივ განპირობებული იყო უნივერსიტეტების პროფესორებისა თუ სკოლების მეთაურების ფილოსოფიური ინტერესებითა და გემოვნებით, რომლებიც, ასევე, მრავალგვარი და ხშირად ურთიერთსაპირისპირო იყო. ფილოსოფიური კამათები (ზოგჯერ ძალიან ცხარე, უკიდურესად მძიმე სიტყვიერ და ფიზიკურ შეტაკებამდეც კი მისული)¹ ეხებოდა, სხვათა და სხვათა შორის, შემდეგ საკითხებს:

1. პლატონი სჯობს თუ არისტოტელე?
2. რას მივანიჭოთ მეტი უპირატესობა: აქტიურ (სამოქალაქო) თუ მჭვრეტელობით ცხოვრებას? როგორ გადავჭრათ კონფლიქტი „შიდა“ და „გარე“ სამყაროების ცოდნათა აუცილებლობებს შორის ანუ რა უფრო მნიშვნელოვანია: ეთიკა/ადამიანი/მოქალაქე თუ ბუნებისმეტყველება და კოსმოლოგია?
3. სქოლასტიკური განათლების ტრადიციის შენარჩუნებაა აუცილებელი თუ მისგან რადიკალურად განდგომა და ანტიკურის აღორძინება? ლოგიკა – ძველი გვჭირდება თუ განახლებული?
4. რიტორიკის დომინანტური როლის შენარჩუნებაა აუცილებელი ჰუმანიტარულ განათლებაში თუ, უპირველეს ყოვლისა, შინაარსზე კონცენტრაცია? ფილოლოგიას (ლიტერატურა, გრამატიკა) მივანიჭოთ უპირატესობა თუ, უმთავრესად, ფილოსოფიური აზრი ვეძიოთ ტექსტებში სიტყვებს მიღმა?
5. აღზრდის როგორი მეთოდები ვამჯობინოთ: სერიოზული მეცადინეობა თუ სიამოვნებითა და გონივრული გართობით სწავლა? მასწავლებელი გამორჩეული მეთაური უნდა იყოს თუ მონაფეების გაერთიანების წევრი?

ეს არის უმცირესი ნაწილი იმ პრობლემური საკითხებისა, რომლებიც რენესანსის ეპოქის ინტელექტუალებს (დიდნილად, ფილოსოფოსებს) შორის დისკუსიის საგანს წარმოადგენდა და რომლებიც მეტ-ნაკლებად პირდაპირ და ხან უფრო ირიბად განათლების შინაარსს, მეთოდებსა და ფორმებს განსაზღვრავდა. განათლება შეიძლება ყოფილიყო როგორც საუნივერსიტეტო (მაგალითად, პადუის, პავიის, ბოლონიის, მანტუის უნივერსიტეტები), ასევე არასაუნივერსიტეტო (ფლორენციაში, მილანში). თავის მხრივ, „არა-საუნივერსიტეტოში“ იგულისხმება როგორც აკა-

¹ მაგალითად, პოჯჯო ბრაჩჩოლინისა (იტალიური სახელების ქართულად წერისას, ორი ერთნაირი თანხმოვნის თავმოყრის შემთხვევაში, იდენტიფიკაციის გაადვილებისთვის, იტალიურ ორთოგრაფიას მივსდევ) და გეორგიოს ტრაპეზუნდელის შეტაკება, იხ. Adamson, 2022: 161-162.

დემიური წრეები, როგორც იყო ე. წ. ფლორენციის პლატონური აკადემია, ასევე საუნივერსიტეტო განათლებისთვის მოსამზადებელი, ანუ უფრო დაწყებითი საფეხურები.¹

შევეცადოთ, უფრო კონკრეტულად წარმოვაჩინოთ განათლების მრავალფეროვნება იმდროინდელი ფილოსოფიური თეორიებისა და სხვადასხვაგვარი პოლემიკის ფონზე. ზემოთ ჩამოთვლილ საკითხებს აქ მიმდევრობით მხოლოდ მოკლედ, მონახაზის სახით შევეხებით.

1. პლატონი სჯობს თუ არისტოტელე?

ცხადია, რომ ეს შეკითხვა პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიების ერთმანეთთან დაპირისპირებას გულისხმობს. იტალიის ქალაქები მდიდარი იყო ცენტრებით, სადაც არისტოტელეს ფილოსოფიას ღრმად სწავლობდნენ (გამორჩეულად ცნობილი იყო პადუის უნივერსიტეტი) და კერებით, სადაც პლატონს განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ (მარსილიო ფიჩინოს გარემო ფლორენციაში). სწავლებაში აქცენტი პლატონზე თუ არისტოტელეზე უშუალოდ არ ყოფილა განპირობებული ფილოსოფიურ-აკადემიური დებატებით (რომლებიც, თავისი სიმძაფრით, ზოგჯერ ყოველგვარ აკადემიურ ნორმებსა და ფორმებს სცდებოდა),² თუმცა ამ დებატებმა ხელი შეუწყო როგორც ცალ-ცალკე პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიების უფრო ღრმა შესწავლას რენესანსის ეპოქის იტალიაში, ასევე მათი ურთიერთმიმართების კვლევას.³ პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიების შედარება და დაპირისპირება არისტოტელეს დროიდან დაიწყო და მთლიანად არც არასდროს შეწყვეტილა, თუმცა უშუალოდ იტალიურ რენესანსზე გავლენა მოახდინა ბიზანტიელ ინტელექტუალებს შორის გაჩაღებულმა კამათმა: პლატონის მხარეს იყო გეორგიოს გემისტოს პლეთონი (დაახლ. 1355-1454),⁴ ხოლო არისტოტელეს პლატონის საწინააღმდეგოდ იცავდა პლეთონის ძლიერი მოწინააღმდეგე, ასევე ბიზანტიელი და ორთოდოქსი, მაგრამ ლათინურ სქოლასტიკაში განსწავლული გეორგიოს სქოლარიოსი (დაახლ. 1400-1473), შემდგომში პატრიარქ გენადიოს მეორედ ნოდებული.⁵ ამ ტიპის კამათებში ჩაბმული იყვნენ, აგრეთვე, ბიზანტიელი სწავლულები, რომლებიც შემდგომში რომის ეკლესიის წევრები გახდნენ: ერთი მხრივ, პლეთონის მოწაფე და დიდწილად მისი მიმდევარი, კარდინალი ბესარიონი

¹ განათლების მიზნებისა და მეთოდების შესახებ ჰუმანიზმის პირველ საუკუნეში, განათლების შესახებ ტრაქტატების ჩამონათვალით, იხ. Woodward, 1996: 179-250. განათლების შესახებ იტალიურ ჰუმანიზმში იხ. განსაკუთრებით Garin, 1968: 108-141; Garin, 2023, 71-92.

² ურთიერთშეურაცხყოფებით არის სავსე პლეთონისა და სქოლარიოსის წერილობითი პოლემიკა, რომელიც დროთა ვითარებაში სულ უფრო შეტევილი და მძაფრი ხდებოდა. იხ. Woodhouse, 1986: 191-214, 240-266, 283-307; Adamson, 2022: 161-167.

³ იხ. Garin, 2018: 94-170.

⁴ Georgius Gemistus Pletho, *De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia*, 1866: 890-934. ინგლისური თარგმანისთვის იხ. Woodhouse, 1986: 191-214, 283-307. იხ. აგრეთვე ალექსიძე, 2021: 147-162.

⁵ სქოლარიოსის მიერ პლეთონის კრიტიკისათვის (არისტოტელეს სასარგებლოდ და პლატონის საწინააღმდეგოდ) იხ. Woodhouse, 1986: 240-266.

(1403-1472), მეორე მხრივ კი, გეორგიოს ტრაპეზუნდელი (1395-1486).¹ ძლიერი და გაცნობიერებული პლატონური გავლენით გამსჭვალულია მარსილიო ფიჩინოს (1433-1499) ფილოსოფია.² ფიჩინო არ ასწავლიდა უნივერსიტეტში, მაგრამ მისი ეს დამოკიდებულება პლატონური ტრადიციისადმი და მისი უაღრესად ღრმა ცოდნა ბუნებრივად და მიზანდასახულად ახდენდა გავლენას პლატონის ფილოსოფიის შესწავლასა და მისადმი განსაკუთრებულად დიდი ინტერესის ჩამოყალიბებაზე ე. წ. ფლორენციულ აკადემიაში. მარსილიო ფიჩინოზე ცოტა უფრო ადრე, არისტოტელეს ლოგიკას და ეთიკას ერჩოდა ლორენცო ვალა (1407-1457), თუმცა მის შემთხვევაში პლატონის უპირატესობის წარმოჩენა მაინცდამაინც აქტუალური არ ყოფილა. თავის მხრივ, ტრადიციული უნივერსიტეტები (პადუა, პავია, ბოლონია, ნეაპოლი) აგრძელებდნენ ღრმა, მრავალფეროვან და არაერთგვაროვან არისტოტელურ კვლევებს.

2. რას მივანიჭოთ მეტი უპირატესობა: აქტიურ (სამოქალაქო) თუ მჭვრეტელობით ცხოვრებას? როგორ გადავჭრათ კონფლიქტი „შიდა“ და „გარე“ სამყაროების ცოდნათა აუცილებლობებს შორის ანუ რა უფრო მნიშვნელოვანია: ეთიკა/ადამიანი/მოქალაქე თუ ბუნებისმეტყველება და კოსმოლოგია?

იტალიურ რენესანსს ჰყავდა როგორც ერთის (ანუ აქტიური), ასევე მეორის (ანუ მჭვრეტელობითი) ცხოვრების ტიპის მომხრეები. ორივე შემთხვევაში ამ ორი ტიპის ცხოვრების სინთეზიც იგულისხმებოდა, მაგრამ რომელიმე ერთი მაინც დომინირებდა. ფიჩინოს მჭვრეტელობითი ('თეორიული', 'კონტემპლაციური') ფილოსოფიის პარალელურად არსებობდა აქტიური, მინიერი ცხოვრების აუცილებლობის აპოლოგიაც (ფილოსოფიურად ეს ნების მნიშვნელობის აღიარებასთან იყო კავშირში), რასაც განასახიერებდა კოლუმჩო სალუტატი (1331-1406; ფლორენციის კანცლერი 1331-1406), რომელიც ამქვეყნად აქტიური მოქმედების მომხრე იყო. საინტერესოა, რომ პლეთონიც, მისი პლატონური მეტაფიზიკის მიუხედავად, აუცილებლად მიიჩნევდა ადამიანის აქტიურ ჩაბმას სამოქალაქო საქმეებში.³ მსგავსი მიზანდასახულობა ჰქონდა ლეონარდო ბრუნისაც (1370-1444), რომელიც განათლებას და ანტიკურობის შესწავლასაც სრულყოფილი სამოქალაქო ცხოვრების სწავლისთვის მიიჩნევდა აუცილებლად.⁴ ანალოგიური იყო ჯან ფრანჩესკო პოჯჯო ბრაჩოლინის (1380-1459) დამოკიდებულებაც აქტიური ცხოვრების მიმართ, რაც მჭვრეტელობასა და თეორიულ ცოდნასთან ერთად აუცილებლად გულისხმობდა

¹ ფრაგმენტები გიორგი ტრაპეზუნდელისა და ბესარიონის შესაბამისი ტექსტებიდან იტალიურ თარგმანში იხ. Ebgi, 2022: 247-255, 260-267. ბესარიონისა და გეორგიოს ტრაპეზუნდელის პოლემიკისთვის იხ. ე. დელ სოლდატოს შესავალი წიგნში Bessarione, 2014: 13-37 და ს. მარევის, მ. მარკეტოს და კ. ლუნერის გამოკვლევა წიგნში Bessarion, 2015: XXXIII-LXXII.

² მარსილიო ფიჩინოს ფილოსოფიის შესახებ პლატონ-არისტოტელეს დაპირისპირების კონტექსტში იხ. Monfasani, 2018: 179-202.

³ იხ. შესაბამისი ლიტერატურის მითითებით, ალექსიძე, 2012: 337-348; ალექსიძე, 2014: 11-38; Alexidze, 2017: 221-242; ალექსიძე, 2019: 260-283.

⁴ ლეონარდო ბრუნის განათლების შესახებ ტექსტისთვის ინგლისური თარგმანითა და შესავლით, იხ. Woodward, 1996: 119-133. ბრუნის ტექსტი ("De studiis et literis") ქალბატონის განათლებას ეხება და ბაპტისტა მალეტასტას ეძღვნება.

სამოქალაქო აქტივობას, სიმდიდრეს, კეთილდღეობას – ყოველივე ამის მიღწევის ხელოვნებასა და ცოდნის აუცილებლობას. მსგავსი იყო ლეონ ბატისტა ალბერტის (1404-1472) პოზიციაც, რომელიც, არქიტექტურის გარდა, მრავალ სხვა პროფესიასაც იყო დაუფლებული. ეს აისახებოდა განათლებაში, სრულყოფილი ადამიანის (სულით და სხეულით, თეორიული და პრაქტიკული ცხოვრებით) აღზრდის მიზნით, რაც ვიტტორინო და ფელტრეს (1378-1440) სკოლის სულისკვეთებასაც წარმოადგენდა.¹ სალუტატის და მისი მეტ-ნაკლებად თანამოაზრეების საპირისპიროდ, ანტონიო დე ფერარის-გალატეოს (1444-1517) კი მიაჩნდა, რომ ადამიანის კეთილშობილება მის ცოდნაშია და არა მოქმედებაში.²

„ჰუმანიზმი“ ერთ-ერთი მნიშვნელობით (რომელიც რენესანსის ფილოსოფიისთვის ამ ტერმინის შემთხვევაში რელევანტური, მაგრამ არა ერთადერთია) ადამიანზე კონცენტრირებასაც ნიშნავს. ფილოსოფოსთა შორის იყო კამათი, კვლევაში და სწავლებაში ყურადღება უფრო ადამიანს უნდა დათმობოდა (შესაბამისად, ეთიკასა და სამოქალაქო ცხოვრებასთან დაკავშირებულ პრობლემებს) თუ „გარე“ ბუნებისა და კოსმოლოგიის კვლევას. ორივე მიმართულებით რენესანსს ძლიერი თეორეტიკოსები ჰყავდა. ზოგჯერ ორივე მიმართულების ბუნებრივი სინთეზიც იყო ერთი მოაზროვნის სახით წარმოდგენილი. ასეთი იყო, მაგალითად, ჯოვანნი პიკო დელა მირანდოლა (1463-1494). მასთან ადამიანი ბუნების/კოსმოსის ცენტრია, და მას კოსმოსის სხვადასხვა საფეხურზე ასვლა და მეტნილად, სამყაროს მართვაც შეუძლია.³ ამ თემებს უკავშირდება რთული და არაერთმნიშვნელოვანი კამათები ასტროლოგიის შესახებ, რომლებიც ასევე ადამიანის ბუნებასთან/კოსმოსთან მიმართებას, კოსმოსურ ძალებზე დამოკიდებულებას თუ მათი საკუთარი სარგებლობისთვის გამოყენების თეორიულ შესაძლებლობებს ეხებოდნენ.⁴ ერთი საუკუნით ადრე, აქტიური/სამოქალაქო ცხოვრების ღირებულებაზე იტალიური ჰუმანიზმის ფუძემდებლად აღიარებული ფრანჩესკო პეტრარკაც (1304-1374) მიუთითებდა, მიუხედავად იმისა და სწორედ იმიტომაც, რომ მისთვის *studia humanitatis* – ანუ ჰუმანიტარული – პირველ რიგში, ფილოლოგიური განათლება – ამის საჭიროებასაც მოიცავდა. ამავე დროის, ეს განათლება ადამიანის შინაგანი სიმდიდრის გაცნობიერებასაც უწყობდა ხელს.⁵ პეტრარკასთან მისი ნაწარმოები „*მონტუს მთაზე ასვლა*“ განასახიერებს ბუნების ხედვის/ჭვრეტიდან თანდათანობით საკუთარ თავში ჩაღრმავებას, რაც, ამავე დროს, ზეასვლაც არის.⁶ ამასთანავე, პეტრარკა აკრიტიკებდა ტრადიციულ ფილოსოფიურ სწავლებას პადუისა და ბოლონიის უნივერსიტეტებში, რაც ბუნებისმეტყველების, მედიცინისა და ავეროისტული ფილოსოფიის კრიტიკას ნიშნავდა, ჰუმანიტარული მეცნიერებებისა და ადამიანის შესწავლის სასარგებლოდ.⁷ შინაგან ცხოვრებაზე კონცენტრაციის

¹ ვიტტორინი და ფელტრეს ცხოვრების, მოღვაწეობისა და საგანმანათლებლო თეორიის შესახებ იხ. Woodward, 1996: XXVII-92.

² Garin, 2018: 87-89.

³ Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, 1997: 6-11.

⁴ Garin, 2007: 49-60, 71-92, 95-126.

⁵ Garin, 2018: 28-29.

⁶ Francesco Petrarca, 1995: 4-31.

⁷ Garin, 2018: 31-32.

(ძლიერი განათლებით ლოგიკაში და გრამატიკაში) და პოლიტიკური აქტივობის სინთეზს განასახიერებდა ზემოთ ხსენებული კოლუმნიო სალუტატის შემოქმედება. მას მიაჩნდა, რომ ადამიანის დანიშნულება, უპირველეს ყოვლისა, მიწიერ საქმეთა მოგვარებაა, და ყველაზე ძვირფასი ადამიანისთვის მისი სამშობლო და მეგობრები არიან; ფილოსოფია, უწინარესად, ცხოვრების მასწავლებელი უნდა იყოს.¹ სალუტატის ჰუმანიტარული მეცნიერებები უფრო მნიშვნელოვნად მიაჩნდა, ვიდრე საბუნებისმეტყველო, კანონები უფრო ღირებულად, ვიდრე მედიცინა.² სალუტატის ნაშრომის „კანონთა კეთილშობილების და მედიცინის შესახებ“ (*“De nobilitate legum et medicine”*) თანახმად, როგორც სული აღემატება სხეულს, ასევე კანონები უპირატესია მედიცინასთან შედარებით. სამოქალაქო ცხოვრების მნიშვნელობას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხაზს უსვამდა ლეონარდო ბრუნცი, თუმცა, ამავე დროს, განსხვავებული იყო სალუტატისა და ბრუნის დამოკიდებულება სამართლისა და კანონებისადმი: ბრუნი ნების თავისუფლებას იცავდა კანონების წინააღმდეგაც, ის კანონებს ფილოლოგიასაც უპირისპირებდა. მას მიაჩნდა, რომ კანონები ცვალებადია დროისა და ადგილის მიხედვით. ბრუნის აზრით, დიდი საქმეები მიღწევადია, როცა ერთი ადამიანის ნება უმრავლესობის კანონებს მოერევა.³ მეორე მხრივ, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს იცავდნენ პადუის უნივერსიტეტის პროფესორები, მაგალითად, ავეროისტი ნიკოლეტო ვერნია (1442-1499; ის პავიაშიც მოღვაწეობდა). ვერნია ასაბუთებდა ფიზიკის ავტონომიურობას მეტაფიზიკასთან მიმართებით. მისი აზრით, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების (მათ შორის, მედიცინის) უპირატესობა ისაა, რომ ის ემყარება არა ადამიანის ავტორიტეტს, არამედ ლოგიკურ მეთოდებს. ამასთანავე, თითქოს პარადოქსია, მაგრამ სწორედ ვერნიას უმაღლეს ბედნიერებად წმინდა მჭვრეტელობითი ცხოვრება მიაჩნდა.⁴

3. სქოლასტიკური განათლების ტრადიციის შენარჩუნება აუცილებელი თუ მისგან რადიკალურად განდგომა და ანტიკურის აღორძინება? ლოგიკა – ძველი გვჭირდება თუ განახლებული?

ორივე სახის განათლება (ანუ სქოლასტიკური და ანტიკურობისკენ მიმართული) იყო კვატროჩენტოში, ზოგჯერ პარალელურად და ზოგჯერ ორივე ერთსა და იმავე ცენტრში. თანაარსებობის მიუხედავად, მათ მომხრეებს შორის დაძაბულობა ყოველთვის შეიმჩნეოდა. ანტიკური კულტურის საფუძველზე განათლების საჭიროებას ამ ეპოქაში აღარავინ უარყოფდა, ხოლო თუ რა დოზითა და სახით უნდა შენარჩუნებულიყო შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელი სქოლასტიკური განათლება, ამაზე აზრთა სხვადასხვაობა იყო. პიკო დელლა მირანდოლა, რომელმაც არაერთ უნივერსიტეტში მიიღო განათლება, შეიძლება, პარიზის უნივერსიტეტის გავლენით, თავის უფროს მეგობარ ფიჩინოსთან შედარებით, გაცილებით მეტად იცავდა სქოლასტიკისთვის დამახასიათებელ მეთოდებს მსჯელობაში და სრულ სიმპათიასაც ავლენდა შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსთა მიმართ. ამის საპირის-

¹ Garin, 2018: 35-37.

² Garin, 2018: 40.

³ Garin, 2018: 43.

⁴ Garin, 2018: 45-46.

პიროდ, ლორენცო ვალლას საჭიროდ მიაჩნდა სქოლასტიკური მიდგომების, მათ შორის, ტერმინოლოგიის გადასინჯვა ყველა დარგში. და მაინც, უნივერსიტეტები, ძირითადად და მთლიანობაში, ინარჩუნებდნენ მათთვის დამახასიათებელ შუა საუკუნეების ტრადიციულ სწავლებას, ანუ, ყოველ შემთხვევაში, გარენის აზრით, თავად უნივერსიტეტები არ წარმოადგენდნენ ჰუმანიზმის ჩასახვისა და განვითარების პირველად კერებს. ჯერ კიდევ ფრანჩესკო პეტრარკა უპირისპირდებოდა პადუისა და ბოლონიის ოფიციალურ ფილოსოფიას.¹

რაც შეეხება ლოგიკას, უნივერსიტეტები, ძირითადად, განაგრძობდნენ არისტოტელესული და შუა საუკუნეებში განვითარებული ლოგიკის სწავლებას. ისევე, როგორც სხვა დარგებში, ამ საკითხისადმი განსხვავებული მიდგომა ჰქონდა ლორენცო ვალლას: ისედაც სქოლასტიკისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას თან ერთვოდა, ამისგან ნაწილობრივ დამოუკიდებლად, არისტოტელესადმი კრიტიკული დამოკიდებულებაც. შედეგი იყო ვალლას ნაშრომი „*დიალექტიკისა და ფილოსოფიის გადათხრა*“ (*“Repastinatio dialectice et philosophie”*). ვალლას მოთხოვნით, უნდა შემცირებულიყო არისტოტელეს კატეგორიათა რიცხვი, ანუ 10 კატეგორია სამზე დაყვანილიყო. ვალლასთვის თითქმის ყველაფერში და ამ შემთხვევაშიც, განმსაზღვრელი ენა იყო და სამ კატეგორიასაც ამის მიხედვით აყალიბებდა: არსება-როგორობა-მოქმედება, ანუ არსებითი სახელი-ზედსართავი-ზმნა.² ლოგიკის/დიალექტიკის გადასინჯვას და პრაქტიკულ სიტუაციებზე მორგებას ცდილობდა პავიაში მოღვაწე როდოლფო აგრიკოლაც (1443-1485). ის აკრიტიკებდა არისტოტელესა და სქოლასტიკურ ლოგიკას. თავის სკოლაში განახლებულ დიალექტიკას ასწავლიდა ვიტტორინო და ფელტრე.³

4. რიტორიკის დომინანტური როლის შენარჩუნება აუცილებელი ჰუმანიტარულ განათლებაში თუ, უპირველეს ყოვლისა, შინაარსზე კონცენტრაცია? ფილოლოგიას (ლიტერატურა, გრამატიკა) მივანიჭოთ უპირატესობა თუ, უმთავრესად, ფილოსოფიური აზრი ვეძიოთ ტექსტებში სიტყვებს მიღმა?

იტალიური ჰუმანიზმი, არსებითად, ჰუმანიტარული მეცნიერებების აღორძინებას და განვითარებას ნიშნავდა. უპირველეს ყოვლისა, ეს ფილოლოგიას ეხებოდა: აღორძინება კლასიკური ლათინურის, შესწავლა ძველი ბერძნულის. ენაზე აქცენტი ყველაფერში კეთდებოდა; ფილოლოგიური კვლევები საკვანძო როლს ასრულებდნენ ისტორიულ, იურიდიულ, თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ ძიებებში. ამით მეტისმეტად გატაცებას, ბუნებრივია, უკურეაქცია და სიფრთხილისკენ მონოდებებიც მოჰყვა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ძირითადი ყურადღება არა სიტყვასა და ტექსტის ფილოლოგიურ მხარეს, არამედ უფრო შინაარსს დათმობოდა. ამას აკეთებდა კოლუმბო სალუტატი.⁴ ანჯელო პოლიციანო (1454-1494), ბრწყინვალე ფილოლოგი, სწორედ გრამატიკაში, სიტყვიერებაში ხედავდა ადამიანური სიბრძნის განსახიერებას, თუმცა ის ინარჩუნებდა წონასწორობას და სიტყვის

¹ Garin, 2018: 30-31.

² Adamson, 2022: 177.

³ Garin, 1968: 109.

⁴ Garin, 2018: 35.

მნიშვნელობას – შინაარსს იკვლევდა.¹ მისი მეგობარი, პიკო დელლა მირანდოლა, ვუნდერკინდი ფილოსოფოსი და ენების დიდი მცოდნე, აღნიშნავდა, რომ შინაარსის სიზუსტის გადმოცემის მიზნით, ის ზოგჯერ ისეთ გამოთქმებს ხმარობს (მათ შორის სხვა, არალათინურ – ანუ ორიგინალის ენებზე), რომლებიც სტილისტურად შეიძლება მაინცდამაინც დახვეწილი არც იყოს.² შინაარსზე ძირითადი კონცენტრაციის მომხრე მარსილიო ფიჩინოც იყო, თუმცა ის, ამავე დროს, ბრწყინვალე ფილოლოგი იყო. ქრონოლოგიურად უფრო უკან თუ წავალთ და რენესანსის/ჰუმანიზმის სანყისებს ანუ პეტრარკას დავუბრუნდებით, ის მიიჩნევდა, რომ რიტორიკა, ანუ მჭევრმეტყველება, რომელიც ლიტერატურულ დისციპლინას წარმოადგენდა, და ფილოსოფია, რომელიც სულისთვის ზრუნავდა, ერთმანეთთან მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული, რამდენადაც სიტყვა იმ სულის გამოხატულება იყო, საიდანაც ის მომდინარეობდა.³ განსხვავებული იყო ერმოლოაო ბარბაროს (1454-1493), ლათინურ და ბერძნულ ლიტერატურაში განსწავლული ჰუმანისტის, პოზიცია: ის კაზმულ სიტყვასა და ბგერათა კეთილხმოვანებას ანიჭებდა უპირატესობას და, როგორც ჩანს, მასთან შინაარსის სიზუსტე ზოგჯერ ამ მისწრაფებას ეწირებოდა კიდევ.⁴ შემდგომში, მეთექვსმეტე საუკუნეში, ჰუმანიტარული განათლება მთლიანი, სრულყოფილი ადამიანის აღზრდას იმდენად აღარ ემსახურებოდა, რამდენადაც წმინდა ლიტერატურულ-ფილოლოგიურ განათლებას.⁵

5. აღზრდის როგორი მეთოდები ვამჯობინოთ: სერიოზული მეცადინეობა თუ სიამოვნებითა და გონივრული გართობით სწავლა? მასწავლებელი გამორჩეული მეთაური უნდა იყოს თუ მოწაფეების გაერთიანების წევრი?

პიერ პაოლო ვერჯერიოს (1498-1565), რომელიც ლოგიკას და დიალექტიკას ასწავლიდა და ამ დარგებშიც რეფორმების მომხრე იყო, განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიაჩნდა განათლება და აღზრდა. სწავლება მაქსიმალურად ხალისიანი უნდა ყოფილიყო, ბავშვობიდან თამაშის ელემენტებით, რაც ბავშვებს ფიზიკურადაც ავარჯიშებდა. ფიზიკურ განვითარებასთან ერთად, „თავისუფალი ხელოვნებები“ ადამიანს გონებრივად განავითარებდნენ. სწორედ ეს უკანასკნელები, ვერჯერიოს აზრით, შეეფერებოდა თავისუფალ ადამიანს.⁶ თამაშები და ფიზიკური ვარჯიშები აღზრდის აუცილებელ კომპონენტად მიაჩნდა ლეონ ბატისტა ალბერტისაც.⁷ ვიტტორინო და ფელტრესთვის მისი მოწაფეები ოჯახის წევრებივით იყვნენ. ვიტტორინო არ იღებდა სწავლაში გასამრჯელოს, მასთან გადასახადს მხოლოდ შეძლებული ადამიანები იხდიდნენ და ისიც ღარიბთა სასარგებლოდ. მისი სკოლა მანტუაში იქცა „ჯოკოზად“ (La Giocosa), ანუ სიხარულის სახლად, თამაშისა და სწავლის ცენტრად. მდიდრებთან ერთად, იქ ნაკლებად შეძლებული და სრულიად ღარიბი ოჯახების შვილებიც სწავლობდნენ. ტექსტების შესწავლა ხდებოდა ორიგინალში.

¹ Garin, 2018: 85-86.

² Giovanni Pico della Mirandola, *De l'ente et dell'uno*, 2010: 202-205.

³ Garin, 2018: 26.

⁴ Garin, 2018: 86-87.

⁵ Garin, 2018: 90.

⁶ Garin, 1968: 117.

⁷ Garin, 1968: 137.

მეთოდი ვიტტორინოსთან მოწაფეების თავისუფლებას ემყარებოდა, თამაშით და მხიარულებით მიმდინარეობდა. ვიტტორინოს მიაჩნდა, რომ სწორედ თავისუფლებაში ვლინდება ცალკეული მოწაფის მიდრეკილებისა და ნიჭის თავისებურება. მას აუცილებლად მიაჩნდა, რომ მოწაფეები ერთად, აგრეთვე მასწავლებელთან ერთად ყოფილიყვნენ და საზოგადოებაშიც, სხვა ხალხის გარემოცვაში გაეტარებინათ გარკვეული დრო. ვიტტორინო იყო ძალიან კეთილი მოწაფეების მიმართ, მაგრამ ვერ იტანდა ვერავითარ ზენოლას და გავლენას განათლების მისეულ მეთოდებზე გარედან, მაგალითად, მშობლებისგან და მეცენატებისგან. სწავლებაში მისთვის არ არსებობდა განსხვავება მდიდრებსა და ღარიბებს, გოგოებსა და ბიჭებს, ბატონებსა და მსახურებს შორის. ამგვარი განათლების მიზანი, მისი ღრმა რწმენით, ანტიკური გამოცდილების შესწავლის საფუძველზე, თავისუფალი ადამიანების აღზრდა იყო.¹ ეს თავისუფლება, არა მხოლოდ ვიტტორინოს გამოცდილებას თუ გავითვალისწინებთ, ერთგვარ უნივერსალურ განათლებასაც ემყარებოდა.

შეჯამების ნაცვლად: უნივერსალური განათლება და „რენესანსული ადამიანი“

რენესანსში აღზრდის ერთ-ერთი მთავარი მიზანი კლასიკური ანტიკურობის შეძლებისდაგვარად ზუსტი წვდომა იყო. ვირტუალური ურთიერთობა ანტიკურობის დიდ ადამიანებთან, რაც მათი ენისა და შემოქმედების ცოდნას ემყარებოდა, აღზრდისა და სრულყოფილი ადამიანის ჩამოყალიბების საფუძველად მიიჩნეოდა. ასეთი განათლება, პავიაში მოღვაწე მაფეო ვეჯოს თანახმად, დროით განპირობებულ დისტანციას გადალახავდა და ადამიანებს ერთმანეთთან აახლოვებდა. ჰუმანიტარულ-ფილოლოგიური განათლება ანტიკური ხანის კლასიკოსებთან ურთიერთობის საშუალებას იძლეოდა.²

მისწრაფება (მეტ-ნაკლებად) უნივერსალური განათლებისკენ პიროვნული ნიჭის უნივერსალურობაზეც აისახებოდა (პირდაპირი თუ ირიბი გავლენით) და პირიქით: მასწავლებლის თუ გარემოში მცხოვრები შემოქმედის უნივერსალურობა განათლებაზეც ახდენდა მეტ-ნაკლებად გავლენას. პიროვნების ეს უნივერსალურობა ანუ ის, რასაც ჩვეულებრივ „რენესანსულ ადამიანს“ ვუწოდებთ, მისი მრავალმხრივი ნიჭი და განსწავლულობა იყო. ასეთი რენესანსული უნივერსალური განათლების/სწავლის ნიმუში იყო, მაგალითად, პოლიტიკოსი და დიპლომატი ჯანოცცო მანეტტი (1396-1459). მან თანდათან თითქოს ყველაფერი ისწავლა, ყველაფერში დახელოვნდა,³ იცოდა ლათინური, ბერძნული, ებრაული. უნივერსალურ განათლებას მოითხოვდა მოქანდაკისა და მხატვრისგან ლორენცო გიბერტიც (1378-1455).⁴ უნივერსალურად ნიჭიერი და მცოდნე იყო ლეონარდო და ვინჩი. მართლაც, ჩვენი გაგებით „რენესანსული ადამიანის“ (რომელი დარგის წარმომადგენელიც არ უნდა ყოფილიყო ის ძირითადად) ერთ-ერთი განსაკუთრებით სახასიათო ნიშანი სწორედ მისი თავისებური უნივერსალურობა იყო. ეს ადამიანები (მათ შორის, ფილოსოფოსები) ჩვენთვის (და შეიძლება მათთვისაც) მიუწვდომელი უნარებით ფლობდნენ

¹ Garin, 1968: 134.

² Garin, 2018: 91-92.

³ Garin, 1968: 112-114.

⁴ Garin, 1968: 114.

სინამდვილის სხვადასხვა სფეროს ცოდნას. მსგავსი რამ ითქმის რენესანსულ განათლებაზე: ანტიკურობის აღორძინებისა და შესწავლის ეგიდით, ის მანამდე არსებული განათლებისა და ცოდნის დარგების მრავალფეროვნებასა და ისტორიულ გამოცდილებას თავს უყრიდა ამა თუ იმ საგანმანათლებლო ცენტრში. რა თქმა უნდა, ამ დროს საერთო ცოდნის რომელიმე დარგი ან დარგები დომინირებდა და რაღაც იჩრდილებოდა, თუმცა საერთო უნივერსალობა მაინც წონასწორობას ინარჩუნებდა. ეს თითქოს ერთ თუ ორ საუკუნეში (შეიძლება ვთქვათ, ცალკეულ ადამიანშიც კი) თავმოყრილი მარადიულობა და უნივერსალურობა იყო, ნერტილოვნად კონცენტრირებული, რომლიდანაც სხივებად მეცნიერებისა და ხელოვნების სხვადასხვა დარგი ვითარდებოდა.

ლიტერატურა:

ტექსტები და თარგმანები:

1. Bessarione (2014). *La natura delibera. La natura e l'arte. Testo greco e latino a fronte*. Ed. P. D. Accendere e I. Privitera. Introduzione di E. Del Soldato. Milano: "Bompiani".
2. Bessarion (2015). *De natura et arte. Über Natur und Kunst. Griechisch-Lateinisch-Deutsch*. Ed. S. Mariev, M. Marchetto, K. Luchner. Hamburg: "Felix Meiner Verlag".
3. Ebgli, R. (ed.) (2022). *Umanisti italiani. Pensiero e destino*. Torini: "Einaudi".
4. Francesco Petrarca (1995). *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von K. Steinmann. Stuttgart: "Philipp Reclam jun".
5. Georgius Gemistus Pletho (1866). *De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia*. In *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* 160. Ed. J. P. Migne. Paris: "Imprimerie Catholique", 890-934.
6. [Giovanni] Pico della Mirandola (1997). *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von G. von der Gönna. Stuttgart: "Philipp Reclam jun".
7. Giovanni Pico della Mirandola (2010). *Dell'ente e dell'Uno. Con obiezioni di Antonio Cittadini e le risposte di Giovanni Pico della Mirandola*. Testo Latino a fronte. Ed. F. Bacchelli e R. Ebgli. Milano: "Bompiani".

კვლევები:

1. Adamson, P. (2022). *Byzantine and Renaissance Philosophy. A History of Philosophy without any Gaps. Vol. 6*. Oxford: "Oxford University Press".
2. ალექსიძე, ლ. (2012). პლატონიკოსის არჩევანი თეორიულ და პრაქტიკულ ცხოვრებას შორის: გეორგიოს გემისტოს პლეთონის გამოცდილება, კრებულში კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი მიძღვნილი ზაზა ალექსიძის დაბადების 75 წლისთავისადმი, რედ. დ. ჩიტუნაშვილი, თბილისი: „ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 337-348.
3. ალექსიძე, ლ. (2014). „მე“ და „სხვა“ პლეთონის სიქველეთა თეორიის კონტექსტში, კრებულში ჭუმანიტარული კვლევები, წელიწდეული 3, 2012, რედ. ზ. სხირტლაძე, თბ.: „თსუ გამომცემლობა“, 11-30.

4. ალექსიძე, ლ. (2019). ნეოპლატონიზმი თავისუფლებისა და ნამდვილი „მე“-ს ძიებაში, თბ.: „ლოგოსი“.
5. Alexidze, L. (2017). Plethon on the Grades of Virtues: Back to Plato via Neoplatonism? In *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. Ed. S. Mariev. Boston, Berlin: “De Gruyter”, 221-242.
6. Alexidze, L. (2021). Petritsi and Plethon on the Differences of Aristotle from Plato. In *Héritages platoniciens et aristotéliens dans l’Orient et l’Occident (Ile-XVIe siècles)*. Actes du colloque de Tbilissi, juin 2019. Édité par T. Suarez-Nani, T. Tsopurashvili. Wiesbaden: “Reichert Verlag”, 148-162.
7. Garin, E. (1968). *L’éducation de l’homme moderne. 1400-1600*. Préface de Philippe Ariès. Paris: “Fayard”.
8. Garin, E. (2018). *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Roma-Bari: “Economica Laterza”.
9. Garin, E. (2023). *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*. Bari-Roma: “Economica Laterza”.
10. Monfasani, J. (2018). *Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century*. Variorum Collected Studies. London and New York: “Routledge”.
11. Woodhouse, C. M. (1986). *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*. Oxford: “Clarendon Press”.
12. Woodward, W. H. (1996). *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators*. Toronoto, Bufallo, London: University of Toronto Press.

Lela Alexidze

THE PARADIGMS OF EDUCATION IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL DEBATES IN QUATTROCENTO

Summary

Italian cities in the 15th century were rich with educational centers, universities, and private schools. Their aims, subjects of study, and methods had much in common with each other, and, at the same time, they were quite different. The diversity in the methods, subjects, and aims of teaching was partly caused, directly or indirectly, by the content of the debates on philosophical and educational issues among the humanists, philosophers, and teachers/professors of the same epoch and milieu. The themes of these debates embraced, among many others, the following questions:

- (1) Whose philosophy is better, that of Plato or Aristotle?
- (2) What should be considered a priority in life and education: an active (social/political) life or a contemplative (theoretical) one? How should the conflict between the necessity of a knowledge of the ‘inner’ and the ‘external’ worlds be resolved? In other words, what is more important: ethics and politics, focused on a human being, a citizen, and a society, or natural sciences and cosmology?

- (3) Is it necessary to preserve the scholastic forms and content in education or should they be neglected and replaced by the restoration of the ancient classical tradition? What do intellectuals need: an old, traditional kind of logic, or a renewed one?
- (4) Is it necessary to preserve the dominant role of rhetoric in the curriculum of the *studia humanitatis*, or should attention be focused first and foremost on the meaning and content of a text? What has priority: philology (literature, grammar) or the philosophical sense of the text which should be searched beyond the literary form and words?
- (5) What kind of a method should be preferred: a traditional – ‘academic’ one, or learning with fun and pleasure? And who is a teacher: just a leader or a member of the students’ community?

In this paper, some examples of the above-mentioned five cases of debates between the humanists in 15th-century Italy are discussed. In case (1), we focus our attention on the debates on Plato’s and Aristotle’s philosophies between Georgios Gemistos Plethon and Georgios Scholarios, Cardinal Bessarion and Georgios of Trabzon, as well as on Marsilio Ficino’s Platonic position, which shaped the generally Platonic interest in Florence in opposition to the traditional Aristotelian research held in Padua, Pavia, and other Italian universities. In case (2), we consider Marsilio Ficino, who was more a man of theoretical interests in contrast to the interests of those humanists who paid more attention (also in education) to active, social, and political life. These individuals were Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, and Vittorino da Feltre. In case (3), we discuss the characteristics of the attitude of Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, and Lorenzo Valla to the ancient classical tradition, on the one hand, and to the scholastic one, on the other, including the problem of the necessity of renovation of Aristotelian logic. In case (4), we focus our attention on the importance of grammar and philology in understanding, interpreting, and composing the texts acknowledged by all humanists, although their accents and priorities were different. We briefly discuss the thoughts of Coluccio Salutati, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, Pico della Mirandola, and Ermolao Barbaro on this issue. In case (5), we concentrate on those humanists and teachers who thought that the elements of joy and play were necessary in the process of education. These individuals were Pier Paolo Vergerio and Vittorino da Feltre. The latter considered himself as a member of the students’ community.

The diversity in the methods, forms, and content of education in 15th-century Italy was partially caused by the diversity of the theoretical debates among the humanists, intellectuals, artists, and philosophers of the same period. This diversity contributed, directly or indirectly, to the formation of a kind of a ‘Renaissance person’ – one who possessed many different talents, skills, and more or less profound knowledge in a wide range of disciplines.

Brice D. Cantrell

SVÄTOPLUK ŠTÚR, KNOWLEDGE, AND THE UNIVERSITY

Abstract

The Slovak philosopher, Svätopluk Štúr (1901-1981), argues that our knowledge of the world depends on both our intuitions and use of reason. Both forms of knowledge together constitute our understanding of the world in which we dwell. Rather than being at odds with one another, they are structured hierarchically such that reason depends on intuition. This knowledge relates to philosophy's role at the university. In light of Štúr's understanding of knowledge, education should be seen neither as a romanticized exploration of intuition and expression nor as a merely scientific endeavor. Education shouldn't be reduced to either form of knowledge. This paper, after surveying briefly some concerns Immanuel Kant and Friedrich Nietzsche had regarding knowledge and the university, will show how Štúr's forms of knowledge might provide a model for philosophy and philosophical education to cultivate our lives in the world. The first part of this paper will survey some thoughts Kant and Nietzsche had about philosophy's guiding role at universities. Following this, the paper will summarize what Štúr stated about aesthetic and logical forms of knowledge, and how both of these forms of knowledge grant us insight into reality. The final part of the paper will suggest some ways in which such an understanding of knowledge undergirds philosophical education at the university.

“Svätopluk Štúr, Knowledge, and the University”

The purpose of this paper is to examine the role of philosophy in universities through the lens of Svätopluk Štúr's (1901-1981) philosophy of life. Štúr played a significant role in establishing academic philosophy as a discipline in Slovak universities. Despite his achievements, Štúr remains relatively unknown primarily due to the unavailability of his works in translated form from Slovak. Štúr emphasizes in his mature works the importance of balancing theory and practice to enable individuals to live their lives freely and in agreement with others. Štúr posits two types of knowledge, aesthetic and logical, which serve as the foundation for ethics and the practical application of this understanding. Knowledge, as per Štúr's view, follows a hierarchical structure. Our intuitions underpin aesthetic knowledge, which, in turn, provides the basis for our conceptual knowledge. These two entities of knowledge must be holistically and ethically put into practice for a human to achieve true fulfillment. Therefore, Štúr's theories make a significant contribution to the discourse surrounding philosophy's prominent position within the university.

The ongoing debate on the role of the university in relation to society highlights the relevance of this topic. Some argue that the university should prepare students for practical applications in the workforce and society, while others contend that the univer-

sity should focus solely on theoretical learning, free from the constraints of practicality. In this sense, the primary function of a university is to provide an open environment for investigation and knowledge development. In reality, many arguments have fallen somewhere in between when acknowledging the conflict between theory and practice.

Immanuel Kant, for instance, discloses this conflict in his work titled *The Conflict of the Faculties* (1794). In this late essay, Kant discusses the distinct roles that faculties have to play at the university and how the philosophical faculty, in particular, mediates the practical work being done in the faculties devoted to government and civic goals. Kant distinguishes between the higher and lower faculties. Within the higher faculties of theology, law, and medicine, Kant states that the government's primary interest is in securing the strongest and most lasting influence on the people. The subjects which the higher faculties teach serve as such means (Kant, 1794, p. 27). Consequently, Kant argues that the government should direct and control faculties towards the public good and interests.

For instance, the faculty of theology has a rather practical purpose, according to Kant. Theology serves the government's interest in directing people's internal thoughts and intentions (Kant, 1794, p. 33). The peculiar aspect of the theology faculty lies in its biblical exegesis, which relies not on rationality, but on the belief that the words in the Bible embody God's will. This represents a Protestant interpretation of scriptural exegesis. However, Kant argues that the theology faculty alone constitutes a distinct discipline that serves the interests of the government. Similarly, the law guides individuals' external behavior through legal directives. "The jurist, as an authority on the text", Kant wrote, "does not look to his reason for the laws that secure the *Mine* and *Thine*, but to the code of laws that has been publicly promulgated and sanctioned by the highest authority (if, as he should, he acts as a civil servant)" (ibid., p. 37). This approach is in accordance with reason. Additionally, medicine plays a role in ensuring that a government has a healthy and strong population to serve its goals (ibid., p. 33). Although medicine deals with the laws of nature and could be viewed as part of philosophy, according to Kant, the purpose of the medical faculty is to ensure a consistent supply of doctors (ibid., p. 41). Nonetheless, this faculty enjoys more freedom than others because the government lacks the power to regulate it, since medicine is not included in any official decrees (ibid., p. 43). In other words, medicine abides by natural, rather than civil, laws.

The most unconstrained faculty is philosophy due to its application of reason. While the higher faculties prioritize usefulness, philosophy aims for truth. According to Kant, philosophy's role is to "is to control them and, in this way, be useful to them, since *truth* (the essential and first condition of learning in general) is the main thing, whereas the *utility* the higher faculties promise the government is of secondary importance" (Kant, 1794, p. 45). A conflict exists between the higher faculties, focused on utility, and philosophy, focused on truth. However, this conflict is healthy, as the higher and lower faculties balance each other. Philosophy's task is to objectively examine

and ground the higher faculties in truth, in order to meet the utilitarian goals of the university.

Friedrich Nietzsche identifies two forces that undermined universities in late nineteenth-century Germany. In *On the Future of Our Educational Institutions* (2018), Nietzsche discusses these forces through a philosophical dialogue. The first force is the inclination toward expanding education. Its purpose is practical, aiming “to help everyone, as far as his nature will allow, to become ‘current’; to develop him so that his particular degree of knowledge and science may yield him the greatest possible amount of happiness and pecuniary gain” (Nietzsche, 2018, p. 73). Expanding education provides a societal advantage by enhancing the overall well-being of citizens. For instance, reducing the violence resulting from religious oppression could lead to a more optimistic and tranquil society (ibid., p. 74).

However, Nietzsche saw an issue with widening educational opportunities since it could result in intellectually unqualified students gaining admission to higher education. In turn, students who confine themselves solely to one subject matter will acquire knowledge in that field, but will remain as ignorant as the less educated population in every other area. As a result, they will be unable to distinguish themselves from the masses. “Thus, a specialist in science gets to resemble nothing so much as a factory workman who spends his whole life in turning one particular screw or handle on a certain instrument or machine, at which occupation he acquires the most consummate skill (Nietzsche, 2018, pp. 74-75). As a result, the man of culture has been replaced by an expert in the field. This may aid the state in achieving its goals, but it comes at the cost of displacing culture. As Nietzsche argued, the journalist and pseudo-cultural pursuits are replacing the man of science and knowledge. While moving away from traditional education benefits the state, it results in individuals being absorbed by it rather than in being cultivated.

This may aid the state in achieving its goals, but it comes at the cost of displacing culture. Nietzsche advocates for an education that develops a self separate from the civic society’s commonplace needs, aligned with his other philosophical works. This form of education should be limited to the elite. In practice, however, education is being reformed to meet the state’s requirements, where students are trained to perform specialized technical tasks that benefit the broader community. Education is being industrialized, in other words.

The topic of technocratization in education and society has been addressed by other philosophers and thinkers such as Heidegger, Horkheimer, and Neil Postman. Štúr’s writings also allude to the interrelations of knowledge and society. Therefore, it is beneficial to outline Svätopluk Štúr’s ideas on knowledge, practice, and society to comprehend the role of philosophy in the university.

Štúr proposes the existence of various knowledge forms that are interrelated hierarchically to facilitate the acquisition of insight about our world. He states that “there are four forms of spiritual activity that both theoretically understood and practically

created. It is important to note that reality and the knowledge of reality are viewed as distinct, and not conflated. These forms are: 1. Imagination, which is seen as both a primary characteristic of the concrete and a function of the real and the possible; 2. Thinking, which is held as the theoretical ordering of all our reality; 3. Economy, which is viewed as the creation of the useful; and 4. Ethics, which provides the evaluative framework for our reality” (Štúr, 1938, p. 17). Štúr heavily draws from Benedetto Croce’s approach, which categorized knowledge forms based on aesthetics and logic.

For example, aesthetic knowledge is not curated by language or concepts but is an instant and direct impression of an idea. Aesthetic knowledge through intuition provides understanding into an artist or author’s imagination and ideas. Aesthetics entails understanding specifics through intuition. Furthermore, according to Štúr, all genuine intuition demands expression. For an intuition to be considered a true intuition and not merely a feeling, it must be articulated. When it comes to art, this opens a window into the artist’s mind and imagination, providing the observer with insight.

An unexpressed intuition is confined to the realm of feelings, emotions, and nature, and is similar in nature to an instinct. Štúr’s writings express agreement with Croce’s views, writing that “according to Croce, we have a certain, quite exact method of discerning true intuition, true idea, from that which stands lower than it: that spiritual march from the mechanical, passive, natural fact. Every true intuition or idea, says Croce, is at the same time an expression. That which is not objectified in expression is neither an intuition nor an idea; it is a rest and belongs to the realm of nature” (Štúr, 1946, pp. 34-35). Intuition, therefore, is an active and creative process that involves more than just passively receiving sense impressions. Instead, it is an expression of an artist’s imagination. Štúr goes on to note that “it is impossible to distinguish intuition from expression in this cognitive march. We often hear the claim that individuals possess numerous and substantive ideas, yet struggle to articulate them. However, if such ideas truly exist, they would undoubtedly be transformed into eloquent and impactful language. Conversely, if these thoughts lose their substance or fail to materialize into meaningful expression, it is likely because they lacked any significant substance to begin with” (ibid., p. 35) Aesthetics can be defined as the ability to perceive and recognize form and beauty. Conversely, if these thoughts lose their substance or fail to materialize into meaningful expression, it is likely because they lacked any significant substance to begin with. This process of learning takes time and requires proper cultivation.

As children, our feelings are initially indeterminate and unexpressed. Our understanding of the world is vague and undefined. However, as we grow, we develop the ability to use imagination and intuition to more clearly perceive our surroundings. Štúr refers to this initial stage of knowledge as the first gradation of knowledge, upon which concepts are constructed. This separation from animals grants us the freedom to pursue spiritual endeavors throughout our lives. Štúr espouses a form of idealism, which asserts that the world is constructed by our ideas and subsequently by our concepts. However, it should be noted that Štúr isn’t an absolute idealist. Indeed, he emphasizes

elsewhere that a world exists that delivers us impressions and sensory input. Nevertheless, our comprehension of reality initially hinges on our aesthetic intuitions. If Štúr's assertion that we can refine our intuitions through practice and experience to express them is accurate, it logically follows that one aim of education should be to guide students in attaining greater insight into the world.

Yet, Štúr is not a romantic. He does not believe that we can reduce all knowledge to aesthetics or that art alone is sufficient for a good life. Life encompasses both imagination and thinking. People not only desire to contemplate art, but also discuss and reflect upon it. This transition from intuition to abstract concepts occurs naturally. This is another important construct of knowledge built on intuition, equally valuable for Štúr. Such knowledge is essential to achieving a more holistic and abstract scientific understanding of the world around us. As Štúr writes, "without this unifying scientific point of view, the multiplicity of life would disintegrate into an incoherent rubble" (Štúr, 1946, p. 78). Reason governs our relationships with both nature and each other. Furthermore, reason guides us towards the objectives that society should strive for. There exists a crucial aspect to reason, such that it can delve into the social and political organization of society to inquire if it is progressing towards the rational objectives.

To summarize, comprehending and cultivating reason properly results in its practical application towards correct goals, which then leads to ethics. Furthermore, Štúr views reason and rationality objectively, believing that they point beyond subjective regulation of thought. In his discussion of intuitive knowledge, he notes that an idea alone cannot fully illuminate the compositional principles, total structure, and general order of life and the world. Rather, a dramatic pilgrimage from the idea is needed for full comprehension.

To gain a higher understanding of life's architecture and general scientific knowledge, we must rise to a conceptual and logical perspective (Štúr, 1946, p. 46). Although subjective expressions are present, objective reasoning elevates us beyond simple personal experiences. While subjective reasons are not nonexistent, Štúr recognizes the advantages of using objective reasoning for knowledge. He states, "A critical evaluation of prevailing schools of thought and their objectivity and general validity, as well as examination of scientific advances to date, reveals ideas that are factual and lead to truth, even if they deviate from or contradict it" (ibid., p. 77). Štúr recognizes the power of reason grounded in intuition in this context. Reason should, therefore, guide particular actions that may challenge widely but uncritically accepted beliefs about the world.

There is a connection to Horkheimer's work in *Eclipse of Reason* (2004). In the first chapter, he argues that reason was believed to control our choices and interactions with others and nature. It was considered to be a spiritual force residing within each person. This force was seen as the highest judge, and even the driving influence for the ideas and endeavors we should pursue. Accordingly, this perspective leads to ethically grounded actions. Štúr also recognizes the hazards of reducing our understanding of the world to an instrumentalized reason – a reason merely used to wield technological and political power. This reduction represents irrationalism, as per Štúr,

where reason no longer regulates relations between humans and nature, rather it solely serves as a subjective means to an end linked to a will to power.

Aesthetics and reason balance each other, instead of being two opposing knowledge forms. Jana Sošková notes in her study of Štúr's aesthetics that "according to Štúr, to deny the intuitive potency of knowledge would be to misunderstand one significant sphere of life which is distinctly manifested in artistic creation, that is, it would be to misunderstand the activity of the spirit in its basic primary form" (Sošková, 2017, p. 248). Even though humans have the ability to consider the whole, abstract, and relate ideas to each other through their particular intuitions and ideas, the rational knowledge of the whole balances their intuitive knowledge of the particular. According to Štúr, "a concept is not possible without the preceding concrete ideas which solidify into a higher thought-form, much like how an idea is not possible without an impression substance, without an underlying process that triggers it. A concept lacking distinct and tangible ideas contains no substance and is therefore empty and devoid of meaning. An idea, however, does not require a concept for its realization, but rather depends on the underlying physiological process. Conversely, a concept cannot be realized without the concrete material of the imaginary" (Štúr, 1946, pp. 37-38). Rational knowledge builds upon our intuitions. It relates hierarchically to our intuitive knowledge insofar as our concepts depend on our intuitions. The two forms of knowledge together form the basis for human spiritual activity. Štúr defines spirituality as attunement to the general coherence of life and the world. Thus, he does not introduce a new metaphysical theory, but instead emphasizes a perspective attained through intuition and logic. This viewpoint allows individuals to transcend their own perspectives and connect with others in the world.

Finally, it is possible to comprehend the relationship between philosophy and its function within the university. Štúr exhibited disapproval for the degradation of philosophical instruction at universities in Slovakia during the second world war, when Slovakia was under the control of Germany. He opines, "I do not wish to assert that colleges and universities, especially in the present day where they seem to perpetuate the Nazi perspective, perform their duties perfectly. Instead, we have observed that even the finest and wealthiest colleges have succumbed to the shadows of one-sided intellectual specialization, lacking the essential connections and lifelong learning. Ultimately, it is impossible for any institution to fulfill its mission entirely, for it is beyond human capability" (Štúr, 1946, p. 100). Elsewhere, Štúr argues that the philosophy of life during this period was marked by irrationalism that reduced human beings to a vitalism grounded in instinct and power (see Štúr, 1967). The university had been reduced to an arm of the state used to promote a destructive ideology devoid of the criticism inherent to philosophical analysis. However, Štúr's suggestion for connections and interactions between different fields within the university can provide a pathway beyond politically reductionistic and vitalistic thought, which is constrained by impulsiveness.

Faculties and departments at universities can foster an interdisciplinary approach to knowledge. This has been put into practice at the Frankfurt School by intellectuals

like Horkheimer and Fromm. Art and science have their own specific domains. Aesthetic intuition is useful for comprehending an author's insights and ideas, while logical knowledge aids in establishing connections between them. Štúr posits that aesthetic and logical knowledge are irreducible to one another. Despite his idealist tendencies, Svätopluk Štúr acknowledges the existence of the external world and recognizes that intuitions provide insight into its workings. Together, education and philosophy provide individuals with a comprehensive understanding of the world. By constructing concepts based on intuition and highlighting the goal and purpose of life, these academic disciplines working together become spiritual practices. They awaken individuals to their role in promoting values that lead to positive outcomes for humanity.

Secondly, philosophy bears a distinct responsibility within the university as an academic discipline. Štúr's agrees with Kant that philosophy governs and critically scrutinizes our practical concerns. Therefore, philosophy should be the field in which free inquiry challenges the state's demands. Additionally, philosophy exists beyond the state and its will for power. This does not imply that philosophy never embodies wills to power nor that it cannot be co-opted by the state. Nonetheless, philosophy has the ability to scrutinize and query the foundations of other disciplines in the service of the state. Philosophy criticizes the assumptions and prevailing wisdom that are frequently accepted by society at large by cultivating a perspective of this society that is based on ideas and sound reasoning. The ideal organization of a university should prioritize promoting ideas that lead to a well-ordered and just society oriented towards the greater good. Štúr emphasizes, for example, values that promote human progress in civilization, commerce, and culture (Štúr, 1946, p. 175).

One can observe Štúr's emphasis on the importance of ethics in education. According to Štúr, ethics serves as the foundation of life, enabling the practical application of the theoretical knowledge obtained through the comprehension of concepts and logical abstraction. Štúr does not argue that ethics falls within the domain of aesthetics or logic, but rather, that it should draw upon these fields in order to establish the ultimate goal of life and the ends of humanity. There is not enough space to delve into the specific implications of ethics according to Štúr, but it is important to emphasize that ethics plays a crucial role in the interplay between particular and abstract knowledge within life. Philosophy's objective is to examine this interplay, establishing it as an essential component of university education which aims to equip students for life.

Works Cited

1. Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of Reason*. New York: Continuum.
2. Kant, I. (1979). *The Conflict of the Faculties*. trans. Mary J. Gregor. New York: Abaris Books, Inc.
3. Nietzsche, F. (2018). *On the Future of Our Educational Institutions*. In *The Idea of a University. A Reader. Vol. 1*. ed. Michael A. Peters and Ronald Barnett. New York: Peter Lang.

4. Sošková, J. (2017). *Eстетика a filozofia umenia Svätopluka Štúra* [Svätopluk Štúr's *Aesthetics and philosophy of art*]. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove.
5. Štúr, S. (1938). *Problém transcendentá v súčasnej filozofii* [The problem of the transcendental in contemporary philosophy]. Bratislava: Filozofická fakulta Komenského univerzity.
6. Štúr, S. (1946). *Rozprava o živote* [Discussions about life]. Bratislava: Filozofická fakulta Slovenskej univerzity.
7. Štúr, S. (1967). *Nemecká vôľa k moci* [The German will to power]. Bratislava: Obzor.

ბრაის კანტრელი

სვატოპლაკ შტური, ცოდნა და უნივერსიტეტი რეზიუმე

სლოვაკი ფილოსოფოსი, სვატოპლაკ შტური (Svätopluk Štúr, 1901-1981) ამტკიცებს, რომ ჩვენი ცოდნა სამყაროს შესახებ დამოკიდებულია როგორც ჩვენს ინტუიცი-აზე, ასევე გონების გამოყენებაზე. ცოდნის ორივე ფორმა ერთად ქმნის ჩვენს აღქმას სამყაროს შესახებ, რომელშიც ვცხოვრობთ. იმის ნაცვლად, რომ ეს ორი უკანასკნელი ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდნენ, ისინი იერარქიულად არიან სტრუქტურირებული ისე, რომ მიზეზი დამოკიდებულია ინტუიციისაზე. ეს ცოდნა კი თავისთავად უკავშირდება ფილოსოფიის როლს უნივერსიტეტში. შტურის იდეა ცოდნის აღქმის შესახებ არის შემდეგი: განათლება არ უნდა განიხილებოდეს როგორც ინტუიციისა და გამოხატვის რომანტიზებული კვლევა და არც მხოლოდ მეცნიერული მცდელობა. განათლება არ უნდა შემცირდეს ცოდნის არცერთ ფორმაზე. ამ ნაშრომში მოკლედ მიმოვიხილავ იმანუელ კანტისა და ფრიდრიხ ნიცშეს თეორიას ცოდნის უნივერსიტეტთან კავშირის შესახებ, ასევე შევეცდები, ავხსნა, თუ როგორ შეიძლება, შტურის ცოდნის ფორმები წარმოადგენდეს მოდელს ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური განათლებისთვის, რომლითაც შევძლებთ განვავითაროთ ჩვენი ცხოვრება მსოფლიოში. ამ ნაშრომის პირველი ნაწილი განიხილავს მოსაზრებებს, რომელიც გააჩნდა კანტსა და ნიცშეს უნივერსიტეტებში ფილოსოფიის მნიშვნელობასა და წამყვანი როლის შესახებ. საბოლოოდ, ნაშრომი შეაჯამებს შტურის მოსაზრებას ცოდნის ესთეტიკურ და ლოგიკურ ფორმებზე და მის რეალობასთან თანხვედრაზე. ნაშრომის ბოლო ნაწილში შემოგთავაზებთ რამდენიმე გზას, რომლითაც ცოდნის ასეთი აღქმა ემყარება და ხაზს უსვამს ფილოსოფიური განათლების მნიშვნელობას უნივერსიტეტში.

ნაპო კვარაცხელია

დელოფოს სამისნო და სოკრატეს დემონი

ფილოსოფია ადამიანური გონების ქმნილება და ჩვენი თავისუფალი აზროვნების პროდუქტია. ამიტომ „ფილოსოფიური“ ენოდება სწორედ ისეთ აზროვნებას, სადაც გონებისათვის არ არსებობს სხვა ავტორიტეტი, გარდა საკუთარი თავისა. იგი გონების აბსოლუტურ ავტონომიას ემყარება. ფილოსოფიური რაციონალობის ეს ბუნება ზღვრული სიცხადით არის გამოთქმული დეკარტეს კოგიტოს პრინციპში, ფიხტეს „ცნობიერების ერთიანობის დებულებასა“ და „ყოველგვარი გამოცხადების კრიტიკაში“. მხოლოდ ის შეიძლება იყოს ნამდვილი და ჭეშმარიტი, რაც ჩემი აზროვნების ბუნებრივი სიცხადით და სინათლით არის დადასტურებული. ფილოსოფიური რაციონალობა ემყარება შთაგონებასა და ზეშთაგონებას, არა გამოცხადებას, არამედ ჩვენი გონების თვითაქტივობასა და კრიტიკულ აზროვნებას. მან არაფერი არ უნდა დაუშვას დოგმატურად: ფილოსოფია რაიმეს დაშვების „არდაშვების“ პრინციპის განუხრელ გატარებას გულისხმობს. უნანამძღვრობის პრინციპი მისი ძირითადი მეთოდური პრინციპია. ფილოსოფია არის უნანამძღვრო და უსასრულო აზროვნება უსასრულო საგნის შესახებ. აქ არც ერთ ცნებას თავის თავში ჩაკეტილი და ცალსახა მნიშვნელობა არ გააჩნია: ისინი, როგორც პალიტრაზე ფერები, ერთმანეთს ფარავენ და ერთმანეთში გადადიან. ჰეგელი მას ცნების კონკრეტულობას უწოდებდა და ცნების ეს თვისება ოსტატურად გამოიყენა თავის დიალექტიკაში. როცა ჩვენი აზროვნება რაციონალობის ამ საზღვრებს ტოვებს, ფილოსოფია წყვეტს არსებობას და ფანტასმაგორიად იქცევა.

ფილოსოფია კრიტიკული აზროვნებაა და იგი გაკვირვებისა და სკეფსისის მუდამ მაღალი ძაბვის ქვეშ ყოფნას ნიშნავს. აქ გონებაა ნამდვილობის ერთადერთი საზომი. ჰეგელის მტკიცებით, „მხოლოდ ისაა ნამდვილი, რაც გონიერია, და მხოლოდ ისაა გონიერი, რაც ნამდვილია“. ამიტომ, ვინც გონიერულად შეხედავს სამყაროს, მას სამყაროც გონიერულად შემოხედავს. არ მოიძებნება ხდომილება, რომელსაც თავისი რეალური მიზეზი ან ლოგიკური საფუძველი არ გააჩნდეს ამ მთლიანობაში. ღრმა მეტაფიზიკური აზრით, შემეცნება და აზროვნება ნიშნავს საგნის მოყვანას ჩვენს თვითცნობიერებასთან მიმართებით, მთელი სინამდვილის გადაქცევას ცნობიერების ფაქტად. კაცთა მოდგმის გონებრივი განვითარების ისტორია ეს არის დოგმატური თვლემისაგან სულის თანდათანობით გამოღვიძების პროცესი, მისი ამაღლება საგნობრივი აღქმიდან თვითცნობიერებამდე, რომელიც ასე ვირტუოზულად აღწერა ჰეგელმა თავის „გონის ფენომენოლოგიაში“.

ფილოსოფია წინამორბედ არარაციონალურ აზროვნებასთან დაპირისპირებაში წარმოიშვა, რომელსაც სიმბოლურად „დელოფოს სამისნო“ და „სოკრატეს დემონი“ გამოხატავს. პირველი გამოცხადების ჭეშმარიტების სიმბოლოა, მეორე – შემეცნე-

ბის ჭეშმარიტებისა. ისინი რაციონალურისა და არარაციონალურის, ცოდნისა და რწმენის, შემეცნებისა და გამოცხადების, ათენისა და იერუსალიმის, აკადემიისა და ეკლესიის დაპირისპირების გამომხატველია. დელფოს სამისნოს მონოდება – „შეიცან თავი შენი“ სოკრატემ ფილოსოფიური აზროვნების პრინციპად აქცია. მისი „დემონი“ სხვა არაფერია, თუ არა მისივე გონების ხმა, იმანენტიზებული დელფოს მისანი. პითია ბოდავს, სოკრატე აზროვნებს.

ფილოსოფია როგორც რაციონალური აზროვნება სწორედ ბერძნული წარმოშობისაა და არა აღმოსავლური. მისივე წიაღიდან აღმოცენდა კულტურის ის ფენომენი, რომელსაც მეცნიერებასა და ტექნიკას უწოდებენ.

მარტინ ჰაიდეგერის მტკიცებით, ფილოსოფია, სწორედ როგორც „ფილოსოფია“, ბერძნული წარმოშობისაა როგორც შინაარსის, ისე დასახელების მიხედვით. იგი სამყაროზე საკუთრივ ბერძნული, რაციონალური აზროვნების წესის კუთვნილებაა. პირველად ბერძნებმა და მხოლოდ ბერძნებმა სცადეს სამყაროს ისეთი გააზრება, სინამდვილისადმი იმგვარი დამოკიდებულების დამყარება, რომელსაც მათსავე ენაზე „ფილოსოფია“ ეწოდა. სწორედ ეს უკანასკნელი განსაზღვრავდა თავისუფლად მოაზროვნე ინდივიდის მიერ სინამდვილის მრავალფეროვან მოვლენათა ერთიანი საფუძვლის მოაზრებისა და ამის შესაბამისად ცხოვრების წესს (მ. ჰაიდეგერი, რა არის ეს – ფილოსოფია?)

მაშასადამე, კითხვაზე – „სად და როდის წარმოიშვა ფილოსოფია?“ ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე უნდა ვუპასუხოთ, რომ იგი ანტიკური საბერძნეთის პირმოა. ფილოსოფია, როგორც სწორედ „ფილო-სოფია“, როგორც სამყაროს კოსმიური მთლიანობის რაციონალური, თეორიულ-გონებაჭვრეტიანი მოაზრება, ძველ საბერძნეთში წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა. აქვე გამოეყო იგი მსოფლმხედველობის სხვა ფორმებს. ამიტომ ფილოსოფია უნდა განვიხილოთ როგორც სამყაროს რაციონალური მოაზრების საკუთრივ ბერძნული წესი. სერგი დანელიას აზრით, ბერძნული კულტურის თავისებურება არაფრით გამოიხატება ისე გარკვეულად და ღრმად, როგორც ფილოსოფიით. იგი არ შეიძლება წარმოშობილიყო აღმოსავლური დესპოტიზმის პირობებში, სადაც გამორიცხული იყო თავისუფლად მოაზროვნე ინდივიდის არსებობა. ეს უკანასკნელი კი ფილოსოფიური აზროვნების უცილობელი პირობაა.

ამრიგად, ჰაიდეგერის კატეგორიული მტკიცებით, სამყაროსადმი ადამიანის დამოკიდებულების გაგების ძველი ბერძნული წესი და აღმოცენებული და მისით განსაზღვრული ევროპული კულტურა თავის საფუძველში „ფილოსოფიურია“. ეს უკანასკნელი იმთავითვე ჩანერილია ამ კულტურის დაბადების მონობაში. ამიტომ ხშირად გაგონილი აზრი დასავლეთევროპული ფილოსოფიის შესახებ სინამდვილეში არის ტავტოლოგია. და ეს იმიტომ, რომ ფილოსოფია თავის არსში არის ბერძნული. ცხადია, ბერძნული აქ ნიშნავს: ფილოსოფია თავისი არსის საწყისში არის იმ სახისა, რომ ის თავდაპირველად ელინიზმს და მხოლოდ მას ეყრდნობა თავისი განვითარებისათვის. ჰაიდეგერის აზრით, არა მხოლოდ ის, რასაც ჩვენ განვიკითხავთ, ფილოსოფია, ბერძნულია თავისი წარმოშობით, არამედ აგრეთვე წესიც, თუ როგორ ვიკითხავთ: შეკითხვის წესი – რა არის ეს? (რა არის რაიმე?), რომელსაც დღე-

საც ვიყენებთ, არის ბერძნული. როგორც საკითხის თემა „ფილოსოფია“, ისე აგრეთვე წესი, რომლითაც ვკითხულობთ – „რა არის ეს?“ – ორივე თავისი წარმოშობის მიხედვით ბერძნულია. ფილოსოფია თავის არსში არის ბერძნული. ჰაიდეგერის განმარტებით, იგი აღნიშნავს შემდეგს: დასავლეთი და ევროპა, და მხოლოდ ისინი, თავიანთ უძირითადეს ისტორიულ მსჯელობაში არიან ძირეულად „ფილოსოფიური“. სწორედ ძველ საბერძნეთში შეიქმნა ხელსაყრელი პირობები ტრადიციისა და მასწავლებლის ავტორიტეტის ბრმა ინერციისაგან თავისუფალი პიროვნების მიერ სამყაროს ირაციონალური გააზრებისა. აქ ინდივიდს თვითონ, საკუთარი გონების ძალით შეეძლო, მოეაზრებინა სამყაროს მსოფლმხედველობრივი სურათი, რაც წარმოუდგენელი ჩანს ძველი აღმოსავლეთის იდეური და პოლიტიკური დესპოტიზმის პირობებში. სოციალ-პოლიტიკურად ამას ადამიანთა თანაცხოვრების პოლისური წყობაც უზრუნველყოფდა ძველ საბერძნეთში. აზროვნების თავისუფლება კი ფილოსოფიის წარმოშობის ყველაზე ელემენტარული და ამასთანავე აუცილებელი პირობაა. აღმოსავლეთში გამორიცხულია მასწავლებლის მოძღვრებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება. ამიტომ, სენტენცია „მიყვარს პლატონი, მაგრამ უფრო მეტად ჭეშმარიტება“ აღმოსავლეთის სააზროვნო პირობებში არ შეიძლება და წარმოშობილიყო. ფილოსოფია იწყება იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც კითხვა დაისვა სამყაროს მრავალფეროვან მოვლენათა საერთო საწყისის და ერთიანი დასაბამის შესახებ და ამ „ერთის“ ბუნების ირაციონალური გააზრება პირველად იქნა ნაცადი თავისუფლად მოაზროვნე ინდივიდის მიერ.

არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ ამბობს, რომ ადამიანები, როგორც თავდაპირველად, ისე ახლაც, გაკვირვების შედეგად იწყებენ ფილოსოფოსობას. გაკვირვება თავიდან ბოლომდე გასდევს და განმსჭვალავს ფილოსოფიური აზროვნების პროცესს. „ფილოსოფიური“ არის ადამიანი, რომელიც ყოველთვის ინარჩუნებს განცვიფრების პათოსს და მუდამ ამ გაკვირვების თუ გაოცების სტიქიაში იმყოფება. მაგრამ რა არის „საკვირველი“ და „გასაოცარი“, რაც ფილოსოფიურად მოაზროვნეს მუდამ გაკვირვებაში ამყოფებს? ეს არის „ყველაფრის ერთი“, ბევრის ერთი, სა-ერთო, ყოვლის ერთობა, საყოველთაო ანუ საზოგადო „ერთი“; ეს არის ერთი როგორც უნიკალური და ერთადერთი, „მრავლის ერთი“, ყველა არსებულთა არსებობის პრინციპი, საწყისი და მმართველი, განმდგომარე და აბსოლუტი. იგი არის ერთი, რომელსაც ყველა არსებული არსებობამდე მიჰყავს და მასში კრებს. „ყველაფერი არის ერთი“ – ამან გააკვირვა პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები და ყოფიერების სუბსტანციური ერთიანობის ძიების ეს პროცესი დაედო საფუძვლად მთელ დასავლურ ფილოსოფიურ აზროვნებას, ამ აზროვნების ყველა მსოფლმხედველობრივ მოდელს. ამ ერთის ბუნებას ეძიებდა ყოველი ფილოსოფოსი: პლატონი მას სიკეთის იდეას უწოდებს, არისტოტელე – არსებულს, როგორც არსებულს ანუ „უსიას“, სპინოზა – სუბსტანციას, ჰეგელი აბსოლუტის ცნებას, ჰაიდეგერი – ყოფილთა ყოფიერებას ანუ არას და ა.შ.

ამრიგად, ფილოსოფია სამყაროს სუბსტანციური ერთიანობის რაციონალური გააზრების შედეგია და ის სწორედ ამ სახით წარმოიშვა ძველ საბერძნეთში მეცნიერებასთან ერთად, მაგრამ როცა ის რაციონალობის საზღვრებს ტოვებს და „გონე-

ბის მიღმა“ თუ „გონების გადაღმა“ გასვლას ლამობს, არსებითად წყვეტს არსებობას და შარლატანობის ასპარეზად იქცევა.

ცნობილია, რომ ადამიანი ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში სოკრატემდე სოფისტებმა დააყენეს. პირველად სწორედ პროტაგორამ – სოფისტური სკოლის მამათავარმა წამოაყენა ცნობილი პრინციპი: „ადამიანი არის საზომი ყველა საგანთა: – არსებულთა, რამდენადაც ისინი არიან და არარსებულთა, რამდენადაც ისინი არ არიან“¹, რომელსაც ჰეგელმა დიადი პრინციპი უწოდა. „აქ გამოთქმულია ის დიადი აზრი, – აღნიშნავდა ჰეგელი, – რომლის გარშემო იტრიალებს ყოველივე ამიერიდან“². სოფისტებმა პირველებმა შემოიტანეს ინდივიდუალობის პრინციპი აზროვნებაში და მიუთითეს მის განსაკუთრებულ ღირებულებაზე ფილოსოფიისათვის. ამ მხრივ ჰეგელმა სრულიად სამართლიანად მოახდინა სოკრატესა და პლატონის მიერ ერთგვარად კომპრომეტირებული სოფისტიკის რეაბილიტაცია და მიუთითა მის კანონიერ დამსახურებაზე ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

მიუხედავად ამისა, კოსმოლოგიიდან (ნატურფილოსოფიიდან) ანთროპოლოგიისაკენ (ადამიანის ფილოსოფიისაკენ) შემობრუნების ნამდვილ ავტორად, უეჭველად, სოკრატე უნდა იქნეს მიჩნეული. ასეთ თვალსაზრისს იცავს, მაგალითად, ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი, ქართველი ფილოსოფოსი, სერგი დანელია, რომელიც ამ თვალსაზრისის უაღრესად დამაჯერებელ დასაბუთებას იძლევა.

ს. დანელია სავსებით მართებულად ასკვნის, რომ „სოფისტებისაგან განსხვავებით სოკრატე არ დაკმაყოფილდა იმით, რომ აზროვნებას ახალი საგანი გაუჩნდა, არამედ საჭიროდ სცნო, მოენახა აზროვნების ახალი მეთოდიც, რომელიც ფიზიკოსებისათვის უცნობი იყო. ეს კი გვაძლევს უფლებას, ვთქვათ, რომ სოკრატე უფრო რადიკალურად გაემიჯნა ძველ ფიზიკას, ვიდრე ეს სოფისტებმა შეძლეს“.³

სოკრატესთან საკითხი მეტად თავისებურად ისმის, რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა ჩვენთვის. ჯერ ერთი, ყოველგვარ ადამიანურ შემეცნებას, ნებისმიერ კონკრეტულ ცოდნას სინამდვილის ამა თუ იმ სფეროზე ლოგიკურად წინ უსწრებს თვითონ შემეცნების რაობის, ცოდნის ბუნების გამოკვლევა. რაიმეს შესახებ ცოდნა ლოგიკური აუცილებლობით გულისხმობს თვითონ ცოდნის არსების ცოდნას წინასწარ მოცემულად. შესაბამისად, ზოგადის ცოდნა, ცნებითი შემეცნება უფრო ნამდვილია და ლოგიკურად წინ უსწრებს ერთეული მოვლენების შესახებ ჩვენს წარმოდგენებსა თუ შეხედულებებს როგორც მოჩვენებით, არაჭეშმარიტ ცოდნას. ამიტომ სოკრატეს ღრმა რწმენით, შემეცნების, ცოდნის არსების შესახებ დასმული კითხვა, თავისი საზრისისა და მნიშვნელობის მიხედვით, ყველა სხვა კითხვაზე ძირეულია და უწინარესი. პლატონის დიალოგში „თეეტეტი“ სოკრატე თანამოსაუბრეებთან სწორედ ამ მიმართულებით ავითარებს თავის მსჯელობას.⁴

მეორე, ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანი და საინტერესო მომენტი სოკრატეს ნააზრევისა ის არის, რომ აქ პირველად მთელი პრინციპულობით ცოდნის რაო-

¹ Антология мировой философии, т. I, ч. I, М., 1969, с. 316.

² Гегель. Соч., т. X, М., 1932, с. 24.

³ ს. დანელია, დასახ. ნაშრ., გვ. 76.

⁴ Платон. Соч., т. 2, М., 1970, с. 230-32.

ბის ძიების პრობლემა ორგანულად დაუკავშირდა ადამიანის რაობის, მისი ზნეობრივი თვითშემეცნების პრობლემას. ამ ვითარებას კარგად გამოხატავს სოკრატეს ცნობილი დებულება: ცოდნა არის სიკეთე, რომლის სიღრმე და ღირებულება, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ამაში უნდა დავინახოთ. სოკრატესთან ცოდნის რაობის საკითხი ისმის არა როგორც თვითმიზანი, წმინდა შემეცნების თეორიული კითხვა, არამედ, როგორც ეთიკური პრობლემატიკისადმი დაქვემდებარებული და, საბოლოო ანგარიშით, ამ უკანასკნელის მიერ მოთხოვნილი პრობლემა. იმის გარკვევა, თუ რა არის სიკეთე, ჭეშმარიტება, მშვენიერება, სამართლიანობა, სიმამაცე და ა. შ. ადამიანის ბუნების, მისი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური დანიშნულების, მისი ცხოვრების საზრისისა და ზნეობრივი არსების შემეცნებას ნიშნავს. ამიტომ სოკრატეს მიერ შემუშავებული ირონიისა და მაიევტიკის მეთოდები ადამიანის მიერ საკუთარი ყოფიერების თვითგაგებისა და ზნეობრივი თვითსრულყოფის ამ უმაღლესი მიზნის მიღწევის საქმეს ემსახურება. ცოდნაზე მოძღვრება, ცოდნის თეორია სოკრატეს ზოგადი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური და ეთიკური მოძღვრების ორგანული ნაწილია. სოკრატეს ღრმა ჩანაფიქრთა და თავდაპირველი განზრახვით, შემეცნებაზე მოძღვრება, ცოდნის თეორია ისევე არის ადამიანის არსების შესახებ მოძღვრება, როგორც ეთიკა. ცოდნის რაობის გაგებამ ჩვენ ადამიანის არსების გაგებამდე უნდა მიგვიყვანოს, მისი ყოფიერების უღრმესი შრეები უნდა გვანდომინოს, ვინაიდან ადამიანია ის, ვინც ცოდნას ქმნის, შემეცნებას ახორციელებს. მაშასადამე, სოკრატეს აზრით, ცოდნის თეორიას არანაკლებ ევალება ეთიკასთან ერთად გაგვაგებინოს ადამიანის ადგილი და ზნეობრივი დანიშნულება სინამდვილის საზოგადოებრივსა და ბუნებრივ წყობაში.

ამრიგად, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების თეორიის ძირითად ამოცანაზე და საბოლოო მიზანზე არსებითად სწორად იქნა მინიშნებული წარმოშობის საწყისშივე – იქ, სოკრატეს ფილოსოფიაში, სადაც მისი უმთავრესი პრობლემა, გამოკვეთილი სახით, პირველად დაისვა. გარკვეული აზრით შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ამ მხრივ გნოსეოლოგიური აზროვნების შემდგომი განვითარება მეტ-ნაკლებად სოკრატეს მიერ მინიშნებულ გზას მიჰყვებოდა, პოზიტივისტურად ორიენტირებული სკოლების წარმოშობამდე, შემეცნების თეორიაში. შემეცნების თეორიული აზროვნების დაკავშირება ადამიანის თვითშემეცნების, მისი არსების პრობლემასთან, სოკრატეს ნააზრევს უეჭველად ხდის დიდი შემობრუნების პუნქტად ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში.

ლიტერატურა:

1. ჰაიდეგერი. რა არის ეს – ფილოსოფია? იხ. თსუ, „მომომხილველი“, 6-9, თბ., 1972.
2. ს. დანელია. ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ., 1978.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
4. Р. Штейнер. Христианство как мистический факт и мистерии древности. М., 1917.
5. Антология мировой философии. т. I, ч. I, М., 1969.

Napo Kvaratskhelia

TEMPLE OF DELPHI AND SOCRATES'S DAMON

Summary

The opposition of belief and reason, the Bible and philosophy is symbolically expressed through “The Delphi Temple” and “Socrates’s Damon”. The type of thinking which has no other authority but the reason itself is called “philosophical”. Socrates’s “demon” is nothing else but the voice of his own reason, an immanentized oracle of Delphi. Pythia raves, Socrates – reflects.

იმედის მეტაფიზიკა

იმედი მეტაფიზიკასთან არის დაკავშირებული და დღეს მეტაფიზიკა უკუგდებულია. მაშინ თანამედროვე ადამიანის ყოფიერებაში დარჩა თუ არა იმედის ადგილი და როგორ გაიგებს თანამედროვე ადამიანი იმედის ბუნებას? დღეს ადამიანს მეცნიერების და ტექნოლოგიის განვითარების შედეგად სჯერა, რომ შეუძლია, გადაჭრას ადამიანის და კაცობრიობის წინაშე მდგომი ყველა პრობლემა და მომავალი აღარ არის გაურკვეველი და სახიფათო. ადამიანი აღარ ეძებს ძალას, რომელიც მასზე ძლიერი იქნება, რომლის იმედიც შეიძლება ჰქონდეს, რადგან ის დარწმუნებულია საკუთარ სიძლიერეში. მაგრამ დღეს იმედი ადამიანს კიდევ უფრო სჭირდება, რადგან ადამიანმა დღესაც არ იცის, თუ რა ბედი ელოდება მომავალში.

თანამედროვე ადამიანის ცხოვრება მრავალგვარი გამოწვევების წინაშე დგას. მას უძნელდება ადამიანად ყოფნის ძალისხმევა. ნარკომანია, დეპრესია, ყოფიერების საზრისის დაკარგვა, სასონარკვეთილება მიანიშნებს, რომ ადამიანი გაურბის თავის თავს, გაურბის რეალობას, პასუხისმგებლობას და ილუზორულ თავისუფლებაში იძირება. როცა ადამიანს არაფრის იმედი არ აქვს, იგი თავისი ცხოვრების საზრისს ვერ ხედავს და გულგრილია ყოველივეს მიმართ, ეს მას ენერგიას და საკუთარი პრობლემის გადაჭრის უნარს ართმევს. მე-20 საუკუნეში ადამიანმა სცადა, მოენახა ადამიანის ყოფიერების ნამდვილი წესი, მაგრამ საპირისპირო შედეგთან მივიდა. ეპოქამ გამოავლინა ადამიანის ყოფიერების არააუთენტური ფორმების სიმრავლე: გაუცხოება, „მან“-ი, აბსურდი, სიმულაკრი, კონფორმიზმი, მეტიც, აზროვნებაზე უარის თქმა, რაც ადამიანის ყოველი თავისუფლების საფუძველია, მიანიშნებს, რომ ადამიანმა დაკარგა იმედი, რის გამოც საზოგადოებაშიც დაიკარგა იმედი, კაცობრიობამ დაკარგა უტოპისტური ენერგია, რაც წარმართავდა ადამიანის ისტორიულ წინსვლას, რაზეც ლაპარაკობს ი. ჰაბერმასი. ადამიანის იმედი დიდი გამოცდის წინაშეა, რაც გამოავლენს ადამიანის იმედის სიღრმეს და იმედის ადგილს ადამიანის ყოფიერებაში. ადამიანი ვერ ხედავს თავისი იმედის რაციონალურ და მოსალოდნელ ხასიათს. იმედი უდიდეს თერაპიულ როლს ასრულებს ადამიანის ცხოვრებაში. „იმედით ცხოვრობს ადამიანი“, ხვალინდელი უკეთესი დღის იმედის მოლოდინი ადამიანს ეხმარება, მიიღოს ცხოვრებისეული განსაცდელი, ტრაგედია, იმედი აქვს, რომ გადარჩება, რომ ხვალე უკეთესი იქნება. მან დაკარგა რწმენა იმ ძალისა, ვისზეც არის იმედის აღსრულება დამოკიდებული. სასონარკვეთილება კი სასიკვდილო ავადმყოფობაა (კირკეგარდი).

ყველა დიდი მოაზროვნე შეეხო იმედის ფენომენს. მათ სურდათ, აეხსნათ, რამდენად შესაძლებელია, ამ სამყაროში ადამიანს ჰქონდეს იმედი და განსაზღვროს იმედის ფენომენის არსი და ადგილი მის ამქვეყნიურ ყოფიერებაში, თუ რა როლს ასრულებს იმედი ადამიანის ამ სამყაროში ყოფნის ფორმის განსაზღვრაში. იმედი ადამიანის ყოფიერების განსაკუთრებული ფენომენია, ცნობიერების, ყოველდღი-

ურობის, მისი მსოფლმხედველობის აუცილებელი ელემენტია, რომელიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებს პიროვნების სულიერ ცხოვრებაში. ამავე დროს, იმედი პრინციპულად ინდივიდუალური და უტყუარი ფენომენია და ადამიანის ყოფიერების წესის თავისებურებას განსაზღვრავს.

ჩვენ არ გვაინტერესებს იმედის როლი ადამიანის ფსიქიკური ჯანმრთელობის და სოციალური აქტივობის განსაზღვრაში, მისი აქსიოლოგიური და სოციალური მნიშვნელობის, იმედის სახეები, სტრუქტურა და იმედის ფუნქცია ადამიანის თუ საზოგადოების ცხოვრებაში. ჩვენი ინტერესის საგანია იმედი, როგორც ექსისტენცილი, როგორც ყოფიერების გაგების ფორმა, რომელშიც განსაკუთრებული სახით გაიხსნება სამყაროს ბუნება და ასევე იგი არის სინამდვილესთან მიმართების ფორმა. იმედის ფენომენის ფილოსოფიური გააზრება გულისხმობს იმედის არსებობის, იმედის შესაძლებლობის მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური საფუძვლების დადგენას. იმედის არსებობის საფუძველს ეძებენ ადამიანის ყოფიერების წესში და/ან სამყაროს ყოფიერების წესში, ან ადამიანის და სამყაროს მიმართების წესში. იმედის ფენომენის აღიარება არსებულთა სამყაროს განსხვავებულ მოდელს გულისხმობს. იმედის ასრულების მოულოდნელობა და აუხსნელობა მის მისტიკურ და მეტაფიზიკურ ხასიათზე მიანიშნებს, ამიტომ მისი ფილოსოფიური გააზრება მოითხოვს იმედის შესაძლებლობის მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურ დაფუძნებას.

რა არის იმედი იმედის არის ადამიანის მომავალთან დამოკიდებულების ერთ-ერთი ფორმა. ოცნების და ნატვრისაგან განსხვავებით, რომელიც არის იმის ცნობიერება, თუ როგორი გვინდა იყოს ჩვენი მომავალი, მაგრამ როგორი იქნება სინამდვილეში, ჩვენ არ ვიცით. სწორედ მომავლის არცოდნა ადამიანში ინვევს შიშსა და მას უპირისპირებს იმედს. იმედიც არის ადამიანის უნარი, შეიხედოს მომავალში, ოღონდ იგი მომავლისგან ელოდება იმას, რაც მისი ხსნა, დახმარება შეიძლება იყოს. იმედით ადამიანი უპირისპირდება იმ შიშს, რომელიც მას მომავლის მიმართ აქვს. იმედი არის უკეთესის მოლოდინი, რომელიც სავარაუდოა. ადამიანი მიმართავს იმედს, როდესაც შეიძლება მოხდეს რაღაც, რაც ადამიანისთვის ექსისტენციალურ ხიფათს ქმნის და მისი აცილება მის ძალას აღემატება. იმედის საგანია ის, რაც ცოდნისთვის მიუწვდომელია, ის, რაც ბუნების კანონზომიერებას არ წარმოადგენს, არამედ არის სწორედ ამ კანონზომიერების გადალახვა. იმედის ასრულება არის მოსალოდნელი და არა აუცილებელი, ეს ადამიანური რისკის სფეროა. იმედი არის ის, რაც ირაციონალურია, არის იმის მოლოდინი, რაც შენ ძალას აღემატება, ანუ იგი ზებუნებრივი და გონივრულად ძნელად გასაგებია. ადამიანს ვერ აუხსნია, თუ რატომ უნდა სჯეროდეს, რომ ისე მოხდება, რაც მისთვის არის სასიკეთო. ადამიანს ამ კითხვაზე პასუხი არ აქვს, თუმცა ის მისი ყოფიერების ერთ-ერთი ფუნდამენტური კითხვაა. იმედი პრინციპულად ინდივიდუალური ფენომენი და ადამიანის მსოფლმხედველობის აუცილებელი ელემენტია, რომელიც ადამიანის სამყაროში ყოფიერების წესის თავისებურებას განსაზღვრავს. იმედი ადამიანის თავისუფლების ერთ-ერთი ფორმაა, რადგან თვითონ ირჩევ, თუ რისი იმედი გქონდეს.

იმედი ონტოლოგიურად უპირველესად ეხება ჩემს არსებობას და გამოიხატება შემდეგი სახით: „ხვალ ცოცხალი ვიქნები“, „ხვალ ყველაფერი კარგად იქნება“.

თუმცა ჩვენ დანამდვილებით არ ვიცით, რა იქნება ხვალ. ადამიანი, მიუხედავად მისი მდგომარეობის სირთულისა, მეორე დღისგან ელოდება მხოლოდ სასიკეთოს. ეს ადამიანის ფსიქიკის უცნაური ფენომენია. ეს არის ზოგადად ადამიანის იმედინი ყოფნა, მაგრამ მისგან განსხვავდება კერძო შემთხვევა, როდესაც ადამიანი ხიფათშია და მისგან თავის დაღწევა თავის ძალებით არ შეუძლია, იმედი და შიში ერთად აღმოცენდება ადამიანის გონებაში. ამ შემთხვევაში ადამიანი იმედოვნებს, რომ მას განსაცდელი ასცდება. ადამიანი იმედით უპირისპირდება მომავლიდან მომდინარე ხიფათს, საშიშროებას. რა აძლევს მას ამის საფუძველს? ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს იმედი ყველასი საკუთარი თავით დაწყებული ღმერთამდე. როდესაც ადამიანის წინაშე წარმოსდგება პრობლემა, რომლის გადაჭრა მას შეუძლია, მაშინ მას არ სჭირდება იმედი, იგი დარწმუნებულია საკუთარ შესაძლებლობებში. იმედის აუცილებლობა მაშინ წარმოიშობა, როდესაც პრობლემის გადაჭრა შენს ძალებს აღემატება და, ამავე დროს, ეს არის რაღაც სხვა ძალის აღიარება შენ გარეშე, რომელსაც შეუძლია შენი ცხოვრების უკეთესობისკენ შეცვლა. ამის ცოდნა არის სწორედ იმედის ფენომენი. იმედის ცნობიერება არის იმის აღიარება, რომ შენ არ ხარ მარტო ამ სამყაროში და შენი ყოფიერების ერთადერთი განმსაზღვრელი. იმედი მომავლის ფენომენია, ჩვენ ველოდებით, რომ მომავალი უკეთესი იქნება, ის, რაც მომავლიდან მოდის, სასიკეთოა. ამ მოლოდინით ადამიანი უპირისპირდება დიდ განსაცდელს, ტანჯვას, სასონარკვეთილებას და იმედში ნახულობს ძალას, რომ მათ გაუძლოს.

იმედი არის ადამიანის მომავლისადმი დამოკიდებულების ფორმა. მომავალი არის შენი მიზანი, ხოლო წარსული ისეთი მნიშვნელობის არაა, რადგან ის უკვე წარსულია და მისი გამოსწორება შეუძლებელია. ადამიანი ოცნებობს, ფიქრობს, გეგმავს, ელოდება, უხარია, ეშინია, ან იმედი აქვს მომავლის. ადამიანი ცდილობს, განსაზღვროს მისი მომავალი, შექმნას ისეთი მომავალი, როგორც მას სურს, მაგრამ მომავალი უცნობია და შეიძლება ვერ მიაღწიო მიზანს და მოხდეს რაღაც გაუთვალისწინებელი, რომლის შეცვლა შეუძლებელია. მომავლისადმი დამოკიდებულების განსხვავებული ფორმებია: იმედი და დარწმუნებულობა. დარწმუნებულობა ემყარება რეალურ არგუმენტებს, წარსულის გამოცდილებას და რეალობის გარკვეული კანონზომიერების ცოდნას, დარწმუნებულობა უფრო რაციონალური და ახსნადია, ხოლო იმედი უფრო აუხსნელი, მეტაფიზიკური და ინტუიციურია, იმედის საგანია ის, რაც ჩვეულებრივი ცოდნისთვის მიუწვდომელია, ის, რაც ბუნების კანონზომიერებას არ წარმოადგენს, არამედ არის სწორედ ამ კანონზომიერების გადალახვა. იმედის შესრულების მოულოდნელობა მის მისტიკურ და მეტაფიზიკურ ხასიათზე მიანიშნებს.

უნდა განვასხვავოთ იმედი, როგორც ონტიური ფენომენი, რაც გულისხმობს იმედის როლის დადგენას ადამიანის ყოველდღიურობაში. რისი იმედი შეიძლება მქონდეს, რატომ აქვს ადამიანს იმედი და რა არის „იმედი“. როდესაც ადამიანი ამბობს: იმედი მაქვს, ამას მოვასწრებ, ჩემი თავის იმედი მაქვს, ან იმედი მაქვს, ხვალ დრო მექნება და ამას გავაკეთებ. იგი ახასიათებს ადამიანს, რომლის არსებობის წესია თანაყოფნა სხვასთან. „იმედი მომცა“, „მეგობრის იმედი მაქვს“ მიანიშნებს,

რომ ადამიანი სოციალური არსებაა და მეორე ადამიანთან თანაცხოვრებისას მას აქვს ურთიერთდახმარების იმედი და ხშირად მეორე ადამიანის, გვერდით მდგომის დახმარების იმედადაა.

იმედი, როგორც ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური ფენომენი, გულისხმობს „უკანასკნელ იმედს“, რომელიც „ბოლოს კვდება“ და რომელი „იმედიტაც ცოცხლობს ადამიანი“. იმედი ამქვეყნიურობის ფენომენია და, იმავე დროს, მიუთითებს რალა-ცაზე, რაც ამქვეყნიურობის, აქ და ახლას გარეთაა. მეტაფიზიკამ ადამიანს უნდა მისცეს იმედი. ადამიანისთვის დამახასიათებელი მეტაფიზიკისკენ ბუნებრივი მიდრეკილების ერთ-ერთი ფორმაა იმედის ფენომენი. მეტაფიზიკამ არა მარტო უნდა ახსნას, რა არის იმედი, საიდან, რატომ აქვს იმედი, არამედ მან უნდა ონტოლოგიურად დააფუძნოს იმედის ფენომენის შესაძლებლობა და აჩვენოს, რანაირი უნდა იყოს სამყარო, რომ მასში შესაძლებელი იყოს იმედის არსებობა. იმედი ადამიანის ცნობიერების თანშობილი ელემენტია, თვითონ ადამიანის მოგონილია. თუ იგი მიეცა ადამიანს, მაშინ უნდა დადგინდეს, რატომ და რის სანაცვლოდ მიეცა იმედი ადამიანს.

იმედის ფენომენის ისტორია ადამიანმა თავიდანვე დიდი ყურადღება მიაქცია იმედის ფენომენს. იმედი ადამიანის ცნობიერების თანშობილი ელემენტია, თუ იგი მიეცა ადამიანს, მაშინ უნდა დადგინდეს, რატომ და რის სანაცვლოდ მიეცა იმედი ადამიანს, იმედი მოპოვებულია თუ მოგონილია? ჰესიოდე „სამუშაონი და დღენი“ (ძვ. წ. VIII-VII სს.) მოგვითხრობს იმედის ფენომენზე პანდორას მითში. პრომეთეს მიერ ცეცხლის მოტაცების და ადამიანებისთვის გადაცემის სანაცვლოდ, რასაც პრომეთე ადამიანისთვის დიდ სიკეთედ მიიჩნევს, ადამიანებს წაერთვათ თავისი მომავლის წინასწარხედვის უნარი, მსგავსი აზრია გამოთქმული ესქილეს „მიჯაჭვული პრომეთე“-ში, სადაც პრომეთე საკუთარ თავს მიიჩნევს ადამიანთა დიდ კეთილისმყოფელად, სწორედ ამის გამო ღმერთმა ადამიანებს წაართვა საკუთარი ბედის წინასწარხედვის ნიჭი.¹ ზევსმა ეს არ იკმარა და ადამიანების დასასჯელად შექმნა მშვენიერი ქალი პანდორა და მას მისცა ყუთი, როგორც საჩუქარი, რომელშიც აღმოჩნდა ყველა ადამიანური მანკიერებები და გააფრთხილა პანდორა, რომ ყუთი არ გაეხსნა. მიუხედავად ამ აკრძალვისა, პანდორამ ეს ყუთი გახსნა და მისგან ამოსული ადამიანური მანკიერებები და უბედურებები მთელ სამყაროს მოედო. პანდორამ სასწრაფოდ დახურა ყუთი, მაგრამ ყუთში დარჩა მხოლოდ იმედი. იმედი თავისით კი არ დარჩა ან პანდორამ იმედი შეგნებულად კი არ დატოვა ყუთში, არამედ თქმულება გულისხმობს, რომ ზევსის საჩუქარში დარჩა მხოლოდ იმედი, ხოლო ყველა ადამიანური სიცოცხლის უბედურებები ყუთიდან ამოვიდა და მთელ სამყაროს მოედო, რაც შემთხვევით მოხდა, ანუ არც ღმერთების და არც ადამიანების შეგნებული განზრახვის შედეგი არაა.

მაშინვე გაცნობიერებული იქნა იმედის ბუნება და ორაზროვნება, როგორც ნამდვილი იმედი და როგორც მატერული, ამაო მოლოდინი (მატყუარა მოლოდინი), რომელსაც ადამიანი სულ ელის, ეს უსაფუძვლო და მატყუარა მოლოდინია. იმედის

¹ Платон. Сочинения. Т. 1. М.1990, ст. 812.

განმკარგველი არის ღმერთი, ამით შენარჩუნებულია მეტაფიზიკური განსხვავება ადამიანს და ღმერთებს შორის.

ანტიკური ბერძენის მსოფლმხედველობა იმედის ფენომენს გაუგებრად მიიჩნევდა. პანდორას ყუთში ჩაკეტილი დარჩა მხოლოდ იმედი, ადამიანის სამყარო, ადამიანის ცხოვრება მოკლებული აღმოჩნდა მომავლის ცოდნას და ამ იმედს მოკლებული დარჩა. იქნებ, იმედი იყო ის, რითიც ადამიანი უნდა დაპირისპირებოდა ყველა იმ უბედურებას, რაც სამყაროს დაეუფლა, მაგრამ ადამიანის გამო იგი დაიკარგა. ასევე ადამიანმა არ იცის, როდის, რატომ და რისი იმედი შეიძლება ჰქონდეს. იმედი უცნობი და გაუგებარი ფენომენია. ადამიანი უშუალოდ იცნობს იმ განსაცდელს, რაც მას თავის ყოფიერებაში ემუქრება, მაგრამ მისთვის გაურკვეველია იმედის არსი, შესაძლებლობა, პირობები, რაც ცხადს გახდის იმედის მოლოდინის რეალობას.

იგი თან მოცემულია და თან არ აქვს ადამიანს, რალაცნაირად ორ სამყაროს შუა არის. ეს ნიშნავს, რომ იმედი ამქვეყნად არ არსებობს, მაგრამ იმედი არც მხოლოდ მიღმურ, ღმერთების სამყაროშიც არ დარჩენილა. გაურკვეველია, რისი იმედი იყო ის, რაც ყუთში დარჩა. ადამიანი იძულებულია, პანდორას ყუთში დარჩენილი ნამდვილი იმედის ნაცვლად, ეძიოს ახალი, სხვა იმედი ამ სამყაროს გარეთ.

ადამიანს შეეძლო თავისი სიცოცხლის წინასწარ ხედვა, მაგრამ პრომეთეს მიერ ცეცხლის მოპარვის შემდეგ ადამიანს ეს უნარი წაართვეს, მომავლის ცოდნის სანაცვლოდ დაუტოვეს მომავლის იმედი, ისევე, როგორც ადამს სამოთხიდან გამოძევების შემდეგ ღმერთის ცოდნის ნაცვლად მიეცა სხვა ნიჭი – ღმერთის რწმენა. იმედი და რწმენა არის ადამიანის სასჯელის გამოსხატულება. რწმენა და იმედი ძალიან პირადი ფენომენია, რომლის სხვისთვის ახსნა ან გადაცემა, თუ როგორ გწამს ან როგორ გაქვს იმედი, შეუძლებელია.

ადამიანი თავიდანვე მიხვდა, რომ ამ სამყაროში ადამიანის მდგომარეობა მუდმივ ხიფათს შეიცავს და იგი მარტოა ამქვეყნად. სიკვდილი კი არის მისი უდიდესი მტერი, სიცოცხლე და სიკვდილი იყო ადამიანის ცხოვრების ორი ფუნდამენტური ხდომილება. ადამიანი ფიქრობდა, რომ სჯობდა საერთოდ არ დაბადებულიყო, ოღონდ არ განეცადა სიკვდილის განსაცდელი. ამიტომ ამბობდა: „დაბადებიდანვე ვკვდებით“, „გახსოვდეს სიკვდილი“ (**Memento mori**), ყველაფერი სიკვდილთან არის ზიარებული, მისით დადალული. სიკვდილი ადამიანის სიცოცხლეს აუფასურებდა და ადამიანი ყოველმხრივ გაურბოდა სიკვდილს.

თალესის მიერ ახსნილი იქნა არსებულთა წარმოშობის მოვლენა, მაგრამ მასთან არ იყო გააზრებული არსებულის მოსპობის, დაღუპვის, სიკვდილის ფენომენი და მისი აუცილებლობა. ანაქსიმანდრემ ახსნა ადამიანის სიკვდილი, ყოველივე წარმოშობილის დაღუპვა იმ ბრალით, რასაც არსებული სჩადიოდა პირველსაწყისის მიმართ. პირველი იყო პარმენიდე, რომელიც შეეცადა, ადამიანის იმედი დაეფუძნებინა ყოფიერების, როგორც მესამე გვარის, მარადიულობის აღიარებით. პარმენიდესთვის ექსისტენციალურად მიუღებელი იყო ჰერაკლიტეს პოზიცია, რაც ნიშნავდა სიკვდილის ბატონობას სიცოცხლეზე, რაც ადამიანს არავითარ იმედს არ უტოვებდა არც მარადიული სიცოცხლისა და არც მისი ადამიანობის აღიარებისა

და მიზღვევისა. მან იმედი დააფუძნა ყოფიერებაზე, როგორც მარადიული გონით სამყაროზე. სიკვდილი არის უსაკუთრივესი შესაძლებლობა და ამ შესაძლებლობის შეუძლებლობის ახსნა და დაფუძნება არის იმედი. მეტაფიზიკის მისია და მიზანი თავიდანვე იყო ადამიანის იმედის შესაძლებლობის ახსნა და გონივრულობის დასაბუთება, რომელიც არ ემყარება რწმენას. მას უნდა აეხსნა სიკვდილის ფენომენი, თუ რატომ უნდა მოკვდეს ადამიანი და როგორი უნდა იყოს მასთან დამოკიდებულება. ადამიანი იმედით უპირისპირდებოდა სიკვდილს.

სულხან-საბა იმედს განმარტავს, როგორც „გულის მინდობას“¹, ამით განსაზღვრულია, რომ იმედი ყოველგვარ გონივრულ საფუძველს მოკლებულია. ეს ნიშნავს, რომ იმედის რეალურობა, მისი შესრულების ალბათობა გონებით ვერ გაიგება, მას გულით უნდა მიენდო, ანუ ინტუიციურად შეიძლება გვეჩვენოს მისი განხორციელება. იმედის საფუძველი არის ინტუიციური, მისტიკური განცდა იმის მოხდენისა, რაც უნდა მოხდეს და რაც სრულიად მისტიკური და ბუნების კანონზომიერების საპირისპიროა და გონებით მიუწვდომელია.

სულხან-საბა ამბობს: „კაცი ვინმე ბოროტისა ღირსი ღმერთმა შეინყალოს და შეუცვალოს ბოროტი კეთილად ესევითართა სახელად ბედი ეწოდების. იშვიტ და დაზმით, რომელსა კაცი ელოდეს და ეჭვდეს მის ზედა მომავალსა ბოროტსა და ბოროტების წილ მოუვლინოს ღმერთმა კეთილი. მას უწოდენ ბედსა წყალობითა ღმრთისა“.² იმედის შესრულებას სულხან-საბა უწოდებს ბედს. იმედის შესრულება ძალიან ჰგავს ბედის გაღიმებას. იგი ისეთივე მოულოდნელია, როგორც ბედის საჩუქარი, ადამიანი გარდუვალ დალუპვას რომ ელოდება და უცებ გადარჩება, იტყვიან ღმერთმა გადაარჩინაო. ეს არის მომავალი მდგომარეობა, რომლის დადგომა შენს ძალას აღემატება და მისი დადგომის არავითარი რეალური და გონივრული ნიშანი არ ჩანს, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ეს ნიშნები არ არსებობს. იმედად ყოფნა ნიშნავს, რომ გვერა ბედის ფენომენის (სულხან-საბა).

ქრისტიანობა იყო ახალი იმედი, მას განაპირობებდა ღმერთი. ღმერთი არა მარტო კეთილია, არამედ ღმერთს უყვარს ადამიანი, რომელიც მისი შემოქმედებაა. იგი ასრულებდა გადამწყვეტ როლს როგორც ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, ასევე მეტაფიზიკური ასპექტითაც. ადამიანი ამბობდა: „როდესაც მეშინია, შენზე ვდებ იმედს“ (ფსალმუნი 55:3). სახარება იყო პასუხი ადამიანის იმედზე და ამდენად სასიხარულო. იმედი არის ქრისტიანის ერთ-ერთი უდიდესი სათნოება, მაგრამ ეს იმედი რეალური ხდებოდა, თუკი ადამიანი ცხოვრობდა ღმერთის მცნებების მიხედვით. იმედი, რწმენა და სიყვარული ერთმანეთს აძლიერებდნენ. ქრისტიანობა თვლიდა, რომ შენი იმედის აღსრულებას დამსახურება უნდა. ქრისტიანმა საკუთარ თავში უნდა აღმოაჩინოს იმედის შესრულების საფუძველი. აბრაამს სწამს, იმედი აქვს, რომ ყველაფერი კარგად იქნება, რადგან იგი უბრალოა ღმერთის წინაშე. აბრაამის რწმენა იყო მისი იმედის საფუძველი. რელიგიური ფილოსოფოსები რწმენასა და სიყვარულთან ერთად უმაღლეს ქრისტიანულ სათნოებად იმედს ერთხმად მიიჩნევენ. ეს სამი უმაღლესი ქრისტიანული სათნოება თავდაპირველად ღმერთმა

¹ ორბელიანი ნ. ს. ლექსიკონი ქართული, ტ. 1, გვ. 327, თბ., 1966.

² იქვე, გვ. 98.

მიანიჭა ადამიანს, მაგრამ მხოლოდ მათ, ვინც ღვთის მცნებებს იცავს, შეუძლია, განავითაროს ეს სათნოება საკუთარ თავში. ღმერთისკენ მიმავალი გზა ხელს უწყობს ამ სათნოების განვითარებას და განმტკიცებას. ეს ნიშნავს, რომ სათნო ადამიანის იმედი არ გამტყუნდება.

კანტი, მრავალი საუკუნის შემდეგ, კითხულობს: „რისი იმედი შეიძლება მქონდეს“. ადამიანისთვის ეს საკითხი გაურკვეველი გახდა. კანტი თავისი კითხვით ეძებს იმას, რისი იმედიც შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს, ანუ პრობლემაში მოხდა აქცენტის ცვლილება, არარა არის იმედი, არა ვისი იმედი შეიძლება მქონდეს, არამედ რისი იმედი შეიძლება მქონდეს? კანტის ეს დებულება ღმერთის მიმართ ეჭვის დადასტურებაა, რადგან ადამიანი დაეჭვდა სიკვდილის შემდეგ უკვდავებაში და სხვა რა შეიძლება იყოს ადამიანისთვის მეტაფიზიკურად მნიშვნელოვანი ხდომილება? მაგრამ რისი იმედი შეიძლება გვქონდეს, თუკი ღმერთი არ არის. კანტის აზრით, იმედი შეიძლება იყოს მხოლოდ ამქვეყნიური და ეს არის ბედნიერება. მას დამსახურება უნდა. „არსებობს აუცილებელი კავშირი მორალურ კანონსა და ბედნიერების იმედს შორის, მაგრამ ეს კავშირი არსებობს წმინდა გონების იდეის სახით და არა ბუნებაში¹ (A809, B837). ეს შეხედულება ეთანხმება ანტიკური აზროვნების შეხედულებას, რომ მხოლოდ ზნეობრივი ადამიანი შეიძლება იყოს ბედნიერი. კანტი აერთიანებს ზნეობრიობას და ბედნიერების იმედს საგანში და მის შესაძლებლობას აფუძნებს უმაღლეს გონებაში, ანუ ღმერთში. „უმაღლესი სიკეთის იმედი მას მიაჩნია აუცილებლად მორალური მოტივაციისთვის“² (A813 B 841). კანტი ორ ნიშანს მიაწერს იმედს: 1. ადამიანს აქვს იმედი, გულისხმობს იმას, რომ იმედის საგანი უნდა იყოს განუსაზღვრელი და ადამიანს იგი უნდა სურდეს. 2. გონება არ არის საკმარისად განათლებული იმისთვის, რომ გაიაზროს წინასწარ განმსაზღვრელი მიზეზები, რომელიც მოგვცემს საშუალებას, ბუნების კანონის თანახმად უტყუარად იწინასწარმეტყველოს ადამიანის მოქმედების ბედნიერი და უბედური შედეგები (თუმცა იძლევა იმედს იმაზე, რომ ეს შედეგები იქნება სურვილის შესაბამისი)³ (A 8 370). კანტი აღნიშნავს, რომ უკვდავება არ წარმოადგენს „მხოლოდ“ იმედს, რომლის შესაძლებლობაზე ჩვენ არ გვაქვს მომაცემები. გონება აუცილებლობით, კატეგორიული იმპერატივის საფუძველზე უშვებს, რომ უკვდავება შესაძლებელია. ფაქტობრივად, კანტისთვის იმედი არის მრწამსის გარკვეული სახის აღმნიშვნელი, რომელიც წარგვმართავს ობიექტისკენ, რომელიც თეორიულად შესაძლებელია, მაგრამ ვერ დავასკვნით, იგი აუცილებლად არსებობს ან პრაქტიკულად დაშვებულია მისი არსებობა.

იმედის მჯერა, მწამს, რადგან სამყაროს მართავს სიკეთე და სამყაროს არსებობის წესია სიკეთის წესრიგი. პლატონის თანახმად, სამყაროს მართავს სიკეთე. ეს არის *ordo agathon*-ის სამყარო, ამიტომ მჯერა მეორე ადამიანის ჰუმანურობის, მეორე ადამიანის ზნეობრიობის. და თუ ამქვეყნიად არა, იმქვეყნიად მაინც მოგვზღვევა სიკეთე (პლატონი, სახელმწიფო).

¹ კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979 (A809, B837).

² იქვე, გვ. (A813 B 841).

³ იქვე (A 8 370).

იმედის მჯერა, მწამს, რადგან სამყაროს მართავს სიყვარული, სამყარო არის სიყვარულის ნესრიგი „ordo amoris“ (მ. შელერი). ქრისტიანობა იყო ახალი იმედი, რომელიც მეტაფიზიკური ხასიათისა იყო და მას განაპირობებდა ღმერთი, ღმერთი არა მარტო კეთილია, არამედ ღმერთს უყვარს ადამიანი, რომელიც მისი შემოქმედებაა. იგი ასრულებდა გადამწყვეტ როლს როგორც ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, ასევე მეტაფიზიკური ასპექტითაც. ქრისტიანობა რწმენასა და სიყვარულთან ერთად იმედს უმაღლეს ქრისტიანულ სათნოებად მიიჩნევს. სამი უმაღლესი ქრისტიანული სათნოება თავდაპირველად ღმერთმა მიანიჭა ადამიანს, მაგრამ მხოლოდ მათ, ვინც ღვთის მცნებებს იცავს, შეუძლია, განავითაროს ეს სათნოება საკუთარ თავში. ღმერთისკენ მიმავალი გზა ხელს უწყობს ამ სათნოების განვითარებას და განმტკიცებას.

იმედის მჯერა, მწამს, რადგან სამყაროს მართავს გონიერება („ordo ratio“). ჰეგელი ადამიანის იმედის ნაცვლად სთავაზობს ისტორიულ პროგრესს, სამყაროს განვითარება მიდის გონების პრინციპების თანახმად. სამყაროს არსებობის პრინციპია პროგრესი – გონიერების და თავისუფლების ზრდა (ჰეგელი). რა არის ასეთი იმედის საფუძველი – სინამდვილე წარმოსდგება როგორც შესაძლებლობა. სამყაროს გონიერულობის და ჩემი მოქმედების გონიერულობა ჩემი იმედის საფუძველია. დღეს არსებული პრობლემა მომავალში გადანწყვეტილი იქნება. იმას, რაც დღეს გადაუწყვეტელი პრობლემაა, კაცობრიობა მომავალში დაძლევეს. გერმანულმა იდეალიზმმა იმედის ფენომენი გონების ისტორიულ პროგრესს დაუქვემდებარა.

იმედის, როგორც მეტაფიზიკური ფენომენის, დასასრული ნიცშე ებრძვის სწორედ მეტაფიზიკურ იმედს. ნიცშეს პოზიციის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა მისმა პირადმა ისტორიამ. ნიცშე პირდაპირ აცხადებს, რომ იმედის ფენომენი ყალბია და სურდა ამ ყალბი იმედისგან გათავისუფლება. ცოცხალი ადამიანისთვის მეტაფიზიკა არის ავადმყოფობა, რადგან ელოდები იმედს, რომელიც ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია, ელოდები სხვა ცხოვრებას, რომელიც ილუზიაა და ამქვეყნიურ ცხოვრებას სწირავს ამ ილუზორულ იმედს. ნიცშე ებრძვის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, რადგან მეტაფიზიკაში ხედავდა სწორედ ყალბ იმედს, რომელიც ადამიანს უფრო დიდ ტკივილს აყენებდა. მას სურდა ამ ყალბი იმედისგან გათავისუფლება. ნიცშეს „ღმერთი მოკვდა“ იყო სწორედ ამ იმედის სიკვდილი. ნიცშემ ადამიანს „ღმერთის სიკვდილით“ წაართვა მისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი რამ – იმედი. იმედი არის ტყუილი, რითიც ადამიანი თავს იტყუებს და იმხნეებს. მისი აზრით, ეს ყალბი იმედი შექმნა სოკრატემ და პლატონმა, რომელიც წარმოადგენდა გონების ჰარმონიაზე დაფუძნებულ მარადიულ აპოლონიურ სამყაროს, რომლის სანაცვლოდ ნიცშე გვთავაზობდა ყოველგვარ იმედს მოკლებულ, ძალაუფლებისადმი ნებით წარმართულ ბრძოლის დიონისურ სამყაროს. იმედი ჩანაცვლებული იქნა ნებით.

კამიუს ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი თემაა იმედის ფენომენი. მას აინტერესებს იმედის მეტაფიზიკური განზომილება. იმედის საფუძველი იყო რწმენა, რომ სამყაროს მართავს კეთილი ღმერთი, მაგრამ ნიცშეს შემდეგ იმედის ფენომენის ღმერთზე დაფუძნება პრობლემური ხდება. იგი აღიარებს და ითვალისწინებს

ნიცშეს დებულებას „ღმერთის სიკვდილის“ შესახებ და სვამს კითხვას: როგორი უნდა იყოს ადამიანის ყოფიერების წესი ამ ვითარებაში. მას აინტერესებს ადამიანის მეტაფიზიკური ადგილი და ბედი სამყაროში, რა არის ადამიანის ყოფიერების დანიშნულება, არის კი ეს სამყარო მისი სამშობლო. კამიუს მიხედვით, თანამედროვე ადამიანის დრამის მონანილეებია: „ირაციონალობა, ადამიანური ნოსტალგია და მათი შეხვედრით წარმოშობილი აბსურდი“¹ (38). ადამიანის გონება ამაზე პასუხს ვერ პოულობს, მაგრამ ამ გონების გარდა ადამიანს არაფერი აქვს.

„ადამიანი ამქვეყნად უცხო გახდა, მან დაკარგა მეხსიერება დაკარგულ სამშობლოზე და იმედი აღთქმული მიწისა“.² ადამიანის სიცოცხლე ღმერთის, იმედის გარეშე გაუგებარია, ამიტომ ისმის კითხვა: რა არის ადამიანის ყოფიერების საზღვრისი – ეს კითხვა აქტუალური და გადაუდებელი ხდება ნიცშეს შემდეგ. ადამიანი ჩაფიქრდა სიკვდილზე. „ქრისტიანისთვის სიკვდილი არ არის ყველაფრის დასასრული, მასში უსასრულოდ მეტი იმედია, ვიდრე ნებისმიერ სიცოცხლეში“.³ იმედი სჭირდება იმას, ვინც კითხულობს, ღირს კი ადამიანის სიცოცხლე იმად, რომ ვიცხოვრო და რაც მას მოაბრუნებს სიცოცხლისაკენ, არის იმედი, რაც ნიშნავს, რომ მარტო არა ხარ სამყაროში. ღმერთსა და ადამიანს შორის კავშირი განყდა. კამიუს სურს ამ კავშირის აღდგენა, რომ ნათელყოს მეტაფიზიკური იმედის შესაძლებლობა, რადგან იმედი არის მეტაფიზიკის ბოლო ნაშთი. ითვლება, რომ ადამიანს აქვს ორი გზა აბსურდიდან: ან სიკვდილი ან უსაფუძვლო იმედი, მაგრამ „განა სიცოცხლის აბსურდულობა მოითხოვს, რომ მისგან გარბოდნენ იმედისკენ ან თვითმკვლელობისკენ“.⁴

კამიუ წერს: „ჩემი ესეს მესამე თემაა იმედი, სხვა ცხოვრების იმედი, რომელიც უნდა „დაიმსახურო“⁵, მაგრამ აბსურდის ადამიანი უარს ამბობს იმედზე⁶, ხოლო მეამბოხე მოკლებულია ამ იმედს“.⁷ ახალ ეპოქაში იმედს დამსახურება უნდა. ის ქრისტიანული იმედი, რომელიც მოგვეცემოდა უშუალოდ, უკვე აღარ არსებობს. რა გზით უნდა დაიმსახურო ეს იმედი?

იგი თვლის, რომ შესაძლებელია მესამე გზაც. კამიუმ აღმოაჩინა თანამედროვე ადამიანის ყოფიერების ახალი ტიპი – მეამბოხე ადამიანი – სიზიფე. სიზიფეს რისი იმედი შეიძლება ჰქონდეს. იგი სხვა უცხო ძალის იმედს მოკლებულია, არა იმიტომ, რომ მათ არ სურთ იმედი, არამედ ფხიზელი გონებით იმედის ნახტომის განხორციელება შეუძლებლად მიაჩნიათ. მას მხოლოდ აქვს საკუთარი თავის იმედი, იმედი, რომ მოიპოვებს მეტაფიზიკურ იმედს, ანუ აღდგება ღმერთთან კავშირი. სიზიფე არის განსახიერება იმისა, რომ ადამიანს ახასიათებს ბუნებრივი მიდრეკილება იმედის აღიარებისა. სიზიფე იბრძვის იმედის მოპოვებისთვის. იგი უარს ამბობს, წინასწარ მიიღოს ხსნის იმედი, რომელიც მისთვის გაუგებარია, იმედი ნახული და

¹ Камю А. Миф о Сизифе ст. 38. В книге Бунтующий Человек, М. 1990.

² იქვე, გვ. 26.

³ იქვე, გვ. 44.

⁴ იქვე, გვ. 27.

⁵ Камю А. Миф о Сизифе, ст. 27. В книге Бунтующий Человек, М. 1990.

⁶ იქვე, გვ. 53.

⁷ იქვე, გვ. 55.

დასაბუთებული უნდა იყოს. ყოველგვარ სიცხადეს მოკლებული ნახტომი ადამიანში აღვიძებს უსაფუძვლო იმედს, რაც სახიფათოა. კამიუ მოითხოვს დასაბუთებულ იმედს, იგი ღმერთს სთხოვს, იმედი იყოს ცხადი და გასაგები, რომელიც ადამიანმა უნდა დაიმსახუროს. ადამიანი დაიღალა იმედის ორაზროვნებისგან, როდესაც ადამიანი სულ ელის სასწაულს, სასწაული კი არ ხდება. კამიუს პოზიცია განსხვავებულია კირკეგარდის პოზიციიდან. კირკეგარდის აზრით, ადამიანს სასონარკვეთილებიდან, როგორც სასიკვდილო ავადმყოფობისგან, აქვს ერთი გზა – იმედი, რომელიც არის ღმერთის მიერ მოცემული იმედი, რადგან ღმერთისთვის ყველაფერი შესაძლებელია. იმედის აღსრულება არის მოულოდნელი სასწაულის იმედი, რომლითაც ადამიანი უძლებს ცხოვრების სირთულეებს და არ ვარდება სასონარკვეთილებაში.

კირკეგარდისთვის იმედის საფუძველია რწმენა, რომ სამყაროს მართავს კეთილი ღმერთი, რომლისთვის ყველაფერი შესაძლებელია. კირკეგარდს აქვს ღმერთის იმედის იმედი. კირკეგარდს იმედის, როგორც ადამიანის ლოცვაზე ღმერთის პასუხის არსებობის იმედი აქვს და ეს არის ყველაზე დიდი საოცრება. იგი იმედოვნებს, რომ ადამიანსა და ღმერთს შორის კავშირი არ განწყვეტილა, ხოლო კამიუმ კირკეგარდისთვის დამახასიათებელი იმედი უკვე დაკარგა. იგი მოითხოვს, რომ იმედი უნდა დაიმსახურო და მაშინ ეს იმედი ცხადი და გასაგები გახდება ადამიანისთვის.

ანტიკურობა მიიჩნევდა, რომ იმედი ადამიანს მიეცა, როგორც მისი სასჯელის ფორმა. ქრისტიანობა იყო ახალი იმედი, რომელიც ღმერთმა მისცა ადამიანს. თანამედროვე აზროვნება იმედის ფენომენის არსებობის საფუძველს ეძებს არა ღმერთში, მეტაფიზიკურ ძალაში, არამედ ადამიანის ყოფიერების წესში, მისი ფსიქიკის თავისებურებებში. იმედი სასრულო ადამიანის ყოფიერების ერთ-ერთი ფორმაა, როგორც მომავალთან მიმართების ერთ-ერთი ფორმა შიშისა და ძრწოლის გვერდით.

ადამიანის, როგორც ცნობიერი არსების, მიზანია ცოდნის მოპოვება იმის შესახებ, რაც მისთვის უცნობია, ადამიანისთვის ამ უცნობთა შორის ყველაზე საინტერესო მისი მომავალია. იმედი მომავლის ფენომენია, ჩვენ ველოდებით, რომ მომავალი უკეთესი იქნება, ის, რაც მომავლიდან მოდის, სასიკეთოა. ადამიანი ამ მოლოდინით ცოცხლობს. იმედი იყო ადამიანის წინსვლის, პროგრესის საფუძველი, რადგან მეორე დღის იმედი მას უბიძგებდა შემოქმედებისკენ.

მომავალი კი ორგვარია: ამქვეყნიური მომავალი სიცოცხლის ბოლომდე და მეტაფიზიკური მომავალი, სიკვდილის შემდეგ. იმედის ხასიათი განისაზღვრება იმ მეტაფიზიკით, რომელსაც ეფუძნება ადამიანი. იმედის ფენომენის აღიარება არსებულთა სამყაროს განსხვავებულ მოდელს გულისხმობს. ადამიანს აქვს სამმაგი დამოკიდებულება მომავლის მიმართ:

- მე შემიძლია ვირწმუნო მომავალი (რელიგია);
- მე შემიძლია ვივარაუდო მომავალი (მეტაფიზიკა);
- მე შემიძლია დავასაბუთო (შევიმეცნო) მომავალი (მეცნიერება).

მეცნიერება და ტექნიკა, ისევე, როგორც მეტაფიზიკა და რელიგია, უნდა განვიხილოთ როგორც ყოფიერების ღიაობის ფორმები. ისინი სამყაროსა და რეალო-

ბას გახსნიან თავისებური ასპექტით. ამიტომ ისინი გახსნიან იმედის განსხვავებულ ჰორიზონტებს.

თანამედროვეობამ უარი თქვა იმედზე, როგორც მეტაფიზიკურ ფენომენზე, იმედის მეტაფიზიკურ დაფუძნებაზე და ცდილობს, მეცნიერულად დასაბუთებული იმედი შესთავაზოს ადამიანს კლონირების, მედიცინის, ტექნოლოგიების განვითარების საფუძველზე. მეცნიერებაზე დაფუძნებული იმედი არის ახალი ცოდნის მოპოვება, რომელიც გადაჭრის ადამიანის წინაშე მდგომ პრობლემას და გააადვილებს ცხოვრებას. ადამიანი ცდილობს, მეცნიერულად, ტექნიკურად გადაჭრას სიკვდილის საკითხი, რადგან რელიგიის და ფილოსოფიის პასუხი აღარ არის დამაჯერებელი. ეს მათ მისცემს მათუსალას მაგალითის გამეორების შანსს, მაგრამ ის მაინც დასრულდება და მეორეც, ყოველი კლონირების შემდეგ იგი იქნება იგივე თუ სხვა ადამიანი? იქნება კი წარმატებული ადამიანის ეს მცდელობა, შექმნას პერპეტუუმ მობილეს ბიოლოგიური ვერსია, რადგან ეს თვითონ ბუნების არსებობის კანონზომიერებას უპირისპირდება. მისი განხორციელება იქნება სწორედ ზებუნებრივი ძალის არსებობის დასტური, რომელმაც ბუნების კანონზომიერება დაარღვია.

განსხვავებით რელიგიისა და მითოლოგიისგან, მეტაფიზიკის მისია და მიზანი თავიდანვე იყო იმედის შესაძლებლობის გონივრულობის დასაბუთება, რომელიც არ ემყარება რწმენას. რატომ აქვს ადამიანს იმედი, იქნებ, სწორედ ადამიანის ყოფიერების წესი განაპირობებს ადამიანში იმედის ფენომენის არსებობას? თანამედროვე აზროვნება ცდილობს იმედის ფენომენის შესაძლებლობის ახსნას ადამიანის ყოფიერების წესიდან გამომდინარე. ერნსტ ბლოხი იმედის არსებობის საფუძველს ხედავს ადამიანის ყოფიერების ონტოლოგიურ წესში. იგი ამოდის სარტრის დებულებიდან: „არსებობა წინ უსწრებს არსებას“. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის არსებობა არის დაუსრულებელი ყოფნა, ადამიანის ცხოვრება არის მუდმივი ცვალებადობა. ადამიანი არ არის თავისთავის იგივეობრივი და მასში მოცემულია სხვადაყოფნის შესაძლებლობა და რაც იქნება, ის გაირკვევა მომავალში. „მე ვარ“ – ეს არის ამოსავალი დებულება, ადამიანი თავისთავად, ხოლო საკუთარი ცხოვრების ბოლოს ადამიანს შეუძლია, გააცნობიეროს თუ „ვინ ვარ მე“, იგი იქცა ადამიანად თავისთვის. ეს არის თვითშემეცნების პროცესი, რომელიც ადამიანის მთელი ცხოვრების მანძილზე გრძელდება. ერნსტ ბლოხი აცხადებს, რომ „არაიგივეობრიობა საკუთარ თავთან ადამიანური ყოფიერების ატრიბუტი გახდა“. ადამიანის ამოსავალი ონტოლოგიური განცდაა „მე ვარ“, მაგრამ არ ვიცი „ვინ ვარ“. ეს განისაზღვრება ჩემი ყოფიერების როგორც წარსული-ანმყოფი-მომავლის მთლიანობით. „მე ვარ“, უპირველესად, აღნიშნავს, რომ ეს მე არის აქ და ახლა. აქ და ახლა ყოფნის პარადოქსი ის არის, რომ ჩემთან ყველაზე ახლო მყოფი, სინამდვილეში ჩემგან ყველაზე უფრო შორსაა. იმედი აჩვენებს, რომ ადამიანი არ არის თავისთავის იგივეობრივი და მასში მოცემულია სხვადაყოფნის შესაძლებლობა. ეს არის მომავალი, მისი ცხოვრების გამოცანაც მომავალში ცხადდება. ადამიანის ყოფიერების არსია შესაძლებლობა. ადამიანის ყოფიერების ცვლილების შესაძლებლობა მოცემულია მომავალში, ამიტომ ადამიანისთვის იმედი, როგორც მომავალთან მიმართების ფორმა, ხდება მისი ყოფიერების ერთ-ერთი ფუნდამენტური განმსაზღვრელი ნიშანი. ე. ბლოხისთვის

იმედი ძირითადად სოციალური ფენომენია, როგორც სოციალური არსებობის ერთ-ერთი აუცილებელი ელემენტი.

ჩვენ ამოვდივართ ჰაიდეგერის პოზიციიდან. იმედი ახასიათებს ადამიანს როგორც სამყაროში მყოფ ყოფიერებას. იმედი ადამიანს ამქვეყნად სჭირდება. იმედი ადამიანის ყოფიერების განსაკუთრებული ფენომენია, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ როგორც ექსისტენციალი. იგი განსაკუთრებული სახის გაგებაა, რის საფუძველზეც ადამიანს სჯერა, რომ ცხოვრებაში ყველაფერი ისე მოხდება, დაემთხვევა, რომ შენთვის სასურველი შედეგი დადგება. სინდისი, როგორც ყოფიერების გაგების ფორმა, გულისხმობს, რომ შენში არის რაღაც, რაც გეუბნება, სწორედ იქცევი თუ არა. იმედი, როგორც ყოფიერების გაგების ფორმა, გულისხმობს, რომ შენში არის რაღაც, რაც გეუბნება, სწორია შენი იმედი თუ არა, რისი იმედი უნდა გქონდეს (და არავისი). ეს ორი განსხვავებული კითხვაა: შენ იმედი გაქვს, რომ გადარჩები, მაგრამ არ იცი, რა არის ის ძალა, რაც გადაგარჩენს.

ადამიანის ყოფიერების წესია ექსისტენცია. იგი თავისთავს, აქ და ახლას გარეთ მყოფია. იგი, როგორც დროითი, ექსტატური ყოფიერება წარსული-ანმყო-მომავალი სახით დაყოფილ დროში ცხოვრობს. მას ახასიათებს საკუთარი ყოფიერების მთლიანობის განცდა და გააზრება წარსული-ანმყო-მომავლის თვალსაწიერში. ასეთი ადამიანი მთლიანად მომავალზეა მიმართულია, რადგან მისთვის მთავარია მომავალი, რომელიც მისთვის ყოველთვის უცნობი, განუსაზღვრელი და სახიფათოა, რადგან მომავალია მისი ცხოვრების გამოცანა, მაგრამ არ იცის, რა შეხვედრა მომავალში და ბოლოს არ იცის, რა იქნება სიკვდილის შემდეგ. ადამიანი იმედით ახდენს ტრანსცენდირებას, რადგან ადამიანი იმედით თავისთავის, „აქ და ახლა“ მყოფობის გარეთ გადის. ადამიანს აინტერესებს, ჩემ გარეთ თუ არსებობს რაღაც, რომელსაც შეუძლია გავლენა მოახდინოს ჩემს ყოფიერებაზე და ჩემთვის სასიკეთოდ შეცვალოს რეალობა და როგორ შემიძლია მასთან კავშირის დამყარება. იმედი არის ექსისტენციალი, როგორც ყოფიერების გაგების ფორმა, სინამდვილეს წარმოიდგენს, როგორც შესაძლებელ რეალობას და ამით ადასტურებს, რომ არსებული რეალობა ერთ-ერთი შესაძლებელია. ეს კი ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანაა, დაასაბუთოს არსებული რეალობის აუცილებლობა, გონივრულობა ან როგორც ერთ-ერთი შესაძლებლობა.

ადამიანის დროითი ბუნებიდან გამომდინარე, როგორც ერთდროულად წარსული-ანმყო-მომავალში მყოფისთვის, მოგონება და იმედი არის ადამიანის დროითი სტრუქტურის გამოხატულება. იმედით იგი მიემართება მომავალს და მოგონებით წარსულს. ადამიანს შეუძლია იწინასწარმეტყველოს, თუ რა მოხდება და მოიგონოს, თუ რა იყო, ასევე ეშინოდეს მომავლის ანდა იმედით უყურებდეს მომავალს. ჩვენ შეგვიძლია განვიცადოთ, გავაცნობიეროთ ის, რაც უკვე წარსულად იქცა. ჩვენ ჩვენი თავი ვიცით, როგორც უკვე განვლილი და არა როგორც მოსალოდნელი მომავალი. როგორც კი განცდა წარსულად იქცა, შენ საკუთარი განცდის მიმართ უცხო, გარეგანი დამკვირვებელი ხდები. იმის მიხედვით, თუ ადამიანს რისი იმედი აქვს, რისი ეშინია, რას ელოდება და რას მოიგონებს, შეიძლება მისი ბუნების გაგება.

ადამიანში იმედის არსებობის ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური საფუძველი სინამდვილის ონტოლოგიური აგებულებაა. რომ გქონდეს იმედი, უნდა გქონდეს სხვა რეალობის არსებობის შესაძლებლობის ცნობიერება და იმედი არის სწორედ ამის ცნობიერება. ადამიანის არსებობის წესია შესაძლებლობა და სინამდვილე წარმოსდგება როგორც შესაძლებლობა და არა აუცილებლობა. ამდენად ადამიანის ყოფიერება არ არის ერთმნიშვნელოვად განსაზღვრული. ეს ადამიანს აძლევს იმედს, რომ მის ცხოვრებაში შეიძლება რაღაცის შეცვლა, როგორც საკუთარი თავის, ისე გარეშე ძალის დახმარებით.

ადამიანის აზროვნება გაივლის შემდეგ გზას: სიყვარული – მას უყვარს ეს სამყარო და ცხოვრება, ამიტომ ეშინია მისი დაკარგვის, რაც მისთვის შორეულ მომავლად მოჩანს (კვდებიან სხვები, მაგრამ არა ის) და როდესაც იგი უშუალოდ შეეჯახება არარას, მას ეუფლება ძრწოლა. მან დაინახა არარა, ამ სამყაროს გარეთ არაფერია, ეს მას უკუაგდება ამქვეყნისკენ, სიცოცხლე მისთვის ერთადერთია და იგი ზრუნავს მის გახანგრძლივება-შენარჩუნებაზე. ამ დროს მასში აღმოცენდა შიშთან ერთად მოლოდინი, მოლოდინი თავისი ბუნებით სწორედ შესაძლებლობის აღიარებას ეფუძნება და მოლოდინი აქვს მხოლოდ სასრულ არსებას, ადამიანმა არ იცის, რას ელოდოს მომავლისგან ამ ცხოვრების მანძილზე, მაგრამ სანაცვლოდ იცის, რომ მას ელოდება სიკვდილი. მარადისობას არ აქვს მოლოდინი. თუ არ ელოდები ღმერთს, მაშინ რას შეიძლება ელოდებოდეს ადამიანი.

მეტაფიზიკის ამოცანა არის ასეთი იმედის და მისი შესაძლებლობის ახსნა, სამყაროს ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური აგებულება იძლევა თუ არა იმედის არსებობის შესაძლებლობას. არსებობს თუ არა რაიმე ძალა სამყაროში, რომლის იმედი შეიძლება მქონდეს: ეს არის ღმერთის, სიკეთის, სამართლიანობის, გონივრულობის (კოსმიური გონება) იმედი, თუ სამყაროს არსებობის კანონზომიერება, თუ აუცილებლობა, რაც სინამდვილეს მართავს, როგორც სინამდვილის არსებობის ონტოლოგიური პრინციპი. თუ იმედი ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული ფანტომია? იმედის მეტაფიზიკა ეფუძნება სამ ონტოლოგიურ დებულებას: სამყაროს არსებობის წესია შესაძლებლობა, ადამიანის არსებობის წესია შესაძლებლობა და ღმერთისთვის ყველაფერი შესაძლებელია. ჩემს გარეთ არსებობს რაღაც, რომელსაც შეუძლია ჩემთვის სასიკეთოდ შეცვალოს რეალობა. იმედი მეტაფიზიკური განცდაა, რადგან წარმოიდგენს სხვა, შესაძლებელ რეალობას და ამით ადასტურებს, რომ არსებული რეალობა ერთ-ერთი შესაძლებელია.

ჰაიდეგერისათვის ადამიანის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ონტოლოგიური მახასიათებელია შესაძლებლობა. ადამიანის ყოფიერება არ არის ერთმნიშვნელოვნად და თავიდანვე აუცილებლობით განსაზღვრული, თვით სიკვდილიც კი ადამიანის ყოფიერების ერთ-ერთი, თუმცა უსაკუთრივესი და გაუსწრებელი შესაძლებლობაა. კირკეგაარდი ღმერთის არსს ხედავდა შესაძლებლობაში, ჰაიდეგერისთვის თვითონ ყოფიერება არის ის ძალა, მძლე, შემძლე ყველაფრის არსებობის შესაძლებლობა. ის არ არის ნება, არც ნებისადმი ნება, იგი მათ წინაა, რომელიც შესაძლებელს ხდის არსებულს, როგორც შესაძლებელს. მასში ყოველივე არსებულის და არსებობის ხვედრი უკვე გასრულებულია. ამიტომ ყველაფერს ადევს შესაძ-

ლებლობის ჩრდილი, რომ შესაძლებელია არ ყოფილიყო, მაგრამ ადამიანი არის და აინტერესებს, რატომ უნდა მოკვდეს, რაც ადამიანის მიერ მისი უსაკუთრივესი გაუსწრებელი შესაძლებლობის გაცნობიერებით არის განპირობებული. ადამიანი, როგორც მოსროლილი და ჩაგდებული, თავის ყოფიერებას განიცდის როგორც გაუგებარს, არ იცის, რატომ და რა მიზნით, მაგრამ იცის, რომ მის სამყაროში ყოფნას ემუქრება შეწყვეტა. ეს მასში შიშსა და ძრწოლას იწვევს. ადამიანი ყველაფერ ამას უპირისპირებს იმედს.

იმედი არის ის, რითიც ადამიანს მიმართება აქვს იმასთან, რაც მიღმურია მისი აქ და ახლა ყოფიერებისგან, როგორც დროში, ისე სივრცეში. იმედით ადამიანი გადის თავისთავს და რეალობის გარეთ. ეს მიმართება ატარებს მოლოდინის სახეს. მოლოდინი არის სხვაგვარი რეალობის მოლოდინი, რადგან იმედი არის სხვაგვარი არსებობის შესაძლებლობის ცნობიერება და მისი შესაძლებლობის აღიარება, ამდენად იგი მეტაფიზიკური ფენომენია, მეტაფიზიკურთან მიმართების ფორმა. იმედი არის არსებული რეალობისაგან განსხვავებული რეალობის შესაძლებლობის აღიარება, ამ განსხვავებული რეალობის ამქვეყნად განხორციელების შესაძლებლობა და ასევე იმ ძალის არსებობის შესაძლებლობა, რომელსაც ეს შეუძლია. ბრძოლა მეტაფიზიკასთან არის ბრძოლა იმედთან. არა მარტო იმედის ფენომენის დაფუძნება არის მეტაფიზიკის დანიშნულება, არამედ თვითონ იმედის ფენომენი არის მეტაფიზიკური ფენომენი. იმედის საკითხი არის ადამიანის მეტაფიზიკური მარტოობის საკითხი, აქვს თუ არა ადამიანს ვინმეს იმედი ამქვეყნად, თუ იგი მარტოდმარტოა ამ სამყაროში?

ადამიანმა დაკარგა მეტაფიზიკური იმედი, როგორც მეტაფიზიკის უკანასკნელი ნაშთი. ამით დაკარგა მარადისობაც. ადამიანი კითხულობდა, რისი იმედი შეიძლება ამ ცხოვრებაში ან ამ ცხოვრების შემდეგ. რა დავიმსახურე ზნეობრივად და მეტაფიზიკურად? იმედი იყო ის, რისი დამსახურებაც შეიძლებოდა. იმედი იყო ის, რაც ჩამოფარებულია სიკვდილის ფენომენს. შემთხვევითი არ იყო, რომ ფილოსოფია გაგებული იყო, როგორც სიკვდილისათვის მზადება. მას უნდა აეხსნა ადამიანისათვის სიკვდილის ფენომენი, თუ რატომ უნდა მოკვდეს ადამიანი და როგორი უნდა იყოს მასთან დამოკიდებულება, გეშინოდეს თუ იმედი გქონდეს, ოღონდ არ იცი რისი, ასევე სიკვდილის აუცილებლობა, საჭიროება და მეტიც, რომ სიკვდილი „კარგიაო. მაგრამ ადამიანს შინაგანი ეჭვი ჰქონდა ამის თაობაზე, ამას ადასტურებს სოკრატე – „ახლა კი დროა, დავშორდეთ, მე უნდა წავიდე, თქვენ უნდა დარჩეთ, მაგრამ არავინ იცის, სად არის უკეთესი“, ქრისტეს მიერ გეთსიმანიის ბაღში გამოთქმული ყველაზე დიდი შეეჭვება ღმერთისადმი სიტყვებში – „რად მიმატოვე, ღმერთო“.

კამიუ იბრძვის ახალი იმედის დაფუძნებისთვის, რომელიც არაა ღმერთის იმედი. იგი წერს: „აბსურდს, როგორც შეგნებული ადამიანის მეტაფიზიკურ მდგომარეობას, არ მივყავართ ღმერთთან“.¹ თუმცა იტოვებს უკანასკნელ იმედს და ამბობს, „აბსურდი არ გამორიცხავს ღმერთს“. ჰაიდეგერი წერს: „ჩემი ფილოსოფია არის ღმერთის მოლოდინი“, რაც იმედის მეტაფიზიკური საფუძვლის აღდგენის

¹ Камю А. Миф о сизифе Эссе об абсурде, ст. 45, Бунтующий человек, М. 1990.

იმედია. მოლოდინი კი იმედის ერთ-ერთი მაკონსტიტუირებელი ელემენტია. ღმერთის მოლოდინი ნიშნავს სიკეთის მოლოდინს. მეტაფიზიკა დღეს არის მოლოდინი, ეს არის ერთადერთი, რაც ადამიანს შეუძლია, რადგან მხოლოდ ღმერთს შეუძლია დაგვიბრუნოს იმედი.

რატომ და რის საფუძველზე სჯერა ადამიანს, რომ მისი იმედი ასრულდება
ეს იმედის ფენომენის მეორე უმნიშვნელოვანესი საკითხია: რის საფუძველზე აღმოცენდება ადამიანში იმედის ასრულების იმედი, მიხვედრა, წინათგრძნობა, წინასწარმეტყველება თუ ცოდნა და რა სახისაა ეს ცოდნა? იმედის ასრულების საფუძველი არის ინტუიციური, მისტიკური გაგება იმის მოხდენისა, რაც უნდა მოხდეს და რაც სრულიად მისტიკური და ბუნების კანონზომიერების საპირისპირო და გონებით მიუწვდომელია. მაგრამ ის მაინც არის ეპისტემოლოგიური ფენომენი, ანუ არის იმედის ცოდნის ფორმა, რომელიც ლოგიკურ ახსნას არ ექვემდებარება. ერთი თვალსაზრისი ამბობს, რომ „იმედს დამსახურება უნდა“ და შენ იცი, რომ იმედის ასრულება დამსახურებული გაქვს. მეორე თვალსაზრისი თვლის, რომ იქნებ, იმედი არის ადამიანის გონითი გზავნილი გონით სამყაროში, რისგანაც იგი იღებს პასუხს, რის შედეგადაც ადამიანი ამბობს: – იმედით ვუყურებ მომავალს, ან ამბობს: იმედი აღარ მაქვს, იმედი დავკარგე. მესამე თვალსაზრისი თვლის, რომ იმედის ასრულება რწმენაზეა დამოკიდებული. აბრაამის იმედი რწმენაზეა დაფუძნებული, არ იცი, რა მოხდება, მაგრამ გნამს, რომ ღმერთი მხოლოდ სასიკეთოს გარგუნებს. მისგან განსხვავებულ მეოთხე თვალსაზრისს გვთავაზობს კ. იუნგი. სინქრონიციისტულობის თეორია შეიძლება მივიჩნიოთ კიდევ ერთ საინტერესო მოსაზრებად იმედის ფენომენზე. მას აინტერესებს, რა სახის ცოდნას ეფუძნება ადამიანის წინასწარ მიხვედრა, წინათგრძნობა იმედის ასრულების ანდა იმედის არასრულების შესახებ.

კ. იუნგი ამბობდა, რომ ამ პრობლემის მეცნიერული, ანუ მიზეზობრივი ახსნა შეუძლებელია და მის ასახსნელად შემოიგანა „სინქრონიციისტულობის“ პრინციპი. „სინქრონიციისტულობა მიანიშნებს დროისა და საზრისის პარალელურობას ფსიქიკურ და ფსიქოფიზიკურ მოვლენებს შორის, მეცნიერებას ჯერ არ შეუძლია მათი დაყვანა ერთ საერთო პრინციპზე. თვითონ ეს პრინციპი არაფერს არ ხსნის, ის მხოლოდ მიუთითებს „საზრისეული დამთხვევების“ არსებობას, რომლებიც თავისთავად არიან შემთხვევითი მოვლენები, მაგრამ იმდენად წარმოუდგენელი, რომ ჩვენ იძულებულნი ვართ, ვივარაუდოთ, რომ ისინი ეფუძნებიან ემპირიული სამყაროს რაღაც პრინციპს ანდა რაღაც თვისებას“.¹

კ. იუნგი მიუთითებს, რომ წარსულ ეპოქებში უკვე იყო გაკეთებული მინიშნებები ამ ფენომენთან დაკავშირებით, მაგალითად, ლეიბნიცის პრესტაბილური ჰარმონია გულისხმობდა აზრების მიმდინარეობასა და ემპირიული სინამდვილის მოვლენების მიმდინარეობას შორის წინასწარ დადგენილ თანხვედრას, რომელიც ღმერთის მიერ იყო დადგენილი. კ. იუნგი თვლის, რომ „სინქრონიციისტულობა“ არის თანამედროვე, მოდერნიზირებული ვარიანტი შესაბამისობის და ჰარმონიის მოძველებული კონცეფციის, რომელიც ეფუძნება არა ფილოსოფიურ ვარაუდებს,

¹ Юнг К. Г. О синхронистичности, ст. 192, в книге синхронистичность, 1997.

არამედ ემპირიულ შეგრძნებებს და ექსპერიმენტულ მუშაობას¹. მისი აზრით, ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ სინქრონიცისტულობა და სინქრონულობა, რომელიც გულისხმობს მოვლენების დროსა და სივრცეში დამთხვევას. იგი თვლის, რომ სინქრონიცისტულობა არის აკაუზალური გამაერთიანებელი პრინციპი. იგი აერთიანებს ფსიქიკურ და ემპირიულ რეალობას რალაც მომცველ სინამდვილეში. კ. იუნგი აღნიშნავს, რომ მიზეზობრიობის ემპირიული სინამდვილის ერთადერთ ამხსნელ პრინციპად მიღება მცდარი პოზიციაა. სინქრონიცისტულობის ემპირიული დადასტურება სამყაროს განსხვავებულ წაკითხვას მოითხოვს.

„სინქრონიციზმი შედგება ორი ფაქტორისგან: არაცნობიერში მოცემული ხატი შეაღწევს ცნობიერებაში ან უშუალოდ ან ირიბად სიზმრის, აზრის, წინათგრძნობის, სიმბოლოს სახით, მეორე, ობიექტური სიტუაცია ემთხვევა ამ შინაარსს. როგორც პირველი, ისე მეორე ფაქტორი გაოცებას იწვევს: როგორ წარმოიშობა ხატი არაცნობიერში და როგორ წარმოიშობა დამთხვევა“². კ. იუნგის მიზანია ამ პრობლემის ნათელყოფა და აცხადებს: „მე ვცდილობ, პასუხი გავცე ამ კითხვებს“. ადამიანის სულმა ეს საზრისისეული დამთხვევები უნდა შეამჩნიოს და ამას აკეთებს არა მარტო ცნობიერება, არამედ არაცნობიერიც. არაცნობიერიდან ცნობიერებაში შედის ამ სიტუაციასთან, ამ ფენომენტთან დაკავშირებული უღვევი ინფორმაცია, რაც არის პირად არაცნობიერ და ერის მენტალურ არქეტიპულ გამოცდილებასთან დაკავშირებული. ამ საფუძველზე ცნობიერება და არაცნობიერი რალაცნაირად მოლოდინის რეჟიმში ერთდება და ცდილობენ, დააფიქსირონ ამ საზრისისეული დამთხვევის დამატებითი ელემენტები.

კ. იუნგის ძირითადი დებულება გულისხმობს, რომ ფსიქიკური, ემოციონალური მდგომარეობა გავლენას ახდენს რეალობის გარკვეული სახის დადგომაზე. ჩატარებული ექსპერიმენტების საფუძველზე მიდის დასკვნასთან, რომ „დარწმუნებულობა, წარმატების იმედი და ოპტიმისტური განწყობა გავლენას ახდენს შედეგზე, ხოლო სკეპტიციზმი და გულგრილობა იძლევა უკუეფექტს“³. კ. იუნგი თვლის, რომ თუ ადამიანს რაიმე მთელი თავისი არსებით სურს, მაშინ ის ახდება. ამის დასადასტურებლად მოჰყავს ექსპერიმენტის მონაცემები, როდესაც მოთამაშეებს ის ბანქო მოსდით, რომელიც მათ სურდათ. ეს არ არის მარტივი „მე მინდა“, არამედ ეს არის ის სურვილი, რომელიც არა მარტო ცნობიერების, არამედ ამ ადამიანის არაცნობიერის სურვილსაც წარმოადგენს. ამდენად ეს მთელი ადამიანური ფსიქიკის – ცნობიერის და არაცნობიერის გამაერთიანებელია. ადამიანი შეიძლება იმედოვნებდეს, მაგრამ არაცნობიერი არ ეთანხმებოდეს მის ცნობიერ სურვილს და ეუბნებოდეს, ეს არ მოხდება, რადგან არაცნობიერი არქეტიპი წარსული გამოცდილების და სხვა კოლექტიური გამოცდილების და სხვა ინფორმაციის უზარმაზარი რეზერვია. იგი ამჩნევს ისეთ ნიშნებს, რაც ცნობიერი ყურადღების მიღმა რჩება. თუ ცნობიერება და არაცნობიერი ვერ შეთანხმდა იმედის ასრულების შესაძლებლობაზე, ეს ნიშნავს, რომ პიროვნებას შინაგანად, არაცნობიერად არ სჯერა, არ

¹ იქვე, გვ. 192.

² იქვე, გვ. 224.

³ იქვე, გვ. 185.

არის მზად იმედის განხორციელებისთვის და ამაში საკუთარ თავსაც არ უტყდება. იმედის ასრულების დადგომა ორივე ელემენტის თანხმობას მოითხოვს.

იუნგი იქვე აღნიშნავს, რომ „ემოციონალურ ფაქტორს აქვს მნიშვნელობა, როგორც პირობას, მაგრამ არა აუცილებლობის სახით, რომლის დროსაც მოვლენა შეიძლება მოხდეს“.¹ ამ მიხედვრას კიდევ ერთი შეზღუდულობა ახასიათებს: „შეიძლება იწინასწარმეტყველო, რა მოხდება, მაგრამ ვერ იწინასწარმეტყველო, თუ როდის“.² აღმოჩნდა, რომ სუბიექტის ემოციონალურ მდგომარეობას შეუძლია გავლენა მოახდინოს დროისა და სივრცის აღქმაზე და ისინი ფარდობითი სიდიდეები გახადოს. ეს მიანიშნებს, რომ სუბიექტისთვის არ არსებობს დროში ან სივრცეში დაშორებული მოვლენები, რაც ბუნების ფიზიკური თეორიისთვის ადამიანის აღქმისთვის მიუწვდომელია, რადგან ადამიანს შეუძლია, აღიქვას ის, რაც მის თვალწინ აქ და ახლა ხდება. ეს მიანიშნებს, რომ სუბიექტი წინასწარ ხვდება, რომ მოვლენები მის სასარგებლოდ განვითარდება, ანდა მისი სულიერი სამყარო (ცნობიერების და არაცნობიერის მთლიანობა) ნოოსფეროში აგზავნის ისეთ ენერგეტიკული ძალის სურვილს, რომელიც შესემნილი და განხორციელებულია. შემთხვევითი არაა ქრისტიანული „ითხოვე და მოგეცემა“, ღმერთი ნათლად ხედავს ადამიანისთვის ამ იმედის ექსისტენციალურ მნიშვნელობას, ასევე პიროვნების სულს, თუ რამდენად იმსახურებს იგი იმედის ასრულებას.

ეს სინქრონიციისტული საზრისების დამთხვევის ცოდნა ატარებს ღვთაებრივი გამოცხადებით მოცემულ ცოდნის, პლატონის თანშობილი ცოდნის, კანტის აპრიორული ცოდნის ნიშნებს, მაგრამ კ. იუნგი ამტკიცებს, რომ ისინი ექსპერიმენტალურად დადასტურებული ნიშნებია. „სინქრონიციისტული (მაგიური) ხდომილებები დამოკიდებული არიან ემოციაზე. ეს ხატი იბადება არაცნობიერში და ამიტომ მიეკუთვნება იმ განაზრებებს, რომელიც ჩვენზე არაა დამოკიდებული, რომელიც არნოლდ გელინკას აზრით, წარმოქმნილია უშუალოდ ღმერთის მიერ და არა ჩვენი აზროვნების მიერ“.³ იგი შეიძლება მივიჩნიოთ ღვთაებრივ ცოდნად, რომელიც ადამიანმა დაკარგა, დაივიწყა სამოთხიდან გაძევების შემდეგ. „უნდა ვალიაროთ, იძულებული ვართ, ვალიაროთ, რამდენადაც წარმოუდგენელი არ უნდა გვეჩვენებოდეს იგი, რომ არაცნობიერში არსებობს რაღაც აპრიორული ცოდნის მსგავსი, ან უშუალობა მოვლენის, რომელიც მოკლებულია რაიმეგვარ მიზეზობრივ საფუძველს“.⁴

არაცნობიერის უპირატესობა იმაში მდგომარეობს, რომ „ემოციური მდგომარეობისას ხდება ცნობიერების შევიწროვება და არაცნობიერის გაძლიერება, არაცნობიერის ტონუსი იზრდება და შედეგად არაცნობიერი მიედინება ცნობიერებაში და ცნობიერება იმყოფება ინსტინქტური იმპულსების გავლენის ქვეშ, ეს არის არქეტიპები“.⁵ ამ წინასწარ ხედვისას „მომავლის დანახვაში“ ერთვება ადამიანის

¹ იქვე, გვ. 185.

² იქვე, გვ. 185.

³ Юнг К. Г. Синхроничность акаузальный объединяющий принцип, ст. 225, в книге синхроничность, 1997.

⁴ იქვე, გვ. 223.

⁵ იქვე, გვ. 223.

მთელი შემეცნებითი აპარატი, ფსიქიკა მთლიანად, მისი მიზნები, სურვილები, არქეტიპები, გადარჩენის ინსტინქტი, რომელიც აკეთებს ყოველივეს მობილიზაციას, რომ დაინახოს გადარჩენის ოპტიმალური გზა. „დაძაბული მოლოდინის, ანუ ემოციონალური მდგომარეობის გამო, უკვე არსებული, სწორი, მაგრამ არაცნობიერში მყოფი შედეგის ხატი, ცნობიერებას აძლევს შესაძლებლობას გააკეთოს მეტი, ვიდრე ივარაუდება, ზუსტი მიხვედრა“.¹ მასში ერთიანდება წარსული-ანმყო-მომავლის გამოცდილება, როგორც არქეტიპული გამოცდილება. „ეს არის სიტუაციის აპრიორული ცოდნა, რომელიც არ ექვემდებარება მიზეზობრივ ახსნას, რომელიც შეუძლებელია შემეცნებელი იქნას მოცემულ კონკრეტულ დროს“. ანუ ასეთი ცოდნა შეუძლებელია ამ მომენტში მიღებული იქნას, ამდენად ის წინარეცოდნაა.

არაცნობიერის კიდევ ერთი უპირატესობა ისაა, რომ ცნობიერებისთვის, რომელიც რეალობას აწესრიგებს დროისა და სივრცის რაციონალისტური გაგებით, მიუწვდომელია არაცნობიერი, რომლისთვისაც დროსა და სივრცეს შორის ასეთი გადაულახავი ზღვარი არ არსებობს, იგი ახდენს დროისა და სივრცის რელატივიზაციას მისი „შეკუმშვის“ მეშვეობით, „დრო-სივრცის აღქმაზე გავლენას ახდენს ფსიქიკური მდგომარეობა, ემოციონალური მდგომარეობა, რომელიც ცვლის დროს და სივრცეს მისი „შეკუმშვის“ გზით“.²

რეინის ექსპერიმენტმა დაადასტურა, რომ დრო და სივრცე, მაშასადამე, მიზეზობრიობაც არის ის ფაქტორები, რომელთა გამორიცხვა შესაძლებელია, რის შედეგადაც შესაძლებელი ხდება უმიზეზო მოვლენა, რომელსაც კიდევ სასწაულს ეძახიან“.³ მიზეზობრიობა არის პრინციპი, რომლითაც აიხსნება კავშირი ორ თანმიმდევრულ მოვლენას შორის და ეს კავშირი აუცილებელი ხასიათისაა, მაშასადამე, მიზეზობრიობა აჩვენებს სამყაროში არსებულ აუცილებელ კავშირებს, რაც ემპირიული სამყაროს მოვლენებს ახასიათებს და იგი ამ მოვლენებს ერთმანეთთან აკავშირებს. სინქრონიცისტულობა კი მიუთითებს დროისა და საზრისის პარალელურობას, რაც მათ შორის მიზეზობრივ კავშირს გამორიცხავს. ერთადერთი დადასტურებული კავშირი მათ შორის არის საზრისის დამთხვევა, ანუ ამ მოვლენების თანხვედრის საფუძველი არ არის მიზეზობრივი კავშირი, მათი გაერთიანება ხდება რაღაც საზრისით. ჩვენი ფსიქიკა როგორ ხვდება, რა მოხდება ხვალ? ფსიქიკური პროცესი ჩემში ხდება, ხოლო ობიექტური პროცესი კი ჩემი ცნობიერების გარეთა რეალობაში, ერთმანეთისადმი საზრისით სინქრონულია და მე დღეს ვხვდები, რა მოხდება ხვალ. „ჩვენს ცხოვრებაში არსებობს შეუდარებლად უზარმაზარი ველი, რომელიც ქმნის, ასე ვთქვათ, მიზეზობრიობის სამეფოს საპირისპიროს. ეს არის შემთხვევითობის სამეფო, რომელშიც ხდება მოვლენები, რომლებიც ჩანს, რომ მიზეზობრივად არ არის დაკავშირებული შესაბამის ფაქტთან“.⁴

კ. იუნგი ლაპარაკობს საზრისისეულ დამთხვევებზე. რითი შეიძლება იყოს განპირობებული ეს დამთხვევები, ეს ერთი საკითხია, მაგრამ მთავარია ის, რომ ეს დამ-

¹ იქვე, გვ. 224.

² იქვე, გვ. 222.

³ Юнг К. Г. О синхронистичности, ст. 191, в книге синхронистичность, 1997.

⁴ Юнг К. Г. Синхронистичность акаузальный объединяющий принцип, ст. 200, в книге синхронистичность, 1997.

თხვევები მიუთითებენ რაღაც მოვლენაზე, რომელიც უნდა მოხდეს მომავალში. ამ ასპექტით არის ადამიანისთვის ეს ყველაზე საინტერესო. ბუნებრივია, წარმოიშობა შეკითხვა: რა განაპირობებს მათ ამ უნარს, მიუთითონ მომავლის მოვლენებზე. ამ ფენომენის თავისებურებას ის ქმნის, რომ ეს დამთხვევა მიაწინებს მომავალ მოვლენაზე და რატომ აღმოცენდება ადამიანში განცდა, რომ ეს წინასწარხედვაა, თუ ეს ცხადი ხდება მომავალში მომხდარი მოვლენის შემდეგ. ასევე საინტერესოა, როგორ ამჩნევს ადამიანი ამ შემთხვევით მოვლენებში საზრისისეულ დამთხვევას. ასეთივეა დეჟავიუს ფენომენი, როდესაც ადამიანს აქვს განცდა, რომ ეს მოვლენა სადღაც ან ადრეც უნახია. ადამიანი სიზმარს ხედავს და შემდეგ ამბობს: „სიზმარი ამიხდა“. მე ახლა აღვიქვამ იმას, რაც უნდა მოხდეს მომავალში ჩემგან დროსა და სივრცის დაშორებით. მთავარია, დადგინდეს, თუ როგორ ხდება, რომ მე აქ და ახლა მყოფი აღვიქვამ მოვლენას, რომელიც დროსა და სივრცეში ჩემგან დაშორებულია. კ. იუნგი თვლის, რომ „დროსა და სივრცეში დაშორებული მოვლენა ჩვენი აღქმისთვის მისანვდომია“.¹ მაგრამ აღქმის პრინციპია, რომ შემიძლია, აღვიქვა ის, რაც ახლა და აქ ჩემ თვალწინ არის. იუნგის აზრით, დრო და სივრცე არ არის ის, რაც მე მენტალურად მაშორებს მოვლენებს. „ქვეცნობიერის შინაარსში უნდა გამოვარჩიოთ აღქმა, რომელსაც მე ვუნოდებ „აუხსნელ ცოდნას“ ანდა ფსიქიკური ხატების უშუალოებას“.² ეს ნიშნავს, რომ არაცნობიერის ცოდნა გარედანაა მიღებული. მაშასადამე, არაცნობიერის აღქმის პროცესი, შესაძლებლობები და ბუნება განსხვავებულია ცნობიერების აღქმის ბუნებისაგან.

პრობლემას ის ქმნის, რომ ვერ იქნა დადგენილი, თუ რა არის დამთხვევათა გამომწვევი მიზეზი. „აქამდე ვერავინ ვერ მოახერხა, აეგო მიზეზობრივი ხიდი იმ ელემენტებს შორის, რომლებიც ქმნიან „საზრისისეულ დამთხვევას“.“³ კ. იუნგი გამოყოფს დამთხვევათა სამ სახეს: 1. როდესაც დამკვირვებლის ფსიქიკური მდგომარეობა დაემთხვა ამ დროს მომხდარ გარეგან მოვლენას და არ შეიმჩნევა მიზეზობრივი კავშირი ფსიქიკურ მდგომარეობასა და გარეგან მოვლენას შორის, 2. ფსიქიკური მდგომარეობის და შესატყვისი გარეგანი მოვლენის დამთხვევა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა დამკვირვებლის აღქმის საზღვრებს მიღმა, ანუ გარკვეულ დაშორებულ ადგილზე, ანუ იმ მანძილზე, როდესაც მომხდარის დადასტურება მოგვიანებით არის შესაძლებელი. 3. ფსიქიკური მდგომარეობა დაემთხვა შესაბამის, მაგრამ ჯერ კიდევ არმომხდარ მომავალ მოვლენას, რომელიც დროში მნიშვნელოვნად დაშორებულია და რომლის რეალობა მოგვიანებით შეიძლება იქნეს დადასტურებული“.⁴ მეორე და მესამე მოვლენა არ არის მოცემული დამკვირვებლის აღქმის თვალსაწიერში, მაგრამ მისთვის უკვე ცნობილია ამ მოვლენების არსებობა, რომელიც შეიძლება შემდეგ იქნეს დადასტურებული. კ. იუნგი მათ უწოდებს სინქრონიცისტულ მოვლენებს.

¹ Юнг К. Г. О синхронистичности, ст. 183, в книге синхронистичность, 1997.

² Юнг К. Г. Синхронистичность акаузальный объединяющий принцип, ст. 223, в книге синхронистичность, 1997.

³ Юнг К. Г. О синхронистичности, ст. 183, в книге синхронистичность, 1997.

⁴ იქვე, გვ. 187.

- როგორ ხდება, რომ ჩემი ემოციონალურობა გავლენას ახდენს მოვლენათა მიმდინარეობაზე და ეს გავლენა არ არის მიზეზობრივი ხასიათის;
- როგორ ხდება დროსა და სივრცეში დაშორებული მოვლენები ჩემთვის მისაწვდომი;
- როგორ ვამყარებ საზრისისეულ დამთხვევებს მოვლენებს შორის, როდესაც ვერ ვამყარებ მიზეზობრივ კავშირს მომხდარ მოვლენებს შორის.

კ. იუნგი იმედის ასრულების მოლოდინს უწოდებს „ემოციონალურ მოლოდინს“, როდესაც ელოდები არა გონების არგუმენტების საფუძველზე, არამედ არაცნობიერის საფუძველზე, რადგან „არაცნობიერმა ხშირად უფრო მეტი იცის, ვიდრე ცნობიერებამ“.¹ რა ბუნებისაა ის ემოციონალობა (დარწმუნებულობა, ოპტიმისტური განწყობა), რას ემყარება ეს, რა სახის ცოდნას? რა როლს ასრულებს არაცნობიერი ამ ემოციონალური მდგომარეობის შექმნაში? ეს უნდა მომდინარეობდეს არაცნობიერი ცოდნიდან, რადგან ცნობიერება ეუბნება, რომ ამ იმედის შესრულება გონიერებას ეწინააღმდეგება, მაგრამ ჩემი მეს მეორე ნაწილი, არაცნობიერი, მეუბნება, რომ მოლოდინი ოპტიმისტურია, მაგრამ რის საფუძველზე? რა იცის არაცნობიერმა, რაც ცნობიერებისთვის მიუწვდომელია? არაცნობიერი მეტს ხედავს, მეტი ინფორმაცია აქვს, მეტი ახსოვს არქეტიპული მესხიერებით წარსულიდან. „არაცნობიერმა ცნობიერებაზე მეტი იცის“², ამიტომ იმედის ასრულების მოლოდინი ემყარება ადამიანის ფსიქიკაში მიმდინარე მუშაობას, რომელიც არც კი ვიცით, რა ინფორმაციას წამოსწევს წინა პლანზე, რომელიც რეალობაში მიმდინარე პროცესს და ჩემს ფსიქიკაში მიმდინარე პროცესის თანხვედრას ემყარება, როდესაც თქვენ თითქოს ხვდებით, თუ რა ლოგიკით ვითარდება მოვლენები რეალობაში და ამის საფუძველზე იმედოვნებთ: ვიცოდი, რომ ეს მოხდებოდა“ (ფილმი „მევერიკი“).

იმედის ასრულების თხოვნას ახორციელებს არა მარტო ცნობიერება, არამედ არაცნობიერიც. ეს არის დიალოგში შესვლა ღმერთთან, კოსმიურ გონებასთან, სამყაროს არსებობის პრინციპთან, შემთხვევითობის სამყაროსთან, რომელსაც განვითარების უამრავი მიმართულება აქვს. ადამიანის ფსიქიკაში ხდება ცნობიერების და არაცნობიერის შეხვედრა, როდესაც ცნობიერების ლოგიკის და მიზეზობრიობის გავლენა შემცირებულია და თანამშრომლობის პროცესი მიმდინარეობს პიროვნების სიღრმეში, რომელიც ადამიანისთვის მიუწვდომელია.

იმედის ასრულების რწმენას არ აქვს მიზეზობრივი ახსნა. ის არის სინქრონიცისტული საზრისისეული დამთხვევის საფუძველზე დროსა და სივრცეში განსხვავებული ფაქტორების საზრისისეული დამთხვევა, რაც ადამიანში წარმოშობს იმედის ასრულების განცდას, ოპტიმიზმს, რომ მოხდება ის, რაც ჩვეულებრივ არ უნდა ხდებოდეს. ადამიანის ემოციონალური განწყობილება განპირობებულია არქეტიპული ინფორმაციით, რომელიც ეუბნება: „გჯეროდეს, მიუხედავად ყველაფრისა“ და ასეთი ემოციონალობა განპირობებულია ცნობიერებისა და არაცნობიერის თანამშრომლობით, ერთობლივი ძალისხმევის შედეგია.

¹ Юнг К. Г. Синхронистичность акаузальный объединяющий принцип, ст. 218, в книге синхронистичность, 1997.

² იქვე, გვ. 218.

„არაცნობიერის შინაარსი უკვე ფლობს ისეთ ძლიერ ენერგეტიკულ მუხტს, რომ გათავისუფლების შემთხვევაში, აქტიური წარმოსახვის მეშვეობით, შეუძლია დათრგუნოს ცნობიერება და პიროვნებას დაეუფლოს“.¹ ამ დროს ვითარება უკონტროლო ხდება, ამიტომ იუნგი თვლის, რომ უმჯობესია, შენარჩუნდეს ტრანსცენდენტალური ფუნქცია, ანუ ურთიერთგადასვლა ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის. „ტრანსცენდენტალურ ფუნქციას იმიტომ ეწოდება ტრანსცენდენტალური, რომ ახდენს გადასვლას ერთი განწყობიდან მეორეზე ორგანულად შესაძლებელზე არაცნობიერის დაკარგვის გარეშე“.² ეს გულისხმობს არაცნობიერის და ცნობიერების შინაარსის შეერთებას, რაც ჩვეულებრივ არ ხდება. ეს ნიშნავს, რომ განსაკუთრებულ ექსისტენციალურ ვითარებაში, როდესაც ადამიანი დგას ექსისტენციალური ხიფათის წინაშე, პიროვნებას აქვს უნარი, გააერთიანოს მისი ფსიქიკის ორი ანტაგონისტური ელემენტი: ცნობიერება და არაცნობიერი. ამის საფუძველზე ხორციელდება პიროვნების ფსიქიკის მიერ სივრცის და დროის რელატივიზაცია და გადალახვა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იუნგი წინააღმდეგია „საზრისის დამთხვევის“ ფენომენის ასახსნელად, შემოტანილი იქნეს მეტაფიზიკის „ტრანსცენდენტალური მიზეზის“ ცნება.

იუნგის აზრით, ჩვენთვის უცნობია ადამიანის ფსიქიკის, ცნობიერების, არაცნობიერების მონაცემთა სინთეზის უნარების შესაძლებლობა და მათი სინთეზის შედეგების წინასწარ ხედვა, რომელიც აკაუზალურია და შემთხვევითად არის მიჩნეული. კ. იუნგის ორიგინალური და გაბედული თვალსაზრისი შეიძლება შევაჯამოთ კანტის სიტყვებით: „ჩვენი განსჯის ეს სქემატიზმი მოვლენებისა და მათი მხოლოდ ფორმის მიმართ ადამიანის სულის სიღრმეში ჩამალული ხელოვნებაა, რომლის ნამდვილ ხერხებს ძნელად თუ ოდესმე გამოვიცნობთ ბუნებაში და ისინი დაფარული დარჩებიან ჩვენს თვალთათვის“.³ კანტის წმინდა ცნობიერების აპრიორული სინთეზი, რომელიც აღქმის მონაცემთა სიმრავლიდან ქმნის არსებულ საგანს და კ. იუნგის აპრიორული სინთეზი ადამიანისთვის მუდამ მიუწვდომელი დარჩება.

ლიტერატურა:

1. ორბელიანი ს. ს. ლექსიკონი ქართული, ტ. 1, თბ., 1966.
2. კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
3. ჰაიდეგერი მ. ყოფიერება და დრო, თბ., 2019.
4. Платон. Сочинения. Т.1, М. 1990.
5. Камю А. Бунтующий Человек. М. 1990.
6. Юнг К. Г. синхронистичность. 1997.
7. Bloch E. The Principle of Hope, MIT Press, Massachusetts, 1995.

¹ Юнг К. Г. Трансцендентальная функция, ст. 14, в книге синхронистичность, 1997.

² იქვე, გვ. 20.

³ კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, А 139 В178, გვ. 136, თბ., 1979.

Valerian Ramishvili

METAPHYSICS OF THE HOPE

Summary

Is in the existence of modern man left a place for hope? The Hope is a special phenomenon of human existence, which can be considered as existential. The Hope characterizes man as a being who exists in the world. Hope is always hope for something or someone, Is hope an innate element of human consciousness, it is invented by man, if it was given to a person, then it should be determined why and in exchange for what the Hope was given to a human.

Hope is hope for the possibility of change in one's life (in the future). It is based on three ontological propositions: the ontological form of the being of the world is a possibility, and there is something outside of me that can change reality for my good. The basis for a human to have Hope is the nature of human existence, as a temporary, ecstatic existence, he lives in a divided time in the form of past-present-future, he goes outside his "here and now" existence because the most important thing for him is the future, which is always unknown, undefined and dangerous for him.

This means that human existence is an unending existence, because "existence precedes essence" and the riddle of his life will be revealed in the future. The essence of human existence is possibility. The possibility of change of human existence is given in the future, therefore hope for a person, as a form of relation to the future, becomes one of the fundamental defining signs of his existence. Man tries to determine the essence and place of the phenomenon of hope in his worldly life. It is a phenomenon of the mundane and at the same time points to something that is beyond the mundane, the here and now. We are not interested in the types of hope, the structure and function of hope in the life of a human or society. But the hope is existential, as a form of relation to the reality beyond my consciousness and presence.

We need to distinguish hope as an ontic phenomenon, which means determining the role of Hope in the everyday life of the human. What can I hope for, why do humans have hope, and what is "hope"? When a human says: I hope I can do it, I hope for myself, or I hope I will have time tomorrow and do it. It characterizes a human whose rule of existence is co-existence with others. "He gave me hope", and "I hope for my friend" indicate that a human is a social being, and when living with another human, he hopes for mutual help and often hopes for the help of the other person standing next to him.

Hope, as an ontological-metaphysical phenomenon, implies the "last hope," which is "last to die" and by which kind of "hope man lives." Metaphysics must give to Human hope. The phenomenon of hope is one of the forms of the natural tendency toward metaphysics characteristic of man. Metaphysics should not only explain what hope is, where it comes from, and why it has hope, but it should also ontologically establish the possibility of the phenomenon of hope and show what the world should be like that hope to exist in the world.

The task of metaphysics is to explain such hope and its possibility, whether the ontological-metaphysical structure of the world allows for the existence of the hope. Is there any force in the world that I can hope for: is it the hope of God, goodness, justice, mind (cosmic

mind), or the regularity of the Being of the world, or the necessity that governs reality, as the ontological law of the existence of the world. The struggle with metaphysics is the struggle with hope. Not only the foundation of the phenomenon of hope is the purpose of metaphysics, but the phenomenon of hope itself is a metaphysical phenomenon.

It is a question of metaphysical loneliness of the human, does man have any hope in this world or is he alone in this world? According to Plato, the world is ruled by goodness, this is “*ordo agathon*”, and if not in this world, then at least it will be rewarded in the other world (Plato Republic)

Hesiod, “*Works and Days*” (8th-7th century BC) tells about the phenomenon of hope in the myth of Pandora. Immediately, the nature and ambiguity of hope were realized, both as true hope and as gullible hope, vain expectation. This means that there is no hope in this world, but the hope is not left also only in the other world, the world of the Gods. It is unclear what kind of hope was left in the box. A Human could foresee his life, but after Prometheus stole fire for people, this ability was taken away from humans, he was given the hope of the future instead of the knowledge of the future, just as Adam was given another gift instead of the knowledge of the God – faith in the God. Hope and faith are a form of human punishment. Belief and hope is a very personal phenomena, which cannot be explained or conveyed to others as to how you believe or how you hope.

So Kant, many centuries later, asks: “What can I hope for?” With his question, Kant searches for what a person can hope for, which is still unclear today.

Nietzsche directly states that the phenomenon of hope is false and he wanted to get rid of this false hope. For a living human, metaphysics is a sickness, because you wait for a hope that is devoid of any foundation, you wait for another life that is an illusion, and you sacrifice this worldly life for this illusory hope. Nietzsche fought against metaphysics because he saw in metaphysics precisely the false hope that caused greater pain to man. He wanted to get rid of this false hope, Nietzsche’s “*God is dead*” was the death of this hope. According to him, this false hope was created by Socrates and Plato, who represented the eternal Apollonian world based on the harmony of the mind, instead of which Nietzsche offered us a Dionysian world of a will-to-power struggle devoid of all hope.

One of the main themes of Camus’s philosophy is the phenomenon of Hope. According to him, hope is the last vestige of metaphysics. The rebel and the absurd person lack hope, not because they don’t want to hope, but because they find it impossible to leap of hope with a sober mind. Modern Man has lost metaphysical hope as the last vestige of metaphysics. He has lost his eternity. Nevertheless, a human is characterized by a natural tendency to accept hope. What can Sisyphus hope for? Hope for herself, he struggles to find hope. He refuses to accept the hope of salvation in advance, the hope must be seen and substantiated. A jump devoid of any clarity awakens groundless hope in a person, which is dangerous. A. Camus tries to establish a new hope, which is not a hope in God. He writes, “Absurdity, as the metaphysical state of conscious man, does not lead to God.” However, he reserves the last hope and says, “Absurdity does not exclude God.” Heidegger writes, “My philosophy is the expectation of God,” that is, the hope of recovering the metaphysical foundation of hope. Expectation is one of the constitutive elements of hope. Waiting for God means waiting for the good. Metaphysics today is hope; it is the only thing man can do because only God can restore hope to us.

Antonio Domínguez Rey

EXISTENTIAL VIBRATION OF MAN IN THE WORLD

Abstract

Husserl's concept of transcendental aesthetics allows us to investigate the background of thought and language. There is a mutual inherence that motivates the passage from the aesthetic principle to the poetic revelation. On the other hand, philosophical precedents glimpse a germ or aesthetic value of predicative priority at the core of judgment and language. It is an a priori of poetic knowledge, which we center in the notion of *ontopoiesis* or value *being*, at once prelogical and ontological, of vibrated existential actuality. Husserl already observes in the singularity of the poem an original tone of existence. In poetic thought and language, the original vibration of existence resounds.

Key words: *Logos, knowledge, aesthetics, value, relation, ontology, judgment, fantasy, language, poem.*

Introduction

In this study we focus initially on the prelogical exposition of the linguistic function of thought, familiar to Husserl's readers, because we are interested in highlighting the reductions that the German philosopher initially makes of the phenomenon language. His analysis had a notable influence on the systematization of linguistics as a science, perhaps because the analytical method was based on the reflective contribution of great grammarians, philologists and linguists of the 19th century. And this system dragged the reduction carried out for a long time. It even prevented us from understanding the background of some systematic proposals. It is also of interest to us because Husserl seems convinced that, once the logical exposition of the verbal intuition of thought is realized, the analysis of the aesthetic phenomenon, its application to the work of art and, in particular, to poetry, will be better understood. His conception of the poem introduces a perspective that, apparently, did not influence as much as the concepts of significant intention and modal attitude of the proposition. The language used in explaining the reductions, on the other hand, allows us to glimpse glimpses of fertile problems only clarified by knowing the fundamentals of signifying formation. And it is precisely in what is left behind that the aesthetic and poetic germ of language and thought ferments.

Vitality of the Logos

In the preliminary considerations of the *Formal Logic and Transcendental Logic* (1929), Husserl sets out the organization structure of the logical or ontological system of knowledge. In it he delimits what later transcended as a semiotic scheme and, more specifically, a linguistic system. Logos comprises and signifies, at the same time, the

fact of speaking, thinking and the thing thought. His analysis begins with the immediate expression of speech, what is enunciated in it of the world to which it refers and the attitude of how it enunciates it. And this fact presupposes a series of simultaneous, superimposed acts, whose analysis discovers, by levels, the presence of reason or Logos. Reason is the ultimate regulative foundation of all formations, principles, theorems, deductions, demonstrations, and intuitions given by the immediate experience of things as we sense, perceive, categorize, signify, and determine their essential, entitative forms. And these forms define the operations thus performed. They tell us what their constitution is, in what their reality, their objective being, consists. The Logos is therefore the life of thought.

To the poles of experience and of the thought that formalizes it in order to understand it correspond, in the manifestation of speech – the first designation of the Logos – the expression and the sense that it gives us. Such meaning already contains in itself a mental content, that is, a mode of thought realized by signifying something of the objective world: a state of things, things themselves, their relations. We can delimit this thought or mental content, which we call sense, and analyze it, extract its conformation, its own entity. This is the task proper to the Logos in its second meaning, that of thinking. The third meaning corresponds to the determination of the thing thought.

The functions of speech, thought and objective designation are also faculties or powers of reason. They all act simultaneously and manifest themselves in the unity of meaning that we call language. Speech is the sonorous expression of thought. And the latter manifests the durative succession of experience in the form of concepts and ideas, that is to say, mental forms implied in and derived from the sensitive, perceptive acts, originated in feeling and perceiving things, the experienced world. The regulating understanding of such functions, acts, multiple connections, synthetic coverings of units, etc., constitutes the domain of the ultimate reason of knowledge or Logos proper. We call this regulation a system.

We obtain, then, and on the basis of experience as the lived world, which is the constant flow of the life of knowledge, the following levels. The level of reason understood as system or ultimate connection of links, syntheses, reductions. The level of thought, to which corresponds the elaboration of concepts, ideas, and their immediate or mediate connections, the world of logic or theoretical connection of mental forms. Such forms manifest themselves to us in spoken discourse, in utterances, that is, in the regulated expression of speech, whose formal units and principles constitute what we understand by language. They reveal their system to us. And in speech or language, the level of the spoken, said: the world of things, objects in general.

The expression of language considered as experience of the mentally articulated world brings together and manifests the other logical levels: the speech or sonorous articulation of what is expressed experientially, the mental content of what is thought, what is referred with it to thinking. The set of all these functions and principles constitutes the linguistic system. Analyzing language entails unraveling the life of the Logos.

Language and Reason are, therefore, analogous denominations, slopes or faces of the same face. To both belongs the original and ultimate meaning of things. Philosophy and Linguistics unravel the genesis of meaning with a method that is both similar and differentiated, the former as the vital meaning of things and the world, and the latter, Linguistics, as their signification. In short, thought and language manifest the same thing from different approaches or attending to differentiated gradations of meaning according to what is approached and abstracted from their field of observations. The perspectives or formal objects apparently differ, but the interpolations of thought and language are constant. Among other reasons, because language is a product or creation of thought. It contains it formalized. To analyze form is to enter into the formation of thought, into its genesis.

And the entry into the formation of form can be observed, both in Philosophy and in Linguistics, from below (down), the original sensation, to above (up), the essential formations of knowledge through the exercise of reason, or vice versa, from the conceptual principles to the experience on which they are based. We will see, however, that this double analytical direction is only a reduction of the complex way of acting thought when reasoning and expressing things.

Grammar of knowledge

Husserl starts from the act performed by enunciating in expression the mental content of what is thought. It is an act that gives meaning to the removal of previous contents that are being formed in the original passivity, that is, even without its own form, as is the experiential flow of sensation and consciousness, or what Husserl calls the constitution of immanent temporality (1929, 22). He also considers the fact that, having observed various statements, as examples, we determine in them, once reproduced, repeated, the same entity or unity of conception, in such a way that we refer to the same statement over and over again, even though we may use different expressions. And it is the *same* when reproducing an engraving, an image. This unity of the *sameness* allows us to access what is inside its form. And we discover the meaning or assembly of diverse expressive acts united as the meaning of something thought. And in these acts we observe their modes of connection, dependence, independence, overlapping, synthesis, implication. And this in parallel in language and thought, that is, in the expressions that form the discourse and in the opinions that it contains as its sense (Husserl, 1929, 20, 22).

What is meant in language (the content of words, sentences) is opinion or mental attitude, that is, a mode of conceiving something in the sphere of the thinking I, the act of speaking: *I think*. And these modes change, they are various. Husserl (ibid. 23) considers the elementary mode of assertion on the basis of an initial neutral position of judgment or simple *S est p* (a subject and a predicate united by the copula *is*), without special considerations of tone, intention, intuition, etc. From these elementary opinions or meanings the logical formations or technical language of the sciences are config-

ured: concepts, principles, theorems, deductions, demonstrations, the thematic set of the Logic or formal principle of all science.

An analytical process is thus established according to which to each typical act of expression corresponds a form of judgment and a kind of reason. Thus, to the enunciative act concerns the theoretical reason; to the optative, the axiological or value reason; and to the imperative, the practical reason. Other types of acts would be reducible to these three basic ones -the statement of assertion, that of desire or wishes, and the imperative- or collateral ones, such as the interrogative, dubitative, of supposition, etc. Given the basic type of judgment ($S \text{ est } p$) corresponding to that of assertion, which supposes neutrality of attitude with respect to the statement (“The pine tree is green”, for example), all the others are modifications or attitudes mediated by another statement: “I say, I wish, I command, I doubt that $S \text{ est } p$ ”; “The subject S of $S \text{ est } p$ is badly formulated”, etc. The important thing is to conclude that thought implies acts with expressive function. Acts that give meaning (*Sinngebung*) to the complex of unconscious formation, a priori, of passive syntheses, still in the period of formation. From these syntheses and formation arises, at a precise moment, an intuition or idea in the mind.

The problem now is to know how this expressive function has been realized in the act of giving meaning. Husserl is satisfied with the donation of meaning made. He starts from it to determine the logical formations implicit in the meaning and connections of words, phrases, sentences, basic judgments. And these formations constitute the grammar of knowledge. He infers from it, like Kant (1978, 159), an imposition or *duty* (“das Sollen”) operative of the expressive function of thought for having been given in such and such an utterance and with such a meaning: the sense that must be expressed (Husserl 1929, 21) in conceiving something in one way or another. Husserl retains the analysis of that initial formation. He does not enter into the why of such an expression. It is enough for him to observe that the desire, for example, to say something “is changed into the utterance of a judgment that includes this desire” and that such a desire is a “moment” of the judgment thus formulated. A moment embedded in a verbal expression and which remains the *same* whenever we reproduce it, which indicates that the expressive formation of the act has its own identity (*Selbigkeit*). This is the ideality of language. The sound of a sonata or the word of a phrase are ideal units of its acoustic realization.

As an ideal, language is “objective spiritual formation” and has “the *objectivity of the objectivities*” of the spiritual or cultural world, not that of the physical world (Husserl, 1929, 18). It forms a unit of concrete expression endowed with meaning. And this expressive unity contains the activity of thought that forms it, so that it can be deduced from this that a fusion of physical, psychic effectuations has taken place, through which, or rather, in which are constituted the words or expressive acts that are being at the same time acts of judgment whose function is to give meaning to this whole set of multiple effectuations. What these acts contain is an “activity of opinion” which, in expressing itself with that unitary sense mentioned above, results or is also

resulting at the same time in unity of discourse (ibid. 20). We find ourselves, then, with a special fusion and unity. Acts of judgment-opinion are united, those of speech, whose expressive form is the verbal proposition *S est p*. Husserl even uses the verb *to weld* referring to this fusion which, let us remember, lets us intuit an expressive *duty* of the mind when conceiving, devising something. In each of these terms and as a whole, the unity of *discourse*, language, and *opinion*, thought, is given and functions.

The fusion or welding of effectuations operated in the unitary background of thought implies the covering of acts and the appearance of something new that Husserl comes to compare with “a soul” of the “inner activity” (ibid. 20) deployed as the opinion of the speaker. A soul that transforms the sound wave of the word and of language, its vibrations, into a special body, for it is endowed with meaning. It is animated body, spiritual corporeality or *Geistige Leiblichkeit*, sentient flesh. The German word *Leib* indicates animated vibration and is something different, qualified, from a simple body (*Körper*). It introduces us in the vibratory field of the reception and production of sound that associates, contains, internalizes a sense. It is something proper to the mind that, by appearing within a vibrating expression, endows the latter with a quality it did not have before. And at the same time, the operation of the mind thus effected acquires a new character, the denomination of sense.

We highlight this aspect, well known in phenomenology, because it will be one of the parts that Husserl’s logical analysis leaves, in principle, out of signification. The “soul” of this body is what really interests Husserl when he analyzes language as an experience of thought, that is, as an experience of the meaning constituted in language, the signification of words, of discourse. Left out of this analysis are the sensitive, sonorous constitution, the body of the word, its psycho-physical entity, its *indicative tendencies* of signifier of a signified or, already as discourse, and in a first consideration, its interlocutory character, the mark of interlocutor that subtends language and by which it addresses another speaker (Husserl, 1929, 20, 21). There also remains in suspension all that underlies the initial terms or preformations, their origin, for example, that of noun or adjective, even if they come from actions that are syntactic. All that matters is “the proper character of the syntactic edification” (ibid. 295; 285-286). The “judicative reason” attends only to the indicative aspect of the expressions susceptible of thematic consideration, being indexes of logical subjects, such as the noun or adjective in functions of substantivation, adjectivation, complementation, i.e., within a proposition or forming it. And this is because there is then in these indexes something profoundly common that makes them functionally syntactic matter. And this term, matter, indicates here the possible thematic orientation of *matter-core* of a *form-core* (ibid. 272). And this is what the organization of the syntagm in grammar and the linguistic functional structure consist of.

The phenomenological function of language is reduced for Husserl, however, and in spite of the expectations created by the initial analysis, to that of a secondary medium or, in any case, to that of a filter or stimulus of the truths deduced from the significa-

tions. The opinions or doxa of language, as well as its grammatical connections, are only indications of the logical operations deducible from the organization of meanings.

The grammar of knowledge allows us to deduce that every term (T) of proposition implies, because it is, a compositional relation, a horizon of correlative organization: T (R). It is in fact the result of an internal relation of every element of nature. And thus language: syntagmatic, categorial relation of the prelogical inclusion of man in the world: subject-(Relation)-object (jection *sub* and *ob*: *sub-ob* unit in PROnominal function, that is to say, fusion and fission whose result is name and orientation towards an utterance constituted therein. The formal principle determines, in any of its degrees, the ontological matter. And Husserl calls this phenomenon core-formation (1929, 272), nodal form, it can be said. This relation form-matter results from the Relation idea-reality or energetic center of knowledge when apprehending a form in sensible contact with any aspect of the world. And in the interstice or hyphen of the form-matter occurs the word produced, conceived in that instant as fertilization or verbal concept of the mind. But such a phenomenon reveals, on the one hand, the a priori of internal correlation as man is inserted in the World from which his capacity of knowledge comes. And he also discovers that this inscription in the cosmos is processual, factual and factitious: it reveals acting, inventing, projecting, creating. And this creation is the internal nerve of the World whose meaning it seeks. It is the onto poetic moment of intelligence. The poiesis of knowledge. This is how we understand the phenomenon of language.

Noesis and noematic efficiency find poetic foundation of their constitutive objectivity. The passage from *ideal-specific*, noetic, to *ideal-identical*, noematic, categorial (Gallerand, 2014, 29-30, 95-96), Husserl's "identical unities" (1987, 25), actually uncovers the poetic revelation of the active principle generating knowledge. Therefore, *grammar* is also a function of eidetic identity -new revealed noesis-, but not by ideational abstraction, to which the *gramma* or world inscription induces, but by introprojective upwelling of the prelogical nexus there experienced and the resulting gravitation as a syntactic principle also active. This emergence changes the sense of the connective *welding* of Husserl and his interpreters. We witness in it a transcendent *doing* immersed in the complexity of performances, references whose synthesis originates names, meanings. The categorial determination proceeds from the veritative orientation of the aforementioned principle in discerning the relations intentionally co-incurred in the signified, its diverse representational figures (*Darstellungen*). The *doing* of the active principle keeps in itself the original projective relation through the thematic consciousness, *ponens*, of the executive "I" (Husserl, 1999, 300-302). And this thanks to the passive protoforms, predonations, retentions and protentions, tensional, as the constituents of the linguistic sign. The affluent spontaneity happens and is experienced continuously, even if only in *opposition* to the sensible and processual foundation of every category, whose experiential impression (*Erlebnis*) still gravitates, not only *resisting* (Renaudie, 2015, 132, 228), but retro and introjecting relationally. The category is dicent function of the cognitive agora.

Body of language

One of the foundations of signifying formation is, for example, the *objectivity of the objectivities* of the cultural world assigned by Husserl, and echoed by Humboldt, to language and made explicit as *spiritual corporeality*. Language is corporeal objectivity, corporeality in itself. A singular object, therefore, for by always repeating itself as a ubiquitous unity at the same time body-soul – a uniform center of activity –, it is also an ideal object. However much we reduce the corporeal character by analyzing the logical foundation of this constitution, the constituent objectivity remains. This is why Husserl maintains the parallel language-thought, but only from the level of meaning, in order to extract from it what happens when thought is constituted and happened when it was formalized as concept and word. Language is the constituent objectivity of knowledge. And this idea was already expounded by Humboldt when he defined it as an organ of thought. Something created by him by knowing the constitution of the world.

How are we to understand this body-ideal phenomenon? It is the fusion of the world in the feeling, vibrated flesh, by the fact of referring what is there and thus felt as an emerging idea (*Einfall*) from something previous, prelogical. It contains as a priori the ideal-concrete relation that is determined as something objective or animated nature as an individual. It is something already inseparable, irreversible, even if it was at some instant of its formation a welding effect. The unity thus constituted is not dissolved even if we only attend to one part of its entity and leave another in suspension. But the action of heeling, suspending something formative (epoche function of analysis), continues to be a mental action in force, subtended. It is a halo of constituent actuality. It will be necessary to wonder, therefore, about this active principle that determines acts whose constitution is unitary and diffracted at the same time without losing the horizon of its origin. And one of its primordial orientations is expression understood as the formation of the concreteness of thought by particularizing itself. An expressive form that comes in the active course of thought. And so it also happens with the idea (*Einfall*) that arises, shows itself in such a process. It is an idea with teleological dynamism. It contains an orientation: *telos* (Husserl, 1929, 25). There will be, therefore, some relation, and not accidental, between the two formations.

Husserl's methodological process -his own expression- induces us to think that the expressive formation becomes the formal result of the diffraction of the active principle in the obscurity or shadow in which the passive synthesis takes place. Passivity would be the opaque body of diffraction, but not because such a body is an obstacle, but because its very constitution, like the atomic constitution of matter, is in continuous rotation of molecular vibrations. If the initial idea arises at some point in this prelogical stage, in boiling, let us say, and its formal principle explains the effectuations and formations realized in it, such a principle already acts in some way, implicitly, in the material conformation. And this conformation Husserl calls expression. He refers to it with the Greek term *hyle*, the matter in constitutive formal horizon, or apperceptive ground of possible experiences (Husserl, 1929, 26), a priori in addition "native": "<<Einge-

borenes>> A priori” (ibid. 27), as deduced by contraposition of the contingent. And that horizon recalls Aristotle’s being in potency or *hyle*, since it is dynamic direction or *energeia* toward the accomplished act: being in act: *ergon* (*Metaphysics*, q 8 1050, 21-22).

The perfect clarification of this boiling corporeal world and its confused obscurity is for Husserl the realm of knowledge and authentic science. The authentic is the ultimate, teleological clarity of reason. The Logos made explicit. Formal logic, but a form endowed with signification, that is to say, with an active, donor, maker, in our opinion, poietic principle. It is at the same time *form in formation* and formant.

If this interpretation is valid, Husserl’s phenomenological preamble would be a hermeneutic exegesis, and with Kant’s filter, of the psychological and logical context of Aristotle’s agent understanding in the double aspect of apophantic and poietic *nous* (mind) with its hyletic foundations, of prime matter, second, and species, differentiated these later, with time, through the medieval Aristotelian heritage (Scotus, Ockham, St. Thomas, Suarez), into printed species -the apprehension, initial notion of something- and expresses: the idea or constitutive essence. Husserl highlights the ontological character, the entitative constitution of being that is a constant present participle: *being*, the entity. And on this background he projects Kant’s phenomenal intuition (pure phenomenon or perceptive appearance of the idea on an unknown background, noumenal, but subject to the principal intuitions of space and time) and Hegel’s objectifying self-explanation, among other philosophical referents, in addition to the linguistic ones.

Thus Husserl distinguishes two types of a priori in the concept of form. The purely formal, proper to pure reason, exempt from empiria, and the contingent or invariant of variants (Husserl, 1929, 26), as shown in the subjective action of reason. The contingent a priori contemplates in its formal part the possible experience of concrete realizations, whether these are given by means of colors, sounds, lines or any other sensible impression. That is why pure reason always keeps as its presupposition a reference, “constant and necessary by essence, to any hyletic states, that is, as apperceptive foundations of possible experiences” (ibid. 26). And this is because reason or reason that judges is subjective, it issues judgments *su(b)jetting* qualities (Latin verb *subiacere*), concretizing subjects, themes, principles, as we prefer to say. And this subjection is the basis of the image-subject of perception or object in image, therefore something already endowed with aesthetic value, for without image-subject there is no aesthetic image (Husserl, 1980, 52).

The underlying objectivity

This essentially “constant and necessary” look at hyletic formation, i.e., embodied in some way, leads us to the *objectivity of objectivities* or *spiritual embodiment* mentioned above. That is, to language as a formal and contingent principle of rationally operative subjectivity. It is objectifying reference. The concepts of formal concreteness such as color, sound, line, have also, as such, freed from empirical “facticity”, says Husserl, a contingent a priori. The formality of reason descends or ascends to any

conceptual formations. It self-explains itself by objectifying itself, as happens in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, although in a differentiated way in its method and implications. What is proper to logic or the "doctrine of science" is the *self-explicitation of pure reason in itself* or the manifestive self-reference of consciousness (Husserl, 1929, 27).

Let us recall that this self-referential manifestation of consciousness objectifying itself in formal a priori principles, pure or contingent, indicates an internal relation, and by external deduction, noumenal, to the hyletic presupposition of matter, that is, to sensation. It is referent relation (ibid. 26). And since this reference comprises the basis of the sense-giving relation or towards signification, from which the whole formal complex of objectivities starts, it is possible to conceive such relation as signifier. And in the sense that we give to the linguistic signifier as a priori of categorial correlation, starting from Amor Ruibal's concepts of "entitative relativity" and "nexus" or "preconscious indistinction" (1934a, 303 [483], 299 [476]), also, with another denomination, "nexus of transcendent and prelogical relativity" (1934b, 44 [59]). There is a prior contact with things "before being able to reach them" in order to feel and know them (1934a, 524 [803]). And from there proceeds the "spatial notion" as a form of sensation "projected by a condition inherent in the cognitive act that corresponds" (ibid. 304 [485]). And on it is based the notion of *exteriority* (ibid. 299 [477]). Sensation signifies by being located, that is, by being perceived (ibid. 303 [484]). And at that moment it already offers us news of an object and some quality of it: "pleasant or unpleasant impression" (ibid. 281-282 [443]) Let us take into account, for example, that the sound articulation of the signifier already correlates in the emitting body vibrational frequencies simultaneously felt by it and the body of a possible receiver. The contact function is immediate. And the articulation also implies time. A spatio-temporal nexus of intersubjective modality -including bodily radiation motivations (Husserl, 1973, 88-89)- is then produced. There is in it an inherent principle of signifying objectivity.

This ontological preemption of cognitive projection accords precisely with Husserl's <<universal a priori of correlation>> expounded in the *Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. In subjectivity there are also "essential correlations that are constitutive parts of an a priori of vaster scope, of a universal a priori" (Husserl 1976, 161). And in that horizon there is precisely the <<representation of>>, which holds "on a par" the perception of the thing and a complex set "of non-actual and yet co-functioning forms of appearance and syntheses of validity" (ibid.). The antepredicative world concerns even the genetic formation of judgment and is also part of experience, defined by Husserl, in describing the general theory of judgment, as "*the genetic referral of predicative evidences to the non-predicative evidence which is then called experience*" (ibid. 1929, 186).

Amor Ruibal also considers, making an apprehensive suspension of notions and concepts, a double and complementary distinction of judgment. One is that of *ideality*, in which the intelligence attends to the "content of the elements" and to the "objective content" of the judgment that links them, moment in which the idea is formed. And this

ideal formation takes place as soon as reality grounds the process previously carried out with its effective or possible existence. It is the reality of the existing, to which the other judgment, so called, of *reality*, is directed. Amor Ruibal recognizes ubiquitous value, like Spinoza, in the verb *to be*: the double meaning of *predicable* between concepts and that of “*being realized* in the thing, that is, of *existing*” (Amor Ruibal, 1934a, 185 [242]). On the other hand, there are still *ideal* truths, obtained by comparing forms of objects independently of the experience to which they correspond, and *real* truths, the experienced ones, such as “the laws of mechanics” (ibid. 185-186 [244]). To the ideality of logical forms corresponds, as in Husserl (formal analytical laws of signification and ontological-analytical categories of the *Logical Investigations*), the reality of the existent, but with an important difference. For Amor Ruibal, empiria always accompanies the concept, even if it is disguised. There is no idea “without sensible representation, not only as origin, but as reason for its being in act” (1934a, 525 [805]). There is an “instinctive perception” or “instinctive knowledge” concomitant of the sensitive and intellectual, i.e., more rooted in nature than the intention and intuition at the basis of Husserl’s eidetic reduction. And this for an obvious reason: <<because there is never a relation between two ideas as ideas, but between two ideas as *reducible* to the reality of a thing>> (ibid. 183 [241]). And this implies, in turn, that <<Every predication of one idea of another *involves a nexus of the real existing or possible order*, even if it does not refer to reality as such>> (ibid. 183 [241]). That nexus has, therefore, an ontic and ontological character, for from it proceeds the whole human cognitive complex through synthesis of “intestine relations” of the primary sensation already oriented as significant in the perceptual order of reality and <<to the constitution of the known object>>> (ibid. 161 [215]).

The signifying effectuation thus understood and presupposed is already poetic process, since it refers by doing, constituting its own manifestation. This process remains active in signification as the internal nerve, let us say, of the objectivity thus constituted. It belongs to the presupposition of constant and necessary reference to hyletic states. It is a formative foundation, also apperceptive of possible experience in real, effective fulfillment: the experience of expression as word, at the same time internal and external form, and therefore inherent to the formation itself. It is formal and contingent. A special a priori, since it refers simultaneously to the intrinsic relation of the ideal-concrete of the language-thought fusion. And it proceeds furthermore by self-explaining pure reason. In this allusive hyphen to the phenomenological space-time of the rotating consciousness, turning over itself, the melting of its dynamism occurs as its own manifestation. And as it melts, it expands. It fissions. Such manifestation is word. The environment of fusion and fission is the aesthetic and poetic context of language.

The a priori foundation of formation resolves, on the other hand, the aporias that Theodor W. Adorno criticizes in the Husserlian reduction of objectivity related to a subject after all -Cartesian- guarantor of perceptual unity. For Adorno (2012, 88), Husserl’s concept of objectivity “cannot renounce the concept in which objectivity in general has

its model: that of an object, that of the world.” We have seen, however, that there is no news of reality if we do not start from the spatio-temporal projection in which body and world coexist. And this does not imply leaving the world or situating oneself in front of it, but rather accessing notions that allow us to understand and explain it. The mutual relation of object and subject in a conforming whole, or the historical relation of the aesthetic form with the social milieu in which it is produced, conceived by Adorno as the dialectical basis of the cognitive process, is already caused by the nexus of pre-conscious relation and without previous assumptions. The Husserlian intention is indeed objectifying, as Adorno criticizes, but the a priori intuition of ontological correlation, founded on an “instinctive perception”, as Amor Ruibal deduces, natively precedes it. And he does not renounce the dynamism of knowledge on which dialectics is founded. Reflecting on the work of art, Adorno recognizes that the pre-aesthetic experience needs projection, but aesthetics is a contrary movement towards the subject precisely because of the a priori priority of subjectivity in it (Adorno, 1976, 127-128). And it is the same, let us say, with the object of knowledge, which is another form of art. Without this dynamic polarity there is no possible *dialexis*, that is, formation of lexicon, names, concepts, ideas and revelation of the principles that regulate them.

Aesthetic function of language

Husserl gathers the general opinion or doxa of the speaker when he feels the presence of the word as an embrace and expression of “the life of his soul” (1929, 19). An affirmation that encloses at the same time metonymy and synecdoche, the container for the content, the signifier for the signified and the part for the *whole*. It is up to the expression to be the bridge, the filter of what happens in it: the action of thought. And then its presence is reduced to secondary, ancillary, pure accident or arbitrary event -nothing demands such a presence, but only one, whatever it may be- in the course of giving meaning to all that confused and nebulous of the conforming passivity. Now, the semblance of bridge assigned to the expression and which, once crossed, is forgotten or recalled, corresponds to it more than a secondary function. It enters into the content by having aesthetic value. And if it enters it is because it belongs to it. The bridging and secondary character of expression induced many thinkers to separate the phenomenon of poesis from phenomenology and from the linguistics derived from it. The factive, making function of the signifier, its halo of luminous shadow, is forgotten. A formal-contingent light. However, Husserl subsumes in aesthetics expression as content. And this comprises <<both the sound of the word and in general what belongs to the expression itself, as well as the fullness of associations aroused, both those simply aroused and those efficient by means of phenomena of the phantasy>> (Husserl 1995, 13a). The content unfolds a signifier or, rather, we say, the significance of the phenomenon comprises what it engenders. And this is a doing, a forming of perception in consciousness: perceptual *poiesis*.

A suspension, or rather a discarding or epoché of the world is realized in some non-formalized way. The logician is only interested in the proposition formalized in the *grammatical* sentence, its syntactic skeleton, always identical (S est p) and, therefore, ideal. The concrete or possible realizations remain in parentheses. And it is they, however, that provide the formative foundation. Husserl wants to tell us that, given this unknown but active world of passivity, an idea arises whose formation allows us to deduce the principle of formations. And this principle is a priori. Innate, some linguists, like Noam Chomsky, will say. It is born within. It manifests itself within the process. And we project it onto what continues to happen.

Husserl then analogically compares the logical situation of grammar with aesthetics:

It is a situation totally analogous to that of aesthetics: the subject of the aesthetics is the work of art, the sonata, the engraving, etc., not as a physical complex of sounds (ephemeral complex), as an engraving-physical thing, but precisely insofar as it is the engraving itself, the sonata itself... the object properly speaking aesthetic, as in the parallel case it was the object properly speaking grammatical. (Husserl, 1929, 19).

The reality of language is aesthetic

The world thus isolated, formally and logically preterit, persists nevertheless, and not only in parallel. It vibrates. It colors the interstice of the intermediate hyphen of language and thought in the self-explicitness of objectifying consciousness. The contingent a priori underlies every form of pure reasoning. It is also a priori principle of categorical correlation. A vibrant and formative correlation, because it vibrates and makes the thought feel. They are correlated waves according to the drives of the animated corporeality. Man has within himself the atomic, relational and correlative movement. And the waves are covered in orbs of multiple significance with certain operative nuclei. These orbs form expansive centers and radiate by concentrating thematically. Such an a priori is a *poietic* center. It acts antepredicting and referring the before or pre-situation of the logic discovered by it and in it. It contains dimension PRO.

Relationship and aesthetic judgment

The prelogical, antepredictive world belongs, then, according to Husserl, to the aesthetic universal, also a priori, of spatio-temporality (1929, 256). And it belongs to it as a layer of *transcendental aesthetics* or eidetic foundation of the world of <<pure experience>>, whose unfolding is the ontology of forms (ibid. 256-257). Such a world serves as the basis of the logical one and remains in Husserl's organization chart as a descriptive science or ontology as opposed to the analytic or transcendental logical one (ib. 257). And to the descriptive realm remains assigned the expression and, with it – it follows – the formation of the word. <<The simple unitary grammatical comprehension, *the purely grammatical capacity for meaning* [...] is not yet *the capacity for meaning presupposed by the logical analytic*>> (ibid. 193).

Phenomenology drags along a shadow of reality that is not made explicit and situates in it the domain of aesthetics as a possible hint of spatio-temporal determination. Any determination is in substance a fragment of the still unknown reality. Now, however the real world is presented, its presence is given according to the essential principles that subtend it. That is why there is a temptation to consider only this logical world of principles, foundations and deduced ideas as real. We can formalize the vibrations of existence embodied in the world, but we do not reach the totality that is open there as a horizon of existence. This distance -a veritable abyss-functions in the aesthetic relation as an expectation of existential fulfillment.

The judgments that subtend this interrelation are considered by Husserl as *if* they were statements of living, vibrating reality. They float above it in an attempt to reach a never-fulfilled scope. The ferment of their ethereal lightness is precisely the as yet unformalized world of subjectivity or the fragmentary character of consolidated forms. The image, perceptive or reproduced, its space of formation, the fantasy, are modalities of more or less controlled consideration, but alien to the effective reality that subtends them. They are products of the formatively objectifying imagination, affected by the lack of real value, although they can excite and contribute to the real presentation of things, objects, as happens in the projective phase of the scientific world. These modalities or products move reality with the same system of formalities -connections, determinations, subordinations, deductions, etc.-, but always as *if* it were something real what they move, produce: a *quasi*-reality. And since their ferment is the still opaque bustle of subjectivity and of the world that affects it with its natural laws, the form that determines and specifies them is logically weak. It is "form without force" ("die kraftlose Form des Als-ob"), summarizes Husserl (1980, 505). It is loose even the designation of <<the same thing>> that remains identical by repeating forms, meanings, structures, or the reality of manifested subjects (ibid. 529). The modes *as-if* of aesthetic judgment and fantasy do not contain position, not even entity appearance: "kein Für-seiend-", says Husserl (1980, 505).

And if we are dealing with the content of an *object-image consciousness*, something reproduced, therefore, if we compare such content with that of a simple perception, its character differs even if they coincide. The reality designated by the *object-image* is invalidated, emasculated, in such a way that the imaginative object is a *nothingness* (ibid. 502). The modes of fantasy and art implicitly contain an "active negation" (ibid. 511), delection or erasure 'Durchstreichung' of reality, which is also something in itself real, effected with nuances – depending on the type of art. And this experience further complicates the difference between the ideal logical world and the analyzed reality. Such modes of consciousness generate a conflict between the perception of reality and the world of the imagination, the concreteness of what is perceived intuitively and the ideal of imagined, even logical, forms.

Everything that deviates then in some degree from the perception of immediate or mediated experience of things, supposes a change of attitude or consideration.

And so it happens also in judgments, affected by this change, which turns them into *quasi-judgments*. Husserl distinguishes in fantasy shades of perceptual approximation, depending on whether it is a pure fantasy, without any real trappings, as if what is imagined were real in itself -something practically impossible without some overlay of reality, or lived only as indeterminacy-. Fantasy is either perceptive (*as if*) or reproductive (*quasi*). The aesthetic relation and the world of the work of art move on that border. The world of art is a *quasi-world*, *as if* it were, but it is not really so. Both the aesthetic and the artistic relation presuppose a change of the attitude of experience into an attitude of imagination or fantasy. And the aesthetic attitude requires an acceptance of the beginning or the *as-if* of the world presented.

We accept without qualms, or with them, the perceived object and we compare it with others of reality, whose intuitive presence, or reproduced by remembering it, we dispense with it by abstracting or neutralizing it, or we keep it almost at par, as in an overlay of reality. Concealed or not, reality remains <<parasited>> in the form of fantasy or in the reproduced object-image. We accept it in such a way and as a sui generis type of objectivity that it is imposed on us as an analogue of reality when we contemplate or read the work. The spectator or reader experiences the prescription that the author or creator of the work introduces into it as a kind of obligatory subjection (Husserl, 1980, 519). The author creates in freedom, but he is subject to an objectivity that he thinks and that complies with the rules, norms and principles of all objectivity, even when he breaks them, as in the most surrealist art. Husserl does not enter into the tachism or absurdity of certain modern art, but he implies that the chaining of fantasy is also founded in some way on coverings, hidden, non-intuitive erasures, deep in the cave of subjectivity.

Genetic revelation of art

Thus, art, Husserl defines, <<is the domain of phantasy configured in form, perceptual or reproductive, intuitive but also partly non-intuitive>> (ibid. 514). Or also, as a realized work, art <<<is fantasy formation [*Phantasiegebilde*], and is something fantasized [*Phantasiertes*] in the same mode of appearance as the positioned remaining in fixed value – as *fictum*, object -: in this sameness it is really something beautiful>> (ib. 545).

In analyzing various types of art, such as narrative, theatrical and poetic, Husserl also introduces revealing nuances. They all coincide in their intersubjective character. They follow <<freely the artistic intention>>, they slant in different ways and with different intensity the latent conflict and live fiction as correlated quasi-experience. A phenomenon of explicitation of meaning of motivations, indications, of actualization of given experiences <<in the interiority of thoughts>>, of realization of intentions is produced. We co-experience the fictionalized world in a mold of apparent reality. We typify the characteristic of time and objects in realistic art. We co-experience an experience, as in realistic art. We make explicit in the description and narration the theory

of the described, narrated, and we approach in such a way to the scientific criterion, as it happened in the naturalism of the 19th century. We even co-participate in the formation of the work. And the statements, judgments that manifest this fictionalized reality are formed according to a kind of objective truth (Husserl, 1980, 520), in such a way that the work can become a measure of objectivity by returning to the repeated experience of things (ibid. 521). Thus Husserl explains and reinterprets the Aristotelian verisimilitude of art.

Let us keep in mind something important. The *quasi* and *as-if* forms are revealing the genesis and objectifying power of thought. They are forms that relate, therefore, to the objective reals or to the supposed reals. This revelation is shown to be more genetic than the simple perception of the object.

The theatrical *fictum* maintains the two planes of the overlay, the real and the fantasized, and lives the fluency of fantasy as something real, unlike the object-image, whose *nothingness* derealizes it. Actors and objects do not function on stage as copy-images. With them we live the effective real as a function of figuration. We know what is there, what is the starting attitude. And there is no object-image that supposes an effective subject-image (ibid. 515).

Singularity of poetry

The case of poetry is more peculiar. Husserl defines the poem as <<individual "objective" idea>> [<<Es ist eine individuelle "objective" Idee>>] (ib. 1980, 543). And it endowed with temporality of its own, that instituted in linguistic form <<which makes an isolated ideal intersubjectively accessible and identifiable>>, for it forms unity with its expression and is therefore something beautiful and objective work: <<Somit ist jede solche objektive Idee und speziell jede, die in eins mit einem Ausdruck ein an sich Schönes, ein objektives Wertvolles sein soll, objektiv ein Werk>> (ib. 544).

The institution in linguistic form of the poem confers on it a specific uniqueness of a unique specimen in the time thus determined. That is why it can be repeated with its instituted time, as when we enter the time-space of a cathedral or monument with differentiated experiential time. When we read or reread it, a non-ponent and intersubjective assumption (endopathy 'Einfühlung') is produced as if we were entering into the actuality of the time-space that constitutes it, prior to its critical evaluation (ibid. 544, fn. 944). Perhaps this is why Husserl distinguishes between the attitude and function of the traveling author who describes a landscape and brings us both into his world and into the description and that of the poet in the poem. There, the author is co-posed (*mitgesetzt*) and we understand a posteriori as we enter into his description. In poetry, on the contrary, says Husserl somewhat surprisingly, it is not the poet who describes as actual co-experiencer that it is convenient to know behind the scenes of what he says. <<It is not the poet, but the poetry that is subsequently known>> ["Nicht der Dichter, sondern die Dichtung wird nachverstanden"] (ibid. 540-541). And he adds something even more surprising: <<This [what is there comprehended, understood]

are specific relations that must be grasped scientifically>>, which produces <<necessarily an image character>> (ib. 541). In the interior of poetry there exists, therefore -it can be deduced-, a scientific principle that acts relating its components. And then we also remember the scientific character that Aristotle gives to poetry as opposed to history. Such a principle is the objectifying genesis of knowledge endowed with its own temporality. And this happens as language, a form, in turn, of intersubjectivity. Husserl recovers from the poetic formation of language the neutralized world outside of signification or of a graduated attitude of consciousness.

And why this specific singularity of poetry? The poet <<inserts forms in the horizon of indeterminacy that have for anyone the given world and time, determining them, specifying them [complementing them]>> (ibid. 540). That is to say, the poet intuitively, representationally or imaginatively determines the perceptual indeterminacy, the *as-if* of the *fictum* or the *quasi* of the image. He activates the relation of the ideal plane – the general form given in perception or in the vibrated restlessness, not yet conformed of subjectivity, the pre-logical world – and its specification, concretion: the ideal-concrete, an objectified idea, sonorously actualized, incarnated, and always the same when repeated in innumerable varied forms (ibid. 543). It captures the preliminary time-space of the aesthetic a priori.

And this principle of internal relation of the determining forms implies an evaluation on the part of the poet, the position of a value that is constituted in the act of judgment and with a normative attitude: the norm that he gives himself by following the value that there configures and transfigures what motivates him (ibid. 541). For example, the value of the beautiful, which appears in the formation *one* of the corporeally concretized idea and then always the same entity in each repetition of it as an idea fused *one* with its expression. The intonation of the poem is the poetized itself. That which is figured there in its spiritual figuration is the same, with its own, singular sonority: “Der Wortklang des Gedichtes ist wie das Gedichtete selbst, die darin dargestellte Situation in ihrem Wie geistiger Darstellung ist dasselbe” (ibid. 543). The poem thus acquires subsistent value. The poetized – the forms inserted, rather created in the horizon of perceptual indeterminacy – would be like the mist and halo of intonation: the breath of the soul fused with the words that are born right there, that is, its meaning, as we saw at the beginning of this study (Husserl, 1929, 20).

Poetic value of thought

There has been, therefore, a special relationship in the *as* of the simultaneous sound to the poetic ideation. This is what we call the elation of natural sound in the conceptual process of thought. It is the signifying emergence of thought as word, the objective remnant of the concrete idea-object relation. It belongs to the *objectivity of objectivities of the spiritual world* characteristic of language and to its spiritual corporeity (*Leiblichkeit*), also exposed at the beginning of this study (Husserl, 1929, 18, 19).

The elation of phonic sound in the process of signification is fundamental for understanding language as a poetic and aesthetic phenomenon of thought. The two planes of the linguistic sign, according to Saussure's theory, signifier and signified, retain the verbal root 'sign', which is complex inscription of thought as bodily resonance of the conceived world. The concept of *sign* has verbal value. It is *sign-noun*, verb-noun, or vice versa, declined and conjugated. It maintains the internal variation of thought according to the situations and objective processes of declined and conjugated reality. And this poetic value is the significant power of every word. Saussure realized it when analyzing anagrams of Hindu, Latin and later poetry. He reflects this phenomenon in a paragraph of the *Cours de linguistique générale* (1916) that, with the already mentioned of the illusionary value of language, give an important phenomenological turn – for us decisive – to linguistics. Saussure says: "in language, a concept is a quality of the phonemic substance, as a determined sonority is a quality of the concept" (Saussure, 1983, 144-145). Concept and sonority are respective qualities of language, i.e. of the linguistic system or operational unit of language as "pensée-son", the thought-sound. The phono-conceptual quality is, therefore, poetic value. There has been a transubstantiation, a mental intussusception of sound and sonorous intussusception of thought. Language is poetic value of thought (Domínguez Rey, 2017).

This value of poetic objectivity is also present, we believe, in Husserl. It is related to the idea of continuity, persistence, permanence <<in a fixed validity>> of the concrete form of the *fictum* in fantasy or of the object constituted in general as something itself or entity one of body-idea (soul). The *fictum* is already physically embodied object and with <<objective real being>>, something ontic, existent, susceptible of being appropriated by another and, therefore, also intersubjective. Its objective and cosmic value awakens in the one who appropriates it, says Husserl, <<the formation of spiritual ideal and indexes it with the sense of (a) something that remains, that must become internal appropriation, internal possession>> (Husserl, 1980, 545). That is to say, the objective value of the *fictum* consists in the principle of internal relation of the same permanent and repeatable thing. And to understand it, to live it, is to enter into the form of its formation. We recognize ourselves by experientially forming the *as* and the *how* of the perceived form. And this discovers, we add, in addition to the a priori of formation inscribed in all experience, the innate, hermeneutic principle of objective formation. To it also belongs the formation or creation of words.

This is also what beauty consists of: to assist in the creation or production of the expressive and experienced form of the idea. Now, if all art is <<aesthetic>>, not all art is beautiful. And when it happens with such orientation, such art is no longer idealizing, normative, descriptor of ideal and transfiguring through beauty (Husserl, 1980, 542). It ceases to be medium, ekphrasis, verbal and narrative representation of something imagined, reproduced, pretended, etc.

Art then ascends to philosophical, metaphysical rank, <<to the idea of good through beauty, rising to the deepest foundation of the world, and uniting with it>>

(ibid. 542). We thus reach the ultimate fusion in unity of good and beauty or divine foundation of the world.

Ontopoiesis

What has been said so far can be conceived as ontopoietic preformation of reality. And by ontopoetics we understand the phenomenon of existential presence *being* of the human entity. The poem is an act of existential vibration with its own ontic and ontological entity: the word. Its components are the experience that integrates them. And language is originally poetic integration of reality.

Ontopoetry focuses on the re-evaluation of the energetic world of the sensibility submerged in shadow and diminished by certain thinkers as *weak thought* of Logic. The poetic form of fused language and thought reveals the still unpublished potency of the same thing replicated and repeated in the logical form of knowledge. It is *grammatical* germ, incision of the mind. A vibratory incision that molds the space-time relationship of the body into sound waves whose vibration induces and promotes an articulated tone or gravitational touch of existence. These vibrations are the aesthetic and poetic germ of language.

Anna-Teresa Tymieniecka (1988, 425) conceives *ontopoiesis* as a spontaneous impulse, congenital in nature and in man, *Eros and Logos*. A kind of ergative tension – “co-genesis” of world and life – whose immediacy is reflected in the creative imagination (*Imaginatio Creatrix*) (1982, 73; 1988, 342-378). “Each impulse calls for a possible congenial world,” says George Santayana (1982, 61; cf. 15). It is mode of cognitive intuition given spontaneously in conceiving reality and as transcendent tension of nature (Tymieniecka, 1962, 181). It constitutes the apex of existential self-interpretation of man (1982, 69) and by virtue of an ontological design (“ontopoetic design”) whose nucleus is also ontopoetic: “ontopoetic nucleus” (Tymieniecka 2000, 247). This vital dimension (*onto-poiesis of life*) allows to deepen the roots of thought and its manifestation (ibid. 25).

Indeed, the expression of knowledge given in the utterances of language is the repository of thought whose genesis is also given in it in some way. This is what *ontopoiesis* consists in: genesis of thought constituting language by formalizing itself as an entity or objective, constituted entity. Husserl’s *form in formation* and, therefore, also formant, understood by us from the dynamism that makes such an expression possible, that is to say, from the necessary initial word, from the mental action or formal principle of knowledge, although, in a certain way insufficient, but irreplaceable. In the expression *ontopoiesis* we synthesize a long period of historical reflection on the act of thinking.

After the great human creation realized through the centuries, and in spite of the destruction lived in them, the poetic dimension of reality makes us understand the creative germ that constitutes it. Aesthetics reveals to us the native contact and integration in the World. And then it discovers a vibration that transcends the initial data

that the senses and intelligence provide. It opens us to the poetic dimension of reality. And that opening is the emergence of the word.

References

1. Adorno, Theodoro W. 1975. *Gesammelte Schriften*. Band 5: *Zur MetaKritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (20 vols. 1970-1980).
2. 1984. *Gesammelte Schriften*. Band 7: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
3. Amor Ruibal, Ángel. 1934a. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma. Tomo Octavo. (2º póstumo). El conocer humano*. Santiago [de Compostela]: Tipografía del Seminario Conciliar de Santiago. 10 vols. 1914-1936. (1999. In *Obra completa. V*, 15-287. Ed. Carlos Moreno Robles. Santiago (de Compostela): Xunta de Galicia. 5 vols. 1995-1999). [The brackets indicate the paragraphs, the same in the original edition and *Complete Work*].
4. 1934b. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma. Tomo Noveno. (3º póstumo). El conocer humano. (Función de deducción)*. Santiago (de Compostela): Tipografía del Seminario Conciliar de Santiago. 10 vols. 1914-1936. (1999. In *Obra completa. V*, 289-488).
5. Domínguez Rey. 2017. "Aporía(s) de Saussure, valor *gramma* y función retro-proyektiva del lenguaje". In *Cien años después del Cours de Linguistique Générale. Quaderns de Filología*. Ed. V. Martínez Paricio. València: Universitat de València, Anejo (83): 109-136.
6. Gallerand, Alain. 2014. *Husserl et le phénomène de la signification*. Paris, J. Vrin.
7. Husserl, Edmund. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erster Teil: 1905-1920. Hua XIII. Hg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
8. 1929 (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Hua XVII. Hg. Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff.
9. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua VI. The Hague: Martinus Nijhoff.
10. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hua XXIII. Hg. Eduard Marbach. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers.
11. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen Zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hua. XIX/1. Hg. Ursula Panzer. The Hague/ Boston/ Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers.
——— 1987. *Vorlesungen über die Bedeutungslehre von 1908*. Hua. XXVI. Hg. Ursula Panzer. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

- 1995. *Estética y fenomenología. Ästhetik und Phänomenologie*. 1906. Trans., intr., Sergio Vences Fernández, Miguel Vences Kilfitt. A Coruña: Universidade da Coruña.
- 1999. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hg. L. Landgrebe, Hamburg, Meiner Verlag.
12. Kant, Immanuel. 1788. *Kritik der Urteilskraft*. WA. B. X. Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
13. Renaudie, Pierre-Jean. 2015. *Husserl et les catégories. Langage, pensée et perception*. Paris, J. Vrin.
14. Tymieniecka, Anna-Teresa. 1962. *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*. Farrar: Straus and Cudahy.
- 1982. "Poetica Nova. The Creative Crucibles of Human Existence and of Art. A treatise in The Metaphysics of the Human Condition and of Art. Part. I. The Poetic of Literature". In *The philosophical Reflection of Man in Literature. Analecta Husserliana XII*. Ed. A.-T. Tymieniecka, 1-93. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- 1988. *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*. Book 1 (*Logos 1*). *Analecta Husserliana XXIV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- 2000. *Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason: Logos and Life*. Book 4. *Analecta Husserliana LXX*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

ანტონიო დომინგუეს რეი

ადამიანის ეგზისტენციალური ვიბრაცია სამყაროში

რეზიუმე

ესპანელი ფენომენოლოგი, ლინგვისტი და პოეტი ანტონიო დომინგუეს რეი საინტერესოდ გადმოგვცემს თანამედროვე ენის ფილოსოფიის ფენომენოლოგიურ ასპექტებს. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ენის, როგორც გამომსახველობითი ფენომენის ვერბალურ ღირებულებაზე, რაც ენას, როგორც კრეატიული ენერჯის მატარებელ მოვლენას, ფიზიკური რეალობისგან დამოუკიდებელ ფასეულობას ანიჭებს.

სტატიის ავტორი გვესაუბრება ენის „სხეულის“ შესახებ, რომელშიც შერწყმული, შედუღებულია სიტყვის გამომსახველობა, მნიშვნელობა-საზრისი და საგნობრიობა. ასეთი სულიერებით ხორცშესხმული სიტყვა აღარ მნიშვნელობს როგორც ჩვეულებრივი გრამატიკული ენის ელემენტი, ის უფრო ენობრივი თამაშის ცოცხალ აგენტს მოგვაგონებს, თუმცა ვიტგემუტინისგან განსხვავებით, აქ სახეზეა არა ნეოპოზიტივისტური, არამედ ფენომენოლოგიური მიდგომა ენის მიმართ, რაც სიტყვას ხარიზმატულ ელფერს და შთაგონების ძალას ანიჭებს, სადაც აქცენტირებულია არა შემეცნებაში რეფლექსირებული ობიექტი, არამედ სუბიექტი, უფრო სწორედ სუბიექტების, როგორც თანამოსაუბრეთა კომუნიკაციის ეთიკური და ესთეტიკური აქტი.

აქ ავტორი სცილდება იურგენ ჰაბერმასის კომუნიკაციურ თეორიას და უფრო ემანუელ ლევინასის ლინგვისტურ კონცეფციას ეხმაურება – მას აინტერესებს ენა არა როგორც საზრისულად უკვე შემდგარ სიტყვათა და წინადადებათა სიმრავლე, არამედ მნიშვნელობათა ერთიანობის ველი, სადაც უწყვეტად მიედინება კრეატიული სიტყვა საგნის გამოსახულების და მნიშვნელობის ჩასახვის და ფორმირების ერთიან პროცესში, რაც ედმუნდ ჰუსერლის წმინდა ცნობიერების ინტენციონალურ ნაკადს გვაგონებს.

ასეთი ფენომენოლოგიური ცნობიერება აზრს იძენს იმდენად, რამდენადაც დამიზნული და ორიენტირებულია ტრანსცენდენტურ საგანზე – ამ საგნის გარეშე ინტენციონალური გონება არაფერს წარმოადგენს, რადგან აზროვნება ყოველთვის რალაცის შესახებ აზროვნებაა. ეს ტრანსცენდენტური ფენომენი, ავტორის აზრით, არც ალქმის ობიექტია და არც წარმოსახვის საგანი. ეს გახლავთ აზრის მიერ რეალობის ინტუიციური წვდომის მიზანი.

ენა, რაც ამ შემთხვევაში ინტენციონალური ცნობიერების წარმომადგენელია, ასევე ინტუიციურად გახსნილია ტრანსცენდენტის მიმართ, თუმცა სიტყვა, როგორც თავისთავადი ღირებულება, არ მიდის ობიექტურ რეალობასთან ალქმის, წარმოსახვის ან სხვა ფსიქომოციური მიმართების გზით. ის არაცნობიერად წვდება რეალობას და მის შემოქმედებით იდეალიზაციას ახდენს. ამიტომ, ასე მნიშვნელოვანია ავტორისთვის პოეტური ენა, სადაც ხდება მხატვრული რეალობის, როგორც ახალი სიცოცხლის ქმნა-დობა და ეს პროცესი მოიცავს მარადიული სულიერების და მსოფლიო კულტურის იმ უკიდევანო სამყაროს, სადაც ხდება ადამიანის ეგზისტენციალურ-შემოქმედებითი ვიზრაცია ენობრივ კომუნიკაციათა ესთეტიკური დისკურსის გზით.

ვაგნერის ნიცშესეული კრიტიკის რეცეფცია

ნიცშეს შეხედულებათა ტრანსფორმაცია კარგად ჩანს ხელოვნების ფილოსოფიურ პრობლემებთან მიმართებით ვაგნერის საშუალებით. პირველ ეტაპზე ნიცშე ცდილობს, ანტიკური კულტურა და მისი უდიდესი მონაპოვარი ტრაგედია „გახსნას“ ვაგნერის მუსიკის მეშვეობით, რასაც უპირისპირებს თანამედროვე ხელოვნებას, რომანტიზმს, სუბიექტური „მე“-ს გაფეტიშებას, ემოციის და განცდების კულტს ჯანსაღი ანტიკური ხელოვნების სახელით, რაც გვაფხიზლებს ძილისა და ილუზიის აპოლონური სამყაროსგან. დიონისური, უპიროვნო სიცოცხლის დამადასტურებელი იმპულსის სახელით, რომელიც ვლინდება ცეკვისა და მუსიკის საშუალებით. ტრაგედიამ გამოხატა ბერძნების ტანჯვა, რადგან ჟინიან აღგზნებას თან ახლდა შიშის და ძრწოლების განცდა, გაცნობიერება ყოფიერების საშინელებისა და საზარლობის. ამით ტრაგედიამ აიძულა ბერძნები, გამოსულიყვნენ სიზმრის მდგომარეობიდან, ამავდროულად კი, ანუგეშა ისინი იმითი, რომ სამყარო მარადიულია, უკვდავია. ნიცშე ამით შეენინააღმდეგა შოპენჰაუერის პესიმისტურ ფილოსოფიას, რომელიც მიიჩნევდა, რომ ტრაგედიის ძირეული პათოსი სიცოცხლის უარყოფაა, ნიცშესთვის კი ტრაგედია არ ნიშნავს სიცოცხლეზე უარის თქმას. პირიქით, „ჰო-ს“ ეუბნება ცხოვრებას, ხელოვნება წარმოგვიდგება „მკურნალ ჯადოქრად“, რომელსაც შეუძლია გადალახოს ზიზლისა და ძრწოლების განცდა და მიიღოს სამყარო ისეთი, როგორიც არის. სამნუხაროდ, ბერძნული ტრაგედიის ოქროს ხანა საუკუნეზე ნაკლებ ხანს გაგრძელდა. მოგვიანებით ნაკლები როლი მიენიჭა ქოროს და დაქვეითდა ტრაგედია, როგორც ხელოვნების ჟანრი. სოკრატეს მიერ თეორიული დაკმაყოფილების პრინციპის შემოტანა და გრძნობებზე ზნეობის უპირატესობის მტკიცებამ მოკლა ბერძნული ტრაგედია. ნიცშე ამ დაპირისპირებას, რომელიც არსებობს დიონისურ შემოქმედს და, მეორე მხრივ, „თეორიულ ადამიანს“ შორის, კიდევ უფრო ამწვავებს, როდესაც ერთმანეთს უპირისპირებს მეცნიერებას და ხელოვნებას. მისთვის პრიორიტეტულია გზა, რომელიც გულისხმობს მეცნიერების განხილვას ხელოვნების საფუძველზე, თავად ხელოვნების შეფასებას კი სიცოცხლით. ნიცშე მიზნად ისახავს თანამედროვე კულტურის შეცვლას, რომელმაც თავისი სახე დასუსტებული აპოლონური სანყისის განვითარების შედეგად მიიღო. კულტურის განახლება იწყება დიონისური სულის გამოღვიძებით, როცა ჯერ კიდევ კანტმა და შოპენჰაუერმა აჩვენეს მეცნიერული შემეცნების საზღვრები. ეს ტენდენცია თანამედროვეობაშიც შეინიშნება. მას სწამს, რომ გერმანული სულის დიონისურ წიაღში იბადება ძალები, რომელთაც არაფერი საერთო არ აქვს სოკრატულ კულტურასთან. ამ ახალი ძალების დაბადების ნათელი მაგალითია ნიცშესთვის მისი თანადროული გერმანული მუსიკაა, ის ტალღა, რომელიც მიემართება ბახიდან ბეთჰოვენისაკენ და ბეთჰოვენიდან ვაგნერისკენ.

ნიცშემ „ტრაგედიის დაბადება“-ში, რომელიც ვაგნერს მიუძღვნა, მოიხსენია კომპოზიტორი, როგორც წინამძღოლი, მის შემოქმედებას კი უწოდა „მეგობრული კავშირი დიონისური და აპოლონურის აზრით“. ვაგნერი მისთვის იყო საუკეთესო კომპოზიტორი არა მარტო თანამედროვეობის, არამედ წარსულის და მომავლის, რომელსაც არ სჭირდებოდა მსმენელთან სასცენო სურათებით, სიტყვებით და გრძნობებით მანიპულირება. მეტიც, ის დაუპირისპირდა ძველ საოპერო ტრადიციებს, რომლებიც ინვედნენ დრამატული სიმართლის გაბუნდოვნებას. ვაგნერი იყო კომპოზიტორი, რომელსაც შეეძლო ხიდის გადება თანამედროვეობას და ანტიკურობას შორის, რასაც ის ახერხებდა მუსიკალური დრამით, რომელსაც შესწევდა უნარი, მიემართა ადამიანთა მთელი კოლექტივი თავდაპირველი ერთიანობისაკენ, რითიც შესაძლებელი იყო ძველი ბერძნული ტრაგედიის დიდებულების აღორძინება. სწორედ ვაგნერის შემოქმედება გამოხატავდა ცხოვრებისადმი სწრაფვას და განმარტავდა სამყაროს, როგორც ესთეტიურ ფენომენს [3].

მოგვიანებით ნიცშეს იმედი გაუცრუა ბაიროთში გახსნილმა ვაგნერის საკონცერტო დარბაზმა, რომელიც ათენური დიონისეს ერთგვარ ანალოგად შეიძლება მივიჩნიოთ. მისთვის ბაიროთი იყო სიმბოლო გერმანულ-ელინური ერთობისა, რომელიც თავისუფალია ყოველგვარი რომაული და რომანული მინარევებისაგან. ნიცშემ დაინახა, რომ ბაიროთის აუდიტორიას ძირითადად შეადგენდნენ ქვეყნის ინდუსტრიალიზაციის შედეგად დაწინაურებული ბიურგერები, რომელთაც ხელოვნებასთან ბევრი არაფერი ჰქონდათ საერთო და საკონცერტო დარბაზშიც უფრო „ახალი მოდის“ გამო დადიოდნენ, რომლის ფუძემდებელი რიჰარდ ვაგნერი გახლდათ, რაც კიდევ უფრო ამძაფრებდა ნიცშეს სკეპტიციზმს. მას აღარც ბრბოს ტაშისცემას აყოლილი, გავულგარებული ვაგნერი ხიბლავდა, აღარც მისი აუდიტორია და აღარც ასეთი „ბურჟუაზიული“ გერმანია. ვაგნერის მზარდმა პოპულარობამ, მისმა კავშირმა გერმანულ ნაციონალიზმთან კი მათი გზები საბოლოოდ გაჰყარა.

1886 წელს გამოქვეყნებულ თვითკრიტიკის მცდელობაში ნიცშე თავის თავს ადანაშაულებდა დიონისური იდეების გაბუნდოვნებაში. ასევე აღიარებს, რომ თანამედროვე გერმანულ მუსიკაზე დაყრდნობით „გერმანულ სულზე“ არაკების მოყოლა დაიწყო. ის აღნიშნულ წიგნთან დაკავშირებით წერს: „რაოდენ უხერხულია ეს წიგნი ამჟამად ჩემთვის, რა უცნაურად მოსჩანს იგი ჩემს წინაშე თექვსმეტი წლის შემდეგ“. ნიცშემ „კაზუსი ვაგნერი“ [4.31] (გერ. *Der Fall Wagner*) დღიურების ფორმით დაწერა. მასში ფილოსოფოსი მიმართავს რიჰარდ ვაგნერს და თანამედროვე კულტურის ანალიზს, საუბრობს მის ვარდნაზე, ან, როგორც მას უწოდებს, „დეკადენსზე“ და მიიჩნევს ვაგნერს ლიდერად, ამ დაცემის მთავარ სიმბოლოდ. ნიცშესთვის ფილოსოფოსის მოთხოვნაა, დაამარცხოს საკუთარ თავში თავისი დრო, გახდეს „ხედროული“. მას სასტიკი ბრძოლა უწევს იმასთან, რომ თავისი დროის მემკვიდრეა: „გასაგება! – ამბობს იგი – მეც, როგორც ვაგნერი, ჩემი დროის შვილი ვარ, მინდა ვთქვა, დეკადენტი: ახალა მივხვდი, ახალა დავიწყე მისგან თავის დაცვა... თუკი დაცემის მიზნებს ჩაულრმავდები, მაშინ გაიგებ მორალსაც, გაიგებ, რა იმალება მისი სინმინდებების სახელთა და შეფასებათა შიგნით: გაუფასურებუ-

ლი ცხოვრება, დასასრულისადმი ნება, დიდი დაღლილობა... მორალი უარყოფს ცხოვრებას... ასეთი ამოცანისათვის აუცილებელია თვითღიჯობა: აღსდგე ყოველივე ავადმყოფის წინააღმდეგ საკუთარ თავში, მათი სახელება ვაგნერი, მათი სახელება შოპენჰაუერი, მთელი თანამედროვე „ადამიანურობა“. რითი უპირისპირდება თანამედროვეობას ნიცშე? ესაა სიღრმისეული გაუცხოება, გაციება, გამოფხიზლება ყოველგვარი დროითისაგან, იმისგან, რაც დროის სულს შეესაბამება: „და როგორც უმაღლესი სურვილი, ზარატუსტრას თვალი, თვალი, მზირალი საშინელი სიშორიდან, გამჭვირვალეს ხდის მთლიანად ამ ფაქტს, „ადამიანს“ – ხედავს მას ზემოდან... ასეთი მიზნისთვის რომელ მსხვერპლს არ გაიღებდით? რომელი „თვითგადაღიჯება“! რომელი თვითუარყოფა!“ ვაგნერს უპირისპირებს ბიზეს, რომლის მუსიკა დახვეწილია. „ის მდიდარია. ის ზუსტია. იგი აშენებს, აწყობს და ასრულებს“ [4.28-33]. ვაგნერის მუსიკა არაა ჰარმონიული, გავლენას ახდენს ადამიანის ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაზე, მის ემოციებზე, უფრო სწორად, მის „მტკივან ნერვებზე“ [4.28- 33]. „ის ჰიპნოტური ტექნიკის ოსტატია [4.28- 33]. ვაგნერის მუსიკა ნიცშეს გაგებაში აღიქმება, როგორც რაღაც ძლიერი და გიგანტური, ქაოსის მდგომარეობაში, რაც სრულად ეწინააღმდეგება იმას, რასაც ნიცშე მაღალი სტილის მუსიკას უწოდებს. ვაგნერის ხელოვნება ავადმყოფურია, რადგან ის არ აკმაყოფილებს მშვენიერების მოთხოვნებს. ნიცშე ამბობს ამ პოზიციას, აღწერს რა პერსონაჟების ფიზიოლოგიურ ტიპებს, ვოკალური ნაწილების გაბზარულ ხმას და ნამუშევრების თემებს. მიუხედავად უარყოფითი დამოკიდებულებისა, ნიცშე აღიარებს, რომ ვაგნერს ვერ ავირიდებთ, რადგან თანამედროვეობა ვაგნერის სახით გვეჩურჩულებს. ვაგნერი აჯამებს თანამედროვეობას. „ვერაფერს გაანყოფ, თავიდან საჭიროა, იყო ვაგნერიანელი...“ [4.28-33]. ნიცშე ვაგნერის პიროვნების და მისი ხელოვნების კრიტიკაზე მნიშვნელოვნად მიიჩნევს დეკადანსის ხელოვნებას, როგორც სოციალურ და ინტელექტუალურ მოვლენას, რომელიც ვლინდება ვაგნერში – „მე შორს ვარ იმისგან, რომ წინააღმდეგობის გაუნეველად ვუჭვრიტო, როგორ აფუჭებს ჩვენს ჯანმრთელობას ეს decadent-ი და ამასთანავე მუსიკას! ადამიანია კი ვაგნერი? იქნებ, ის უფრო დაავადებია? ის ავად ხდის ყველაფერს, რასაც მიეკარება, მან ავადმყოფი მუსიკა შექმნა. მე მინდა ცოტათი შევადო ფანჯარა. ჰაერი! მეტი ჰაერი!“ . საერთო ჯამში, ნიცშე ასახელებს სამ პათოლოგიას 1. ცხოველურობა, როგორც ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობისგან დაცილება; 2. ხელოვნურობა, როგორც ბუნების ჰარმონიისგან მოწყვეტა; 3. უდანაშაულობის გრძნობა, რომელიც გავლენას ახდენს მსმენელის გონებაზე. „ჩვენს ექიმებსა და ფიზიოლოგებს ვაგნერის სახით ძალიან საინტერესო შემთხვევა აქვთ, ყოველ შემთხვევაში, ძალიან მომცველი. სწორედ იმიტომ, რომ არაფერი წარმოგვიდგება უფრო თანამედროვედ, ვიდრე ეს საყოველთაო უგუნებობა, ეს გაჭიანურება და ნერვული ნყოფილების მეტისმეტი გაღიზიანება. ვაგნერი ბრწყინვალე თანამედროვე ხელოვანია (par excellence), თანამედროვეობის კალიოსტო [4.28- 33]

ვაგნერი არ იყო მუსიკოსი, ნიცშეს თანახმად, მთელი მისი ცხოვრება ამტკიცებდა, რომ მისი მუსიკა მხოლოდ მუსიკა არაა. მუსიკა ყოველთვის მხოლოდ საშუალებაა. კომპოზიტორმა გააძლიერა თავის ნაწარმოებებში ლიტერატურა, რითიც

განმარტა მის ნაწარმოებებში იდეების მნიშვნელობა. გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა მუსიკაშია გადაკეთებული. სწორედ ამიტომ ნიცშე მოგვითხრობს ვაგნერის მუსიკაზე, როგორც „უსასრულობის იდეაზე“ – „ის გახდა ჰეგელის მემკვიდრე... მუსიკა, როგორც „იდეა“. „ვაგნერის მუსიკა ზედმეტად რთული გასაგებია? თუ მას პირიქით, ეწინოდა, რომ ზედმეტად ადვილად გაუგებენ“. „მისი მუსიკა მხოლოდ მუსიკას არ ნიშნავს! არამედ მეტს! უსასრულოდ მეტს!.. „არა მხოლოდ მუსიკა“ – ასე არცერთი მუსიკოსი არ იტყვის. ის იძულებული იყო წინა პლანზე პრინციპულად გამოედგა „ეს ნიშნავს“ [4.28- 33].

ვაგნერი ასპარეზზე გამოვიდა მაშინ, როცა ჰეგელი და შელინგი იტაცებდნენ გონებებს; ნიცშეს აზრით, მან გამოიცილა ის, რასაც გერმანელი მხოლოდ და მხოლოდ მიიჩნევდა სერიოზულად – „იდეა“, ნიცშეს შეფასებით, რაღაც ბნელი, გამოუცნობი, ბუნდოვანი; მან ყმანვილი დაიპყრო არა მუსიკით, არამედ „იდეით“: „გამოცანებით მდიდარი ხელოვნება, უამრავი სიმბოლოთი დამალობანას თამაში, მისი იდეალის პოლიქრომია – აი, რა იზიდავთ ვაგნერში ამ ყმანვილებს; ესაა ვაგნერის გენია – ღრუბლების შექმნა, მისი დევნა, ხეტიალი და ნაფარდი ჰაერში, მისი „ყველგან“ და „არსად“, როგორ შეიძლება მათ ვაგნერში არ აკმაყოფილებდეთ ის, რაც უკმარისობაა [4.28-33]. ამას ნიცშე უპირისპირებს ნათელ აზროვნებას, სამხრეთს, სიმსუბუქეს: „ჩვენ, სულ სხვა ადამიანებს; მსუბუქი ფეხები, გონებამახვილობა, ცეცხლი, გრაციოზულობა; დიადი ლოგიკა, ცეკვა ვარსკვლავების; ამპარტავნული გენიალურობა; სამხრეთის ელვა; წყნარი ზღვის – სრულყოფილება...“ [4.28-33]. ნიცშე სვამს კითხვას: „რას იფიქრებდა გოეთე ვაგნერზე? – გოეთემ ერთხელ დაუსვა თავის თავს ეს შეკითხვა, როგორია საფრთხე, რაც ყველა რომანტიკოსს თავს დასტრიალებს: როგორია რომანტიკოსთა უბედური ხვედრი? მისი პასუხია: „ღებინება ზნეობრივი და რელიგიური აბსურდების ლეჭვისაგან“.

ნიცშეს ქილიკის საგანია ასევე ვაგნერის რევოლუციონერობა: „თავისი ნახევარი ცხოვრება ვაგნერს სჯეროდა რევოლუციისა, როგორც ამის სჯერა რომელიმე ფრანგს. თვლიდა, რომ ზიგფრიდის სახეში ტიპური რევოლუციონერი იპოვა. „საიდან მოდის ყველა უბედურება სამყაროში?“ – ჰკითხა თავის თავს ვაგნერმა. „ძველი ხელშეკრულებებიდან“: წეს-ჩვეულებებისგან, კანონებისგან, მორალებისგან, დაწესებულებებისგან, ყველაფერ იმისგან, რაზედაც დაფუძნებულია ძველი სამყარო, ძველი საზოგადოება... ის უპატივცემულოდ უმხედრდება ძველ ღმერთებს, მაგრამ მისი მთავარი ძალისხმევა არის ქალის ემანსიპაცია – „გაანთავისუფლოს ბრუნჰილდა“... უბედური შემთხვევა... ხომალდი რიფს დაეჯახა; ვაგნერი გაიჭედა. რიფი შოპენჰაუერის ფილოსოფია იყო; უწესო ოპტიმიზმი. მან დაირცხვინა... საბოლოოდ დალანდა გამოსავალი: რიფი, რომელსაც შეასკდა, რანაირად? თუკი ის ამას ახსნის როგორც მიზანს, როგორც საიდუმლო განზრახვას, როგორც თავისი მოგზაურობის ნამდვილ აზრს? იქ დამსხვრევა ასევე მიზანია... და მან „ბეჭედი“ შოპენჰაუერის ენაზე გადათარგმნა: არარა გვიხმობს, ინდური კირკე... ვაგნერი გადარჩენილია“ [4.28- 33].

ნიცშესთვის იდეის ბატონობა უპირისპირდება მუსიკით ტკობას, რაც ლამის ჰედონიზმად იქნა შერაცხული იდეალისტების მიერ: „იდეალისტები იყავით!

– მოვეუხმით უსასრულობას, მოვირთოთ თავი დიადი სიმბოლოებით! მოდი, გამოვასწოროთ კაცობრიობა!“ [4.28- 33]. პარსიფალში დახვეწილობა სილამაზისა და ავადმყოფობის შეერთებით მიიღწევა: „არასდროს აქამდე არ არსებულა ამაზე დიდი ოსტატი მახრჩობელა საკრალურ საკმეველებში, არასდროს აქამდე ყველაფერ უსასრულო მცირეების ასეთ დიდ მცოდნეს არ უცხოვრია, ყველაფერ მომაკვდავს და წრეგადასულს, ყველა ფემინიზმს ბედნიერების იდიოტიკონიდან! – ... ოხ, ეს ბებერი ჯადოქარი! ეს კლინგზორი კლინგზორთა შორის! როგორ გვეომება ის ამით ჩვენ! ჩვენ, თავისუფალ გონებებს! როგორ ბანგავს თანამედროვე სულის ყოველ სისუსტეს ქალური ხმის მომაჯადოებელი ბგერებით! არასოდეს არ არსებულა შემეცნებისადმი ასეთი მომაკვდინებელი სიძულვილი! ცინიკოსი უნდა იყო, რომ აქ მახემი არ გაეხვე, უნდა გქონდეს უნარი, რომ უკბინო, რომ არ გააკერპო! [4.28- 33]. ნიცშე ავადმყოფობის ნიშნებს ხედავს ყმანვილში და ქალში: – ვაგნერი ვნებს ყმანვილებს; ის საბედისწეროა ქალისთვის. რას წარმოადგენს ექიმის თვალსაზრისით ვაგნერიანელი ქალი? – ვაგნერმა იხსნა ქალი; ქალმა ამის გამო მას ბაიროითი აუშენა. ალბათ, ადვილად ვიცნობთ ნიცშეს ფრაზებში თანამედროვე მუსიკას: „გაიარეთ ღამით დიდ ქალაქში – ყველა მხრიდან გაიგონებთ, ცოფიანი საზეიმო ღრიალით ძალადობენ ინსტრუმენტებზე – ამას უერთდება დროდადრო ველური ყვირილი. რა ხდება? ყმანვილები ლოცვას აღავლენენ ვაგნერისადმი... ნიცშე შემდეგნაირად აღწერს ფიზიოლოგიურ დაქვეითებას: „მე ვაკვირდები ყმანვილებს, დიდხანს რომ უწევდათ მის ინსპექციის ქვეშ ყოფნა. პირველი, შედარებით უცოდველი ზემოქმედება გემოს დაკარგვაა. ვაგნერი მოქმედებს, როგორც ალკოჰოლის ხანგრძლივი მიღება. ის ათავყანებს, კუჭს ნაგავით გამოუტენის. ყმანვილი ხდება „იდეალისტი“, რომელიც უკან ჩამოიტოვებს მეცნიერებას, „ამით ის მაესტროს სიმალლეზე დგას“ [4.28- 33].

რა ახასიათებს დეკადენსს, როგორც სტილს? – მთლიანობა უკვე აღარ სუნთქავს სიცოცხლით. სიტყვა ხდება სუვერენული და ამომხტარია წინადადებიდან, წინადადება გამოვარდნილია წინ და გვერდის აზრი დაჩრდილულია, გვერდი სიცოცხლეს იღებს მთლიანობის ხარჯზე – მთელი უკვე აღარაა მთელი. ატომთა ანარქია, ძალის დაქვეითება, „ინდივიდის თავისუფლება“, მორალის ენით რომ გამოვხატოთ, და პოლიტიკურ თეორიაში თუ გადავზრდით – „განსხვავებული უფლებები ყველასათვის“ [4. 29].

თუკი, ერთი მხრივ, ნიცშე „იდეის“ ხელოვნებაზე უპირატესობას აკრიტიკებს, მეორე მხრივ, აკრიტიკებს „სტილის“ ცნებას, რაც უმთავრესია ვაგნერთან, რადგან: „იქ არ უნდა იყოს არანაირი აზრი! მაესტროს ენით რომ ვთქვათ: უსასრულობა, მაგრამ მელოდიის გარეშე. არაფერი არ ჯდება ისე იაფი, როგორც ვნებების გამოწვევა! კონტრაპუნქტის ყველა სიკეთეს გვერდი შეგვიძლია ავუაროთ, არაფრის სწავლა არაა საჭირო, – ვნებებისთვის ყველაფერი გამოდგება! სილამაზე გვეძლევა ძნელად – ამიტომ მოვერიდებით მას!.. დავადანაშაულებთ, არაფერია ლამაზ მელოდიაზე საშიში! მელოდია უზნეოა... არ შევუშინდეთ სიმახინჯეს!“ [4.29].

მესამე სტილური თავისებურება დეკადანსისა თეატრის ბატონობაა ხელოვნებაში, რასაც თვლის ნიცშე თანამედროვე ხელოვნების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს

პრობლემად. ეს გამოხატულია მსახიობის კულტით, როცა ხელოვანი ჩანაცვლდა არტისტით, მუსიკა კი ლიტერატურით, ანუ ფრაზირებით. იგი წერს: „რა მსურს მე, რომ თეატრი არ გახდეს ხელოვნებათა მბრძანებელი, რომ მსახიობი არ გახდეს ნამდვილთა მაცდუნებელი, რომ მუსიკა არ გახდეს მოტყუების ხელოვნება. ვაგნერის ადგილი მუსიკის ისტორიაში მსახიობის მეთაურობის დასაწყისია – ნარმატება მასებში უკვე აღარაა ნამდვილთა მხარეს, მსახიობი უნდა იყო, რათა მას მიაღწიო! ნამდვილობა ზედმეტი და ნამგებიანი ხდება“. ნიცშე ხაზს უსვამს რიმანის დამსახურებას რიტმიკაში. ის მას უწოდებს „ფრაზირებას“: – გემოვნება უკვე საჭირო აღარაა; ხმაც კი არა. ვაგნერს გაბზარული ხმით მღერიან: ეს მოქმედებს „დრამატულად“. ნიჭიერებაც კი გამორიცხულია. **Espressivo**. უბრალოდ – ვარჯიში, ავტომატიზმი, „თვითშენიშვნა“. არც გემოვნება, არც ხმა, არც ნიჭი [4.30]. ვაგნერის მიხედვით, უფრო ადვილია ცუდი მუსიკის შექმნა, ვიდრე კარგის, უფრო მომგებიანიც... რად გვინდა მაშინ სილამაზე? რატომ არ ვამჯობინოთ დიდებული, ამაღლებული, გიგანტური, ის, რაც მასებს ალაგზნებს? – კითხულობს ნიცშე და პასუხობს ირონიით: „ვინც მიწაზე დაგვანარცხებს, ისაა ძლიერი, მაღლა ვინც აგვისვრის, ღვთაებრივი, სურნელებით სუნთქვას ვინც შეგვიკრავს, ის ღრმა“ [4.30]. მუსიკოსი მსახიობად იქცევა, მისი ხელოვნება უფროდაუფრო ვითარდება, როგორც სიცრუის ნიჭი. ეს საერთო გარდაქცევა ხელოვნებისა რაღაც მსახიობურში ისევე განსაზღვრულად გამოხატავს ფიზიოლოგიურ დაქვეითებას: „შეხედეთ ერთი ამ ბორკილდადებულ, ფერმკრთალ, სუნთქვაშეკრულ ყმანვილებს! ესენი ვაგნერელებია: მათ არაფერი გაეგებათ მუსიკის, – და, მიუხედავად ამისა, ვაგნერს ისინი დაპყრობილი ჰყავს. ვაგნერის ხელოვნება ასე ატმოსფეროთი განვება: მოიხარეთ, სხვაგვარად არ შეიძლება... მსახიობი ვაგნერი ტირანად გვევლინება, მისი პათოსი მოისვრის ყოველგვარ გემოვნებას, ყოველგვარ წინააღმდეგობას. – ვინ ფლობს ჟესტის ასეთ გასაოცარ ძალას, ვინ ხედავს, უპირველეს ყოვლისა, ჟესტს, ასე გამოკვეთილად, ასეთ დონეზე! ეს ვაგნერისეული პათოსით შეყოვნებული სუნთქვა, ეს უსურვილობა უკიდურესი გრძნობისა, გაუშვას საკუთარი ხელიდან, ეს შემადრწუნებელი ხანგრძლივობა ამ მდგომარეობების, სადაც ერთ წამსაც კი შეუძლია დაგახრჩოს!“ [4.30]. აქვე ნიცშე კითხულობს, იყო კი ვაგნერი საერთოდ მუსიკოსი? პასუხი ასეთია: „ყოველ შემთხვევაში, ის უფრო რაღაც სხვა იყო: სწორედ რომ შეუდარებელი *histrion*/მოთამაშე, უდიდესი მიმი, თეატრის განსაცვიფრებელი გენია, ვაგნერი და ბეთჰოვენი – ეს მკრეხელობაა – და ბოლოსდაბოლოს უსამართლობაც კი ვაგნერის მიმართ... ის შედგა მუსიკოსად, ის შედგა პოეტად, იმიტომ, რომ მასში დაფარულმა ტირანმა, მისმა აქტიორულმა გენიამ აიძულა ის ამისათვის“ [4. 30]. ნიცშეს აზრით, ვაგნერი არ იყო ინსტინქტით მუსიკოსი. მან უკუაგდო ყველა კანონი, ყოველგვარი სტილი მუსიკაში, რათა მისგან გაეკეთებინა ის, რაც მას სჭირდებოდა – თეატრალური რიტორიკა, გამოხატვის საშუალება, ჟესტების გაძლიერება, ჩაგონება ფსიქოლოგიურ სურათოვანებისა. ამაში ვაგნერს მიიჩნევს პირველი რანგის გამომგონებლად და ნოვატორად – მან განუზომლად გაზარდა სიტყვიერი საშუალებები მუსიკაში – „ეს მუსიკის, როგორც ენის ვიქტორ ჰიუგოა“ [4.31], იგულისხმება, რომ, უპირველესად, უნდა დავუშვათ, რომ მუსიკას შეუძლია, გარემოე-

ბების მიხედვით, იყოს არა მუსიკა, არამედ ენა, იარაღი. ნიცშესთვის ვაგნერის მუსიკა, თეატრალური გემოვნებით, რომელიც ძალიან ტოლერანტულია, ვერ გამართლდება, ის უბრალოდ ცუდი მუსიკაა, შესაძლოა, ყველაზე ცუდი, რაც არსებობს: „თუკი მუსიკოსს სამამდე დათვლა არ შეუძლია, ის „დრამატურგიული“ ხდება... მას სურს მოქმედება, სხვა არაფერი არ სურს, გარდა მოქმედებისა. და ის იცნობს მას, რაზედაც მოუწევს ზემოქმედება! – ამაში ის მოურიდებელია და ისეთივე უტყერე-მონიობას ფლობს, როგორსაც ფლობდა პელინი, როგორიც აქვს ყოველ თეატრალს, ის ასევე ფლობს იმ სამყაროსადმი ზიზლს, რომელსაც ის თავის ფეხებთან დააჩოქებს!.. მსახიობი ხარ, თუკი ერთი ინტუიციით ფლობ უპირატესობას დანარჩენ ადამიანებზე: ის, რამაც ჭეშმარიტი გავლენა უნდა მოახდინოს, თავად არ უნდა იყოს ჭეშმარიტი... ვაგნერის მუსიკა არასოდესაა ჭეშმარიტი, მაგრამ მას თვლიან ასეთად – და ესეც კანონზომიერია. ვიდრე ადამიანი ჯერ კიდევ ბავშვია და თან ამასთანავე ვაგნერიანელი, ის მდიდრადაც კი თვლის მას. ვერავინ მიედრება მათ ხელოვნებაში, მცირე თანხით თავადური სუფრის გაშლაში. ვაგნერიანელი თავისი მორწმუნე კუჭით ძღება კიდევ საჭმელით, რომელიც მანქანით ჯადოქრობით მოუმზადა – ცოტა ხორცი, უფრო ძვლები და ძალიან ბევრი სანებელი – ვაგნერისეული „ლაიტმოტივი“, როგორც საჭმლის ნარჩენებისგან გათავისუფლების შემთხვევა. რჩება ვაგნერის „არიები“, მაგრამ მე მეტს აღარაფერს ვიტყვი“ [4. 31].

მოქმედების აგებაში ვაგნერი, უპირველეს ყოვლისა, მსახიობია, თვლის ნიცშე. მას, უწინარესად, თავში მოსდის სცენა და მხოლოდ მისგან გამოჰყავს ხასიათები. „დრამა მკაცრ ლოგიკას მოითხოვს, მაგრამ რა საქმე ჰქონდა ვაგნერს საერთოდ ლოგიკასთან! ვიმეორებ: კორნელის საზოგადოება კი არ იყო მის წინაშე, რომელსაც ანგარიში უნდა გაუწიო, არამედ – უბრალოდ გერმანელები! კვანძის შეკვრასა და მის გახსნაზე ის უმცირეს ძალას ხარჯავს. ვაგნერი არაა დრამატურგი, არ უნდა მივცეთ თავს გაბრიყვების უფლება. მას უყვარდა სიტყვა „დრამა“, სულ ესაა – მას ყოველთვის ლამაზი სიტყვები უყვარდა. ყოველთვის ზემოდან უყურებდა სიტყვა „ოპერას“ – რაღაც იმის მსგავსად, რაც სიტყვა „სულია“ ახალ აღთქმაში, ანუ სრული გაუგებრობა. ის უკვე არასაკმარისად ფსიქოლოგია დრამისათვის; ის ინსტინქტურად გვერდზე სწევს ფსიქოლოგიურ მოტივირებას – რით? – იმით, რომ მის ადგილზე ყოველთვის იდეოსინკრეზიას ათავსებს... მართლა ძალიან თანამედროვეა, არა? ძალიან პარიზული! ძალიან დეკადენტური! decadent!..“ [4. 32]. ლარიბია ნიცშეს მიხედვით ვაგნერის დრამებში ქალის სახეც: „ქალები, ყველანი, გამონაკლისის გარდა, თუკი თავიდან მათ გმირული გარეთავისისაგან გავათავისუფლებთ, წყლის ორი წვეთის მსგავსად ჰგვანან მადამ ბოვარს! „ვაგნერი არ ინტერესდებოდა არანაირი სხვა პრობლემებით, გარდა იმათი, რითიც დღეს პატარა პარიზელი decadents. მუდმივად ახლოს ჰოსპიტალთან! შვილებს არ აჩენენ? – მათ ეს არ შეუძლიათ...“ [4.32] მართალია, ზიგფრიდი ახდენს „ქალის ემანსიპაციას“, თუმცა შთამომავლობის ყოლის იმედის გარეშე. ანუ, თანამედროვე ქალებად ტოვებს მათ.

ვაგნერისადმი მიჯაჭვულობა ძვირი ჯდება. ამის მაგალითად ნიცშეს კულტურაზე მისი ზემოქმედების გაზომვა არწმუნებს: „ვინ დააყენა წინა პლანზე მის მიერ გამონვეულმა მოძრაობამ? სულ უფრო და უფრო მეტად რას ასაზრდოებს

ის? – უპირველესად, პროფანების, ხელოვნებაში იდიოტების თავხედობა, ისინი ორგანიზებას უკეთებენ ფერეინებს, სურთ, ჩანერგონ თავიანთი „გემოვნება“, უფროდაუფრო მეტი გულგრილობა ყოველგვარი მკაცრი, არისტოკრატიული, სინდისიერი დასწავლის, ხელოვნების სამსახურში; მის ადგილას წამოჭიმეს გენიოსობის რწმენა, გერმანულად ესაა თავხედური დილექტანტიზმი (ამის ფორმულა მაისტერ-ზინგერებშია მოცემული) [4.32]. ყველაზე უარესად მაინც თეატროკრატიას მიიჩნევს: – „გიჟური რწმენა თეატრის უპირატესობისა, მისი უფლება ხელოვნებებზე, ხელოვნებაზე ბატონობის... მაგრამ საჭიროა, ასჯერ პირდაპირ მივახალოთ სახეში ვაგნერიანელებს, თუ რა არის თეატრი: ის, რაც ყოველთვის მხოლოდ ხელოვნების ქვევითაა, ყოველთვის მხოლოდ რაღაც მეორადი, რაღაც უხეში, რაღაც შესაბამისი სახით გამოქნილი, გამოტყუებული მასისათვის! აქ ვაგნერმაც არაფერი შეცვალა: ბაიროთი დიდი ოპერაა, და არცთუ ისე კარგი ოპერა... [4.33]. თეატრი დემოლატორიის ფორმაა გემოვნების მიმართულებით, თეატრი არის მასათა ამბოხი კარგი გემოვნების წინააღმდეგ... ესაა ვაგნერის კაზუსი ნიცშესათვის: მან ბრბო დაიპყრო, გემოვნება გააფუჭა, თვით ჩვენი გემოვნება გააფუჭა თეატრისადმი!“ [4. 33]

ნიცშე აკრიტიკებს გერმანულ ნაციონალიზმს, რაც კორელაციაშია ვაგნერთან: „მორჩილება და გრძელი ფეხები... ღრმა მნიშვნელობით სავსეა ის, რომ ვაგნერის გამოჩენა და აღზევება დროში ემთხვევა „იმპერიის“ აღმოცენებას“ [4.33].

შესაჯამებლად, შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ნიცშე აკრიტიკებს ვაგნერს, რადგან მასში ხედავს დეკადანსს: „საქმე ზოგადად ცუდად გამოიყურება. სიკვდილი საყოველთაოა. ავადმყოფობის ფესვები ღრმადაა. თუკი ვაგნერი მუსიკის სიკვდილის სახელად რჩება, როგორც ბერნინი სკულპტურისა, მისი მიზეზი ის მაინც არ არის. მან მხოლოდ მისი **tempo** დააჩქარა... ყალბი მონეტების ფაბრიკაცია, რათა მიზაძონ დიდ ფორმებს, რომელთათვისაც დღეს არავინ არაა საკმარისად ძლიერი, ამაყი, თვითდაჯერებული, ჯანმრთელი; უზომო ცხოვრებისეულობა სულ პატარაში; აფექტის შექმნა რაღაც არ უნდა დაგვიჯდეს; დახვეწილობა, როგორც გაღარიბებული ცხოვრების გამოხატულება: სულ უფრო მეტი ნერვები ხორცის ნაცვლად“, – აღნიშნავს ნიცშე.

ნიცშე ერთმანეთს უპირისპირებს ბრამსს და ვაგნერს. მიუხედავად იმისა, რომ ბრამსი, ვაგნერისგან განსხვავებით, არ არის მსახიობი და შეუძლია კარგი რაიმეს შექმნა, თანაც ოსტატურად, მისი ნამუშევრები არის მცირე და აუცილებლობას მოკლებული. ნიცშე ხვდება, რომ თანამედროვეობა განწირულია: „არაფერს არ შეუძლია განკურნოს ძირითადად მუსიკა მთავარისაგან, თანამედროვედ ყოფნის ფატალურობისგან, რომელიც ფიზიოლოგიური წინააღმდეგობრიობის გამომხატველია. ყველაზე საუკეთესო განსწავლა, ყველაზე სინდისიერი დაზეპირება, პრინციპული ინტიმურობა, ძველ ოსტატთა საზოგადოებაში იზოლაცია ცი – ყველაფერი ეს სასიკვდილოდაა განწირული, პალიატიურია, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ილუზორულია, იმიტომ, რომ უკვე აღარ გვაქვს საკუთარ თავში წინაპირობები ამისათვის; სულერთია, ეს რომელიღაც ჰენდელის ძლიერი რასა იქნება თუ ცხოველობა საზღვართან მოჭიდავე რომელიღაც როსინის. არა ყოველს აქვს უფლება თითოეულ მასწავლებელზე: ეს მთელ საუკუნეებსაც ეხება“ [4.28- 33]. მიუხე-

დავად ზემოთქმულისა, ნიცშე არ გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ ჯერ კიდევ არსებობდეს ევროპაში არათანამედროვე ადამიანის ნარჩენები: „იქედან მუსიკის-თვისაც ჯერ კიდევ შეიძლებოდა იმედის ქონა ნაგვიანვე სილამაზესა და სრულყოფაზე. უკეთეს შემთხვევაში, ის, რაც შეიძლება ჯერ კიდევ გამოჩნდეს, იქნება გამონაკლისი. წესისგან კი, რომ გაფუჭებულობა მეთაურობს, რომ გაფუჭებულობა ფატალურია, მუსიკას ვერ იხსნის ვერანაირი ღმერთი“ [4.33].

ნიცშე ვაგნერის კრიტიკიდან გადადის თანამედროვეობის ცნების განმარტებაზე: აღმავალი ცხოვრების ღირებულება ეწინააღმდეგება დაღმავალი ცხოვრების ღირებულებებს. დაღმავალი ცხოვრება დაცემის ღირებულებებს ეტრფის და ვერ იტანს ყველაფერ იმას, რაც მხოლოდ სისავსით და ძალთა მეტისმეტი სიმდიდრითაა გამართლებული. **decadence**-ის ესთეტიკა ეწინააღმდეგება კლასიკურ ესთეტიკას, „სილამაზე თავისთავად“ ნიცშესთვის ქიმერაა, ისევე, როგორც მთელი იდეალიზმი. კონტრასტია ბატონისა და მონის მორალს შორის. პირველი თავის სისავსიდან აძლევს საგნებს – განადიდებს, ამკობს, აზრს აძლევს სამყაროს, უკანასკნელი კი საგანთა ფასს დაბლა სწევს, აფერმკრთალებს, უსახურს ხდის, უარყოფს სამყაროს. ორივე უნდა არსებობდეს, თვალის დაავადების მსგავსად, ნიცშე არცერთს არ უარყოფს, მაგრამ რის წინააღმდეგაც თავი უნდა დავიცვათ, ესაა სიყალბე, რომელსაც არ სურს გრძნობდეს ამ კონტრასტებს, როგორც კონტრასტებს: ასეთია, მაგალითად, ვაგნერის ნება, ფარულად თვალი გექიროს არისტოკრატიულ მორალზე (ისლანდიური საგა ამის უმნიშვნელოვანესი დოკუმენტია) და ხსნაზე ქადაგებდე. ის ორ სკამს შორის ზის, ერთდროულად ამბობს კის და არას“. ასეთივე წინააღმდეგობრივია რიჰარდ ვაგნერის შემოქმედება, რომელიც თავის თავში ატარებს მონის და ბატონის მორალს. ამ წინააღმდეგობრიობის დაძლევა არის ნიცშესთვის „თანამედროვეობისგან“ გათავისუფლება, როგორც ავადმყოფობისგან და სისუსტისგან, ჯანმრთელი და ძლიერი სიცოცხლის სახელით.

ლიტერატურა:

1. ვაგნერი, რ. მოთხრობები, წერილები, ესეები. თბ., ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013.
2. ფრიდრიხ, ნ. ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან, თბ., აქტი, 2020.
3. ფრიდრიხ, ნ. კაზუსი ვაგნერ, ჟურნ. „აფინაჟი“, 4.28-33, 2021.
4. [https://www.scribd.com/document/394362435/რიჰარდ-ვაგნერი-ხელოვნება-დარეველუცია\(29.01.2020\)](https://www.scribd.com/document/394362435/რიჰარდ-ვაგნერი-ხელოვნება-დარეველუცია(29.01.2020)).
5. The Project Gutenberg EBook of The Case Of Wagner. Nietzsche Contra Wagner, and Selected Aphorisms. by Friedrich Nietzsche, Release Date: April 7, 2008 [Ebook 25012].
6. Roger Scruton, Nietzsche on Wagner, Daniel Came, 2014.

Mirian Ebanoidze

RECEPTION OF RICHARD WAGNER'S NIETZSCHEAN CRITICISM

Summary

The transformation of Nietzsche's views on the philosophical problems of art can be seen through Wagner. In the beginning, Nietzsche tries to "open" the ancient culture and its greatest tragedy through Wagner's music, which he contrasts with modern art, romanticism, the fetishization of the subjective "I", the cult of emotion and feelings in the name of healthy ancient art, which awakens us from the Apollonian state of sleep and illusion. Dionysian frees us in the name of the impersonal life-affirming impulse manifested through dance and music. Tragedy expressed the suffering of the Greeks, because the intense excitement was accompanied by a feeling of fear and trembling, an awareness of the horrors and horrors of existence. In this way, the tragedy forced the Greeks out of their dream state, while at the same time comforting them with the fact that the world is eternal, immortal. Nietzsche thus faced the pessimistic philosophy of Schopenhauer, who believed that the basic pathos of tragedy is the rejection of life, and for Nietzsche tragedy does not mean the same. On the contrary, saying "yes" to life, art presents us as a "healing magician" who can overcome the feeling of disgust and horror and accept the world as it is. Unfortunately, the golden age of Greek tragedy lasted less than a century. Later, a lesser role was given to the chorus and tragedy was relegated as an art genre. Socrates' introduction of the principle of theoretical satisfaction and the assertion of the superiority of morality over feelings killed Greek tragedy.

In other works, Nietzsche exacerbates this conflict between the Dionysian creator and the "theoretical man" on the other hand, when he contrasts science and art. For him, priority is given to the path that involves the consideration of science on the basis of art, and the assessment of art itself with life. Nietzsche aims to change modern culture, which took its form as a result of the development of a weakened Apollonian origin. The renewal of culture begins with the awakening of the Dionysian spirit, when Kant and Schopenhauer showed the limits of scientific knowledge. This trend can be observed even in modern times. He believes that forces are born in the Dionysian core of the German soul, which have nothing to do with Socratic culture. A vivid example of the awakening of these new forces is for Nietzsche his contemporary German music, the wave that runs from Bach to Beethoven and from Beethoven to Wagner.

Nietzsche, in "The Birth of Tragedy", which he dedicated to Wagner, mentioned the composer as a leader. He called his work "a friendly union according to the Dionysian and Apollonian views". For him, Wagner was the best composer not only of the present, but also of the past and the future, who did not need to manipulate the audience with stage images, words and feelings. Moreover, he opposed the old traditions, which caused the dramatic truth to be blurred. Wagner was a composer who could bridge the gap between modernity and antiquity, which he did with a musical drama that had the ability to move the entire human collective toward a primal unity, thereby reviving the grandeur of ancient

Greek tragedy. It was Wagner's work that expressed his desire for life and interpreted the world as an aesthetic phenomenon.

Later, Nietzsche was disappointed by the Wagner concert hall opened in Bayreuth, which can be considered a kind of analogue of the Athenian Dionysus. In "Casus Wagner" the attitude towards his admirer Richard Wagner changes and the composer is referred to as an artist of decadence. "The highest thing I have achieved in my life is recovery. "Wagner belongs only to the number of diseases" – notes Nietzsche. However, Nietzsche also realizes that the criticism of modern European culture requires a thorough knowledge of Wagner, because modernity is revealed in his work: "Modernity whispers to us in the form of Wagner: it does not hide either its goodness or its evil, it has completely lost all sense of shame in front of itself". It is a creation of modern culture that has the ability to captivate listeners. He found a way to excite the sick nerves, which he relied on and created sick music. Therefore, it is wrong to consider Wagner as an unformed genius and to justify him in this way. For Nietzsche, he is a completely finished, typical decadent, who creates completely thoughtfully. He used a "dramatic style" to cover up his creative ineptitude, a means of expressing theatrical rhetoric, strengthening gestures, inventing psychological imagery.

As we can see, Nietzsche sees typical characteristics of romanticism in Wagner. Romanticism is German music, the most non-Greek of the arts, capable of replacing reality with fantasy. This overly "beautiful music" is meant only for the crowd, not for the followers of Dionysus. What characterizes a typical decadent? It primarily focuses on details, thereby suggesting a broken whole. The word no longer belongs to the sentence, "the whole is completely dead". Wagner's music in his theatrical taste is not music, but language, a weapon. It's bad music.

According to Nietzsche, Wagner was not a musician by instinct. He overturned all laws, to be precise, all styles in music, to make it do what he needed. Behind the miniature composer stands a tyrant who overcomes all taste, because he possesses the virtue of the decadent, but for a person who demands substance from music, Wagner and his works cannot be enough for him.

Greek tragedy remained a unique event and Richard Wagner's work cannot repeat it. Accordingly, this criticism of modernity goes beyond the limits of personal confrontation and shows not only the problems of the past of art, but also the perspectives of the future.

THE FUNCTION OF EXTERIORITY IN HEGEL'S SCIENCE OF LOGIC

Introduction

Insofar as the critical reception of Hegelian philosophy in post-Hegelian framework, and especially in so-called French theory, usually revolves around the following main axis: in contrast to the absolute *immanence* of *identity*, which is always already at work and therefore has *no radical outside*,¹ the following paper attempts to introduce the concepts that will allow to read Hegel against these misconceptions, to which sometimes even the Hegelian studies² are tempted. Although the logical unfolding in *Science of Logic* mainly aims at overcoming, for example, the exteriority characteristic to the sphere of being, the logical analysis does not result in the internalization of otherness (and the emergence of the pure sphere of immanence), but in the explication of restlessness, where the outside is constitutive for this movement itself. It is because of this reason that the paper tries to interpret a chapter from *Science of Logic* from the perspective of the *plastic character*³ of *absolute negativity*⁴ that dissolves the possibility of any pre-constituted identity or unity and thus enables only a *subsequent/retroactive* unity through the *constitutive function of an exteriority*. The chapter we have chosen (the choice that will be justify itself along the course) is the third of the first part of the second Book of *Science of Logic*: Ground. Given the context of the paper, we will not be able to bring to light every twist and turn of the chapter (which otherwise constitutes the break with the traditional use of the term) nor the context of traditional problems that surrounds it, but it will offer an analysis from the described perspective against, what we may call, an internalist misreading. The first part of the paper will examine Hegelian notion of ground from the perspective of constitutive outside, while the second part will draw the consequences and push further toward the critical deployment of absolute negativity against the fixation of identity and division.

I

Although it is the restoration of unity by which the chapter of contradiction concludes, this emerged unity cannot nonetheless be defined as the coming to itself of

¹ See, for example, Althusser, Luis, *Pour Marx*, Pp.215-226; Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*, pg. 60; Derrida, Jacques, *La dissémination*, Pp. 44-45.

² See, for example, Soual, philippe, *Intériorité et réflexion. Étude sur la Logique de l'essence chez Hegel*, pg. 145.

³ Malabou, Catherine, *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, 161-173.

⁴ Bowman, Brandy, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Pp. 37-57. Heinrich, Dieter, *Hegels Logik der Reflexion, Neue Fassung*, Pp. 242-273.

an already defined/given identity, since it is precisely the unity as the movement of essence as absolute negativity that restores itself onto itself. Insofar as in the transitory chapter from being to essence, absolute negativity appears as the result of the effacement of self-identical substrate, the very concept of essence and its unity is thus constitutively marked by this very effacement.¹ Therefore, the fact that by restoring unity the distance of the whole process or work of differentiation, which began with the loss of essence in its posited simple negativity in the determining reflection, is brought back into the unity itself, which, then, in this way determines this unity, conjoins two moments with each other: although this *unity* is not in any sense a preestablished identity, it is still a certain unity, and in itself nothing but the unity of the plasticity of absolute negativity. This is confirmed accordingly and profoundly in the introductory section of the third chapter, where the task of articulating the category of ground is inscribed in the question of distinguishing between pure and real reflections by marking the radical transformation (but still) on the basis of absolute negativity.

If the otherness of the real reflection is not any more an apparent, absolutely related to the folding of reflection onto itself (as this was the case in the case of pure reflection) but, on the contrary, this otherness is now an independent exteriority as a structural, constitutive aspect of the real reflection of ground, then, although the absolute negativity was, at first, identified with pure reflection, it is in the form of real reflection that absolute negativity now appears. And this is exactly the plastic nature of it. The statement “The essence determines itself as ground” signifies, on the one hand, precisely this transformation as the emergence of a new form of reflection and of an unity, which, on the other hand, takes its form on the constantly transforming “oundation” of absolute negativity, and therefore this transformation emphasizes yet another structure of essence and its dynamic character: this is actually what the restoration of the unity of essence means.

Due to the abovesaid “Zugrundegehen der selbständigen Bestimmungen” does not introduce the immanence of pure reflection; it is not the return to the previous form, but it is the self-excluding reflection of ground that emerges with it: “Zugrundegehen” means that they are “in seinen Grund zurückgegangen” . Ground is thus a positive result of the process insofar as it thinks the being-posited of these determinations; it is the negative process of mediation and only suspends the moments insofar as it liberates the determinations of reflection from their externality toward each other and places their selfsameness as it articulates them within/through the logic of constitutive mediation. In this way, going to ground and coming forth of grounding movement are conceived in their inseparable unity, for what comes forth is the very constitutive process of mediation as the “Negationsattitüden der Momente”² and thus the inscription of these moments in this process. Ground is therefore not a substrate, but a founding

¹ Houlgate, Stephen, *Quantity and Measure in Hegel's 'Science of Logic': Hegel on Being*, Pp. 362-368.

² Flach, Werner, *Negation und Andersheit*, 1959, p. 59.

reflection and thus in its mediation with itself is only related to itself, but as absolute negativity it relates to itself negatively, excludes itself from itself and is mediated with itself through the posited otherness. The negative reflection of ground implicates the negation of reflection and the posing against itself of an externality as a sublated reflexion, in/by which ground gives the posited its stability and independence. The distinction between pure and real reflections takes place precisely here, as the logical signification of “giving” and “posing” changes radically from the one to the other.

Although Hegel describes pure mediation as the pure structure of immanence, i.e. as that which contains only “die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück” (Hegel 292), still this overcoming of it cannot be explained by the emergence of any substrate: the radical movement of differentiation cannot be halted. If it is correct that “the movement from nothing to nothing” captures this fluid character of essence, then the mediating mobility, which dissolves all substrate-ness, is also preserved in principle in the reflection of ground. But insofar as the concept of essence, as Hegel made it clear at the beginning of the logic of essence, *must* at the same time be determining mobility,¹ the critical point of the distinction between pure and real mediation cannot be read against this dissolving movement of a substrateness, but rather the problem is that the pure reflection cannot reconcile this unrelenting process of mobile differentiation with the possibility of a stable determination. The plasticity of absolute negativity, however, consists precisely in the fact that it implies the structural aspects that enables formulating the both at the same time. Then, the plasticity of absolute negativity consists not only in the fact that it is the logical basis on which the differentiation takes place, but it is also the critical force of deformation of logically insufficient categorial identifications. The instability of (the relations of) a determination, which thus owe their independence, as Hegel says, “eigentlich nur der Einbildungskraft” (Hegel 292), is what defines the immanence structure of pure reflection. As a result, pure mediation is pure relation, without related terms, insofar as it is only able to articulate the fixatendess of the moments by excluding relatedness as such, which, however, merges the related terms into one another and proves that their stability is only apparent one. It is only the positive integration of the excluding reflection as the negative self-relation of ground, which has the outside of itself as its constitutive aspect, and has therefore “out of relation” (“außer der Beziehung”) and thus makes the stability of the posited logically conceivable (but) within this negative self-relation of the ground. This “außer der Beziehung” is the place of being-outside-of-itself, of the constitutive exteriority and outsidness of real reflection. So Hegel writes:

Die bestimmende Reflexion setzt zwar solche, die identisch mit sich, aber zugleich nur *bestimmte Beziehungen* sind. Der Grund dagegen ist die reale Vermittlung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; er ist das *durch sein*

¹ On this, see Baur, Michael, *Sublating Kant and the Old Metaphysics: A reading of the Transition from being to Essence in Hegel's Logic*, S. 144.

Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende Wesen. Nach diesem Moment der aufgehobenen Reflexion erhält das Gesetzte die Bestimmung der *Unmittelbarkeit*, eines solchen, das außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist. Dies Unmittelbare ist das durch das Wesen wiederhergestellte *Sein*, das Nichtsein der Reflexion, durch das das Wesen sich vermittelt. In sich kehrt das Wesen zurück als negierendes; es gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetzsein und somit ebenso sehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist. (Hegel 2018, 292)

The fact that the reflection of ground is now mediated with itself by the negation of itself and thus by the restored being does not denote the limitation of the producing positing of ground. What the moment of this self-externality of ground emphasizes is precisely the specificity of its reflection, and the self-determination of essence as ground is characterized precisely in this specificity of the grounding with regard to pure reflection. Mediating with itself through the externality is indeed conceivable again through the negative self-relation, but just as that this self-relation sets forth and receives a different logical status, in the same way the unity established through this self-relation has a different logical structure, and these two aspects are inseparable from one another. Just as the absolute negativity and its logical aspects are retained, it is at the same time, and more importantly, determined differently. This is what it means that absolute negativity is the plastic possibility of determinations: absolute negativity functions as the ground of the distinction between pure and real mediations, which means that it is now determined as the ground, or identified with the ground, and thus articulated in place of the illusory nature of this «außer der Beziehung». Differentiation takes place on/because of the plasticity of absolute negativity, and this is why this process of differentiation dissolves the appearance of pervading identity. If there can be no reference to a pre-constituted consistent and persistent substratum-like equality of the identical, through the dissolution of which the sphere of essence and its negative self-relation arose in the first place, then Hegel's designation of this unity as the restored, purified identity of essence¹ must be understood in its speculative paradox of a subsequent, retroactive unity; This unity is characterized precisely by the position of the posited exteriority, so that this is the unity that constituted itself through the mediation of the logical, necessary, immanent process, and insofar as it internalizes this process in itself, it thereby allows itself to be determined or redefined by it differently: now determined as the excluding reflection of the ground, it is precisely only the restored unity of absolute negativity that comes to itself and is defined as ground. Recalling here what Hegel made clear through the opening chapters of the logic of essence, that is to say, what defines the absoluteness of absolute negativity, at its most fundamental level, is the difference that is different only from itself, thus, it is an

¹ Hegel 291: "Wiederhergestellte, gereinigte oder geoffenbarte Identität des Wesens".

absolute difference, this provides us with a further clarification that this restored unity has nothing to do with any identity or immanence. The process of restoring is coming to itself, where this “itself” has no any sense before this coming to itself; thus, it (this “itself”) is nothing. So what has been restored is precisely “the movement from nothing to nothing” and thus the plasticity of absolute negativity. And it is this paradox that is usually gets fully misread by the posthegelian (marxist, poststructuralist etc.) readers: Hegel is a thinker of absolute, plastic relationality that destitutes, demolishes any form of inner, identical presence.¹

The fact that the posited is now “außer der Beziehung” and therefore it is an immediacy, the non-being of the reflection of ground, does not signify neither its independence, since precisely its sublation marked the emergence of the reflection of the ground, nor, as we have just described, its mere illusory nature. The posited, which is posed by the negative self-relation of ground, is posited in its complete dependence (but) as something independent, so that this independence is thought in the unity of essence. The reflexion of ground formulates this paradox of “complete dependence as something independent”. What Hegel presents in the chapter on contradiction as “die nur gesetzte, bestimmte Selbständigkeit des Wesens” (Hegel 282)(Hegel 282) or later “Gesetztsein als Gesetzsein” as “die Identität des Negativen mit sich” (Hegel 294), denotes this aspect of independence *within* the mediating differentiability of ground. This independence of the posited is therefore not an externally derived separation, but it is given precisely through the reflection of ground, that is, it is a posited being, and the identity of the posited with itself is generated by ground (as Hegel has expressed it above, “ebenso sehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist”). In other words, the positedness, with the negative and positive results of the contradiction, is “aufgehobene Gesetztheits”, articulated in the unity of the ground, and thus posited as “das Gesetztheits des Wesens”. It is the result of the self-negation of essence and it is identical with itself in/thanks to this negation. The fact, through this excluding reflection of the ground, “nicht aus anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen” is further explained as follows:

So kommt das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, nur aus sich her. Als *Grund* also *setzt* es sich *als Wesen*, und daß es sich als Wesen setzt, darin besteht sein Bestimmen. Dieses Setzen ist die Reflexion des Wesens, die in ihrem *Bestimmen* sich selbst *aufhebt*, nach jener Seite *Setzen*, nach dieser *das Setzen des Wesens*, somit beides in einem Tun ist. (Hegel 292)

¹ See, Iber, Christian, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Pp. 1-23. Schubert, Alexander, *Die Strukturgedanke in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, Pp. 95-117. Although Schubert’s analysis of the Hegelian notion of reflection and its conceptual structure is correct, it is still misleading to formulate it under the theme of “internalisierte Andersheit”. On the level of signification, it prioritizes not only a certain immanence, but, by doing so, it also falls short of the logical genealogy of the concept of essence: there is no otherness nor is there a sphere of immanence where this otherness has to be internalized. The concept of essence is itself the movement of the in-between, where formal division between inside-outside is sublated, but not in favor of interiority, but of the movement itself.

The self-determination of essence consists in posing the other of itself against itself, which is “außer der Beheizung” and is the externality of/for the reflection of ground. But since this externality results from “ein Tun” of the self-sublation of the reflection of ground, its givenness is made possible thanks to the self-excluding reflection of ground, and therefore of the self-positing of the essence, and therefore the ground is only conceivable as “in seiner Negativität mit sich identisches Wesen”. The real power of absolute negativity consists precisely in this plasticity of distinguishing itself from itself and taking different forms, one of which is the real reflection, where the exteriority is comprehensible as a constitutive element of this mediation, and thus formulates the simultaneity being *within* the relation and “außer der Beheizung” of this grounded.¹ Because of this moment of exteriority, the restoration, as it always the case in Hegel's Logic, emerges inseparably as the result of the constitutive process of the differentiation of logical history. It is therefore not just a matter of *Widerherstellung*, but also, **in principle and essentially**, of the context of this restoration. Thus, after Hegel has marked the *Widerherstellung*, he now specifies what this revelation of identity in fact means:

andernteils ist diese negierende Bewegung als Bestimmen erst das Setzen jener Reflexionsbestimmtheit, welche als die unmittelbare erschien, die aber nur von der sich selbst ausschließenden Reflexion des Grundes gesetzt und hierin als nur Gesetztes oder Aufgehobenes gesetzt ist. (Hegel 292)

This identity of ground, its unity with itself through being outside than itself, is essentially only possible because of the structural aspect of the self-negating relation with itself, which was already implicated in absolute negativity. The founding mediating unity of ground consists precisely, at the same time, in the effacement of the substrative character of the determinations and thus in their emergence in the unity of ground.² So, the critical force of absolute negativity, its plasticity and the constitutive outside is conjoined in the self-excluding reflection of ground. As Hegel explained it at the end of the chapter on contradiction, the excluding reflection of ground thus consisted in this simultaneity: it “die Negativität auf sich bezieht, sich bestimmt und zum ausgeschlossenen Gesetzsein macht” and in this other it relates to itself, comes with itself in this otherness than itself and is therefore “positive Identität mit sich ist” (Hegel 282). It is this aspect of the identity in the difference, the ground and the grounded, or the moment of coming to itself in its differentiation that is problematized in the subsequent chapters. It is to this identity that the critical force of absolute negativity will be now directed. What should interest us is not only the function of exteriority (which will become particularly explicit in the determined ground and affirm the analysis we have developed so far, but we cannot follow it any further), but also the critical function of the absolute negativity in its dissolving power of this “positive Identität mit sich” by presenting the latter as an artificially fixated, halted moment of the plastic movement of the absolute negativity.

¹ Rohs, Peter. *Grund und Form*, pg.101-103.

² Doz, André. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, pg. 103-105.

II

Since absolute ground is the differential movement of absolute negativity and thus in this negation of itself, as shown, produces a stable otherness, ground has thus entered into the relation of difference with grounded. In contrast to the latter, which is only identical with itself as a posited and negative, and therefore has its independence thanks to its dependence on the ground, the ground as essence is the non-positing spontaneity, being in and for itself, but for this very reason its identity with itself is conceivable and expressible only in the relation that grounds its logical meaning: its identity is not only its own identity with itself, but “auch des Gesetzeseins mit sich” (Hegel 294). The self-determination of essence as ground therefore indicates that it is as spontaneity and only through “das sich selbst bestimmte Wesen” (Hegel 294) as this non-positing (the ground) being against the posited (the grounded), whereby each moment is indeed differentiated from the other because of its independence, but only within this relation. The fact that the non-positing and the posited have the identity with itself within this relation and inseparability means that it is the relation of absolute negativity to itself, which thus distinguishes itself from itself and in this distinction from itself is united with itself. What Hegel has described above as “being identical with itself in its negativity” is now distinguished from the two logical sides: the *mediation* of the grounding relation, which distinguishes itself from the *unity* of the difference and thus poses the identity of both against itself. This simple identity is thus “als die Einheit dieser Bestimmten Identität (des Grundes) und der negativen Identität (des Begründeten), das *Wesen überhaupt*, unterschieden von seiner Vermittlung” (Hegel 294). Thus, this difference, form, is placed opposite to the identity, essence. Form, as the side of negativity, is the absolute activity of determining, which has persistence (*Bestehen*) in its opposite, in the sublated form: essence. Essence is therefore passive immediacy, and definable as a mere “*untätige Grundlage*” (Hegel 296). But insofar as essence itself is one side of this relation, it is itself the moment of this relation, but therefore as something directly existing apart from form. In other words, this difference itself between form and essence is the activity of the absolute ground, which thus has this difference within its unity. In the context of the logic of ground, it is self-evident that this unity of the two can by no means be a simple identity. Thus, this unity is “Grundeinheit”, where both are the moments of “a single activity- the determining dynamic of forming”¹. The activity of forming, where form contains its own negation, sublation and “*Bestehen*”, just as the essence contains the negativity, the basic unity is therefore conceivable as the absolute negativity of the essence: “die Form ist die absolute Negativität selbst oder die negative absolute Identität mit sich, wodurch eben das Wesen nicht Sein, sondern das Wesen ist” (Hegel 296). This “Grundeinheit” is “in ihrer Wahrheit die totale, sich auf sich beziehende Negativität, die somit als diese Identität einfache Wesen an ihr selbst ist” (Hegel 296).

¹ Burbidge, John. *On Hegel's Logic, Fragments of a commentary*, p. 87.

However, according to Hegel, what remains unprocessed or unexamined in this return of the difference to unity and thus inscribing it into the unity of absolute negativity, which has repelled precisely in the difference between form/essence, is this difference itself. If essence is presented as the self-cancellation of form and form as the negativity contained in essence, the difference becomes unstable, unclear and obscured in the unifying reflection of *Grundeinheit*. Here, the function of articulating the difference implicated in the just described essential unity, in which the sides are only the moments of total, absolute negativity,¹ and thus elaborating this unconsidered systematic aspect is taken over by external, presupposing reflection, which, consequently, aims precisely at emphasizing this difference/otherness between form/essence in an even more explicit and conspicuous way. As in the case three forms of reflection at the beginning of the *logic of essence*, external reflection was not an artificial addition, but worked out a moment that remained implicit, in the same way here the concept of matter becomes the result of an immanent process (and is thus not “ein *äußerliches Wegnehmens*” (Hegel 297)), and it is pure matter that expresses the structural aspect that defines the reflection of ground as real – the sublated reflection. Matter is precisely this “aufgehobene Negation” (Hegel 297). As a result, the spontaneous, active, determining form confronts that which is negation of the form as such and is thus “formlose Identität”, “eigentliche Grundlage oder Substrat” (Hegel 297) for the subsistence of the determinations: matter. This exteriority, being separated from each other and being groundless for each other, is contradictory with itself and thus dissolves and, with the demonstration of absolute negativity on each side, restores unity that is absolute negativity that, through overcoming this rigid, fixed difference, determines itself anew. Since their common relationship to each other is simultaneously structured by indifference to each other and yet the relationship of the different to each other (the first one is brought in by matter, the second, by form), and they are thus at the same time independent from the other (because they have logical definition in themselves) and dependent on the other (because the form forms the matter, and the matter is formed by the form), both cancel each other out in this contradictory relationship. As an active, determining spontaneity, the form as such is posited as “das sich auf sich beziehende Negative” (Hegel 2018, 298), thus sublating itself out and posing itself as the other. With the negation of its independence, what is actually negated is only the one sidedness of form: being just posited in its separateness and with this coming together with its other, with this negation of this dependence on the other, it also negates the separation as such. The absolute negativity thus liquefies the fixity of form, it lets its passing over into its

¹ Hegel. (2018: 296). „Die Form hat daher an ihrer eigenen Identität das Wesen wie das Wesen an seiner negativen Natur die absolute Form. Es kann also nicht gefragt werden, *wie die Form zum Wesen hinzukomme*, denn sie ist nur das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene ihm inwohnende Reflexion. Die Form ebenso an ihr selbst ist die in sich zurückkehrende Reflexion oder das identische Wesen; in ihrem Bestimmen macht sie die Bestimmung zum Gesetzsein als Gesetzsein“.

other and thereby articulating the possibility of the necessity of the forming of matter (“die Form muß sich *materialisieren*” (Hegel 2018, 298)). Now, matter is the same contradiction between identity and negativity, of absolute negativity, which is only implicitly given in the formlessness of matter. The absolute negativity of matter consists in its indeterminacy, abstraction from all determinacy, i.e. being both “als Negation allen Unterschiedes, wie als ausschließliche Beziehung auf sich”¹. And the essential possibility of the formation of matter is based on this implicit containment of form: “die absolute Empfänglichkeit für sie [Form] nur darum, weil sie dieselbe absolut in ihr hat” (Hegel 2018, 298). In the same way, by emphasis of the implication of form in the matter, absolute negativity formulates, now from the other side, the possibility of the abovementioned necessity: “Die *Materie muß daher formiert werden*” (Hegel 2018, 298). So, in matter it is the relation between negativity and identity the working out of which places matter in its essential unity with form. It is in this way that absolute negativity now destitute the fixed separation between the absolutely active and the absolutely amorphous/passive matter and allows the solidified sides to merge into each other.

It is not only the liquefying function of absolute negativity that is important here and how it dissolves the rigid fixity from every side and transforms it into one another, but also the restoration of this unity is again the absolute negativity and yet necessarily determined in a new form. It takes a new shape. Since absolute negativity implies in itself the indispensable aspect of sublating itself and posing itself as the other than itself, neither materiality (as “suspended negativity”) and petrified difference, nor their suspension takes place externally. The absolute negativity articulates the possibility of both: posing and sublating of a fixated difference. For this reason, both the presupposition of this difference and its abolition is only “Ein Tun” (Hegel 2018, 300) of the repulsive movement of absolute negativity, whose plasticity consists precisely in the simultaneous duplicity of this doing: both “die Äußerlichkeit des Verhaltens” and in this externality to refer to oneself, or in the difference from oneself (“sich auf sich als auf ein Anderes”) to remain in unity with oneself (“sich auf sich”). After Hegel presented the actual logical background of the petrification and fixation between form/matter in the face of form/essence and thus brought the speculative unity to light, he explains again what this unity is in its plastic peculiarity means:

Aber diese eine Einheit als die absolute Negativität und, bestimmter, als ausschließende Einheit ist in ihrer Reflexion voraussetzend; oder es ist ein Tun, im Setzen sich als Gesetztes in der Einheit zu erhalten und sich von sich selbst abzustößen, sich auf sich als sich und sich auf sich als auf ein Anderes zu beziehen. Oder das Bestimmtwerden der Materie durch die Form ist die Vermittlung des Wesens als Grund mit sich in einer Einheit, durch sich selbst und durch die Negation seiner selbst. (Hegel 2018, 300)

¹ Rohs, Peter. *Grund und Form*, pg. 167.

(Instead of an impossible) conclusion

The logical name of the identity, which is no more definable as a sublated form or as a share negation of it and which is, in this way, the unity of form and matter, is content that absolute ground poses against itself. Insofar as content is essentially formed, it has the grounding relation within itself, and the ground has the identity of content, through which it is now determined, and thus becomes even more concrete ground. In the next chapters by demonstrating the limitation of formal ground, which consists in the tautology of content and thus in the failure of inscribing the defining differentially of being-outside-than-itself, and of real ground, which just *has* this differentially without the movement itself of posing or articulating it, Hegel works the relationality of complete ground that underpins both, formal and real grounds. Although complete ground will not solve the problem, it gives its due to the moment of the exteriority implicated in the very logical structure of the reflection of ground. The determined grounding relation thus become presupposing reflection of an outside, which therefore seems not to be posed by a grounding relation itself. In this sense, working out this essential aspect of the grounding relation- in its relationality relating to on other than itself-is in a certain sense the truth-result of complete ground. As Hegel puts it: "Er ist als dies, nämlich als Grund, ebenso von sich abgestoßen und bezieht sich auf sich gleichfalls als auf ein Anderes" (Hegel 2018, 314). Although the end result of the analysis proves the codependence of the two terms, and sublation of the presupposed by ground, at the same time, means sublation of grounding relation as such, and the total mediation sublates itself in a new form of immediacy-existence. Again, insofar as this immediacy is the result "aus der eignen wesentlichen Negativität" (Hegel 2018, 332), the emerged immediacy is marked by absolute negativity that, in the next part, not only just divide existence, but, by doing so, the difference becomes structurally even stabler. And the movement of essence will not be that of immanence, but the logic of differentiability that captures in-between and sublates the fixated division. Thus the truth of inner/outer relation will not be the immanence of essence, but essential relation that dislocates radically the fixated division between inner/outer. It is in this sense that Hegel is the thinker of a constitutive outside, the logical articulation of which finds its justification in the plasticity of absolute negativity, and our analysis of the reflexion of ground not only attested this, but also demonstrated its critical implications: a critical point against pure reflection was that it does not exhaust fully the structural aspects of absolute negativity, the most important of which is the being-outside-of -itself of reflection.

Bibliography

1. Althusser, L. (2018). *Pour Marx*. Paris: Éditions la Découverte.
2. Bauer, M. (1998.). Sublating Kant and the Old Metaphysics: A reading of the Transition from being to Essence in Hegel's Logic. *The owl of Minerva*, 2(29), 139-164.

3. Bowman, B. 2013. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Burbidge, J. (1981). *On Hegel's Logic, fragments of a commentary*. Atlantic Highlands: Humanities press inc.
5. Derrida, J. (1972). *Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil.
6. Doz, A. (1987). *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Vrin.
7. Flach, W. (1969.). *Negation und Andersheit*. München: Schwabe.
8. Foucault, M. (2013). *Histoire de la sexualité 1 La volonté de savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
9. Heinrich, D. (1978). Hegels Logik der Reflexion, neue Fassung. In D. Heinrich, *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. (pp. 203-325). Bonn: Bouvier Verlag.
10. Hegel, G.W.F. 2018. *Wissenschaft der Logik, die Lehre vom Wesen*. Bd. 3. Hauptwerke in sechs Bänden Bde. Hamburg: Felixs Meiner Verlag.
11. Houlgate, S. (2021). *Quantity and Measure in Hegels Science of Logic: Hegel on Being*. London: Blumbery.
12. Iber, C. (1990). *Die Metapzsik absoluter Relationalität*. Berlin: Walter de Gruyter.
13. Malabou, C. (1996). *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin.
14. Rohs, P. (1969). *Intererpretation eines Kapitels der Hegelischen Wissenschaft der Logik*. Bonn: H. Bouvier.co. Verlag.
15. Schubert, A. (2021). *Der Strukturgedanke in Hegels "Wissenschaft der Logik"*. Berlin: Eule der Minerva.
16. Soual, P. (2000). *ntériorité et réflexion. Étude sur la Logique de l'essence chez Hegel*. Paris: Editions l'Harmattan.

ვლადიმერ ჯალალონია

ექსტერიერის ფუნქცია ჰეგელის ლოგიკის მეცნიერებაში

აბსტრაქტი

რადგან ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკული რეცეფცია პოსტჰეგელიანურ ჩარჩოში, და განსაკუთრებით, ე.წ. ფრანგულ თეორიაში, ჩვეულებისამებრ შემდგომ სამ ასპექტს უტრიალებს: საპირწონედ აბსოლუტურად იმანენტური იდენტობისა, რომელიც ყოველ გა(ნ)სხვავების პროცესში ყოველთვის უკვე სამუშაოშია და, ამდენად, არ იგუებს რადიკალურ გარეთას, მოცემული სტატია ჰეგელის ლოგიკის მეცნიერების ანალიზში იმ ცნებების შემოყვანას შეეცდება, რომლებიც ამგვარი წაკითხვის საპირისპირო ინტერპრეტაციას შესაძლებელს გახდიან. მიუხედავად იმისა, რომ ლოგიკის დაჟინება მდგომარეობს სწორედ იმ რამეში რომ ექსტერნალურობის გადალახვისკენ, რომელიც, მაგალითისთვის, ყოფნის ლოგიკისთვის (*Seinslogik*) სტრუქტურულადაა თანდაყოლილი, ეს პროცესი ინტერნალიზებული სხვადაყოფნით და წმინდა იმანენტური ვე-

ლის გამოვლენით კი არ სრულდება, არამედ, პირიქით, აბსოლუტური პროცესუალური დინამიურობის გამოაშკარავებით, რომლისთვისაც ექსტერიორულობა მაკონსტიტუიერებელია. ამდენად, ქვემომდებარე ტექსტი შეეცდება ლოგიკის მეცნიერებიდან ერთი თავის წაკითხვას აბსოლუტური ნეგაციის პლასტიკური მახასიათებლიდან, რომელიც იმთავითვე შესაძლებლობას წინარეკონსტრუირებული იდენტობის თუ ერთიანობისა ამოშლის და, ამგვარად, მხოლოდ რეტროაქტიული ერთიანობის, ფორმულირებულს ექსტერიორულობის მაკონსტიტუირებელი ფუნქციიდან, შესაძლებელს ხდის. ამ ანალიზისთვის ლოგიკის მეცნიერების მეორე წიგნის პირველი ნაწილის მესამე თავი (Grund) მოვნიშნეთ. ქვემომდებარე ტექსტის კონტექსტის გათვალისწინებით, როგორც ყველა თეორიული ნიუანსის, ასევე ტრადიციული პრობლემატიკის, რომელსაც ლოგიკის ეს ნაწილი მიემართება, ეკამათება თუ გადაჭრის, ვერ იქნება სრულყოფილი ანალიზის საგანი. თუმცა, რამდენადაც ლოგიკის ინტერნალისტური წაკითხვის საპირისპირო ინტერპრეტაციული ასპექტების გამოაშკარავებაა ტექსტის ამოცანა, პირველი ნაწილი საკუთრივ Grund-ის კონცეპტს და მასში იმპლიცირებულ მაკონსტიტუირებელი გარეთას გამოკვეთას დაეთმობა, ხოლო მეორე ნაწილი ამ ანალიზის შედეგების ამონურვას აბსოლუტური ნეგაციის ფორმაში ყოველგვარი ფიქსირებული იდენტობის თუ ერთიანობის თუ დიქტომიის საპირისპიროდ შეეცდება.

VERITAS. ჭეშმარიტების ჰეტიროგენული ხედვები შუა საუკუნეებში: ბოეციუსი, აჰვინელი, კუზალი

სუთი ძირითადი ხედვა შუა საუკუნეებში

შუა საუკუნეებში ჭეშმარიტების შესახებ არსებულ თეორიათა ზოგად დახასიათებას თანამედროვე მკვლევარი კატარინა დუტილ ნოვაესი გვთავაზობს ენციკლოპედიურ სტატიაში „*ჭეშმარიტების თეორიები შუა საუკუნეებში*“ (2011) და შენიშნავს, რომ პოზიციათა ნაწილი არისტოტელესეულ ლოგიკურ კორპუსს ემყარება და ჭეშმარიტებასთან მიმართებით კორესპონდენციის თეორიის რეალისტურ მიდგომას იცავს, ხოლო მეორე ნეოპლატონურ-ავგუსტინესეულ კონცეფციას, რომელიც ჭეშმარიტებას ყოფნას უტოლებს: „*ჭეშმარიტება ის არის, რაც არის*“.¹ ეს

¹ შტრ. Sancti Aurelii Augustini, *Sōliloquium II, 5*, edited by Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina*, Paris 1877: “*eam esse veritatem, quae ostendit id, quod est*”. უნდა ითქვას, რომ ავგუსტინეს მოსაზრებები ჭეშმარიტების შესახებ ამ იდეით არ შემოიფარგლება, რაც მისეული მიდგომის კლასიფიკაციის კომპლექსურობაზე მიუთითებს. მაგ., როცა ავგუსტინე საუბრობს ღმერთზე, როგორც უმაღლეს ჭეშმარიტებაზე, ის საუბრობს რომ ამგვარი ჭეშმარიტების შესაცნობად საჭიროა გარშემო არსებულ საგანთაგან გამიჯვნა და აუცილებელია საკუთარ თავში (*in se ipsum*) დაბრუნება, რადგან ჭეშმარიტება შინაგან ადამიანში სახლობს, სახელდობრ, ადამიანის სულში (Aurelii Augustini, *De doctrina christiana, De vera religione*, edited by K.-D. Daur and Joseph Martin, CCSL 32, Opera Pars IV.I, Turnhout: Brepols 1962, 168-260, 39. 72. 12-13: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”). უკვე როცა აღმოაჩენს, რომ ადამიანის შინაგანი ბუნება, მიუხედავად იმისა, რომ ფიზიკურ (გარეგან) ბუნებაზე აღმატებულია, მაინც ცვლილებებს ექვემდებარება, მან უნდა დატოვოს საკუთარი თავის საზღვრები, მათ გაემიჯნოს და მარადიულ, უცვლელ ჭეშმარიტებასთან საზიარებლად იქითკენ გაემართოს, სადაც “თავად გონების სინათლე” (*ipsum lumen rationis*) ანათებს, რომელიც შეიცნობა ყოველივე დანარჩენი (Aurelii Augustini, *De doctrina christiana, De vera religione*, edited by K.-D. Daur and Joseph Martin, CCSL 32, Opera Pars IV.I, Turnhout: Brepols 1962, 168-260, 39. 72. 12-13: “*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad eam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate conveniat. Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum: non illic tibi, non omnino solis huius lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quod his oculis videri non potest; nec illis quibus phantasmata cogitantur, per eosdem oculos animae impacta; sed illis quibus ipsis phantasmatis dicitur: Non estis vos quod ego quaero, neque illud estis unde ego vos ordino; et quod mihi inter vos foedum occurrerit, improbo; quod pulchrum, approbo; cum pulchrius sit illud unde improbo et approbo: quare hoc ipsum magis approbo, et non solum vobis, sed illis omnibus corporibus unde vos hausisti, antepono. Deinde regulam ipsam quam vides, concipe hoc modo: Omnis qui se dubitantem intellegit, verum intellegit, et de hac re quam intellegit certus est: de vero igitur certus est. Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare. Ubi videntur*

პოზიციები, მკვლევრის მიერ ხუთ ძირითად და ყველაზე გავლენიან თეორიადაა შეჯამებული:¹

- (1) ანსელმის თეორია, რომელიც ხასიათდება ჭეშმარიტების მართებულობის (*rectitudo*) გაგებით: რაღაც ჭეშმარიტია, თუკი ის ახორციელებს იმას, რაც უნდა განხორციელდეს, სახელდობრ, თუ ის ადასტურებს ღვთაებრივ ჩანაფიქრს.²

haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spatiorum talium phantasmate. Numquid ista ex aliqua parte corrumpi possunt, etiamsi omnis ratiocinator intereat, aut apud carnales inferos veterascat? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniuntur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant”). გამოდის, რომ, ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანის სულს უნარი აქვს, ჭეშმარიტების თანამონაწილე (*particeps veritatis*) იყოს, რაც არის ღმერთი, რომლის სულზე მაღლა არსებობს (*Sancti Aurelii Augustini, De Gen. contr. manich. II 16. 24, edited by Jacques-Paul Migne, Patrologia Latina, Paris 1877: “Itaque cum deambulet Deus in paradiso ad vesperam, id est cum ad eos iam iudicandos veniret, adhuc ante poenam eorum, deambulabat in paradiso, id est, quasi movebatur in eis praesentia Dei, quando iam ipsi stabiles in eius praecepto non erant; et bene ad vesperam, id est cum iam ab eis sol occideret, id est auferretur ab eis lux illa interior veritatis: audierunt vocem eius, et absconderunt se a conspectu eius. Quis se abscondit a conspectu Dei, nisi qui deserto ipso incipit iam amare quod suum est? Iam enim habebant cooperimenta mendacii: qui autem loquitur mendacium, de suo loquitur. Et ideo ad arborem se dicuntur abscondere, quae erat in medio paradisi, id est ad seipsos, qui in medio rerum infra Deum et supra corpora ordinati erant. Ergo ad seipsos absconderunt se, ut conturbarentur miseris erroribus, relicto lumine veritatis, quod ipsi non erant. Particeps enim veritatis potest esse anima humana: ipsa autem veritas Deus est incommutabilis supra illam”). ამ მარადიული ჭეშმარიტებით ნათელი ეფინება (*illustratur*) ყოველივეს, რაც ჭეშმარიტად არსებობს ადამიანთა სულებსა და გონებებში (*Sancti Aurelii Augustini, Contr. Faust. XXVI 5, edited by Jacques-Paul Migne, Patrologia Latina, Paris 1877: “Huic veritati Deus non potest adversari, in quo est ipsa summa et incommutabilis veritas, quo illustratur ut sit, quidquid in quorumque animis et mentibus veri est. Omnipotentem autem Deum non ita dicimus, ac si eum etiam mori posse credamus; et quia hoc non potest, ideo non sit dicendus omnipotens. Ille plane omnipotens vere solus dicitur qui vere est, et a quo solo est quidquid aliquo modo est vel spiritale vel corporale. Quia universa creatura sua utitur ut ei placet: placet autem illi secundum veram incommutabilemque iustitiam, quod ipse sibi est, omnia mutabilia, cum ipse sit incommutabilis, mutans pro meritis sive naturarum sive factorum. Numquid ergo dicturi sumus quod Elias cum esset creatura, mutari non posset vel in deterius vel in melius; aut eo modo non posset, qui esset humano generi insolitus, secundum Dei omnipotentis voluntatem? Quis hoc vel stultissimus dixerit? Cur ergo quod de illo in Scriptura veracissima positum est, non credamus? nisi putemus hoc solum posse facere Deum, quod videre consuevimus”).**

¹ იხ. Novaes C.D. (2011) Truth, Theories of. In: Lagerlund H. (eds) Encyclopedia of Medieval Philosophy. Springer, Dordrecht.

² შტრ. Anselmi, De Veritate, De Definitione Veritatis, in Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, edited by Dom F. S. Schmitt, 6 vols. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons. 1940-1961: “MAGISTER. Redeamus ad veritatis indagacionem quam incepimus. DISCIPULUS. Totum hoc pertinet ad indagandam veritatem; verumtamen redi ad quod vis. MAGISTER. Dic ergo mihi an tibi videatur esse aliqua alia rectitudo praeter has quas contemplati sumus. DISCIPULUS. Non alia praeter has nisi illa quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo virgae. MAGISTER. In quo illa tibi videtur differre ab istis? DISCIPULUS. Quia illa visu corporeo cognosci potest, istas rationis capit contemplatio. MAGISTER. Nonne rectitudo illa corporum ratione intelligitur praeter subiectum et cognoscitur? Aut si de aliculus corporis absentis linea dubitetur an recta sit, et monstrari potest quia in nullam partem flectitur: nonne ratione colligitur quia rectam illam esse necesse est? DISCIPULUS. Etiam. Sed eadem quae sic ratione intelligitur, visu sentitur in subiecto. Illae vero non nisi sola mente percipi possunt. MAGISTER. Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis. DISCIPULUS. Nullo modo hoc dicentem falli video. Nempe nec plus nec minus continet ista definitio veritatis quam expediat, quoniam nomen rectitudinis dividit eam ab omni re quae rectitudo non vocatur; quod uero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili”.

- (2) ჭეშმარიტების აბელარისეული გაგება ძირითადად ეფუძნება წინადადებით *ნათქვამის* (*dictum*) მისეულ თეორიას. *ნათქვამი* აბელარისთვის ჭეშმარიტების მატარებელია წინადადებაში.¹
- (3) თომა აქვინელი იცავს ჭეშმარიტების იმ მიდგომას, რომელიც ინტელექტის და ობიექტის მისადაგებაზე საუბრობს (*adaequatio rei et intellectus*), რაც ორივე მიმართულებას მოიაზრებს: საგანს შეუძლია, მიესადაგოს შემქმნელის გონებაში არსებულ მისეულ კონცეპტს, ხოლო კონცეპტს უნარი შესწევს, მიესადაგოს საგანს, თუკი ეს უკანასკნელი ახდენს მის ადეკვატურ ასახვას (რეპრეზენტაციას) შემმეცნებლის გონებაში.
- (4) ჭეშმარიტებათა თეორიები, რომელიც სუბოზიციის თეორიას ეყრდნობიან და ჭეშმარიტების *რეკურსიულ* განსაზღვრებას გვთავაზობენ, ემყარებიან რატერმინთა სუბოზიციას, ისინი უარყოფენ ნებისმიერი სახის მეტაფიზიკური სპეკულაციის შესაძლებლობას ჭეშმარიტების ცნების ირგვლივ.²

¹ შდრ. Petri Abaelardi, *Glossae Super Peri hermeneias, quas ediderunt Klaus Jacobi, Christian Strub. Imprint Turnhout: Brepols, 2010, 3.1.101-102*: “Sed nec a ceteris perfectis orationibus enuntiatio diversa est intellectu. Cum enim audio ‘O Petre!’ intelligo me vocari ab illo, sicut si dicerem ‘Ego vocor ab illo,’ vel cum dico ‘Utinam rex veniret!’ idem est intellectus ac si dicerem ‘Volo regem venire in hanc villam’ et cum dico imperando vel deprecando ‘Adesto Petre!’ innuitur quod impero vel deprecor eum adesse. Similiter cum dicitur interrogando ‘Socrates venit?’ ostendo me interrogare quod venit, et eundem intellectum semper tenet ‘Socrates venit,’ sive interrogative dicatur sive non, sicut in Topicis ostendemus. Simples quoque dictiones tantundem saepe ostendunt quantum perfectae orationes. Si enim dicam ‘Papae!’ vel ‘Heu!’ ostendo me admirari vel dolere, sicut si dicerem ‘Admiror!’ vel ‘Doleo.’ Iste tamen simplex est intellectus, qui dictionis est, ille compositus, qui est orationis, et cum orationes jenuntiant, interiectiones vel quaelibet simplices dictiones enuntiando nil proponunt. Unde ex modo proponendi enuntiationes sive propositiones maxime dicuntur”; Pietro Abelardo, *Super Topica Glossae, Scritti Di Logica, editi da Mario Dal Pra, 2a edizione, Firenze, La Nuova Italia 1969, 169. 25*: “Verum’ quippe ac ‘falsum’ tripliciter accipiuntur: modo enim nomina sunt propositionum, secundum quod dicitur propositio vera vel falsa; modo nomina intellectuum, unde intellectuum alium verum dicimus, alium falsum; modo etiam nomina eorum quae dicuntur a propositionibus, iuxta quod dicimus hanc propositionem dicere verum, illam autem falsum – hoc est proponere talequid quod in re est vel quod in re non est”; Pietro Abelardo, *Super Topica Glossae, Scritti Di Logica, editi da Mario Dal Pra, 2a edizione, Firenze, La Nuova Italia 1969, 170.15-30*: “De duabus autem posterioribus significationibus ‘verum’ vel ‘falsum’ quaeritur quae in definitione propositionis accipiendae sint. Sed si dicamus ‘verum’ vel ‘falsum’ nomina esse intellectuum, cum dicitur ‘significans verum vel falsum’ – ac si dicatur ‘significativa veri vel falsi intellectus’ – profecto tota definitio propositionis multis imperfectis orationibus convenit, veluti ista: ‘homo currens’ vel ‘hominem currere’, quae alium intellectum non habent quam ‘homo currit’, de quo plenius super Perihermenias egimus, ubi etiam ostendimus propositionem ‘veram’ vel ‘falsam’ magis debere dici secundum sensum suum quam secundum conceptionem sui intellectus. Similiter hoc loco ‘significare verum vel falsum’ magis accipi convenit secundum dictum propositionis quam secundum intellectum, ac si diceremus ‘enuntians talequid quod in re est vel in re non est’”.

² სუბოზიციის თეორია მეთორმეტე საუკუნეში ჩნდება. ის ძირითადად ორ ტრადიციას ეყრდნობა, ერთი მხრივ, არისტოტელეს „ΣΟΦΙΣΤΙΚΟΙΣ ἘΛΕΥΧΟΙ“-ის კომენტარების ტრადიციას, ხოლო, მეორე მხრივ, პრისციანეს გრამატიკაზე არსებული კომენტარების ტრადიციას. ამ მოძღვრებამ ჩამოყალიბებული სახე უკვე მეცამეტე საუკუნეში, ტერმინისტული ლოგიკის ფარგლებში ჰპოვა (უილიამ შერფუდელის, პეტრუს ესპანელის, როჯერ ბეკონის და ლამბერტ ოსერელის შრომებში), ხოლო მეთორმეტე საუკუნეში სისტემატური სახით იქნა განვრცობილი ისეთ მოაზროვნეებთან, როგორებიც არიან: ჟან ბურიდანი, უოლტერ ბურლეი და უილიამ ოკამი. მეტი ამ საკითხზე იხ.: C. Dutilh Novaes, *Supposition Theory*, in: Lagerlund H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011, გვ. 477; De Rijk, L.M. (2013). “Semantics and Ontology. An Assessment of Medieval Terminism”.

(5) ჭეშმარიტების თეორიები, რომლებიც აღმოცენდნენ მეთოთხმეტე საუკუნეში *insolubilia*-ს შესახებ არსებულ ტრაქტატებში, ისინი ამოდიან წინადადების ჭეშმარიტების წმინდად არისტოტელესეული განსაზღვრებიდან (ჭეშმარიტია წინადადება, რომელიც აღნიშნავს იმას, თუ როგორ არიან საგნები) შემდგომ კი მის მოდიფიცირებას ახდენენ, რათა კვანტიფიკაციის პრიმატს მიემხრონ სიგნიფიკაციაზე მეტად წინადადებაში.¹

ამ პერიოდის სამი მოაზროვნის (ბოეციუსი, აქვინელი კუზელი) ჭეშმარიტების კონცეფციებზე დაკვირვების გზით, შევეცდები აღნიშნული კლასიფიკაციის გადააზრებას და მის კრიტიკას. ამისათვის გადავინაცვლოთ უშუალოდ ავტორებთან.

ბოეციუსის განსაზღვრებები ჭეშმარიტების შესახებ

ბოეციუსის იდეები ჭეშმარიტების შესახებ სისტემური სახით დამუშავებული არ გვხვდება. შესაბამისად, მისეული დაკვირვებები რამდენიმე ტექსტშია მიმოხილული. თუკი ამ შეხედულებათა ერთგვარ რეკონსტრუქციას მოვახდენთ, შეგვიძლია, გამოვყოთ რამდენიმე საკვანძო ადგილი. კერძოდ:

1. ლოგიკურ-ფილოსოფიურ თხზულებებში წარმოდგენილი ხედვა ჭეშმარიტების შესახებ, რომელიც პირდაპირპროპორციულია არისტოტელეს სწავლებასთან წინადადებათა ჭეშმარიტების შესახებ. არისტოტელეს „კატეგორიების“ კომენტარებისას ბოეციუსი შენიშავს, რომ მტკიცება ან უარყოფა არა საგანთა აგებულებიდან (*complexio*), არამედ მეტყველებათა (*sermones*) აგებულებიდან გამომდინარეობს. ასე რომ, ჭეშმარიტება და მცდარობა არა საგნებში, არამედ ცნებებსა და მოსაზრებებში, ამგვარად კი, ბგერებსა (*voces*) და მეტყველებათაში.² ბოეციუსი წერს, რომ, უპირველეს ყოვლისა, ჭეშმარიტება რთული წინადადებების თვისებაა; *De Interpretatione*-ს კომენტარში ის შენიშნავს, რომ შესაძლებელია საგნის ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი, მაგრამ ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი, მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როცა საგანი განსხეულდება ცნებად და ფუძნდება კავშირი განსხვავებულ ცნებებს შორის.³
2. ღმერთზე, როგორც უმაღლეს ჭეშმარიტებაზე, განვითარებული თეოლოგიური ინტერპრეტაცია, რომელშიაც, დოქტრინალური ხაზის მიუხედავად, ბოეციუსი, „ორგანონის“ სულისკვეთებით, ლოგიკური დასაბუთების მეთოდს იმ-

In *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden, The Netherlands: Brill; Ebbesen, S. (2013). "Early Supposition Theory II". In *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden, The Netherlands: Brill; Knuutila, S. (2013). "Supposition and Predication in Medieval Trinitarian Logic". In *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden, The Netherlands: Brill.

¹ მეტი *insolubilia*-ს ტრაქტატებზე იხ. De Rijk, L.M., 1966, "Some Notes on the Mediaeval Tract *De insolubilibus*, with the Edition of a Tract Dating from the End of the Twelfth Century", *Vivarium*, 4: 83–115; Martin, Christopher J., 1993, "Obligations and Liars", in Stephen Read (ed.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, (Nijhoff International Philosophy Series, 48), Dordrecht: Kluwer, pp. 357–81; Spade, Paul Vincent, 1973, "The Origins of the Mediaeval *Insolubilia*-Literature", *Franciscan Studies*, 33: 292–309.

² შდრ. Boetius. In *Categ.* // PL. 64. Col. 181).

³ იხ. *Ibid.* IV//*Ibid.* Col. 278-279; cp.: *Idem.* In *Peri hermen.* (Ed. 2). I 1, 3).

ველიებს და ამტკიცებს, რომ ღმერთს უნდა ენოდოს ჭეშმარიტება, რადგან მცდარობა არასწორად დადგენილი კავშირია სუბსტანციასა და აქციდენციებს შორის, მაშინ, როცა ღმერთში არაფერია აქციდენციური, ღმერთი არსებითად თვით ჭეშმარიტებაა¹.

3. ჭეშმარიტება, როგორც მოძღვრება სამებაზე, რომლის მიხედვითაც, სახელი „ჭეშმარიტება“ სამების თითოეულ პირს ისევე მიემართება, როგორც ღმერთს, როგორც მთლიანს. ამასთან, პირებს ის აღნიშნავს, როგორც საერთო ღვთაებრივი არსის სახელს. ბოეციუსიც ასკვნის, რომ თუ პირები ერთ არსს ფლობენ, მაშინ ჭეშმარიტებაც ერთი უნდა ჰქონდეთ, ჭეშმარიტება კი აუცილებლობის ძალით არსზე გამოითქმის.²

ბოეციუსთან მიმართებით, უნდა გავიხსენოთ, რომ „ჭეშმარიტება“ შუა საუკუნეებში ერთ-ერთი ტრანსცენდენტალის სახით გვევლინება. ონტოლოგიური თვალსაზრისით, ტრანსცენდენტალიები ყოფიერისთვის (*ens*) საერთოს გულისხმობენ, ხოლო კოგნიტიური პერსპექტივიდან, „უპირველეს“ ცნებებს წარმოადგენენ. ალბერტ დიდის დროიდან, ტრანსცენდენტალიები მეტაფიზიკის უმთავრეს საკვლევ პრობლემას ქმნიან. მიუხედავად იმისა, რომ მათი ზუსტი რიცხვი კამათის საკითხი იყო, თანხმდებოდნენ იმაზე, რომ თავად ყოფიერის (*ens*) ცნების გარდა, ერთი (*unum*), ჭეშმარიტება (*verum*) და სიკეთე (*bonum*) იყვნენ ტრანსცენდენტალიათა ოჯახის წევრები და რომ ისინი ურთიერთშექცევადობით (*convertuntur*) ხასიათდებოდნენ.³ ტრანსცენდენტალიათა თეორიის წინაპირობები უკვე ბოეციუსთან ტრაქტატში „*De Hebdomadibus*“ ჩნდება, თუმცაღა ეს ნაშრომი ნაკლებ ყურადღებას უთმობს ჭეშმარიტების კონცეპტს და ყოფნასა (*esse*) და სიკეთეს შორის არსებულ მიმართებებს გადაიაზრებს, რაც ემსახურება იმას, რომ შენარჩუნებულ იქნეს

¹ შდრ. Boetii, *In Peri hermen.* (Ed. 2). I 1).

² შდრ. Boethius. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy.* Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973: “Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de. divinitate substantialiter praedicentur // PL. 64. Col. 1301) Ita pater ueritas est, filius ueritas est, spiritus sanctus ueritas est; pater filius et spiritus sanctus non tres ueritates sed una ueritas est. Si igitur una in his substantia una est ueritas, necesse est ueritatem substantialiter praedicari”.

³ მაგ., თომა აქვინელი ამ კლასიკურ სქემას კიდევ ორ ტრანსცენდენტალიას უმატებს: საგანს (*res*) და რაღაცას (*aliquid*), ხოლო გვიან შუა საუკუნეებში დიონისე კარტუზიანელი – მშვენიერებას (*pulchrum*). უფრო მეტი ტრანსცენდენტალიების შესახებ შუა საუკუნეებში იხ. Doyle John P., 1997, “Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?,” *The Review of Metaphysics*, 50: 783-815; Doyle, John P., 2012, *On the Borders of Being and Knowing. Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*, Leuven: Leuven University Press; Federici Vescovini (ed.), Graziella, 2002, *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*, Paris: Vrin; Gracia, Jorge J.E., 1992, “The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction,” *Topoi*, 11(2): 113-120.; Kobusch, Theo, 1996, “Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozitat des Begriffs bei Scotus und den Scotisten,” in *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (eds.), 345-366, Leiden- New York-Koln: Brill; Valente, Luisa, 2007, “Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and ‘Transcendental’ Terms in Twelfth-Century Logic,” in *Vivarium*, 45: 298-310.

რეალობის სიკეთე მისი შემქმნელის სუბსტანციური სიკეთის ხელყოფის გარეშე.¹ *De Hebdomadibus* ხდება ერთგვარი მოდელი მე-13 საუკუნის პირველ ნახევარში ტრანსცენდენტალიათა შესახებ დოქტრინის შემდგომი განვითარებისათვის, რომელიც პირველ ეტაპზე დიდ აქცენტს აკეთებდა სწორედ სიკეთის კონცეფციაზე.²

ჭეშმარიტება თომა აქვინელთან

თომა აქვინელის პოზიციას რეალიზმის, უფრო სწორად კი მისი ერთ-ერთი გამოვლინების, კორესპონდენციის თეორიის ადრეულ ვერსიად განიხილავენ.

თუმცაღა, მკვლევართა ნაწილის აზრით, თომასეული კორესპონდენცია ამ იდეის დღევანდელ ადეპტთაგან ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტით განსხვავდება. ამ თემაზე, თანამედროვე თეოლოგები და ფილოსოფოსები, ჯონ მილბანკი და კეტრინ პიკსტოკი ამახვილებენ ყურადღებას თავიანთ მონოგრაფიაში „ჭეშმარიტება აქვინელთან“ (*“Truth in Aquinas”, 2002*) და შენიშნავენ, რომ, კორესპონდენცია თომასთან დგება არა იმდენად იმის გაზომვით, რაც მოცემულია, როგორც ეს კორესპონდენციის თანამედროვე გაგებებშია, არამედ უკვე მოცემულის ღვთაებრივ ნყაროსთან მისადაგების გზით. მათი აზრით, თუკი შესაძლებელია აზრის კორესპონდენცია ყოფიერებთან, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ, უფრო ფუნდამენტურად, თომასთვის, ორივე, ყოფიერიც და გონებაც, კორესპონდენციაში არიან ღვთაებრივ *esse*-სთან და *mens*-სთან თუ გონებასთან. შესაბამისად, კორესპონდენცია ხდება იმისა, რაც ვიცით, ჩვენი სასრული მოდუსით, ღმერთთან, რომელიც ბუნებითად, უკიდევანოდ უფრო მცოდნეა, თუმცაღა ჩვენთვის, თავისი არსით, სრულებით შეუცნობელი.³

ავტორთა ეს კრიტიკა ერთობ გამართლებულია, რადგან თავად თომა მრავალგზის უსვამს ხაზს მიმართებითი მისადაგების კავშირს ღმერთთან, როგორც ამ კორესპონდენციის ნყაროსთან. მაგ., *“De Veritate”*-ში ის წერს, რომ „საგანი ჭეშმარიტია მხოლოდ მაშინ, თუკი ის თანხვედრაშია ღვთაებრივ გონებასთან და არა უბრა-

¹ შდრ. Boethius. *De Hebdomadibus in: Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973., გვ. 38-50.

² *“De Hebdomadibus”*, მეორე სახელწოდებით *“Quamodo Substantiae”*, ერთ-ერთია ბოეციუსის თეოლოგიურ ტრაქტატთა შორის (*Opuscula Sacra*). ამ ტექსტის გავლენა მხოლოდ ტრანსცენდენტალიათა თეორიის პირველსახით არ შემოიფარგლებოდა. აქ ბოეციუსი ღმერთის არსზე მსჯელობს და მასზე სასაუბროდ სუბსტანციის (*substantia, essentia, οὐσία [16]*) არისტოტელესეულ კატეგორიასთან მიმართებებს განიხილავს. მოაზროვნე მიუთითებს კატეგორიის ღვთაებრივ სფეროსთან მისადაგების პირობითობაზე, რადგან ღმერთი ისეთი არსია, რომელიც არსზე მალაა, რადგან ღვთაებრივი არსი მატერიისგან თავისუფალი ფორმაა და ამიტომაცაა ის, რაც არის. ღმერთი არის ერთი, რომელშიც შეუძლებელია, არსებობდეს სიმრავლე. ღვთაებრივი არსის ამ ერთიანობას და სიმარტივეს, ბოეციუსის მიხედვით, მოსდევს ის, რომ ღმერთის ყოფნა თავის თავს უდრის და მისი თვისებები თავად ის არის. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ისეთი კატეგორიები, როგორებიცაა: „არსი“, „ხარისხი“, „რაოდენობა“ ღმერთზე გამოითქმინან, რადგან ღმერთში არაფერია თავად ღმერთის გარდა. მასში სუბიექტი და პრედიკატი ერთმანეთს თანხვედნიან.

³ *ib. Milbank, John, and Catherine Pickstock. Truth in Aquinas. Routledge: London 2001, 132, 15.*

ლოდ ადამიანურ გონებასთან მიმართების გამო¹.¹ მერვე ქვესტიოში კი აღნიშნავს, რომ შექმნილ საგნებს შორის ჭეშმარიტება ნაპოვნია საგნებშიც და გონებაშიც. გონებაში ის გვხვდება იმ შესაბამისობიდან გამომდინარე, რაც გონებას იმ საგნებთან აქვს, რომლის ცნებებსაც ფლობს, ხოლო საგნებში იმის მიხედვით, თუ როგორ ბაძავენ ისინი ღვთაებრივ გონებას, რომელიც გვევლინება კიდეც მათ ერთადერთ საზომად.² ამ ტრაქტატის მეორე ქვესტიოს პირველ არტიკლში აქვინელი თითქოს აჯამებს თავის პოზიციას ამ საკითხთან მიმართებით და წერს:

„ვინაიდან ღმერთი უსაზღვროდ აღემატება ჩვენი გონების ძალას, ნებისმიერ ფორმას, რომლის ასახვასაც ჩვენი გონება ახდენს, არ შესწევს უნარი, სრულად დაიტიოს ღვთაებრივი არსი, არამედ მხოლოდ ნაწილობრივად ეზიაროს მისეულ მსგავსებას; ზუსტად ისე, როგორც სულის გარეთ არსებულ საგნებს შეუძლიათ, რალაცნაირად, მაგრამ არასრულყოფილად მიბაძონ მას (ღმერთს); შესაბამისად, სხვადასხვა საგნები სხვადასხვაგვარად ბაძავენ ღმერთს; და მათი განსხვავებული ფორმების მიხედვით ღმერთის ერთი მარტივი ფორმის ასახვას ახდენენ“.³

ჭეშმარიტება ნიკოლოზ კუზელთან

ნოვაესის მიერ შემოთავაზებულ კლასიფიკაციას შესაძლოა, დავუმატოთ გვიან შუა საუკუნეებში გაჩენილი ერთგვარი აპოფატიზმი ჭეშმარიტებასთან მიმართებით, რომელიც ამ ჩამონათვალში ცალკე არ არის გამოტანილი და რომელიც ყველაზე ნათლად ნიკოლოზ კუზელის *“De Docta Ignorantia”*-შია გაცხადებული. ამ

¹ შდრ. Sancti Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate quaestio I, Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, 1635] De veritate, q. 1 a. 4 co: ‘Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani’.

² შდრ. Sancti Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate quaestio I, Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, 1738] De veritate, q. 1 a. 8 co: ‘icendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiorum; et alio modo secundum quod sunt natae facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur X Metaphysicae. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus...unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum’.

³ შდრ. Sancti Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate quaestio I, Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit: [51827] De veritate, q. 2 a. 1 co: “quia Deus in infinitum nostrum intellectum excedit, non potest forma per intellectum nostrum concepta repraesentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem eius; sicut etiam videmus in rebus quae sunt extra animam, quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repraesentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma perfecte unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur”.

ტრაქტატში გერმანელი კარდინალი „განსწავლული არცოდნის“ პრინციპს აყალიბებს, თუმცაღა თეოლოგიურ აპოფატიზმს მათემატიკურ ცოდნასთან მიმართების გზით აბალანსებს. „განსწავლული არცოდნის“ თემის პრობლემატიზაციით მოაზროვნე ხაზს უსვამს, რომ მასაც კი, ვინც ჭეშმარიტების მოხელთებისკენ ყველაზე უფრო დანაფულია, არ ძალუძს, მიაღწიოს იმაზე მეტ სრულყოფილებას, ვიდრე ის, რომ საფუძვლიანად გააცნობიეროს საკუთარივე არცოდნა თავის ერთეულ სფეროში. რაც უფრო მეტი ეცოდინება, მით უფრო მეტად შეიცნობს საკუთარ არცოდნას.¹ სწორედ ამ ყოველივედან გამომდინარე კი კუხელი ასკვნის, რომ:

„იმას, რაც თავისთავად არ არის ჭეშმარიტი, არ ძალუძს, გაზომოს ჭეშმარიტება, ზუსტად ისე, როგორც იმას, რაც არ არის წრე, არ ძალუძს, გაზომოს წრე, რომლის არსებაც რაღაც განუყოფელია. მაშასადამე, გონება, რომელიც არ არის ჭეშმარიტება, ვერასოდეს წვდება ჭეშმარიტებას იმდენად ზუსტად, რომ ჭეშმარიტების წვდომა უსასრულოდ უფრო ზუსტად ყოფილიყო შესაძლებელი. რადგან გონება ჭეშმარიტებასთან იგივე მიმართებაში დგას, რა მიმართებაშიაც მრავალკუთხედია წრის მიმართ; რაც უფრო მეტი კუთხე აქვს მრავალკუთხედს, მით უფრო ჰგავს ის წრეს, მაგრამ მაშინაც კი, როდესაც კუთხეთა რიცხვი იზრდება *ad infinitum* მრავალკუთხედი ვერასდროს გახდება წრის ტოლი, თუკი მისი იდენტობა წრის იდენტობად არ გარდაიქმნება (თუკი წრე არ გახდება თავისი ჭეშმარიტი ბუნებით)“.²

გამოდის, რომ, კუხელის მოსაზრებით, რაც შეეხება ჭეშმარიტებას, აშკარაა, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით გარდა შემდეგისა: ჩვენ არ გვაქვს ცოდნა ინტელიგიბელურად მოაზრებადი სახით ჭეშმარიტების შესახებ, ისე, როგორც ის არის, რადგან ჭეშმარიტება ყველაზე უფრო აბსოლუტური ფორმის აუცილებლობას ჰგავს (რაც არ შეიძლება იყოს იმაზე მეტი, ვიდრე არის, ან იმაზე ნაკლები, ვიდრე არის), მაშინ, როცა ადამიანური გონება შესაძლებლობის მსგავსია. შესაბამისად, ყოფიერთა რაობა (*quiditas*), რომელიც წარმოადგენს ყოფიერთა ჭეშმარიტებას, მიუღწეველია მათ სინმინდებში, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ფილოსოფოსი ეძიებდა მას, თუმცაღა ვერ იქნა ნაპოვნი ისე, როგორაც ჭეშმარიტად მყოფია. გამოდის, რომ, რაც

¹ შდრ. Cusanus Nicolaus, *Doctae Ignorantiae, Liber Primus, Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner 1932 “Capitulum I. Quomodo scire est ignorare: “Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimum reperiri; et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem”.

² შდრ. Cusanus Nicolaus, *Doctae Ignorantiae, Liber Primus, Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner 1932. Capitulum III. Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis: “Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendere possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurimum angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiamsi angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat”.

უფრო მეტად შევდივართ „განსწავლულ არცოდნაში“, მით მეტად და სიღრმისეულად ვუახლოვდებით თავად ჭეშმარიტებას.¹

ამ ყოველივეს მიუხედავად, კუხელი მათემატიკის და ღვთაებრივი ცოდნის მიმართებას უსვამს ხაზს და ამტკიცებს, რომ თუკი აბსოლუტური ჭეშმარიტება თავისთავად ჩვენთვის მიუღწეველია, მათემატიკური ცოდნა, როგორც სამყაროზე სიმბოლური ენით საუბრის ფორმა, გვეხმარება ჭეშმარიტებისაკენ ამაღლების გზაზე.² შესაბამისად, მათემატიკაში სრულიად გაუთვითცნობიერებელი ადამიანისთვის ღვთაებრივის ცოდნა მიუწვდომელია.³ ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე კი, კუხელი ასკვნის, რომ: „ვინაიდან ღვთაებრივ საკითხებთან მიახლოების გზა ჩვენთვის მხოლოდ სიმბოლოების საშუალებით იხსნება, ჩვენ შეგვწევს უნარი, ერთობ სათანადოდ დავეყრდნოთ მათემატიკურ ნიშნებს მათი უხრწნელი სიზუსტის გამო“.⁴

დასკვნის სახით

- განხილული მასალის დახმარებით, უფრო მეტად გახდა ნათელი:
- რომ აქვინელი კორესპონდენციის ტრადიციულ გაგებაში ვერ ჯდება, რადგან ასეთი ინტერპრეტაციისას, ნაკლები ყურადღება ეთმობა ერთგვარ იერარქიულ სქემას, რომელსაც აქვინელისეულ ეპისტემოლოგიაში ვხედავთ, რომლის მიხედვითაც საგანი ჭეშმარიტია მხოლოდ მაშინ, თუკი ის თანხვედრაშია ღვთაებრივ გონებასთან და არა უბრალოდ ადამიანურ გონებასთან მიმართების გამო;
 - რომ ბოეციუსის და ნიკოლოზ კუხელის პერსპექტივები რთულად განსაზღვრებადია, ამდენად შესაძლოა, ცალკე კატეგორიებად განხილვასაც იმსახუ-

¹ შდრ. Cusanus Nicolaus, *Doctae Ignorantiae, Liber Primus, Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner 1932. Capitulum III. Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis: Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem”.

² შდრ. Cusanus Nicolaus, *Doctae Ignorantiae, Liber Primus, Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner, 1932: “Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate”.

³ შდრ. Cusanus Nicolaus, *Doctae Ignorantiae, Liber Primus, Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner 1932, Capitulum XI. Quod mathematica nos iuvet plurimum in diversorum divinorum apprehensione: “ita ut Boethius, ille Romanorum litteratissimus, assereret neminem divinorum scientiam, qui penitus in mathematicis exercitio careret, attingere posse”.

⁴ შდრ. Cusanus Nicolaus, *Doctae Ignorantiae, Liber Primus, Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner 1932, Capitulum XI. Quod mathematica nos iuvet plurimum in diversorum divinorum apprehensione: “ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus”.

რებდნენ. პირველი მკაცრად ვერ თავსდება შემოთავაზებულ ხუთ ხედვაში, ხოლო მეორე განცალკევებით დგას ჭეშმარიტების შუასაუკუნეობრივი პარადიგმებისგან, განსწავლული არცოდნის და მათემატიკური ჭეშმარიტების მიხედვითი ხაზგასმის გამო.

თუმცა, საკითხის გადაწყვეტა აქ და ამ ფარგლებში შეუძლებელ ამოცანად მესახება.

ლიტერატურა:

ძირითადი წყაროები (ტექსტები)

1. Abaelardi. *Glossae Super Peri hermeneias*, quas ediderunt Klaus Jacobi, Christian Strub. Imprint Turnhout: Brepols, 2010.
2. Anselmi. *De Veritate*, De Definitione Veritatis, in Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, edited by Dom F. S. Schmitt, 6 vols. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons. 1940-1961.
3. Aquino de Thomae. *Quaestiones disputatae de veritate*, quaestio I, Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, 1738].
4. Aurelii Augustini. *Sōliloquium II*, 5, edited by Jacques-Paul Migne, Patrologia Latina, Paris 1877.
5. Boethius. *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
6. Cusanus Nicolaus, *Doctae Ignorantiae*, Liber Primus. *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Literarum Heidelbergensis ad codicum finem edita. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner 1932.

მეორადი წყაროები (სამეცნიერო ლიტერატურა/გამოკვლევები)

1. De Rijk, L.M. (2013). "Semantics and Ontology. An Assessment of Medieval Terminism". In *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden, The Netherlands: Brill.
2. De Rijk, L.M., (1966), "Some Notes on the Mediaeval Tract *De insolubilibus*, with the Edition of a Tract Dating from the End of the Twelfth Century", *Vivarium*, 4: 83-115.
3. Doyle John P. (1997), "Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?" *The Review of Metaphysics*, 50: 783-815.
4. Doyle, John P. (2012). *On the Borders of Being and Knowing. Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*, Leuven: Leuven University Press; Federici Vescovini (ed.).
5. Ebbesen, S. (2013). "Early Supposition Theory II". In *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden, The Netherlands: Brill.

6. Graziella, (2002). *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*, Paris: Vrin.
7. Gracia, Jorge J.E., (1992). "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction," *Topoi*, 11(2): 113-120.
8. Knuuttila, S. (2013). "Supposition and Predication in Medieval Trinitarian Logic". In *Medieval Supposition Theory Revisited*. Leiden.
9. Kobusch, Theo, (1996). "Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten," in *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (eds.), 345–366, Leiden – New York – Köln: Brill; The Netherlands: Brill.
10. Martin, Christopher J. (1993). "Obligations and Liars", in Stephen Read (ed.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, (Nijhoff International Philosophy Series, 48), Dordrecht: Kluwer, pp. 357–81;
11. Milbank & Pickstock. *Truth in Aquinas*. Routledge: London 2002.
12. Novaes C.D. (2011). Truth, Theories of. In: Lagerlund H. (eds) *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer, Dordrecht.
13. Novaes C. Dutilh, Supposition Theory, in: Lagerlund H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht (2011). გვ. 477.
14. Spade, Paul Vincent, (1973). "The Origins of the Mediaeval *Insolubilia*-Literature", *Franciscan Studies*, 33: 292–309.
15. Valente, Luisa, (2007). "Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic," in *Vivarium*, 45: 298-310.

Luka Kuchukhidze

VERITAS. HETEROGENEOUS VISIONS OF TRUTH IN THE MIDDLE AGES: BOETHIUS, AQUINAS, CUSANUS

Summary

Contemporary researcher Catharina Dutil Novaes offers a general description of the theories of truth in the Middle Ages in the encyclopedic article "Theories of Truth in the Middle Ages" (2011) and notes that some of the positions are based on the Aristotelian logical corpus and defend the correspondence theory or the realist approach to truth, while the others defend the Neoplatonic-Augustinian paradigm, which equates truth with being: "Truth is what it is." These positions are summarized by the researcher into five main and most influential theories: (1) Anselm's theory, characterized by the sense of rectitude (rectitudo) of truth; (2) Abelard's understanding of truth, based mainly on the theory of the dictum. (3) Thomas Aquinas defends the approach to truth that talks about the adaequation of the intellect and the object (adaequatio rei et intellectus). (4) Theories of truth that rely on the theory of supposition (5) Theories of truth that arise in the fourteenth-century treatises on insolubilia.

By observing the concepts of truth in the three thinkers of the period (Boethius, Aquinas, and Cusanus), I will try to rethink the mentioned classification and criticize it.

Namely, by close reading, we can see that:

- Boethius's ideas about truth are not treated in a systematic way. The vision of truth presented in logical-philosophical writings is directly proportional to Aristotle's teaching on the truth of propositions. Even in the existing traditional theological interpretations of God as truth, Boethius uses the method of logical reasoning and argues that God should be called truth because falsity is a wrongly established connection between substance and accidents, while there is nothing accidental about God; God is essentially truth itself. In connection with the doctrine of the Trinity, this statement must mean that the name "truth" is applied to each person of the Trinity as well as to God as a whole.
- In "*De Veritate*", Thomas Aquinas writes that "a thing is true only if it is in accord with the divine mind, and not merely by reference to the human mind." And in the eighth question, he notes that among created things, the truth is found in things and in the mind. It is found in the mind through the correspondence that the mind has with the objects of which it possesses concepts. And in things, according to how they imitate the divine mind, which appears to us as their only measure,
- By problematizing the theme of "learned ignorance", Cusanus emphasizes that even the one who is most ignorant of the truth cannot achieve more perfection than if he were thoroughly aware of his own ignorance in his single sphere. The more he learns, the more he will know about his ignorance. He writes about the relationship between mathematics and divine knowledge and claims that if absolute truth is unattainable for us, mathematical knowledge, as a form of speaking about the world in a symbolic language, helps us on the way to the truth.

The discussed material makes more apparent: that Aquinas does not fit into the traditional understanding of correspondence, because in this case less attention is paid to the kind of immanent hierarchy that we see in his epistemology, according to which a thing is true only if it corresponds to the divine mind and not simply because of its relation to the human mind; that the perspectives of Boethius and Cusanus are difficult to define, thus their positions might deserve to be considered as separate categories among the medieval theories of truth. The first cannot be strictly accommodated in the proposed five views, while the second stands apart from the medieval paradigms due to its emphasis on learned ignorance and mathematical truth. However, a final solution to this issue is an impossible task within the scope of this article.

დავით გალაშვილი

სპინოზა და დემოკრატია

ერთისა და მრავლის მიმართების პოლიტიკური კონტექსტი

ერთი შეხედვით, სპინოზას ბოლო, დაუმთავრებელი ნაშრომი „პოლიტიკური ტრაქტატი“ მოდერნული პოლიტიკური აზროვნებისთვის ტიპური ტექსტია, რომელშიც ავტორი სხვადასხვა მიმართველობის ფორმას მიმოიხილავს. თითქოს ეს არის ერთგვარი გზამკვლევი პოლიტიკური სტაბილურობისკენ, რეცეპტი, რომელიც პაციენტებმა (მიმართველებმა და მართულებმა) ზედმიწევნით უნდა წაიკითხონ და შემდეგ მის მიხედვით იმოქმედონ. თუმცა ის, რაც ტრაქტატს წითელ ხაზად გასდევს, ეს არის პოლიტიკური ველის მაკონსტიტუირების, *მრავლობის* კონცეპტი, რომელიც არა თუ დემოკრატიული რეჟიმების სული და გული, არამედ თვით მონარქიული მიმართველობის განმსაზღვრელი და მდგენელია. „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ მასების დამაკნინებელი ცნება *vulgus* იცვლება *multitudo*-თი და თუკი პირველი მაინც ხანდახან მოგვხვდება ხოლმე თვალში, უბრალოდ მათი ტექსტების პერიფრაზებისას, ვისაც არ სურს, დაინახოს, რომ პოლიტიკური რეალობის განმსაზღვრელი *მრავლობის* ძალაუფლებაა. *მრავლობის* ძალაუფლების ვერდამნახველნი უგულბებლყოფენ იმას, რასაც სპინოზა „პოლიტიკური ტრაქტატის“ მე-7 თავში ასე გადმოსცემს: ყოველი მეფე, რომელსაც ძალაუფლების შენარჩუნება სურს „ან *მრავლობის* შიშით, ან მასთან დაკავშირების სურვილით [...] ყოველთვის უმრავლესობის ნებას უჭერს მხარს“.¹

სპინოზა, მიუხედავად იმისა, რომ „ეთიკაში“ ჯერ კიდევ არ დგას *მრავლობის* თვალსაზრისზე, თავისი მეტაფიზიკური თეორიიდან გამომდინარე, ვალდებული ხდება, დაიცვას ანტიატომისტური სოციალურობის თეორია, რომელიც განმსხოლოებულ, გათითოკაცებულ ინდივიდს, როგორც ფიზიკურად, ასევე გონებრივად, უმწეოდ წარმოისახავს. საზოგადოებრივი პათოლოგიებისგან გათავისუფლება შესაძლებელია იქ, სადაც ინდივიდებს საერთო ცნებებით დაკავშირება და ურთიერთგაუცხოების მოხსნა შეუძლიათ. გაერთიანებული და ერთმანეთთან შეკავშირებული ინდივიდები არიან მეტი ძალაუფლების (და, შესაბამისად, უფლების) მქონენი: „თუკი ორი ადამიანი გაერთიანდება და ძალებს შეაერთებს, მათ უფრო მეტი ძალაუფლება ექნებათ ბუნებაზე და შედეგად მეტი უფლება; და რაც უფრო მეტია ამ გზით გაერთიანებულების რაოდენობა, მით მეტია ის უფლება, რომელსაც ისინი ერთად ფლობენ“.²

¹ (TP VII/11); სპინოზას ტექსტები დამოწმებულია შემდეგი გამოცემიდან: Spinoza, B., Complete Works, Translated by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2002.

² TP II/13.

რაციონალური აფექტების მქონე ადამიანი აცნობიერებს, რომ სხვა ადამიანზე სასარგებლო არაფერია, რომ მხოლოდ სხვებთან გაერთიანებით და მათთან ძლევამოსილი მთელის შექმნის გზით შეუძლია მავანს თავისუფლად, შიშისა და იმედის, სიძულვილისა და სირცხვილის, ამბიციისა და ფუჭი დიდებისაკენ სწრაფვის გარეშე ცხოვრება. სწორედ ამიტომ, სპინოზა *მრავლობის* იდეალიზაციას კი არ ეწევა, არამედ, პირიქით, მოსწონს თუ არა ეს მას, სინამდვილესთან თვალის გასწორება უზიძგებს შემდეგი დასკვნის გამოტანისკენ: „გათავისუფლება იქნება კოლექტიური, ან ის საერთოდ არ შედგება: *Hoc opus, hic labor est!*“.¹ მაგრამ კოლექტიური გათავისუფლების იმედსა და გზას, როგორც უკვე ზევით ვნახეთ (მაგალითად, ჰობსთან), მოდერნული პოლიტიკური თეორია არ იძლევა, აქ მყარად ფესვგადგმულია აზრი, რომ მხოლოდ ერთი მართავს, *მრავლობა* კი ემორჩილება. სწორედ ამ კონტექსტში ჩნდება სპინოზა, როგორც „მთვრალთა შორის ფხიზელი“ და პოლიტიკური თეორიის ახალ, რევოლუციურ ჰორიზონტს ხსნის.

დაძაბულობა, რომელიც ერთისა და მრავლის პოლიტიკურ ურთიერთმიმართებას ახლავს თან, პოლიტიკური თეორიის მთელ ისტორიას მსჭვალავს. თავის „მავედრებელ ქალებში“ ევრიპიდე თებელ მაცნესა და ლეგენდარულ ათენელ თეზევსს ერთმანეთს უპირისპირებს. დესპოტური რეჟიმის უღელქვემ მცხოვრები თებელი თეზევსის გასაგონად იკვებნის, რომ თებეს უბირი ბრბო კი არ მართავს, რომელიც მხოლოდ ფიზიკური შრომით არის დაკავებული და გონებას სხვა ნაყოფს ვერ გამოაღებინებს, არამედ – ერთი, საპასუხოდ თეზევსი დემოკრატიას ასხამს ხოტბას.² ამ დისპუტის ექოს გამოძახილი ანტონიო ნეგრის მიერ დასავლური პოლიტიკური თეორიის „ერთის მმართველობის“ აპოლოგიად დასურათხატებაა, იქნება ეს ერთი მონარქი, ერი, ხალხი თუ პარტია. იტალიელი ფილოსოფოსისთვის, ტრადიციული მმართველობის სამივე ფორმა, საბოლოოდ, მაინც ჰომოგენურ ძალაუფლებაზე დაიყვანება. სხვა სიტყვებით, მიუხედავად იმისა, რომ არისტოკრატიაში მცირენი მართავენ, ხოლო დემოკრატიაში უმრავლესობა, სინამდვილეში, ორივე მოწყობა დე ფაქტო მონარქიის უბრალო ფასადია. ნეგრი თავის ერთ-ერთ ადრეულ ტექსტში საინტერესო მიგნებას აკეთებს. ის ფიქრობს, რომ კონტრაქტის თეორია, რომელიც სინამდვილეში სოციოლოგიური ფიქციაა, სახელმწიფოს სუბსტანციად მონარქიას აცხადებს. სხვა სიტყვებით, პაქტის მონაწილეთა მიერ საკუთარი მაკონსტიტუირებული ძალაუფლებისგან გაუცხოება სუვერენის ძალმოსილების (*potestas*) დაფუძნებას, პოლიტიკურის ავტონომიზაციას ნიშნავს. სწორედ ამიტომ, მმართველობის ტრადიციული ფორმები ერთმანეთისგან მხოლოდ სახელებით და იერსახით განსხვავდებიან, ხოლო სინამდვილეში ვიღებთ მონარქიულ მონარქიას, არისტოკრატულ მონარქიას და დემოკრატიულ მონარქიას.³

ამ შეხედულების მიხედვით, გადანყვეტილებას ყოველთვის ერთი იღებს, ხოლო ამის ალტერნატივად ანარქიზმი და პოლიტიკური განურჩევლობა წარმოგვიდგება: „*არჩევანი აბსოლუტურია: ან სუვერენულობა ან ანარქია! ლიბერალიზმი [...]*

¹ Montag W. *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, 1999, გვ. 82.

² Wood E. *A Social History of Western Political Thought*, Verso, 2022, გვ. 28.

³ Negri A. *Subversive Spinoza*, Manchester University Press, 2004, გვ. 31.

პლურალიზმსა და ძალაუფლების დანაწილებაზე დაჟინებულობით, საბოლოოდ, ყოველთვის უკან იხევს სუვერენულობის აუცილებლობასთან მიმართებით¹. აქვე, შეგვიძლია გავიხსენოთ თომას ჰობსის ლევიათანის ყდაზე გამოსახული ილუსტრაცია, მეფის ტანი ასობით მცირე ზომის სხეულებისგან შედგება, მოქალაქეებისგან, რომლებსაც ერთი თავი ხელმძღვანელობს. ჰობსის მიერ ორგანიციისტულად აღქმული საზოგადოება ერთეული გამონაკლისი არ არის, ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია ხშირად სუვერენულობის სამსახურში იდგნენ და თუ პირველი აქცენტს სხეულის ანატომიასთან პარალელებზე აკეთებდა, მეორე უბირი ბრბოს მენტალურ და გონებრივ ჩამორჩენილობაზე დაჟინებულობით ანტიდემოკრატიულ მმართველობის წესს ამართლებდა. ფრიდრიხ ნიცშე, ოსვალდ შპენგლერის, გუსტავ ლე ბონის, ორტეგა გასეტის და სხვა ელიტისტი ავტორების ფსევდომეცნიერულმა ტექსტებმა² ანტიკურობაში გაჩენილ მითს მასების ჩამორჩენილობის შესახებ მოდერნული აგური დაამატეს და მასობრივი ადამიანის ხატის შექმნით კიდევ უფრო განამტკიცეს რკინის ხელისა და ერთის მმართველობის შესახებ ჩამოყალიბებული საუკუნოვანი ისტორიის მქონე შეხედულება.

სუვერენის ცენტრალურობის საკითხზე მოდერნის ფილოსოფიაში მკაფიოდ აქცენტირებდა კარლ შმიტიც. გერმანელი თეორეტიკოსის მიხედვით, სუვერენი ყოველთვის მალა დგას საზოგადოებაზე, ანუ ის ყოველთვის მიღმური ძალაუფლებაა, რომელიც გათავისუფლებულია ყოველგვარი სოციალური და კულტურული არტახებისგან. მისი ძალაუფლება წმინდაა და ლეგიტიმაციის ერთადერთი წყაროა. სწორედ ამიტომ, შმიტი უარყოფითად იყო განწყობილი ვაიმარის რესპუბლიკის პარლამენტარული პლურალიზმისადმი, რომელიც, სინამდვილეში, უძალობის განსახიერება იყო. თუმცა სრულებით არ არის საჭირო ორ უკიდურესობას შორის არჩევანის გაკეთება (ვაიმარის რესპუბლიკა ან ფიურერი), მოდერნული პოლიტიკური თეორია ფსონს არ დებს მაინცდამაინც ერთ, ყველაზე მალა მდგომ ბელადზე, იმპერატორზე, კეისარზე, თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსში ჩამოთვლილებს ანაცვლებენ უნიფიცირებული, ჰომოგენური ძალაუფლების სხვა ცვლადები: პარტია, ხალხი, ნაცია და ა.შ.³

სუვერენულობის პოლიტიკურ თეორიაში მმართველი, რომელიც მიღმურ ინსტანციადაა წარმორჩენილი, ავტონომიური ძალაუფლების მქონედ აღიქმება, რა დროსაც ქვეშევრდომები უპირობოდ იღებენ მათზე თავსმოხვეულ დირექტივებს და ვალდებულებებს. ამის საპირისპიროდ, სპინოზა თავის პოლიტიკურ თეორიას იმანენტურობაში, ჰორიზონტალურ სიბრტყეზე აფუძნებს და სუვერენულობის

¹ Hardt M., Negri A. Empire, Harvard University Press, 2001, გვ. 329.

² მეცხრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული, ფილოსოფიასა და სოციოლოგიაში ჩნდება ე.წ. მასობრივი საზოგადოების თეორიები. ამ თეორიის ერთ-ერთი მამამთავარია ფრიდრიხ ნიცშე, ხოლო მეოცე საუკუნიდან გ. ლებონი, რომლის პათოსშიც იგრძნობა შიში მასათა და „ბრბოს“ სტიქიურ-დამანგრეველი მოძრაობისადმი. შპენგლერისთვის „გამასობრივების“ მოვლენა ზოგადად ევროპული კულტურის მზის ჩასვენებას მოასწავებდა, ხოლო გასეტთან აშკარად გამოხატულია მიმხრობა ე.წ. „ახალი არისტოკრატიის“ მიმართ, რომელმაც საშუალო ადამიანის, ამორფული მასის ჭანჭიკის პათოლოგიური გავლენა უნდა დააკომპენსიროს.

³ Hardt M., Negri A. Empire, გვ. 331.

ორსახიანობას უსვამს ხაზს: სუვერენულობა ძალაუფლების დუალისტური სისტემაა. პოლიტიკურ ველზე ძალაუფლებრივი იმპულსები ზევიდან ქვევით კი არ მიიმართება, არამედ ჰორიზონტალურ სიბრტყეზე, სუვერენსა და მრავლობას შორის აფექტების მუდმივ მიმოცვლას გულისხმობს: „პოლიტიკურის ავტონომიურობის ნგრევა და მასების კოლექტიური საჭიროებების ავტონომიის დადასტურება – ასეთია სინამდვილის სპინოზასეული პოლიტიკური კონსტიტუციის ექსტრაორდინალური მოდერნულობა“.¹ სხვა სიტყვებით, სოციალური კონტრაქტის თეორიას, რომელიც აბსოლუტისტური სახელმწიფოს აპოლოგიაა, უპირისპირდება რეალისტური პოზიცია, რომელიც ძალაუფლების გადაცემის ნორმატიულ თეორიას უგულებელყოფს და წინა პლანზე მრავლობის მდგენელი ძალაუფლება გამოჰყავს.

„პოლიტიკურ ტრაქტატში“ სპინოზა თითქოს მმართველობის სამი ფორმის უბრალოდ აღწერით შემოიფარგლება, თუმცა ტექსტში უხვად არის მიმოხილული პასაჟები, როდესაც ის სუვერენული ძალაუფლების შემაკავებელ ბარიერებს ამზეურებს და, საბოლოოდ, დემოკრატის აბსოლუტურობას მრავლობის მაკონსტიტუირებელ ძალაუფლებაში აფუძნებს. სუვერენის აბსოლუტური ძალაუფლების წინააღმდეგ გალაშქრებას პირველად მონარქიის აღწერისას ვხვდებით: „ყველა კანონი მეფის ნების გამოხატულებაა, მაგრამ კანონი არ არის ყველაფერი, რაც მეფის მიერ ნასურვებია“.² სხვა სიტყვებით, მეფის ძალმოსილება (*potestas*) შეზღუდულია მრავლობის ძალაუფლებით (*potentia*). არისტოკრატიული მმართველობა უფრო მეტად არის მიახლოებული აბსოლუტურ ფორმასთან, დემოკრატისთან, რადგან ის კიდევ უფრო მეტად არის შეზღუდული მრავლობის მაკონსტიტუირებელი დინამიკით, მრავლობისა, რომელიც აბსოლუტური ძალაუფლების მპყრობელია, თუკი ასეთი მართლაც არსებობს.³

დემოკრატის განსაზღვრება სპინოზასთან

დემოკრატის დეფინიციას პირველად „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ ვხედავთ. დემოკრატია აქ შეპირისპირებულია მონარქიასთან და აღწერილია მართვის ფორმად, რომელშიც მმართველობა ყველას ხელშია და კანონები საერთო თანხმობით მიიღებიან.⁴ თუმცა დემოკრატის შემდეგი განმარტება პირდაპირ კავშირშია საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიასთან: „ადამიანთა საზოგადოება, ამგვარად, შესაძლებელია ჩამოყალიბდეს ბუნებით უფლებასთან გაუცხოების გარეშე [...] დემოკრატია, მამასადაამე, არის გაერთიანებული ერთობა ხალხისა, რომელსაც კოლექტიურად აქვს სუვერენული უფლება, აკეთოს ყველაფერი ის, რისი ძალაუფლებაც ხელთ უპყრია“.⁵ აქ მოყვანილი პასაჟი ასევე ბმავს „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ დემოკრატის განმარტებასთან, როგორც აბსოლუტურ სახელმწიფოსთან (*absolutum imperium*).

¹ Negri A. Subversive Spinoza, გვ. 19.

² TP VII/1.

³ TP VIII/3.

⁴ TTP V/IX.

⁵ TTP XVI/VIII.

რას ნიშნავს აბსოლუტურის ცნება, აბსოლუტური რა გაგებით? აბსოლუტური აქ უნდა გავიგოთ, როგორც ზუსტადაც ბუნებით უფლებასთან გაუცხოების არარსებობა, როგორც ყოველი სოციალური ენერჯის გათავისუფლება, ყოველი ინდივიდის თავისუფლების ორგანიზებაში მრავლობის კონატუსს რომ განაპირობებს. ამგვარად, მრავლობის შემოქმედი ძალაუფლება აფუძნებს სახელმწიფოს, უფლება განსაზღვრულია მრავლობის ძალაუფლებით, ის ადგენს, განმარტავს და აუქმებს კანონებს, რადგან „ბუნებაში არ არსებობს რაიმე, რაც ეკუთვნის ერთს და არა – სხვას; ყოველი საგანი ეკუთვნის ყველას, მათ, ვისაც აქვს ძალაუფლება, რომ ფლობდეს“.¹ სწორედ ეს არის დემოკრატიული კონატუსი, სწრაფვა, რომელიც ყველა სოციალურ და პოლიტიკურ რეჟიმს უდევს საფუძვლად. თუკი ჰობსთან, „*De cive*“-ში, დემოკრატია მხოლოდ სანყისში მოგვეცემა, როგორც სხვა მმართველობით ფორმამდე გარდამავალი ფაზა, ამისგან განსხვავებით, სპინოზასთან დემოკრატია ყოველი რეჟიმის იმანენტური მიზეზია. როგორც აღექსანდრ მატერონი წერს, არადემოკრატიულ ფორმებში სუვერენულობა ყოველთვის დანაწილებულია მის რეალურ მფლობელსა და განმკარგავს შორის (არადემოკრატიულ ფორმებში ძალაუფლების მფლობელი (მრავლობა) და განმკარგავი (სუვერენი) სხვადასხვა სუბიექტია). შესაძლოა, სუვერენულობის ატრიბუტები იყოს მცირეთა ასამბლეის ან ერთი ინდივიდის ხელში, მაგრამ მათი (ამ ატრიბუტების) განამდვილება, ანუ, სხვა სიტყვებით, მმართველობის პროცესი, პოლიტიკური დეკრეტები მრავლობის გადაწყვეტილებაზეა დამოკიდებული.² განსხვავებით არადემოკრატიული მმართველობის ფორმებისგან, დემოკრატიის აბსოლუტურობა ნიშნავს იმას, რომ აქ ძალაუფლება დაუნაწილებელია (არ არსებობს ძალაუფლების მფლობელსა და განმკარგავს შორის სხვაობა): „მმართველობის აბსოლუტურობა არის კონცეპტი, რომელიც ძალმოსილების დაუყოფელობის ექვივალენტურია [...]. აბსოლუტურობა არის პროცესის დაუყოფელობა, რომელიც სუბიექტების ძალაუფლების კომპლექსურობას მიემართება, რადგან ძალმოსილების პროცესი დაფუძნებული, გამოსატყულები და განვითარებულია მრავლობის ძალაუფლების გავლით“.³

კიდევ ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომაც უნოდებს სპინოზა დემოკრატიას აბსოლუტურს, ის არის, რომ დემოკრატია ყოველი საზოგადოების, ეკონომიკური, პოლიტიკური, ლინგვისტური და სხვ. ინტერაქციების საფუძველია. ის ჩვეულებები, რომლებიც ადამიანებს საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოუყალიბდათ, დემოკრატიული კოოპერაციის, კომუნიკაციის წყალობით არსებობენ. ასეთი დემოკრატი-

¹ TP, II/23; „მრავლობის დემოკრატია წარმოსადგენი და შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ ვიზიარებთ და ვმონაწილეობთ საერთოში. „საერთოთი“, პირველ რიგში, მატერიალური მსოფლიოს საერთო სიმდიდრეს ვგულისხმობთ: ჰაერს, წყალს, ნიადაგის ნაყოფს და ბუნების ყველა გულუხვობას, რომლებსაც კლასიკურ ევროპულ პოლიტიკურ ტექსტებში მთელი კაცობრიობის მემკვიდრეობად ასახელებდნენ (...). საერთოს ეს ცნება კაცობრიობას ბუნებისგან გამიჯნულად არ წარმოიდგენს, არც მის მომხმარებლად ან ექსპლოატატორად, არამედ – მეტ აქცენტს სვამს ინტერაქციაზე, ზრუნვასა და თანამშრომლობაზე საერთო მსოფლიოში, ის წინ წამოსწევს საერთოს სასარგებლო მხარეებს, ხოლო აკავებს დამანგრეველ ფორმებს“ (Hardt M., Negri A., *Commonwealth*, Belknap Press, 2009, გვ. viii).

² Matheron A. *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Translated by David Maruzzella, Gil Morejon, Edinburgh University Press, 2020, გვ. 317.

³ Negri A. *Subversive Spinoza*, გვ. 45.

ული ინტერაქციების გარეშე თვით საზოგადოების არსებობაა შეუძლებელი, სწორედ ამიტომ, მმართველობის სხვა ყველა ფორმა უბრალოდ დემოკრატიაში დამახინჯება და შეზღუდვაა.¹

ასევე მნიშვნელოვანია დემოკრატიაში მინერული კიდევ ერთი თვისება, დემოკრატიული სახელმწიფო, სპინოზას აზრით, ყველაზე ბუნებრივი სახელმწიფოა.² ამის ერთ-ერთი მიზეზი ის არის, რომ დემოკრატიაში ნაკლებად სავარაუდოა, ადგილი ჰქონდეს არაგონივრულ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს, რადგან მრავლობა, რომელიც მრავალი აფექტისა და შეხედულების გამტარია, არ დაუშვებს, ვინმეს უფლება მისცეს, ისეთი გადაწყვეტილება მიიღოს, რომ საყოველთაო საქმე წახდეს. სახელმწიფო მართვის ეს ფორმა თავის თავში შემოქმედებითი ძალაუფლებისგან გაუცხოებულ ინდივიდს, აქტიურ მოქალაქეს გულისხმობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ არც ერთი ინდივიდი არ თმობს უფლებას, რომ ის შეკითხული იყოს ამა თუ იმ გადაწყვეტილების შესახებ, რაც ამ სიტყვის ფიგურალური გაგებით მაინც იმას ნიშნავს, რომ ყოველი მოქალაქე თანასწორია ისევე, როგორც ბუნებით მდგომარეობაში.³

მიუხედავად ზემოხსენებულისა, რამდენად თანმიმდევრულია სპინოზა მაშინ, როდესაც ის დემოკრატიული მმართველობის შესახებ წერს? სხვა სიტყვებით, სძლევს თუ არა ის ეპოქის სულს, რომელშიც მრავლობა – კონსტიტუციურად და იურიდიულად – ყოველთვის მმართველობითი პროცესისა და ტიტულის მიღმაა? „პოლიტიკური ტრაქტატი“ ზუსტად იმ მომენტში წყდება, როდესაც სპინოზა დემოკრატიაში განმარტებაზე გადადის. ბოლო, დაუმთავრებელი თავი 4 სექციისგან შედგება, მხოლოდ მესამეში წერს ის ერთი კონკრეტული ფორმის შესახებ, რომელშიც „აბსოლუტურად ყველას, ვინც საკუთარი ქვეყნის კანონების იურისდიქციის ქვეშ არის, ვინც *sui juris*-ია, ლეგალურად დამოუკიდებელია და პატიოსნად ცხოვრობს, უფლება აქვს, აირჩიოს სათათბირო და თვითონაც იყოს არჩეული“ TP XI/3.⁴ ამ პასაჟში აშკარად ჩანს ის შეზღუდვები, რომელიც აბსოლუტურ და ყველაზე ბუნებრივ მმართველობას ეხვევა თავს. შემოქმედი, დამდგენი ძალაუფლების მიღმა არა მხოლოდ უცხოელები, ბავშვები და კრიმინალები გვევლინებიან, არამედ ქალები, ქალაქების ღარიბი მოსახლეობა, დეკლასირებული მასები და სხვ., ერთი სიტყვით, ყველა ისინი, ვინც, მაგალითად, ინგლისის რევოლუციაში გადამწყვეტი წვლილი შეიტანეს. ცხადია, მეჩვიდმეტე საუკუნეში ხსენებული პოზიცია რაიმე ტიპის ანომალიას არ წარმოადგენდა, პირიქით, დღიური მუშები, შეგირდები, შინა მოსამსახურეები, ისინი, ვინც თავიანთი დამქირავებლის თუ ბატონის დაქვემდებარებაში იყვნენ და ვისაც გაბატონებული კლასი უუფლებო მასად აქცევდა, ლეგალურად, პოლიტიკურიდან განდევნილნი იყვნენ. ლეველერების⁵ მოძრაობა

¹ M. Hardt, A. Negri. Empire, გვ. 311.

² TTP XVI/XI.

³ Balibar E. Spinoza and Politics, Verso, London, 2008, გვ. 34.

⁴ TP XI/3.

⁵ ინგლისის რევოლუციის (1642-1649) პერიოდში მოქმედი პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც მონარქიის დამხობას, აგრარულ და სოციალურ რეფორმებსა და რელიგიურ თავისუფლებას ითხოვდა.

სწორედ ამ უუფლებო მრავლობის გამოლვიძების მიზნისთვის იღვწოდა. იგივეს თქმა შეგვიძლია ქალების შესახებაც, რომლებიც პატრიარქალურ საზოგადოებაში მამებსა და ქმრებზე დამოკიდებულნი, დაქვემდებარებულ სოციალურ ჯგუფებად ითვლებოდნენ. ცხადია, ეპოქის პრიზმიდან, ეს მიდგომა უსამართლო სულაც არ არის, მაგრამ ის აშკარად შინაგან წინააღმდეგობას ქმნის სპინოზას პოლიტიკურ თეორიაში. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მრავლობა, რომლის ძალაუფლებასაც სპინოზა განმსაზღვრელად თვლის, სწორედ ამ ე. წ. ქვედა კლასებისგან შედგებოდა, მათგან, ვინც, მიუხედავად კონსტიტუციურ და ლეგალურ დონეზე პოლიტიკური უუფლებობისა, აწყობდა რევოლუციას ინგლისში, საფრანგეთში, ვინც შიშის ზარს სცემდა სუვერენებს თუ არისტოკრატიულ ფენებს. სპინოზას მიერ დემოკრატიული პროცესებიდან განდევნილი მასები ის ძალაა, რომელსაც ვერც ერთი იურიდიული ფორმალიზმი ვერ აღუდგებოდა წინ.¹ პარადოქსი ის არის, რომ ამ დასკვნამდე იმპლიციტურად თვითონ ავტორიც მიდის თავისი მახვილი და რეალისტური მზერის წყალობით. თუმცა მაშინ, როდესაც სპინოზა ქალთა ბუნებრივ დაქვემდებარებულობაზე წერს, ის თავის არგუმენტებს ესენციალისტური საბუთების მოტივით ამაგრებს: „თუკი ქალები ბუნებრივად თანასწორნი იქნებოდნენ კაცებისა, ანუ თუკი მათ თანასწორი გონებრივი სიძლიერე და შეძლება ექნებოდათ [...], მაშინ ბევრი იქნებოდა ისეთი ერი, სადაც ან ორივე სქესი მართავს, ან ქალი მმართველობს“.² გამოდის, რომ სპინოზა, რომელიც თავისი არგუმენტებით არისტოტელეს და მის ნაშრომს „პოლიტიკას“ ენათესავება, სოციალური ვითარების ახსნისას იყენებს ესენციალისტურ-ბიოლოგისტურ საბუთებს, რაც, მაგალითად, მისსავე მიერ უარყოფილია „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“. აქ სპინოზა აბსურდს უწოდებს მოსაზრებას, რომელიც ებრაელთა სახელმწიფოს ისტორიას სიჯიუტის თვისებით ხსნის. ის უარყოფს იმ პოზიციას, რომელიც ბუნებითი, ბიოლოგიური თვისებებით სოციალური ქცევის საფუძვლებს აანალიზებს.

ამასვე ადასტურებს ფემინისტი ავტორი მოირა გატენსი, რომელიც, სპინოზას მეტაფიზიკური პროექტიდან გამომდინარე, შემდეგ რამეს წერს: „სპინოზას „ესენციალიზმი“ სრულებითაც არ ამართლებს სქესთა ონტოლოგიურ განსხვავებას, რადგან ინდივიდები იმდენადვე არიან თავიანთი კონტექსტით ფორმირებულნი, როგორც მათი კონსტიტუციით. ამგვარად, კაცსა და ქალს, ერთსა და იმავე ისტორიულ და პოლიტიკურ კონტექსტში, შესაძლოა, უფრო მეტი ჰქონდეთ საერთო, ვიდრე სხვა ორ ქალსა და ორ კაცს რადიკალურად განსხვავებული კონტექსტიდან [...]. მართალია, რომ სქესთა ონტოლოგიური განსხვავება კლასიფიკატორული სისტემის (გვარი, სახეობა) გამოძახილია, რაც სრულებით უცხოა სპინოზას აზროვნებისთვის“.³ ე. ი. გამოდის, რომ „პოლიტიკური ტრაქტატის“ ბოლო თავში გაცხადებული მოსაზრებები სრულებით ეწინააღმდეგება სპინოზას თეორიის შინაგან ლოგიკას და განვითარებას. მაშინ რით უნდა ავხსნათ ამ ტიპის პარადოქსი?

„პოლიტიკური ტრაქტატი“, როგორც სოციალური კატასტროფიდან ამოზრდილი ტექსტი (გვულისხმობთ, იოჰან დე ვიტის ასასინაციას ორანჟისტთა მიერ), ერთი

¹ Montag W. Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries, გვ. 85.

² TP XI/4.

³ Gatens M. Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality, Routledge, 1996, გვ. 131.

შეხედვით, პოლიტიკური სტაბილურობის იმ საყრდენებს ეძებს, რომლებიც ვულგარულ მრავლობაში (თავიანთი დამონებისთვის ისევე მამაცურად რომ იბრძვიან, როგორც გათავისუფლებისთვის იბრძობებდნენ) ამოზრდილ აღშფოთების ვნებას შეაკავებენ. სწორედ ამიტომაც ვხვდებით ტექსტში ხშირ ხაზგასმას ზომიერი მმართველობის ფორმებზე (ზომიერი მონარქია, ზომიერი არისტოკრატია). შეიძლება ითქვას, რომ „პოლიტიკური ტრაქტატი“ მკითხველს ხშირად ორმაგ და ზოგჯერ ამბივალენტურ შთაბეჭდილებას უქმნის. ერთი მხრივ, სპინოზა მკაფიოდ დგას მრავლობის თვალსაზრისზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვის ეს უკანასკნელი სუვერენულობის განმსაზღვრელი და მდგენელია, ხოლო, მეორე მხრივ, ის თავს აფარებს იურიდიულ ფორმალიზმს, რაზეც თუნდაც დაბალი და დამოკიდებული წოდებების დემოკრატიული პროცესიდან გამორიცხვა მეტყველებს. იურიდიული ფორმალიზმისთვის თავის შესაფარებლად სპინოზა არისტოტელიანურ არგუმენტებს იყენებს, რომლებიც ბატონისა და მონის, კაცისა და ქალის იერარქიულ ოპოზიციებს ემყარებიან.¹ იერარქიზებულ სოციალურ წესრიგში მარგინალურ და განდევნილ პოზიციას იკავებენ „ქალები და მოსამსახურენი,² რომლებიც ან თავიანთი ქმრების ან ბატონების კონტროლ ქვეშ არიან“.³ მიუხედავად – ფორმალურად – ეპოქის სულის მარწმუნებში მოქცევისა და წინააღმდეგობებში გახლართვისა, სპინოზისტური აზროვნება, რომელიც მეტია, ვიდრე „პოლიტიკური ტრაქტატის“ ბოლო თავში მოტანილი ესენციალისტური საბუთები, არ ეგუება აბსტრაქტულ, ზედაპირულ არგუმენტებს, რასაც ვარენ მონტაგის აზრით, სპინოზას მიერ პიტერ ბალინგთან მიწერილი წერილი მოწმობს.⁴ სიზმარში გამოცხადებული შავი, უხემკანიანი ბრაზილიელის (*cusjudam nigri, scabiosi brasiliiani*) ხატება, სინამდვილეში, აფრიკიდან პორტუგალიური სავაჭრო გემებით ამერიკის კონტინენტზე გადაყვანილი მონის ფიგურაა. იმ პერიოდის კოლონიალისტური ძალები – პორტუგალია, ჰოლანდია და ბრიტანეთი – მთავარი ფიგურანტები იყვნენ მონებით ვაჭრობაში⁵ და, ცხადია, ეს ევროპის

¹ ქალების მოქალაქეობიდან აუცილებლობით გამორიცხვა, უცხოელებთან და მონებთან ერთად, რა თქმა უნდა, პოლიტიკური ფილოსოფიის ჩვეულებრივი მომენტია, რომელიც, სულ მცირე, არისტოტელემდე მიდის და ღრმად ფესვგამდგარია ინსტიტუციების ისტორიაში, მაგრამ „პოლიტიკური ტრაქტატი“ ზუსტად ამ აზრით არის დაუმთავრებელი, როდესაც ქალების შიში, რაც მასათა შიშის ჭეშმარიტი მეტონომიაა, ბლოკავს ანალიზს და თეორიულ ექსპოზიციას დაუსრულებელს ტოვებს, ეს კი, ცხადია, შეუძლებელია, იყოს უბრალო შემთხვევითობა.

² სპინოზა აქ იყენებს ცნება *servos*-ს, რომელიც ამ კონტექსტში არ ნიშნავს მხოლოდ მონას, ამგვარად, ჩვენი აზრით, უმჯობესი იქნება, თუ ამ ცნებას გადმოვიტანთ, როგორც მოსამსახურეს, რომელიც უფრო ფართო სოციალურ ჯგუფებს მოიცავს, მონური მდგომარეობა უნდა გავიგოთ ფართო აზრით, რაც ვრცელდება დაქირავებულ მუშახელზე და ყველა „დამოკიდებულ“ აქტივობაზე.

³ TP XI/3.

⁴ „როდესაც ერთ დილას, გარიჟრაჟზე, გამომეღვიძა, ის სურათი, რაც ძილისას მეზმანა, ისეთი ცოცხალი გახლდათ, თითქოს ის რეალური ყოფილიყო. ეს იყო ხატება ერთი შავი და უხემკანიანი (*cusjudam nigri, scabiosi brasiliiani*) ბრაზილიელისა, რომელიც აქამდე ნანახი არ მყავდა. ხატება ქრებოდა, როდესაც თავშესაქცევად წიგნს ან რაიმე სხვა საგანს მივაჩერებოდი, მაგრამ როგორც კი საგნიდან მზერას სიცარიელეში გადავიტანდი, იგივე ხატება იმავე ეთიოპიელისა, ისევე ცხადლივ მელანდებოდა, მანამ, სანამ მზერიდან საბოლოოდ არ გაქრა“ Spinoza – Letter 17.

⁵ იხ. Rodney W. How Europe Underdeveloped Africa, Verso, London, 2018.

შუაგულში მყოფმა ფილოსოფოსებმაც კარგად უნყოდნენ, თუმცა ეს საკითხი არ იქცევდა მათ ყურადღებას. საგულისხმოა, რომ სოციალური და პოლიტიკური დისკურსის მარგინალიაზე გადასროლილმა მონის ფიგურამ ასე ცხადად და ცოცხლად იფეთქა იმ მოაზროვნის ცნობიერებაში, რომელიც, მიუხედავად მათი (დაქირავებულების, ქალების, ზოგადად, დეკლარირებული მასების) ფორმალური უარყოფისა, მათ ძალას და შემოქმედებით პოლიტიკურ ძალაუფლებას გრძნობს. ბრაზილიელი მონის ფიგურაში პოულობს გამოძახილს სპინოზას მიერ „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ გარიყული და მიჩქმალული ქალების, მონების, დაქირავებული მუშახელის, ზოგადად პლების ხმა, რომელიც საზოგადოების უმრავლესობას წარმოადგენდნენ და რომელთა თავლსაზრისზეც სპინოზა მთელი ტრაქტატის განმავლობაში დგას: „სპინოზა, მარტო მდგომი თავის თანამედროვეთა შორის, მრავლობას არა მხოლოდ პოლიტიკური რეფლექსიის ცენტრში აქცევს, არამედ მასათა თვალსაზრისიდან აზროვნებს. საბოლოოდ, არცთუ ისე ნათელია, ეს ბრაზილიელ-ეთიოპიელი გახლდათ სპინოზას სიზმრის ხატება თუ თვით ის, მისი სიტყვები და ნაშრომები იყო ზმანება მეამბოხე მონისა, სიზმარი ყველა იმ მონის, მშრომელის, ქალის, რომლებმაც ზურგი აქციეს ბორკილებს და გათავისუფლებისთვის დაიწყეს ბრძოლა“.¹

David Galashvili

SPINOZA AND DEMOCRACY

Summary

The tension inherent in the political relation between the One and the multitude runs through the entire history of political theory. Antonio Negri's description of Western political theory as an apology for the "rule of the one", be it a single monarch, a nation, a people or a party, reflects this opposition. For the Italian philosopher, all three forms of traditional government are eventually reduced to a homogeneous power. In one of his early texts, Negri makes an interesting observation. He believes that social contract theory, a sociological fiction, declares monarchy to be the substance of the state. In other words, the alienation by the participants in the pact of their constitutive power signifies the establishment of sovereign Power (potestas), the empowerment of the sovereignty.

This is why traditional forms of government differ from one another only in appearance, whereas in reality, we have a monarchical, aristocratic and democratic monarchy. In the political theory of sovereignty, the sovereign, who is presented as an external authority, is perceived as having autonomous Power. At the same time, subordinates unconditionally accept the directives and obligations imposed upon them. Spinoza, on the other hand, bases his political theory on immanence, on the physical plane, and emphasizes the duality of sovereignty: sovereignty is a dualistic system of power. In the political field, the impulses of power do not flow from the above to the below, but on the horizontal plane, implying a

¹ Montag W. Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries, გვ. 89.

constant exchange of affects between the sovereign and the multitude: “The destruction of any autonomy of the political and the affirmation of the autonomy of collective needs of the masses, beyond all utopianism – such is the extraordinary modernity of Spinoza’s political constitution of reality”. In other words, the social contract theory, which glorifies the absolutist state, is opposed to the realist position, which ignores the normative theory of the transfer of power and privileges the power of the multitude.

In Spinoza’s political theory, democracy is said to have two characteristics: it is the most natural and the most absolute form of government. From Spinoza’s political theory, we can draw the following conclusion: Democracy is the essence of every society. The customs and traditions that have developed over the centuries are founded on democratic cooperation and communication. Without these democratic interactions, the existence of a society is impossible, which is why all other forms of governance are merely distortions and limitations of democracy. Unlike non-democratic forms of government, the absolute character of democracy means that power here is undivided (there is no difference between the holder of power and the one who disposes of it): “The absoluteness is the indivisibility of the process, an indivisibility that is applied to the complexity of the power of subjects, since the process of Power is founded, articulated, and developed on the powers of the multitude”.

პოლიტიკური გამჭრიახობა და ფილოსოფიური ბონება, PHRONÉSIS-ი და NOUS-ის დიალექტიკა

„დღეს ჩვენ ვცხოვრობთ სამყაროში, სადაც უკვე აღარ არსებობს „სალი აზრი“, როგორც საზოგადოდ ჭეშმარიტი შეხედულება. „სალი აზრის“ დაკარგვა კი მიანიშნებს იმაზე, რომ ფილოსოფიასა და პოლიტიკას ერთნაირი ხვედრი აქვთ, მიუხედავად მათ შორის არსებული ძველი კონფლიქტისა. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ დღის წესრიგში დგას ფილოსოფიისა და პოლიტიკის პრობლემა, პოლიტიკური ფილოსოფიის განახლების აუცილებლობა, რომლიდანაც შეიძლება წარმოიშვას ახალი პოლიტიკური მეცნიერება“¹ – ჰანნა არენდტი ასე ასრულებს საკუთარ ესსეს „ფილოსოფია და პოლიტიკა“, სადაც, ერთი შეხედვით, მოდერნულ ეპოქაში პოლიტიკის ფილოსოფიის ახალი პარადიგმის შემუშავების აუცილებლობაზე მიანიშნებს. ჩვენი მცდელობა მიმართულია ნაშრომის სიღრმისეულ ანალიზზე, რაც გულისხმობს არა მხოლოდ, ერთი შეხედვით, ცხადი ფაქტების აღწერას, ასევე არენდტის პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითადი შტრისების გამოკვეთას, რომელმაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა მისი ფუნდამენტური ნაშრომი „ადამიანური მდგომარეობა“².

შესაძლებელია თუ არა ფილოსოფიის და პოლიტიკის თანაარსებობა? როგორია ფილოსოფოსის ბედი პოლისში? რა მიმართებაა შეხედულებასა და ჭეშმარიტებას შორის? რამდენად განსაზღვრავს პოლიტიკა ადამიანის ყოფიერებას და რამდენად განსაზღვრავს ადამიანის ცნობიერება პოლიტიკას? საჭიროა თუ არა თანამედროვეობაში პოლიტიკური ფილოსოფიის ახალი პარადიგმის შემუშავება? თუ კი, რას უნდა ეფუძნებოდეს იგი? ეს ის ფუნდამენტური კითხვებია, რომელზე პასუხის გაცემას წინამდებარე ნაშრომში შევეცდებით.

თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფია მნიშვნელოვნად არის განსაზღვრული ჰანნა არენდტის ნააზრევით, რომელიც, თავის მხრივ, იმ ფილოსოფოსების გავლენით იქმნება, როგორებიცაა: მარტინ ჰაიდეგერი, კარლ იასპერსი, ედმუნდ ჰუსერლი. ინტელექტუალური გავლენა არენდტს საშუალებას აძლევს, სიღრმისეულად შეისწავლოს ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფია, რაც საბოლოოდ 1929 წლის დისერტაციაშიც აისახა „სიყვარულის ცნება წმინდა ავგუსტინესთან“, სადაც მისი ინტელექტუალური და პრაქტიკული აქტიურობის ძირითადი კონტურები ჩანს. არენდტის ამოცანაა, ფილოსოფოსი დააბრუნოს საჯარო-პოლიტიკურ სივრცეში. ეს არის როგორც მორალური ვალდებულება, ასევე ეკზისტენციალური არჩევანი. არენდტს ადამიანი, როგორც ეკზისტენტი, წარმოუდგენია როგორც მოქმედი სუბიექტი, რომელიც მოქმედებს საკუთარი და მოყვასის სიყვარულით. სამყაროში ეკზისტენტის მოქმედება, რომელიც სიყვარულითაა განპირობებული,

¹ Hannah Arendt (1954). Philosophy and Politics Vol. 71, No. 3, “Social Research” at Seventy (FALL 2004), pp. 427-454, გვ. 453.

² Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press. 1958.

გულისხმობს საკუთარ და სხვაზე ზრუნვას, რაც ადამიანის მოქმედებას მორალურ მნიშვნელობას ანიჭებს. არენდტი მიიჩნევს, რომ „სამყაროს ჰუმანური კონტურების შენარჩუნებისთვის ზრუნვა მოითხოვს პოლიტიკურ მოქმედებას“¹, რადგან მხოლოდ საჯარო სივრცეში ანუ ადამიანებთან პლურალურ გარემოში მოქმედებით შეიძლება მიაღწიოს ადამიანმა საკუთარი არსებობის ჭეშმარიტ საზრისს – დაადასტუროს საკუთარი არსებობა სხვასთან ურთიერთობაში. საჯარო სივრცეში ადამიანის სხვაზე მიმართული მოქმედება ანუ ზრუნვა მორალურ კატეგორიას იძენს, ამდენად, არენდტისთვის, განსხვავებით ჰაიდეგერისგან, პოლიტიკაში მონაწილეობა წმინდა ადამიანური და მორალური მოქმედებაა. ადამიანი საჯარო სივრცეში მონაწილეობით არ განიცდის შიშსა და ძრწოლას, რადგან მხოლოდ აქ დასტურდება მისი, როგორც არსებულის არსებობა.

მნიშვნელოვანია იმ კონტექსტის ანალიზი, როდესაც არენდტი კითხულობს ლექციას „ფილოსოფია და პოლიტიკა“. მიუხედავად იმისა, რომ ესეში არსად ლიად არ არის გაკრიტიკებული მარტინ ჰაიდეგერი, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ, ერთი მხრივ, არენდტი ავითარებს ჰაიდეგერის ეკზისტენციალური ფილოსოფიის საწინააღმდეგო ფილოსოფიას, მეორე მხრივ კი, ცდილობს, გაამართლოს ჰაიდეგერის პოლიტიკური არჩევანი, რომელიც 1933 წლიდან დაუკავშირდა ჰიტლერსა და „ნაციონალ-სოციალიზმს“. 1928 წელს არენდტსა და ჰაიდეგერს შორის შეწყვეტილი ურთიერთობა, რომელიც 1950 წელს არენდტის ევროპაში ვიზიტის შემდეგ აღდგა (მოინახულა კარლ იასპერსი და მარტინ ჰაიდეგერი)², მას გარკვეული მორალური არჩევანის წინაშე აყენებს: ერთი მხრივ, არენდტს სურს, აჩვენოს აშკარა მსოფლმხედველობითი განსხვავება მას და ჰაიდეგერს შორის, მეორე მხრივ, სურს, ახსნას ამ განსხვავების მიზეზები, რომელიც ფილოსოფიაში გამოვლინდა.

ნაშრომის მეორე მნიშვნელოვანი თემაა ფილოსოფოსის ფუნქციის და დანიშნულების განსაზღვრა. არენდტი მიიჩნევს, რომ საჯარო სფეროში მოქმედება განპირობებულია საკუთარ თავზე და სხვაზე ზრუნვის მოტივით, ამიტომ ფილოსოფოსი არ შეიძლება იყოს დაპირისპირებული პოლისთან. პოლიტიკა და ფილოსოფია ადამიანური ყოფიერების განსხვავებულ განასერზეა წარმოდგენილი, თუმცა ორივე განაპირობებს ერთმანეთის არსებობას. ნაშრომის ანალიზით შეიძლება დავგვრჩეს შთაბეჭდილება, რომ იგი წარმოადგენს არენდტის ფილოსოფიის ანოტაციას, რომელიც ვრცლად არის გადმოცემული „ადამიანურ მდგომარეობაში“. აღსანიშნავია, რომ ეს ნაშრომი „პოლიტიკა და ფილოსოფიას“ გამოქვეყნებიდან 4 წლის შემდეგ გამოდის. „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტის დაინტერესება საჯარო და კერძო სფეროთი; ქმედებასა და დამზადებას შორის სხვაობაში; აზრისა და სიტყვის ერთიანობაში და *Vita activa*-ს და *Vita contemplativa*-ს დაპირისპირება, რომელსაც ანტიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის ტრადიციის მაგალითზე ანალიზით წარმოადგენს იმ იდეების გაგრძელებას, რომელიც გამოთქმულია ესეში „ფილოსოფია და პოლიტიკა“, – აღნიშნავს ავტორი. არენდტს უნდა, აჩვენოს, რომ

¹ Hannah Arendt (1954). *Philosophy and Politics* Vol. 71, No. 3, “Social Research” at Seventy (FALL 2004), გვ. 426.

² Hannah Arendt. A Brief Chronology. <http://www.anecheller.com/hannah-arendt-chronology/>.

ადამიანის ერთიანობა (საკუთარ თავთად დაპირისპირების მოხსნა) შესაძლებელია აზრისა და ქმედების ერთიანობით. არისტოტელეს გავლენით არენდტი მიიჩნევს, რომ აზრი გამოიხატება მეტყველების (**lexis**) სახით, რომელსაც აუცილებლად უნდა მოჰყვეს ქმედება (**praxis**). ქმედება და მეტყველება წარმოადგენს პოლიტიკური სფეროს ორ ელემენტს, რომლის მეშვეობით ადამიანი გამოავლენს საკუთარ თავს. ამდენად ფილოსოფია და პოლიტიკა ერთმანეთთან თანაარსებობენ როგორც დაპირისპირებულთა ერთობლიობა, როგორც ადამიანური ეკზისტენციის არსებობის აუცილებელი წესი. პოლიტიკასა და ფილოსოფიას შორის პირველი დაპირისპირება მომდინარეობს სოკრატეს სასამართლო პროცესიდან, სადაც ვერდიქტი გახდა იმ შედეგის მომტანი, რომლის შემდეგ პოლიტიკამ დაიწყო დამოუკიდებელი ტრადიციის ჩამოყალიბება. ფილოსოფოსი გარიყული იყო პოლიტიკიდან და ფილოსოფოსს არ აინტერესებდა პოლიტიკა, რადგან მის ჭეშმარიტებას პოლისში ვერ გაიგებენ. სოკრატეს სასამართლო ბერძნულ პოლიტიკას იმ საფუძველს აცლის, რასაც საჯარო სფეროში ადამიანის მოქმედება ხელოვნების დონეზე აჰყავდა და სათნობად მიიჩნეოდა. ბერძნები საკუთარ გამორჩეულობას უცხო ტომებისგან, უპირველეს ყოვლისა კი, ბარბაროსებისგან, საზოგადო საქმეების არაძალადობრივ მოგვარებაში ხედავდნენ. მათთვის პოლიტიკა ასოცირდებოდა დარწმუნების ხელოვნება-რიტორიკასთან. პოლიტიკურის სფერო, რომელიც იმთავითვე საჯარო სფეროა, თანასწორ მოქალაქეთა შორის გამორიცხავს ძალადობას, მაგრამ სოკრატეს სასამართლომ აჩვენა, რომ ბრალდებული ბრძენი ვერ ახერხებს მსაჯულთა დარწმუნებას. სოკრატეს შეუძლია უარი თქვას სასამართლო პროცესზე ან ვინმეს დარწმუნებაზე, თუმცა არენდტის აზრით, მისი, როგორც ფილოსოფოსის, მორალური ვალდებულებაა, პოლიტიკურ პროცესში მიიღოს მონაწილეობა. სოკრატე მოქმედებს ქალაქის და პოლისის ინტერესებიდან გამომდინარე. მისთვის მნიშვნელოვანია პოლიტიკური ტრადიციის უწყვეტობა და განსხვავებით წინამორბედი ფილოსოფოსებისგან უარს არ ამბობს პოლიტიკაში მონაწილეობაზე. პლატონი სოკრატეს სასამართლოს გავლენით იმ დასკვნამდე მიდის, რომ პოლისს არ სჭირდება ფილოსოფოსი, რადგან მას ვერ გაუგებენ. პლატონის ფილოსოფიის საწყისია დაეჭვება „დარწმუნების“, როგორც პოლიტიკის სუბსტანციის შესახებ. დარწმუნება კავშირშია **doxa**-თან (შეხედულება), ამდენად მას საქმე აქვს კონკრეტული შეხედულების მიღება-არმიღებასთან. პლატონისთვის შეხედულება არ არის ის ჭეშმარიტების საზომი, რომლითაც შესაძლებელია სამართლიანობის კრიტერიუმის განსაზღვრა. ჭეშმარიტია არა რელევანტური აზრი, არამედ სამუდამო, მარადიული იდეაა, ამდენად პოლიტიკა, რომელიც დარწმუნების ძალაზეა დაფუძნებული, ვერ იქნება ჭეშმარიტების მიღწევის საშუალება. პლატონისთვის სოკრატეს სასამართლო განაჩენით ცხადი გახდა, რომ სოკრატეს დამარწმუნებელი არგუმენტები, რომელიც ჭეშმარიტების აბსოლუტური და უზოგადესი დებულებებია, სხვა მრავალ დებულებას შორის დაიკარგა და დამარცხდა. აქ უპირატესი აღმოჩნდა უმრავლესობის შეხედულება და არა აბსოლუტური ჭეშმარიტება, ამიტომ პლატონის მიზანია, პოლიტიკა დაუქვემდებაროს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას და არა შეხედულებას. აბსოლუტური ჭეშმარიტება პლატონთან იდეების სახით არის გადმოცე-

მული, რომელიც აბსოლუტურ სტანდარტს ამკვიდრებს. აღნიშნული მიმართულია რელატივიზმის წინააღმდეგ, რომლის გამოც სოკრატემ ვერ მოახერხა მსაჯულთა დარწმუნება. პოლისი ფილოსოფოსის მიმართ სასტიკია, იგი არ უზრუნველყოფს ფილოსოფოსთა უკვდავყოფას.

რატომ არ სჯერა პოლისს ფილოსოფოსის?! პოლისის მიზანია, უზრუნველყოს საზოგადოებისთვის კარგი. „სიბრძნის მოყვარული“ სოკრატე ამბობს, რომ მას არ შეუძლია, განსაზღვროს, რა არის ადამიანისთვის კარგი. მაშინ, როგორ უნდა განსაზღვროს მან ზოგადად რა იქნება ქალაქისთვის კარგი?! აქ უკვე გამოიკვეთა ის დაპირისპირება, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, სიბრძნის მოყვარულსა და, მეორე მხრივ, საქმის მცდონეს შორის. საქმის მცდონე ადამიანს შეუძლია, იყოს კარგი წინამძღოლი, რაც ნამდვილად არ წარმოადგენს სიბრძნის მოყვარულის ინტერესის სფეროს, მაგრამ ვის აქვს მმართველობის უფლება?! პლატონისთვის ეს საკითხი მხოლოდ მეფე ფილოსოფოსის მმართველობით მოგვარდება, მაშინ პოლისსა და ფილოსოფოსს შორის არსებული დაპირისპირება გადაილახება. საქმის მცოდნე და სიბრძნის მოყვარული გაერთიანდება, თუმცა რამდენად რეალისტურია, მეფე ფილოსოფოსი იყოს მართვის უფლების მქონე?! თუ ბრძენი ადამიანის ჭვრეტის საგანს წარმოადგენს ის, რაც ფიზიკის მიღმაა, ანუ მეტაფიზიკა, ეს უკვე სცილდება პოლისს, მაშინ როგორ იქნება შესაძლებელი სიკეთის განხორციელება აქ და ახლა? პოლიტიკური სიკეთე ყოველთვის გულისხმობს რაღაცის მიმართ სიკეთეს, რაღაცის მიმართ სასარგებლოს, ანუ სიკეთე არის საშუალება, რომლის მიზანი გატანილია საკუთრივ კეთილი ქმედების გარეთ, მაშინ, როცა ფილოსოფიაში სიკეთეს საკუთრივ აქვს ღირებულება, რაც გულისხმობს იმას, რომ მას საკუთარ თავში აქვს მიზანი. ამ წინააღმდეგობას კარგად ხედავს არისტოტელეც, ფილოსოფია არ არის დაინტერესებული იმით, რაც პოლიტიკური მნიშვნელობით სასიკეთოა ადამიანისათვის, ამიტომ შეუძლებელია, ფიქრობდე აბსოლუტურ სიკეთეზე, რომელიც სასარგებლო იქნება პოლისში მოქმედი ადამიანისთვის. პლატონს მიაჩნია, რომ შეუძლებელია სიბრძნის მოყვარული ადამიანი, რომელიც მარადიულზე ფიქრობს, იყოს პოლისისთვის მიუღებელი მისი უსარგებლობის გამო. პლატონი, სოკრატეს სასამართლო განაჩენიდან გამომდინარე, ასევე დაუპირისპირდა პროტაგორას დებულებას „ადამიანია ყველაფრის საზომი“. ადამიანმა, რომელიც ყველა არსებულების არსებობის წესს განსაზღვრავს, უნდა შეიმეცნოს ჭეშმარიტება და არა შეხედულებები.

სოკრატე არის პირველი ფილოსოფოსი, რომელმაც პოლისის და ფილოსოფიის აქამდე არსებული ზღვარი დაარღვია. მან საკუთარი ქმედებით დაადასტურა, რომ ის, როგორც სიბრძნის მოყვარული, არ არის დაკავებული მხოლოდ მარადიული იდეების ჭვრეტით. „პოლისი ვერ მიხვდა, რომ სოკრატეს არ სურდა, ყოფილიყო **sophos**-ი, ბრძენი, რადგან სოკრატეს არ სჯეროდა, რომ სიბრძნე მოკვდავთა ხვედრია. ამიტომ მან ირონიულად მიიღო დელფოს მისანის სიტყვები იმის შესახებ, რომ იგი ყველაზე ბრძენია ადამიანთა შორის: ადამიანმა, რომელმაც იცის, რომ ადამიანები არ შეიძლება იყვნენ ბრძენნი, ყველაზე ბრძენია. თუმცა პოლისმა არ დაუჯერა მას და მოითხოვა მისგან აღიარება, რომ ყველა **sophos**-ის მსგავსად ისიც,

პოლიტიკური თვალსაზრისით, გამოუსადეგარია და, როგორც ფილოსოფოსს, მას არაფერი შეუძლია ასწავლოს თავის თანამოქალაქეებს¹. სოკრატემ ვერ მოახერხა პოლისის დარწმუნება, მაგრამ მას და პლატონს სწამს, რომ პოლიტიკა (პოლისი) არის მიწიერი უკვდავების მომნიჭებელი ადგილი. ეს უკვდავება ადამიანს პოლიტიკაში მონაწილეობით ენიჭება, რაც საბოლოოდ სიკვდილ-სიცოცხლის დაუსრულებელ ჯაჭვს წყვეტს. სწორედ ამიტომ, სოკრატე მონაწილეობს პოლიტიკაში და სწორედ ამიტომ პლატონი პოლისთან დაპირისპირების გადაჭრას მეფე ფილოსოფოსთა გამეფებაში ხედავს. პლატონის ფილოსოფიას სოკრატეს სასჯელი, ერთი მხრივ, აიძულებს „სიბრძნის მოყვარულის“ გადარჩენას, ხოლო, მეორე მხრივ, ამქვეყნიური აღიარებისათვის ქმნის ჭეშმარიტების მარადიულ თეორიას, რომელიც უნდა გახდეს პოლისის ტირანული მმართველი. ჭეშმარიტების ტირანიული მმართველობა განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ სოკრატეს სასამართლო პროცესზე ბრძენის მიერ ნათქვამი მარადიული პოლისში განხილვის დროს უმაღვე იქცა ერთ-ერთ წარმავალ შეხედულებად სხვა შეხედულებებს შორის. სოკრატე, რომელიც ფიქრობს და აზროვნებს მარადიულზე, არგუმენტებიც მოჰყავს მარადიულზე ფიქრიდან, თუმცა პოლისში ეს მარადიული იქცა შეხედულებად, რომელიც უკუგდებულ იქნა სხვა დოქსით, რადგან არ არსებობს სხვა რაიმე მყარი, უცვლელი და მარადიული კრიტერიუმი, რომლითაც განსაზღვრული იქნება უზენაესი სიკეთე. პლატონის მცდელობაა, არ მოხდეს ჭეშმარიტების ერთ-ერთ შეხედულებად გადაქცევა. თუ აღნიშნულის მიღწევა შესაძლებელი გახდა, მაშინ ფილოსოფოსის აზრის უკვდავყოფა შესაძლებელი იქნება პოლისში. პოლისი აზროვნებს დარწმუნების გზით, რადგან მისი მიზანია ბევრის ან უმრავლესობის დარწმუნება. სოკრატე პოლისში მონაწილეობით დაუპირისპირდა დარწმუნების მეთოდს, მის ნაცვლად მიმართავდა დიალექტიკას – დიალოგს ორს შორის, რომლის მიზანია საბოლოო ჭეშმარიტების დადგენა და არა უმრავლესობის დარწმუნება. სოკრატე ეცადა, მსაჯულები ეზიარებინა ჭეშმარიტებას იმ იმედით, რომ მას შემდეგ, რაც ჭეშმარიტებას შეიმეცნებდნენ, დარწმუნდებოდნენ მის უდანაშაულობაში. „მხოლოდ დარწმუნება შეიძლება იქნეს გამოყენებული უმრავლესობის მიმართ. უმრავლესობის დარწმუნება კი ნიშნავს იმას, რომ თავს მოახვიო მათ მრავალფეროვან შეხედულებებს ერთი კონკრეტული შეხედულება; დარწმუნება არ უპირისპირდება ძალადობრივ მმართველობას, რადგან ის მის განსხვავებულ ფორმას წარმოადგენს“². დარწმუნების საფუძველია შეხედულება, რომელიც არენდტს გაგებული აქვს, როგორც „სამყაროს ჩემ წინაშე გამოვლენა“ – სამყაროს ჩემეული აღქმა. აღქმის პრობლემაა კონკრეტული დროით-სივრცითი შეზღუდულობა. ის, რაც ფილოსოფიური აზროვნებისთვის პრობლემაა, პოლიტიკური სფეროსთვის არსებობის წესს წარმოადგენს. პოლიტიკური სფერო მოქმედებს კონკრეტულ დროით-სივრცულ კონტიტუუმში, სადაც ინდივიდის მიერ სამყაროს აღქმა საჯარო სფეროში ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის გამოვლენის შესაძლებლობას უზრუნველყოფს.

¹ Hannah Arendt (1954). *Philosophy and Politics* Vol. 71, No. 3, “Social Research” at Seventy (FALL 2004), გვ. 431.

² Hannah Arendt (1954). *Philosophy and Politics* Vol. 71, No. 3, “Social Research” at Seventy (FALL 2004), გვ. 434.

სოკრატეს სურს საკუთარი თავის საჯარო სფეროში გამოვლენა იმ მიზნით, რომ სხვასთან ერთად ეზიაროს ჭეშმარიტებას. *Dialegestai* ანუ მაიევტიკის მიზანია საჯარო სფეროში ინდივიდის მიერ აღქმული იმ სამყაროს შესახებ წარმოდგენების გაზიარება, რომელიც ყველასთვის საერთოა. რადგან ყველა ადამიანისთვის საზიაროა ის სამყარო, რომელიც შეესაბამება ერთ რეალობას და ჭეშმარიტებას და რადგან ამ ერთი სამყაროს სუბიექტური აღქმა ტრანსფორმირდება პოლისში, სოკრატე არ იმეორებს სხვა ბრძენების ისტორიას და არ გარბის პოლისიდან. პირიქით, მას სურს პოლისში, სადაც სამყაროს სუბიექტური აღქმები იშლება, მოქალაქეები ობიექტურ ჭეშმარიტებას აზიაროს. არენდტის აზრით, სოკრატეს მიზანია, *doxa*-ში აღმოაჩინოს ჭეშმარიტება. მაიევტიკა წარმოადგენს ამ მიზნის მიღწევის მეთოდს. პირველ ეტაპზე კითხვის დასმის მიზანია, დადგინდეს სხვების პოზიცია (ხედვა) საერთო/საზიარო სამყაროს შესახებ. უფრო ზუსტად, პირველი კითხვა მიემართება სამყაროს სუბიექტური აღქმის გამოვლენას. მეორე ეტაპზე კითხვის დასმის მიზანია, გამოვლინდეს შეხედულებაში არსებული ჭეშმარიტება. სოკრატეს მიზანია, გამოავლინოს ის ჭეშმარიტება, რომელიც ყველა ადამიანშია დაფარული; ადამიანებმა აღმოაჩინონ ჭეშმარიტება, რის საფუძველზეც პოლისი უფრო მეტად სამართლიანი იქნება. პოლიტიკური მნიშვნელობით მეტი სამართლიანობა მეტ სარგებელს მოუტანს მოქალაქეებს. ამგვარად სოკრატესათვის მაიევტიკა პოლიტიკური მოქმედების (ქმედების) გზაა. სოკრატესთვის მნიშვნელოვანია საკუთრივ პოლიტიკური ქმედება-პროცესი და არა რომელიმე კონკრეტული შედეგი. უპირატესია ის პროცესი, რომელიც ჭეშმარიტებისკენ მიმავალ გზას წარმოადგენს. ასეთი გაგებით პოლიტიკური პროცესი არის სათნოება, რომელსაც მიზანი აქვს საკუთარ თავში. ეს არის პოლიტიკის მორალური განზომილება და არა პოლიტიკური მორალი, რომელიც პოლიტიკურ პროცესს კონკრეტული რეზულტატით დაასრულებდა. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ არენდტის პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის საჯარო სფეროში ქმედება (მოქმედება) წარმოადგენს ადამიანური მდგომარეობის უპირატეს ფორმას, სადაც მნიშვნელოვანია საკუთრივ პოლიტიკური პროცესი და არა შედეგი.

პოლისი სოკრატესთვის არ არის აგონია-დაპირისპირება, ის არის თანამშრომლობის ადგილი. პოლისში მოქალაქეები არ უნდა უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს, მათ უნდა შეეძლოთ საერთო მიზნისთვის გაერთიანება და თანამშრომლობა ისე, როგორც მეგობრებს შეუძლიათ მშვიდობიანი თანაარსებობა. სოკრატე პოლისში მონაწილეობით იმედოვნებდა მეგობრების შეძენას და არა მტრების გამრავლებას. არისტოტელე ეთანხმება სოკრატეს საზოგადოების ამგვარ ხედვას. „საზოგადოება შედგება არა თანასწორი, არამედ განსხვავებული და არათანასწორი ადამიანებისაგან. ერთობა ჩნდება გათანასწორების გზით“¹. გათანასწორება გულისხმობს გარკვეულ ურთიერთქმედებას, რომელსაც ეკონომიკის სფეროში (პრივატული სფერო) შეიძლება მივაღწიოთ ფულის მეშვეობით, პოლიტიკაში კი – მეგობრობით. ეს ფენომენი კავშირიშია ზრუნვის ფენომენტთან, რომელიც არენდტის პოლიტიკური ფილოსოფიის მდგენელს წარმოადგენს. არისტოტელეს პოლიტიკურ ფილოსოფია-

¹ Nic. Eth. 1133 a14.

ში პოლიტიკაში მონაწილეობის მიზანია აუცილებლობა, საჭიროება და არა კარგი ცხოვრება. პოლიტიკაში მონაწილეობა ისევე სჭირდება ადამიანს, როგორც საკვები. პოლიტიკაში მონაწილეობა ნიშნავს თანასწორ მეგობრებთან ერთად ურთიერთობას: „გათანასწორება მეგობრებს შორის, რასაკვირველია, არ ნიშნავს იმას, რომ მეგობრები ხდებიან ერთმანეთის მსგავსი ან თანასწორნი, ისინი, უფრო მართებული იქნება, თუ ვიტყვით, ხდებიან თანასწორი პარტნიორები საერთო სამყაროში და ერთად ისინი ქმნიან ერთობას. ერთობა არის ის, რაც წარმოიქმნება მეგობრობის შედეგად“¹. არისტოტელესთვის მეგობრობა უფრო პრიორიტეტულია, ვიდრე სამართლიანობა, რადგან თუ მეგობრობა არსებობს, მაშინ მიღწეულია ერთობა, რომელშიც სამართლიანობა იმთავითვე მოცემულია. მეგობრობის პოლიტიკური ელემენტია გულწრფელი დიალოგი, რომელიც სოკრატესთვის ჭეშმარიტების დადგენის საშუალებაა. გულწრფელი დიალოგი უზრუნველყოფს სამყაროს საერთო თანაგანცდას და გაგებას, რომელიც საბოლოოდ გამორიცხავს შეხედულებებში განსხვავებას. ფილოსოფიის სოკრატესეული მიზანია, დაეხმაროს ადამიანს საერთო სამყაროს შექმნაში, რომელიც ემყარება მეგობრობას ანუ საერთო გაგებას.

საერთო გაგება კავშირშია პლურალურობის ცნებასთან, რომელიც არენდტის ფილოსოფიის კიდევ ერთი ელემენტია. სოკრატესთვის „მარტო მყოფი“ ადამიანი, რომელიც ფიქრობს, არის ორი ერთში, ანუ ის ფიქრის დროს ამჟღავნებს საპირისპირო ხედვებს, ამიტომ უშუალოდ ფიქრის დროს ადამიანს შეუძლია წარმოიდგინოს საკუთარი თავი და მეგობარი. სოკრატეს აზრით, არ შეიძლება მარტო მყოფი ადამიანი იყოს საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში, რადგან, ვინც ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს, ის არ შეიძლება იყოს სანდო. „მხოლოდ მას, ვისაც ჰქონდა საკუთარ თავთან საუბრის გამოცდილება, შეუძლია გახდეს მეგობარი, შეიძინოს სხვა „მე“. ამის წინაპირობა ისაა, რომ მან უნდა შეძლოს ფიქრი საკუთარ თავთან წინააღმდეგობის გარეშე“². საკუთარ თავთან წინააღმდეგობის გარეშე ფიქრი მოითხოვს აზროვნებას, რომელიც მეტყველებასთან ერთად არისტოტელესთან იდენტური ცნებებია, რადგან აზროვნება მოითხოვს, გამოითქვას მაშინვე და მოვიდეს სისრულეში. აზროვნების სისრულეში მოყვანა მოითხოვს მოქმედებას, ამდენად სიტყვა და მოქმედება პოლიტიკის განმსაზღვრელი ორი ელემენტია.

არენდტი სოკრატესა და არისტოტელეს ფილოსოფიის რეფლექსიით აგებს საკუთარ ფილოსოფიურ სქემას, რომელშიც განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს პლურალურობას, ინტერსუბიექტურობას, ქმედებას და მეტყველებას, რომელიც შესაძლებელია, განხორციელდეს მხოლოდ პოლიტიკურის სფეროში, სადაც ადამიანი საკუთარ არსებობას წარმოაჩენს, საკუთარ თავს ამჟღავნებს ისე, როგორც ალქმასში წარმოუდგება სამყარო. არენდტისათვის პოლიტიკაში მონაწილეობა ადამიანის არსებითი მახასიათებელია, ამიტომ მნიშვნელოვანია საკუთრივ პროცესი და არა შედეგი. პროცესში მონაწილეობა არსებულის ჭეშმარიტებას ადასტურებს, ამდენად პოლიტიკაში მონაწილეობას აქვს ეთიკური მნიშვნელობა. სამყარო, რო-

¹ Hannah Arendt (1954). *Philosophy and Politics* Vol. 71, No. 3, “Social Research” at Seventy (FALL 2004), გვ. 435.

² Hannah Arendt, (1954). *Philosophy and Politics* Vol. 71, No. 3, “Social Research” at Seventy (FALL 2004), გვ. 436.

მელიც განსხვავებულად წარმოჩინდება ადამიანებში, საერთოა ყველასთვის. განსხვავებულად წარმოჩენილი სამყაროს გამოვლენის შესაძლებლობა ადამიანს მხოლოდ საჯარო სფეროში ეძლევა, რომელიც გადმოცემულია სხვადასხვა შეხედულების სახით. პოლიტიკაში ფილოსოფოსის მონაწილეობის მიზანია საერთო გაგების ველის შექმნა, რომელიც შეხედულებების გავლით აღმოაჩენს ჭეშმარიტებას საერთო სამყაროს შესახებ, ამდენად მეგობრობა არის ის შესაძლებლობა, რომელიც გულწრფელი დიალოგის საშუალებას აძლევს განსხვავებულ ადამიანებს. გულწრფელი დიალოგი წარმოადგენს არანინააღმდეგობრივ აზროვნებას ადამიანში, რაც მისი, როგორც ეკზისტენციის, არსებობის წინაპირობაა.

არენდტისთვის მიუღებელია პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელიც „გამოქვაბულის მითში“ გამოვლინდა. სულისა და სხეულის დაპირისპირება, რომელიც განსაზღვრავს პლატონის ფილოსოფიას, რეალურად წარმოადგენს პოლისსა და ფილოსოფიას, წარმავალსა და მარადიულს, **Phronésis**-ის და **Nous**-ის დიალექტიკას. შექმნილი წინააღმდეგობის დაძლევის შესაძლებლობა პლატონს ადამიანის ფილოსოფოსად გარდაქმნაში ესახება, რომელიც „გამოქვაბულის მითში“ სამ ეტაპად ხორციელდება. პირველი შემობრუნება მაშინ ხდება, როცა ადამიანი საკუთარ თავს ათავისუფლებს მარწუხებისგან, ანუ ათავისუფლებს იმ შეხედულებებისგან (**doxa**), რომელიც საგნის დამახინჯებული ჩრდილებია. ამ შემობრუნების საფუძველია ადამიანის სურვილი, საგნის არსს სწვდე მის წმინდა ფორმებში. მეორე შემობრუნებაა გამოქვაბულში ცეცხლის ჭვრეტა. მართალია, ადამიანი უკვე ხვდება, რა განაპირობებს გამოქვაბულში არსებულ შეხედულებებს, თუმცა მას აინტერესებს უფრო მეტი, საკუთრივ რა არის ცეცხლი, საიდან წარმოიშობა და რა არის ამ ცეცხლის პირველმიზეზი. მესამე შემობრუნების შემდეგ ადამიანი გამოდის გამოქვაბულიდან და წვდება იდეების წმინდა ფორმებს. იმის გამო, რომ ადამიანი განსაზღვრულია სხეულით და სულით, მას შემდეგ, რაც მიაღწევს სულიერი განვითარების უმაღლეს საფეხურს, ისევ უხდება სხეულებრივ სამყაროში, გამოქვაბულში დაბრუნება, თუმცა აქ უჭირს გზის გაგება, დეზორიენტირებულია, ანუ მას შემდეგ, რაც ადამიანი ეზიარება აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ის კარგავს შეხედულებებს (**doxa**), რომელიც სხეულებრივ სამყაროში ადამიანის ორიენტაციის საფუძველია.

არენდტის აზრით, პლატონის ფილოსოფიაში დაპირისპირება პოლიტიკასა და ფილოსოფიას შორის არ გადაილახება, რადგან იგავში ბორკილებდადებული ადამიანები მხოლოდ საგნის ჩრდილებს უმზერენ და შეგნებულად არ მოძრაობენ და მეტყველებენ (თუმცა ეს მათთვის არავის აკურძალავს), რაც პოლიტიკის შემადგენელი ნაწილია. მეტყველების, როგორც აზროვნების გამოხატულების და ქმედების უგულებელყოფა, კიდევ უფრო ამძაფრებს იმ დაპირისპირებას, რომელიც სოკრატეს სასამართლოს შემდეგ ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორისაა. ამიტომაც, არენდტის აზრით, ფუნდამენტური მეტყველება და ქმედება პოლიტიკური პროცესის დროს, რომელსაც არ აქვს სხვა მიზანი, ვიდრე ადამიანის ჭეშმარიტი ეკზისტენციის გამოვლენა სხვა, მეორე ადამიანთან.

პოლიტიკური ფილოსოფია, არენდტის აზრით, გამოხატავს ადამიანური ურთიერთობის მიმართ ფილოსოფოსის დამოკიდებულებას. თავის მხრივ, დამოკი-

დებულება განსაზღვრულია ფილოსოფიურ და ადამიანებთან თანაარსებობის გამოცდილებით. აქედან გამომდინარე, ფილოსოფიურ და ადამიანურ გაგებას შორის კონფლიქტი წარმოადგენს ადამიანის შინაგან კონფლიქტს. თუ ადამიანი დაკარგავს უნარს, დასვას კითხვები, რომელზეც არ არსებობს პასუხები (ანუ დასვას მარადიული კითხვები), ადამიანი აღარ იქნება კითხვის დამსმელი არსება, რაც საბოლოოდ მეცნიერებას და ყველა სხვა რეალურ სფეროს დაასამარებს. თუ ფილოსოფია დაიწყება გაკვირვებით და დასრულდება დუმილით, მაშინ ფილოსოფია იქ დასრულდება, სადაც დაიწყება. მეტყველება ადამიანს ამყოფებს “zoon politicon” მდგომარეობაში. ფილოსოფიამ უნდა გააგრძელოს პოლიტიკური მიზნებისთვის კრიტიკერიუმების, წესებისა და სტანდარტების შემუშავება, რომლის მეშვეობით ადამიანს შეუძლია, გაიგოს, რა ხდება ადამიანური ურთიერთობების სფეროში, რადგან სწორედ აქ წარმოაჩენს ადამიანი საკუთარ თავს, როგორც არსებულს.

ლიტერატურა:

1. პლატონი. „სახელმწიფო“ (2003). ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბ., გამომც. „ნეკერი“.
2. არისტოტელე. „ნიკომაქეს ეთიკა“ (2003). რედ. რისმაგ გორდუზიანი, თბ., თსუ გამომცემლობა.
3. Arendt Hannah (1954). *Philosophy and Politics* Vol. 71, No. 3, “Social Research” at Seventy (FALL 2004), pp. 427-454.
4. Arendt Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
5. Hannah Arendt. *A Brief Chronology*. <http://www.anncheller.com/hannah-arendt-chronology/>

Giorgi Grigolashvili

POLITICAL INSIGHT AND A PHILOSOPHICAL MIND. DIALECTICS OF PHRONÉSIS AND NOUSMIND

Summary

“Today we live in a world where “common sense” no longer exists as a generally accepted view. The disappearance of “common sense” suggests that philosophy and politics share a similar fate, despite the historical conflict between them. This means that the problem of philosophy and politics is on the agenda, signifying the necessity to renew political philosophy”. This is how Hannah Arendt concludes her essay “Philosophy and Politics”, where she emphasizes the need to develop a new paradigm of political philosophy in the seemingly modern era.

Is the coexistence of philosophy and politics possible? What fate awaits philosophy within the polis? How do opinion and truth interrelate? To what degree does politics determine human existence, and conversely, how much is human consciousness instrumental in

shaping politics? Is the development of a new paradigm in political philosophy necessary in the modern era? If so, what foundational principles should underpin it? These fundamental questions form the cornerstone of our exploration in this paper.

Arendt's objective is to return the philosopher into the public-political space, viewing it as both a moral obligation and an existential choice. Arendt envisions humans as existents, active subjects who act out of self-love and love for their friends. The actions of an existent in the world, driven by love, encompass the care for oneself and others, infusing moral significance into human actions. Arendt believes that "concern for preserving the human contours of the world necessitates political action". 'This belief stems from the idea that only by engaging in the public sphere, within a pluralistic environment among individuals, can a person truly comprehend their own existence by affirming it through relationships with others. In the public space, an individual's actions or care directed towards others assume a moral category. For Arendt, unlike Heidegger, engagement in politics represents a purely human and moral action. When participating in the public sphere, a person does not encounter fear and trepidation, as it is here that their existence as an existing being is confirmed.

It is crucial to consider the context in which Arendt presents the lecture "Philosophy and Politics". Although Martin Heidegger isn't explicitly criticized anywhere in the essay, one can deduce that Arendt, on one hand, develops a philosophy against Heidegger's existential philosophy and, on the other, endeavors to justify Heidegger's political choice, which since 1933 was associated with Hitler and "National Socialism". The ended relationship between Arendt and Heidegger in 1928, resumed after Arendt's visit to Europe in 1950 (where she visited Karl Jaspers and Martin Heidegger), presents her with a certain moral dilemma. On one hand, Arendt aims to demonstrate the evident disparity in perspectives between herself and Heidegger; on the other, she endeavors to elucidate the reasons behind the philosophical disparities that have been revealed.

The second important topic of the paper involves defining the function and purpose of the philosopher. Arendt believes that action in the public sphere is motivated by self-care and concern for others, thereby asserting that the philosopher cannot be in opposition to the polis.

By analyzing the work, we can get the impression that it is an annotation of Arendt's philosophy, which is presented in detail in "Human Condition". It should be noted that this work is published 4 years after the publication of "Politics and Philosophy". Arendt's interest in the public and private sphere in "Human Condition"; in the difference between action and making; the unity of thought and speech and the opposition of "Vita activa" and "Vita contemplativa", which is analyzed on the example of the tradition of ancient political philosophy, is a continuation of the ideas expressed in the essay "Philosophy and Politics".

Influenced by Aristotle, Arendt upholds the belief that thought finds expression through speech (lexis), which is inherently followed by action (praxis). These two components, action and speech, form integral elements of the political sphere, enabling the revelation of human essence. Consequently, philosophy and politics coexist as a complementary set of opposites, constituting a necessary aspect of human existence.

The initial confrontation between politics and philosophy emerged during the trial of Socrates, leading to a verdict that established the beginning of an independent political tradition. This event marked the exclusion of the philosopher from active engagement in politics, as the philosopher, uninterested in politics, found his truth incompatible within the polis. The trial of Socrates disrupted the basis of Greek politics, where human action in the public sphere had evolved to the level of an art form and was regarded as a virtue. Greeks distinguished themselves from foreign tribes, particularly from barbarians, through their non-violent resolution of public affairs. For them, politics was intertwined with the art of persuasion – rhetoric. The political sphere, initially conceived as the public space among equal citizens, excludes violence. However, the trial of Socrates demonstrated that the accused sage was unable to persuade the jury. Socrates can refuse to go to trial or refuse to convince anyone, but according to Arendt, he has a moral obligation as a philosopher to participate in the political process. Socrates acts in the interests of the city and the polis. The integrity of the political tradition is important to him, and unlike the previous philosophers, he does not refuse to participate in politics. Plato, under the influence of Socrates' trial, comes to the conclusion that the polis and politics in this sense do not need a philosopher, because they cannot understand him.

However, who holds the right to rule? Plato resolves this by proposing the rule of the philosopher king, thereby seeking to reconcile the conflict between the polis and the philosopher. A connoisseur of affairs and a lover of wisdom will unite, but how realistic is it to be a philosopher king with the right to rule?! Arendt finds Plato's political philosophy, as revealed in the "Myth of the Cave", unacceptable. The opposition between soul and body, central to Plato's philosophy, symbolizes the dialectic between the polis and philosophy, the transient and the eternal, Phronésis and Nous.

According to Arendt, political philosophy expresses the philosopher's attitude towards human relations. In turn, attitude is determined by philosophical and human experience. Therefore, the conflict between philosophical and human understanding is an internal human conflict. If a human loses the ability to ask questions to which there are no answers (that is, to ask the eternal questions), the human will no longer be a question-asking being, which will eventually destroy science and all other real fields. If philosophy commences with wonder and concludes in silence, then philosophy will end where it begins. Speech places an individual in the "zoon politicon" state. Philosophy must persist in developing criteria, regulations, and standards for political purposes to enable comprehension of the occurrences within human relations. It is within these interactions that humanity manifests its existence.

ჰაბერმასის კომუნიკაციური გონება და ჰუსერლის ფენომენოლოგია

1. კომუნიკაციის თეორიის ფენომენოლოგიური გაგება

ფრანკფურტის სკოლის ფილოსოფოსის და სოციოლოგის, იურგენ ჰაბერმასის ცნობილი თეორია ადამიანთა კომუნიკაციური მოქმედების შესახებ, ფაქტობრივად, ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის გაგრძელებაა სოციოლოგიის დარგში. ეს თეორია გამოქვეყნდა 1986 წელს. ნაშრომმა იმდენად მაღალი შეფასება დაიმსახურა, რომ იგი განეკუთვნა XX საუკუნის რვა საუკეთესო თხზულებას სოციოლოგიაში.

აღნიშნული წიგნის გამოსვლას წინ უძღოდა (1968) ჰაბერმასის არანაკლებ მნიშვნელოვანი შრომის გამოცემა – „შემეცნება და ინტერესი“. (1)

თვით სათაურიდან ჩანს, თუ რა პოზიცია უკავია ავტორს თანამედროვე რაციონალიზმის მიმართ. ძველი, კლასიკური შემეცნება ორიენტირებული იყო ზოგადი და ნეიტრალური ჭეშმარიტების წვდომაზე, რაც არ ითვალისწინებდა სუბიექტის პირად ინტერესებს ობიექტური ცოდნის შეძენის დროს.

ახალ დროებაში, განსაკუთრებით ბრენტანოსა და ჰუსერლის შემდეგ, ადამიანური შემეცნების ორიენტირი შეიცვალა. ჭეშმარიტებამ დაკარგა კლასიკური ცოდნის გულგრილი და მიუკერძოებელი ხასიათი და მთლიანად დაექვემდებარა ინდივიდის პირად მისწრაფებებს, მიზნებს, მოგონებებს და ოცნებებს. პირად-ემოციური ინტენციის შეჭრა ფილოსოფიურ აზროვნებაში, ჰაბერმასის აზრით, ნიშნავს პიროვნების ინტერესის ფაქტორის გათვალისწინებას სამყაროს შემეცნებაში. ამ აზრით, ავტორმა შექმნა პრაგმატული რაციონალიზმის ახალი მოძღვრება, სადაც ინფორმაციული საზოგადოება და კულტურის ინდუსტრია პოზიტიური თვალსაზრისით იქნა შეფასებული. ამით ჰაბერმასი გაემიჯნა მაქს ჰოკენმეიერს და თეოდორ ადორნოს, რომლებიც პრინციპში არაკეთილგანწყობით შეხვდნენ კულტურის ინდუსტრიას და ინფორმაციულ საზოგადოებას. ჰაბერმასი თვლის, რომ ახალი რაციონალიზმის დაქვემდებარება ადამიანის ინტერესისადმი ობიექტური ცოდნის სუბიექტივაციას ნიშნავს, რაც ჰუსერლის ინტენციონალურ ანუ მიზანმიმართულ ცნობიერებას ეხმაურება. ის აგრეთვე მაქს ვებერის სოციოლოგიასაც იზიარებს, სადაც ასევე წამოწეულია სუბიექტის როლი საზოგადოების ცხოვრებაში.

თუმცა არის ერთი არსობრივი მომენტი, რაც განასხვავებს ჰაბერმასსა და ჰუსერლს (2), (4); აზროვნების სუბიექტივაციის პროცესში ისინი აღმოჩნდნენ ერთი და იგივე პრობლემის წინაშე. მხოლოდ აზროვნების ინდივიდუაცია და ცნობიერების ინტენციონალურ ნაკადად წარმოჩენა ვერ დააკმაყოფილებს თანამედროვე სამყაროს გამოწვევებს. შემეცნებამ, თუნდაც უკიდურესად პრაგმატულმა და პი-

რად ინტერესთა მქონემ, უნდა შეიძინოს ზოგადობის რალაც სტატუსი, რათა მიღწეულ იქნას ადამიანთა კონსენსუსი თანამედროვე სამყაროს გაგებაში. ჰუსერლი თავის ლოგიკურ გამოკვლევებში აღნიშნულ ზოგადობას ეძებს ცნობიერების ინტენციის, როგორც საგანთა მნიშვნელობების ქმნადობის ლოგიკაში. რაც შეეხება ჰაბერმასს, ის ამ პრობლემის გადასაწყვეტად გვთავაზობს ადამიანთა კომუნიკაციური მოქმედების თეორიას.

მეტად საინტერესო და ორგინალურია გზა, თუ როგორ აგებს გერმანელი ფილოსოფოსი თავის კონცეფციას. ეს გზა გამოირჩევა ზოგადი ცოდნის კონსტრუქციის კანტისმიერი მეთოდისგან. კომუნიკაციური მოქმედების მიზანი ადამიანთა ურთიერთგაგება და კონსენსუსია, მაგრამ მთელი სიძნელე ისაა, რომ ჰაბერმასს ამ ზოგადობიექტურ ცოდნაში სურს კომუნიკაციაში მყოფი სუბიექტების პირადი ინტერესების შენარჩუნება. მე მინდა გავიგო თანამედროვე სამყარო არა ისე, როგორადაც არის ის თავისთავად, ჩემი არსებობისგან დამოუკიდებლად, არამედ თუ როგორია ის ჩემთვის, რამდენად პასუხობს ჩემს ინტერესებს ამ ცხოვრებაში და რა სარგებლობას მომიტანს ჩემი შემეცნებითი აქტიურობის საპასუხოდ.

მეორე ადამიანთან ჩემი კომუნიკაცია მოხდება იმდენად, რამდენადაც მოხდება ჩვენს პირად ინტერესთა თანხვედრა. ამ გადაკვეთის წერტილში ჩემს ინტერესებზე მორგებული რეალობა აღარ იქნება მხოლოდ ჩემი, ის აგრეთვე სხვისი შემეცნებითი ინტერესის საგანიც გახდება.

ჰაბერმასი განასხვავებს სამ ძირითად სფეროს, სადაც შესაძლებელია ჩვენი კომუნიკაცია არსებული სინამდვილის პრაგმატული შემეცნების მიზნით: (3)

ესთეტიკური სამყარო

თერაპიული მიმართება

იმპლიციტური, ანუ გაგება-განმარტებითი დისკურსი

ესთეტიკის დარგში შეგვიძლია, მივმართოთ ფენომენოლოგიას, როგორც შემოქმედების ფილოსოფიას და ვაჩვენოთ, რომ თანამედროვე „ცნობიერების ნაკადის“ მწერლობაში თემატიზირებულია ავტორისა და მკითხველის (ხელოვნებაში – მუსიკოსისა და მსმენელის, მხატვრისა და აღმქმელის და ა.შ.) კომუნიკაციის პრობლემა. ლიტერატურის და ხელოვნების სცენაზე გამოსული, შემოქმედების პროცესში ჩართული პირები ერთობლივად ქმნიან მხატვრულ სამყაროს, რომელიც მათ სულიერ მოთხოვნილებათა და ინტერესთა ერთიანობის იდეალური სფეროა. მხატვრული ინდივიდუაცია აქ იძენს ზოგად-სახეობრივ მნიშვნელობას შემოქმედის და აღმქმელის კომუნიკაციის გზით.

თერაპიული მიმართება ითვალისწინებს ფროიდის მონაფის, კარლ იუნგის მოძღვრებას კოლექტიური არაცნობიერის შესახებ. ხდება პიროვნებაში არსებული არაცნობიერის ამოტივტივება და გაცხადება, სამკურნალო ეფექტის მიღწევის მიზნით. ეს შესაძლებელია პაციენტთა პირადი კონტაქტების საშუალებით. საერთო სენით შეპყრობილ ადამიანთა შორის არსებობს ინტერესთა თანხვედრა, რაც მათი წარმატებული კომუნიკაციური მოქმედების საფუძველს შეადგენს. ასეთი თერაპიული მიდგომით, კულტურის ინდუსტრიის პოზიტიური აზრი იმაში მდგო-

მარეობს, რომ ხელოვნების მარკეტინგს – რეკლამების, კლიპების და მასმედიის სხვა საშუალებებით, არაცნობიერი შემოჰყავს კულტურის ინდუსტრიის სფეროში და ამ კოლექტიური არაცნობიერის საფუძველზე შესაძლებელია სამყაროს ერთიანი პრაგმატული გაგება, პიროვნებათა ფარულ ინტერესთა თანხვედრის გამაჯანსაღებელი ეფექტით.

განსაკუთრებით საყურადღებოა მესამე საფეხური – იმპლიციტური, ანუ გაგება-განმარტებითი დისკურსი. აქ ნამყვანი როლი ბუნებრივი ენის ჰერმენევტიკულ ფუნქციას ეკუთვნის.

კომუნიკაციურ ინტერაქციაში ჩართული სუბიექტები, წარმატების მიღწევის საერთო მიზნით, ეუფლებიან მოვლენათა ვითარებიდან გამომდინარე გარკვეულ სიტუაციას. ეს დაუფლება ენის ჰერმენევტიკული დისკურსის საშუალებით ხდება. ადამიანთა ინტერსუბიექტური ინტერაქცია სამი მომენტისგან შედგება:

1. ობიექტური, ანუ არსებული რეალობის გაცნობიერება;
2. ნორმატიული ანუ სიტუაციის იდეალიზაცია მორალურ ღირებულებათა მიხედვით;
3. სუბიექტური, სადაც ენა გამოხატავს ადამიანის პირად ინტერესებს და ამ ინტერესთა თანხვედრას ადრესატის – სხვა სუბიექტის ინტერესთა სფეროსთან.

ეს სამი მომენტი შეადგენს ადამიანთა კომუნიკაციურ მოქმედებას ენობრივი დისკურსის გზით, რომლის მიზანია კონსენსუსის მიღწევა რეალობის საერთო გაგებაში.

კომუნიკაციური ინტერაქცია ჭეშმარიტია, თუკი:

- ა) ადამიანები სწორად აცნობიერებენ გაგების ობიექტურ სიტუაციას;
- ბ) ხდება ამ სიტუაციის სწორი შეფასება ზნეობრივი ღირებულებების მიხედვით;
- გ) სუბიექტური ინტერესის ენობრივი ექსპრესია ზუსტად შეესაბამება თვით ამ ინტერესის შინაგან, ფსიქოემოციურ შინაარსს.

ჰაბერმასი თვლის, რომ თუ ეს სამი პირობა შესრულდა, მაშინ ჰერმენევტიკული კომუნიკაციის შედეგად გამომუშავდება არსებული ვითარების ერთიანი გაგება, ინტერაქციაში მონაწილე სუბიექტების პირად ინტერესთა გათვალისწინებით, რაც საბოლოოდ, კომუნიკაციაში მყოფ პირთა წარმატებას განაპირობებს სამყაროს ფენომენოლოგიურ შემეცნებაში.

2. ენის ფენომენოლოგია და კომუნიკაციის თეორია

ენის საკითხის გარკვევის მიზნით, მოკლედ გადავხედოთ ჰუსერლის ლინგვისტიკურ ანალიზს ვერბალურ ფუნქციათა შესახებ.

ჰუსერლი დაადგენს ენის ორ ძირითად ქმედებას: გამოსახულებას და ინდექსს. ენის გამოსახვითი უნარი ფაქტების, მოვლენების, განცდების, იდეების დესკრიფციული გადმოცემაა.

აღწერილობითი ფუნქციით არ ამოიწურება ენის ფენომენოლოგია. ენა აგრეთვე გულისხმობს ადამიანებს შორის შემეცნებით, შემოქმედებით, ზნეობრივ,

ემოციურ მიმართებას, რაც ჰუსერლის ლოგიკურ გამოკვლევებში გარკვეული ინდექსით აღინიშნება. ინდექსი აერთიანებს ენის სუბიექტებს ერთ კომუნიკაციურ ინტერაქციაში.

ლინგვისტური ფენომენოლოგიის პრობლემა ისაა, რომ სუბიექტებმა ენობრივ კომუნიკაციაში უნდა შეინარჩუნონ თავიანთი სუბიექტური ყოფიერების განსაკუთრებული სახე, რაც არა მხოლოდ ადამიანის მე-დ ყოფნის პირად ემოციონალურ სამყაროს გულისხმობს, არამედ ინდივიდუალურ მენტალურ აქტივობასაც ნიშნავს.

ამ შემთხვევაში ერთი სუბიექტის მეორესთან კომუნიკაცია არ შეიძლება დაგვირგვინდეს სამყაროს საერთო გაგების, საერთო შემეცნებითი შინაარსის გამოშუაგებით, რაც მათი ინტერსუბიექტური კომუნიკაციის აღმნიშვნელი ინდექსის შინაარსი იქნებოდა. ამ საერთო ურთიერთგაგებაში წაიშლებოდა პიროვნებათა საკუთარი, განსაკუთრებული მიმართება შემეცნების ობიექტთან.

თუკი გვსურს პიროვნებათა შემეცნებითი, ან სხვა, უფრო პრაგმატულ-მიზნობრივი კომუნიკაცია, მათი სუბიექტურობის შენარჩუნების გზით, ინდექსი, რომელიც ამ ინტერაქციას აღნიშნავს, უნდა იყოს უშინაარსო, ცარიელი სიმბოლო. ინდექსისთვის გარკვეული შინაარსის მიცემა არ შეიძლება იმიტომაც, რომ მაშინ თვითონ ინდექსიც გადაიქცევა ახალ სუბიექტად, ორის ნაცვლად გვექნება უკვე სამი სუბიექტის კომუნიკაცია, რაც, თავის მხრივ, ახალ ინდექსს მოითხოვს და ა.შ. უსასრულოდ...

ენის ინტერსუბიექტურ აქციაში ჰუსერლის მიერ უშინაარსო, ფორმალური ინდექსის შემოყვანა შეიძლება შევადაროთ წარმოსახვითი რიცხვის გაჩენას მათემატიკაში ან გამოსახულება „ეტას“ გაჩენას კომპიუტერის ფოსტაში, თუმცა ეს თემა საკამათოა და ცალკე განხილვას მოითხოვს.

ჰაბერმასი პრინციპში იზიარებს ჰუსერლის ენის ფენომენოლოგიას. მისთვისაც უმთავრესია ენობრივ კომუნიკაციაში მყოფი პირების, საერთო მიზნით გაერთიანება მათი სუბიექტური განსხვავებულობის შენარჩუნების გზით. ოღონდ, უშინაარსო ინდექსის ნაცვლად, ის ეძებს ინტერაქციის ისეთ სიმბოლოს, რომელსაც ექნება გარკვეული შინაარსი. ეს შინაარსი არ უნდა იყოს განსხვავებულ პირთა სუბიექტურობის წამშლელი და მათი უსახური, ობიექტურ-შემეცნებითი პოზიციის გამომსახველი (3).

განსხვავებულთა მსგავსების მიღწევა განსხვავებულთა შენარჩუნების გზით – აი, ჰუსერლის და ჰაბერმასის ერთიანი, ფენომენოლოგიური განწყობა. ეს განწყობა სუბიექტის აზროვნების ინდივიდუალიზაციას ზოგად-არსობრივ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამიტომ ჰაბერმასი, ინდექსის ნაცვლად, ეძებს ისეთ ფენომენს, რომელიც თან ინდივიდუალური და სუბიექტური იქნება, თანაც განვდება ინტერსუბიექტურ კომუნიკაციურ ზოგად ქმედებას. მისთვის ასეთი ფენომენია მორალი, როგორც ინდივიდუალური, ზნეობრივი მოვლენა. ამიტომაც ფიგურირებს კომუნიკაციური მოქმედების თეორიაში ზნეობა ნორმატიული მომენტის სახით.

ჰუსერლი არ საჭიროებს პირობითი ინდექსის ეთიკური შინაარსით შევსებას, რადგან მის მიზანს ინდივიდუალური, წმინდა ცნობიერების კვლევა შეადგენს. ჰა-

ბერმასი ცდილობს, გავიდეს ინდივიდუალური ცნობიერების გარეთ, რათა ფენომენოლოგიური მეთოდის პროექცია მოახდინოს სოციალურ სივრცეში. ამიტომ, ინდექსის ნაცვლად, მას შემოჰყავს ინდივიდუალური ზნეობა – ინდივიდთა კომუნიკაციის გზამკვლევი პრინციპი, განსხვავებულ პირთა ერთიანობის მიღწევის მიზნით.

კომუნიკაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიზანია ადამიანთა ინტერესთა თანხვედრის საფუძველზე წარმატების მიღწევა. ეს წარმატება შეიძლება იყოს შემეცნებითი, ურთიერთგაგებითი, ან პრაგმატული – ერთად საქმიანობის სასურველი შედეგი. არსებითია, რომ ქცევის ნორმატიული მომენტი, ზნეობრივი ღირებულებებით რომ წარმართავს პიროვნებათა ურთიერთობას, ჰაბერმასს მოაზრებული აქვს სუბიექტური მორალის სახით. სინდისის ხმა, რომელიც ხშირად უპირისპირდება ზოგად მორალურ იმპერატივს, ეთიკის ფენომენის პირადი, აღმსარებლობითი განცდაა, რაც ადამიანის თავისუფალ ქმედებას ზნეობრივ ხასიათს ანიჭებს.

საინტერესოა, რომ კაცი სინდისის ქეჯნას უმთავრესად მაშინ განიცდის, როცა მის დანაშაულებრივ ქმედებას მხილების საშიშროება ემუქრება. ეს ფაქტი ღრმად პირადული სინდისის სოციალურ ღიაობაზე მიანიშნებს მეორე ადამიანის და, საერთოდ, მთელი საზოგადოების მიმართ. სინდისი ისეთი ინდივიდუალური ფენომენია, რომელიც ვერ ეტევა ინდივიდის ფარგლებში და მეორე ადამიანს მოითხოვს, ვის წინაშეც მონანიებაში მყოფმა შეიძლება გახსნას თავისი გული. სწორედ ამიტომ არის აუცილებელი მონანიების დროს მეორე პიროვნება, რათა პირველი პირი სინანულში ჩავარდეს და აღმსარებლობას მიეცეს. სინდისის ხმის აღმსარებლობითი უღერადობა ცხადყოფს, რომ პიროვნული მე არის არა ეგოცენტრული, არამედ სოციალური არსება. ჰაბერმასი სწორედ ამ ზნეობრივი ინდივიდუალობით აღწევს კონსენსუსს ადამიანთა კომუნიკაციის პროცესში.

ამრიგად, ჩვენ შეიძლება ჩამოვყალიბდეთ ჰაბერმასის კომუნიკაციური გონების ფენომენოლოგიურ ინტერპრეტაციაში. ენის დისკურსი გზას გვიხსნის, ჰუსერლის ჰერმენევტიკული ინდექსი დავტვირთოთ გარკვეული აღმსარებლობითი შინაარსით, რომელიც მორალურ ცნობიერებას აქცევს კომუნიკაციური ქმედების მამოძრავებელ ძალად, ადამიანთა ინტერესების თანხვედრის სფეროში.

საბოლოოდ, ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ჰუსერლის ჰაიდეგერის, ჰაბერმასის და სხვა თანამედროვე, გამორჩეულ ფილოსოფოსთა აზრი მკვეთრად უპირისპირდება კლასიკურ მოძღვრებათა ტრადიციულ ცოდნას. ადამიანი, როგორც სუბიექტი, როგორც უნიკალური და განუმეორებელი „მე“, ახალი როლით და ზეამოცანით გამოდის სამყაროს სცენაზე. მისი გრძნობა-გონების ერთიან ნაკადში გვეძლევა ცნობიერიც და არაცნობიერიც, ინტერესიც და მოლოდინიც, აღქმაც და წარმოსახვაც, ცხადიც და სიზმარიც. ეს ყოველივე ის სუბიექტური ფენომენებია, ობიექტივაციას რომ განიცდიან სიცოცხლის მრავალფეროვან წარმოდგენაში, კულტურის ინდუსტრიის იმ შემოქმედებით ქაოსში, სადაც ჩვენ ვმოქმედებთ, ვაზროვნებთ, განვიცდით, ვცხოვრობთ.

ლიტერატურა:

1. იურგენ ჰაბერმასი. შემეცნება და ინტერესი (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 2007, გვ. 167-191.
2. იურგენ ჰაბერმასი. მორალური ცნობიერება და კომუნიკაციური მოქმედება (რუსულ ენაზე), გამომც. „ნაუკა“, მოსკოვი, 2000, გვ. 198-211.
3. იურგენ ჰაბერმასი, მოქმედების კომუნიკაციური თეორიის წინასწარი მონახაზები და დამატებები, საგამომცემლო ცენტრი, ქუთაისი, 2003, გვ. 17- 49.
4. ედმუნდ ჰუსერლი. ფილოსოფია, როგორც მკაცრი მეცნიერება, გამომც. „საგუნაო (რუსულ ენაზე), 1994, გვ. 49-99.

Mamuka Dolidze

COMMUNICATIVE MIND BY JURGEN HABERMAS AND PHENOMENOLOGY OF EDMUND HUSSERL

Summary

The presented essay is devoted to the comparative analyses of theory of communication and Husserl's phenomenological conception.

Theory of communication is mostly concentrated on the ethical aspects of human discourse on the basis of hermeneutical method. Phenomenological approach opens the door for the aesthetical reasoning of the same problems. We try to reveal the lucky place, where Husserl and Habermas meet each other in the phenomenology of language entity. The transcendental conditions of ethical and aesthetical discourses confine some essential points of personal existence. The similar individual points also appeal to the transcendental phenomenology by Edmund Husserl.. Thanks to this similarity, phenomenological reduction works out the ideal content that precisely coincided with real existence of intentional object.

The language as a poetical phenomenon just offers such special opportunity of resolving the phenomenological problem of communication. The work of art on the light of inter-subjective interaction reveals the real and the ideal aspects of personal communication. Collaboration of the creator and the perceiver (author and reader) shows the real matter of inter-subjective creativity, whereas the interplay of author with an object of art articulates the ideal act of invention and idealization of artistic things and events.

Communicative action turns the object of art into the subject, which is independent from the will of an author.

The aesthetic point of communication theory cannot be considered in the classical frames of artistic creativity. The work of art (the story, picture, musical composition, sculpture, etc.) represents not only the invention of author but it exists as the vital organism, which is independent from the creator's will and professes the own way of development. Stress on this artistic freedom, leading to the spontaneity of text is important in the aesthet-

ic viewpoint of communication theory. The investigator comes to the aesthetical process of creation from the very act of authors communication with the object of his art, which pretends to be the playful , disobedient son of too strict and demanding father.

Theory of communication and phenomenological philosophy both are regarded as the inspiring conceptions for aesthetical discourse in modern art and literature. Phenomenological approach to the transcendental conditions of creativity, works out the communicative form of partnership between creator and perceiver resulting in the birth of the work of art.

Our comparative analysis reveals the differentiation and unity between Husserl' and Habermas. Both great thinkers of XX century try to investigate the creative process of individualization of human consciousness. The difference between them is that Husserl aims to investigate the pure, intentional stream of mind whereas Habermas wants to go beyond individual consciousness in the sphere of social relations and to reveal the ethical and aesthetical openness of communicative self toward the other selves and eventually toward the whole field of "open" society. This difference exists within the sphere of phenomenological thinking that refers to the integrity of our feelings emotions, dreams and logical thoughts and makes the flamboyant picture of the world in which we live, feel, think, create and love.

Tatia Basilaia

JAN SOKOL'S DISCUSSION OF PRACTICAL ETHICS

Abstract

Jan Sokol's book, *"Ethics, Life, and Institutions: An Attempt at Practical Philosophy"* offers a sweeping look at practical philosophy, tries to revive the concept of cultural heritage as a tool for promoting a sense of responsibility to one another, and expands the field of ethics into the reality of an increasingly complex globalized economy with multiple stages of production. Broadly speaking, Sokol begins with the aim of defining his terms and then moves towards illustrating some of the major ideas of practical philosophy. He concludes with a discussion of the ethics of heritage that have developed over thousands of years, and the new issues that the field of ethics must address today in a world where many people spend large portions of their lives not merely working on their own behalf, but also working primarily as agents on behalf of large organizations with their own rules and regulations that individuals must follow to maintain employment. This paper will focus primarily on Sokol's book *"Ethics, Life, and Institutions: An Attempt at Practical Philosophy"*, and on the ethics of heritage section specifically because this is the section that Sokol spent his time building up to.

Sokol is skeptical of practical philosophy's ability to come up with a universally accepted basis of morality. He begins with the suggestion that "reason, which is the instrument of deliberation, is therefore also the instrument of doubt and uncertainty" (Sokol, pp. 182). He also asserts that practical philosophy is unsuited for the discovery of indisputable conclusions because "indisputable conclusions can only be reached in axiomatic systems" and that "the world within which a person lives and acts is not an axiomatic system" (Sokol, pp. 182). Instead, Sokol suggests "heritage," or cultural inheritance, to provide and sustain a moral framework that promotes orderly and peaceful relations between people. Sokol addresses the various forms of passing on a moral and ethical framework that have been exercised in human history (patrimony among them), but the core idea is that it is something passed down and cared for by each successive generation. As Sokol writes, heritage can be seen as something where one is not the owner, but rather a "temporary steward, who will do best by his duty if he takes on the inheritance which has been entrusted to him, and then sifts through it, furthers it, and finally passes it on" (Sokol, pp. 196). Sokol goes on at length about the process of transmitting information from generation to generation as a vehicle for promoting moral behavior. It is not always entirely clear what parties will transmit the heritage of a moral and ethical framework to new generations, but Sokol mentions the traditional roles that parents and teachers play.

Sokol’s views on heritage and cultural inheritance echo Hayekian notions of epistemology and how information is transmitted between people, as well as Friedrich Hayek’s constrained view of the ability of human reason to plan society. Hayek shared Sokol’s pessimism in the ability of human reason to devise satisfying solutions to social problems for all, and Hayek also proposes that culture is something that evolved as opposed to being rationally designed. Hayek writes, “Culture is neither natural nor artificial, neither genetically transmitted nor rationally designed. It is a tradition of learnt rules of conduct which have never been ‘invented’ and whose functions the acting individuals usually do not understand” (Hayek, pp. 488). Hayek continues:

...man has certainly more often learnt to do the right thing without comprehending why it was the right thing, and he still is often served better by custom than by understanding. Other objects were primarily defined for him by the appropriate way of conduct towards them. It was a repertoire of learnt rules which told him what was the right and what was the wrong way of acting in different circumstances that gave him his increasing capacity to adapt to changing conditions – and particularly to co-operate with the other members of his group. Thus, a tradition of rules of conduct, existing apart from any one individual who had learnt them, began to govern human life (Hayek, pp. 490).

A restrained view of the capability of human reason to organize society is also evident in the development of law. As Friedrich Hayek notes in his essay, “The Use of Knowledge in Society,” central economic planners have an impossible task of making decisions for the whole economy without reference to information about the relevant local conditions, and without a mechanism for distributing the necessary information to the central planner. Locals have more intimate knowledge about the challenges their given community faces than non-locals, and it is locals who are in the best position to make economic decisions relevant to their own lives (Hayek, pp. 524). Under such reasoning, issues such as law and education of children are also areas that are best dealt with by local figures who know the individual circumstances of locals and their community better than more distant central authorities. Sokol seems to agree that local figures play a particularly key role in instilling values in children that reflect the given circumstances of their particular culture and geographical area. It would be potentially disastrous for someone to try and remake a given community’s legal framework because such appeals to reason would necessarily omit aspects of the law that are discovered through a process of trial and error rather than through pure reason. A culture’s legal tradition is not something devised through human reason, and it is not always clear where such traditions come from. Since human reason cannot account for all the subtleties of human experience, it would be dangerous to try to devise and enforce a legal code based solely on human reason. As the American statesman John Dickinson said at the United States of America’s Constitutional Convention in 1787,

Experience must be our only guide. Reasons may mislead us. It was not Reason that discovered the singular and admirable mechanism of the British Consti-

tution. It was not Reason that discovered or even could have discovered the odd and in the eye of those who are governed by reason, the absurd mode of trial by jury. Accidents probably produced these discoveries, and experience has given sanction to them. This then was our guide” (Dickinson, 1787).

As noted, Sokol is skeptical of any hope for humans to devise a universally accepted moral framework based purely on reason, and instead looks to the power of smaller-scale units imparting a cultural heritage generation after generation to inculcate a sense of how people ought to interact ethically with one another. There are certainly grounds to be skeptical that humanity can use reason to reach a universally accepted notion of morality. Consider the work of American social psychologist, Jonathan Haidt, and how it complements much of what Sokol has to say. The thesis of Haidt’s famous work, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, is that moral judgements are not primarily based on appeals to reason but are instead intuitions arising from visceral reactions. In Haidt’s conclusion, “our minds were designed for groupish righteousness” and “We are deeply intuitive creatures whose gut feelings drive our strategic reasoning” (Haidt, pp. 370). He argues with a Humean skepticism of reason as the driving force for humans that “Intuitions come first, [and] strategic reasoning second” (Haidt, pp. 106). In other words, Haidt argues that people tend to reason backward in their moral judgments by first having a “gut reaction” to a situation, and then coming up with reasons afterwards for why we have the judgments that we do. As Haidt summarizes, “In moral and political matters we are often groupish, rather than selfish. We deploy our reasoning skills to support our team, and to demonstrate commitment to our team (Haidt, pp. 107). Haidt’s conclusion about intuition trumping reason in moral judgements seems to fit with Sokol’s skepticism that we can reach a universally agreed upon moral framework using reason. Haidt argues that “the moral domain varies by culture” with it being “unusually narrow in Western, educated, and individualistic cultures” while “Sociocentric cultures broaden the moral domain to encompass and regulate more aspects of life” (Haidt, pp. 30). If Haidt’s conclusions are accurate that our moral judgements tend to be visceral reactions first, then it becomes even more critical for groups to pass on an inherited moral framework intended to socialize children into acceptable practices. While Haidt explains that morality can be a function of both nature and nurture, “Cultural learning or guidance must play a larger role than rationalist theories had given it” (Haidt, pp. 31). This fits neatly with Sokol’s suggestion that tradition and heritage ought to play a larger role in forming the moral framework of a given people, as opposed to abstract appeals to reason.

One of the strengths of Sokol’s book is his concrete examples of cultural heritage, such as the detailed sections on patrimony, courtship, gift-giving, and more. It helps readers more clearly understand the type of cultural heritage he has in mind, and which parts he would rather discard.

However, Sokol tends to be abstract when the topic of governmental power is mentioned. Sokol’s conception of heritage as a vehicle for transmitting morally acceptable behavior within a community recalls the principle of subsidiarity, which asserts

that issues should be solved at the most local level possible. Sokol refers to parents and teachers specifically as two parties involved in socializing youth into the wider culture. Sokol is also clear in his belief that a government’s monopoly on violence is necessary for some type of societal cohesion when he says, “To be effective [social and cultural regulation] requires social authority and government which can monopolize violence and which can itself limit the use of force, provided it submits to public control” (Sokol, pp. 60). However, Sokol does not elaborate much upon his views concerning governmental conduct, the optimal size of government, and in what ways the government can help or hinder the process of transmitting cultural heritage. Sokol’s views on inherited culture imply deference to the primacy of local units for building and forming a moral character of a community. After all, parents and teachers are two parties that Sokol mentions specifically as having a role in transmitting values to younger generations. These are both local authority figures for children. In the case of parents, they are even authority figures that live in the same house as the children. Recognizing that local figures are primarily responsible for socializing children implies the necessity of a more federalist governing structure, where local officials have more power and authority to solve local issues than the more distant and centralized government does. Local figures will be more in tune with the specific needs of children in their area than more distant figures. However, Sokol largely leaves out any direct discussion of the specifics of the role of government, federalism, and nationalism in the society he envisions, apart from his view that government is necessary for peace and cohesion. He does not clearly delineate when the government is going beyond what is morally acceptable in his view, nor does he specifically address what type of government he sees as ideal for creating the conditions necessary for inculcating the cultural heritage he has in mind. His idea of cultural heritage seems to imply a respect for the principle of subsidiarity, but Sokol does not specifically argue for subsidiarity.

There is another issue that goes largely unaddressed by Sokol as well. Which parties should have the most authority over educating children into a certain stream of values? Sokol mentions parents and teachers specifically, but those two parties do not always agree about what values should be inculcated in children. The United States is currently embroiled in a cultural war over the teaching of sexuality in school classrooms. Many teachers are pushing to teach topics on sexuality to students as young as five years old, and school board meetings are often met with protests from parents who think such topics are inappropriate in a school setting for that age group. This has even led to legislation in states such as Florida, which have outlawed the teaching of sexuality topics for students from kindergarten through third grade. Sokol speaks in harsh tones about the cruelty of regimes such as the Nazis, but a critical aspect of the Nazi program was inculcating a value system within children that was sympathetic to Nazi goals. The Hitler Youth is perhaps the most famous example and was an organization meant to create greater loyalty to the regime than to one’s local institutions, such as family. It is not clear in Sokol’s analysis what parties should have the greatest role in transmitting a cultural heritage to children. Family and local institutions would

appear to have the greatest role, but what should be done when parties with different objectives are competing to influence the youth?

In conclusion, Sokol's conception of cultural heritage for addressing our responsibilities to one another shows an understanding that human reason is limited and likely unable to ever bring about a moral framework that is universally accepted. While it is not always clear how such cultural heritage is created and evolved, this is exactly as it is meant to be. Such cultural inheritances are not usually rationally designed but have been passed down to us through a gradual process of learned rules of conduct that may gradually evolve over time as conditions change. There are some questions about what groups should have the greatest authority to instill a cultural heritage in the youth and what precisely the role of government ought to be in this process, but cultural heritage is otherwise a helpful avenue for thinking about how to set up a common moral framework.

References:

1. Dickinson, John. (1787). Speech at the United States of America Constitutional Convention.
2. Haidt, Jonathan. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Vintage Books.
3. Hayek, Friedrich. (2013). *Law, Legislation, and Liberty*. Routledge Classics. Hayek, Friedrich. "The Use of Knowledge in Society." *The American Economic Review*, Vol. 35, No. 4. (Sep. 1945), pp. 519-530. Hayek-45.pdf (kysq.org).
4. Sokol, Jan. (2014). *Ethics, Life and Institutions: An Attempt at Practical Philosophy*. English Version translated in 2016. Charles University Karolinum Press. Online Edition.

Authorship Statement

I hereby declare I submitted a similar paper (in English) also for Man As An Individual Subject at Charles University.

თათია ბასილაია

იან სოკოლის პრაქტიკული ეთიკის განხილვა

რეზიუმე

იან სოკოლი (1936-2021) გახლდათ ჩეხი ფილოსოფოსი, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა პრაქტიკული ეთიკის განვითარების ისტორიაში. მისი ნიგნი „ეთიკა, ცხოვრება და ინსტიტუტები: პრაქტიკული ფილოსოფიის მცდელობა“ გვთავაზობს პრაქტიკული ფილოსოფიის გააზრების ახლებურ გზას, სადაც ის ცდილობს, გააცოცხლოს კულტურული მემკვიდრეობის კონცეფცია, როგორც ინსტრუმენტი ერთმანეთის წინაშე პასუხისმგებლობის გრძნობის გასაძლიერებლად და აფართოებს ეთიკის სფეროს

გაგებას მზარდი კომპლექსური, გლობალიზებული ეკონომიკის რეალობაში. ამ ნაშრომში ძირითადად ყურადღებას გავამახვილებ იან სოკოლის ნიგნზე „ეთიკა, ცხოვრება და ინსტიტუტები: პრაქტიკული ფილოსოფიის მცდელობა“ და მემკვიდრეობის ეთიკის განხილვაზე, სადაც ის გვთავაზობს ზოგად მიმოხილვას მორალური ფილოსოფიის ძირითად პრობლემებზე და შემდგომ საუბრობს ახალ გამოწვევებზე, რომელსაც დიდი ინსტიტუტები უქმნიან ეთიკის სფეროს. ის ამტკიცებს, რომ ეთიკური ჩარჩოები უნდა განვიხილოთ სხვადასხვა ინსტიტუტის, დანესებულების საფუძველზე, რადგანაც ადამიანების უმეტესობა დღეს წარმოადგენს არა მხოლოდ საკუთარ თავს, არამედ მათ მსხვილ ინსტიტუციურ დამსაქმებლებს. მაშასადამე, ადამიანები თავიანთი ცხოვრების დიდ ნაწილს ატარებენ სხვადასხვა დანესებულების სახელით მუშაობაში. საბოლოოდ, სოკოლის კონცეფცია კულტურული მემკვიდრეობის ანუ ჩვენი პასუხისმგებლობების ერთმანეთის წინაშე გადაცემის შესახებ გვაჩვენებს, რომ ადამიანის გონება გარკვეულწილად შეზღუდულია, რომელსაც, სავარაუდოდ, არ შეუძლია, შექმნას მორალური ჩარჩო, რომელიც საყოველთაოდ იქნება აღიარებული, მიუხედავად იმისა, რომ ყოველთვის არ არის ნათელი, თუ როგორ იქმნება და ვითარდება ასეთი კულტურული მემკვიდრეობა. სოკოლის მიხედვით, შეიძლება არსებობს გარკვეული შეკითხვები იმის შესახებ, თუ რომელ ჯგუფებს უნდა ჰქონდეს უფლება ახალგაზრდებში კულტურული მემკვიდრეობის დასაწერად, მაგრამ კულტურული მემკვიდრეობა, როგორც წესი, არ არის რაციონალურად შემუშავებული, ის გადმოგვეცემა ქცევის წესების ეტაპობრივი განვითარებით, რომელიც შეიძლება თანდათან, დროთა განმავლობაში შეიცვალოს, თუმცაღა, ის ნამდვილად არის საშუალება და გზა, თუ როგორ უნდა შეიქმნას საყოველთაოდ აღიარებული მორალური ჩარჩო.

Shawn Christopher Vigil

BEYOND SCIENCE: ONTOLOGY AS A MODE OF ETHICAL INQUIRY

Abstract

This paper explores the relationship between science and ethics. More specifically, it questions the viability and propriety of inhabiting a scientific perspective and applying scientific methodology to questions concerning our moral lives. A brief survey and critique of attempts at such a project is provided, using evolutionary theory and scientific psychology as exemplars. It is suggested that conceptual confusions and fundamental misunderstandings of the subjects of inquiry (i.e., the human being and its moral nature) render any such project unpromising or perhaps even impossible. The positive thesis advanced is that the human being is ontologically constituted by morality, and as such must be regarded, understood, and treated in a paradigmatically different way than objects of scientific inquiry; to wit, we must employ an ontological method in order to penetrate and speak meaningfully about human beings' moral life.

keywords: *science, ethics, human nature, ontology, phenomenology, psychology, evolution, emotion, Heidegger, Hume, physicalism, naturalism, functionalism*

Introduction

The question of 'human nature' – especially in the ethical register – is perhaps one of the most ancient and perennial questions in the history of thought. It is not only in the domain of philosophy to pursue such an inquiry, but also in the sciences, e.g., evolutionary theory or psychology, all of which approach the question in methodologically variant ways. And it is perhaps not the question itself nor its outcomes that have the most ethical import, but rather the ways in which we conceive of and encounter the question. To wit, whether human beings are 'good' or 'evil' or morally ambivalent is beside the point. For our judgments on the matter are inevitably going to be colored by the particular histories, values, temperaments, interests, and inclinations which condition them. Thomas Hobbes writing the *Leviathan* in the shadow of the English Civil War will likely come to have a violent image of the peoples capable of engaging in such atrocious conflict; meanwhile, thinkers on the other side of the Enlightenment such as Rousseau or Kant – can, despite the radical upheavals of their times, conceive of humanity as nevertheless redeemable in light of a faint humanistic ideal and humanity's accomplishments guided thereby. The question, therefore, is not whether humanity is by nature good or evil, but what kind of sense we make of asking the question and what the outcome, whatever it might be, means to us within our given contexts.

However, there is no denying that our methodological choices fluctuate with the times, and that since the Scientific Revolution a certain privileging of the namesake method has come to dominate human consciousness. This is no wonder, given the impressive accomplishments of the sciences and scientific thinking more generally. Indeed, we owe our unimaginable material progress to science and its methods such that it seems only natural to regard it with a sort of reverence not unlike that of the pious to theological dogmas in epochs past. It is equally easy to recognize the ostensibly morally ambivalent nature of science's products and potential: We immediately wonder whether the engineering of the atomic

bomb was really a moral victory for the species, while at the same time unquestionably assenting that almost any medical breakthrough most certainly is. This lends to the commonsense conviction that science, strictly and properly speaking, is a morally neutral and valueless enterprise. In the words of a prominent contemporary intellectual figure:

As far as we can tell, from a purely scientific viewpoint, human life has absolutely no meaning. Humans are the outcome of blind evolutionary processes that operate without goal or purpose. Our actions are not part of some divine cosmic plan, and if planet Earth were to blow up tomorrow morning, the universe would probably keep going about its business as usual. As far as we can tell at this point, human subjectivity would not be missed. Hence *any* meaning that people ascribe to their lives is just a delusion.¹

The sentiment is that science itself is *careless*, in the sense that it does not take an interest in its objects. As far as science *per se* is concerned, there is no 'right' or 'wrong', only instruments that can be used in the service of its operators. But if this is the case, we might wonder whether science and its method is a viable candidate for exploring moral questions and rendering a verdict on a species that is undeniably constituted by some kind of morality, a moral psychology, and the inconstancies that necessarily come therewith.

In this discussion, we will critique the idea that science is an appropriate methodology for investigating and resolving ethical questions. We will do so by surveying treatments of ethics through evolutionary and psychological theory, thereby hoping to show that the scientific perspective is not the appropriate one to take in regard to human beings' moral life. For we are ontologically constituted by morality; that is, we are fundamentally moral creatures, and so inhabiting a position supposedly detached from ethical entanglement – i.e., the ostensibly objective, scientific perspective – is not only misguided, but actually an impossibility.

¹ Yuval Norah Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind* (London: Penguin Random House UK, 2011), 438.

Science as a Methodology for Investigating Ethical Questions Exhibit I: Evolutionary Ethics

As a fairly intuitive starting point, perhaps a promising avenue for understanding human nature and its ethical imports would be to pursue a thoroughly and unapologetically naturalistic account thereof. Biologists of all stripes have often sought to ground explanations of and justifications for human beings' ethical conduct and beliefs by appealing to the theory of evolution. As we know, the basic evolutionary picture portrays organisms becoming progressively more complex over time, adapting to the specific environments in which they find themselves. For the theorist of evolutionary ethics, the main thrust of the idea is that evolution selects for traits that are beneficial to the survival of a species, and for creatures like us – i.e., social animals –, behaviors and traits that tend to maximize social harmony propagate throughout the population, creating the optimal conditions for the persistence of its genetic material. This basic picture might tell a coherent story about how human beings have come to display the kinds of behaviors and traits that we intuitively call 'moral', but it falls short of offering anything like a justification for any moralities or moral judgments that we might come to adopt about anything, including ourselves, in any given context.

Social Darwinism

It is tempting to make the leap, as early evolutionary theorist Herbert Spencer (1820- 1903) does, from the foregoing account of the natural progression of species to the idea that those traits and behaviors selected for during the process are *morally* good. As the argument goes, just as creatures biologically evolve into ever more complex organisms better suited to their environments, humans' social sensibilities become more refined the more sophisticated we become. "The conduct to which we apply the name good, is the relatively *more evolved* conduct; and bad is the name we apply to conduct which is relatively *less evolved*."¹ This idea apparently follows from observing the change of material conditions over time and the difference in conduct within and across species. Against the background of a prevailing humanism (whether divine or secular), we take human beings to be the most sophisticated species in the world, the paragon of evolved organisms. We might even venture the judgment, as was not uncommon in the era during which this idea was posited, that there are variations in degrees of sophistication between peoples (e.g., as according to the doctrine of eugenics). We are wont to judge conduct that is considered more primitive as less *good*. For just look at the savagery that one witnesses in beasts or uncivilized peoples: infanticide, cannibalism, infidelity, and so on. This kind of conduct is not at all becoming of a sophisticated, civilized being whose aim is social harmony. Therefore, what is good is what is more 'sophisticated', under some description. Our social and ethical projects can thus be modeled upon and justified by evolutionary theory.

¹ Herbert Spencer. *The Principles of Ethics* (New York: Appleton Press, 1896), 38.

There are many problems with this line of thought, however. In the first place, it traffics in a host of value claims that are nowhere apparent in purely biological environments. That is to say, the judgments that we are led to make are highly conditioned by whatever happens to be the predominant culture during a given time in history and are not natural facts or the products of natural facts. It is in effect a misunderstanding or misappropriation of evolutionary theory. Later evolutionary theorists are aware of this mistake. For example, E.O. Wilson famously contended that evolutionary theory does not support the notion of natural or objective moral facts (and consequently the auxiliary notion of moral progress), but actually undermines it.¹ That our moral inclinations happened to turn out a certain way or were the product of a certain string of causally linked events does not imply that morality is somehow embedded in the fabric of reality like an external stimulus and an internal neurochemical response thereto. We could well imagine the string of causality creating vastly different conditions and with it radically different moralities (see cross-cultural variation, for example), which should not be obtained if morality was something indeed objective that everyone, everywhere, anytime could grasp. Natural phenomena simply are what they are, and any moral sentiments we might have about them are effectively nothing more than idiosyncratic mental attributions.

The Philosophical Problem for Naturalism

This might sound familiar to the philosophically informed reader. Centuries before these ideas were advanced, David Hume illuminated the chasm between what is the case and what *ought* to be the case (traditionally referred to as the ‘is-ought problem’ or ‘Hume’s Law’). The basic idea is that no normative propositions can be extrapolated from purely deductive premises. Or perhaps to put it in more familiar terms, there are no ‘moral facts’ embedded in natural phenomena. According to Hume, our moral intuitions are not tied to any features of objects or circumstances, nor are they the product of reason or any of its functions, but rather amount to simply our passions or affectations:

Take any action allow’d to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call vice. In which-ever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions, and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflection into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but ’tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that 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.²

¹ Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge: Belknap Press, 1975).

² David Hume, *A Treatise of Human Nature: Volume 1*, eds. David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2007), 301.

If this thinking is sound, then it is detrimental to any project of trying to ground ethics on purely naturalistic premises, evolutionary and biological ones included. It suggests that the most that any naturalistic account can give us is a descriptive narrative of how certain behaviors and beliefs plausibly came to be prominent. It could never give us grounds for endorsing a specific ethic, nor for any judgments we might make based thereupon.

But is the gap between what is the case and what ought to be the case really as irreconcilable as Hume's Law states? One attempt to bridge the gap, proposed by modern philosopher of language John Searle, is to consider 'normative institutions' – institutions which are constituted by rules.¹ For example, consider the institution of *promising*. To make a promise means to be placed under an obligation. If we understand and accept this, we can, within this institution, construct an argument that contains purely deductive premises and yet outputs a normative conclusion. To wit, if it is in fact the case that one promises another to do x, then the conclusion that follows is that one *should* do x, for this is what promising entails. If this reasoning is sound, then the is-ought problem could perhaps have a resolution after all, and we can derive normative prescriptions from deductive premises or natural facts.

There are, however, at least two important problems with this proposal. In the first place, the rules that govern behavior only make sense from *within* the context of the institution. As J.L. Mackie points out, this means that the conclusions we draw from the premises are not normative at all; they are just facts that follow from the parameters imposed by the institution.² That one should keep a promise is a fact that describes the kind of behavior that is required from within the promise-keeping institution, so it is not an inference of a different kind. The second problem is that normative institutions rely upon normative inferences to justify themselves. That is, to stipulate that promising entails an obligation to do x is to presuppose that one should do x, which is not an inference that can be established within the institution itself. Therefore, the gap between what is the case and what ought to be the case remains a persistent problem for any project of giving ethics a purely deductive or naturalistic makeover.

None of this is to imply that our moral sentiments, judgments, and commitments are unsound, misguided, or worse unreal. It remains true that people react in certain ways to certain stimuli, inhabit definite dispositions, and make decisive judgments in ways that we call 'moral'. What it means to demonstrate is that there is nothing 'out there' to which our moral intuitions attach or that some other faculty detects as a phenomenon interwoven in the fabric of the world. It follows from this observation that any science that takes the phenomenal world to be the irreducible totality with which we can work to come to understand everything therein, including our moral life, is mistaken. To treat our moral life as an object of scientific inquiry is to misunderstand the kind of thing that our moral life is. Therefore, if we are going to properly examine ethics, we need a rather different instru-

¹ John Searle. "How to Derive 'Ought' from 'Is'," *The Philosophical Review* 73, no. 1 (1964): 43-58.

² J.L. Mackie. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin Books, 1977).

ment than the scientific method, for such a method applies to phenomena which are out in the world, subject to empirical parameters, and ethics simply falls outside this scope.

Exhibit II: Psychology

If it is plausible that morality hinges on our emotional constitution, then it would be natural to explore psychology in an attempt to understand its nature. Preliminarily, we must own that insofar as and to the degree to which psychology is subject to biological parameters, it will share some features with the latter and consequently some of the criticisms. To wit, if our faculty of judgment (moral or otherwise) is in some way reducible to cognition or neurological activity, then we find ourselves thrown directly back into the naturalistic problem canvassed in the previous section. This is because on that account, psychology remains a physical, descriptive, i.e., scientific, enterprise, and so could not provide a ground for any system of ethics. It could at most gather data on and make hypotheses about how things are or came to be, but never furnish justifications for any normative prescriptions or deeper moral judgments based thereupon. The task, therefore, is to rescue psychology from naturalism.

Psychology and Physicalism

Physicalism is a monist epistemological and ontological doctrine that postulates that everything in and knowable about the world can be reduced to physical substrates. We can think of it as a kind of species of naturalism, since the object of both is primarily the phenomenal world. There are many types of physicalism, but *any* physicalism will admit of this fundamental characteristic. For psychology, this implies that the mind and its functions are essentially identical to brain states. For example, to feel a certain mood, say happiness, is just to have the presence of certain neurochemicals like serotonin, dopamine, or oxytocin; to experience pain is just to have specific sensations as a consequence of the stimulation of C- fibers; to see is just to have sensory data received by a visual apparatus and decoded in the occipital lobe; and so on. Now, there is no denying that these physical features of experience are necessary for having the experience of happiness, pain, vision, etc. However, the more ambitious claim of physicalism is that these experiences are identified by these physical features alone. When we ask what any of them are essentially, we are claiming that they are essentially these physical kinds.

There have been many responses to the physicalist paradigm, but perhaps the most influential of them is the idea of ‘multiple realizability’, introduced by Hilary Putnam in the mid-20th century.¹ The idea is that certain states can be realized by vastly different physical composites. The stock example used is pain: We know from zoological studies that animals vary tremendously in their physical constitution, and yet

¹ Hilary Putnam, “Psychological Predicates”, in *Art, Mind, and Religion*, eds. W.H. Capitan and D.D. Merrill (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1967), 37-48.

there are experiences that they can have in common despite these differences. For example, the system for processing pain in mollusks is vastly different than the system for processing pain in hominids, yet both have experiences that we call 'pain'. If physicalism holds, we should not expect multiple realizability to be possible, since on that paradigm mental kinds are identical with physical kinds and should map onto them directly, i.e., without the variations we in fact observe. Therefore, at least some things, e.g., mental states, escape physicalistic reduction.

This move lends support to the doctrine broadly known as 'functionalism'. In the philosophy of mind, this is an anti-physicalist doctrine that maintains that mental states are determined or identified by the functions they play in the context of complex systems, not by their unique physical properties. For example, pain is not essentially the sensation of C- fibers alone, but rather the complex of sensations, behaviors, beliefs, dispositions, etc. of the experience of pain. When one experiences pain, she has a complex of sensations, experiences, and psychological states *all* of which contribute to what we finally call 'pain'; i.e., pain serves the function of eliciting all these occurrences. Similarly, when one experiences happiness, it is not just the presence of certain neurochemicals that determine the state, but other non- physical features of the experience, i.e., *abstracta* like beliefs or desires. From these insights, we can reasonably suppose that a psychology conceived under the functionalist paradigm resists physicalistic reduction, and so offers a unique and promising avenue for exploring human beings' moral character and nature (constituted as they ostensibly are by affectation) that other kinds of scientific enterprises cannot.

An immediate concern that would come to mind with the functionalist picture presented above is that the parts of systems are themselves each reducible to physical substrates in the end. Even if we admitted that there are many elements like the stimulation of C-fibers, behavioral reactions, and dispositions (presumably instigated by certain brain activities) that collectively constitute pain, we must own that every single one of those occur in the physical world, and so functionalism has not actually discovered any novel remainder. Now, this could amount to a semantic discrepancy. But perhaps more challenging for the physicalist would be to reduce *abstracta* like beliefs or motivations to the physical. If part of what it means to be in pain is to believe that it is a bad thing, to want to alleviate it, and to decide upon a specific course of action in its presence, then it will be difficult to locate these immaterial features in manifest behaviors or observable brain states, since they do not appear to be objects of a physical kind. The physicalist would have to demonstrate how something like a belief, decision, or motivation is precisely identical with a certain pattern of neurons firing in the brain or a collection of embodied gestures, which seems implausible.

From the foregoing, it should be evident that if we are going to harness psychology in order to investigate ethics, then we will have to do so in a way that is distinctly *unscientific*. That is to say, the kind of psychology we do cannot simply be a descriptive enterprise that merely observes certain behaviors and identifies traits that are paramount in persons and populations and try to extrapolate a moral theory therefrom. This would

be theoretically identical to the evolutionary theorists' endeavors, who observe cooperative behavior and infer from these observations that such behavior is morally good. On that same score, the moral psychologist cannot, for example, simply document that people's behavior tends to be motivated by alleviating distress, and so we can label distress-alleviating behavior as 'moral behavior', make the leap that doing x in the presence of distress is a *good* thing, and then erect a system of morals thereupon. At best, this reasoning is circular: It amounts to saying that doing x is good because of its being done. With such groundwork being laid, we can now proceed to exploring what mode of inquiry could possibly furnish the kind of insight for which we are looking on the moral front.

Beyond Science: Ontology as a Mode of Ethical Inquiry

We have so far shown that the scientific perspective does not and cannot treat our moral concerns in such ways that furnish grounds for any judgments we might make regarding their nature or status. We have suggested that this is because it takes up a certain relationship with its subject matter – i.e., humans as ontologically moral beings – which objectifies it and alienates ethical material. It furthermore affords primacy and exclusivity to empirical features of experience and mistakenly extrapolates therefrom claims that go beyond its scope. We shall now elucidate what it means that we are ontologically constituted by morality and demonstrate how a distinctly *unscientific* mode of inquiry is necessary for investigating moral matters.

Moral Ontology

If it is true that certain aspects of our experience escape physicalistic reduction, we have to wonder exactly what those experiences are and how we can talk about them fruitfully. Both the psychologist and the philosopher can readily admit that emotion, for example, is constituted by brain states and stimuli in addition to abstract objects like beliefs, values, goals, motivations, etc. But what separates philosophical discourse from scientific- psychological discourse? The answer we should like to venture, in a word, is something like perspectivalism. To wit, the way that one conceives of, understands, and talks about one's experience marks the fundamental difference between a science of life and a life given over to itself.

Our method of unraveling this idea will come through a phenomenology of everyday life. In chapter V of the First Division of Martin Heidegger's *Sein und Zeit*, the concepts of *Befindlichkeit* and *Stimmung* are introduced.¹ These two concepts are closely related, and they refer to an ostensibly basic and fundamental feature of our existential constitution: the way(s) that we find ourselves being and feeling in the world. On Heidegger's account, we find ourselves firstly and always in a world conditioned by temporality (*Zeit*), furnished with things (*Dings*), and permeated by care (*Sorge*). The way in which we encounter and experience the world is necessarily filtered and given shape

¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (New York: State University of New York Press, 1996).

through our particular and various dispositions. To find oneself feeling a certain way in relation to something is not merely a psychological state, as on the scientific-psychological paradigm, but rather a fundamental mode of being in the world. Heidegger's claim is not merely an observation or cataloguing of the varieties of emotions that we feel; it is a deeper claim about the ontological structure of our experience. "*Mood has always already disclosed being-in-the-world as a whole and first makes possible directing oneself toward something*".¹ We cannot but be disposed in some way or other, and this disposedness actually gives rise to the world that necessarily makes sense to us. Moods are not reactive psychological states, but rather modes of accessing the world of meaningful things that discloses it to us in certain ways. To be fearful or joyful is not to respond to circumstances in particular ways, but to inhabit the world in a fearful or joyful way; it is to see things as fearful or joyful such that the world is colored by one's orienting disposition. Insofar as this counts as a psychology of some kind (call it 'philosophical psychology'), then we can see that the kind of psychology that Heidegger has in mind here is quite different than the scientific kind we have so far been considering.

Now, if being disposed is a fundamental condition of being in the world, then we are already on our way to eluding the purportedly detached position of the scientific perspective. This is because the latter position is one that cannot strictly be occupied by a being constituted such as we are. To be a human being means to be necessarily personally entangled in a life characterized by vicissitudes that resist the neat, compartmentalized schematic upon which the scientific perspective insists. As ontologically disposed beings, we cannot remain indifferent to the world such as it discloses itself to us; that is to say, we cannot maintain a neutral position in regard to a world of things about which we necessarily care. The scientific enterprise is inspired by the ideal of objectivity and the method of abstraction. But by taking the human being as an *object* of inquiry, science actually leaves behind the very *subject* it is trying to investigate. It is a misguided enterprise, because the human being *qua* human being is not something liable to abstraction. If science approaches human beings in such a way, what it has before itself is not the human being, but a chimera.

Even if we grant the foregoing schematic, however, we might yet wonder what the *moral* import of any of this is. We will recall from the discussion on evolutionary ethics the Humean suggestion that ethics really amounts to the excitation of passions; that is, our moral judgments are derived not from empirical facts, nor reasoning [upon them], but are rather reflections of our affective inclinations. To put it otherwise, we gain insight into our moral lives by way of our emotions. Furthermore, on the account just presented, we have demonstrated that emotions are not merely reactive psychological states (and not irreducibly physical kinds), but rather dispositions that are fundamental building blocks of ontological structures. The condition of being necessarily disposed – feeling a certain way about the world, inhabiting a mood – is not a position of neutrality. It follows, therefore, that if we are ontologically constituted by *Befindlichkeit* and *Stim-*

¹ Ibid, 129.

mung, and that morality is constituted by affectation, then we are always in a condition of morality and can never be indifferent in and toward the world. We are fundamentally, ontologically moral beings.

We might still have lingering doubts about whether this shift in ontological perspective is legitimate or if it is merely an arbitrary changing of the subject. After all, in the wake of this analysis nothing has changed in human beings' constitution, physical or otherwise; we are still thinking, feeling, acting, embodied beings. So, what has changed in this calling to embrace a certain conception of human life and its moral nature? The answer is that it penetrates aspects of the human experience that the scientific perspective simply cannot. It provides the only soil from which certain questions can properly and productively be asked; that is, it opens access to human beings' moral lives. From this perspective, and this perspective alone, we can ask genuinely ethical questions and make legitimately ethical judgments in ways that have real purchase in our lives. If we care about or are interested in our moral life, then it is only from this perspective and through this mode of decidedly unscientific engagement and reflection that we can examine it. It is therefore not only a legitimate shift, but a necessary one.

Conclusion

In the first section, we considered a thoroughly naturalistic approach to treating ethical matters through evolutionary theory. It was shown that extrapolations from strictly empirical observations or deductive inferences to normative propositions and theories is a methodological misstep and impossibility. Having before us a promising avenue through psychology, we explored how to rescue at least some aspects of experience from an insistent physicalistic and naturalistic paradigm. Finally, we appealed to insights from a brand of phenomenology to work out a moral ontology that provides a ground for proper and fruitful engagement with the ethical aspects of our experience.

We should like to note that the arguments presented are not a wholesale indictment of the scientific enterprise as such. Science is an indispensable tool in our lives, and it provides for our material needs in invaluable ways. We need science in order to make certain kinds of progress, to measurably improve our lives. And it is true that scientific insight can and should inform our moral theorizing. The claims made herein are better to be taken as putting into place our theoretical enterprises. While science can be instructive in many domains, when it crosses over to the evaluative, it must own that its tools are not proper for the task. As Hempel reminds us, "[S]cience is like a map: it can tell us how to get to a given place, but it cannot tell us where to go."¹ We need the map just as much as we need a sense of direction.

It should also be evident that a final verdict on 'human nature' will not be forthcoming. This is because we are, and are to ourselves, as Heraclitus' ever-flowing river – a being who is and is to itself in perpetual flux. The truth is, we are not by nature good or evil, but we are by nature moral.

¹ Carl G. Hempel. "Science and Human Values," in *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York: The Free Press, 1965), 86.

References

1. Harari, Yuval Noah. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Penguin Random House UK, 2011.
2. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
3. Hempel, Carl G. "Science and Human Values." In *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, 81-96. New York: The Free Press, 1965.
4. Hume, David. *A Treatise of Human Nature: Volume 1*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007.
5. Mackie, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1977.
6. Putnam, Hilary. "Psychological Predicates." In *Art, Mind, and Religion*, edited by W.H. Capitan and D.D. Merrill, 37-48. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1967.
7. Searle, John. "How to Derive 'Ought' from 'Is'." *The Philosophical Review* 73, no. 1 (1964): 43-58.
8. Spencer, Herbert. *The Principles of Ethics*. New York: Appleton Press, 1896.
9. Wilson, Edward O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Belknap Press, 1975.

შონ კრისტოფერ ვიჯილი

მეცნიერების მიღმა: ონტოლოგია, რობორტ ეთიკური კვლევის მეთოდი რეზიუმე

ეს ნაშრომი იკვლევს ურთიერთობას მეცნიერებასა და ეთიკას შორის. უფრო კონკრეტულად, ის ეჭვქვეშ აყენებს მეცნიერული პერსპექტივისა და მეცნიერული მეთოდოლოგიის გამოყენებას ჩვენს მორალურ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ საკითხებზე.

მოკლე მიმოხილვა და კრიტიკა მსგავსი პროექტის მცდელობებისა შესაძლებელია ევოლუციური თეორიისა და მეცნიერული ფსიქოლოგიის სამაგალითოდ გამოყენებისას.

თუმცა, ვარაუდობენ, რომ კონცეპტუალური დაბნეულობა და კვლევის საგნების ფუნდამენტური გაურკვეველობა (აქ იგულისხმება ადამიანის არსება და მისი მორალური ბუნება) ნებისმიერ ასეთ პროექტს არაპერსპექტიულს ან თუნდაც შეუძლებელს ხდის.

დადებითი თეზისი არის ის, რომ ადამიანი ონტოლოგიურად შედგება მორალისაგან, ამიტომ, როგორც ასეთი, უნდა გვესმოდეს და განიხილებოდეს პარადიგმატულად განსხვავებული გზით, ვიდრე მხოლოდ მეცნიერული კვლევის ობიექტები.

საბოლოოდ, ჩვენ უნდა გამოვიყენოთ ონტოლოგიური მეთოდი, რათა შევალწინოთ და საზრიანად ვისაუბროთ ადამიანთა მორალურ ცხოვრებაზე.

საკვანძო სიტყვები: მეცნიერება, ეთიკა, ადამიანის ბუნება, ონტოლოგია, ფენომენოლოგია, ფსიქოლოგია, ევოლუცია, ემოცია, ჰაიდეგერი, ჰიუმი, ფიზიალიზმი, ნატურალიზმი, ფუნქციონალიზმი.

ელიზბარ ელიზბარაშვილი

**პლატონის „ატლანტიდა“ და XIX–XX საუკუნეების
მიჯნის დასავლური ეზოთერიკა**

უილიამ სკოტ-ელიოტი იყო ბრიტანელი თეოსოფი და ანთროპოლოგი, რომელიც აქვეყნებს ნაშრომებს – „ატლანტიდის ისტორია“ (1896) და „ლემურია – გამქრალი კონტინენტი“ (1904), სადაც არის გადმოცემული მისი შეხედულებები წინარეცივილიზაციის არსებობაზე, მის „სახეზე“ და მის დაღუპვაზე. სკოტ-ელიოტის აზრით, ატლანტიდის აყვავების ხანა იყო ერთი მილიონი წლის წინ, როდესაც ჩრდილოეთში ცხოვრობდნენ ჰიპერბორეელები, სამხრეთით, ინდოეთის ოკეანის დიდ კუნძულებზე კი – ლემურიელები. ავტორი აღწერს, რომ ატლანტიდის ჩაძირვა ხდებოდა ნაწილ-ნაწილ დიდი პერიოდების განმავლობაში: პირველი დიდი კატასტროფა მოხდა 800 000 წლის წინათ და დაიწყო ატლანტიდის დაცემის პერიოდი; შემდგომი, ნაკლები ძალის კატასტროფა მოხდა 200 000 წლის წინათ; ამის მერე მოხდა ისევე ძლიერი კატასტროფა 80 000 წლის წინათ და ბოლო კატასტროფა მოხდა 9564 წელს ქრისტემდე, როდესაც საბოლოოდ ჩაიძირა ატლანტიდის მატერიკიდან დარჩენილი კუნძული პოსეიდონია.

სკოტ-ელიოტი თავის ნაშრომებში გადმოსცემს და აღწერს უძველეს მითოლოგიებში არსებულ „მითოლოგიური მატრიცის“ ხუთივე ელემენტს:

- 1) ღმერთებმა შექმნეს ადამიანი და ცივილიზაცია: ლემურიელების მასწავლებლები იყვნენ ვენერადან ჩამოსული ღვთაებრივი არსებები, რომლებმაც მათ გადასცეს ცოდნა ყველაფერზე.
- 2) სრულყოფილი პირველცივილიზაცია არსებობდა, რომლის დონეც გაცილებით მაღალი იყო, ვიდრე თანამედროვესი.
- 3) პირველცივილიზაცია დაიღუპა.
- 4) დაღუპვის მიზეზია დაპირისპირებები ამ ცივილიზაციის შიგნით.
- 5) სიბრძნეს აქვს ღვთაებრივი წარმომავლობა. რასებს ასწავლიდნენ მანუ და სხვები, რომლებიც სხვა პლანეტარული სისტემის პროდუქტები იყვნენ.

პლატონის და იგნატიუს ლოიოლა დონელის შემდგომი მოაზროვნეების საერთო ნიშან-თვისება ის არის, რომ ისინი წინარეცივილიზაციად მხოლოდ ატლანტებს არ განიხილავდნენ და მსჯელობებში შემოჰყავდათ სხვა რასები, რომლებიც მათზე ადრე არსებობდნენ და ასევე კატაკლიზმებით განადგურდნენ. სკოტ-ელიოტი საუბრობს, რომ ატლანტებს წინ უსწრებდათ ლემურიელები და მას კი ორი უსახელო რასა დედამინაზე.

პლატონისაგან და განსაკუთრებით დონელისაგან განსხვავებით, ბრიტანელი თეოსოფი აღწერს ატლანტიდის ცივილიზაციის მეცნიერულ-ტექნიკურ დონეს, როგორც გაცილებით მაღალს, ვიდრე მისი თანამედროვე სამყაროა. მაგრამ ატ-

ლანტიების განვითარების ხასიათი მკვეთრად განსხვავებული იყო ჩვენისგან. ისინი განვითარდნენ არა გარეგნული ტექნიკის მიმართულებით, არამედ პარანორმალური ფსიქიკის უნარების, ოკულტური უნარების მიმართულებით. ეს უნარები ჯერ კიდევ არ იყო ჩახშობილი მატერიალიზმით. ატლანტიდის განვითარების უმაღლეს ნერტილში ძალზე იყო განვითარებული ოკულტური ცოდნა, ხელოვნება და მეცნიერება. თითქოს ავტორს უნდა გვითხრას, რომ ეს ყველაფერი იყო ერთიანობაში.

მაგრამ ატლანტიების რასა თანდათანობით კარგავს თავის ფსიქიკურ უნარებს და ეფლობა ეგოიზმისა და მატერიალიზმის სფეროში. ატლანტიდის მაცხოვრებელთა უმეტესობამ მიატოვა თავისი ფსიქიკური უნარების გამოყენება იმ კანონების მიხედვით, რაც დაუდგინეს მათ მათმა ღვთაებრივმა მასწავლებლებმა. აქ ჩვენ ვხედავთ პლატონთან პირდაპირ კავშირს. ატლანტებში გამოჩნდა დაცემის აშკარა ნიშნები. სკოტ-ელიოტი წერს: „პირადი ინტერესები, სიმდიდრისაკენ და საკუთარი მტრების განადგურებისაკენ და გაკოტრებისაკენ სწრაფვა სულ უფრო გადაიქცეოდნენ მათი ოკულტური ძალების მიზნად, განმდგარნი მათი ჭეშმარიტი გამოყენებისაგან, გამოყენებადნი ეგოისტური, ბოროტი მიზნებისათვის, უნდა გადაგვარებულიყვნენ იმაში, რასაც ჩვენ ვეძახით ჯადოქრობას“.

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მცხოვრები გამოჩენილი ეზოთერიკოსი, რუსული წარმოშობის თეოსოფი და რელიგიური ფილოსოფოსი ელენე ბლავატსკაია დიდ ყურადღებას უთმობდა თავის მრავალრიცხოვან ტექსტებში წინარეცივილიზაციის არსებობას, მის სტრუქტურას და დაღუპვას. იგი თავის „მხილებულ იზიდაში“ XV თავში წერს, რომ ყველა ძველი ხალხების ტრადიციაში აღიარებულია, რომ დღევანდელ კაცობრიობას წინ უძღოდა ადამიანთა ბევრი რასა. ყოველი ეს რასა განსხვავდებოდა სხვებისაგან და ქრებოდა ახლის მოსვლასთან ერთად. პლატონს, ბლავატსკაიას აზრით, ეგვიპტეში საიდუმლოსადმი ზიარების ხელდასხმის რიტუალის მიხედვით აკრძალული ჰქონდა ამ ჭეშმარიტების გათქმა სამყაროსათვის და ამიტომაც მან მიმართა შემოვლით გზას – რომ სოლონმა და ეგვიპტელმა ქურუმებმა ისაუბრეს ამაზე და მან მხოლოდ ჩაწერა მათი ნათქვამი.

ბლავატსკაია ჩვენ მიერ აღწერილ „მითოლოგიური მატრიცის“ ხუთივე ელემენტზე საუბრობს:

- 1) ღმერთების მიერ ადამიანისა და ცივილიზაციის შექმნა: პიტრები, ისინი არიან ადამიანთა რასის „მთვარის წინაპრები“, ისინი არიან კაცობრიობის, ცხოველებების და ყველა სულდგმულის შემქმნელნი. პიტრები კაცობრიობას წარმოშობენ თავიანთი „ჩრდილთა მოფენით“. პირველი ადამიანები ასტრალური ბუნების „ჩრდილები“ ან „მოჩვენებები“ იყვნენ. მათ უფორმო, ფიზიკური სხეულები ჰქონდათ. ავტორი აღნიშნავს, რომ „მანუს კანონებში“ I ნიგნში, 37 შლოკაში წერია, რომ პიტრები არიან კაცობრიობის წინაპრები.
- 2) პირველცივილიზაციის არსებობა: როგორც პლატონი ამბობს, ასევე ბლავატსკაიას აზრითაც, ჰერკულესის სვეტების მიღმა მდებარეობდა ატლანტიდის კუნძული, ე.ი. უკიდურეს დასავლეთში.

ატლანტები დედამიწისა და ადამიანის განვითარებაში იყვნენ IV რასა.

I რასა – პიტრები: ისინი არიან კაცობრიობის და ყოველი სულიერის შემქმნელები. ინდურ ფილოსოფიაში მათ ეძახიან – „მთვარის წინაპრებს“.

II რასა – იყვნენ ფიზიკურად უფრო ფორმირებულები, მაგრამ ჯერ კიდევ არამყარნი და უსქესონი.

III რასა – ლემურიელები: მაღალცივილიზებული გიგანტები გონების გარეშე. მათ ჰქონდათ ფიზიკური „მესამე თვალი“, რომლის მეოხებითაც იყვნენ მეცნიერებით და კულტურით ჩვენზე მეტნი. ისინი იყვნენ ორსქესიანი ჰერმოფროდიტები.

IV რასა – ატლანტები: ცოდნისა და ცივილიზაციის უმაღლესი დონე. მათთან სქესები გაყოფილია. ისინი იყვნენ „დაბადებით მედიუმები“. ეს არის რასა, რომელმაც ფიზიკურ სიბრტყეში გონებრივი განვითარების მწვერვალს მიაღწია („საიდუმლო დოქტრინა“, 1888 წ., ტ. II). ეს რასა ფლობდა გაცილებით განვითარებულ გრძნობიერებას, ვიდრე ჩვენ, მაგრამ სხვა დონეზე და სხვა სიბრტყეში. ეს რასა იყო, ამავე დროს, ძლიერ მატერიალური რასა. ატლანტები იყვნენ პირველი, წმინდა ადამიანური და მიწიერი რასა, რადგანაც ისინი ვინც მათ წინ უძღოდნენ, იყვნენ უფრო ღვთაებრივნი და ეთერისებურნი, ვიდრე ადამიანისმაგვარნი და მყარნი („საიდუმლო დოქტრინა“, 1888 წ., ტ. II, შლოკა 39, „ადრეული რასების პანორამული მიმოხილვა“).

V რასა – დღევანდელი კაცობრიობა, რომლებმაც ცოდნა მიიღეს ატლანტები-საგან.

VI და VII რასები იქნებიან ასტრალური, უმაღლესი არსებები. VII რასა იქნება სულიერი განვითარების უმაღლესი მწვერვალი.

3) პირველცივილიზაციის დაღუპვა: ბლავატსკაიაც ატლანტიდის დაღუპვას ეტაპობრივად ვრცელ დროში გაშლილად მოიაზრებს. დაახლოებით 850 000 წლის წინ დაიძირა ატლანტიდის კონტინენტის უკანასკნელი დიდი კუნძული – რუტა, მაშინ როდესაც პატარა კუნძული დაიტემა აგრძელებდა არსებობას და დაახლოებით 270 000 წლის წინ დაიძირა იგი. ეს უკანასკნელი იყო გამყინვარების პერიოდი. ამ რასის აპოგეია მის კატასტროფამდე გრძელდებოდა სამნახევარი-ოთხი მილიონი წლის მანძილზე. ბლავატსკაია სტატიამი „ეზოთერული ისტორიის გვერდები“ წერს, რომ ატლანტიდის ბოლო კუნძული გაქრა 11 000 წლის წინ.

ავტორის აზრით, ჩვენი რასაც გაქრება, როგორც გაქრა ყველა წინარე რასა. ისინი ისევე რადიკალურად განსხვავდებოდნენ ჩვენგან, როგორც მილიონობით წლების მერე კაცობრიობის რასები იქნებიან ჩვენგან განსხვავებულები. გეოლოგები ფიქრობენ, რომ წინარე რასებმა არ დატოვეს რაიმე ხელშესახები არტეფაქტები, რომ მათზე ვილაპარაკოთ, მაგრამ ავტორი ამბობს, რომ გეოლოგიამ უფრო დაკვირვებით უნდა იმუშაოს და მიაკვლიოს იმ მცირედ ნაშთს, რაც დარჩენილია მათი პირველცივილიზაციებიდან. დედამიწა და კაცობრიობა, მზის მთვარისა და პლენეტების მსგავსად, თავიანთი სასიცოცხლო პერიოდების მანძილზე იზრდებიან, ვითარდებიან და ევოლუციას განიცდიან. კაცობრიობამ თავისი ცხოველმყოფელობის მწვერვალს მიაღწია ატლანტიდის პერიოდში. ეს იყო მეოთხე რასა, რომელიც დაიძირა. მას შემდეგ ადამიანის ფიზიკური კონდინციები შემცირდა – სიმაღლე, ძალა, დღეგრძელობა. ჩვენში ცხოველური ძალა შენარჩუნებულია, მაგრამ უფრო დახვეწილი სახით.

ამ კატასტროფის შემდეგ 2/3-ით შემცირებული კაცობრიობა წავიდა ცენტრალური აზიის მთებისაკენ.

რუსი ეზოთერიკოსის აზრით, ატლანტიდის ჩაძირვაზე ცნობები შემორჩა წარღვნის მითებში.

4) ღმერთების ომი: ატლანტების რასა გახდა შავი მაგების რასა. შედეგად ამისა გამოცხადდა ომი. შეჯახება დამთავრდა ატლანტიდის ჩაძირვით ოკეანეში. ალეგორიებში ამ ომის არსი შეიძლება ამოვიკითხოთ კაენის შთამომავლობაში, გიგანტებში და ა. შ. ამიტომაც ბლავატსკაია სტატიამი „ეგვიპტური მაგია“ წერს, რომ „ატლანტიდის ჯადოქრების მიერ პირველადი ცოდნის და გამოცხადების არასწორად, არალვთაებრივად გამოყენების გამო, შეიქმნა აუცილებლობა, რომ შემდგომ რასაში ჩამოფარებულიყო სქელი ფარდაგი, რომელიც ადამიანებს დაიფარავდა ფსიქიკურ და ფიზიკურ დონეებზე ე. წ. მაგიური ეფექტების პრაქტიკის შექმნისაგან“.

5) სიბრძნის ღვთაებრივი წარმომავლობა: ბლავატსკაიას აზრით, ოკულტიზმი ინახავს ღვთაებრივ ცოდნას, „რომელიც დაიბადა უმაღლეს დონეებზე და დედამიწაზე იყო მოტანილი არსებების მიერ, რომლებიც იყვნენ უფრო ბრძენები, ვიდრე ადამიანი იქნება მეშვიდე წრის მეშვიდე რასაში“ („საიდუმლო დოქტრინა“, III ნაწილი, განყოფილება V). ადამიანებმა კი ატლანტებისაგან მიიღეს თავიანთი ცოდნა.

პლატონისაგან და იგნატიუს ლოიოლა დონელისაგან განსხვავებით, ელენე ბლავატსკაია ატლანტების ცივილიზაციის განუზომელ დიდ სიმღლეს აღიარებს თანამედროვეობასთან შედარებით, როგორც ამას ემხრობოდა უილიამ სკოტ-ელიოტი და როგორც იყო ეს მიჩნეული პარაისტორიის პირველად სცენარში – გილგამეშის ეპოსში. ჰაერში ფრენა, მეტეოროლოგია, ცოდნა ძვირფას ქვებზე, ქიმია, უფრო სწორედ, ალქიმია, მინერალოგია, გეოლოგია, ფიზიკა და ასტრონომია უმაღლეს დონეზე ჰქონდათ განვითარებული ატლანტებს და მათ ეს ცოდნა გადასცეს პირველ არიელებს. ატლანტების გადარჩენილმა და გადაგვარებულმა შთამომავლებმა ააგეს პირველი პირამიდები ეგვიპტეში. ბერძნულ-რომაული და ეგვიპტური ცივილიზაცია არაფერი იყო ატლანტიდასთან შედარებით.

ელენე ბლავატსკაია „საიდუმლო დოქტრინის“ V სტანცებში საუბრობს, რომ ადამიანის ევოლუციური ისტორია მიდის ღვთაებრიობამდე ამაღლებისაკენ. ეს გზა ყველა არსებამ უნდა მოიპოვოს თავისი პირადი გამოცდილებით. როდესაც ავტორი საუბრობს „ადამიანურზე“, აქ იგულისხმება არა მარტო დედამიწაზე ახლა არსებული გონიერი არსება, არამედ ყველა „სხვა სამყაროში“ მაცხოვრებელიც. საიდუმლო დოქტრინა სწორედ იმას გვასწავლის, რომ იმისათვის, რომ მიაღწიო ღვთაებრიობას, ღმერთის დონეს, გონებებმა უნდა გაიარონ აუცილებლად ადამიანური საფეხური, ანუ ამჟამინდელი კაცობრიობის საფეხურიც. ადამიანი, დარჩენილი ციკლები მიისწრაფვის, გახდეს ღმერთკაცი და შემდეგ ღმერთი. ამ განვითარების „კიბზე“ სხვა სამყაროებიდან უმაღლესი არსებები ჩვენ გვეჩვენებიან ღმერთებად, იმდენად აღმატებულები არიან ისინი ჩვენზე, ისევე, როგორც ჭიანჭველებისთვის ჩვენ, მოკვდავი ადამიანები გამოვიყურებით ღმერთებად.

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწეობდა დიდი ავსტრიელი ფილოსოფოსი, ეზოთერიკოსი, ნათელმხილველი და მისტიკოსი რუდოლფ შტაინერი, რომელმაც შექმნა ანთროპოსოფია. მის მრავალრიცხოვან შრომებში და ლექციებში ერთ-ერთ მაგისტრალურ თემას წარმოადგენს კაცობრიობის წარსული და პირველცივილიზაციები.

დორნახში წაკითხული ლექციების ციკლში (1923-1924) ის ფრიდრიხ ნიცშეს გავლენით საუბრობს იმაზე, რომ აქამდე ჩვენ ვთვლიდით, რომ ადამიანი რჩებოდა ყოველთვის ისეთი, როგორცაა ის დღეს, რომ მთელი ისტორიული პერიოდის მანძილზე ადამიანის სულის ცხოვრებაში არაფერი იცვლებოდა. შემდეგ გადადიოდნენ წინარეისტორიულ პერიოდზე და ამბობდნენ, რომ იქ არაფერი დანამდვილებით არ არის ცნობილი, თუ რა იყო. იმ პერიოდის ადამიანს უფრო ცხოველად ხატავდნენ. ეს თანამედროვე კონცეფცია ადამიანზე სრული სიყალბეა. ავტორის აზრით, სინამდვილეში ეპოქების მიხედვით ადამიანის სულიერი წყობა იცვლებოდა იმის მიხედვით, რაც უფრო დაშორებულნი იყვნენ ისინი დროში ერთმანეთისგან (Всемирная история в свете антропософии. Москва, 2002 г., с. 11-12).

ამიტომ „იდუმალთმეტყველების ნარკვევში“ შტაინერი წერს, რომ ადამიანი და დედამიწა ვითარდება და მათ შორის არის კავშირი. ადამიანი ყოველთვის ადის განვითარების უფრო მაღარ საფეხურზე. ადამიანმა გაიარა სატურნის, მზის, მთვარის პლანეტარული ციკლები, სანამ დაადგებოდა დედამიწის ციკლს. ავტორი გვაფრთხილებს, რომ ეს დასახელებები პირდაპირი აზრით არ უნდა გავიგოთ: „იდუმალთმეტყველებაში სატურნი, მზე და მთვარე არის წინარეგანვითარების ფორმების დასახელებები, რომლის გავლით წარმოიშვა დედამიწა“. ავტორის აზრით, ადამიანი შედგება ოთხი წევრისაგან: ფიზიკური სხეული, სიცოცხლისეული სხეული, ასტრალური სხეული და „მე“. აქედან ფიზიკური სხეული ყველაზე ძველია, რომელიც არსებობდა სატურნის პერიოდშიც. მისი გარეგნული სახე იყო სრულებით განსხვავებული, ვიდრე თანამედროვე ადამიანის (გვ. 41).

მზის ეტაპზე ადამიანში ჩაერთო სიცოცხლისეული სხეული, მთვარის ეტაპზე – ასტრალური სხეული, ბოლოს კი დედამიწაზე სამი წევრისაგან შემდგარ ადამიანში ჩაერთო მეოთხე წევრი – „მე“. არსებები და საგნები, რომლებიც მონაწილეობდნენ მთვარის განვითარებაში, მონაწილეობდნენ შემდეგ დედამიწის განვითარებაში. ნაწილი, რაც გადმოვიდა დედამიწაზე მთვარის ეტაპიდან, მისანვლომია მხოლოდ ზეგრძნობადი ცნობიერებისათვის. მომავლის ეტაპები კი შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც იუპიტერის მდგომარეობა. შემდეგ არის ვენერას და ვულკანის ეტაპები. მეხუთე და მეექვსე პერიოდებში კაცობრიობის ცნობიერება ამაღლდება უმაღლეს დონეებზე.

დედამიწის, ამჟამინდელი კაცობრიობის, შიდა ეტაპები ასე ყალიბდება: წინარე-ინდური რასა, წინარე-სპარსული რასა, ეგვიპტურ-ქალდეური რასა, ბერძნულ-ლათინური რასა და თანამედროვე გერმანულ-ევროპული რასა.

ავსტრიელი მოაზროვნე ფიქრობდა, რომ „ყველაზე მაღალ, ყველაზე ღრმა საიდუმლოებებს პლატონი არ ამჟღავნებდა, მაგრამ რისი თქმაც შესაძლებლად მიაჩნდა, მან იგი სოკრატეს ნააზრევად წარმოგვიჩინა“ (გვ. 57). ანუ შტაინერი მია-

ნიშნებს პლატონის ტექსტებში ატლანტიდაზე და წინარეცივილიზაციაზე გამოუთქმელზე, რომელიც რაციონალური გზით ვერ მოიხელთება.

ვნახოთ თავად შტაინერმა რომელ ჭეშმარიტებებს მიაკვლია ჩვენ მიერ რეკონსტრუირებული „მითოლოგიურ მატრიცაში“ შემავალი ელემენტებიდან:

1) ღმერთების მიერ ადამიანისა და ცივილიზაციის შექმნა: პირველადი სიბრძნის მფლობელები, რომლებიც ერთ დროს მოგზაურობდნენ დედამიწაზე, როგორც სულიერი არსებები, დიდი ხანია, გადავიდნენ მთვარეზე. მთვარე არის ის კოსმიური ადგილსამყოფელი არსებების, რომლებიც იყვნენ კაცობრიობის პირველი, დიდი მასწავლებლები (*Всемирная история в свете антропософии. Москва, 2002 г., 49-50*). ატლანტიდის მმართველები იყვნენ ბელადები, რომელთა უნარები და ცოდნა ბევრად აღემატებოდა დანარჩენებს. მათ ეს ცოდნა მიიღეს უმაღლესი არსებებისგან, რომლებიც დედამიწას არ ეკუთვნოდნენ. ამიტომაც ეს ბელადები საერთო მასის ფონზე მოჩანდნენ როგორც უმაღლესი არსებები, „ღმერთებისგან მოვლენილები“, რადგანაც ადამიანური გრძნობის ორგანოებით და ადამიანური განსჯით შეუძლებელია, მიაღწიო იმას, რაც იცოდნენ და რისი შესრულებაც შეეძლოთ მათ.

2) პირველცივილიზაციის არსებობა: „ატლანტიდის ადამიანს ჰქონდა სრულეობით განსხვავებული იერი, მისი სხეულებრივი შემადგენლობა გაცილებით უფრო რბილი, ნატიფი და პლასტიკური იყო, სხეულის გამკვრივება და გაუხეშება პოსტატლანტიდური პერიოდიდან დაიწყო“ (რუდოლფ შტაინერი, თბ., 1994, გვ. 194). „აკაშა-ქრონიკებში“ ვკითხულობთ, რომ ატლანტიდელები განსხვავდებოდნენ თანამედროვე ადამიანისაგან და ეს განსხვავება იყო არა მხოლოდ გარეგნული, არამედ ეხებოდა სულიერ უნარებს: მათი შემეცნება, ტექნიკა, მთელი მათი კულტურა იყო არამსგავსი იმისი, რასაც ვაკვირდებით ჩვენს დროში. მათ ჰქონდათ ძალიან განვითარებული მეხსიერება. თუკი ადამიანები აზროვნებენ ცნებებით, ატლანტიები აზროვნებდნენ სახეებით, ლოგიკური აზროვნება ნაკლებად ჰქონდათ განვითარებული. მათთვის მრავალწლიანი გამოცდილება იყო უმთავრესი. ლემურიელები კი არ ფლობდნენ მეხსიერებას და ენას, მაგრამ თავიანთი წარმოდგენის ძალით შეეძლოთ ზემოქმედება მოეხდინათ გარემოზე, მათ ამგვარად შეეძლოთ ერთმანეთში ურთიერთობა. ეს იყო „აზრთა თავისუფალი კითხვა“. ამდენად ლემურიელები ფლობდნენ ტელეკინეზის, ტელეპათიის, ტრანსფორმაციის უნარებს. ლემურიელები იყვნენ „დაბადებითი მაგები“. მათი მთავარი ყურადღება მიმართული იყო წარმოსახვისა და ნების ძალის განვითარებისაკენ. ატლანტიები კი დაუფლებულეები იყვნენ და ენერჯის წყაროდ იყენებდნენ „სასიცოცხლო ძალას“. როგორც ახლა ქვანახშირისგან იღებენ სითბოს ენერჯიას, რომლითაც ამუშავებენ სხვადასხვა მექანიზმებს, ისე ატლანტიებს შეეძლოთ ამდაგვარი მიზნებისთვის გამოეყენებინათ ცოცხალ არსებათა თესლის ზრდის ძალა.

ატლანტიების დასახლებები სულაც არ ჰგავდა ქალაქებს თანამედროვე გაგებით, ისინი უფრო ჰგავდნენ ბუნებიდან ამოზრდილ ბალებს, სადაც სახლები ხეებისგან იყო აშენებული.

ატლანტთა ბელადები იყვნენ ზეადამიანები, რომლებიც წინამძღოლობდნენ ატლანტიდის კაცობრიობას.

3) პირველცივილიზაციის დაღუპვა: 1912 წელს გამოცემულ „თეოსოფიურ მორალში“ ჩვენ ვკითხულობთ, რომ „მოხდა ისე, რომ ყოფიერების უღრმესი იდუმალებანი, ყოფიერების უდიდესი ჭეშმარიტებანი, რომლებიც თავისი მნიშვნელობით იმ სიმაღლეებსაც კი აღემატებოდა, ატლანტიკურმა კაცობრიობამ რომ მიაღწია, გაიჟონა ოკულტური სკოლების ვიწრო წრეებიდან და ატლანტიდის მოსახლეობის ფართო მასების კუთვნილებად იქცა. შედეგად ატლანტიდის მოსახლეობამ მიიღო ცოდნა იმ მისტერიებისა და ოკულტური ჭეშმარიტებებისა, რომლის შემეცნებისათვის ის ჯერ სათანადოდ არ იყო მომნიჭებული და მომზადებული; სავალალო შედეგმაც არ დააყოვნა: მათი სამშვინველი მორალური დეგრადაციის მდგომარეობაში აღმოჩნდა“ (რუდოლფ შტაინერი, თბ., 1994, გვ. 41). ადრე ატლანტიდელი ბელადები ღვთაებრივთან კავშირში იმყოფებოდნენ და ამას თან ახლდა ბატონობა „სასიცოცხლო ძალაზე“, ახლა კი უკვე ყველას შეეძლო, ისე ესარგებლა ბუნების ძალებით, რომ ღვთაებრივისკენ საკუთარი აზრები არ წარემართა. ატლანტიდელებმა ამ ცდუნების შემდეგ მორალური დაცემა განიცადეს. ატლანტიდაში ცდუნება გამოიწვია იმან, რომ ადამიანებს მისტერიების სიბრძნე და ოკულტური ჭეშმარიტება ნაადრევად ეუწყათ. იგივე აზრი არის გატარებული „იდუმალთმეტყველების ნარკვევში“ და სხვაგანაც.

„თეოსოფიურ მორალში“ ჩვენ ვკითხულობთ, რომ ატლანტიდის დაღუპვის შემდეგ ადამიანები გადმოსახლდნენ აზიაში, აფრიკაში და ევროპაში, სადაც შემოიტანეს უძველესი დროის სიბრძნისა და ცოდნის საგანძური (რუდოლფ შტაინერი, თბ., 1994, გვ. 40).

ატლანტებს წინ უძღოდნენ ლემურიელები, რომლებიც ცხოვრობდნენ ინდოეთის ოკეანეში. ჯერ იყვნენ ჰიპერბორეელები, შემდეგ ლემურიელები, შემდეგ ატლანტები, შემდეგ მოდის ადამიანი-არიელი და მას შემდეგ კიდევ იქნება ორი რასა. ყოველი შემდგომი განსხვავდება წინასაგან ფიზიკური და სულიერი მონაცემებით.

4) სიბრძნის ღვთაებრივი წარმომავლობა: ავსტრიელი ეზოთერიკოსი ლექცი-აზე „ჯვრისა და ვარდის საიდუმლოება“ (რუდოლფ შტაინერი, თბ., 1994) ამბობს, რომ „არსებობს უამრავი ეგზოთერული მითი, რომელიც იდუმალ, ეზოთერულ ჭეშმარიტებას შეიცავს; ისინი კაცობრიობას იმიტომ ებოძა, რომ ადამიანებში დასაბამიდანვე ჩანერგილიყო გარკვეული სიბრძნე, როდესაც ისინი ჯერ კიდევ არ იყვნენ იმდენად მონიჭულნი, სრულ ეზოთერულ ჭეშმარიტებას რომ ჩასწვდომოდნენ“ (გვ. 134). გილგამეშმა მოგზაურობისას ნახა უძველესი მისტერიალური ცენტრი, სადაც შენახული იყო ატლანტიდისდროინდელი მისტერიები. მანდ მიიღო გილგამეშმა მისტერიული ხელდასხმა.

რუდოლფ შტაინერი ძალზე დიდ ყურადღებას აქცევს და ძალზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ატლანტიდის კატასტროფას და მის შედეგებს ჩვენი ცივილიზაციის მომავალი ევოლუციისათვის. მისი აზრით, ამიტომ უძველესი კაცობრიობა ყოველთვის „ჰერმეტიულად“ ინახავდა წმინდა იდუმალ სიბრძნეს მისტერიებში, ამ სიტყვის უმკაცრესი გაგებით, რომ არ განმეორებულყო ის, რაც ერთხელ უკვე მოხდა ატლანტიდაში – სიბრძნის ნაადრევი გაჟონვა-გაცხადება, „ნაადრევი“ იმიტომ, რომ კაცობრიობა ჯერ მზად არ არის ამისათვის. შტაინერის მთავარი მიდგომაა, როდესაც თაურსიბრძნეს ეხება საქმე, მისი მცველი ადამიანების გარკვეული ჯგუფის

გამორჩევა იმ დროს, როდესაც დანარჩენები დაბალი მდგომარეობისთვის არიან განკუთვნილი – „უზუნაეს სიბრძნეს ყველა ადამიანი ერთნაირად ვერ მიაღწევს“. შტაინერის მთავარი თეზისია, რომ განვითარება მხოლოდ დიფერენცირებითა და დაყოფით მიიღწევა, განვითარება დიფერენციაციის გზით უნდა წარიმართოს, რომ „რალაცა დროით ადამიანთა დიფერენცირება აუცილებელია. ეს არა მხოლოდ ადამიანის მთელი განვითარების, არამედ თვითონ ევოლუციის კანონია“, – წერს ავსტრიელი ავტორი „თეოსოფიურ მორალში“ (რუდოლფ შტაინერი, თბ., 1994, გვ. 39) და აგრძელებს, რომ ამიტომაც უძველეს ჩრდილოეთ ევროპულ მისტიკებში „ერთგვარი დამცველი მექანიზმიც არსებობდა იმის საპირისპიროდ, რაც ძველ ატლანტიდაში მოხდა... საჭირო გახდა, ევროპულ მისტიკებში განსაკუთრებული სიმკაცრით დაეცვათ სიბრძნის მონაპოვარი“ (იქვე, გვ. 42) და აქედან ჩაკეტილი, მკაცრად გასაიდუმლოებული საზოგადოებების კულტი შტაინერთან.

როგორც ვხედავთ, მითოლოგიური მატრიცის 4 ელემენტი სახეზეა, გარდა „ღმერთების ომისა“, რომელსაც ეზოთერიკოსი არ უთმობს ყურადღებას. მისთვის ატლანტიდის დაცემა, მისი მორალურ-ზნეობრივი განადგურებიდან და გაუღვთოვანებიდან იწყება და თითქოს იქეთ უკვე აღარაა საინტერესო ის პერიპეტეები, რითიც საბოლოოდ დაესვა წერტილი ამ პარაცვილიზაციას. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ავტორი გულსხმობს საბოლოო განადგურების წინარე ომს და როგორ მოხდა ან როგორი იყო ის, აღარ არის მისთვის პრინციპული.

რუდოლფ შტაინერი, უილიამ სკოტ-ელიოტისა და ელენე ბლავატსკაიას მსგავსად, მიჰყვება იმ თავდაპირველ აზრს, რაც გილგამეშის ეპოსშია მოცემული და წინარეცივილიზაციებს გაცილებით მაღალ დონედ მოიაზრებს, ვიდრე ეს მისი თანამედროვეობაა და, ამავე დროს, ჩვენგან განსხვავებით სხვა სიბრტყის ტექნიკების განვითარებაზე სვამს აქცენტებს. აქაც წინ წამოწეულია პარაცვილიზაციის მაცხოვრებლების ზეუნარები, პარანორმალური ფსიქიკური უნარები, რომელიც სცილდება დღევანდელი ადამიანის დონეს. ასევე შტაინერი ადამიანს განიხილავს როგორც დედამიწის განვითარების ერთ ეტაპს, რომელიც უნდა დასრულდეს და გადაილახოს უფრო მაღალი ფორმის სულიერი დონეებით, მაგრამ, თავისი წინამორბედებისაგან განსხვავებით, ამ სამყაროული განვითარების გზას კაცობრიობის დიფერენციაცია/დაყოფით იაზრებს. რალაცა პერიოდი უნდა მოხდეს ადამიანთა დაყოფა განდობილებად და პროფანებად, რომ ევოლუცია გაგრძელდეს, ფიქრობს ის.

XX საუკუნის დასაწყისის ამერიკელი ნათელმხილველი და მისტიკოსი ედგარ კეისი თავსდება ატლანტოლოგთა ამ პირველი თაობის საერთო ნარატივში. იგი წერს, რომ 10 მილიონი წლის წინ დედამიწაზე იყო „მაღალგანვითარებული არსი“, რომელმაც მოახდინა დახმარება ადამიანების მიმართ.

ატლანტიდა იყო ტექნიკური ცივილიზაცია, რომელთა დროსაც მოხდა გაყოფა ქალად და მამაკაცად. ისინი მშვიდობიანობისას, ასევე ომშიც, იყენებდნენ მანქანებს. ეს ცივილიზაცია ფლობდა „კრისტალებისა“ და „ცეცხლის“ გზით მიღებულ „ბუნების მარადიულ ცეცხლს“, რომელსაც, სავარაუდოდ, კეისის მიმდევრები ატომური სინთეზით მიღებულ ენერჯიას უწოდებენ, რომელიც შეიძლება გამოყენებული ყოფილიყო, როგორც აღმშენებლობითი, ასევე დამანგრეველი მიზნებისათვის.

მოგვიანებით ატლანტებს შორის დაიწყო განხეთქილებები და დაპირისპირებები. ატლანტების საომარი ძალები იყო კავშირში კომუნიკაციის სისტემებთან, მფრინავ და წყალქვეშა აპარატებთან და რადიოაქტიურობასთან.

ატლანტიდაზე იყო განადგურების რამდენიმე პერიოდი. პირველი კატასტროფა მოხდა მაშინ, როდესაც ადამიანებმა სულიერი ძალები მიმართეს თავიანთი ეგოისტური სურვილების დასაკმაყოფილებლად. შეჯახება მოხდა მათ შორის, ვინც ირჩევდა სხეულის და სულის ევოლუციას და მათ შორის, ვინც მიზნად ისახავდა პირად კომფორტს, რომლისთვისაც უნდა გამოეყენებინათ იძულებითი შრომა.

მეორე კატაკლიზმი მოხდა მაშინ, როდესაც ეს ენერჯის წყაროს „ცეცხლოვანი ქვები“, რომლებიც იყვნენ განლაგებული სხვადასხვა ადგილებში, შემთხვევით დაყენებულნი იყვნენ ძალიან დიდ სიხშირეებზე. ამის შედეგად ქვეყანა დაიშალა კუნძულებად და მოგვიანებით განაგრძობდა შემდგომ განადგურებას. კამათი მიმდინარეობდა ატლანტებს შორის, რამდენად სწორია ბუნებრივი სტიქიის, სულიერი და ზებუნებრივი ძალების გამოყენება განადგურებისათვის. აქ ვარაუდობენ, რომ ენერჯის უკაბელო გადაცემაზეა საუბარი. ეს პერიოდი ეკუთვნის 28 000 წლის წინ ქრისტემდე.

ატლანტიდაზე იყო ბოლო, მესამე განადგურება 10 000 წლის წინ ქრისტემდე, რომლის შესახებაც მათ იცოდნენ და ამიტომ გადავიდნენ პირენეაზე, ეგვიპტეში და დასავლეთ ამერიკაში.

ყველაზე დამაინტრიგებელი სიტყვა, რაც ამერიკელმა ოკულტისტმა დაგვიტოვა, ისაა, რომ, მისი აზრით, დღესაც არსებობს ატლანტიდას შესახებ ტექსტები და ისინი ნაპოვნი იქნებიან. დრო მოდის, როდესაც აღმოაჩენენ იმ სამ ადგილს, სადაც ინახება ეს ტექსტები, რომლებიც შეადგენენ ერთ მთელს.

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე ინგლისელი ოკულტისტი და თეოსოფი ჩარლზ ლედბიტერი თეოსოფ ანა ბეზანტთან ერთად ხანგრძლივი მუშაობის შედეგად 1913 წელს აქვეყნებს წიგნს – „ადამიანი: საიდან და საით? ნეთელმზილ-ველობითი გამოკვლევების ჩანაწერები“, სადაც საუბარი აქვთ პირველცივილიზაციებზეც. მათი აზრით, ატლანტიდა, რომელიც სულაც არ იყო ყველაზე პირველი ცივილიზაცია, გაცილებით მაღალ დონეზე იდგა, ვიდრე დღევანდელი სამყარო. მათ სრულყოფილებამდე აიყვანეს საჰაერო ტრანსპორტი, საჰაერო სასიკვდილო რაკეტები და სხვა მაღალგანვითარებული ტექნიკა. მმართველობაც იყო სრულყოფილი სისტემით, ქალების თანასწორუფლებიანობა. მთელი სისტემა აწყობილი იყო ყველას კეთილდღეობის ასამაღლებლად, ამიტომ საერთო კომფორტის დონეც გაცილებით მაღალი იყო, ვიდრე თანამედროვე სამყაროში. ატლანტიდაზე მეცნიერებამ ძალზე დიდი წინსვლა განიცადა, რადგან ნათელხილვის გამოყენება იყო ჩვეულებრივი ამბავი, ასევე დიდად განვითარდა ბიოტექნოლოგიები – გენური ინჟინერია მცენარეებზე და ცხოველებზე. მაგრამ ატლანტები ასევე ბევრ რამეს ანხორციელებდნენ არა მანქანური ტექნიკით, არამედ ნების ძალით. იმდროინდელი მეცნიერებისთვის ცნობილი იყო ძალები, რომელზეც ცოდნა დღეს დაკარგულია.

მაგრამ ატლანტიდა დაიფარა ოკეანის წყლით. მასზე მოხდა კატასტროფა, რადგან მეცნიერება გამოყენებული იქნა პირადი, მერკანტილური მიზნებისათვის. 12 000 წლისთვის ქრისტემდე იგი უკვე აღარ არსებობდა.

ჰანს ჰერბიგერი, რომელიც თავის წიგნში – „სწავლება მსოფლიო ყინულზე“ (1913) – აყალიბებდა კოსმოლოგიურ დოქტრინას „მარადიულ ყინულზე“, ასევე შეეხო ატლანტიდის კატასტროფის თემას. მისი აზრით, ატლანტიდის დაღუპვა მთვარემ გამოიწვია. 10 მილიონი წლის წინათ დედამიწას ჰყავდა თანამგზავრი, რომელიც აფეთქდა, დაიშალა ნაწილებად და ჩამოვარდა დედამიწაზე. ამის შემდგომ, როდესაც სიმშვიდემ დაისადგურა, ოკეანის წყალი გაინოვა პოლუსებისაკენ და როცა ახალი მთვარე გამოჩნდა დაიწყო პოლუსებიდან ეკვატორისაკენ 3 000-მეტრიანი ტალღების წამოსვლა და დაფარა თავის გზაზე ყველაფერი, მათ შორის ატლანტიდა. ეს მოხდა 11 000 წლის წინათ.

ეპოქის ბოლო, მნიშვნელოვან ფიგურად კლასიკური ატლანტოლოგიისათვის უნდა განვიხილოთ შოტლანდიელი ჟურნალისტი, მწერალი და ოკულტისტი ლუის სპენსი, რომელიც მოღვაწეობდა XX საუკუნის პირველ ნახევარში და მის კალამს ეკუთვნის ატლანტიდის საკითხზე რამდენიმე წიგნი: „ატლანტიდის პრობლემა“ (1924), „ატლანტიდის ისტორია“ (1927) და სხვა, სადაც ავტორი ატლანტიდის საკითხს ზემოთ განხილული მოაზროვნეების პარადიგმაში იაზრებდა. ხოლო 1942 წელს სპენსმა გამოსცა ძალზე მნიშვნელოვანი წიგნი სათაურით „გაჰყვება თუ არა ევროპა ატლანტიდას?“, რომელიც საკითხის დაყენებით არის სწორედ ყურადსადეები ამ ეპოქისათვის მთლიანად. წიგნში გატარებულია აზრი, რომ ღმერთმა ატლანტიდა ჩაძირა ცოდვების გამო და ევროპასაც იგივე მოეღოს, თუ გონზე არ მოვა. ეს კითხვა 1942 წელს ძალზე პოლიტიკურად ჟღერდა და დასავლური ცივილიზაციის ღრმა კრიზისზე დაფიქრებას წარმოადგენდა.

ამ კითხვის დასმით შეგვიძლია დავასრულოთ ატლანტოლოგიის პირველი „ტალღის“ აღწერა, რომელიც XIX საუკუნის მეორე და XX საუკუნის პირველ ნახევარს მოიცავს და რომლის დროსაც განხორციელდა I და II ინდუსტრიული რევოლუციები. ამ პერიოდს ჩვენ ატლანტოლოგიაში კლასიკური პერიოდი უნდა ვუწოდოთ, რომელიც გასცილდა როგორც მეცნიერების, ასევე ოკულტიზმის ფარგლებს და ხელოვნებაშიც ძალზე პოპულარული თემა გახდა. მასზე იწერებოდა ლიტერატურული ნაწარმოებებიც და იქმნებოდა მხატვრული ტილოებიც (ნ. რერიხი, „ატლანტიდის დაღუპვა“, 1929), იღებდნენ ფილმებს. მხატვრული ტექსტებიდან შეგვიძლია გამოვყოთ ჟიულ ვერნის „ოთხმოცი ათასი კილომეტრი წყალქვეშ“ (1869); კატკლიფ ხაინის „დაკარგული კონტინენტი“ (1900); დევიდ პერის „ალისფერი იმპერია“ (1906); დენის უიგლის „მათ იპოვნეს ატლანტიდა“ (1936); პიერ ბენუას „ატლანტიდა“ (1919) (რომლის ეკრანიზაციაც განხორციელდა 1921 და 1932 წლებში) და მრავალი სხვა ნაწარმოები, რომელთა ინსპირაციის წყარო სწორედ ჩვენ მიერ განხილული თემა გახლდათ. ატლანტიდის თემა ერთბაშად გადაიქცა მასებისთვის პოპულარულ, მეცნიერებისთვის დამაინტრიგებელ და საკვლევ, ხოლო ოკულტისტიებისთვის ჭეშმარიტებების გადმოცემის საინტერესო თემად. დასავლურ ცივილიზაციაში დაიწყო ატლანტიდის იდეის აქტუალიზება და მისი „გამოღვიძება“. განხორციელდა პლატონის ოცნება – საყოველთაოდ დაიწყეს ადამიანებმა ატლანტიდაზე ღიად ფიქრი და საუბარი.

ატლანტოლოგიის ეს პერიოდი ხასიათდება იმ ნიშნით, რომ აქ მოქმედი ყველა მნიშვნელოვანი ფიგურა ბოლომდე დარწმუნებული იყო ატლანტიდის წინარეცივი-

ლიზაციის არსებობაში, დონელის გარდა მათი ყველასი ამოსავალი წერტილი იყო უძველესი ოკულტური ტრადიცია და მეთოდად კი ინტუიტიურ-მისტიკურ ჭვრეტას იყენებდნენ. დონელის გარდა, ასევე ყველანი მთავარ აქცენტს ატლანტიდელების მორალურ დაცემაზე და მისგან მომდინარე ყველა დამლუპველ შედეგებზე აკეთებენ.

იგნაციუს ლოიოლა დონელიმ ნიგნებში – „ატლანტიდა: სამყარო წარღვნამდე“ (1882) და „რაგნაროკი: ცეცხლისა და ქვიშის ეპოქა“ (1883) – საერთოდ პირველად გახსნა დებატები ამ საკითხზე, მას ეს თემა კაცობრიობის მომავალთან მიმართებით გასააზრებლად აინტერესებდა. რუდოლფ შტაინერთან უკვე დაკონკრეტდა, რომ ატლანტიდის ცივილიზაციის დალუპვაა სწორედ ის, რის ფონზეც უნდა გავიზაროთ კაცობრიობის მომავალი, ხოლო ლუის სპენსმა ბოლოს პირდაპირ დააყენა კითხვა – გაჰყვება თუ არა ევროპა ატლანტიდას? ანუ გამეორდება თუ არა დედამინაზე იგივე?

თუ თავიდან დონელის სურდა ატლანტიდაზე კვლევები მის თანამედროვე მეცნიერებაზე დაყრდნობით ეწარმოებინა და ეს ცივილიზაცია თავის თანამედროვეზე ამაღლებულად არ წარმოედგინა, უილიამ სკოტ-ელიოტიდან და ელენე ბლავატსკაიდან დაწყებული ყველა მოაზროვნე ეზოთერიზმის გზით წავიდა და ამიტომაც ატლანტიდის ცივილიზაციის დონე გაცილებით მაღლად წარმოიდგინა, ვიდრე მისი თანამედროვეობაა. დონელი არ უთმობდა ყურადღებას ატლანტიდელების პარანორმალურ ფსიქიკურ თვისებებს, მაშინ, როდესაც შემდგომი ყველა ავტორი ფსიქიკურ ზეუნარებს ერთ-ერთ მთავარ ყურადღებას აქცევს. ამიტომაც ისინი ტექნიკური პირველცივილიზაციის სუპერ-დონეს ამ ფსიქიკური ზეუნარების მაღალი განვითარების დონით ხსნიდნენ, რითიც უკავშირდებოდნენ უძველეს შუმერულ ტრადიციას. ამ ყველაფრით კი ატლანტიდის პლატონისეული გააზრებისაგან საგრძნობლად დისტანცირდებოდნენ. თავად დონელმაც გადაუხვია ცალსახად პლატონის აზრებს, როდესაც პარაცივილიზაციის დალუპვის მიზეზად მინისძვრა და მეორე ნიგნში კი დედამინაზე კომეტის ჩამოვარდნა გამოაცხადა.

ჩვენ შეჯამების სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ატლანტოლოგიის კლასიკური პერიოდის სამი მთავარი მახასიათებელი იყო შემდეგი:

1. ყველაფერი მოთავსდა სამყაროს კანონზომიერების გლობალურ სისტემაში – პროგრესის ციკლებში, სადაც ვითარდებოდა ყველაფერი: დედამინა და ადამიანი. აქ აშკარად ჩანს წარმოდგენილ ეზოთერიკოს ავტორებზე ჰეგელის პანთეისტური განვითარების ფილოსოფიის ძლიერი გავლენა. შტაინერმა დააზუსტა და განვითარება დიფერენციაციის გზით გაიაზრა, ანუ ადამიანთა დაყოფის (განდობილებად და პროფანებად) და ცოდნის საიდუმლოდ შენახვის გზით, რომელიც მხოლოდ სასურველ დროს უნდა გამოაშკარავდეს. თავის მხრივ, ჰეგელიც დამოკიდებული იყო ახალ ევროპაში ანტიკურობისაგან განსხვავებით დროის ახალი გაგებაზე – დროის ლინეარულ გაგებაზე, როდესაც ბერძნებში ჯერ კიდევ დროის ციკლური გაგება იყო. ამიტომაც ახალი დროის ევროპული ფილოსოფია, ასევე ეზოთერული აზროვნებაც მთლიანად თავსდება დროის იმ ახალ გაგებაში, რომელსაც დროის ლინეარულობა, ანუ სწორხაზოვნება და წინმიმართულება ჰქვია.

2. ადამიანი არის ისტორიული არსება, რომელიც დასრულდება, გადაილახება და მისიდან ახალი, უფრო მაღალი არსი ვითარდება. ადამიანს, როგორც ცოცხალ არსებას, აქვს წინარესაფეხურები, რომელიც მან უკვე გაიარა და აქვს მომავალი ასამაღლებელი საფეხურები. აქ კი აშკარად ჩანს თითქმის ყველა მოაზროვნეზე ძლიერი გავლენა ფრიდრიხ ნიცშეს იდეებისა ზეკაცზე და ადამიანის გადალახვაზე. ამავე დროს, ნიცშე ჰეგელის სანიინალმდეგოდ წიგნში „ისტორიის ავ-კარგიანობაზე სიცოცხლისადმი“ 1874 წელს წერდა, რომ ადამიანი არ უნდა წარმოვიდგინოთ სამყაროს „გვირგვინად“, თანამედროვე ცივილიზაცია კი ბოლო ცივილიზაციაა, როგორც წინარე ეპოქების მიზანი და საზრისი, რადგან ასეთი რამ პარალიზებას და გადაგვარებას იწვევს ადამიანებში. ეზოთერიზმი, როგორც ვხედავთ, ამ მიდგომას სრულად იზიარებს.
3. ავტორებმა წინ წამოსწიეს (პლატონის და დონელის შემდგომ) და განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭეს ადამიანის ზე-უნარებს, პარანორმალურ ფსიქიკურ უნარებს, რაც უძველესი ოკულტური სიბრძნის დამსახურებაა და პირველცივილიზაციის პირველად ვერსიაშიც ასევე მთავარი მნიშვნელობის იყო.

ლიტერატურა:

1. ელენე ბლავატსკაია. „საიდუმლო დოქტრინის“ კომენტარები, თბ., 2011.
2. რუდოლფ შტაინერი. თბ., 1994.
3. რუდოლფ შტაინერი. „მიქაელის მისია“, ანთროპოსოფიული აღმანახი, N3, 1996.
4. Анни Безант, Чарльз Ледбитер. „ЧЕЛОВЕК: ОТКУДА, КАК И КУДА, запись ясновидческого исследования“ <https://coollib.net/b/666077-anni-bezant-chelovek-otkuda-kak-i-kuda/readp>.
5. Скотт-Эллиот. «История Атлантиды» Киев. Арктур-А 1999.
6. Рудольф Штайнер. “Очерк Тайноведения” <https://festima.ru/docs/329575611/allrus-sia/rudolf-shtainer-ocherk-tainovedeniia>.
7. Рудольф Штайнер. „Всемирная история в свете антропософии“. Москва, 2002.

Elizbar Elizbarashvili,

PLATO'S "ATLANTIS" AND WESTERN ESOTERICISM OF THE TURN OF THE XIX-XX CENTURIES

Summary

The article examines the Platonic theme of “Atlantis” as understood by representatives of Western esotericism at the turn of the 19th-20th centuries. When talking about “Atlantis”, the common feature of the thinkers after Plato and Ignatius Loyola Donnelly is that they did not consider only the Atlanteans as pre-civilization and brought into the discussions other races that existed before them and were also destroyed by cataclysms.

William Scott-Elliott says that the Atlanteans were preceded by the Lemurians and two unnamed races on Earth. Unlike Plato and especially Donnelly, the British theosophist describes the scientific-technical level of the Atlantean civilization as much higher than that of his modern world. But the character of the development of the Atlanteans was markedly different from ours. They developed not in the direction of external techniques, but in the direction of paranormal psychic abilities, occult abilities. These abilities were not yet stifled by materialism. At the height of Atlantis' development, occult knowledge, art and science were highly developed. As if the author wanted to tell us that it was all in unity.

However, the Atlantean race gradually loses its psychic abilities and immerses itself in the realm of selfishness and materialism. Most of the inhabitants of Atlantis abandoned the use of their psychic abilities according to the laws that their divine teachers had laid down for them. Here we see a direct connection with Plato. Atlanteans showed clear signs of decline. Scott-Eliot writes: "Self-interest, the pursuit of wealth, and the destruction and bankruptcy of one's enemies, became more and more the object of their occult powers, deprived of their true use, to be used for selfish, evil purposes, to degenerate into what we call witchcraft."

Unlike Plato and Ignatius Loyola Donnelly, Helen Blavatskaya recognizes the immeasurable height of the Atlantean civilization compared to modernity, as advocated by William Scott-Elliott and as it was considered in the first scenario of parahistory – the Epic of Gilgamesh. Flight in the air, meteorology, knowledge of precious stones, chemistry, or rather alchemy, mineralogy, geology, physics, and astronomy were developed to the highest level by the Atlanteans, and they transferred this knowledge to the first Aryans. The surviving and degenerate descendants of the Atlanteans built the first pyramids in Egypt. The Greco-Roman and Egyptian civilizations were nothing compared to Atlantis.

Elena Blavatskaya in stanza V of "Secret Doctrine" says that the evolutionary history of man leads to the ascension to divinity. This path must be acquired by all beings through their own personal experience. When the author talks about "human", he means not only the intelligent beings currently on Earth but also all the inhabitants of the "other world". The secret doctrine teaches us that to reach divinity, the level of God, minds must necessarily pass through the human stage, that is, the stage of current humanity as well. Man, the remaining cycles aspire to become Godman and then God. On the "ladder" of this development, higher beings from other worlds appear to us as gods, so superior are they to us. Just as we mortals appear to the ants as gods.

Rudolf Steiner, like William Scott-Elliott and Elena Blavatskaya, follows the original idea given in the Epic of Gilgamesh and considers previous civilizations to be a higher level of detachment than his contemporaries, and at the same time, unlike us, he emphasizes the development of other plane techniques. Here, too, the superpowers of the inhabitants of the paracivilization, paranormal psychic abilities that go beyond the level of today's humans are put forward. Also, Steiner considers man as a stage in the development of the earth, which must be completed and surpassed by spiritual levels of a higher form. But unlike his predecessors, he thinks of the way of this global development as the differentiation/

division of humanity. He thinks that for a certain period of time, people should be divided into trusted and profane for evolution to continue.

The Scottish journalist, writer, and occultist Lewis Spence, who worked in the first half of the 20th century, should be considered the last, important figure of the era for classical Atlantology. He considered the issue of Atlantis in the paradigm of the thinkers discussed above. In 1942, Spence published a very important book with the title – “Will Europe follow Atlantis?”, which, by setting the question, is noteworthy for this era as a whole. The idea in the book is that God sunk Atlantis because of its sins, and Europe will do the same if it doesn’t come to its senses. This issue appeared to be very political in 1942 and represented a reflection on the deep crisis of Western civilization.

By asking this question, we can complete the description of the first “wave” of Atlantology.

In summary, we can say that the three main characteristics of the classical period of Atlantology were as follows:

1. Everything was placed in the global system of regularity of the universe – cycles of progress – where everything developed: the earth and man. The strong influence of Hegel’s philosophy of pantheistic development on the presented esoteric authors is visible here. Steiner clarified and understood the development through differentiation, that is, through the division of people (into devout and profane) and keeping knowledge secret, which should be revealed only at the desired time. On the other hand, Hegel also depended on a new understanding of time in contrast to antiquity in New Europe – a linear understanding of time, when the Greeks still had a cyclical understanding of time. That is why the European philosophy of the new time, as well as the esoteric thought, are completely compatible with the new understanding of time, which is called the linearity of time, i.e. straightness and forward direction.
2. Man is a historical being that will end, overcome, and a new, higher essence will develop from him. Man, as a living being, has previous stages that he has already passed, and he has to rise to future stages. And here, the strong influence on almost all thinkers of Friedrich Nietzsche’s ideas on the superhuman and human transcendence is visible. At the same time, contrary to Hegel, Nietzsche wrote in 1874 in the book “On the Inevitability of History for Life” that man should not be imagined as the “crown” of the world, and modern civilization as the last civilization, as the goal and meaning of previous eras, because that such things lead to paralysis and degeneration of people. Esotericism, as we see, fully shares this approach.
3. The authors advanced (following Plato and Donnelly) and gave special importance to human superpowers, paranormal psychic abilities, which are the merit of ancient occult wisdom and were also of primary importance in the first version of the first civilization.

აღმოსავლური ფილოსოფიური იდეები ჯონ კეიჯის შემოქმედებაში

კვლევის მიზანია, განვიხილოთ, აღმოსავლურმა ფილოსოფიურმა იდეებმა რა გავლენა მოახდინა ამერიკელი კომპოზიტორის ჯონ კეიჯის ფილოსოფიური კონცეფციის ჩამოყალიბებაზე, განსაზღვრა თუ არა მისი მუსიკალური შემოქმედების მიმართულება. ამისათვის კი აუცილებელია ჯონ კეიჯის იმ ნაშრომების – „სიჩუმე“, „ჩემი ავტობიოგრაფია“, „ლექციები არარას შესახებ“ – გაცნობა, რომლებიც, ვფიქრობ, ორგანულად არის დაკავშირებული აღმოსავლურ მსოფლმხედველობასთან.

როგორც ცნობილია, XX საუკუნეს ახასიათებს ინტერესი ინტუიციურის, ირაციონალურის, შემთხვევითობისადმი. ეს არის აღმოჩენათა ეპოქა, რომლის ერთ-ერთი ნოვაცია ხელოვნების სპონტანურობაშიც გამოიხატება, რაც მუსიკაში არადეტერმინირების ფენომენის სახით მკვიდრდება.

სწორედ შემთხვევითობა არის კეიჯის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ცენტრალური კატეგორია. კეიჯი შემდეგნაირად გადმოსცემს თავის პოზიციას. მისი მოსაზრებით, ცნობიერებისა და არაცნობიერების სფერო ერთ მთლიანობას წარმოადგენს, ხოლო ადამიანის ცნობიერება, თავის მხრივ, მუდმივ მოძრაობაშია, ხან გრძნობათა ორგანოებით აფასებს გარე სამყაროს, ხან ქვეცნობიერების საცავებში იძირება, სადაც დროის მიღმა მდგომ, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებებს შეიმეცნებს. ამ მეორე ქვეცნობიერი სამყაროს უგულვებელყოფა შეუძლებელია, ისევე, როგორც მის წიაღში რაციონალურ-ძალდატანებითი საშუალებით შეჭრა. „სწორედ ამიტომ მივმართავ შემთხვევითობას, რადგან ის ხელს მიწყობს მედიტაციის შენარჩუნებაში, ჩემი სიმპათიებისა და ანტიპათიების, ჩემი მიდრეკილებების სუბიექტივიზმის გადალახვაში, – წერს კეიჯი (J. Cage, 1969: 71).

კეიჯი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ნოვაციებისკენ მიისწრაფვოდა. „კეიჯის შემოქმედება არ თავსდება მუსიკალურ ხელოვნებაზე ტრადიციული წარმოდგენების ჩარჩოებში, რეალობასა და გარემოს მრავალრიცხოვან ფენომენებს მოიცავს. მუსიკალური და არამუსიკალური ელემენტები (ხმოვნის და თანხმოვნის სამეტყველო ფონემა, გრაფიკული გამოსახულება, ფერწერა, სიტყვა, მოძრაობა, გარემოს ხმები და უხმო ობიექტები) კონტრაპუნქტულად ერთიანდებიან და ყოველივე ეს კომპოზიტორის შემოქმედების მასალად იქცევა. ბგერითი სივრცე მდიდრდება რადიო-მუსიკის ბგერითი ეფექტებით, პრეპარირებული ფორტეპიანოს ფონოსფეროთი, არატრადიციული საკრავების ხმოვანებით, სიჩუმის მუსიკით, კონკრეტული მუსიკით, მეტყველების მუსიკით და სხვა“ (მუს. ძიებანი, 2012: 246).

მაგალითად, „წარმოსახული პეიზაჟი №4“ (1951) დაწერილია თორმეტი რადიომიმღებისა და ორი შემსრულებლისთვის, რომელთაგან ერთი მანიპულირებს სიხშირის რეგულატორებით, მეორე კი – ხმის სიმაღლის რეგულატორებით. ნოტაცია ზუსტია, მაგრამ სხვადასხვა შესრულებისას იცვლება და დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა გაისმის ეთერში ამა თუ იმ დროს.

მიმართავს რა კეიჯი მუსიკის წერის მექანიკურ მეთოდს, ის ათავისუფლებს მას ავტორისეული გემოვნებისა და ისტორიული ცნობიერებისგან. მისთვის ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანაა, მუსიკის საშუალებით უარი თქვას საკუთარ მე-ზე, გემოვნებასა და მოთხოვნებზე. რადგან კეიჯისთვის ღირებულია არა შედეგი, არამედ პროცესი, არა ფორმა, არამედ იმპროვიზაცია, მუსიკა, რომელიც თავისუფალია მეხსიერებისგან, ემყარება შემთხვევითობას, სწორედ ეს ეხმარება შეინარჩუნოს მედიტაციის მდგომარეობა.

ამ ფენომენის არსს რომ ჩავწვდეთ, უნდა შევიქმნათ წარმოდგენა კომპოზიტორის მსოფლმხედველობაზე, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, აღმოსავლური კულტურის ესთეტიკურ, რელიგიურ და ფილოსოფიურ დებულებებს ეფუძნება.

ჯონ კეიჯის მხატვრული კონცეფციის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ძენ-ბუდიზმმა. ცნობილია რომ ძენ-ბუდიზმი ბუდიზმის ერთ-ერთ სკოლას წარმოადგენს, რომლის მიხედვით, სამყაროს ჰარმონიის დარღვევისა და ყოველგვარი ტანჯვის საფუძველია ადამიანური ვნებები, ხოლო ტანჯვისაგან გათავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ ვნებებზე, სურვილებზე უარის თქმით.

ძენის რეგულარული პრაქტიკის ორ მთავარ გამოვლინებად მედიტაცია და ფიზიკური შრომა ითვლება. ორივე ინვესს გონების დამშვიდებას. განათებული გონება კი გვეხმარება, გავათავისუფლოთ სული მეორეხარისხოვანი სურვილებისგან, არასაჭირო მღელვარებისგან, მიკერძოებული დამოკიდებულებისგან და ამ გზით შევიცნოთ საკუთარი თავი.

ნაშრომში „სიჩუმე“ კეიჯის აღნიშნავს, რომ ოცდაათიანი წლების ბოლოს მან მოისმინა ნენსი ვილსონ როსის მოხსენება „დადა და ძენი“, ორმოციანი წლების ბოლოს კი ძენ-ბუდიზმის ფილოსოფიის შესახებ დაისეცუ სუძუკის ლექციები, კოლუმბიის უნივერსიტეტში. ძენის იდეები აისახა მის მუსიკალურ შემოქმედებაში.

განსხვავებით დასავლეთ ევროპული მუსიკისგან, რომელიც ტრადიციების განვითარების სისტემაა, კეიჯისთვის დღის წესრიგში დადგა მუსიკის სუბიექტური გემოვნებისა და განცდებისგან გათავისუფლება, შესაბამისად, მუსიკის კონცეფციის გადაზრების საკითხი.

ინდივიდუალობის ზენოლისგან გათავისუფლების მცდელობა კეიჯის „ასტრალური ეტიუდები“ ფორტეპიანოსთვის. კეიჯმა ასტრონომიულ ატლასს დაადო გამჭვირვალე ქალაქი, რომელზეც სანოტო სისტემები იყო დახატული და ატლასზე განლაგებული ნერტილები (ვარსკვლავები) ამ სისტემებზე გადაიტანა. ყოველივე ამის შედეგად ვარსკვლავები მუსიკად იქცა. ეტიუდების ნოტები წარმოადგენს სანოტო სისტემაზე მიმოფანტულ, განსაზღვრული სიმაღლის მქონე ბგერებს, რომელთა არც გრძლიობა და არც დინამიკა არ არის განსაზღვრული. შესრულებისას პიანისტი თავად ურჩევს გარკვეულ ბგერათსიმაღლებს პარამეტრებს, განსაზღვრავს ტემპს და, აქედან გამომდინარე, აქტიურ მონაწილეობას იღებს ნაწარმოების შექმნაში.

აღსანიშნავია, რომ შემთხვევითობა განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს ძენ-ბუდიზმში, ვინაიდან იგი ექვემდებარება არა ადამიანის ლოგიკას, არამედ სამყაროს და მისი კანონზომიერების შემთხვევით გამოვლენას.

1950 წელს კომპოზიტორი სნავლობს ჩინურ ი-ძინს – „ცვლილებათა წიგნი“, მისი გავლენით იწყებს მუშაობას პიესათა სერიაზე, სადაც ბგერითი პარამეტრების არჩევანი მონეტების შემთხვევით განლაგებაზეა დამოკიდებული. კომპოზიტორის მუსიკალური თეორიის საყრდენი ხდება ძენ-ბუდიზმი. მისი სამაგიდო წიგნი ი-ძინი („ცვლილებათა წიგნი“) – ხელოვნების აღმოსავლური კონცეფცია განამტკიცებს მასში „ბგერასა და „არა-ბგერას“, „სცენასა და „არა-სცენას“ შორის ზღვარის არარსებობის რწმენას.

ძენ-ბუდიზმის იდეათა სამყაროდან ასევე ამოიზრდება ალეატორიკის კონცეფცია, რომელსაც კეიჯი 50-იან წლებში მიმართავს. მისი სიტყვებით, ეს სუბიექტური სანყისის ნიველირებას და მედიტაციური მდგომარეობის გადმოცემას უწყობს ხელს.

იაპონელი ფილოსოფოსის სუძუკისა და ამერიკელი სიციოლოგის მარშალ მაკლუენის ფილოსოფიურ შრომებზე დაყრდნობით ნაშრომში „სიჩუმე“ აყალიბებს კეიჯი ალეატორული კომპოზიციის თეორიას. აღმოსავლური აზროვნებით შთაგონებული კომპოზიტორი ალეატორულ ქმნილებებში მიმართავს ბგერათა შემთხვევით შეფარდებებს. მისთვის ბუნებაში არსებულ ბგერებს შორის კავშირი იმდენად ორგანულია, რომ თავს მოვალედ არ თვლის შექმნას ხელოვნური უწყვეტობა მუსიკაში, ბუნებრივი უწყვეტობა ხომ თავისთავად არსებობს. ამით კეიჯი მსმენელს აძლევს საშუალებას, დააკვირდეს მას სხვადასხვა კუთხით.

ამ იდეის კიდევ უფრო რადიკალური გამოვლინებაა კეიჯის ყველაზე უფრო ცნობილი ნაწარმოები „4'33“, რომელიც 4 წუთისა და 33 წამის განმავლობაში ნებისმიერი ინსტრუმენტული შემადგენლობის მიერ სრული სიჩუმის შესრულებას ითვალისწინებს. სიჩუმეში თავისთავად აღმოცენებული ბგერები, იქნება ეს შრიალი გაკვირვებული პუბლიკის რიგებში თუ გარედან შემოსული ტრანსპორტის ხმა, თავისთავად ამყარებენ ერთმანეთთან კავშირებს და ერთიანდებიან მუსიკალურ ნაწარმოებში. შესაბამისად, მუსიკის შექმნაზე პასუხისმგებელია არა კომპოზიტორი, თავისი ინდივიდუალური გემოვნებითა და განცდებით, არამედ სამყაროში ადამიანის მიღმა არსებული ვითარება, შემთხვევითობა.

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ამ ნაწარმოების „შესრულება“ სკანდალურ აქტად იქცა, ვინაიდან პიანისტს ფორტეპიანოსთან შეხება, გარდა სახურავის ახდის და დახურვისა, არ ჰქონია 4 წუთის და 33 წამის განმავლობაში.

კეიჯი აღნიშნავს: ჩვენ უნდა მოვუსმინოთ სიჩუმეს ისეთივე ყურადღებით, როგორც ბგერებს. მისი ამოსავალი წერტილი არის მარტივი, მაგრამ კრიტიკული დაკვირვება, რომ მუსიკა შედგება ბგერებისა და სიჩუმისაგან. კეიჯისთვის აღარ არის საკმარისი მტკიცება, რომ სიჩუმე და ბგერა ერთმანეთზეა დამოკიდებული, არც ის, რომ ბგერა იბადება სიჩუმისგან. კომპოზიტორი ატრიალებს იდეას, სიჩუმე ჟღერს ბგერებში, უფრო აშკარა ხდება, როდესაც მისი ნაკვალევი ხმებში შეიმჩნევა. ამრიგად, კეიჯთან მუსიკა უკვე ფლობს სიჩუმეს. მან ერთ-ერთი ექსპერიმენტის დროს აღმოაჩინა, რომ სიჩუმე არ ნიშნავს ბგერის არარსებობას, აბსოლუტური სიჩუმე არც არსებობს. სწორედ ამის შედეგად ჩნდება ცნობილი პიესა „4'33“ (ამ დროისათვის უკვე შექმნილია რობერტ რაუშებერგის ნამუშევარი „თეთრი ტილოები“, რომელსაც უხილავის გადმოცემის იდეა უდევს საფუძვლად).

ჯონ კეიჯის შემოქმედებაზე საუბრისას მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ XX საუკუნის ფრანგი მხატვარი, „ახალი რეალიზმის“ ერთ-ერთი ფუძემდებელი ივ კლანინი. კლანინი, კეიჯის მსგავსად, იკვლევდა სიჩუმის და სიცარიელის ფენომენებს. მას ეკუთვნის უზარმაზარი მონოქრომული სიმფონია, რომელიც 20 წუთის განმავლობაში მხოლოდ ერთი გაბმული ნოტისაგან შედგება.

აღსანიშნავია, რომ ერთ-ერთი პირველი, ვინც დასავლეთელ ესთეტიკოსებს შორის სიჩუმის პრობლემის განხილვაში ჩაერთო, ჟიზელ ბრელეა. 1968 წელს მან ინგლისურ ენაზე გამოაქვეყნა ნაშრომი სახელწოდებით „მუსიკა და სიჩუმე“. მიუხედავად იმისა, რომ ბგერა მისთვის წარმოადგენს უსასრულო პოტენციალის, შესაძლებლობისა და თავისუფლების მქონეს, სიჩუმე მუსიკალურ ფორმას საშენი მასალით უზრუნველყოფს, კერძოდ, ბგერები სწრაფად ქრება, ხოლო მსმენელი მათ სინთეზს ახორციელებს სწორედ მდუმარე მენტალური აქტივობის მეშვეობით.

ამრიგად, სიჩუმის წყალობით დროებითი მუსიკალური წესრიგი ყალიბდება, აბსოლუტური უწყვეტობა კი ნგრევასა და უძრაობას ინვესს. ბრელე აღნიშნავს, რომ ორივეს, კომპოზიტორსაც და შემსრულებელსაც, ეშინია პაუზების. გვთავაზობს მკაფიო განმარტებას იმის შესახებ, თუ რა დგას ამ შიშის უკან. მისი აზრით, სიჩუმე ყოველთვის მერყეობს ორ უკიდურეს ღირებულებას – არაფერსა და სისრულეს შორის. ის არის უეცრად გამოვლენილი მომენტი, რომელიც დაკავშირებულია წარსულისა და მომავლის არარეალურ დაყოფასთან. ბრელე აქ არ ჩერდება. განავითარებს რა თხრობას სიჩუმის პოლარულობის შესახებ, წერს, რომ სიჩუმის წყალობით, მუსიკას გარე სამყაროდან გამოყოფს და მშვიდობიან ატმოსფეროს ქმნის, სადაც მსმენელს საკუთარი შინაგანი ხმის მოსმენა შეუძლია, ეს არის განზომილება, რომლისთვისაც მუსიკა არსებობს. მუსიკა გვიპირისპირდება ჩვენ თავთან შეხვედრის შესაძლებლობით. ამ თვალსაზრისით, სიჩუმეს პატივი უნდა სცეს კომპოზიტორმა, შემსრულებელმა და მსმენელმა. შემსრულებლის შინაგანი სიმშვიდე უშუალოდ პიესის შესრულების დაწყებამდე შეიძლება იმის ნათელი დადასტურება იყოს, რომ ის და აუდიტორია ერთიანია იქამდე, სანამ აუდიტორია მათთან ერთად ამ შინაგან პრინციპს არ გამოავლენს.

პრობლემა ისაა, რომ საკუთარ თავში ჩაღრმავება დაკავშირებულია იმ პოლარობასთან, საიდანაც სიჩუმეა ამოზრდილი – შესაძლებლობის მთელი რიგი და თავისუფლება ან არარსებობა და სიკვდილი. როგორც ბრელე ასკვნის: „ბგერები უნდა გაქრნენ და მოკვდნენ იმისათვის, რომ მუსიკალური ნაწარმოები დაიბადოს“ (M. Dolewka, 120: 2016). აქ იგი ხედავს გონების გამარჯვებას მატერიაზე, სულიერების გამარჯვებას ფიზიკურზე.

ამ მხრივ საყურადღებოა ტორუ ტაკემიტსუს ნაშრომი „სიჩუმესთან დაპირისპირება“, რომლის სათაური ასოციაციას ინვესს, კომპოზიტორის მთავარ ამოცანასთან მოძებნოს ისეთი ჟღერადობა, სიჩუმესთან დაპირისპირებას რომ შეძლებს. მან მისტიკურად განსაზღვრა ხელოვნება, როგორც ადამიანის აჯანყება სიჩუმის წინააღმდეგ. „პოეზია და მუსიკა დაიბადა მაშინ, როდესაც ადამიანმა, სიჩუმისადმი წინააღმდეგობის განწევის მიზნით პირველი ბგერები წარმოთქვა“, – ამბობს ტაკემიტსუ (M. Dolewka, 121: 2016). შეიძლება ვაკეთდეს დასკვნა, რომ მისი აზრით, ხელოვნება წარმოადგენს აჯანყებას სიკვდილის წინააღმდეგ.

ტაკემიტსუ ამ სახის აზროვნების წყაროს სიჩუმის შიშში ხედავს, რომელიც „სხვა არაფერია“, გარდა „სიკვდილის ბნელი სამყაროსი, რომელიც სიჩუმითაა გარშემორტყმული“. ხელოვანთა უკვდავების მიღწევა შესაძლებელია თუ პირდაპირი გაგებით არა, ხელოვნების ნაწარმოებების საშუალებით მაინც. კომპოზიტორი იმასაც აღნიშნავს, რომ თანამედროვე ხელოვნება ხშირად სიჩუმეს ტოვებს. ამავე დროს, იგი განმარტავს, რომ „სწორედ სიჩუმეში გამოყოფს ხელოვანი სიმღერის ან ესკიზის სიმართლეს და ეს მაშინ, როცა ის ხვდება, რომ მისი სიმართლე ყველაფერზე ადრე არსებობდა“ (M. Dolewka, 121: 2016).

ბრელე ხშირად წერს მუსიკისა და ბგერის აღორძინების შესახებ, აცხადებს რომ მუსიკალური ფორმის არსი მუდმივად ახლიდან უნდა იბადებოდეს. ბგერას, რომელიც არასდროს წყვეტს სიკვდილსა და ხელახლა დაბადებას გონებას ადარებს. ამან შეიძლება მოგვაგონოს რეინკარნაციის იდეა, რომელსაც ასევე ხშირად იყენებს ბრელე. ამ კონტექსტში ახსენებს „ბგერის დაბადებას“, როგორც რელიგიურ მისტიკას. მან დაწერა ნაშრომი, რომელიც მიუძღვნა „ეგზოტიკური“ მუსიკის აღქმას და წარმოადგინა ჩინური და იაპონური მუსიკის გარკვეული მაგალითები.

როგორც ცნობილია, იაპონური საიმპერატორო კარის რიტუალური მუსიკა ძირითადად პაუზებისაგან შედგება, ბგერები აგრძელებს პაუზაში ჟღერას მაშინაც, როცა მისი ფიზიკური ჟღერადობა წყდება – „ჟღერი სიჩუმე“. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ სახელგანთქმული ჩაის ცერემონია, რომელიც, ფაქტობრივად, არის საუბარი სიტყვების გარეშე, სიჩუმეში; ჩაის ოთახი – სიცარიელის თავშესაფარი. სიცარიელე ახასიათებს ჭეშმარიტებანაზიარებ ადამიანსაც. იგი ცარიელდება (თავისუფლდება) თავის „მე-სგან“, რათა დაიტეოს აბსოლუტი.

აღსანიშნავია, რომ ბუდისტი ბერები ცდილობდნენ, მაქსიმალურად შეემცივებინათ სუბიექტური სანწყისი ხელოვნებაში, თავის თავში შეექმნათ ის სიცარიელე (შუნიატა), რომელიც აბსოლუტს დაიტევდა (ბამბუკი ხშირად გამოიყენება, როგორც სიმბოლო, რადგან იგი ცარიელია შიგნით). უნდა აღინიშნოს, რომ სიცარიელე, ამავე დროს, გულისხმობს მაქსიმალურ ავსებულობას, ოღონდ არა მატერიალური საგნებით, არამედ საყოველთაობას, მარადიულობას. ძენის ფილოსოფიის ერთი ძირითადი ცნებაა – სიცარიელე მოიცავს აბსოლუტს და განასახიერებს მსოფლიო სულს. როგორც რუდოლფ შტაინერი აღნიშნავს ნიგნში „მშვენიერი ცხოვრების მეტამორფოზები მშვენიერი განცდათა გზები“: „აღმოსავლეთის სამყაროში ადამიანებმა შეინარჩუნეს ცოცხალი ცნობიერება ღვთაებრივი მსოფლიო სულიდან თავისი წარმოშობის შესახებ“ (რ. შტაინერი, 2013: 184).

1949 წელს ჯონ კეიჯმა, რომელმაც აღმოსავლური იდეები გადაიტანა დასავლეთში, გამოაქვეყნა „ლექცია არაფრის შესახებ“. ჩამოაყალიბა მინიმალისტური დროის „არარას“ ფენომენი. ამ „არარას“ დროში ყოფნის მდგომარეობა არის მედიტაცია ანუ „მდგომარეობაში ყოფნა“. მედიტაციურობა პირდაპირ უკავშირდება თვითჩაღრმავებას, გარე შთაბეჭდილებას მოკლებული ფიქრის, თვითჩაძირვის ესთეტიკურ მოთხოვნას. ანტიინდივიდუალიზმი, უნივერსუმის წვდომა, დროის გამთლიანება, მედიტაცია აისახა ხელოვნებაშიც, რაც, ბუნებრივია, მუსიკალური ენის ელემენტთა ახლებურ გააზრებას მოითხოვს და ახალი ტიპის მუსიკალური ნაწარმოების, როგორც ასეთის, წარმოშობას განაპირობებს. ბგერის ბუნება აბსო-

ლუტური გახდა. ბგერის მნიშვნელობის გაზრდა განაპირობა იმანაც, რომ იგი ფუნქციონალურიდან ცალკე არსებობს და დაკარგა ლოგიკური საშენი მასალის ფუნქცია. ამასთან, მას აღარ აქვს ექსპრესიულის ანუ გამომხატველის თვისებები. ამ არაშინაარსობრიობამ მთლიანზე, სივრცეზე გადაიტანა ყურადღება. მუსიკალური თვალსაზრისით, ეს არის მინიმალისტური მდგომარეობა. მინიმალიზმის უშუალო წინამორბედად ივ კლანის 1960 წლის ანტროპომეტრული გამოფენები შეიძლება მივიჩნიოთ, რომლებიც „მონოტონური სიმფონიის“ ფონზე მიმდინარეობდა: ერთი უწყვეტი ბგერა ოცი წუთის მანძილზე ჟღერდა ვიოლინოსთან, რასაც მოჰყვებოდა ოცნუთიანი სიჩუმე.

ასე იქმნებოდა, მხატვრის სიტყვებით რომ ვთქვათ, უნივერსალური უწონადობის ატმოსფერო. ლა მონტე იანგიც თავის მინიმალისტურ კომპოზიციებში იყენებს ერთ გაბმულ ბგერას, ინტერესდება მისი ობერტონული სპექტრით, რაზეც განმსაზღვრელი გავლენა მოახდინა ინდური მუსიკის შესწავლამ და ინდურმა ფილოსოფიამ. შედეგად ვიღებთ მუსიკალური მინიმალიზმის ტიპურ „არა- ნაწარმოებს“. მასში მთავარია სულიერი აქტივობის გამომხატველი საწყისების, აზროვნების, თავად ამ შემოქმედებითი პროცესის ღირებულება. სწორედ ამიტომ მხატვრული საფუძველი გახდა არა პროცესის ემოციური განცდა, არამედ „მდგომარეობაში ყოფნა“.

უნდა აღინიშნოს, რომ ძენ-ბუდიზმის მიერ წამოყენებული დუმილის, თავშეკავების, აუღელვებლობის, სიმშვიდის პრინციპი თავისებური მნიშვნელობისაა. იგი არავითარ შემთხვევაში არ უდრის უდარდებლობასა და უმოქმედობას. ძენის მოძღვრებაში აღიარებული სიჩუმე არის „უძირო უფსკრული“, რომელშიც ქრება ყოველგვარი განსხვავებულობა, კონტრასტულობა და პირობითობა.

სუძუკი წერს, რომ ეს „უძირო უფსკრულის“ დუმილი ჰგავს „ქუხილის წინარე სიჩუმეს“, იმ სიჩუმეს, რომელიც წინ უძღვის ვულკანის ამოფრქვევას. ამ ხანიერ დუმილში დაფარულია ვულკანის აქტივობა. ამ დუმილის ფარული აზრი არის ის, რომ მასში საქმე ეხება მუდმივად მარადიულს. სუძუკი მოითხოვს, რომ „ჩვენთვის, ადამიანთათვის უმთავრესი ამოცანაა, „გამოვიღვიძოთ ღრმა ძილისაგან“ და შევიძინოთ ახალი ცხოვრების წესი იმით, რომ მივმართოთ თავდაპირველ შინაგან ცდას, აღმოსავლურ სახეს, აღმოსავლურ „აზროვნებას“. მხოლოდ მისი მეშვეობით არის შესაძლებელი, მივალწიოთ საძიებელ რეალობას“ (მ. ჭელიძე, რ. გორდეზიანი, 2001: 366). რეალობის გაგება-განცდისათვის საჭიროა არა ინტელექტი ან გრძნობა, არამედ ცოცხალი ინტუიცია. შინაგანი კონკრეტული განცდები განიცდება სწორედ ცოცხალი ინტუიციით და არა ინტელექტის დონეზე.

სუძუკი ამ ინტუიციას განასხვავებს გრძნობადი ინტუიციისგან, აგრეთვე ინტელექტუალური ინტუიციისგან.

„მთავარია, ადამიანმა მიაღწიოს შინაგან მთლიანობას. ამის შემდეგ გახდება მთელი სამყარო და მისი პირადი ცხოვრებაც სხვა შეფერილობის, ნამდვილი საზრისის მქონე. ამ საქმეში ინტელექტი ვერ გვინევს დიდ სამსახურს. მას შევყავართ უღრან ტყეში, მაგრამ არ გვიჩვენებს იქიდან თავის დაღწევის გზას“ (მ. ჭელიძე, რ. გორდეზიანი, 2001: 368). ინტელექტზე ამაღლებული ადამიანის სული, ინტელექტის, ანუ კანტის სიტყვებით, „საზოგადო ცნობიერების“ სფეროს გადალახვით აღწევს ადამიანი სულიერ თვითცნობიერებას, რომელიც ცნობიერების განსაკუთრე-

ბული სახეა. სწორედ ამგვარი თვითცნობიერებაა ის თავდაპირველი ერთიანობა, სადაც აღარ გვაქვს ადამიანის სუბიექტ-ობიექტად დაყოფა, გაორება იმად, რაც ინტუიტიურად იმეცნებს და იმად, რაც ინტუიტიურად შემეცნებული ხდება.

გერმანული ექსისტენციალიზმის ბრწყინვალე წარმომადგენლები, მარტინ ბუბერი და მარტინ ჰაიდეგერი ცდილობენ ადამიანის სუბიექტურობის გადალახვას, რადგანაც მიაჩნიათ, რომ ადამიანის ცნობიერების „გახლეჩვა“ სუბიექტ-ობიექტად მეორადი რამაა და იგი დაძლეულ უნდა იქნას პიროვნების გამთლიანებით.

მიუხედავად აღმოსავლური და დასავლური აზროვნების პრინციპული განსხვავებისა, ექსისტენციალური ფილოსოფია ყველაზე მეტად ორგანულ ნათესაობას ამჟღავნებს აღმოსავლურ აზროვნებასთან, ის ვერ თავსდება ტრადიციული რაციონალიზმის ფარგლებსა და ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში. ლოგიკური აზროვნების განვითარება არ წარმოადგენს ძენის ამოცანას, რაც მას დასავლური ტრადიციისაგან განასხვავებს. ძენი ადამიანის წინაშე აყენებს დილემას, რომლის გადაჭრაც მან უნდა მოახერხოს აზროვნების იმაზე უფრო მაღალ დონეზე, ვიდრე ეს ლოგიკას შეუძლია. ერის ფრომი ნაშრომში „ძენ ბუდიზმი და ფსიქოანალიზი“ აღნიშნავს, რომ „ძენი ეყრდნობა ადამიანის ხასიათს და არა მის ინტელექტს. მამასადამე, მისთვის მთავარი ცხოვრებისეული პოსტულატი ადამიანის ნებისყოფაა. ძენის მთავარი ამოცანა მდგომარეობს ადამიანური არსებობის სიღრმისეულ ასპექტებში მაქსიმალურად ბუნებრივ და უშუალო შეღწევაში“ (ე. ფრომი, 2013: 80).

შეიძლება ითქვას, რომ ყოფიერების საზრისის ძიება ბუნებრივად მოითხოვს დასავლური და აღმოსავლური ფილოსოფიური აზროვნების სანყისების აღდგენას და მათ ხელახალ მიახლოებას ერთმანეთთან.

ცნობილია, რა დიდ როლს ანიჭებდა დ. კაკაბაძე აღმოსავლეთის ზემოქმედებას დასავლეთის კულტურაზე. ნაშრომში „ხელოვნება და სივრცე“ კაკაბაძე წერს: „ძლიერ დამახასიათებელია, რომ დასავლეთ ქვეყნებში ყოველთვის გრძნობდნენ უპირატესობას აღმოსავლეთის ხელოვნებისას. აღმოსავლეთის ხელოვნება ყოველთვის იყო გამაცოცხლებელი და განმავითარებელი ფაქტორი დასავლეთის ხელოვნებისა“ (დ. კაკაბაძე, 1983: 132).

ქართველი მხატვრის აზრით: „დღევანდელი ცივილიზაცია უნივერსალურია. ის არის არსებობის მოთხოვნილება, როგორც დასავლეთის ქვეყნებისათვის, ისე აღმოსავლეთში. დღევანდელი აღმოსავლეთი უნდა ჩაერიოს ამ ცივილიზაციის საერთო მოძრაობაში იმ მოსაზრებით მაინც, რომელსაც ხშირად გამოსთქვამენ – ცხოვრებისა და ხელოვნების იდეალის გასაპეტაკებისთვის“ (დ. კაკაბაძე, 1983: 133).

აღსანიშნავია, რომ კაკაბაძესთან სურათის შექმნა ღრმა მედიტაციურ-მჭვრეტელობითი პროცესია, რელიგიური განცდის ტოლფასია, ამიტომაც არის ესოდენ ყოვლისმომცველი, მონუმენტური ენერგიით დამუხტული სიცარიელე ბრეტანის სერიაში. ამ შეგარძნებას გამოსახულებისა და სივრცითი პაუზის ზუსტად მოძებნილი შეფარდება იწვევს, რის მიღწევასაც, ანუ სიცარიელის ამეტყველებას არაჩვეულებრივი მხატვრული ინტუიცია და ალლო სჭირდება. სწორედ სიცარიელის ერთგვარი „ძენური“ გააზრება ანიჭებს ბრეტანის სერიის ფურცლებს დამოუკიდებელ, განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე მხატვრული სახის ღირსებას.

როგორც ბუდისტები ამბობენ, სამყარო ერთ მარცვალში იმალება, ან აბრეშუმის მცირე ნაგლეჯზე, რომელზეც მხატვარი მთელ სამყაროს ატევეს. ასევეა დანახული და წარმოდგენილი ბრეტანიც. ზედროულობის განცდას აძლიერებს ასევე ის, რომ კაკაბაძე არ ხატავს მზის შუქს, შუქი თითქოს ფერთა შიგნიდან მოდის და არა გარედან, ეს „ფერის სიძლიერით ამოსხივოსნებული შუქია“.

საგულისხმოა, რომ ძენური და დაოსური პეიზაჟური გრაფიკების მსგავსად, მის პეიზაჟებშიც ადამიანი თითქმის არ არის, ან ძალიან მცირე ადგილი უკავია. ქართველი მხატვრის სურათებში საოცარი სიჩუმე და გარინდებულობა სუფევს.

დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურები ერწყმის კეიჯის შემოქმედებაშიც. ძენ-ბუდისტური მსოფლალქმა გავლენას ახდენს კეიჯის ფილოსოფიურ კონცეფციაზე, სადაც ისტორიული წარსული და თანამედროვეობა ერთიანდება ადამიანის სულის სიღრმისეულ ფსიქოლოგიაში. კეიჯის თანახმად, ამ სინთეზიდან ამოიზრდება მუსიკა, რომლისთვისაც უცნობია დუალიზმი „მე“ და „სხვა“, წამი და მარადისობა, ბგერა და პაუზა, ფერი და უფერული.

ლიტერატურა:

1. კაკაბაძე დ. „ხელოვნება და სივრცე“ , „ნაკადული“, თბ., 1983.
2. სამეცნიერო შრომების კრებული „მუსიკოლოგიური ძიებანი“, „საქართველოს კომპოზიტორთა კავშირი“, თბილისის ვანო სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორია“, თბ., 2012.
3. ჭელიძე მ., გორდეზიანი რ. „ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია: (ინდოეთი ჩინეთი)“, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2001.
4. შტაინერი რ. „მშვენიერი ცხოვრების მეტამორფოზები მშვენიერ განცდათა გზები“, „კოგიტო“, თბ., 2013 .
5. ფრომი ე. „ძენ-ბუდიზმი და ფსიქოანალიზი“, თბ., 2013.
6. Dolewka M. “Silence as a symbol of death in the reflection of Gisele Brelet and Toru Takemitsu”, “Jagiellnian University in Krakow” 2016.
7. Gage J. Silence, The M.I. T. Press, England, 1969.

Sophio Modebadze

EASTERN PHILOSOPHICAL IDEAS IN THE CREATIVITY OF JOHN CAGE

Summary

The purpose of the study is to consider the influence of Eastern philosophical ideas on the formation of the philosophical concept of the American composer John Cage, whether it determined the direction of his musical creativity. For this, it is necessary to get acquainted with John Cage's works “Silence”, “My Autobiography”, “Lectures on Nothing”, which I think are organically connected with the Eastern worldview.

As it is known, the XX century is characterized by an interest in the intuitive, the irrational, the accidental. This is the era of discoveries, one of the innovations of which is

expressed in the spontaneity of art, which is established in music as a phenomenon of non-determinism.

Randomness is one of the central categories of Cage's worldview. By turning to the mechanical method of writing music, he frees it from authorial taste and historical consciousness. One of the most important tasks for him is to give up his self, tastes and needs through music. For Cage, what is valuable is not the result but the process, not the form but the improvisation. Music, which is free from memory, is based on randomness, which helps to maintain a meditative state.

To understand the essence of this phenomenon, we need to create an idea of the worldview of the composer, which, as we mentioned, is based on the aesthetic, religious and philosophical provisions of the Eastern culture.

In contrast to Western European music, which is a system of development of traditions, the agenda for Cage was to liberate music from subjective tastes and feelings, therefore, the question of rethinking the concept of music.

For example, Cage, inspired by Eastern thought, in his aleatoric creations uses random relationships of sounds, where the responsibility for creating music is not taken by the composer, but by the situation and randomness in the world outside of man. For Cage, the connection between sounds in nature is so organic, that he does not consider himself obliged to create artificial continuity in music. After all, natural continuity exists by itself. In doing so, Cage allows the listener to observe him from different angles

An even more radical manifestation of this idea is Cage's most famous work, "4'33", which involves a complete silence performed by an instrumental ensemble for 4 minutes and 33 seconds.

The paper also discusses the book "Music and Silence" by Giselle Brelet, where Brelet mentions that both the composer and the performer are afraid of silence and tries to explain what is behind this fear.

In this regard, Toru Takemitsu's work "Confronting Silence" is worth noting. Takemitsu mystically defined art as "man's rebellion against silence." As he notes, poetry and music were born when man, in order to resist silence, uttered the first sounds.

Brelet often writes about the "constant rebirth" of music and sound, stating that the essence of musical form "must be constantly reborn" and likening sound to the mind, which "never ceases to die and be reborn"

Brelet and Takemitsu came to the conclusion that silence is a unique source of creativity.

As for the Eastern motive, in 1949 John Cage, as a pioneer of transferring the Eastern idea to the West, published his "Lecture on Nothing". Formed the "nothing" phenomenon of the minimalist era. The state of being in this "nothing" time is meditation. Meditativeness is directly related to self-immersion, thinking devoid of external impression, aesthetic demand of self-immersion. Anti-individualism, access to the universe, smoothing of time, meditation, this is an absolutely new attitude to art, which naturally requires a new understanding of the elements of musical language and leads to the emergence of a new type of musical work as such.

The final part presents a discussion of the role of Eastern influence on Western culture. In this regard, the opinions of the artist Davit Kakabadze are interesting, who considered the art of the East to be a reviving and developing factor of the West.

For him, creating a picture is a deep meditative-contemplative process, almost equivalent to a religious feeling, which is why there is such a comprehensive, monumental, contemplative energy-charged void in Brittany's series. This sensation is caused by the precisely found ratio of image and spatial pause. To achieve this, that is, to express the emptiness, extraordinary artistic intuition and also is needed. It is a kind of "Dzenian" understanding of the void that gives the sheets of the Brittany series an independent, special artistic value.

Buddhists say that the world is hidden in a grain, or a small piece of silk, on which the artist paints the whole world. Brittany is also seen and represented. The feeling of modernity is also strengthened by the fact that D. Kakabadze does not paint sunlight, the light seems to come from the inside of the colors and not from the outside, it is "radiant light with the strength of the color".

It is also significant that, like the Zen and Daoism landscape scrolls, there are almost no people in his landscapes, or they occupy a very small place. Amazing silence and serenity reign in his pictures.

In conclusion, we can say that Eastern and Western cultures are combined in Cage's work. The Zen- Buddhist worldview influences Cage's philosophical concept, where the historical past and modernity are united in the deep psychology of the human soul.

According to Cage, music will grow out of this synthesis, which does not know the duality of "self" and "other", moment and eternity, sound and pause, color and colorless.

გიგლა გობეჩია, მაია თუნგია

ფილოსოფოსებისა და მედიალოგების ხანგრძლივი და იძულებითი გაჩერება MEDIA TURN-თან და მისი ზოგიერთი ასპექტის თავისებურებანი

აბსტრაქტი

მედიაფილოსოფია 21-ე საუკუნის ყველაზე მოთხოვნილი მიმართულება გახდა გლობალური აუდიტორიის გონიერი წევრებისთვის. ციფრიზაციის ეპოქამ უპრეცედენტო რევოლუციისა და მისგან გამომდინარე ნეგატივისა და პოზიტივის წინაშე ერთდროულად დაგვაცენა. მედიამ მთელი მსოფლიო მრავალუცხოვანი ლაბირინთში მოაქცია. შესაბამისად იზრდება მოთხოვნილება ისეთ შრომებზე, ისეთ მკვლევრებზე, რომლებიც ეფექტურად გახსნიან ჩვენი დროის ახალ გიგანტურ „გორდიას კვანძს“.

წინამდებარე ნაშრომში განხილულია ის საკითხები, რაც ჩვენს დროებაში მეტად აქტუალური გახდა მედიაფილოსოფიის გადასახედიდან, რაც გამოიწვია მსოფლიოში high-hume-ის, მაღალი ჰუმანიტარული ტექნოლოგიების სწრაფი ტემპით კულტივირებამ, რამაც თანამედროვე რეალობის ადამიანი რადიკალურად შეცვალა. ნაშრომი ერთგვარად მცირე მცდელობაა იმის დასაბუთებისა, თუ რატომ უნდა გაჩერდნენ დიდი დოზით მედიაფილოსოფოსები და მედიის მკვლევრები ე. წ. “Media Turn”-თან, მით უფრო გლობალური საინფორმაციო ომის პირობებში, როცა ყველას თავისი სიმართლე აქვს და ცდილობს მის თავზე მოხვევას.

ნაშრომი მოიცავს მედიაფილოსოფიისა და მედიალოგიისთვის, და არა მხოლოდ ამ დისციპლინებისათვის, სამეცნიერო სინკრეტიზმის აუცილებლობის გააზრებას, ნაწილობრივ დასაბუთებასაც.

თანამედროვე სამყაროში მედიაფილოსოფია ერთგვარ დამაკავშირებელ ხიდად იქცა საკუთრივ ფილოსოფიასა და კომუნიკოლოგიის კვლევითი სფეროებისათვის. განხილულია მრავალდღეობის პირობებთან წრე, რომელიც სულ ცოტა რამდენიმე სფეროს წარმომადგენელთა სამეცნიერო კონსილიუმს მოითხოვს.

პირველ რიგში, ეს უკავშირდება სოციალურ მედიას და მის პლატფორმებს, ხელოვნური ინტელექტის მკვეთრ შემოჭრას ადამიანთა საარსებო ველზე, რეალური და ვირტუალური სივრცის პარალელური არსებობით და მისი დაბინდვით. ადამიანთა ტოტალური იდენტიფიკაციით და, ფაქტობრივად, პირადი მონაცემების წვდომასთან ზღვარის მოშლის შეუქცევადი პროცესით, მედიაეთიკის სრული მოშლით, საინფორმაციო სივრცეში ონლაინქცევის წესების დამკვიდრების მცდელობით და სხვა.

მეორე რიგის ამოცანად გვესახება პირველისგან გამომდინარე შედეგები და უკვე მისგან წარმოქმნილი ახალი პრობლემები, ისეთები, როგორცაა – საკომუნიკაციო გიგანტების ალგორითმული მიკერძოებები, ტოტალური თვალთვალი, ონლაინპლატფორმათა მიერ გავრცელებული კონტენტის ავთენტურობა და ვერი-

ფიკაცია, ყურადღების ეკონომიკა, რეალობის ეროზია და მისი მასშტაბები, სათვალთვალო კაპიტალიზმის პროგრესირება და სხვა.

ნაშრომის მიზანია ქართველი ფილოსოფოსებისა და არა მხოლოდ მათი ყურადღების გამახვილება აღნიშნულ პრობლემებზე.

საკვანძო სიტყვები: მედიაფილოსოფია, მედიის გადააზრება, მედიარეალობა, მედიური ადამიანი, **Media Turn**, მედიური **high hume**.

დაახლოებით 60 წლის წინ გერმანელ ფილოსოფოსს ხანა არენდტს ჰკითხეს, მიაჩნია თუ არა თავი ფილოსოფოსად. მან ინტერვიუერ ჟურნალისტს, შემდეგში ცნობილ პოლიტიკოსს, გიუნტერ გაუსს ასე უპასუხა: – „მე ვსწავლობდი ფილოსოფიას, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ მე იქ ჩავრჩი!“ [1].

ეს იყო ეპოქალური პასუხი ყველა იმ მეცნიერისთვის, რომელიც სადაც, რომელიც პროფესიაში ჩარჩა. ტოტალიტარიზმის მკვლევარი გერმანელი ფილოსოფოსისა და მოაზროვნის ეს სიტყვები განსაკუთრებით ფასეული გახდა იმ საინფორმაციო-კომუნიკაციურმა ტექნოლოგიებმა, რომლის მოწმეც მთელი კაცობრიობა გახდა განვლილ პერიოდში.

საინტერნეტო პოსტმოდერნმა მსოფლიო ისეთი რეალობის, ისეთი მოსახვევის წინაშე დააყენა, რომ ყველა სხვა დანარჩენი ფილოსოფიური გარდატეხები, შეიძლება ითქვას, ვირაჟები, როგორებიცაა ონტოლოგიური, ლინგვისტური, სურათხატობრივი ანუ გამოსახულებითი, ანთროპოლოგიური და სივრცობრივი, უკან ჩამოიჭოვა. ჩამოთვლილი სახეებიდან მე საგანგებოდ გამოვყოვე მედიური გარდატეხა, ე. წ. **Media Turn**, სადაც ვფიქრობ, თანამედროვე მსოფლიოს მოაზროვნე გონებს კარგა ხანს მოუწევთ მედიური გარდატეხის ხანაში, ვირაჟში, მოსახვევში ყოფნა, შესაძლოა, დიდი ხნითაც დარჩენა, ან სულაც ხელახლა მობრუნება.

რა გვაძლევს ამგვარი კატეგორიული განაცხადის დაშვების უფლებას? შესაძლოა კი მედიური ვირაჟი საბედისწეროც კი გახდეს სამყაროსთვის? წამოჭრილ საკითხთა დანასკვნს მივიღებთ იმ ტრანსფორმაციის თუნდაც ზოგადი მიმოხილვით, რაც მსოფლიოში ჩვენივე თაობის, ე. წ. X და Y-თაობათა თვალწინ გათამაშდა ინტერნეტის ეპოქის დასაწყისიდან დღემდე და ყველაფერი ეს განხორციელდა ლოკალური თუ გლობალური მედიის წარმომადგენლების ან მათ უკან მდგარი მოთამაშეების მონაწილეობით.

სწორედ ინტერნეტის ეპოქის დასაწყისი გახდა დეტონატორი სრულიად ახალი დისციპლინის – მედიაფილოსოფიის ჩამოყალიბება-დამკვიდრებისთვის. მკვლევარ იოზეფ რაუშერის მტკიცებით, მედიაფილოსოფია გახდა „არა მხოლოდ ერთი ცალკე აღებული დისციპლინა, არამედ მეტაგაგება მედიის შესახებ სხვადასხვა რეფლექსიებისა“ [2].

მედიაფილოსოფია, როგორც ახალი დისციპლინა, 1990-იანი წლების პირმშოა, მაგრამ მასზე საუბარი გაცილებით ადრე დაიწყო. მის თეორიულ-მეთოდოლოგიურ პლასტებს სწავლობდნენ ცნობილი მეცნიერები მარშალ მაკლუენი (1911-1980), ჟან ბოდრიარი (1929-2007), დუგლას კელნერი (1943), ჯუდიტ ბატლერი (1956), ვალტერ ბენჟამინი (1892-1940), ჟან-ფრანსუა ლიოტარი (1924-1998), ვილემ ფლუსერი

(1920-1991), ბერნარდ სტიგლერი (1952-2020), ფრიდრიხ კიტლერი (1943-2011) და სხვები. სწორედ მათ შეიტანეს მნიშვნელოვანი წვლილი მედიის ფილოსოფიური ასპექტების მორკალვასა და კვლევაში.

ეს პროცესი 1990-იანი წლების მიწურულს დაიწყო და სულ უფრო და უფრო მძაფრად ვლინდება მედიალოგიის, მედიაფსიქოლოგიისა და საკუთრივ მედიაფილოსოფიის პრობლემებით გადავსებულ ველზე.

მედიაფილოსოფიის მეთოდოლოგიის ამოსავალი წერტილი საკუთრივ მედიაპროდუქტებით შექმნილი რეალობაა და არა მარტოდენ მისი ფილოსოფიური გადაზრება, რადგან ჩვენ გვინევს ცხოვრება იმ დროში, სადაც ჩვენ ვაზროვნებთ ხატ-სახეებით, ხოლო ხატ-სახეები აზროვნებენ ჩვენით. თავად ხატ-სახეებს კი უმეტესად მედია ქმნის და კიდევ ის ხალხი, რომელიც მედიაველზე „ავტორობის განთავისუფლების“ [3] პროცესს თან მოჰყვება. ისინი ქმნიან ისეთ მედიაპროდუქტს, რომელსაც ასევე შეუძლია გლობალურ საინფორმაციო ველზე სერიოზული ქარიშხალი დაატრიალოს.

მეტიც, უკვე არავინ დაობს იმაზე, რომ ზოგჯერ კომენტარები უფრო საყურადღებო და მრავლის მეტყველია, ვიდრე თავად ავტორის მედიაგზავნილი, ხოლო მთელი დისკურსი ბევრად აღემატება განსახილველად შემოთავაზებულ მედიამასალას. ყოველივე ეს უკავშირდება ახალ ფენომენს, რომელიც ციფრული მედიალანდშაფტის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია – ინტერაქტიულობა და რომელიც, თავის მხრივ, ახალი გამოწვევაა მედიალოგებისა და მედიაფილოსოფიის მკვლევრებისთვის. ეს გახლავთ ის რეალობა, რომელსაც აკანონებს ახალი მედია. მისი ფორმულირება მარტივია – ყველას თავისი სიმართლე აქვს! ყველა სიმართლეში რეალური სიმართლის მოძებნა კი, პრაქტიკულად, შეუძლებელი გახდა. როგორც მკვლევარი ვან კროსბი ამბობს, „ტრადიციული მედია ერთიდან ბევრამდე მაუნყებლობის ინსტრუმენტია, ხოლო ახალი მედია კომუნიკაციაა ბევრიდან ბევრამდე“ [4].

ფილოსოფოსი ნიკოლაი კოფირინი წერს, რომ ერთი საუკუნეა ფილოსოფია წევს თავის სასიკვდილო სარეცელზე, მაგრამ ის არ შეიძლება მოკვდეს, რადგან მისი ამოცანა არ არის შესრულებული“ [5]. შეიძლება ითქვას, შესასრულებელ ამოცანად, პირველ რიგში, მედიის ტრანსფორმაცია და მისგან გამომწვეულ პრობლემათა მთელი კანონადა უნდა მივიჩნიოთ.

„ცვლილებები მედიასფეროში რამდენიმე მიმართულებით წარმართა. პირველ რიგში, მნიშვნელოვანი იყო მედიისა და ცნობიერების მიმართების სპეციფიკის დადგენა, ვინაიდან ახალ გლობალურ სამყაროში ყალიბდება თანამედროვე მედიაფილოსოფიის პრინციპები, რომლებიც განსაზღვრავენ ჟურნალისტიკის პროფესიული საქმიანობის პრინციპებს შეცვლილ ვითარებაში“ [6].

მედიაფილოსოფიის ვექტორი მჭიდროდ უკავშირდება ინტერნეტს, სახელდობრ, ინტერნეტის ეპოქის ჟურნალისტიკას, შეიძლება ითქვას, პოსტჟურნალისტიკას. ავტორობის განთავისუფლებამ წარმოშვა ისეთი აუცილებლობა მედიარეალობაში, რომ გასათვალისწინებელი გახდა ყველას რეალობა და არა რეალობა ყველასთვის. თუ უფრო დავანანქვრებთ ამ მიდგომას, მივიღებთ უცნაურ სურათს.

ინტერნეტსივრცეში ჩართულ ადამიანებს, ყველას აქვს თავისი რეალობა და ის არად დაგიდევს კლასიკურ მიდგომას, როცა მედია ქმნიდა რეალობას ყველასთვის. ანუ მედია რეალობა, როგორც პროფესორი ვალერი სავჩუკი შენიშნავს, შეესაბამება ვირტუალურს, შექმნილს, როგორც რეალურად შესაძლოს. ესაა ვირტუალური რეალობა, რომელიც შემდეგში მართლა ინვესს რეალურ ცვლილებებს პოლიტიკურ და სოციალურ სფეროებში. ხოლო თუ ამგვარ მცდელობას დაინტერესებული მედია ან მედიამოთამაშეები საინფორმაციო ომის ელემენტებით გაამდიდრებენ, ხდება კატასტროფა. შესაძლო ვირტუალური რეალობა იქცევა ნამდვილ რეალობად მრავალთა გონებაში. ეს გახლავთ უმთავრესი გამოწვევა როგორც მედიის ფუნქციურ ცვლილებათა გადააზრებისთვის, ისე ფილოსოფოსთა მხრიდან მედიარეალობისთვის თვალის გასწორება-ჩაღრმავებაში.

როგორც ჩანს, თანამედროვე ფილოსოფიას მოუწევს ცოტაზე მეტი ხნით დაყოვნება მედიის ვირაჟთან, მოსახვევთან. მან ეს ერთხელ უკვე გააკეთა. ამჯერად ახალი მედიის მოსახვევია გასააზრებელი. წინააღმდეგ შემთხვევაში კიდევ უფრო გაღრმავდება კრიზისი, რომელიც სოციოლოგ ჯორჯ რეტცის გახმაურებულ ნაშრომს თუ დავესესხებით, მედიის მაკდონალდიზაციამ გამოიწვია [7]. თავად მედიის მაკდონალდიზაცია ასეა განმარტებული – „მაკდონალდიზაცია არის პროცესი, რომლის საშუალებითაც სწრაფი კვების რესტორნების პრინციპები მკვიდრდება ამერიკული საზოგადოებისა და დანარჩენი მსოფლიოს ბევრ სექტორში“ [8]. სწრაფ კვებას, ჩვენს შემთხვევაში კი სწრაფ და ჰაი-ჰარად მომზადებულ ინფორმაციულ საკვებს საზოგადოებისთვის არანაირი სარგებელი არ მოაქვს. პირიქით, ფართო საზოგადოების გონებაში სულ უფრო მეტი რაოდენობით გროვდება ინფორმაციული ნაგავი. წიგნში „ყველასთან ერთად და არავისთან“ მკვლევარი და პუბლიცისტი მაიკლ ჰარისი ფართო საზოგადოებას სრულიად ახალ მოსაზრებას სთავაზობს – „შესაძლოა, ჩვენ ახლა გვჭირდება, ხელოვნურად შევიქმნათ სხვებთან ურთიერთობის დეფიციტი ჩვენს კომუნიკაციაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენი ცხოვრება დაემსგავსება მორზეს კოდის გადაცემას, რომელშიც შესვენებები არ არის. ის ხმაურის გროვია, რომელიც მის მიღმა არსებულ ძვირფას მონაცემებს მალავს“ [9].

ინტერნეტმა პროფესიონალ ჟურნალისტთა და განთავისუფლებულ ავტორთა კონტენტი დიფუზიურ მოძრაობაში მოიყვანა, რამაც სერიოზული გლობალური ქაოსი შექმნა ჩვენს რეალობაში. ეს სიჩქარე დღითიდღე მატულობს და შესაბამისად, მატულობს მათი აღქმა-გააზრების პრობლემაც.

აქედან გამომდინარე, როგორც მედიაფილოსოფიის, ასევე მედიაფსიქოლოგიისა და მედიალოგიის მკვლევართა აქტიური დამზერის საგანი უნდა გახდეს იმ ცნობიერების ანალიზი, რომელსაც მედია საინფორმაციო ტექნოლოგიების საშუალებით ამკვიდრებს ლოკალურ თუ გლობალურ სივრცეში.

საგულისხმოა პროფესორ ვლადიმირ ვარავას მოსაზრება. „ფილოსოფია დღეს ყველა მიმართულებით რელიგიით იცვლება. ფილოსოფია დღეს ისევ მსახურია. ჯერ მეცნიერების მსახური იყო, მერე რელიგიის, დღეს კი პოლიტიკური ტექნოლოგიების მსახურია“, – წერს ფილოსოფიის დოქტორი ვარავა [10].

შეიძლება ითქვას, მედია ამას ყოველთვის, ყველა დროში აკეთებდა, გუტენბერგის ეპოქიდან მოყოლებული სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა დოზით, მაგრამ ამჯერად მასშტაბები და ზემოქმედების მექანიზმები ფილიგრანულად დაიხვეწა და მისი დარტყმითი ძალა გაათქვამდა.

უფრო დავაკონკრეტებ სათქმელს: მედიის ევოლუციის შესაბამისად ადამიანზე ზემოქმედების ისტორია 4 ეტაპად შეიძლება დაიყოს:

პირველი – გაზეთებისა და ჟურნალების ეპოქა;

მეორე – ჟურნალ-გაზეთებისა და რადიოს ეპოქა;

მესამე ჟურნალ-გაზეთების, რადიოსა და ტელევიზიის ეპოქა;

მეოთხე – ტოტალური მედიაგლობალიზაციის ეპოქა, სადაც ყველა მედიააქტიური ჩანს და ერთდროულად ზემოქმედებს თანამედროვე ადამიანზე, რომლის გონს, თუ ბიოლოგიური პარამეტრებით მივუდგებით, ისევ ის გამტარუნარიანობა გააჩნია, რაც ადამ და ევას ეპოქაში ჰქონდა. ყოველივე ამან კი ზოგადად კომუნიკაციისა და მედიის სფეროში უპრეცედენტო რევოლუციური ძვრები გამოიწვია, რომლის ჯერ კიდევ გაუცნობიერებელი შედეგები ისევ და ისევ საშუალო ადამიანს დაატყდა თავს მთელი სიმწვავეით.

შესაბამისად, მრავალდიდიანი პრობლემათა წრე შეიკრა, რომელიც სულ ცოტა რამდენიმე სფეროს წარმომადგენელთა სამეცნიერო კონსილიუმს მოითხოვს.

პირველი დილემა ციფრული ცვლილებები და მისგან გამომდინარე პრობლემათა როგორც ეთიკური, ისე ტექნოლოგიური კუთხით. ეს უკავშირდება სოციალურ მედიას და მის პლატფორმებს, ხელოვნური ინტელექტის მკვეთრ შემოჭრას ადამიანთა საარსებო ველზე, რეალური და ვირტუალური სივრცის პარალელური არსებობით და მისი დაბინდვით, ადამიანთა ტოტალური იდენტიფიკაციით და, ფაქტობრივად, პირადი მონაცემების წვდომასთან ზღვარის მოშლის შეუქცევადი პროცესით, მედიაეთიკის სრული მოშლით, საინფორმაციო სივრცეში ონლაინქცევის წესების დამკვიდრების მცდელობით და სხვა.

მეორე დილემა შეიძლება ჩაითვალოს პირველისგან გამომდინარე შედეგები და უკვე მისგან წარმოქმნილი ისეთი ახალი პრობლემები, როგორიცაა – საკომუნიკაციო გიგანტების ალგორითმული მიკერძოებები, ტოტალური თვალთვალი, ონლაინ პლატფორმათა მიერ გავრცელებული კონტენტის ავთენტურობა და ვერიფიკაცია, ყურადღების ეკონომიკა, რეალობის ეროზია და მისი მასშტაბები, სათვალთვალ კაპიტალიზმის პროგრესირება და სხვა.

ასე რომ, მედიაფილოსოფიის პრობლემური ველი საკვლევი პრობლემებით საკმარისზე მეტადაა დატვირთული. ყოველივე ეს სულ რაღაც 20-30 წლის მანძილზე დაგროვდა.

ყველა ამ პრობლემას ერთი გასაღები აქვს. ეს გახლავთ მედია. მისმა ესოდენ მძლავრმა ტრანსფორმაციამ გლობალურ ველზე ახალი საზოგადოებრივი კასტა გააჩინა. ინტერნეტამდელ ეპოქაში გლობალურ საზოგადოებრივ ველზე პოლიტიკოსები დომინანტობდნენ და მედიასთან გარკვეული დისტანციიდან ურთიერთობდნენ. დღეს გაჩნდა ახალი საზოგადოებრივი კასტა, პოლიტიკოსისა და ჟურ-

ნალისტის ერთგვარი ჰიბრიდული წარმონაქმნი – ჟურნალიკოსი. ეს სიმბიოზი პოლიტიკოსებისა და ჟურნალისტების სიტყვათა შერწყმით მიღებული სიტყვაა. ეს ის კასტაა, რომელიც ცდილობს საინფორმაციო ველზე გაბატონებას და საკუთარი წარატივის საინფორმაციო დღის წესრიგის მთავარ თემად წარმოიჩინას.

სწორედ ასეთი ჟურნალიკოსები ასრულებენ იმათ დაკვეთებს, რაზეც ცნობილი აკადემიკოსი სერგეი კაპიცა წერდა: „საზოგადოება ვერაფერს ხედავს, რადგან ის ღრმა ჰიპნოზის მდგომარეობაშია. არასოდეს ყოფილა ხალხი ისეთი ბნელი, როგორიც ახლა. ადამიანს არ აძლევენ საშუალებას, შეყოვნდეს და გაიაზროს ის, რაც ხდება? დაუსრულებელი და ერთი მეორეზე უარესი სერიალები, ვულგარული ესტრადა, ვნებიანი და აგრესიული ფილმებით ზემოქმედებენ ადამიანთა ქვეცნობიერზე და კულტივირებენ ძალადობასა და ეგოიზმს. ნორმალური ადამიანი დროის მცირე მონაკვეთში გადაიქცევა უპრინციპო ცხოველად, რომელიც უაზრო ცხოვრებით ცხოვრობს!“ [11].

მედიის ამგვარი თავაშვებულობა და მისი არშეფასება თანამედროვე ფილოსოფიის მხრიდან შეიძლება ამ პროცესების თანამოაზრეობად იქნას ჩათვლილი. თუ ასე გაგრძელდა, ჩემი პროგნოზით, მომავალი თაობა ასეც მოიქცევა.

ზოგადად ყოველივე ეს ნათლად მიანიშნებს ისეთ ფენომენზე, როგორცაა მედიოკრატია. მართალია, სამყარო უკვე გამოძვრა ტექსტუალური, ანუ სიტყვიერი გავლენის მარწუხებიდან, მაგრამ თავი ნებაყოფლობით შეაფარა სურათ-ხატების ანუ გამოსახულების ქოლგას. სწორედ ვიდეოს ფორმატით მომზადებული ტექსტი ან მულტიმედიური ტექსტი ახდენს თანამედროვე მომხმარებელზე ყველაზე მეტ ზემოქმედებას.

გავიხსენოთ 2012 წლის სექტემბრის ბოლოს თბილისში მომხდარი მასობრივი საპროტესტო გამოსვლები მიხეილ სააკაშვილის ხელისუფლების წინააღმდეგ. ასევე ათასობით ადამიანმა გააპროტესტა ის კადრები, რაც ტელეკომპანია „ობიექტივის“ ეთერით იხილა ფართო საზოგადოებამ, კერძოდ, თუ როგორ აწამებდნენ სააკაშვილის რეჟიმის დროს ადამიანებს ციხეებში. ფაქტობრივად, სწორედ ეს ვიდეომასალები გახდა ხალხის ტოტალური აღშფოთების საგანი და მალე საპარლამენტო არჩევნების ბედი გადაწყვიტა კიდეც.

თუმცა აქ მთავარი ეს არ არის. მთავარი სხვა დეტალშია. კერძოდ, საქმეც ის არის, რომ ყველა ის მძიმე ფაქტი, რაც იმ ფარულ ჩანაწერებში ფიგურირებდა, ტელეკომპანია „ობიექტივის“ ეთერში გასვლამდე სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული იყო ქართულ ბეჭდურ მედიაში, კერძოდ, გაზეთებში: „ალია“, „ქრონიკა“, „ასავალდასავალი“, „კვირის პალიტრა“, „ახალი თაობა“ და სხვ., იყო, მაგრამ მკითხველთა უმეტესი ნაწილისთვის ეს ფაქტები საყოველთაო პროტესტისა და ქუჩაში გამოსვლის საგანი არ გამხდარა. აქედანაც ჩანს მომხმარებლებზე ტექსტისა და ვიდეომასალის ზეგავლენის თანაფარდობა.

2012 წელს სწორედ იმ კადრებმა გადაწყვიტა საქართველოში ხელისუფლების ცვლილება. „მედია იმდენად ძლიერია, რომ საფრთხეს ქმნის!“ – წერს პროფესორი ვლადიმირ ვარავა 2014 წელს გამოცემულ წიგნში „ფილოსოფიის ადვოკატი“ [12]. ეს მაგალითიც ამის დასტურია და ამას ნაციონალური ხელისუფლების წარმომად-

გენლები თავადაც ადასტურებდნენ საჯარო გამოსვლებში. მაგალითად, მიხეილ სააკაშვილი, რომელიც ჯერ კიდევ ხელისუფლებაში ყოფნისას აცხადებდა – „ჩვენ გვჭირდება ჩვენი „ასავალ-დასავალი“, ცხადია, ეს იყო ერთგვარი ირიბი აღიარება მედიის ძალისა.

ეს მაგალითი ძალიან კარგად მიესადაგება ფილოსოფიაში ცნობილ კატეგორიას **Pictorial Turn**-ს – ხატ-სახეობრივ გარდატეხას, ვირაჟს, მოსახვევს, სადაც იდეალურად მუშაობს თეზისი – ყველაფერი სურათია, გამოსახულებაა. პროფესორმა ვალერი სავჩუკმა მარკ ტვენის ცნობილი გამოთქმის პერიფრაზირებით ნათლად წარმოაჩინა მედიაფილოსოფიის არსობრივი მდგომარეობა. მარკ ტვენი წერდა: „თუ ერთადერთი ინსტრუმენტი, რაც ადამიანს აქვს, არის ჩაქუჩი, მაშინ საგანთა უმეტესობას ის უყურებს როგორც ლურსმანს“. სავჩუკმა ეს მაქსიმა ასე გააფილოსოფიურა. მან ჩაქუჩის ადგილას ჩასვა მედია და პერიფრაზიც გაიმართა – შეიძლება მთელ სამყაროს უყურო როგორც მედიას, მაგრამ არა მედიიდან!“ [13].

დასკვნა

როგორც ვხედავთ, მედიაფილოსოფიის გაძლიერება საკუთრივ მედიალოგების, ფილოსოფოსების, ფსიქოლოგების, კომუნიკოლოგების და ცხადია, პოლიტიკოსების ინტენსიური ზრუნვის საგანი უნდა გახდეს.

ამის აუცილებლობას უფრო ნათლად წარმოაჩენს ერთი საკითხი, რომელსაც ძალიან მცირე ხნის ისტორია გააჩნია. ეს გახლავთ ე. წ. ტერმინი **“high hume”**, რომელიც ზოგჯერ სხვანაირადაც იწერება **“hi-hume”** ან **“high-hum”**. ენციკლოპედიური ხასიათის ცნობარებში **high hume** განმარტებულია როგორც მაღალი ჰუმანიტარული ტექნოლოგიები, როგორც „ცოდნის, სულიერი და კულტურული ფასეულობების ერთობლიობა. ასევე, ინფორმაციის გადაცემის მეთოდები, რომლებიც ორგანიზებას უწევენ ადამიანებს და ახალისებენ მათ გარკვეული ქმედებისკენ“ [14].

high-hume-ს ანუ მაღალი ჰუმანიტარული ტექნოლოგიები **high tech**-ის, ანუ მაღალი ტექნოლოგიების საპირწონედ შეიქმნა და უსწრაფესად განვითარდა, რადგან აქ აშკარად გამოიკვეთა მისი უპირატესობა მსოფლიოს გლობალური მოთამაშეების დაინტერესების კუთხით.

high-hume-ს საშუალებით ადამიანები ცვლიან ინფორმაციას ერთმანეთში, იღებენ გადანყვეტილებას. მაღალი ჰუმანიტარული ტექნოლოგიები, ცხადია, მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენენ ინფორმაციის მოხმარების მასშტაბურ ზრდაზე, გეოპოლიტიკოსები კი მას იყენებენ კონკრეტული იდეოლოგიის დასამკვიდრებლად, ან მის მიმართ ლოიალური დამოკიდებულების ფორმირებისათვის. მაღალი საინფორმაციო-კომუნიკაციური და ჰუმანიტარული ტექნოლოგიები ნებისმიერ სახელმწიფოში ხდება ძალისა და ძალაუფლების გამოყენების მთავარი ფაქტორი. თუ გადავხედავთ მიმდინარე პოლიტიკურ და სხვა პროცესებს, მთელ მსოფლიოში ახლა სწორედ **high-hume**-სგან გამონეუული რეალობა შეუიარაღებელი თვალითაც კი ჩანს.

ყოველივე ეს თანამედროვე ფილოსოფოსებისაგან და მოაზროვნე მკვლევარებისაგან მოითხოვს სიღრმისეულ გაცნობიერებას ყველა იმ წყალქვეშა ქვედინებით

გაჩენილი პრობლემების მიმართ, რაც ინტერნეტის შემდგომი პერიოდის მედია მლოკალურ თუ გლობალურ ველზე შექმნა. ასევე, სიღრმისეული და არგუმენტირებული გადააზრება სჭირდება მედიის, განსაკუთრებით, ახალი მედიის როლისა და დომინანტური ფუნქციის გაცნობიერებას თანამედროვე სამყაროში და შესაძლებლობის ფარგლებში მომავლის განჭვრეტას.

ჩვენ სწორედ ამაში გვესახება ფილოსოფიის ზოგადად და მედიაფილოსოფიის კონკრეტულად ახალი მისია, დანიშნულება. საქართველოში ამ მიმართულებით, სამწუხაროდ, სრული გამყინვარებაა. არადა პროცესები ჩვენგან დამოუკიდებლად ვითარდება და მან შეიძლება ქართული სახელმწიფო და მისი საზოგადოება მნიშვნელოვანი დარტყმების წინაშე დააყენოს ტოტალური საინფორმაციო ომებისა და ასევე ტოტალური high-hume-ის ეპოქაში.

ლიტერატურა:

1. <https://sociologica.hse.ru/data/2013/06/05/1285381021/SocOboz-12-1-01-Arendt.pdf>
2. См: Савчук В.В., Медиафилософия: формирование дисциплины//Медиафилософия. Основные проблемы и понятия/Под ред. В.В. Савчука, СПб.: Филос. об-во, 2008, С. 37.
3. ტერმინი ეკუთვნის პროფესორ ანდრეი მირომნიჩენკოს.
4. Crosbie, V. What is New Media? [Electronic resource]. – URL: <http://www.sociology.org.uk/as4mm3a.doc>.
5. <https://i-future.livejournal.com/674060.html>
6. ვოლტონი დომინიკ, რუე ჟილ, კომ ტიერი, ჭანკოტაძე დიანა, ჯაგოდნიშვილი თემურ, გოცირიძე დავით, მახარაძე ია. „მედია, კომუნიკაცია და ევროპული მშენებლობა... საქართველოსთან ერთად“, თბ., 2021, გვ. 231.

ლინკი:

1. <http://social.gtu.ge/uploads/files/EL-WIGNEBI/media-maskomunikacia.pdf>
2. <https://coollib.com/b/455992-dzhordzh-rittser-makdonaldizatsiya-obschestva-5/read>
3. <https://lpacode.com/mcdonaldization-of-society/>
4. <https://cameralabs.org/11876-tvorcheskoe-myshlenie-v-epokhu-informatsionnogo-shuma>
5. <https://yablor.ru/blogs/mediafilosofiya-buduschego/3114759>
6. <https://provereno.media/blog/2021/10/26/>
7. <https://mybook.ru/author/vladimir-varava-2/citations/>
8. <https://rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/savchuk.php>
9. <http://vbelgorode.com/society/184340/>

Gigla Gobechia, Maia Tungia

**THE LONG AND FORCED STOP OF PHILOSOPHERS AND
MEDIAOLOGISTS AT THE MEDIA TURN AND
THE PECULIARITIES OF SOME OF ITS ASPECTS**

Summary

Media philosophy has become the most sought-after major of the 21st century for discerning members of a global audience. The era of digitization has put us in front of an unprecedented revolution and the negatives and positives arising from it at the same time. The media has turned the whole world into a labyrinth of many unknowns. Accordingly, there is a growing demand for such works, such researchers, who will effectively open the new giant “Gordian knot” of our time.

The present work discusses the issues that have become very relevant in our time from the point of view of media philosophy, which was caused by the fastest cultivation of high-hume, high humanitarian technologies in the world, which radically changed the person of modern reality. The paper is in a way a small attempt to justify why media philosophers and media researchers should stop at large doses of e. year with “Media Turn”. Especially in the conditions of the global information war, when everyone has their own truth and tries to turn it over.

The work includes an understanding of the necessity of scientific syncretism for media philosophy and medialogy, and not only for these disciplines, as well as a partial justification.

In the modern world, media philosophy has become a kind of connecting bridge for the research fields of philosophy and communicology. A circle of multi-dilemma problems is discussed, which requires at least a scientific council of representatives of several fields.

First of all, this is related to social media and its platforms, the sharp invasion of artificial intelligence in the field of human existence, the parallel existence of real and virtual space and its blurring. With the total identification of people and the irreversible process of breaking the border with the access to personal data, with the complete destruction of media ethics, with the attempt to establish the rules of online behavior in the information space, etc.

The results of the first and the new problems arising from it are the second task. Such as – algorithmic biases of communication giants, total surveillance, authenticity and verification of content spread by online platforms, attention economy, erosion of reality and its extent, progress of surveillance capitalism and others.

The aim of the paper is to draw the attention of Georgian philosophers and not only them to the mentioned problems.

JOSEPH WEIZENBAUM'S INVENTION: THE HISTORY OF CHATBOT CREATION FROM ELIZA TO SIRI

Introduction*

Artificial Intelligence (AI) research has come a long way in making machines and their programmes work successfully and doing our commands instantly. The development of AI can be seen in various programmes and apps that now understand commands and questions typed or spoken by users so well that they can set the alarm clock or call a person. To make this possible, many researchers, including computer scientists, mathematicians, psychologists, linguists and philosophers, such as Alan Turing, John McCarthy, William A. Newell, Herbert Simon, John R. Searle; of course, Joseph Weizenbaum, have contributed greatly.¹

In this context, it is important to bring the work of Alan Turing to the fore and to refer to the “Imitation Game”. In 1950, Turing published his essay “Computing Machinery and Intelligence”, which is considered an important work for AI research and is an important examination of this topic. In the essay, Turing tries to find out whether a machine can think in the same way as a human. The Turing Test, named after him, has been criticised from various perspectives and is still relevant in the field today.

Over time, AI research has reached a point where the advances in Chatbots and voice assistants are very clear. For example, today’s voice assistants can recognise different languages; they understand the commands even if they are not grammatically correct or if the words are pronounced slurred. The impression is given that these programmes understand the content of the question or command and respond like a real human being. This is particularly evident with Siri, for example, when you ask the assistant, “How are you?” If this question is asked several times, then different answers are given with different wording. Therefore, the impression is given that Siri is sometimes well or moody like a living human being.

On the other hand, Chatbot ELIZA has a different way of working. Many users initially did not believe that there was no real person behind this programme giving the answers because ELIZA could answer grammatically very correctly. It managed to do this by extracting keywords from the sentences that users entered. This caused confusion because it made her sound like a real person. ELIZA works according to a simple

* The article does not provide a review of the latest Chatbot, Chat GPT, because at the time of the research, it was not invented.

¹ See McCarthy, John, Minsky, Marvin, Rochester, Nathaniel, Shannon, Claude: A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence. 1955.

system, namely the stimulus-response system.¹ ELIZA was groundbreaking in its use of this system, which is why many Chatbots that followed were based on it.

In contrast to this first Chatbot, today's voice assistants and Chatbots solve problems and tasks differently. They don't need to know information or have everything programmed into a machine because the algorithms they are based on are adaptive. They have skills, such as cognitive abilities, and in the process, they also become more powerful over time. Therefore, AI and machine learning also help voice assistants to improve without the need for human intervention. For example, when an iPhone user tells Siri that it made a mistake while answering a query, it learns from that data to avoid repeating the mistake. The error does not need to be corrected manually by a human.

This leads to the main part of this thesis. The focus of this thesis will be on the following question: How has AI developed over time? This is shown by the example of a comparative analysis between ELIZA and Siri.

The Definition, Field of Research, and History of AI

When the question asked what Artificial Intelligence (AI) is, associations and words, such as computers, algorithms, Chatbots, smartphones and digital media in general, often come up, but what is AI actually? In the classic definition, AI is "Conceived as a simulation of intelligent human thought and action".² In this meaning, it is assumed that "Intelligent human thought" and "Action" are not further defined.³

When is a system intelligent? When it can solve problems efficiently and independently. In a system, "The degree of intelligence depends on the degree of self-reliance, the degree of complexity of the problem and the degree of efficiency of the problem-solving procedure".⁴ One of the pioneers of AI, John McCarthy, was the first to define the term artificial intelligence in 1955 as follows: The aim of AI is to develop machines that behave as if they had intelligence.⁵

Contrary to McCarthy's opinion, there are also views today that AI research is not the field of research that attempts to extract dimensions of intelligent behaviour in humans using a variety of factor analysis methods and then summarise them in intelligence tests or test batteries.⁶ AI research has developed a close relationship with epistemology, philosophy of mind and language. John Searle assumed two forms of AI, which he called weak and strong AI. In the weak AI conception, computer pro-

¹ The stimulus-response model or stimulus-response (S-R) is a model of behaviourist psychology that links stimulus and response in the manner of the black box model. The term stimulus here does not refer to a discrete physical event, as in physiology, but to all (relevant) internal and external stimuli of a given situation.

² Mainzer, Klaus: *Artificial Intelligence – When will the Machines Take Over?* Wiesbaden: Springer, 2019, p. 2.

³ Cf. *ibid.*

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ Cf. Ertel, Wolfgang: *Grundkurs Künstliche Intelligenz – Eine praxisorientierte Einführung.* Wiesbaden, 2008, p. 1.

⁶ Cf. Schäfer, Erich: *Grenzen der Künstlichen Intelligenz*, Stuttgart, 1994, p. 103.

grammes remain mere technical tools that can be used heuristically in formulating and testing psychological theories despite the similarity of their operational results to human behaviour. The representatives of the weak AI conception believe that despite the transfer of mental activities to the computer and the computer's ability to formulate them in mentalistic terms, no mental properties can be attributed to computer software. Moreover, these researchers deny that "The brain is a kind of computer and the mental processes correspond to the programme activated in it".¹

Searle refers to AI researchers who view the brain more like a computer by the strong AI conception, "Where the interest in mental phenomena is merely an interest in functional relations within a currently activated program while the neuropsychological realisation remains completely irrelevant".² For strong AI, psychology is the study of computational operations, whereby mental representation comes about and is transformed and interpreted.

An important milestone in the history and emergence of AI was the Dartmouth Conference in 1956. Leading researchers, such as John McCarthy, William A. Newell, Herbert Simon and others met at this conference. They dealt with the topic of machine intelligence, but above all, they were inspired by Turing's question, "Can machines think?" Also significant was the interdisciplinary composition of this conference, consisting of computer scientists, mathematicians, psychologists, linguists and philosophers. The group advocated a psychological research programme with the goal of simulating the cognitive processes of human problems and decision-making on the computer.³

AI research is divided into three phases. The mid-1950s to mid-1960s is considered the first phase of AI research and is still dominated by euphoric expectations for formal symbolic procedures.⁴ The symbolic problem-solving procedures are to be formulated for computers, similar to Leibniz's *mathesis universalis*.⁵

When communicating with people, it is important to understand the natural language in which they speak. That is why the goal of AI research from the beginning was to develop appropriate computer programmes for natural languages.⁶

From the mid-1960s to the mid-1970s, the second phase of AI extended and now an increased turn towards specialised and practical symbolic programming can be observed. Typical constructs are those of specialised symbolic systems, methods for symbolic knowledge representation and an interest in natural languages. J. Moser

¹ Schäfer, Erich: Grenzen der Künstlichen Intelligenz, Stuttgart, 1994, p. 104.

² *ibid.* p. 105.

³ Mainzer, Klaus: Life as a Machine? Paderborn, 2010, p. 146.

⁴ Cf. *ibid.* 146.

⁵ *Mathesis universalis* – (Latin) refers to the idea of universal mathematics developed by René Descartes, by which everything subject to order or measure is to be explained, and in which the deductive method of logic serves as a universal means of knowledge. Through Leibniz, the idea of *mathesis universalis* was further developed into that of a *characteristica universalis*, a formalised scientific language.

⁶ Cf. Mainzer, Klaus: Leben als Maschine? Paderborn, 2010, p. 145.

developed the programme MACSYMA at the Massachusetts Institute of Technology (MIT), which was actually a collection of specialised programs for solving mathematical problems in standard mathematical symbolism. The more advanced programmes of this kind, such as integrating and differentiating, are still in use today.¹

In the mid-70s to mid-80s, the third phase of AI began when knowledge-based expert systems came to the fore, promising the first practical applications. Human experts' delimited and manageable specialised knowledge, such as engineers and doctors, was made available for everyday use in this phase. These AI programs have knowledge-based expert systems and store knowledge about a specific area and automatically draw conclusions to find concrete solutions or diagnose situations.²

Traditionally, the discipline of AI and its characterisation is diverse. The development of intelligent machines could be considered a general orientation and goal. Thus, AI is "Devoted in large part to the goal of reproducing mentality in computational machines" or simply "Dedicated to building intelligent computers".³ For further concretisation of mental terms used, reference is made to corresponding human characteristics. Consequently, the task of AI is "The study of how to build and/or program computers to enable them to do the sorts of things that minds can do" or, more cautiously: "The attempt to reproduce interesting and distinctive aspects of human behaviour with a computer". The attempt is both to construct intelligent machines and make the computer metaphor useful for studying human cognition: "The cognitive science branch of AI seeks to throw light upon the nature of human intelligence, its scope and limitations, and how it works. Within this domain, a computer is a tool for modelling theories of human intelligence".⁴

Researching intelligent processes is mostly about trying to understand how the human brain works and then modelling or simulating it on the computer. Many ideas and principles of brain research stem from the field of neural networks.⁵

The Story of the First Chatbot (ELIZA)

The history of chatbots began in the 20th century when Joseph Weizenbaum presented the programme ELIZA in 1965.⁶ ELIZA simulated dialogue between a psychiatrist and a patient. Weizenbaum himself did not describe his programme as intelligent, but ELIZA caused a public stir.

¹ Cf. *ibid.* p. 146.

² Cf. *ibid.* p. 189.

³ Cf. Dresler, Martin: *Künstliche Intelligenz, Bewusstsein und Sprache*, Würzburg, 2009, p. 38.

⁴ Cf. *ibid.* p. 39.

⁵ Cf. Ertel, Wolfgang: *Grundkurs Künstliche Intelligenz – Eine praxisorientierte Einführung*. Wiesbaden, 2008, p. 1.

⁶ The term "chatbot" was first coined in 1994 when Michael Mauldin called such programmes as ELIZA "chatter-bots" because you could have informal conversations with them. Nowadays, chatbots are part of voice assistants and are often used in such programmes as Google Assistant, Facebook Messenger, etc.

Although the simulation of feelings and understanding is not present in the ELIZA programme, it is about symbolic pattern recognition, which humans also use.¹ Many users of ELIZA did not realise that they were communicating with a machine. The first Chatbot seemed to pass the Turing test because it was actually a computer programme that could talk to people.

ELIZA simulates a psychiatrist talking to a patient by the programme following certain rules, e.g., how to react to certain sentence patterns of the patient with certain sentence patterns of the “Psychiatrist”. In general, it is the recognition or classification of rules in terms of applicability in situations. “In the simplest case, the equality of two symbol structures is to be determined, as it is determined in the programming language LISP² for symbol lists by the function EQUAL”.³ Dialogue with ELIZA is nothing more than deriving syntactic symbol lists, in this case, using the programming language LISP as an example. The structures are chosen semantically in such a way that they correspond to colloquial conversation habits.⁴

Weizenbaum chose the therapist’s role for the ELIZA programme because he thought it would be easy to implement. The activity of the psychiatrist has mainly been based on paraphrasing the statements of patients as a question, i.e., “Mirroring” them and thus motivating the patients to continue talking. In this case, the programme/therapist completely renounces its own conversational initiatives and only reacts to what is said.⁵

As already mentioned, Weizenbaum considered his programme overrated, yet several psychologists saw ELIZA as the birth of automated therapy. ELIZA was seen in scientific circles as a breakthrough in machine understanding of natural language. In contrast, Weizenbaum saw in the programme above all proof of the context-dependence (in the sense of syntactic context) of language understanding. It became clear that natural language processing is a far more complex problem that must be approached in sub-steps and cannot be solved by syntactic analysis alone.

*ELIZA is a simple stimulus-response system consisting of two main components: The actual programme controls the reading of the user input, the output of the responses on the screen, and the script’s integration. This script is the second component and could be called ELIZA’s brain. It contains the recognition patterns for analysing the user input and the corresponding responses.*⁶

¹ Cf. Mainzer, Klaus, *Leben als Maschine*, Paderborn, 2010, p. 147.

² Lisp is a family of programming languages developed by John McCarthy and first specified in 1958, originating at the Massachusetts Institute of Technology (MIT) in the style of the untyped lambda calculus. It is the second oldest programming language still in use after Fortran. Numerous dialects were created on the basis of Lisp. Among the best known are Common Lisp and Scheme. Therefore, the term Lisp often refers to the language family and not to a concrete dialect or implementation. Lisp stands for List Processing.

³ Mainzer, Klaus, *Künstliche Intelligenz – Wann übernehmen die Maschinen?* Wiesbaden: Springer, 2019, p. 55.

⁴ Cf. *ibid.* p. 58.

⁵ Cf. Storp, Michaela, *Möglichkeiten und Grenzen der maschinellen Verarbeitung natürlicher Sprache*, Hannover, 2002, p. 9.

⁶ Storp, Michaela, *Möglichkeiten und Grenzen der maschinellen Verarbeitung natürlicher Sprache*, Hannover, 2002, p. 10.

ELIZA is a programme within the MAC time-sharing system. The words entered by the users are checked for keywords. The so-called substitute keys also cause the replacement of first and third-person personal pronouns. This is followed by a context pattern test, which compares the input for the respective keyword with a stored list of (syntactic) patterns. If no matching pattern is found, a catch-all answer is generated. Response hulls exist for context patterns and a random selection is made from these. These hulls contain blanks and are filled according to the syntactic context analysis. In addition, the line-delete character is used by the MAC system, which is precisely why the question mark must not be used. After analysing the input from users, ELIZA first generates the answers that are output on the screen. Only after this step does the programme hand control back to the user.

Moreover, ELIZA works purely syntactically. This process of searching for keywords is to be understood as simple character matching. So for ELIZA, words are strings without meaning, which can occur in certain syntactic contexts.¹ In other words: "It does not understand a conversation, but rather searches for appropriate responses through pattern matching, combined with some intelligent phrasing. Eliza has only a limited scope of knowledge and can only chat with people within a constrained domain".²

Weizenbaum named his programme ELIZA after Eliza Doolittle, a working-class character in George Bernard Shaw's *Pygmalion*. According to Weizenbaum, ELIZA's ability to be "Incrementally Improved" by different users resembled Eliza Doolittle because, in Shaw's *Pygmalion*, Eliza Doolittle was taught to speak with an upper-class accent. Unlike in Shaw's play, however, ELIZA is not able to learn new speech patterns or new words through interaction alone. Changes must be made directly to ELIZA's active script to change the way the programme works.

It is also worth noting that the scripts data in ELIZA is not a part of the programme. This is the reason why ELIZA is not limited to certain answers and recognition patterns.

In addition to the advances and breakthroughs that were only made possible by ELIZA's invention, it is also important to include the technical problems of the programme, which Weizenbaum also writes about in his work. ELIZA had difficulties identifying the so-called most important keywords in an entered message. It could not identify the slightest context in which the selected keyword appeared, such as when the keyword "You" was followed by the word "Are". The programme found it difficult to select a suitable transformation rule and also to process the transformation itself. ELIZA also did not have a mechanism that allowed the programme to react "Intelligently" to an input text that did not contain keywords. The programme also lacked the mechanism that would have enabled ELIZA to edit and, above all, extend scripts at the script level.³

¹ Cf. *ibid.*

² Heung-Yeung Shum, Xiaodong He, Di Li, *From Eliza to Xiaolce: Challenges and Opportunities with Social Chatbots*, 2018, p. 2.

³ Weizenbaum, Joseph, *ELIZA – Ein Computerprogramm zur Untersuchung der Kommunikation zwischen Mensch und Maschine mithilfe natürlicher Sprache*, In: *Hello, I'm Eliza fünfzig Jahre Gespräch mit Computern*, Bochum/Freiburg, 2018, p. 28.

However, the main problem is manipulating the text, which is linked to the concept of the transformation rule and is in turn linked to certain keywords. Some mechanisms group themselves into the term “Transformation Rule”, these are a number of SLIP functions¹ and they are used to “Decompose data strings according to certain criteria, i.e., examine the string to see whether it meets certain criteria or not, and reassemble a decomposed string according to certain specifications”.²

After more than fifty years, ELIZA still exists in numerous versions on the internet and can still compete with some of the modern chatbots. For example, a solution strongly based on ELIZA won the Loebner Prize three times in its early years. In addition, it must be mentioned that many modern chatbots can be regarded as further direct developments of ELIZA.³

The history of the voice assistant Siri

In 2011, on October 4th, the voice assistant called Siri was introduced to the world. Apple’s programme can process questions as well as entire sentences and individual words, which led to its success at the time. Initially, it was only available on the iPhone 4s, i.e., under the iOS 5 operating system, then also on other systems, on the iPad and, with macOS Sierra, and finally also on the Mac.⁴ In the meantime, Siri has prevailed and has been developed to such an extent that this programme can be used with the latest mobile operating system and also in third-party apps. Siri is a female first name; therefore, the program’s voice is also that of a woman. However, the programme is an acronym and not a name; it stands for “Speech Interpretation and Recognition Interface”.⁵

Because Siri can recognise many words and requests (albeit often imperfectly), it can send emails, add reminders to its owner’s schedule, and generate GPS instructions. Siri also responds to commands such as: “Siri, I want pizza”. To which Siri responds in a female voice: “I’m checking your current location... I have found 13 pizza restaurants. Eight of them are pretty close to you.” It lists the restaurants on the iPhone screen so that the user can choose one. With a polite tone, it will apologise if it doesn’t understand the user’s voice: “Ok, I give up... Could you try again?” Siri even has a sense of humor. When it hears the phrase “I love you”, it responds as follows: “All you need is love. And your iPhone.” or “You are the wind beneath my wings”.⁶

¹ SLIP – Serial Line Internet Protocol refers to a network protocol of the data link layer. It is used to establish an IP network connection between two computers that are connected via a serial interface.

² *ibid.* p. 29.

³ Cf. Storp, Michaela, *Möglichkeiten und Grenzen der maschinellen Verarbeitung natürlicher Sprache*, Hannover, 2002, p. 11.

⁴ Cf. Bendel, Oliver, *Siri is here*, Brugg, 2012, p. 1.

⁵ Cf. Domke, Johannes, *Siri turns 5: Apple’s voice recognition with assistance function has its birthday*, 2016.

⁶ See Ablow, Keith, *iPhone’s Siri: Psychological Poison?*, 2011.

In order to operate the assistant (Siri), Apple brings together knowledge from a wide variety of sources, thus these programmes are considered. They evaluate contextual knowledge about the user, perform Big Data evaluations and query large databases of formalised knowledge.¹

Comparison of ELIZA and Siri

The development of AI and its research can be clearly seen in chatbots and voice assistants. Over time, machines have become so advanced that it is now almost unimaginable to live without them. The larger part of this paper addresses the question, “How has AI evolved over time?” The examples of ELIZA and Siri will be used to try to show this. ELIZA was a milestone in the history of AI because it was the first Chatbot and thus the first attempt to perform human-machine communication in this way. Siri is a modern voice assistant that was developed in the 21st century and accordingly had many more capabilities. The two are successful examples of human-machine communication in this sense. Siri, unlike ELIZA, can process verbal communication and also responds to commands. With Siri, it is clear to see what a long way AI has come from chatbots to voice assistants. To illustrate this, this paper compares the first Chatbot ELIZA with a modern voice assistant, in this case, Siri. For the comparison, the machines are asked the same questions and analysed how they answer and react to them.

Different questions are asked to differentiate better how chatbots and voice assistants work. Factual² and analytical questions as well ³as personal questions are⁴asked. In addition, ELIZA and Siri will also be used to talk about human feelings, which are referred to here as “Other Questions”.

Questions of fact

1. What is the capital of Germany?
2. What time is it?
3. What is the weather like today?

Answers

ELIZA: 1. Does this question concern you very much?

2. Not an easy question...

3. What would you answer if I asked you such a question?

Siri: 1. Berlin is the capital of Germany and Wikipedia article.

2. It is 17:11

3. Currently, it is snowing and 1°C.

¹ Cf. Bager, Jo, Siri, Cortana and Co.: Smartphone thinks ahead, 2015.

² In this case, questions of fact are those that are more fact-based and contain only facts.

³ This refers to the questions where the machine has to think and express its “own opinion” before answering.

⁴ Personal questions are those questions that provide information about the “personal” information of the machine.

With questions of fact, it is clear to see that ELIZA, as a therapist, answers back with questions and tries to stay with the patients and not distract them from the topic. In the first question, she tries to find out if the patients care about this issue. With the second question, and this is the only question of fact question where she does not answer with a counter-question, she sort of tries to think, but still cannot answer it.

On the other hand, Siri answers these kinds of questions with high accuracy. This is thanks to the large data network in the background and the ability to look up questions on Google. It answers the first question with one sentence and also recommends an article from Wikipedia. Siri always gives the same answer when it comes to questions of fact, regardless of whether the same question is asked several times. It is different with ELIZA because if it does not understand the question or simply cannot answer it, it tries to ask further questions and find out what the person intends with the question. In the “Worst” case, she gives up and has no answer.

Analytical questions

1. What do you think about drug addiction?
2. What do you think of classical music?
3. Should you start psychotherapy when you have problems?

Answers

ELIZA: 1. Drugs do not make life easier...

2. Do such questions often arise in your mind?
3. I'm sure it's difficult for you. Nevertheless, try to explain the problem.

Siri: 1. I don't have an answer for that. Is there anything else I can help you with?

2. Sorry, I can't help you with that on your Mac.
3. This is what I found (results from Google search)

Unlike Siri, ELIZA was much better at answering the questions for analytical questions. On the first question, she reflected her attitude as a therapist and knew that, for example, drug addiction could cause problems for a person. On the second question, she responded with a counter-question, but from a therapeutic point of view, she wanted to know what the questioner was getting at. ELIZA did not understand the third question and only recognised the word problem and focused on it.

These questions were confusing for Siri; the assistant could not answer any of them, but tried to show matching search results for the last question with the help of Google. Siri tried to help with the first question, even though she couldn't answer it.

Personal questions

1. How are you?
2. Do you have feelings?
3. How old are you?

Answers

ELIZA: 1. Fine, thank you, and you?

2. This is about you.
3. Let's stay with you.

- Siri:**
1. Not too bad. Thank you for asking
 2. I feel it is time for another question.
 3. They say that age is just a number, but it is also a word, strictly speaking.

The personal questions were interesting in different ways for ELIZA and Siri. ELIZA answered the first question briefly and matter-of-factly, but in the second and third questions, she indicated that she is a therapist and does not want to be the centre of attention, but wants to turn back to the patient.

Siri showed more creativity in the personal questions compared to ELIZA. To the first question, she answered not only matter-of-factly with “Good”, but like a real person, trying to show that she can not only give simple answers. Siri became a bit philosophical about the other questions and showed that she can also “Think”.

Other questions

1. I am afraid of people
2. I am in a bad mood
3. I have depression

Answers

ELIZA: 1. What used to help with these anxieties?

2. I am sorry to hear that you are not well.
3. How do the upsets manifest themselves?

Siri:

1. I found this (results from a Google search).
2. I'm sorry about that. I hope you get better soon.
3. I found this (results from google search)

The last questions, or rather sentences, said to ELIZA and Siri referred to the user's emotional state. Here ELIZA seemed to work well and showed empathy. In the first and third questions, she answered with a counter-question and showed that she was trying to understand the problem without repeating the words that had been used in the question. In the second question, she even showed her compassion and thus, in a way, her feelings. Siri performed much worse in this part. Here, the assistant could not really answer the questions; it simply tried to offer Google results as an answer.

Summary

In conclusion, regarding the focus of the work and the question “How has AI evolved over time?” and comparing ELIZA and Siri and after analysing their answers, it can be said that the evolution of AI can be clearly understood from this example. Human-machine communication has improved significantly from the 20th century to the 21st century. Chatbots and voice assistants can do more human interactions nowadays. The voice assistants process and analyse the data much faster and also respond to it appropriately. In the comparison of ELIZA and Siri, it often happened that Siri, for example, did not have the answers to various questions at hand, but by having access to Google and a lot of data at her disposal, she could at least offer the user Google's

search results, which of course was not the case with ELIZA. She either reacted with a question or simply did not know the answer in such moments.

The range of functions that voice assistants have today is much more extended. These programmes and devices understand spoken language and can thus compose messages or emails, enter appointments for the user etc.

The comparison makes it clear that today's assistants are much more similar to human communication and thinking. Through the development of artificial neural networks, these programmes can think almost like humans. ELIZA tended to respond with words and phrases that were already programmed in, and one felt that she was much more of a programme than a person. "In the coldest possible light, ELIZA is a translation processor in the Gorn sense,¹ but it's a translation processor specifically constructed to work well with text from natural languages".²

With Siri, on the other hand, you immediately get the impression that it is closer to the user and knows the user better. The programme repeatedly tries to understand what the person wants from it as precisely as possible. It is also remarkable that ELIZA, as a programmed therapist, was able to answer questions or commands regarding personal feelings or problems better and respond to them in a meaningful way than Siri. Siri kept trying to respond to commands through Google search results. Regarding age and feelings, Siri even became philosophical, giving the impression that she was capable of thinking.

The events in the history of AI have strongly influenced the development of chatbots and voice assistants. Modern voice assistants are based on ANNs (Artificial neural networks), so it is important to mention that ELIZA and Siri are not direct developments in this comparison. Therefore, this paper attempts to compare the chatbot and voice assistants on a human-machine communication level and to examine the principles and fundamentals of how they communicate with humans. What became apparent in the comparison was the development of voice assistants, which was influenced by the fundamental changes in AI research and technology, leading to these advances in the aforementioned field.

¹ This refers to Saul Gorn, the American pioneer in computer and information science who was a member of the School of Engineering and Applied Science at the University of Pennsylvania for more than 30 years. Gorn is quoted in the essay on ELIZA by Weizenbaum. Gorn expressed his views on the subject in his essay on Language Systems: "Confronted with a source language that already has semantic content", a translation processor, even if it operates only syntactically, will generate corresponding expressions of another language to which we can assign "meanings" (possibly multiple – the translator might not translate one-to-one) of the "semantic content" of the source language".

² Weizenbaum, Joseph, ELIZA – Ein Computerprogramm zur Untersuchung der Kommunikation zwischen Mensch und Maschine mithilfe natürlicher Sprache, In: Hello, I'm Eliza fünfzig Jahre Gespräch mit Computern, Bochum/Freiburg, 2018, p. 45.

Bibliography

1. Ablow, K. (2015, November 27). "iPhone's Siri: Psychological Poison?" Fox News. <https://www.foxnews.com/health/iphones-siri-psychological-poison>.
2. Bager, J. (2015, July 11). "Siri, Cortana und Co.: Smartphone denkt voraus". heise online. <https://www.heise.de/newsticker/meldung/Siri-Cortanaund-Co-Smartphone-denkt-voraus-2748288.html>.
3. Braun, D., & Matthes, F. (2019). Towards a Framework for Classifying Chatbots. *Technische Universität München*. <https://wwwmatthes.in.tum.de/file/1iput5ifq30mg/Sebis-Public-Website/-/Towards-a-Framework-for-Classifying-Chatbots/ICEIS-2019-ChatbotClassification-Braun.pdf>.
4. Dale, R. (2016). Industry Watch. The return of the chatbots. Cambridge University Press.
5. Domke, J. (2016, October 4). "Siri turns 5: Apple's voice recognition with assistance function has its birthday". sir-apfelot.de. <https://www.sir-apfelot.de/apple-siri-5-jahre-alt-5091/>.
6. Dresler, M. (2009). Artificial Intelligence, Consciousness and Language. The thought experiment of the "Chinese room". Würzburg.
7. Ertel, W. (2008). Grundkurs Künstliche Intelligenz – Eine praxisorientierte Einführung. Wiesbaden. Wiesbaden: Vieweg & Sohn Verlag.
8. Frankenfield, J. (n.a.). "Artificial Neural Network (ANN)." Investopedia. <https://www.investopedia.com/terms/a/artificial-neural-networks-ann.asp>.
9. Goel, A. (2018, February 2). "How Does Siri Work? The Science Behind Siri". Magoosh. <https://magoosh.com/data-science/siri-work-science-behind-siri/>.
10. Greff, K., van Steenkiste, S., & Jürgen, S. (2020, December, 9). "On the Binding Problem in Artificial Neural Networks". Binding Survey. <https://arxiv.org/pdf/2012.05208.pdf>.
11. Haase, J. (2017, October 23). Siri, Google Assistant and Co are really that stupid. Welt.de. <https://www.welt.de/kmpkt/article169822256/So-dumm-sind-Siri-Google-Assistent-und-Co-wirklich.html>.
12. Heise.de. (2017, October 19). "Intelligence test for Siri." Heise Online. <https://www.heise.de/hintergrund/Intelligenztest-fuer-Siri-3864492.html>,
13. Herbold, A. (2016, August 08). "Chatbots are getting smarter and smarter." Der Tagesspiegel. <http://www.tagesspiegel.de/kultur/von-eliza-bis-siri-chatbots-werden-immer-schlauer/13981306.html>.
14. Luke, D. (2019, January 5). "What is an artificial neural network? Here's everything you need to know." Digital Trends. <https://www.digitaltrends.com/cool-tech/what-is-an-artificial-neural-network/>.
15. Shum, H., He, X., & Li, D. (n.a.). From Eliza to Xiaolce: Challenges and Opportunities with Social Chatbots. Microsoft Corporation. <https://arxiv.org/pdf/1801.01957.pdf>.
16. Kroker, M. (2018, January 15). "The History of Chatbots: From Eliza to Siri and Alexa to Pegg." Kroker's Look @ IT, <https://blog.wiwo.de/look-at-it/2018/01/15/die-geschichte-der-chatbots-von-eliza-ueber-siri-und-alexa-bis-pegg/>.

17. Mainzer, K. (2019). *Artificial Intelligence – When will the Machines Take Over?* Wiesbaden: Springer 2019.
18. Mainzer, K. (2010). *Life as a Machine. From Systems Biology to Robotics and Artificial Intelligence.* Paderborn: mentis Verlag.
19. McCarthy, J., Minsky, M., Rochester, N., & Shannon, C. (1955, August 31). “*A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence.*” Formal Stanford Education. <http://www-formal.stanford.edu/jmc/history/dartmouth/dartmouth.html>.
20. Minsky, M. (1960). *Steps Toward Artificial Intelligence.*
21. Oliver, B. (2012, July 16). “*“Siri is here.” Apple’s voice assistant in Switzerland from a linguistic and ethical perspective.*” *Mediensprache.net.* <https://www.mediensprache.net/archiv/hs/BENDEL–Siri–ist–hier.pdf>.
22. Ritter, H., Martinetz, T., & Schulten, K. (1991). *Neuronale Netze. An introduction to the neuroinformatics of self-organising networks.* Bonn-Munich: Addison-Wesley.
23. Rojas, R. (1993). *Theory of Neural Networks – A Systematic Introduction.* Berlin: Springer.
24. Rosenblatt, F. (1958). *The Perceptron: A Probabilistic Model for Information Storage and Organization in the Brain.*
25. Saariluoma, P., & Rauterberg, M. (2015). *Turing test does not work in theory, but in practice.* CSREA Press.
26. Schäfer, E. (1994). *Grenzen der Künstlichen Intelligenz.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
27. Sesink, W. (1993). *Human and Artificial Intelligence. The small difference.* Stuttgart: Klett-Cotta.
28. Storp, M. (2019, March 27). “*Chatbots. Possibilities and limits of machine processing of natural language.*” Leibnitz Universität Hannover. <https://www.repo.uni-hannover.de/bitstream/handle/123456789/2943/networx-25.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
29. Trinkwalder, A. “*Netzgespinste – Die Mathematik neuronaler Netze: einfache Mechanismen, komplexe Konstruktion.*” *Heise Magazine.* <https://www.heise.de/select/ct/2016/6/1458191210995647>.
30. Weizenbaum, J. (2018). *ELIZA – A computer programme for the study of communication between man and machine using natural language.* In: Marianna Baranovska/ Stefan Höltgen (eds.), *Hello, I’m Eliza. Fünfzig Jahre Gespräche mit Computern,* Bochum/Freiburg (Projektverlag) (pp. 23-46).
31. Witten, H., & Hornung, M. (2008). *Chatbots Teil 1: Einführung in eine Unterrichtsreihe zu, Informatik im Kontext.* University of Bayreuth. <https://medienwissenschaft.uni-bayreuth.de/inik/material/chatbots/LOG–IN–154-155–051-060–P&M–Witten+Hornung–Chatbots-1.PDF>.
32. Zimmerli, W., & Wolf, S. (1994). *Künstliche Intelligenz. Philosophical Problems.* Stuttgart: Reclam.

სალომე ბელკანია

იოზეფ ვაიზენბაუმის გამოგონება: ჩატბოტის შექმნის

ისტორია ELIZA-დან SIRI-მდე

რეზიუმე

თანამედროვე სამყაროში ჩატბოტები და ხმოვანი ასისტენტები, როგორცაა Siri, Cortana და Google Assistant, ყველგან ფართოდ გავრცელდა და შეცვალა ჩვენი კომუნიკაციის ფორმები და ინფორმაციის გაცვლის საშუალებები. ეს ტრანსფორმაცია არის ხელოვნური ინტელექტის (AI) კვლევის და წინსვლის შედეგი, განსაკუთრებით კი მე-20 საუკუნის განმავლობაში ხელოვნური ნიერონული ქსელების განვითარების შედეგი.

შესამჩნევი პროგრესი ხელოვნური ინტელექტის სფეროში განპირობებულია მკვლევრების ერთობლივი ძალისხმევით სხვადასხვა სფეროდან, მათ შორის კომპიუტერული მეცნიერების, მათემატიკის, ფსიქოლოგიის, ლინგვისტიკის და ფილოსოფიის ჩათვლით. ვიზიონერებმა, როგორცაა ალან ტურინგი, რომელიც ცნობილია თავისი ტექსტით „იმიტაციური თამაშები“ და აგრეთვე ე. წ. ტურინგის ტესტით, გადამწყვეტი როლი შეასრულეს ხელოვნური ინტელექტის განვითარებისთვის ნიადაგის ჩამოყალიბებაში.

თანამედროვე ხმოვანმა ასისტენტებმა მიაღწიეს უპრეცედენტო შესაძლებლობებს. ისინი შეუფერხებლად ახერხებენ, გაიგონ მრავალი ენა და მოერგონ მრავალფეროვან აქცენტებს და მეტყველების ნიმუშებს, ასევე გვთავაზობენ ადამიანის მსგავსი საუბრის იმიტაციას. მაგალითად, Siri აჩვენებს ემოციურ განსხვავებას თავის პასუხებში, ახდენს ადამიანის განწყობის სიმულაციას და აძლიერებს მომხმარებლის ჩართულობას.

პირველი ჩატბოტი ELIZA ხელოვნური ინტელექტის ერთ-ერთი ადრეული ქმნილებაა, ის იყენებდა უფრო მარტივი კითხვა-პასუხის გაცემის სისტემას. მას შეეძლო გრამატიკულად სწორი პასუხების გენერირება, რაც ხშირად ატყუებდა მომხმარებლებს და აჯერებდა მათ იმაში, რომ ურთიერთობა ჰქონდათ ადამიანთან. აღსანიშნავია ისიც, რომ ELIZA-ს გავლენა გავრცელდა შემდგომ ჩატბოტებზეც, რომლებიც მისი მიდგომით იყო შთაგონებული.

დღევანდელი ხმოვანი ასისტენტები და ჩატბოტები სრულიად განსხვავებული პრინციპებით მუშაობენ. იმის ნაცვლად, რომ ჩატბოტი წინასწარ იყოს დაპროგრამებული პასუხების ამომწურავი ნაკრებით, ისინი ეყრდნობიან ადაპტირებულ ალგორითმებს და მანქანურ სწავლებას. ესენი არიან თვითგაუმჯობესებადი სისტემები, რომლებიც მუდმივად ვითარდებიან, ისინი სწავლობენ მომხმარებელთან კონტაქტის საფუძველზე. მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში არის საჭირო ადამიანის ჩარევა. მაგალითად, როდესაც iPhone-ის მომხმარებელი უსწორებს Siri-ს პასუხს, AI სწავლობს აღნიშნული კომუნიკაციიდან, რათა მომავალში თავიდან აიცილოს იმავე შეცდომის განმეორება.

მოცემული სტატია აქცენტს აკეთებს ხელოვნური ინტელექტის ევოლუციაზე ELIZA-სა და Siri-ს შედარებითი ანალიზის საფუძველზე. ნაშრომი ეცდება, ამოიცნოს ის რთული მოგზაურობა ELIZA-ს ელემენტარული დასაწყისიდან Siri-ს უახლესი შესაძლებლობებისკენ და აგრეთვე შეისწავლოს, თუ როგორ მომნიჭდა და ადაპტირდა ყოველდღიურობაში AI დროთა განმავლობაში.

აღსანიშნავია ისიც, რომ აღნიშნული სტატია არ მიმოიხილავს უახლესი ჩატბოტის, Chat GPT-ის მაგალითს, რადგანაც კვლევის პერიოდში იგი ჯერ არ იყო მომხმარებლისთვის ხელმისაწვდომი.

მედიური ძალადობისა და მსხვერპლის ფილოსოფია

ძალადობა, ძირითადად, აგრესიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის ქრილში განიხილება, თუმცა, დღეს, რუსეთ-უკრაინის ომისა და პალესტინა-ისრაელის კონფლიქტის კონტექსტში, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ძალადობის მედიური ზემოქმედების ანალიზიც. თანამედროვე რეალობაში ძალადობა ნებისმიერი მედი-აშეცდობინების განუყრელ ბონუსს წარმოადგენს და, აქედან გამომდინარე, მის მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი აქვს როგორც სახელმწიფოს, ისე ბიზნესსა თუ, ზოგადად, საზოგადოებას. აღნიშნული იმაზე მიანიშნებს, რომ მედიარეალობაში ძალადობა პრივილეგირებულია – იგი მუდმივად წინ დგას კულტურაზე, ეკონომიკაზე, პოლიტიკურ დებატებზე. მიუხედავად ადგილმდებარეობისა, ძალადობის შემცველი შეცდობინება მყისიერად ვრცელდება და პრაიმ-თაიმში იკავებს ადგილს.

მედიის ზემოქმედების ზოგადფსიქოლოგიური ბუნებიდან გამომდინარე, ინფორმაცია, ხშირად, მედიის მიერ მანიპულაციის საშუალებას წარმოადგენს. მედიის მიერ წარმოებული შეცდობინება მუშავდება რეციპიენტის ცნობიერებაში, რაც შემდგომი კოგნიტური, პიროვნული, მორალური, აფექტური, ზოგადად, მოტივაციური პასუხის განმაპირობებელია. აქედან გამომდინარე, მედიური ძალადობა მედიის ფილოსოფიის სფეროში ერთ-ერთი ძირითადი კვლევის საგანია.

უნდა აღინიშნოს, რომ ძალადობის ფილოსოფიური გააზრება კაცობრიობის ყველა პერიოდს შეიძლება დაუკავშირდეს, მაგრამ უშუალოდ ძალადობის ვიზუალური რეპრეზენტაცია მხოლოდ ვიზუალურ მედიებს უკავშირდება და სწორედ ეს ნიშანი განასხვავებს მას წინარე ეპოქების გამოცდილებისგან. ვიზუალურ სფეროში, პოლიტიკასა თუ ყოველდღიურ ცხოვრებაში მაღალმა ტექნოლოგიებმა აღქმადობის და ზეგავლენის ხარისხი მკვეთრად შეცვალეს. მიუხედავად იმისა, რომ ძალადობას (ძალადობრივ სცენებს) ყოველთვის ახასიათებდა ყურებადობის მაღალი მაჩვენებელი (ეს ყოველივე ხშირად ირეკლებოდა ლიტერატურასა და ხელოვნებაში. საკმარისია, გავიხსენოთ სახალხო ჩამოხრჩობის სცენები XVII საუკუნეში, ან შემდგომ პერიოდში. მაგალითად შეგვიძლია მოვიხმოთ თუნდაც ი. ჭავჭავაძის მოთხრობა „სარჩობელაზე“ (1879), სადაც კარგად ჩანს ძალადობის, კერძოდ, ჩამოხრჩობის სცენის სანახაობრიობის, ყურებადობის მაღალი ხარისხი, ინტერესი და ა.შ.), ტექნოლოგიამ იგი გაცილებით დახვეწა, ზემოქმედების ხარისხი და მასშტაბი გაუზარდა მას. ნიმუშად შეგვიძლია 2001 წლის 11 სექტემბრის ტერორისტული თავდასხმის კადრები მოვიხმოთ, რაც ვირტუალური ძალადობის ნიმუშად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. „ტყუპებზე“ თავდასხმის კადრები, ფაქტობრივად, გარდამტეხი მომენტი ეკრანული ძალადობის თვალსაზრისით, რადგან ძალადობის ისტორიულმა, კულტურულმა, გნებავთ, არქეტიპულმა ბუნებამ რეალური საფრთხის სიგნალი მისცა კაცობრიობას. აღნიშნულის მტკიცებულებად ვთვლით იმას, რომ ეკ-

რანული, ონტოლოგიური ძალადობის კადრებს მაყურებლების რეალური მსხვერპლი მოჰყვა.

მედიაძალადობა (ინგლ. **Violence in Mass Media**) – მასობრივი საინფორმაციო საშუალებებით ძალადობისა და სისასტიკის შემცველი კონტენტის შექმნასა და გავრცელებას გულისხმობს. ძალადობა, როგორც სანახაობა, შემდეგ სახესხვაობებს გვთავაზობს:

- 1) ეს გახლავთ *ნატურალისტური* ძალადობა, რაც მოიცავს ძალადობის ფიზიოლოგიური დეტალების რეპრეზენტაციას;
- 2) ძალადობა „*action*“ – მოიაზრება ჩხუბის, სროლის ინტენსიური დემონსტრირება ისე, რომ მაყურებელი, ყურებისას, რელაქსაციის ფაზაში არ გადადის (ბოევიკები, ვესტერნები, კრიმინალური, სათავგადასავლო და სხვ. ფილმები).
- 3) *ძალადობა-თამაში* – სისხლიანი, კარნავალური, მიმზიდველი თამაში-სანახაობა, რომელიც ერთგვარი ზღვრულობით ხასიათდება – იგი ნატურალისტურისა და კომიკურის ზღვარზეა;
- 4) *ძალადობა-სიამოვნება* – სადისტური ძალადობის რეპრეზენტაციაა, რომლის ყურებისას სუბიექტი სიამოვნებას იღებს.

მედიურ ძალადობას მრავალი უარყოფითი ეფექტი აქვს. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და საყურადღებო ძალადობისა და აგრესიის მიმართ ემოციური სიყრუეა, როგორც ძალადობრივი კონტენტის გახანგრძლივებული, შენელებული ზემოქმედების შედეგი, რაც აღნიშნული კონტენტის ყურების მიჩვევასთან ერთად ყალიბდება. სწორედ ეს არის იმის მიზეზი, რომ ძალადობის კონტენტის მომხმარებელს სულ უფრო მეტად მძაფრი ემოციები სჭირდება, რათა მოსალოდნელი ეფექტი მიიღოს. თანამედროვე მედიური პროდუქტის შემქმნელები – კინემატოგრაფი, ვირტუალური თამაშების ავტორები, საახალამბებო მედია, სოციალური მედია, ხელოვნება თუ ლიტერატურა ცდილობენ, შექმნან ისეთი პროდუქცია, სადაც სულ უფრო დიდი დოზით არის ძალადობის მაჩვენებელი. ხშირად, ვირტუალური თამაშების, კინოპროდუქციის კონტენტი შეიცავს ძალადობრივი შინაარსის კულტივირებას, მოძალადისადმი სიმპათიით განწყობის ჩანაფიქრს. მოძალადე პერსონაჟი, ძირითადად, მიმზიდველია. შედეგად ვიღებთ ძალადობის გამოვლენის მიმართ ინდიფერენტულობას და მეტიც, ძალადობის რეალურ ცხოვრებაში გადმოტანის შემთხვევებს, მორალური თუ ზნეობრივი კანონების მიმართ დაუმორჩილებლობის სურვილს, რადგან ამგვარი მედიაპროდუქციის ყურება ინდივიდს მუდამ ფარულ შეტყობინებას აწვდის, რომ ძალადობა ბუნებრივი და გამართლებული გზაა კონფლიქტების მოსაგვარებლად, სხვადასხვა საკითხთა გადაწყვეტისათვის. ასე რომ, მედიარეალობაში მხატვრული პროდუქციის კათარზისულობის არისტოტელესეული ფუნდამენტური ფუნქცია რადიკალურად შეცვლილია.

ხშირად სოციალური ძალადობის მიზეზად მიჩნეულია ადამიანის დამახასიათებელი არაცნობიერი სწრაფვა, განიცადოს „უარყოფითი“ ემოციები (როგორცაა სიბრაზე, შიში და მისთ.), რაც ეკრანული ძალადობის კომპენსატორული ფუნქციის საშუალებით არის შესაძლებელი. ამიტომაც ადამიანმა შესაძლებელია სწორედ

ეკრანული ძალადობის ყურებით მიიღოს ის მძაფრი შეგრძნებები, რომელთა მიღება მას რეალურ ცხოვრებაში არ შეუძლია. კინემატოგრაფში სწორედ ეს არის ძალადობის ესთეტიზაციის საფუძველი. იგი დაუყოვნებელი ბედნიერების განცდაზეა გათვლილი, თუმცა შეგრძნებები მყისიერად „ძველდება“ და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მუდამ ახალი შეგრძნებებია საჭირო მძაფრი ემოციის მისაღწევად. იგივე ითქმის საახალამბებო ჟურნალისტიკაშიც, როდესაც ძალადობის შემცველი კონტენტი ინვესტს შეჩვევას და არბილებს რეციპიენტზე ზემოქმედების უნარს. ეკრანული ძალადობა, თავისი მრავალსახეობებით, ადამიანს საშუალებას აძლევს, განიცადოს უსაფრთხო აფექტაცია, რომელიც რეალური ადიქტური გამანადგურებელი ქმედების შეკავებას ითვალისწინებს. ასე რომ, თანამედროვე ვიზუალურ კულტურაში ძალადობის ესთეტიზაცია მაყურებლის სიამოვნების მიღების პრინციპს ემყარება. სწორედ ე. წ. სიამოვნების პრინციპი გთავაზობს ძალადობის ორ თვისებას: კომპენსატორულსა და ჰედონისტურს. თანამედროვე მაყურებლისთვის „იდეალური ძალადობა“ არის ის, რომლითაც სიამოვნებას მიიღებს და რომელიც მას ნამდვილ ემოციებს მოჰგვრის. ჰედონისტური ფუნქცია კი იმაში მდგომარეობს, რომ მაყურებელი სიამოვნებას იღებს და შედეგად იგი თავისუფლდება შიშებისგან, არაცნობიერად რწმუნდება საკუთარი თავის ძალადობისგან დაცულობაში.

მედიის მიერ წარმოებული და/ან ტირაჟირებული აუდიოვიზუალური კონტენტის უშუალოდ ბავშვებზე და მოზარდთა აუდიტორიაზე ზემოქმედება ცალკე კვლევის სფეროა. ბევრი მეცნიერი იკვლევს აღნიშნულს. მსჯელობა ძრითადად ეხება მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებს, რომლებიც პრაქტიკულად, არღვევენ გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის მიერ დადგენილ ბავშვთა უფლებებს. ძალადობის სცენების დემონსტრირებისას (მაგალითად, ქართულ სატელევიზიო სივრცეში) ირღვევა ასაკობრივი ზღვარის საკითხი. შეტყობინებები, ომის, სისხლიანი კადრების, მკვლევლობის, კატასტროფებისა და სხვ. ამსხაველი კადრები საახალამბებო გამოშვებებში დღისით გადის. საშუალოდ, ყოველი კრიმინალური გამოშვების ხანგრძლივობა 15-20 წუთია და ერთ არხზე ამ ტიპის გადაცემა კვირაში დაახლოებით 6 საათს შეადგენს. აღსანიშნავია, რომ ამ ტიპის კონტენტისგან იზოლირებისთვის საჭიროა დაცულ იქნას კონკრეტული დროითი დიაპაზონი – კერძოდ, უნდა აიკრძალოს ძალადობის შემცველი მასალის ჩვენება დილის 6 საათიდან საღამოს 10-მდე. თუ ამას დავუმატებთ ეკრანული ძალადობის იმ მოცულობით კონტენტს, რომელიც ათასობით ფილმიდან და თამაშიდან მოდის, სურათი განსაკუთრებით შთამბეჭდავი ხდება.

როგორც აღვნიშნეთ, მედიაძალადობის კვლევა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს წარმოადგენს მედიაზემოქმედების კვლევის თვალსაზრისით და იგი მოიცავს მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს ძალადობრივი სცენების ხშირად მაყურებელთა კვლევისა და მათი შემდგომი აგრესიული ქმედებების გამოვლენის თვალსაზრისით. მედიური ძალადობის თეორია უმთავრესად ალბერტ ბანდურას მოსაზრებებზე დაყრდნობით აღმოცენდა, რომლის მთავარი თეზა გახლდათ ის, რომ ბავშვებმა, აგრესიულ გარემომოყოფებზე დაკვირვების შედეგად, შეიძლება აგრესიული

ქმედებები გაიმეორონ. ბანდურას ექსპერიმენტებმა¹ შეძლო დაემტკიცებინა, რომ ბავშვები იმიტირებენ ეკრანზე ნანახ ძალადობრივ ქმედებებს (მისი ექსპერიმენტის დროს სამ ჯგუფად დაყოფილ ბავშვებს უჩვენეს სხვადასხვა შინაარსის შემცველი სცენები. პირველ ჯგუფს უჩვენეს, თუ როგორ სცემენ და ისვრიან დიდ გასაბერ თოჯინა „ბო-ბოს“. მეორე ჯგუფის ბავშვებს უჩვენეს ფილმები, სადაც არ იყო ძალადობა, ხოლო მესამე ჯგუფის ბავშვებისთვის არაფერი უჩვენებიათ. ჩვენების დასრულების შემდგომ და ბავშვები ნაიყვანეს სათამაშო ოთახში, სადაც სათამაშოების დიდი არჩევანი იყო. სწორედ ამ სათამაშოებს შორის იყო თოჯინა „ბო-ბოც“. პირველი ჯგუფის ბავშვებმა, რომლებმაც თოჯინის ცემას უყურეს, გამოავლინეს აგრესია, ისინი ზუსტად იმეორებდნენ ეკრანზე ნანახს)².

1950-იანი წლების ბოლოს და 1960-იანი წლების დასაწყისში, როდესაც ტელევიზია გართობის საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენდა, ამერიკელი მკვლევრები სწორედ მაშინ დაინტერესდნენ მედიის საზოგადოებაზე ზემოქმედების საკითხებით. მკვლევრებს შორის იყო ამერიკელი მკვლევარი უილბურ შრამი და მისი კოლეგები, რომლებმაც, ასევე, აღმოაჩინეს ძალადობრივი სცენების ყურებასა და მოზარდებში აგრესიულ ქმედებებს შორის კავშირი, თუმცა ბრიტანელი მკვლევრების (Hilde Himmelweit, Oppenheimer & Vince, 1958) მიერ ამ თეზისის აღიარება რთული აღმოჩნდა. მაგალითად, 1960-იანი წლებში, როდესაც პრეზიდენტი ლინდონ ჯონსონის ნაციონალურმა კომისიამ მედიაძალადობის ფენომენი გამოიკვლია, საპირისპირო დასკვნები გაკეთდა – რომ ტელევიზია არ შეიძლება მივიჩნიოთ საზოგადოებაში სამართალდარღვევის მაპროვოცირებლად. თუმცა, ამის შემდეგ, სამეცნიერო საკონსულტაციო საბჭომ ტელევიზიის პრობლემებისა და სოციალურ ქცევასთან დაკავშირებით ხუთტომიანი სამეცნიერო დასკვნა წარმოადგინა, სადაც მტკიცებოდა ტელევიზიით ნანახ სისასტიკესა და მათგან გამომდინარეობს შორის აგრესიულ ქმედებებს შორის კავშირი.

XX საუკუნის ბოლოსთვის მსოფლიოს რამდენიმე წამყვანმა სამეცნიერო განყოფილებამ სამწლიანი კვლევა ჩაატარა, რის შედეგადაც კვლავ დადასტურდა კავშირი ნანახ ძალადობრივ სცენებსა და შემდგომ აგრესიული ქმედებების გამოვლენასთან დაკავშირებით. „ეროვნული ტელევიზიის გადაცემათა ძალადობის კვლევის“ შედეგებმა (National Television Violence Study) 1998 წელს უჩვენეს, რომ ტელევიზიიდან ძალადობის მოცულობა საგრძნობლად გაიზარდა, ხოლო ასაკობრივი კატეგორია არ შეესაბამებოდა მას. ამ დროისთვის სამეცნიერო სივრცეში მედიაძალადობის 3 დონე გამოიყოფა: ქცევითი, აფექტური (ემოციური) და კოგნიტური. ეს დონეები თანამედროვე მედიაში ზემოქმედების სხვადასხვა ტიპებს შეესაბამებიან.

1. კოგნიტური – კოგნიტური მედიაძალადობა ვლინდება მაშინ, როდესაც ძალადობრივი სცენები მათგან გამომდინარეობს (მსოფლალქმაზე) მოქმედებს. კოგნი-

¹ The Bobo doll experiment (or experiments) – სახელი კოლექტიური ექსპერიმენტების სერიისა, რომელიც ფსიქოლოგ ალბერტ ბანდურას ინიციატივით 1961-1963 წლებში ჩატარდა.

² Bandura, A. (1965). Influence of model's reinforcement contingencies on the acquisition of imitative responses. <https://www.psychologywizad.net/uploads/2/6/6/4/26640833/bandura-1965.pdf> (გადამოწმებულია 04.11.2023)

ტურ ზემოქმედებაზე მაშინ შეიძლება საუბარი, როდესაც ძალადობრივი სცენების ნახვა ადამიანში რეალობის აღქმის შეცვლას იწვევს. ამ კუთხით კვლევების ავტორები, 1970-იან წლებში, ჯ. გერბნერი და მისი კოლეგები იყვნენ. მათ ჩაატარეს საზოგადოებრივი აზრის სამთავრობო გამოკითხვათა ანალიზი, რათა განესაზღვრათ ტელევიზიის კოგნიტური ზემოქმედება. კვლევის შედეგად, რომელიც ამერიკელი საზოგადოების ქცევას ეფუძნებოდა, ჯორჯ გერბნერმა და ლარი გროსმა, ახალი სოციოლოგიური კონცეფცია შეიმუშავეს სახელწოდებით *კულტივაციის ჰიპოთეზა*. ამ სოციოლოგიური კონცეფციის თანახმად, მედიაძალადობის მუდმივ მოხმარებას რეალური სამყაროს სურათის აღქმის გაზვიადებულად აღქმის საფრთხისკენ მივყავართ.

2. ემოციური – ემოციური მედიაძალადობა ნიშნავს იმას, რომ ძალადობრივ სცენათა ყურება დაუყოვნებელ და ხანგრძლივ ემოციურ რეაქციას იწვევს. კვლევები ცხადყოფენ, რომ ყოველი ადამიანი, ასაკის მიუხედავად, ემოციურად რეაგირებს მედიაძალადობაზე. მკვლევრებმა შეისწავლეს ტელეგადაცემათა მაყურებლების რეაქცია ძალადობის შემცველი სცენების ყურების დროს. ემოციური გამოვლინებები არის მყისიერი (რაც გამოხატულია შიშითა და მოუსვენრობით) ან იგი მოქმედებს ხანგრძლივ დროით მონაკვეთში (შიში, დანაშაულის მსხვერპლად გახდომის შიში). მკვლევრები განსაკუთრებით ბავშვების რეაქციებით დაინტერესდნენ. კვლევებით დადასტურდა, რომ განსაზღვრული ტელეპროგრამების ყურების შემდგომ ბავშვები გამოკვეთილ შიშს განიცდიდნენ.

3. ქცევითი – ამ შემთხვევაში მედიაძალადობის სცენათა ყურება ზემოქმედებს ადამიანზე და გამოიყოფა ხუთი ძირითადი ქცევითი ეფექტი: ა) **აღზნება** – ძალადობის სცენათა ყურების პროცესში, ასევე, კომიკურ და სექსუალურ სცენათა ყურებისას, ადამიანი განიცდის ემოციურ აღზნებას, რომელიც ფიზიოლოგიურ დონეზე ვლინდება. ბ) **კათარზისი** – მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ აღნიშნული მექანიზმი მაყურებელს საშუალებას აძლევს, გამოდევნოს თავისი აგრესიული ემოციები ძალადობრივი ან სისასტიკის შემცველი სცენების ყურების მეშვეობით. (1971 წელს ს. ფეშბახი და რ. ზინგერი ექვსი წლის განმავლობაში აკვირდებოდნენ მოზარდი ბიჭების ქცევას მათ ბუნებრივ გარემოში (სახლში და სკოლაში). მკვლევრებმა დაასკვნეს, რომ მოზარდები, რომლებიც ძირითადად უყურებდნენ ტელეგადაცემებს, რომლებიც არ შეიცავდნენ ძალადობას, უფრო აგრესიულები იყვნენ თანატოლებთან, ვიდრე მოზარდები, რომლებიც ბოვეიკებს უყურებდნენ. გ) **დესენსიბილიზაცია** – ამ ქცევითი ეფექტის არსი არის ის, რომ ძალადობის სცენების რეგულარული ყურების შემდგომ მაყურებელი გაცილებით ნაკლებად რეაგირებს ეკრანზე ნანახ სისასტიკეზე და ასევე, მას შეუძლია ადვილად განახორციელოს ძალადობა რეალურ ცხოვრებაში. დ) **დენიზიზაცია** – აღნიშნული მექანიზმი იმ ჰიპოთეზით იხსნება, რომ ადამიანები ეჩვევიან იმგვარ სცენებს, სადაც სანქცირებულია ძალადობა. მსგავსი კონტენტის ნახვა მაყურებელში სოციალური სანქციებისადმი მორჩილების შესუსტებას იწვევს, ყოველივე კი სამართალდარღვევისკენ მიემართება. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ მაყურებლები უფრო აგრესიულად

იქცევინ იმ ფილმების ყურების შემდეგ, სადაც ძალადობა სანქცირებულად არის წარმოდგენილი, განსაკუთრებით ეფექტურად ვლინდება აღნიშნული ეფექტი იმ მაყურებლებში, რომლებსაც ამგვარი კონტენტის ნახვამდე რისხვას, მრისხანებას, გულისწყრომას განიცდიდნენ. ე) **იმიტაცია** – მაყურებელი ხშირად ცდილობს, თავისი ქცევითი მოდელები ტელევიზიით მიღებულ კონტენტს მიამსგავსოს. განსაკუთრებით ეს ბავშვებს ეხებათ, რომლებიც ცდილობენ, მულტფილმების პერსონაჟებს მიბაძონ.

აღნიშნული მსჯელობის გაგრძელებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ მედიური ძალადობის მაყურებლის ქცევითი სტანდარტების შეცვლა ინტერნეტქსელში, რაც ნებისმიერი ქცევის ნებადართულობის საკითხს უკავშირდება და მიემართება მორალურ თუ სამართლებრივ საკითხებსაც კი. ეს გულისხმობს ძალადობისა და პორნოგრაფიის, თაღლითობის, პირად სივრცეში შეჭრის, კომპიუტერული ვირუსების გავრცელების აქტუალურ საკითხებს.

უნდა აღინიშნოს ასევე მედიის ძალადობრიობა მედიატექსტებში, ბეჭდურ მედიასა და სოციალურ მედიაში, რაც ვლინდება ძალადობრივი ლექსიკის, სიძულვილის ენის, არანორმატიული ლექსიკის გამოყენების შემთხვევებში.

მედიური ძალადობის ბუნების გამოვლენის კვალდაკვალ ჩნდება მსხვერპლის მედიური ფენომენი, რაც თანამედროვე მედიების მიერ იმგვარად არის კონსტრუირებული, რომ გარკვეული მიმზიდველობაც კი ახლავს, რადგან მსხვერპლი ხშირად პრივილეგირებულია, შეწყნარებულია. ამიტომ მსხვერპლის სტატუსი გარკვეულწილად მოსაპოვებელი, მისაღწევიც კი არის. მსხვერპლის გააზრება გადაჯაჭვულია ძალადობის ფენომენს და მედიის ფილოსოფიის კვლევის მნიშვნელოვან ამოცანას წარმოადგენს.

მსხვერპლი შეიძლება გავიაზროთ, როგორც მედიის მიერ შექმნილი იდეა, რომელსაც გარკვეული ფუნქცია აქვს პოლიტიკაში. მაგ., საქართველოს უახლოესი წარსულიდან გვახსოვს, რომ სამხრეთ ოსეთის ტრაგიკული მოვლენების დროს (2008 წლის აგვისტო) ბევრმა დასავლელმა პოლიტიკოსმა და მედიამ საქართველო წარმოადგინა „აგრესიის მსხვერპლად“, რომელსაც რუსეთი თავს დაესხა. მსხვერპლის სტატუსი საქართველოსთვის განსაკუთრებულ მდგომარეობას და გარკვეულ პრივილეგიასაც გულისხმობდა. მსხვერპლის შექმნის ტექნოლოგიებს ვხვდებით ქართულ მედიასა და პოლიტიკაში, რომლის თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს თუნდაც საქართველოს მესამე პრეზიდენტის – პატიმარ მიხეილ სააკაშვილის მსხვერპლის მედიაპოლიტიკური კონსტრუქტი.

საინტერესოა „მსხვერპლის“ ცნების სოციოლოგიური მნიშვნელობის გააზრება, რომლის მიხედვითაც მსხვერპლი ასოცირდება რაიმე მოვლენის შედეგად უდანაშაულოდ დაზარალებულ ადამიანთან (მაგ., მიწისძვრის მსხვერპლი, ავტოსაგზაო შემთხვევის მსხვერპლი და ა.შ.). სოციალური ანთროპოლოგიის განასერში, კერძოდ კი, ვიკტიმოლოგიის კონტექსტში თუ გავიაზრებთ, მსხვერპლი მსხვერპლშენიერვის ჩვეულებას უკავშირდება, სადაც იგი ტრანსცედენტური ძალებისადმი გამოსასყიდი საჩუქარი ან შესაწირავი იყო, რათა მათი კეთილგანწყობა ხალხზე გადმოსულიყო.

მსხვერპლის მედიურ კონსტრუქციაზე მსჯელობისას¹ ფილოსოფოსი ვ. სავ-ჩუკი გვთავაზობს საინტერესო მსჯელობას მსხვერპლის მიმზიდველობასთან დაკავშირებით. მისი აზრით, აღნიშნულ ფენომენს ლიბერალურ-დემოკრატიული მასმედიისთვის მთელ რიგ აქტუალურ სოციალურ-ფსიქოლოგიურ და სამედიცინო ფენომენებთან მივყავართ: ფსიქომოტორულ თუ წარმოსახული „ინვალიდობის“ ზრდასთან. როდესაც მასმედიაში ამდენი ყურადღებაა, მზრუნველობა ინვალიდებზე, ამიტომაც ინვალიდის მიმზიდველობის ჩამოყალიბება გარდაუვალია, ის „აყალიბებს“ სხეულს, „მოუწოდებს“ ახალ სხეულებს და „უკავშირებს“ მას მსხვერპლის ფიგურას, რამდენადაც მისი სტატუსი აძლევს გარანტირებულ არსებობას, ათავისუფლებს სამსახურის დაკარგვის შიშისგან, ათავისუფლებს კონკურენციისგან, საცხოვრებლისა თუ კრედიტების გადასახადებისგან. სხვის ხარჯზე ცხოვრების ტენდენციის ზრდა, ინფანტილიზმი ინვალიდში სახიერდება, როგორც იდეალური შემთხვევა.

დასკვნისთვის შესაძლებელია, მოვიხმოთ ჯუდიტ ბატლერის სიტყვები მისივე ნაშრომიდან „არაძალადობის ძალა“ (2020): „**როდესაც სამყარო ძალადობის ველს წარმოადგენს, მაშინ არაძალადობის მიზანი უნდა იყოს ამ სამყაროში ცხოვრების ისეთი საშუალებების და მოქმედებების მოძიება, რომელიც ძალადობის შეკავებას, შემსუბუქებას ან მისი მიმართულების შეცვლას მოახერხებს**, განსაკუთრებით იმ მომენტებში, როდესაც გვეჩვენება, რომ სამყარო ძალადობით არის სავსე და გამოსავალი არ არსებობს“². ჩვენი აზრით, მედიური ძალადობის შემცირებისა და კაცობრიობაზე მისი ნეგატიური ზეგავლენების თავიდან აცილებისთვის მნიშვნელოვანია კულტურულ-ჰუმანისტური და კრიტიკული აზროვნების კონტექსტში გამოიკვეთოს მედიაგანათლების სტრატეგია. იუნესკო ჯერ კიდევ 2001 წელს გვთავაზობს პედაგოგიკაში მედიაგანათლების დანერგვას და განსაზღვრავს მას: „მედიაგანათლება (media education), რომელიც მედიის ყველა სახეობას მოიცავს (ბეჭდურს და გრაფიკულს, ხმოვანს, ეკრანულს და ა.შ.) და სხვადასხვა ტექნოლოგიებს; იგი ხალხს საშუალებას აძლევს, გააცნობიეროს, თუ როგორ გამოიყენება მასობრივი კომუნიკაცია მათ სოციუმებში; დაეუფლოს მედიის გამოყენებას სხვა ადამიანებთან საკომუნიკაციოდ; უზრუნველყოფს იმის ცოდნას, თუ როგორ უნდა 1) გააანალიზონ, კრიტიკულად გაიაზრონ და შექმნან მედიატექსტები; 2) განსაზღვრონ მეტიატექსტის პირველწყარო, მათი კომერციული და/ან კულტურული ინტერესები, მათი კონტექსტი; 3) შეძლონ მედიატექსტებისა და მედიის მიერ გავრცელებული ფასეულობების ინტერპრეტაცია; 4) შეარჩიონ შესაბამისი მედია საკუთარი მედიატექსტების შესაქმნელად და შეძლონ მიზნობრივ აუდიტორიაზე გავლენა; 5) მიიღონ როგორც მედიასთან თავისუფალი წვდომის, ასევე მისი აღქმისა და წარმოების შესაძლებლობა. მედიაგანათლება არის მსოფ-

¹ Валерий Владимирович Савчук, Жертва настоящего времени, Международный журнал исследований культуры 4 (29) 2017 <https://cyberleninka.ru/article/n/zhertva-nastoyaschego-vremeni> (გადამონმებულია 04.11.2023)

² Judith Butler, The Force of Nonviolence : an Ethico-Political Bind, Verso, London, 2020, გვ. 17 <https://iberian-connections.yale.edu/wp-content/uploads/2020/09/The-Force-of-Nonviolence-An-Ethico-Political-Bind-by-Judith-Butler.pdf> (გადამონმებულია 04.11.2023)

ლიოს ნებისმიერი ქვეყნის თითოეული მოქალაქის ფუნდამენტური უფლება და იგი არის ინსტრუმენტი დემოკრატიის მხარდაჭერისთვის. [...] მედიაგანათლება რეკომენდებულია ყველა სახელმწიფოს ეროვნულ სასწავლო გეგმაში, დამატებითი, არაფორმალური და „სიცოცხლის მანძილზე“ განათლების სისტემაში შესატანად¹. სწორედ მედიაგანათლების მეშვეობით გახდება შესაძლებელი მედიის ნეგატიური გავლენების სტერეოტიპული მიდგომებისა და ბლოკების მოხსნა და მედიის დადებითი გავლენის ოპტიმისტური მოდელის ჩამოყალიბება.

ლიტერატურა:

1. Bandura, A. (1965). Influence of model's reinforcement contingencies on the acquisition of imitative responses.
2. Butler, J. (2020). The Force of Nonviolence : an Ethico-Political Bind, Verso, London.
3. Савчук, В. В. (2017) Жертва настоящего времени, Международный журнал исследований культуры 4 (29).

Sofiko Kvantaliani

THE PHILOSOPHY OF MEDIA VIOLENCE AND SACRIFICE

Summary

Violence is mainly considered in terms of aggression and social psychology, however, today, in the context of the Russia-Ukraine war and the Palestine-Israel conflict, it is especially important to analyze the media impact of violence. In modern reality, violence is an inseparable bonus of any media message, and therefore, the state, business, and society in general have a special interest in it. This indicates that violence is privileged in the media reality – it is constantly ahead of culture, economy, and political debates. Regardless of location, a message of violence spreads instantly and occupies prime time space.

Due to the general psychological nature of the influence of the media, information is often a means of manipulation by the media. The message produced by the media is processed in the consciousness, which is the determinant of further cognitive, personal, moral, affective, generally motivational response. Therefore, media violence is one of the main research subjects in the field of media philosophy.

It should be noted that the philosophical understanding of violence can be related to all periods of humanity, but the visual representation of violence directly is related only to visual media, and it is this sign that distinguishes it from the experience of previous eras.

¹ Recommendations Addressed to the United Nations Educational Scientific and Cultural Organization UNESCO. In: Education for the Media and the Digital Age. Vienna: UNESCO, 1999, pp.273-274. Reprint in: Outlooks on Children and Media. UNESCO, 2001, p.152 (გადამონმებულია 04.11.2023)

In the visual field, politics and everyday life, high technologies have changed the degree of perception and influence. Although violence (violent scenes) has always been characterized by a high rate of viewership, which clearly shows the high degree of spectacle, viewership, interest, etc. of the scene of violence, technology has greatly refined it, the degree of impact and the scale of it have increased. As an example of this, we can call the shots of the terrorist attack of September 11, 2001, which can be considered as an example of virtual violence. The footage of the attack on “The Twins” is actually a turning point in terms of screen violence, because the historical, cultural, archetypal nature of violence signaled a real danger to humanity. We can consider the fact that the footage of on-screen, ontological violence resulted in real victims of the viewers.

Media violence has many negative effects. One of the most important and noteworthy is the emotional deafness to violence and aggression, as a result of prolonged, delayed exposure to violent content, which is formed along with the addictive nature of watching said content. This is the reason why consumers of violent content increasingly need intense emotions to get the desired effect. Creators of modern media products – cinematographers, authors of virtual games, entertainment media, social media, art and literature are trying to create such products where there is an increasingly large dose of violence. Often, the content of virtual games, film productions contains the cultivation of violent content, the idea of sympathy for the perpetrator. A violent character is mostly attractive. As a result, we get indifference to the manifestation of violence and, moreover, cases of violence in real life, the desire to disobey moral and ethical laws, because watching such media productions always conveys a hidden message to the individual that violence is a natural and justified way to resolve conflicts. So, the fundamental Aristotelian function of artistic catharsis in media reality has been radically changed.

As a conclusion of the mentioned reasoning, we can talk about the role of media education as a protective factor against media violence. Today, the need to have a critical attitude towards the content produced by the media is on the agenda.

In the wake of revealing the nature of media violence, the media phenomenon of the victim appears, which is constructed by the modern media in such a way as to attract a kind of appeal, implying that the victim is often privileged, tolerated. Therefore, the status of a victim is somewhat obtainable, even attainable. (This lexical unit itself has lost its main meaning, depth, aura, because today in the mass media the word “victim” has become expressive of any light content, for example, the understanding of a victim is against the tradition of considering a victim as a result of an accident). Understanding the victim is intertwined with the phenomenon of violence and represents an important research task of media philosophy.

Victims can be understood as media Sacrifice can be understood as an idea created by the media that has a certain function in politics. e.g. From Georgia’s recent past, we remember that during the tragic events in South Ossetia (August 2008), many Western politicians and media presented Georgia as a “victim of aggression” attacked by Russia. The status of a victim meant a special situation and a certain privilege for Georgia. We

find technologies of victim creation in Georgian media and politics, a prominent example of which is the media-political construct of the victim of the third president of Georgia – the prisoner Mikheil Saakashvili.

we will quote the words of Judith Butler from her work “The Power of Nonviolence”: “When the world is a field of violence, then the goal of nonviolence should be to find ways and actions to live in this world that will manage to contain, alleviate or change the direction of violence. Especially in those moments when it seems to us that the world is full of violence and there is no way out.” In our opinion, in order to reduce media violence and avoid its negative effects on humanity, it is important to outline the strategy of media education in the context of cultural-humanistic and critical thinking. As early as 2001, UNESCO proposes the introduction of media education in pedagogy and defines it as: “media education, which includes all types of media (printed and graphic, audio, screen, etc.) and various technologies; It allows people to understand how mass communication is used in their societies, to master the means of using media to communicate with other people; provides knowledge of how to 1) analyze, critically understand and create media texts; 2) determine the primary source of the metatext, their commercial and/or cultural interests, their context; 3) be able to interpret media texts and values spread by the media; 4) choose appropriate media to create their own media texts and be able to reach the target audience; 5) To gain both free access to the media, as well as its perception and production.

The victim can be understood as an opportunity for the media. Media education is a fundamental right of every citizen of any country in the world in the context of freedom of expression and it is a tool to support democracy. Media education is recommended in the national curricula of all countries, to be included in the supplementary, non-formal and “life-long” education system. It is through media education that it will be possible to remove the stereotyped approaches and blocks of the negative influence of the media and to establish an optimistic model of the positive influence of the media.

ნოდარ ბელქანია

ჩრდილის და ორეულის ფენომენი ლიტერატურასა და ფსიქოლოგიაში

ადამიანის ე. წ. ჩრდილის ანუ ორეულის მოტივი მხატვრულ ლიტერატურაში ჩნდება დაახლ. მე-18-მე-19 საუკუნეებიდან. ეს მოტივი ხშირად გვხვდება ასევე კინოხელოვნებასა, მხატვრობასა და მუსიკაში. ორეულის ფენომენს ყოველთვის დიდი ყურადღება ექცეოდა ეზოთერულ მოძღვრებებშიც: მაგალითად, თეოსოფიასა და განსაკუთრებით ანთროპოსოფიაში. მეცნიერულ ფსიქოლოგიაში ორეულის ფენომენის შესახებ რეფლექსია დაიწყო მე-20 საუკუნის მეორე ათწლეულიდან. უკვე 1914 წელს გამოცემულ ნაშრომში „ორეული“, ზიგმუნდ ფროიდის მონაფე ოტო რანკმა მოგვცა ამ ფენომენის ენციკლოპედიურად მომცველი აღწერა მხატვრულ ლიტერატურაში და პირველმა სცადა მისი გაგება ფსიქონალიზის პოზიციებიდან.¹ აღნიშნული ფენომენი კიდევ უფრო ფართოდ შეისწავლა კარლ გუსტავ იუნგმა და ის გაიაზრა როგორც პიროვნების სტრუქტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი. ზოგადად ორეულის ფენომენი არ მიეკუთვნება ფსიქოლოგიაში კარგად შესწავლილ საკითხთა რიგს. ფსიქიატრია მას, ძირითადად, ანომალიად აფასებს.² ჩვენი აზრით, ეს საკითხი საინტერესოა და უდავოდ იმსახურებს მკვლევართა ყურადღებას თუნდაც იმის გამო, რომ ორეულთან შეხვედრით გამოწვეულმა განცდებმა და მათმა მხატვრულმა დამუშავებამ უამრავი შედეგური შესძინა მსოფლიო ლიტერატურას და საერთოდ ხელოვნებას, რაც თავისთავად მეტყველებს ფენომენის და ზოგადად თემის მნიშვნელობაზე.

ფენომენი

ორეულის განცდა, როგორც წესი, ხდება განსაკუთრებული შინაგანი განწყობისას ან მომეტებულად სენსიტიური მშვიფიერი მდგომარეობისას. ვისაც განუცდია საკუთარ ორეულთან შეხვედრა სიზმარში ან ცხადში, შემდეგნაირად აღწერენ მას: ადამიანს აკვიატებასავით ეცხადება ჩრდილისებური დემონური ფიგურა, რომელიც გარეგნულადაც და შინაგანი ნეგატიური თვისებებითაც ზედმინევენით ჰგავს მას და ახდენს მასზე შემზარავ შთაბეჭდილებას. მისი ხილვით გამოწვეული შიში ხშირად სასონარკვეთამდე მიმყვანია. ამიტომ ადამიანი ცდილობს, ნებისმიერი საშუალებით ჩაახშოს ხილვა და მოიშოროს ეს საზარელი არსება.

ორეულის განცდის სხვა ფორმებიცაა ცნობილი. უფრო მსუბუქი ფორმაა, მაგალითად, ე. წ. აუტოსკოპია ანუ ჰეაუტოსკოპია, როდესაც ადამიანი ხედავს სარ-

¹ Rank, O., *Der Doppelgänger*. Internationaler Psychoanal. Verlag, Leipzig Wien Zürich, 1925.

² ამ საკითხზე ფსიქიატრიაში არსებობს სხვა მოსაზრებებიც. იხ. მაგ., ბრიტანელი ფსიქიატრის რ. ლეინგის და მისი მიმდევრების ნაშრომები, სადაც ადამიანის ფსიქიატრიული პრობლემები ტრადიციული ფსიქიატრიისგან რადიკალურად განსხვავებული რაკურსითაა დანახული.

კისებურად არეკლილ თავის ორეულს, რომელიც მოულოდნელად ევლინება, მაგ., ცნობიერებადაქვეითებულ, შოკში ჩავარდნილ ან გადაღლილ ადამიანს და რომელსაც ის უფრო მშვიდად აკვირდება, თუმცა არასასიამოვნო განცდა მას მაინც რჩება. ორეულის ამგვარ ხილვას არ ახლავს შიში, ვინაიდან ის ამ შემთხვევაში არ აღიქმება დემონურ არსებად.

გარდა ამისა, ლიტერატურაში მრავლადაა აღწერილი საკუთარ ჩრდილთან სხვადასხვა ფრაგმენტული შეხვედრა, რომელშიც იკითხება ორეულის კლასიკური განცდის მსგავსი ელემენტები, თუმცა მასთან უშუალო კონფრონტაციის გარეშე.

ავტოსკოპია

ორეულის განცდის უფრო მსუბუქი ფორმაა ე. წ. ავტოსკოპია ანუ ჰეავტოსკოპია. „ჰეავტოსკოპია“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს საკუთარი თავის დანახვას. ჩვეულებრივ, ადამიანი საკუთარ თავს გარედან სრულყოფილად ვერ ხედავს. ეს მას მხოლოდ სარკეში შეუძლია, მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც ის მოულოდნელად გარედან ხედავს საკუთარ თავს და უცბად ვერ ცნობს მას. ეს განსაკუთრებულ ვითარებაში ხდება, მაგ., გადაღლილობის, ან დაქვეითებული სიფხიზლის, ან, შესაძლოა, გარკვეული შეშფოთების, შოკის ან მწუხარების თუ სულიერი ტკივილის შემთხვევაში.¹ ლიტერატურაში აღწერილია ავტოსკოპიის უამრავი მაგალითი. მოვიყვანოთ რამდენიმეს.

გოეთე (1749-1832) თავის ავტობიოგრაფიაში „პოეზია და სინამდვილე“ (1808-1831) აღწერს შემთხვევას, როცა ის სტრასბურგში სწავლის დასრულების შემდეგ ცხენით გაემგზავრა ზეზენჰაიმში თავის შეყვარებულ ფრიდერიკე ბრიონთან დასამშვიდობებლად. უკანა გზაზე მან დაინახა, როგორც თავად ამბობს, არა ფიზიკური, არამედ სულიერი თვალთ, ფიგურა, რომელიც თავადვე იყო და რომელიც ცხენზე შემჯდარი იმავე გზით მიდიოდა ზეზენჰაიმისკენ. თან ემოსა სრულიად უცხო სამოსი, რომელიც, მისი თქმით, მას არასოდეს უტარებია. მერე უცებ გონს მოეგო და ფიგურაც გაქრა. ამ ამბავში უცნაური ისაა, რომ რვა წლის შემდეგ ის კვლავ ესტუმრა ფრიდერიკეს ზეზენჰაიმში და ახლა კი ზუსტად ის სამოსი ეცვა, რაც რვა წლის წინ იხილა, თუმცა მას ის საგანგებოდ არ შეურჩევია და სრულიად შემთხვევით მოხდა ასე.²

ავსტრიელი ფილოსოფოსი და ფიზიკოსი ერნსტ მახი (1838-1916) თავისი ცნობილი ნიგნის „შეგრძნებათა ანალიზი“ (1886) პირველი თავის სქოლიოში მოგვითხრობს მის მიერ განცდილი ავტოსკოპიის ორ შემთხვევას.³ ის აღწერს, რომ ერთხელ ახალგაზრდობისას მან ქუჩაში თვალი მოჰკრა უაღრესად უსიამოვნო, საძაგელ სახეს პროფილში და გვარიანად შეშინდა, როცა მასში საკუთარი თავი ამოიცნო, რომელსაც ვიტრინაში ორი ერთმანეთისკენ დახრილი სარკე ირეკლავდა, მეორედ კი, ბევრად უფრო გვიან, ღამის მატარებლით მომქანცველი მგზავრობის შემდეგ

¹ იხ. Schneider, J. W., Der Doppelgänger. Die Schattenseite unserer selbst. Verl. am Goetheanum, Dornach 2000. ან: Weger, U., Das fremde Selbst. Magazin Info 3, Frankfurt/M, Juli 2000.

² Goethe, J. W. Dichtung und Wahrheit II. Insel, Frankfurt/M. 1975. გვ. 556.

³ Mach, E. Die Analyse der Empfindungen. S. Fischer, Jena 1922. გვ. 3.

გადაღლილი ომნიბუსში ჯდება, როცა მეორე მხრიდან უცნობი მიუახლოვდა. „ეს რა დაჩიავებული მასწავლებელი ამოდისო, – გაიფიქრა გულში, მაგრამ მალევე მიხვდა, რომ საკუთარ თავს უყურებდა, მის პირდაპირ კი დიდი სარკე იყო. საინტერესოა მახის კომენტარი განცდილზე: ასე რომ, ჩემთვის ბევრად უფრო ნაცნობი იყო ჩემი გვაროვნული ჰაბიტუსი, ვიდრე ჩემი სპეციალური ჰაბიტუსი.

ზიგმუნდ ფროიდი (1856-1939), რომელიც მახის ამ ორ განცდას აღწერს თავის სტატიის „საშინელი“ (1919)¹ სქოლიოში, იქვე უმატებს ავტოსკოპიის საკუთარ გამოცდილებასაც. ერთხელ მატარებლით მგზავრობისას რაღაც ბიძგმა ძლიერ შეანჯღრია მისი ვაგონი. ამ დროს უცებ გაიღო იქვე მდებარე ტუალეტის კარი და ფროიდის კუბეში შემოვიდა პიჟამოიანი ხანდაზმული კაცი სამგზავრო ქუდით. შემცბარმა გაიფიქრა, რომ ტუალეტიდან გამოსვლისას უცნობს გზა აერია და შემთხვევით მის კუბეში აღმოჩნდა. სასწრაფოდ წამოხტა, რათა აეხსნა მისთვის ყოველივე, მაგრამ სწრაფადვე გააცნობიერა, რომ თავად იყო ეს უცნობი. მან უცებ ვერ იცნო შუა კარის სარკეში არეკლილი საკუთარი გარეგნობა. ბოლოს ფროიდი იმასაც აღნიშნავს საგანგებოდ, თუ როგორ „საფუძვლიანად“ (gründlich) არ ესია-მოვნა განცდილი.

ასეთივე არასასიამოვნო განცდა რჩება ავტოსკოპიის შემდეგ რუს მწერალ ივან ტურგენევს (1818-1883) თავისი ორეულისგან, რომელთან შეხვედრასაც გადმოგვცემს მისი ერთ-ერთი ლექსი პროზაში: „როცა მარტო ვარ... ორეული“ (1879), სადაც ის წერს, რომ ის და მისი ორეული კარგად იცნობენ ერთმანეთს, რომ ის მისი ახლობელია, მისი შინაგანი ცხოვრების მონმეა და მან იცის ყველა მისი საიდუმლო, მაგრამ მათ შორის მაინც უფსკრულია. მას არ ეშინია თავისი ორეულის, თუმცა მასთან თავს უხერხულად გრძნობს და არ სურს, ჰყავდეს ასეთი მონმე.

როგორც ზემოთაც ითქვა, ავტოსკოპიის შემთხვევები თუმცა უსიამოვნო გრძნობას ტოვებენ, მაგრამ არ ინვევენ ისეთ მძაფრ განცდას და შიშს, რაც ორეულთან პირისპირ შეხვედრისთვისაა დამახასიათებელი.

ორეულის მოტივი მხატვრულ ლიტერატურაში

მხატვრული ლიტერატურა ორეულის აღწერის აურაცხელ მაგალითს გვაძლევს, მაგრამ სტატიაში ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთი მათგანით შემოვიფარგლებით. აუცილებელი ჩარჩოების გამო, რასაკვირველია, მათაც ვერ განვიხილავთ დანვრისლებით, მაგრამ შერჩეული მაგალითებით ვეცდებით, ვაჩვენოთ ორეულის მოტივის მრავალფეროვნება და განსაკუთრებულობა მსოფლიო ლიტერატურაში.

ჩრდილთან და ორეულთან შეხვედრის ლიტერატურული დამუშავება ძირითადად ახალ დროში, განსაკუთრებით კი რომანტიზმის ეპოქაში ხდება პოპულარული, როცა ვითარდება ნოველისტიკის ახალი ჟანრი, ე. წ. „გოთური ნოველა“. ორეულის მოტივის შემომტანად რომანტიზმში ითვლება გერმანელი მწერალი ჟან პაული (1763-1825), რომლის ნაწარმოებებშიც ხშირად გვხვდება ეს მოტივი. ჟან პაულის რომანში „ზიბენკეზი“ (1796-1797) მოთხრობილია ლაიბგებერის და მისი

¹ Freud, S. Das Unheimliche. Europäischer Buchverlag, Berlin 2012. გვ. 35-36.

მეგობრის, ლატაკთა ადვოკატ ზიბენკეზის ფანტასტიკური ამბები. ზიბენკეზის და მისი საცოლის, ლინეტეს ნიშნობაზე გამოჩნდება მისი უახლოესი და საუკეთესო მეგობარი ლაიბგებერი – მისი მეორე მე. ისინი ხასიათითაც და გარეგნობითაც გაჭრილი ვაშლივით ჰგვანან ერთმანეთს. მეგობრები რომანის დასაწყისშივე ცვლიან სახელებს და ამიერიდან ზიბენეკი ლაიბგებერის სახელით მოქმედებს. ერთად გამოვლილი მრავალი ფათერაკისა და ოინების შემდეგ, მას შემდეგ, რაც ზიბენეკი ლაიბგებერთან შეთანხმებით სიკვდილის ინსცენირებას ახდენს, რათა ამ გზით მოიშოროს ლინეტე და ხელი სთხოვოს ახალ შეყვარებულ ნატალის, მეგობრები საბოლოოდ წყვეტენ ურთიერთობას. თუმცა ლაიბგებერი შემდეგაც აწყობს ოინებს, „კვლავ გაცოცხლებული“ ზიბენეკი კი ხვდება ნატალის. შეყვარებულები სამუდამო ერთგულებას შეჰფიცებენ ერთმანეთს და ამით სიმშვიდე ისადგურებს ადვოკატ ზიბენეკის ფათერაკებით სავსე ცხოვრებაში. ეს პერსონაჟები ეპიზოდურად ჩნდებიან აგრეთვე ჟან პაულის სხვა რომანში „ტიტანი“ (1800-1803). ზოგადად ორეულის თემა ძალზე დამახასიათებელია ჟან პაულისთვის და ის მას სხვა ნაწარმოებებშიც მიმართავს.

გერმანელი მწერალი ერნსტ თეოდორ ამადეუს ჰოფმანი (1776-1822) ერთ-ერთი პირველია, ვინც თავის ნაწარმოებებში ამუშავებს ამ თემას, მაგრამ განსაკუთრებით აღსანიშნავია 1815/16 წლებში გამოცემული მისი რომანი „ემმაკის ელექსირები“, რომლის ზოგიერთი ნაწილი სიუჟეტურად ეხმიანება ინგლისელ მწერალ მეთიუ ლუისის რომანს „ბერი“ (1796), თუმცა სრულიად ორიგინალურია თემის დამუშავების თვალსაზრისით. უდავოა ჰოფმანის რომანებზე ჟან პაულის რომანების გავლენაც. „ემმაკის ელექსირების“ ძირითადი ქარგა დეტალებში ჩაღრმავების გარეშე ასეთია: მთავარი გმირი მედარდუსი მონასტერში იზრდება და იმდენად მისაბაძია მისი საქციელი ყველასათვის, რომ მას მიანდობენ მონასტრის რელიქვიათა საცავს, სადაც ინახება ასევე ემმაკის ელექსირი. ძალზე წარმატებულია მისი ქადაგებებიც, მაგრამ მას თანდათან სიამაყე ერევა, რაც ქადაგების უნარს აკარგვინებს. როგორც კი ემმაკის ელექსირს დაღვევს, ეს უნარიც უბრუნდება. მალე მას სიყვარულში უტყდება ახალგაზრდა ქალი ავრელია, რის გამოც მედარდუსი მონასტრის დატოვებას გადაწყვეტს. წინამძღვარი ყველაფერს ამჩნევს და მას იტალიაში აგზავნის. აქედან იწყება მისი ფათერაკებიც. გზად მიმავალი მედარდუსი ხევის პირას მძინარე კაცს დაინახავს და გაფრთხილების მიზნით დაუძახებს მას, მაგრამ შეშინებული კაცი ხევში ჩავარდება და ჭკუიდან შეიშლება. ის აღმოჩნდება გრაფი ვიქტორინი. მალე ისიც ირკვევა, რომ ისინი ერთი მამის შვილები არიან, თუმცა არ იციან ამის შესახებ. ვიქტორინი თავს მედარდუსად აჩვენებს და მის აზრებს ახმოვანებს. მედარდუსსაც ისეთი განცდა აქვს, თითქოს გარედან ესმოდეს თავისი ყველაზე ინტიმური აზრები. ის ვიქტორინში თავის ორეულს შეიცნობს და შიში აიტანს. ცდილობს, გაექცეს მას, მაგრამ ვერ იშორებს. ბოლოს ორთაბრძოლას მართავს მასთან და იმარჯვებს კიდევ, მაგრამ ღონემიხდილი თავადაც გონებას კარგავს. შემდეგ მონასტერში ინანიებს თავის ცოდვებს, მაგრამ მალე პაპის წინააღმდეგ შეთქმულებაში ეხვევა და ძლივს გადაურჩება სიკვდილს, თავს შეაფარებს თავის პირველ მონასტერს, სადაც მონმე ხდება იმისა, თუ როგორ აღიკვეცება მო-

ნაზვნად მისი შეყვარებული ავრელია და იმასაც საკუთარი თვალთ უყურებს, თუ როგორ კლავს მას მისი ორეული და როგორ გაეცლება იქაურობას. მედარდუსი იწყებს თავისი ცხოვრების აღწერას და ერთი წლის შემდეგ, ზუსტად აურელიას ძალადობრივი სიკვდილის დღეს, თავადაც აღესრულება. „ემმაკის ელექსირების“ მთავარი მოტივი ჰოფმანმა რამდენიმე წლის შემდეგ (1821) გამოიყენა ერთ-ერთ მოთხრობაში, რომელსაც პირდაპირ „ორეულები“ დაარქვა.

ორეულის თემას ეხება ადელბერტ ფონ შამისოს (1781-1838) რომანი „პეტერ შლემილი“ (1814), რომელშიც მთავარი გმირი რუხ ბატონს თავის ჩრდილს ქისა ოქროზე მიჰყიდის, რის შემდეგაც მასთან არავის სურს საქმის დაჭერა, ვინაიდან როგორც კი იგებენ, რომ მას არ აქვს ჩრდილი ან ეშინიათ მისი ან დასცინიან. ასე გაირიყება პეტერ შლემილი საზოგადოებისგან. ის ჯერ მთებს გადაღმა კურორტზე მიდის საცხოვრებლად და საგულდაგულოდ მალავს თავის საიდუმლოს, მაგრამ მალე ლამაზი მინა შეუყვარდება და მას შემდეგ, რაც საკუთარი მსახური გაამხელს მის საიდუმლოს, მინას მამა მხოლოდ იმ პირობით თანხმდება მათ ქორწინებაზე, თუკი ის დაიბრუნებს თავის ჩრდილს. შემდეგ ისევ ჩნდება რუხი კაცი და როდესაც პეტერ შლემილი მისგან უკან ითხოვს თავის ჩრდილს, უცებ აღმოაჩენს, რომ მის წინაშე ეშმაკი დგას. ეშმაკი მხოლოდ იმ პირობითაა თანახმა, უკან დააბრუნოს ჩრდილი, თუკი პეტერ შლემილი მას სანაცვლოდ თავის სამშენიველს მიაბარებს. ის ამაზე არ თანხმდება და ბოლოს და ბოლოს ქისას უფსკრულში მოისვრის და ამით წყვეტს ეშმაკთან დამაკავშირებელ ყველა ძაფს. დარჩენილი ფულით ყიდულობს, როგორც აღმოჩნდება, ჯადოსნურ მალემსრბოლ ჩექმებს და ამიერიდან ცხოვრობს როგორც მარტოსული ბუნებისმეტყველი. პეტერ შლემილი, სხვათა შორის, როგორც ეპიზოდური პერსონაჟი გაილეგებს აგრეთვე ე. თ. ა. ჰოფმანის მოთხრობაში „წინასაახალწლო ლამის ფათერაკები“ (1815).

ორეულის მოტივი ასევე ხშირად გვხვდება ედგარ ალან პოს (1809-1849) ნაწარმოებებშიც. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი მოთხრობა „უილიამ უილსონი“ (1839), რომელიც ერთ-ერთი გამორჩეულია ორეულის თემაზე დანერგილი ნაწარმოებებიდან. უილიამ უილსონი თავად მოგვითხრობს თავის თავგადასავალს და იგონებს ლონდონის მახლობლად სკოლაში გატარებულ წლებს და თავის თანაკლასელს, რომელიც ისე ძლიერ ჰგავს მას, რომ სხვა მოსწავლეებს მისი ძმა ჰგონიათ. ორივე ერთსა და იმავე სახელს ატარებს, სკოლაშიც ერთად იწყებენ სიარულს და სულ ერთად არიან. მოგვიანებით ირკვევა, რომ ისინი ერთ დღეს დაიბადნენ და ტყუპებადაც შეიძლებოდა მიგვეჩინა, მაგრამ სინამდვილეში მათ ოჯახებს ერთმანეთთან შორეული ნათესაობაც კი არ აკავშირებთ. ისინი ერთმანეთს ეჯიბრებიან ყველაფერში: სწავლაში, სპორტში და პოპულარობაში. მთხრობელი უილსონი თავიდანვე აითვალისწინებს სეხნიას, მით უმეტეს, რომ ეს უკანასკნელი მასზე აღმატებულია ნიჭითაც და ზნეობითაც. მთხრობელი უილსონისთვის კიდევ უფრო აუტანელი ხდება ყოველივე, რადგან სეხნია მას ბაძავს ჩაცმულობაშიც, ქცევაშიც, ჩურჩულით ლაპარაკშიც და თან უთვალთვალებს და გამუდმებით ჭკუას არიგებს. ერთხელ მთხრობელი ლამით შეიპარება სეხნიას ოთახში და იმდენად გაოგნდება მათი მსგავსებით ძილშიც კი, რომ თავისი ორეულის წინაშე შიში იპყრობს. ის ტოვებს სკოლას და მიდის ოქსფორდში იტონის კოლეჯში, სადაც აღვირახსნილ ცხოვრებას

ენვეა, მაგრამ ორეული აქაც მიაგნებს. მორიგი ორგის დროს, მისებური ჩურჩულით ჩასძახებს სახელს: „უილიამ უილსონი“ და ისევ უჩინარდება. მთხრობელი ყურადღებას არ აქცევს ორეულის გაფრთხილებას და აგრძელებს ზნეობრივ დაცემას: ხდება ჩვეულებრივი შულერი, ბანქოს თამაშში ატყუებს და ფულს ცინცლავს თანაკურსელებს, მაგრამ, ამავდროულად, უნივერსიტეტში უზადო რეპუტაციას ინარჩუნებს. ერთხელ, როცა ეს-ესაა, უნდა გააკოტროს ერთი ძალზე მდიდარი ახალბედა სტუდენტი, თავზე ადგება ორეული და ყველას წინაშე ამხელს მისთვის ნაცნობი მოჩურჩულე ხმით. ამის შემდეგ მთავარ გმირს თავლაფდასხმულს აძევებენ ოქსფორდიდან. მომხდართი თავზარდაცემული უილსონი გულმოდგინედ ემალება თავის სეხნიას და ამ მიზნით თავს აფარებს ევროპის სხვადასხვა ქალაქს, მაგრამ ორეული მას ყველგან აგნებს და ჩაუშლის ყველა ავანტიურას. ისინი ბოლოს რომში კარნავალზე ხვდებიან ერთმანეთს. მთხრობელი უილსონი გადანყვეტს, სასტიკად გაუსწორდეს ორეულს და დაშნას აძგერებს გულში, მაგრამ უცებ ხედავს საკუთარ თავს დიდ სარკეში, რომელიც მანამდე არ შეუმჩნევია – ფერმკრთალს, მობარბაცეს და სისხლისგან დაცლილს. ჯერ ჰგონია, რომ მის წინაშე მოჩვენებაა, მაგრამ მალევე ამოიცნობს მასში მეტოქე უილსონს, რომლის სახის ყოველი ნაკვთი ზედმინეებით ემთხვევა მისას და რომელიც მას შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: *შენ გაიმარჯვე და გნებდები, მაგრამ ამიერიდან შენც მკვდარი ხარ. დაღუპული ხარ ამ სოფლისთვის, ცისთვის, იმედისთვის! ჩემით სულდგმულებდი და ჩემი მოკვლით – შეხედე ამ სურათს, ეს ხომ შენ ხარ – საბოლოოდ დაიღუპე თავი!* ასე მთავრდება ედგარ პოს მოთხრობა – ორეულის ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი აღწერა მსოფლიო ლიტერატურაში. მის სხვა ნაწარმოებებშიც გვხვდება ორეულის მოტივები (მაგ., იგავში „ჩრდილი“, მოთხრობაში „ოვალური პორტრეტი“, რომლის გავლენაც აშკარად იგრძნობა ოსკარ უაილდის „დორიან გრეის პორტრეტზე“, ან მის ცნობილ ლექსში „ყორანი“).

ორეულის მოტივი სისხლხორცეულია რუს მწერალ ფიოდორ დოსტოვესკის-თვისაც (1821-1881), რომელიც მრავალ ნაწარმოებში მისთვის ჩვეული ფსიქოლოგიური ოსტატობით აღწერს ადამიანის მშვიინვერი ცხოვრების სიღრმეებს. თავის ვრცელ მოთხრობაში „ორეული“ (1846) დოსტოვესკი აღწერს პეტერბურგელი ტიტულარული მრჩევლის, იაკოვ პეტროვიჩ გოლიადკინის უცნაურ თავგადასავალს. ნოემბრის ერთ დილას გოლიადკინს გამოეღვიძება და იწყება ფორიაქით სავსე მისი მორიგი დღე. დილიდან უაზროდ დახეტილებს ქალაქში. საღამოს მიდის ნაცნობთან, სადაც ქალიშვილის დაბადების დღეს აღნიშნავენ, მაგრამ გოლიადკინს შიგნით არ უშვებენ. ის მაინც შეიპარება უკანა შესასვლელიდან საცეკვაო დარბაზში, მაგრამ მალე გამოაპანლურებენ ქუჩაში. ისიც გარბის იქიდან და გზაზე რამდენჯერმე შეეყრება ადამიანს, რომელიც ძალიან ჰგავს მას. გაედევნება უცნობს და როცა შინ ბრუნდება, აღმოაჩენს, რომ ისიც გოლიადკინია ანუ მისი ორეული. მეორე დღეს ირკვევა, რომ მისი ორეულის სახელიც იაკოვ პეტროვიჩ გოლიადკინია და მანაც მის განყოფილებაში დაიწყო მუშაობა. ჯერ თითქოს მოეწონება გოლიადკინს მისი ორეული, მაგრამ უკვე მეორე დღიდან ამ უკანასკნელის ქცევა აუტანელი ხდება, ვინაიდან ის ცდილობს, ხელმძღვანელობასთან თავისად გაასაღოს უფროსი გოლიადკინის ნაღვანი. მეტიც, ყველას თვალწინ ლანძლავს მას და ისე უჩინარდე-

ბა, რომ პროტესტის გამოხატვის საშუალებასაც არ აძლევს უფროს სეხნიას. გოლიადკინ-უფროსი გადანყვეტს, პროტესტის წერილი მისწეროს უმცროსს და მსახურს მისი მისამართის დადგენას თხოვს, თუმცა მსახური თავისსავე მისამართს აძლევს. მერე შეხვდება გოლიადკინ-უმცროსს ყავახანაში და მასთან ხელახლა დამეგობრება სურს, მაგრამ უშედეგოდ. უმცროსი გოლიადკინი ისე გაუჩინარდება ყავახანიდან, რომ არაფერს იხდის. გოლიადკინ-უფროსი ვერ იშორებს გოლიადკინ-უმცროსს, რომელიც მას გამუდმებით შეურაცხყოფს. გოლიადკინ-უფროსი თითქოს ბედს ურიგდება. ბოლოს მოდის ექიმი და მას ეტლში სვამს, ორეული კი სხვებთან ერთად უკან მისდევს ეტლს. ეტლი კი გოლიადკინ-უფროსს ტყეში მიაქანებს მისთვის უცნობი გზებით.

დოსტოევისკი ორეულის მოტივს იყენებს ასევე რომანში „ძმები კარამაზოვები“, როდესაც აღწერს სიცხიანი ივანე კარამაზოვის დიალოგს თავის ორეულთან, რომელიც მას ეშმაკის სახით ეცხადება.

შოტლანდიელი მწერლის *რობერტ ლუის სტივენსონის (1850-1894)* მოთხრობაში „დოქტორ ჯეკილის და მისტერ ჰაიდის უცნაური ამბავი“ (1886) აღწერილია კეთილსინდისიერი ექიმი ჯეკილის და მისი ორეულის ამბავი. მოქმედება ხდება ლონდონში. ამბავს მესამე პირში გვიყვება ადვოკატი ატერსონი. დემონური ბუნების ადამიანი, რომლის სახელიც ედვარდ ჰაიდია და რომელიც საშინელ ზიზღს იწვევს ყველაში, სჩადის სხვადასხვა საზარელ ბოროტმოქმედებას. მას ეძებენ პარლამენტის წევრის მკვლელობის გამო. მალე ირკვევა, რომ ეს კაცი უცნაურადაა დაკავშირებული ყველასათვის პატივსაცემ ექიმ ჰენრი ჯეკილთან და ხშირადაც სტუმრობს მას შინ. მასპინძლის მითითებით მსახურები მას განსაკუთრებული ყურადღებით ეპყრობიან და უსრულებენ ყველა სურვილს. უფრო მეტიც, ექიმი ჯეკილი ანდერძსაც წერს, სადაც გარდაცვალების შემთხვევაში მის მემკვიდრედ მისტერ ჰაიდს ასახელებს. ერთხელაც ექიმი ჯეკილი თავის კაბინეტში იკეტება და შინაურებს არ ეჩვენება, თან უჩვეულო ხმით ლაპარაკობს. მსახურები ფიქრობენ, რომ მათი ბატონი მისტერ ჰაიდმა მოკლა, შემდეგ მის ოთახში ჩაიკეტა და იქიდან ელაპარაკება მათ. მსახურთუფროსი ატერსონს უხმობს და ისინი ერთად შეამტვრევენ ექიმის კაბინეტს, სადაც დახვდებათ სულთმობრძავი ჰაიდი, რომელსაც შხამის სასიკვდილო დოზა აქვს მიღებული, ექიმს კი ვერსად პოულობენ. ატერსონისთვის დატოვებულ წერილში ექიმი ჯეკილი წერს, რომ მან გააკეთა მეცნიერული აღმოჩენა, რომლის მიხედვითაც ადამიანში ერთდროულად ცხოვრობს მრავალი სხვადასხვა არსება და რომ ის მათი ერთობლივი მოქმედების პროდუქტია. ჯეკილიც წლების მანძილზე ორმაგი ცხოვრებით ცხოვრობდა – მეცნიერის და ბოროტმოქმედის. სხვადასხვა წამლების შერევით ჩატარებული ექსპერიმენტი მან ბოლომდე ვერ მიიყვანა და ამიტომაც უფრო ნეგატიურმა *მე-მ* იმძლავრა. საშინელი ბოროტმოქმედი ჰაიდი იგივე ექიმი ჯეკილია, რომელშიც ბოროტმა *მე-მ* გაიმარჯვა, ვინაიდან მან ვერ შეაჩერა საზარელ დამნაშავედ მისი გადაქცევის პროცესი და სასონარკვეთილი გადაჰყვა კიდეც ამას.

ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ნაწარმოები, რომელიც ორეულის თემაზეა დაწერილი, უდავოდ არის ირლანდიელი მწერლის *ოსკარ უაილდის (1854-1900)*

რომანი „დორიან გრეის პორტრეტი“, რომელიც ჯერ 1890 წელს ერთ ამერიკულ ჟურნალში ნაწილ-ნაწილ დაიბეჭდა, 1891 წელს კი ცალკე წიგნად გამოიცა ლონდონში და საყოველთაო წარმატება მოიპოვა. რომანში მხატვარი ბეზილ ჰოლუორდი ხატავს ლამაზი ახალგაზრდა კაცის, დორიან გრეის პორტრეტს, რომელსაც მას ჩუქნის. დორიანს ისე მოეწონება საკუთარი პორტრეტი, რომ იწყებს ხმამაღლა ოცნებას, ნეტავ, მუდამ ასეთი დავრჩებოდე, სიბერე კი მხოლოდ პორტრეტს დაეტყობოდესო. დორიანის ბოროტი გენიაა ლორდი ჰენრი უოტონი, რომელიც მას ყოველთვის ცუდი საქციელისკენ უბიძგებს. პირველი ასეთი საქციელის შემდეგ დორიან გრეი აღმოაჩინს, რომ ეს მის პორტრეტს დაეტყო. ყოველი ცუდი საქციელით პორტრეტი უშნოვდება და შემზარავი ხდება, მაშინ, როდესაც თავად დორიანის გარეგნობა უცვლელი რჩება. ლორდის გავლენით დორიანი სულ უფრო მეტად ეძლევა მანკიერ, აღვირახსნილ ცხოვრებას და პორტრეტიც სულ უფრო მახინჯდება, თუმცა დორიანი კვლავინდებურად ლამაზია. წლების შემდეგ დორიანს ქუჩაში ხვდება ბეზილ ჰოლუორდი და ეუბნება, რომ საზოგადოებაში საშინელი ხმები დადის მის აღვირახსნილობაზე. მხატვარს არ სჯერა ამ ხმების, ვინაიდან მიაჩნია, რომ ეს ასე რომ ყოფილიყო, დორიანს აუცილებლად სახეზე დაეტყობოდა ყოველივე, ის კი უწინდებურად ლამაზია და ახალგაზრდულად გამოიყურება. ბეზილი დორიანისგან გულწრფელ პასუხს ითხოვს. დორიანი მას უჩვენებს თავის პორტრეტს – საზარელი შესახედაობის დაბერებულ კაცს, რომლის გარეგნობაც სიმახინჯის განსახიერებაა. ბეზილი იცნობს თავის ნახატს და თავზარდაცემული რწმუნდება, რომ მოარული ხმები სიმართლეა. გაშმაგებული დორიანი, რომელიც ბეზილის მიერ დახატულ ლამაზ პორტრეტს აბრალებს საკუთარ ამპარტავნებას და მერე დაცემას, ბასრი დანით კლავს მხატვარს, შემდეგ აშანტაჟებს ყოფილ მეგობარს, ახალგაზრდა ქიმიკოს ალან კემპბელს და აიძულებს მას, გაანადგუროს ბეზილ ჰოლუორდის გვამი. ამის შემდეგაც აგრძელებს დორიანი ჩვეულ აღვირახსნილ ცხოვრებას, ძველებურად ეტანება ნარკოტიკებს და ერთხელ კინალამ სიცოცხლესაც გამოასალმებენ. ალან კემპბელი თავს იკლავს. ბეზილს უგზო-უკვლოდ დაკარგულად მიჩნევენ ნაცნობ-მეგობრები. დორიანი გადანყვეტს გამოსწორებას და ერთ გლეხის გოგოს შეუნარჩუნებს უბინობას იმ იმედით, რომ ეს სიკეთეში ჩაეთვლება, მაგრამ პორტრეტს ეს არანაირად არ დაეტყობა და ის ხვდება, რომ ანგარებიანი საქციელი შორსაა სიკეთისგან. ბოლოს გადანყვეტს, თავიდან მოიშოროს მისი ცოდვების ერთადერთი მონმე – საშინელი პორტრეტი და მთელი ძალით ჩასცემს მას იმავე დანას, რომლითაც ბეზილი მოკლა. ისმის შემზარავი ყვირილი. როცა მსახურები ოთახში შეაღწევენ, კედელზე ხედავენ ულამაზეს პორტრეტს, რომელიც გაჭრილი ვაშლივით ჰგავს დორიანს, როგორსაც მას იცნობდნენ სიცოცხლეში, იატაკზე კი ასვენია სახედამანჭული და საზარელი შესახედაობის ხანდაზმული მიცვალებული, რომელსაც გულში დანა აქვს ჩასობილი. მხოლოდ ბეჭდებით ხვდებიან, რომ ეს დორიან გრეია.

ჩრდილის და ორეულის მოტივი ახლობელი იყო ფრიდრიხ ნიცშესთვისაც (1844-1900). თავისი წიგნის „ადამიანური, მეტისმეტად ადამიანური“ მეორე ტომის მეორე ნაწილი, რომელიც მან 1880 წელს გამოაქვეყნა, ნიცშემ ასე დაასათაურა: „მოგზა-

ური და მისი ჩრდილი“, რომელიც მოგზაურისა და მისი ჩრდილის დიალოგით იწყება. ხოლო ნიցნის „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ (1883-1885) მეოთხე ნაწილში ის აღწერს ზარატუსტრას შეხვედრას თავის ჩრდილთან: ზარატუსტრას თავისი ჩრდილი აედევნება.¹ ეუბნება, რომ ის მისი ჩრდილია და თხოვს შეჩერდეს. ზარატუსტრა, რომელსაც მარტოობა უყვარს, ამაზე ბრახდება და არ ჩერდება, ვინაიდან ჰგონია, რომ გაექცევა თავის ჩრდილს, თუმცა მალე მიხვდება თავისი განზრახვის უაზრობას, შეხედავს ჩრდილს და უცებ შიში შეიპყრობს, ვინაიდან მის წინაშე დგას მჭლე, ჩამავებული, გამოფიტული და გადაღრძელებული „უეცარი ლანდი“. ზარატუსტრა ჩრდილს პირში მიახლის, რომ მას ის არ მოსწონს. ჩრდილი უწონებს ამას და გემოვნებას უქებს, მერე დასძინს, რომ ის მას თან სდევდა განუყრელად ყველგან და ყოველთვის, ამასთან ესწრაფვოდა ყოველივე აკრძალულს და უკეთურს და ყველანაირი დანაშაული აქვს ჩადენილი. ჩრდილი წუხს, რომ ყოველგვარი სიკეთე და სირცხვილი გაქრა ქვეყანაზე, რომ გაქრა სიკეთის რწმენა და ცრუ უმანკოება, რომლებიც ოდესღაც მასაც ჰქონდა, გაქრა კეთილთა უმანკოება და მათი კეთილშობილი ტყუილი. ის წუხს, რომ, თუმცა ცდილობდა, მიჰყოლოდა ჭეშმარიტებას, ჭეშმარიტებამაც ფეხქვეშ გათელა; და როცა ეგონა, რომ ტყუოდა, სწორედ მაშინ ეწეოდა ხოლმე ჭეშმარიტებას. აღარაფერია ცოცხალი, რაც მიყვარს და თავი როგორ შევიყვარო? – ამბობს, სხვათა შორის, ჩრდილი და ბოლოს ასე ამთავრებს თავის აღსარებას: „სად არის ჩემი სახლი?“ ამას ვკითხულობ და ვეძებ და ვეძებდი, მაგრამ ვერ ვიპოვე. ო, მარადო ყველგან, ო, მარადო არსად, ო, მარადო ამოდ!“² ჩრდილის ამ სიტყვებზე ზარატუსტრას სახე დაუგრძელდება და შეწუხებულს გულიდან აღმობდება: „შენ ჩემი ჩრდილი ხარ“. შემდეგ მას რამდენიმე რჩევას აძლევს, დასასვენებლად თავის გამოქვაბულს სთავაზობს და მისკენ გზას მიასწავლის, თავად კი უწინდებურად მარტო აგრძელებს მოგზაურობას.

„ზარატუსტრას“ ამ მომცრო თავში ნიცშე დიდი სიზუსტით და მხატვრული ოსტატობით ახასიათებს ორეულის თვისებებს, რომლებიც, როგორც ვნახეთ, ზემოთ განხილულ მხატვრულ ნაწარმოებებშიც ანალოგიურადაა აღწერილი.

რუსმა პოეტმა სერგეი ესენინმა (1895-1925) სიცოცხლის ბოლო წლებში (1923-1925) დაწერა და მრავალგზის გადაამუშავა იდუმალებით მოცული პოემა „შავი კაცი“. ეს პოემა, რომლის პირველი რედაქციაც უფრო ვრცელი და უფრო დრამატული იყო და რომელიც არ არის შემორჩენილი, ბოლო რედაქტირებისას მან შეამოკლა. ის სრულიად არ ჰგავს მის მანამდე ლირიკას, რომელიც მელანქოლიური მსოფლგანცდით და ფაქიზი მშვინვიერებით გამოირჩევა. ესენინის ლექსები ზეპირად იცოდნენ მისი პოეზიის თაყვანისმცემლებმა და მათზე არაერთი სიმღერაა შექმნილი. „შავი კაცი“ კი პოეტის ღრმა დეპრესიის გამოხატულებაა და მძიმე შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველზე. ის დრამატულად გადმოსცემს ავტორის შეხვედრას თავის ორეულთან: პოეტი ავადაა. მის საწოლთან ჩამოჯდება შავი კაცი, რომელიც მას მთელი ღამე ძილს უფრთხობს. ამავედროულად, საშინელი ნიგნიდან

¹ Nietzsche, Fr. Also sprach Zarathustra. Alfred Kröner Verl. Leipzig, 1930. S. 301-305 და ე. ტატიშვილის ქართ. თარგმანი: ნიცშე, ფრ., ესე იტყოდა ზარატუსტრა. საგამომც. საზოგადოება „ფილოსოფიური ბიბლიოთეკა“, თბ., 1993, გვ. 202-204.

² იქვე, გვ. 304 და 204.

საკუთარ ცხოვრებას უკითხავს, როგორც არამზადის და ლოთის ცხოვრებას, რაც პოეტში ღრმა სევდას და შიშს იწვევს. უცხო სტუმარი მას დაუფარავად ეუბნება, რომ ის არის ავანტიურისტი, თუმცა უმადლესი ხარისხის, თან ნატიფი და თანაც პოეტი. პოეტი დაუპატიჟებელ სტუმარს სთხოვს, სხვას წაუკითხოს ეს წიგნი, რომ ის არ არის სკანდალური პოეტი, რის პასუხადაც შავი კაცი სახეზე მიაშტერდება და უმეორებს, რომ ის თაღლითია და ქურდი და თავხედურად ქურდავს სხვას. შემდეგ ორეული მისკენ დაიხრება და ხრინწიანი ხმით უხსნის, რომ ნაძირალებს არ ტანჯავს სულელური უძილობა. მერე მიანიშნებს პოეტს, რომ იცის მისი დაბადების და ბავშვობის ადგილი. პოეტი აღშფოთებულია, შავ კაცს საძაგელ სტუმარს უწოდებს და გაცოფებული გაუქანებს ხელჯოხს ცხვირის ძირში. აქ ხილვაც წყდება. პოეტი ყოველივე განცდილს ღამეს აბრალებს. ახლა ის კვლავ მარტო რჩება და თავზეც ჩვეული ცილინდრი ახურავს; ირგვლივ აღარავინაა. მის წინ კი მხოლოდ დამსხვრეული სარკე ჩანს. ასე მთავრდება პოემა. როგორც ვხედავთ, ესენინის „შავი კაცი“ ორეულთან შეხვედრის აღწერაა, ყველა თავისი ატრიბუტით.

ჩრდილის და ორეულის მოტივი სხვადასხვა ასპექტით ასევე გვხვდება ქართულ ლიტერატურაშიც. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევიან ნიკოლოზ ბარათაშვილი და გალაკტიონ ტაბიძე, თუმცა ეს მოტივი უცხო არ არის სხვა ქართველი პოეტებისთვისაც. ჩრდილის თემას თავიანთ ნაწარმოებებში ამა თუ იმ ასპექტით ეხებიან ილია ჭავჭავაძე (ლექსი „სიზმარი“, პოემა „აჩრდილი“ და სხვ.), ვაჟა-ფშაველა („გველისმჭამელი“), ტერენტი გრანელი (მრავალ ლექსში, სადაც მისი პოეტური ხილვებია აღწერილი), ნიკო სამადაშვილი („ნიკო სამადაშვილს“) და სხვები.

ნიკოლოზ ბარათაშვილი (1817-1845) ევროპელი და ამერიკელი რომანტიკოსი თანამოკალმეების მსგავსად ამუშავებს ორეულის სხვადასხვა მოტივს თავის პოეზიაში. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი „მერანი“, რომელიც უფრო ადრეა დაწერილი (1842), ვიდრე ედგარ პოს „ყორანი“ (1845) და შვეიცარიელი პოეტის, კონრად ფერდინანდ მაიერის ლექსი „შეხვედრა“ (Begegnung, 1878), რომლებიც ასევე ორეულის თემის ლიტერატურული დამუშავებაა. ბარათაშვილის „მერანში“ ედგარ პოსეული ყორნის მოტივიც გვხვდება და მაიერისეული ცხენის და მხედრის მოტივიც და თან ის მათზე ადრეა დაწერილი. ბარათაშვილის სხვა ლექსებშიც გვხვდება ორეულის მოტივი, მაგრამ ორეულთან შეხვედრის პირდაპირი აღწერა მისი ლექსი „ხმა იდუმალი“ (1836).

ვისი ხმა არის ეს საკვირველი?

რად აქვს გულს ესე ჩუმი ნალველი?

რა ვცან პირველად წუთისოფელი,

[...]

მას აქეთ ხმა რამ თან სდევს ყოველთა

ჩემთა ზრახვათა და სანადელთა!

პოეტი გვეუბნება, რომ მას ეს ხმა ყმანვილობიდან თან სდევს, თუმცა ნათლად ვერ გაურკვევია, თუ რა ხმაა ეს:

ნუთუ ხმა ესე არს ხმა დევნისა,

შეუწყალისა სინიდისისა?

ის მიმართავს თავის ამ მეორე არსებას და ცდილობს, ამოხსნას საიდუმლო:

ანგელოზი ხარ, მფარველი ჩემი
ან თუ ეშმაკი მაცთური ჩემი?
ვინცა ხარ, მარქვი, რას მომისწავებ,
სიცოცხლეს ჩემსა რას განუმზადებ?
როს ვსცნა მე შენი საიდუმლობა,
როს მხვდეს ამ სოფლად ჩემი ნილობა?..

იგივე მოტივი გვხვდება ლექსში „სულო ბოროტო“ (1843):

სულო ბოროტო, ვინ მოგიხმო ჩემად წინამძღვრად,
ჩემის გონების და სიცოცხლის შენ აღმაშფოთრად?
მარქვი, რა უყავ, სად წარმიღე სულის მშვიდობა,
რისთვის მომიკალ ყმანვილის ბრმა სარწმუნოება? [...]
განვედი ჩემგან, ჰოჲ, მაცთურო, სულო ბოროტო!
რა ვარ ან სოფლად დაშთენილი უსაგნოდ, მარტო,
ჭკუით ურწმუნო, გულით უნდო, სულით მახვრალი?
ვაი მას, ვისაც მოხვდეს ხელი შენი მსახვრალი!

გალაკტიონ ტაბიძის (1892-1959) უაღრესად მრავალფეროვან პოეზიაში ყველა ჟანრის და რიტმის ლექსები გვხვდება. მან პრაქტიკულად პოეზიის ყველა ჟანრში შექმნა შედეგები. ისიც თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მისი პოეზია განებივრებულია ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის და ლიტერატურული კრიტიკის ყურადღებით. ბევრი რამ საყურადღებო და დასაფასებელი თქმულა მისი ენიგმური ლექსების დეტალებზე და ზოგადად მის პოეზიაზე, მაგრამ გალაკტიონს აქვს ლექსები, რომლებიც სრულიად ამოვარდნილია ჩვეულებრივი ლირიკის ჩარჩოებიდან და უფრო ასტრალური ხილვების სფეროს განეკუთვნება. მათში მისთვის დამახასიათებელი განცდის განსაკუთრებული სიმძაფრე და ექსპრესიულობა კიდევ უფრო გაძლიერებულია. ამ ლექსებში გალაკტიონს აქვს პასაჟები, რომლებიც მხოლოდ ჩვეულებრივი ლიტერატურათმცოდნეობის საზომით ადეკვატურად ვერ გაიზომება და ისინი პირდაპირ მიანიშნებენ მისთვის მისანვლომ, სხვებისთვის კი მიუწვდომელ სამყაროებზე. აკი ამბობს კიდევ პოეტი: *აღმოვაჩინე მთელი სამყარო, ქვეყნისთვის ჯერაც მიუკვლეველი* („დადგა აგვისტო“, 1925) ან ლექსში *„მე არაერთხელ მქონია ფრთები“* (1925):

მე არაერთხელ მქონია ფრთები
თავბრუდამხვევი სიმაღლით მქროლი,
ლურჯი ტრიალით ბრუნავდენ მთები
და ირყეოდა ლაყვარდი ბროლი.
და არაერთხელ მიგრძვნია მაშინ,
რომ ის მიწები სხვა მიწებია,
დამვიწყებია მონამლვა შხამით,
მაგრამ კვილში გამღვიძებია.
გყოფილვარ ბევრჯერ სიკვდილის პირად,

ომში მინახავს ცეცხლის ვარდები,
იმ სიმაღლეებს ვიგონებ ხშირად:
არ მაინყდება ის ლაყვარდები.

გალაკტიონთან მრავლად გვხვდება მსგავსი ლექსები და სტრიქონები, რომლებიც მკაფიოდ გვიჩვენებს, თუ საიდან მოდიოდა სხვებთან შედარებით უპირატესობის მისეული გრძნობა; რომ ის შემთხვევით არ ამბობდა: ან ტომებს ბრიყვისას მე რა ნამაკითხებს, ისედაც კარგად ვჭრი მსოფლიო საკითხებს („ნარწერები“, 1925). მან კარგად უნყოდა თავისი ადგილი და თავისი ფასი: ვნუხვარ, ერთადერთი ვარ და ზეცაზე წერია ჩემი გზა და ახალი ლალის კართაგენები [...] ჩემებრ დიდ საიდუმლოს მე იქ მივესალმები, ყოველმხრივ სივრცე იყოს, შველა კი არსაიდან [...] დამრჩეს ეს საიდუმლო, როგორც წმინდა ემბაზი და ა. შ. („ეფემერა“, 1922). საერთოდ მისი ეს გამორჩეული შედეგრი თავიდან ბოლომდე საკუთარი ზეგრძნობადი განცდების აღწერაა. ამ ხილვებს გალაკტიონი „სიზმარ-ცხადს“ უწოდებდა და ამით მიანიშნებდა, რომ მათ ის ცხადში ხედავდა, რომ ისინი არც მხოლოდ ჩვეულებრივი სიზმრებია და არც მხოლოდ გრძნობად-ემპირიული სინამდვილის მეტაფორები, არამედ განსაკუთრებული ასტრალური ხილვებია და ბევრად უფრო ცხადია, ვიდრე ყველა მოკვდავისთვის ნაცნობი ღამის სიზმრები.

მაგალითად, ლექსში „როგორც სინათლე მოხეტიალე“ (1908-1915) ის წერს: მოჩვენებაში და სიზმარ-ცხადში ჩაახვევს ფიქრებს ღამის ბინდ-ბუნდი, ან ლექსში „მე მესიზმრება“ (1908-1915):

მე მესიზმრება რალაც წმინდა, შორი ქვეყანა,
სადღაც ოდესღაც ზმანებული, ერთხელ ნახული,
მე მესიზმრება ანგელოსთა ციური ნანა,
ღამის დუმილში ჩაქსოვილი და ჩასახული.
ტკბილი ოცნება გამიტაცებს, ვით სიზმარ-ცხადი,
მკრთალი სინათლით სევდის ნისლი მიდის და ჰქრება [...]

ან სიცოცხლის ბოლოსკენ დაწერილ ლექსში (უსათაურო, 1946-1959):

მე დამესიზმრა მწარე სიზმარი, მაგრამ მთლად როდი იყო სიზმარი:
უეცრად ჩაჰქრა მზე ელვარებით და სიდიადით მოთილისმარი.
უსაზღვრო სივრცის სიმაღლეებში, სადაც მარადი იყო ბინდბუნდი,
უშუქად, ყოველ მიზანს გარეშე ხეტილობდა ვარსკვლავთა გუნდი.

სხვა ლექსში პოეტი არაორაზროვნად გვეუბნება: მე ვხედავ სიზმრებს არათქვენებურს („მე მძინარე ვარ“, 1915-1927).

მან ისიც კარგად იცოდა, თუ რა სამყაროა ის სამყარო, სადაც ის მოგზაურობდა და „სიზმარ-ცხადებს“ ხედავდა და ისიც, თუ ვინ იყო იქ მისი ინსპირატორი. ამაზე მეტყველებს მთელი წყება ლექსებისა, რომლებშიც ის ღიად ლაპარაკობს დემონზე, ლუციფერზე, რომელიც მის სულში მძვინვარებს. სპირიტუალური ტრადიციის მიხედვით, ლუციფერი ხელოვნების მფარველია. ისაა გალაკტიონის გენია, მისი დემონი: სამშობლოს იქით, სიმშვიდის იქით, ისევ მეძახის ჩემი დემონი (უსათაურო, 1915-1927), ან: მახლობელ დემონს იგრძნობ უეცრად და შიშის ჩრდილით აკანკალ-

დები („იარე, კაცი შენ აღარ გქვიან“, 1925). მას ტანჯავს თავისი დემონი და მაინც მას სწირავს თავის წიგნებს („შენ ერთი მაინც“, 1918):

*გიგზავნი ამ წიგნს, ... როგორც ოდესმე
მომქონდა შენთან წიგნი პირველი,
შენმა ლიმილმა უბოროტესმა
დაინდოს წიგნი და შემწირველი.*

სხვა ლექსში ის ჟრუანტელის მომგვრელი ექსპრესიულობით აღწერს ამ არსებებს, რომელიც მასში მძვინვარებს, შენდობას ითხოვს ამისთვის და საწაულებრივი ხსნის იმედსაც არ კარგავს („სასწაულს“, 1919):

*შეუნდე, შეუნდე, შეუნდე ბნელ ცოდვილს,
ლიუციფერს, ჩემს სულში ავობით მძვინვარეს,
ლიუციფერს მრისხანე ვეფხვივით დაკოდილს
და ეხლა მძინარეს.
შეუნდე, შეუნდე ჯოჯობეთს – ჩემს თვალებს,
შეუნდე ჩემს ხელებს, ბოროტად დადალულს,
მე შენი უმანკო ნათელი მანვალებს,
მე ველი სასწაულს.*

გალაკტიონი თავის სულიერ სამშობლოს პირდაპირ აღწერს ლექსში „სამშობლო შავი ლიუციფერის“ (1922):

*წვიმა და თოვლი...
რა მხარეები გიცდის სიბერის!
ჩვენ გვესიზმრება ჩვენი სამშობლო,
სამშობლო შავი ლიუციფერის.
სამშობლო ძველი...
გზა, დაფენილი მსხვერპლით, ცხედრებით
და სისხლით სველი.
გზა, სასიკვდილო გადათეთრებით,
სამშობლო შავი ლიუციფერის.
ჩვენ მწუხარებამ დაგვიძმობილა
ლამის ტყე-ველი,
არასდროს ჩვენთან იქ არ ყოფილა
ნაზარეველი.*

მრავალი სხვა ლექსის მოყვანაც შეიძლებოდა იმის საჩვენებლად, რომ გალაკტიონისთვის ჩრდილის და ორეულის მოტივი სრულიად ორგანულია. მისი ეს ლექსები ორეულთან კონფრონტაციით გამოწვეული განცდების პოეტურად დამუშავების შეუდარებელი მაგალითებია. ყველა მათგანს ვერ განვიხილავთ წინამდებარე სტატიაში. ბოლოს მოვიყვანთ მხოლოდ მის ერთ შედარებით ნაკლებად ცნობილ ლექსს, რომელიც იშვიათად შეაქვთ გალაკტიონის ლექსთა კრებულებში, ვინაიდან პოეტური ძალით და სრულყოფილებით, შესაძლოა, ჩამოუვარდებოდეს მის სხვა შედეგებს. მაგრამ ჩვენი თემისთვის ის ძალზე მნიშვნელოვანია, ვინაიდან უშუა-

ლოდ გადმოსცემს პოეტის შეხვედრას საკუთარ ორეულთან და ამით გამოწვეულ მეტად უსიამოვნო განცდებს. ესაა „იდუმალი მეორე სახე“ (1922):

*შუალამისას, მარტოობის საშინელ ჟამად,
მენვევა ჩემი იდუმალი მეორე სახე,
გამოუცნობი მღელვარებით ვდგევართ პირდაპირ:
მშვიდი სიცოცხლე – რა ამოდ მე განვიზრახე.
თვალწინ მეშლება დღეთ წარსულთა მწუხარე რიგი
და უნაყოფო ჩემსა ბრძოლას მაგონებს იგი;
და მსურს მე ამ დროს, მსურს უსაზღვრო თავისუფლება,
რომ ჩემს მახლობლად არ სუფევდეს წამების ღმერთი,
მსურს არ დამდევდეს იდუმალი სახე მხილების
და ვიყო ერთი, ყველგან, მუდამ მსურს ვიყო ერთი.*

გალაკტიონის ხედვა აქ იმაგინაციურია. ის ხედავს თავის იდუმალ მეორე სახეს, მაშინ, როდესაც ბარათაშვილს ესმოდა ორეულის იდუმალი ხმა, როგორც ინსპირაცია. პოეტს ამ დროს სურს უსაზღვრო თავისუფლება და „წამების ღმერთისგან“ თავის დაღწევა, მაგრამ ორეულთან ეს ბრძოლა უნაყოფოა, როგორც ეს უნაყოფო იყო ზემოთ მოყვანილ მაგალითებშიც და ორეულის განადგურების მცდელობა თავად გმირის სიკვდილით მთავრდებოდა.

სხვათა შორის, აღსანიშნავია ლექსის ბოლო სტრიქონი, საიდანაც კარგად ჩანს, თუ რატომ უნდოდა გალაკტიონს ყოფილიყო ყველგან, მუდამ ერთი, რომ მას განდიდების მანია კი რა ამოძრავებდა, როცა ამბობდა სხვა ცნობილ ლექსში: როგორც ერთია ქვეყანა მთელი, ისე ერთია გალაკტიონი, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ საზარელი ორეულის მოშორების, მისი დაძლევის დაუცხრომელი სურვილი კლავდა.

ჩვენი თემისთვის ძალზე საინტერესოა კარლ გუსტავ იუნგის (1875-1961) მოწმობა. მართალია, ის არ არის მწერლის მიერ ორეულის განცდის ლიტერატურული დამუშავება, მაგრამ ეკუთვნის დიდ მკვლევარ-ფსიქოლოგს, რომელიც უშუალოდ და ობიექტურად გადმოგვცემს საკუთარ რეალურ განცდებს და გამოცდილებას. თავის ავტობიოგრაფიაში იუნგი აღწერს ე. წ. „სიკვდილის ახლო და სხეულსგარეთა განცდებს“, რომლებიც მან თავად გაიარა 1944 წელს გადატანილი გულის მძიმე ინფარქტის შემდეგ: *სურათები ისეთი მძლავრი იყო, რომ მე თვითონ დავასკენი, რომ სიკვდილის პირას ვიყავი. მოგვიანებით მომვლელმა ქალმა მითხრა, თითქოს სინათლის შარავანდედი გამოსავდათო. ეს ზოგჯერ მომაკვდავებისთვის შემიმჩნევიაო. უკიდურეს ზღვარზე მყოფმა არ ვიცი, სიზმარი იყო ეს თუ ექსტაზი. ყოველ შემთხვევაში, ჩემთვის უალრესად შთამბეჭდავი რამ მოხდა.*

მეჩვენებოდა, რომ ზევით ვიმყოფებოდი მსოფლიო სივრცეში. შორს ქვევიდან დიდებულ ლურჯ სინათლეში ვახვეული დედამინა მოჩანდა. მუქ ლურჯ ზღვას და კონტინენტებს ვხედავდი. ფეხებს ქვემოთ, სულ დაბლა ცეილონი დავინახე, წინ კი – ინდოეთის სუბკონტინენტი. ჩემი თვალსაწიერი მთელ დედამინას ვერ სწვდებოდა, მაგრამ მის სიმრგვალებს მკაფიოდ ვხედავდი, მისი კონტურები კი საოცარ ლურჯ სინათლეში ვერცხლისფრად ლიცლიცებდნენ.¹

¹ Jung, C. G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Walter-Verlag, Olten/Freiburg i. Br. 1990, გვ. 293.

ამ და სხვა არანაკლებ საინტერესო განცდების აღწერის შემდეგ იუნგი ამბობს, რომ მან მოგვიანებით გაარკვია, თუ რა სიმაღლიდან შეიძლება გამოჩნდეს მსგავსი სურათი და დაადგინა, რომ ამისთვის ატმოსფეროში 1500 კილომეტრის სიმაღლეზე ასვლა მაინცაა საჭირო.

შემდეგ იუნგი მოგვითხრობს, თუ როგორ შედიოდა კლდეში გამოჭრილ ტაძარში. ლანდშაფტი ბენგალიისას ჰგავდა. მას ჰქონდა უცნაური განცდა, თითქოს ყოველივე, რაც გააჩნდა ჩამოშორდა. ყველა მისი ფიქრი, სურვილი და აზრი, მიწიერი ცხოვრების მთელი ფანტასმაგორია გაქრა თუ მოსტაცეს და ეს უკიდურესად მტკივნეული პროცესი იყო, მაგრამ მას, ამავდროულად, რაღაც შემორჩა კიდევ. თითქოს მაინც ინარჩუნებდა ყოველივეს, რაც თავს გადახდომია, ჩაუდენია ან მის ირგვლივ მომხდარა. იუნგი წერს: *შემეძლო მეთქვა: ეს ყოველივე ჩემთან იყო და ეს მე ვიყავი. მე, ასე ვთქვათ, ამისაგან შევდგებოდი. მე შევდგებოდი ჩემი ისტორიისგან და მქონდა განცდა, რომ ეს ყოველივე არის „მე“. მე ვარ ნამოქმედარის და მომხდარის ეს გორგალი. [...] უკვე აღარ მანუხებდა, რომ რაღაც ჩამომშორდა ან მომტაცეს. პირიქით, მე ვფლობდი ყოველივეს, რაც ვიყავი და ესლა გამაჩნდა. [...] როდესაც ტაძარს ვუახლოვდებოდი, დარწმუნებული ვიყავი, რომ ნათელ ოთახში მოვხვდებოდი და ყველა იმ ადამიანს შევხვდებოდი, ვისაც ვეკუთვნოდი.¹* შემდეგ იუნგი განაგრძობს, რომ ქვევიდან, ევროპიდან მასთან ამოვიდა მისი ექიმი, უფრო სწორად, ექიმის ხატი, რომელიც დედამიწიდან გამოგზვნეს, რათა ის დაერწმუნებინა, არ მიეტოვებინა დედამიწა და უკან დაბრუნებულიყო. როგორც კი ეს მოისმინა, მაშინვე შეწყდა ხილვა. ის დასძენს, რომ ამ მოთხოვნით იმედგაცრუებული დარჩა, ვინაიდან, სურვილის მიუხედავად, ვერც ტაძარში შევიდა და ვერც თავის ახლობლებს შეხვდა. ამის შემდეგ, როგორც თავად ამბობს, მას სამ კვირაზე მეტი დასჭირდა, ვიდრე მიიღებდა გადანყვეტილებას, ისევე გაეგრძელებინა ცხოვრება.

უნდა აღინიშნოს, რომ იუნგის მიერ აღწერილი განცდები ზედმიწევნით ჰგავს სხვა მსგავს ალწერებს. ისინი მრავლადაა დოკუმენტირებული შესაბამის ლიტერატურაში. ყველაზე ცნობილი მათ შორის რაიმონდ მოუდის და ელიზაბეტ კუბლერ-როსის წიგნებია, რომლებიც აღწერენ იმ ადამიანების ე. წ. ექსტრაკორპორალურ განცდებს, რომლებმაც კლინიკური სიკვდილი გაიარეს.

ჩრდილი და ორეული ფსიქოლოგიაში

მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან ფსიქოლოგია ცდილობდა მხატვრულ ლიტერატურაში ასე მრავალფეროვნად ასახული ორეულის ფენომენის მეცნიერულ გაგებას. ამ მხრივ, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, პირველი იყო ოტო რანკი (1884-1939), რომელმაც 1914 წელს ზიგმუნდ ფროიდის რედაქტორობით გამოშვებული ფსიქოანალიზურ ჟურნალ „იმაგოს“ მე-3 ნომერში გამოაქვეყნა ზემოთ დასახელებული ნაშრომი „ორეული“. აქ ის განიხილავს მრავალ ლიტერატურულ (და ერთ კინემატოგრაფიულ) მაგალითს, რომლებშიც ამა თუ იმ სახით მოცემულია ჩრდილის ან ორეულის მოტივი. რანკისეული მიმოხილვა იმდენად მომცველია, რომ მის მიერ

¹ იქვე, გვ. 294.

მოსხმობილი ავტორების უბრალო ჩამონათვალიც კი შთამბეჭდავია. ის ეხება პრაქტიკულად ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ ყველა ავტორს და ნაწარმოებს, გარდა ზოგიერთი, გასაგები მიზეზების გამო, მისთვის უცნობი ან გვიანდელი ავტორისა. მას მოჰყავს ორეულის თემაზე ისეთი ავტორების ნაწარმოებები ან ცალკეული პასაჟები, როგორებიცაა გოეთე, მიორიკე, ლენაუ, ბალზაკი, დიკენსი, კოლრიჯი, ჰანს ქრისტიან ანდერსენი, ბოდლერი, მიუსე, მოპასანი, თეოფილ გოტიე, ფერდინანდ რაიმუნდი, ჰაინე, ტიკი, არნიმი, ბრენტანო, ნოვალისი, კერნერი, ვედეკინდი, ქრისტიან ფრიდრიხ ჰებელი, ჰოფმანსტალი, შნიტცლერი, სტრინდბერგი და სხვ.

შემდეგ რანკი აღნიშნავს, რომ დასახელებულ მწერალთა უმეტესობას ჰქონდა რთული ბავშვობა და ახასიათებდა გარკვეული პათოლოგიური მიდრეკილებები: მომეტებული ნევროტიზმი, ექსცენტრული ქცევები, ალკოჰოლსა და ნარკოტიკებზე დამოკიდებულება და სექსუალური ექსცესები.

რანკი ყურადღებას ამახვილებს ორეულის ორ ასპექტზე: გარდა იმისა, რომ საკუთარი ორეული შიშსა და ზიზღს იწვევს ადამიანში, ის, ერთი მხრივ, ნარცისტულ განცდებთანაა დაკავშირებული (თავის პორტრეტზე, თავის სხეულზე შეყვარებული დორიან გრეი), მეორე მხრივ კი, სიკვდილთან (უილიამ უილსონი, დორიან გრეი, ექიმი ჯეკილი და სხვ). დორიან გრეის ნარცისტული ეგოიზმი მას სიყვარულის უუნაროს ხდის, აღნიშნავს რანკი, და იქვე დასძენს, რომ სიყვარულის ეს უუნარობა მას საერთო აქვს თითქმის ყველა სხვა ანალოგიურ გმირთან.¹ ის იხსენებს დოსტოვესკის „ორეულის“ გოლიადკინს, რომელსაც მანიაკალურად დასდევს ყველგან თავისი სეხნია და ხაზს უსვამს რუსი მწერლის მიერ დევნის მანიის შეუდარებელი კლინიკური სიზუსტით გადმოცემას. გოლიადკინსაც ახასიათებს ნარცისტული ნიშნები. მას ხან მოსწონს თავისი ორეული, ხან კი თავს იცავს მისგან. რანკი ამას პარანოიულ გაორებად მიიჩნევს და ეთანხმება ფროიდს, რომელიც პარანოიის ფესვებს ნარცისიზმში ხედავდა.

ორეულთან შეხვედრას ხშირად თან ახლავს ასევე დანაშაულის ცნობიერება და სინდისის ქენჯნა. რანკი აქაც იზიარებს ფროიდის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც ეს იმითაა გამოწვეული, რომ, ერთი მხრივ, იქმნება დისტანცია იდეალურ მე-სა და მიღწეულ სინამდვილეს შორის, მეორე მხრივ კი, ეს უკავშირდება სიკვდილის შიშს. ეს უკანასკნელი თავის მხრივ იწვევს საკუთარი თავის დასჯისკენ მიდრეკილებას, რომელიც შეიძლება თვითმკვლელობის მიზეზი გახდეს. რანკის აზრით, სიკვდილის შიში ხშირად ნარცისტული განწყობის და დაბერების შიშის სახით იჩენს თავს. ლიტერატურული პერსონაჟებიდან მას მაგალითად მოჰყავს დორიან გრეი, მწერლებიდან კი ფერდინანდ რაიმუნდი და მოპასანი, რომელთაგან პირველმა თავი მოიკლა, მეორეს კი ამის მცდელობა ჰქონდა. ამას შეიძლება დაემატოს სუიციდის ან მისი მცდელობის სხვა მაგალითები: ჯეკ ლონდონი, თრაკლი, ესენინი, გალაკტიონი.

ზიგმუნდ ფროიდი ზემოთ მითითებულ ესეში „საშინელი“ ჯერ აანალიზებს სიტყვა *საშინელის (Das Unheimliche)* მნიშვნელობას სხვადასხვა ენაში და უდარებს მას მის ანტონიმს *მყუდროს, ჩვეულს (Das Heimliche)*. ის მიუთითებს ამ ორი

¹ Rank, O. Der Doppelgänger, გვ. 94.

საპირისპირო მნიშვნელობის სიტყვის ეტიმოლოგიურ მსგავსებაზე და აღნიშნავს, რომ ისინი ფსიქოლოგიურადაც ახლოს დგანან ერთმანეთთან, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც *საშინელი* ხდება *ჩვეული*. ფროიდი განიხილავს ე. თ. ა. ჰოფმანის მოთხრობას „ქვიშის კაცი“, სადაც პერსონაჟები იხლართებიან საკუთარ *მე-ში* ან მის ნაცვლად სხვების *მე-ს* იღებენ ან ხდება მათი *მე-ს* გაორება, გაყოფა, ჩანაცვლება; ისინი ერთმანეთს ჰგვანან სახით, ხასიათით, დანაშაულებრივი ქცევით და ა. შ. მოთხრობა კი იმით იწყება, რომ პატარა ნათანაელს დედა და გადია აშინებენ, რომ თუ ის დროზე არ დაიძინებს, მოვა ქვიშის კაცი, რომელიც ბავშვებს იტაცებს, მიჰყავს ისინი მთვარეზე და თვალებს თხრის მათ. ბავშვობაში ნათანაელისთვის ჩანერგილი ეს შიში ხდება ცხოვრებაში მისი საშინელი თავგადასავლების, საზარელი განცდების და მოჩვენებების მიზეზი. ბოლოს ის ჭკუიდან შეიშლება, რატუმიდან გადმოხტება, ქვაფენილზე დაენარცხება და ასე ამთავრებს სიცოცხლეს. ფროიდი ჰოფმანის მოთხრობას განიხილავს ფსიქოანალიზის პოზიციიდან და თვალის დათხრის შიშს, რომელიც მთავარ გმირს ბავშვობაში ჩაუნერგეს, მიიჩნევს კასტრაციის კომპლექსის გამოვლინებად. კასტრაციის შიში ფროიდისთვის ყველა სხვა ორგანოს დაკარგვის შიშის საფუძველია და ის, მისი აზრით, საფუძვლად უდევს ასევე ზოგადად საშინელის ფენომენს.¹

ფროიდის ფსიქოანალიზი და იუნგის ანალიზური ფსიქოლოგია არაერთგზის ყოფილა ცნობილ მწერალთა და ზოგადად ხელოვანთა, ერთი მხრივ, კრიტიკის, მეორე მხრივ კი, აღფრთოვანების საგანი. საინტერესოა რაინერ მარია რილკეს (1875-1926) დამოკიდებულება ფსიქოანალიზისადმი. 1912 წლის 20 იანვრის წერილში ლუ ანდრეას სალომესადმი, რომელიც მისი ახლო მეგობარი და იმ დროისთვის უკვე ფროიდის მოწაფე იყო, ის წერს: *ფროიდის ის წიგნები, რომელთაც მე ვიცნობ, არასიმპათიური და ადგილ-ადგილ აღმაშფოთებელია.*² თუმცა რილკე, რომელსაც მთელი ცხოვრების მანძილზე ტანჯავდა განმეორებადი მძიმე დეპრესიები, შიშები და აუტანელი მარტოობის გრძნობა, ხანდახან მაინც ფიქრობდა, მისულიყო თერაპიაზე ფსიქოანალიტიკოსთან. მაგრამ, როდესაც ლუს ნაცნობმა ფსიქოთერაპევტმა, ბარონმა ფონ გებზატელმა მზადყოფნა გამოთქვა, ემუშავა მასთან, რილკემ ამაზე მაინც უარი თქვა და ეს იმით დაასაბუთა, რომ, მისი აზრით, ანალიზის შედეგად პოეტი მხოლოდ *დეზინფიცირებულ სამშენველს* მიიღებდა და ის ამით შემოქმედებით მუხტსაც დაკარგავდა. 1912 წლის 24 იანვრის წერილში ლუსადმი კი ის კიდევ უფრო მკაფიოდ ამბობს, რომ ანალიზი, შესაძლოა, დახმარებოდა კიდევ მას ეშმაკების განდევნაში, რაც სამოქალაქო თვალსაზრისით კარგი იქნებოდა, მაგრამ, სავარაუდოდ, ეშმაკებს ანგელოზებიც მიჰყვებოდნენ.³ ხოლო 1912 წლის 24 იანვრის წერილში თავად გებზატელისადმი (და 20 იანვრის ზემოთ მოხმობილ წერილში ლუსადმი) რილკე ძალზე მნიშვნელოვან აზრს გამოთქვამს. კერძოდ, ის ხაზს უსვამს, რომ *პოეზია თავადაა ერთგვარი თვითგანკურნება.*⁴ დიდი პოეტის ეს

¹ Freud, S., *Das Unheimliche*, გვ. 15.

² Rainer Maria Rilke – Lou Andreas-Salomè. *Briefwechsel*. Insel, Frankfurt/M 1989. გვ. 250.

³ იქვე, გვ. 252.

⁴ Rilke, R. M. *Briefe in 2 Bänden*. Nalewski, H. (Hrsg.) Bd.1, Frankfurt/M, Leipzig, Insel-Verlag 1991. გვ. 216.

თვალსაზრისი და გამოცდილება საკვანძო მნიშვნელობისაა ზოგადად მხატვრული შემოქმედებისთვის ჩრდილის და ორეულის თუ მსგავსი სახის მძიმე განცდების პოზიტიური მხარის შესაცნობად. რილკე მზად იყო, ეტარებინა აუტანელი შინაგანი განცდების და დეპრესიების ჯვარი თავისი მხატვრული მიზნების და იდეალების სასარგებლოდ. ეს აძლევდა მას მოთმინებისთვის აუცილებელ ძალას. მისი ათი დუინური ელეგია, რომელთაც ის 10 წელზე მეტ ხანს წერდა, ღრმა და ხანგრძლივი ბიოგრაფიული და შემოქმედებითი კრიზისების და მათი თანდათანობით დაძლევის პროცესშია შექმნილი. დიდი შემოქმედებითი ლოდინის და პოეტური სათქმელის შინაგანი მომწიფების შემდეგ, 1922 წელს, მან რამდენიმე დღეში დაასრულა ელეგიები, რომელთაც ნიაღვარივით მოჰყვა 55 „სონეტი ორფეოსს“. ეს ყოველივე სამკვირაში მოხდა, მაშინ, როდესაც პირველი ელეგიადან მეთექვსმეტე დასჭირდა. ასე ამუშავებდა რილკე შინაგან ტკივილებს და კრიზისებს და მათ პოეტურ შედეგებად გადაადნობდა. მისი ასეთი მიდგომა ბიოგრაფიული კრიზისებისადმი და შინაგანი ტკივილების ტარების და კრეატიულად გარდაქმნის მისეული პრაქტიკა ერთგვარი გასაღებია იმ მწერლების შემოქმედების გასაგებადაც, რომელთაც ზემოთ შევხვით.

კარლ გუსტავ იუნგი ფროიდთან შედარებით ბევრად უფრო ფართოდ განიხილავს ჩრდილის და ორეულის ფენომენს. მისთვის ჩრდილი პიროვნების სტრუქტურის განუყოფელი ნაწილია. ის, ისევე, როგორც პერსონა, არქეტიპს წარმოადგენს. ადამიანის ყოველდღიური მე პერსონას მეშვეობით გარე სამყაროსკენაა მიქცეული. პერსონა, ფაქტობრივად, მე-ს გარსივით, მისი კანივითაა. ის ერთგვარი კომპრომისია ინდივიდუუმსა და სოციალურ გარემოს შორის და სოციალიზაციის პროცესში ყალიბდება აღზრდის, ადაპტაციის, საზოგადოებრივი კონვენციების და რუტინის შედეგად, მაგრამ, იმავდროულად, ისეთ ქცევებშიც იჩენს თავს, რომელთაც გარემო ჩვენგან მოელის, მაგ., ექიმი იქცევა ისე, როგორც მისგან მოელიან. ყოველთვის არ არის იოლი პერსონას ანუ ნიღბის უკან ნამდვილი პიროვნების დახახვა.

ჩრდილი კი ადამიანის არაცნობიერთანაა დაკავშირებული და მის მეორე, ბნელ მხარეს წარმოადგენს. ის ერთგვარი გამკვირვებული წარმონაქმნია და მოიცავს ყოველივეს, რასაც ცნობიერება განდევნის. ერთი მხრივ, მას პიროვნულ არაცნობიერში აქვს ფესვები და ჩვენი მოგონებების, განდევნილი ლტოლვების და ჩვენი ბიოგრაფიის უსიამოვნო ეპიზოდების ანარეკლია. მეორე მხრივ კი, კოლექტიური არაცნობიერის დესტრუქციულ ძალებსაც ატარებს თავის თავში. ამასთან ჩრდილი შეიძლება განცდილი იქნეს გახლეჩილი პიროვნების „ბნელი ძმის“ სახით, ანუ ის ფსიქიკის ერთგვარი ავტონომიური ერთეულია და შეიძლება აკვიატებული, თავსმოხვეული აზრების და აფექტების სახით გამოვლინდეს ადამიანში.¹ ჩრდილი შეიძლება ასევე სიზმარშიც გვეჩვენოს: მამაკაცს მამრობითი, ქალს კი – მდედრობითი სქესის არსების სახით. მისი გარეგნობა შემზარავია და ძლიერ შიშს და ზიზღს იწვევს, განსხვავებით ანიმასა და ანიმუსისაგან, რომლებიც ასევე ფიგურირებენ სიზმრებში და პოზიტიურ იდეალებსაც აღვიძებენ ჩვენში, თუმცა მათაც შეუძლი-

¹ Юнг, К. Г. Эон. Академический Проект, Москва 2009. გვ. 17 და შ.

ათ გარკვეული შიშის გამონვევა. სიზმრისგან განსხვავებით, ცხადში ორეული ხშირად განიცდება როგორც საკუთარი ნეგატიური, ჩრდილოვანი მხარის პროექცია სხვა ადამიანში და ეს ხშირად ჩვენს გალიზიანებას იწვევს. რასაც საკუთარ თავში ვერ ვამჩნევთ, სხვაში ვხედავთ და არ მოგვწონს. ჩრდილს, იუნგის მიხედვით, უბრალოდ, ვერც მოიშორებ და ვერც გადაახტები. ის ადამიანის ყველა თვისების მიბაძვა-განმეორებაა და ამახინჯებს მის პირვანდელ სახეს. თუმცა, აღსანიშნავია ისიც, რომ ჩრდილს პოზიტიური მხარეც აქვს. ის შეიძლება მიუთითებდეს პიროვნების უაღრესად დადებით თვისებებზე. თან მას ერთგვარი ზღურბლის გუშავის ფუნქციაც აქვს „დედებთან“ ანუ ფსიქიკის არაცნობიერ შრეებთან ურთიერთობისას, როგორც ამას აღწერს, მაგალითად, გოეთე „ფაუსტის“ მეორე ნაწილში.¹ ჩრდილის გარდაქმნა შესაძლებელია ინდივიდუაციის გზით.

იუნგისთვის ფსიქოთერაპია ნიშნავს ინდივიდუაციის პროცესის ცნობიერად წარმართვას. ესაა ადამიანის განკურნების გზა, რაც, იმავდროულად, ჩრდილთან ცნობიერ კონფრონტაციასაც გულისხმობს. ინდივიდუაცია მას ესმის როგორც თვითგანვითარება, თვითრეალიზაცია.² ამ გზაზე ყოველდღიური, დასაზღვრული მე, რომელიც ნაწილობრივ ცნობიერია, ნაწილობრივ კი არაცნობიერი, უნდა გაფართოვდეს თვითობამდე (Selbst), რომელიც ადამიანის ყველა წინააღმდეგობრივ მხარეს აერთიანებს და მთელ პიროვნებას მოიცავს მისი ცნობიერი და არაცნობიერი კომპონენტებით, მათ შორის არქეტიპებსაც. იუნგთან თვითობა, როგორც არქეტიპი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ის ქრისტესაც კი მის სიმბოლოდ მიიჩნევს. განკურნების, ინდივიდუაციის პროცესი მთელი ცხოვრება გრძელდება. ცხოვრების პირველ ნახევარში ამოცანას შეადგენს გარე სინამდვილეში ინიციაცია, რაც გულისხმობს ადამიანის ჰარმონიულ ჩართვას გარესამყაროში, მეორე ნახევარში კი ამოცანაა შინაგან სინამდვილეში ინიციაცია, რაც ნიშნავს ჩალრმავებულ თვითშემეცნებას და ზოგადად ადამიანის შემეცნებას. ინდივიდუაციის პროცესში ხდება აგრეთვე ჩრდილის და პერსონის გაკეთილშობილება-გარდაქმნა. ინდივიდუაციის, თვითგანვითარების ეს ორი მხარე, იუნგის აზრით, მონოდებულია, ჩართოს ადამიანი მინიერ და კოსმოსურ წესრიგში და ამით გააფართოოს პიროვნების დიაპაზონი. ამავე დროს, ეს პროცესი მისთვის სიკვდილისთვის მზადებაცაა.³ აქვე უნდა ითქვას, რომ იუნგი ჩრდილის და ორეულის შესახებ თავის შეხედულებას მხოლოდ განყენებულ, აბსტრაქტულ თეორიად კი არ მიიჩნევდა, არამედ რეალობაშიც ცდილობდა მის შემომნებას. ფროიდთან დაშორების შემდეგ მან სცადა, საკუთარ სიზმრებში ჩალრმავებით რეალურად შეესწავლა თავისი არაცნობიერი და წლების მანძილზე აგრძელებდა ამას. ამ დროს გამოვლილი უმძიმესი განცდების დოკუმენტაციაა ძველი გნოსტიკოსების სტილში დანერილი ტექსტი *Septem sermones ad mortuos* და მისი ე. წ. *წითელი წიგნი*.

¹ Jacobi, J., *Die Psychologie von C. G. Jung*. გვ. 113 და შ.

² Lievegoed, B., *Lebenskrisen – lebenschancen*. Kösel München, 2001. გვ. 173. ასევე Barz, H., Kast, V., Nager, F., *Heilung und Wandlung. C. G. Jung und die Medizin*. dtv München 1991. გვ. 35. და Fierz, H. K., *Die Jungsche analytische (komplexe) Psychologie*. Kindler München, 1976. გვ. 56-65.

³ Jacobi, J., *Die Psychologie von C. G. Jung*. Fischer, Frankfurt/M. 1992. გვ. 109-111.

პერსონას, ჩრდილის, თვითობისა და ინდივიდუაციის იუნგისეული კონცეფცია საოცრად ჰგავს ორეულის შესახებ ეზოთერულ მოძღვრებებს, თუმცა თავად იუნგისთვის ეს პარალელი სრულიად მიუღებელი იქნებოდა. და უდავოა, რომ თავისი ფსიქოლოგიური შეხედულებები მან ეზოთერული მოძღვრებებიდან კი არ ისესხა, არამედ საკუთარი მდიდარი თერაპიული პრაქტიკის და შინაგანი გამოცდილების საფუძველზე განავითარა.

თეოსოფიის დამაარსებელი ელენა ბლავატსკაია (1831-1891) თავის ნიგნში „თეოსოფიის გასაღები“ (1889) ადამიანის დაბალ მე-ს განიხილავს როგორც ფიზიკური სხეულის და მისი ცხოველური ინსტინქტების, ლტოლვების, სურვილების და ა. შ. გამოხატულებას. მისთვის დაბალი მე არის „ცრუ პიროვნება“, რომელიც მოქმედებს ფიზიკური სხეულის და მისი აჩრდილის ანუ ორეულის მეშვეობით.¹

ინგლისელი მწერალი ედვარდ ბულვერ-ლიტონი (1803-1873) თავის ცნობილ ოკულტურ რომანში „ზანონი“ (1842) აღწერს ორეულს, როგორც ზღურბლის გუშაგს, რომელიც ერთ-ერთ მთავარ გმირს გამუდმებით ეცხადება და ტანჯავს, როგორც მისი დაბალი ბუნების საზარელი სახე. მისი ამ მტანჯველი ხილვების მიზეზი კი ისაა, რომ მასწავლებლის გაფრთხილების მიუხედავად, ის ნაადრევად გასინჯავს აკრძალულ ელექსირს, რის გამოც ისჯება კიდეც მასწავლებლის მიერ.

განსაკუთრებით ვრცლად განიხილავს ორეულის ფენომენს თავის ნიგნებსა და ლექციებში ანთროპოსოფიის დამაარსებელი რუდოლფ შტაინერი (1861-1925). ნიგნში „როგორ მიიღწევა უმაღლეს სამყაროთა შემეცნება“ (1904/1905) ის განასხვავებს მცირე და დიდ ზღურბლის გუშაგს. მცირე გუშაგი წარსულიდან მოდის. ის ადამიანის დაბალი ინსტინქტების და მისი მანკიერი თვისებების ანარეკლია და მასთან მოუმზადებლად შეხვედრა შემზარავ შთაბეჭდილებას ახდენს და დამანგრეველად მოქმედებს მასზე. მცირე გუშაგი იგივე ორეულია, რომელიც ადამიანის აზროვნების, გრძნობის და ნებელობის განუვითარებელ, გახევებულ ნაწილს განასახიერებს. დიდი გუშაგი კი ადამიანის მაღალი, სუფთა თვისებების მატარებელია და მის მომავალთანაა დაკავშირებული.² ორეულთან კონსტრუქციული დიალოგის დაწყება, მისი თანდათან გარდაქმნა და გაკეთილშობილება შესაძლებელია ხანგრძლივი შინაგანი მუშაობით, რომელიც სხვადასხვა ე. წ. თანმხლებ სავარჯიშო-თან ერთად მედიტაციის და კონცენტრაციის პრაქტიკასაც გულისხმობს.

ამრიგად, თუ გარკვეულად შევაჯამებთ ჩრდილის თუ ორეულის თვისებებს, ვნახავთ, რომ მისი აღწერა ლიტერატურასა, ფსიქოლოგიასა თუ ეზოტერიზმში შემდეგ საერთო ნიშნებს შეიცავს:

- ორეული ზედმინვნით ჰგავს თავის ორიგინალს, თუმცა ნეგატიური ნიშნით. ის მისი უარყოფითი თვისებების ანარეკლია.

¹ Блаватская, Е. П., Ключи к теософии. Москва 2004. გვ. 149. იხ. ასევე მისი სტატია Astral Bodies or Doppelgangers.

² Steiner, R., Wie erlangt man die Erkenntnisse der höheren Welten. Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1993. გვ. 193 და შ. იხ. ასევე: Lievegoed, B., Der Mensch an der Schwelle. Freies Geistesleben, Stuttgart 2012. განსაკუთრებით მე-8 თ.: Aspekte zum Problem der Doppelgänger des Menschen; Koob, O., Das Ich und sein Doppelgänger. Mayer, Stuttgart Berlin 2005; Glas, Fr., Konflikt Krise Katharsis. Freies Geistesleben, Stuttgart 2023; Flensburger Hefte Nr. 65: Doppelgänger. Der Mensch und sein Schatten. Flensburger Hefte Verlag, Flensburg II/1999.

- ორეული ადამიანს გამუდმებით თან სდევს, მისი განუყრელი თანამგზავრია.
- ის ადამიანის უშინაგანესი განცდების და საიდუმლოებების, მისი ბიოგრაფიული პერიპეტეიების უტყუარი მონმეა.
- ორეულთან შეხვედრას მუდამ ახლავს გმირის დევნის და მხილების მოტივი.
- მასთან შეხვედრა შემზარავია და ხანგრძლივ შიშს იწვევს ადამიანში.
- ზოგჯერ ორეულისდამი გმირის დამოკიდებულება ამბივალენტურია: მას ხან მოსწონს ის, ხან კი – ეზიზღება.
- ორეული ასევე ცდილობს კიდევ, დაიცვას ადამიანი ბოროტი საქციელისგან და სასარგებლო რჩევებსაც აძლევს მას.
- ადამიანს უჩნდება ორეულისგან გაქცევის, მისი მოშორების, მისი გაქრობის ან განადგურების დაუოკებელი სურვილი.
- ორეულის მოშორების, მისი განადგურების ყოველი მცდელობა ამაოა და, როგორც წესი, გმირის სიკვდილით მთავრდება.

ასეთია ჩრდილთან, ორეულთან შეხვედრის თანმხლები მძიმე განცდები, რომლებიც სხვადასხვა ასპექტითაა აღწერილი ზემოთ განხილულ მხატვრულ ნაწარმოებებში, თუმცა აქ მოცემული ლიტერატურული მაგალითები მიახლოებითაც არ ამონურავს მათ სიმრავლეს და მრავალფეროვნებას. ორეულის მოტივი ძალზე გავრცელებულია მსოფლიო ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, მაგრამ მოხმობილი მაგალითებიც საკმარისია შემდეგი დასკვნის გასაკეთებლად: ორეულთან შეხვედრა იმდენად მნიშვნელოვანი მოვლენა ხდება ადამიანის ან ლიტერატურული გმირის ცხოვრებაში, რომ ის მძლავრ, წარუშლელ შთაბეჭდილებას ტოვებს მასზე. განსაკუთრებით ეს ეხება ფაქიზ, სენსიტიურ ნატურებს. როგორც წესი, ასეთია ხელოვანთა დიდი ნაწილი. ამიტომ ჩრდილის და ორეულის ფენომენის აღწერა უფრო ხშირად სწორედ მათთან გეხვდება. ორეულის განცდა დიდი გამოწვევა ხდება მათთვის და აუცილებელ მუხტს აძლევს მათ შემოქმედებას. ასეთი განცდების საფუძველზეა შექმნილი უამრავი შედევრი ხელოვნებაში. ისინი მათ მხატვრულ გადამუშავებას წარმოადგენენ. არერთი მწერლის თუ პოეტის მოწმობა არსებობს იმის შესახებ, თუ რაოდენ აუტანელია ასეთი განცდებით გამოწვეული შინაგანი მდგომარეობა და როგორი შემსუბუქების და თავისუფლების გრძნობა ეუფლებათ მათ ამ განცდების მხატვრული დამუშავების შემდეგ. თავისთავად ცხადია, რომ ორეულთან შეხვედრა მხატვრულად სხვადასხვა ხელოვანთან სხვადასხვაგვარადაა დამუშავებული, თუმცა ამ შეხვედრით გამოწვეული განცდების სიმძაფრე და ინტენსივობა ყველასთან უკიდურესად მაღალია.

ადამიანი ჩვეულებრივ ცხოვრებაში არ განიცდის საკუთარ ორეულს, თუმცა, როგორც ზემოთაც ითქვა, ყველა ატარებს მას თავის თავში, ვინაიდან ყველა ადამიანს აქვს ნეგატიური, მანკიერი თვისებები, რომელთა გამოხატულებაც ორეულია. სენსიტიური ადამიანები, რომლებიც უფრო ფაქიზად და ღრმად აკვირდებიან საკუთარი ფსიქიკის ჩრდილოვან მხარეებს, უფრო მწვავედაც განიცდიან მათ. როგორც ჰოლანდიელი ფსიქიატრი ბერნარდ ლივებუდი (1905-1992) აღნიშნავს, ორეულთან და ზღურბლის გუშაგთან გაუცნობიერებელი მიახლოება, რაც ბევრი სხვადასხვა ფაქტორის გამო დღეს ძალზე გახშირებულია ადამიანებში, შეიძლება

ისეთი შინაგანი პრობლემების და განწყობილებების საფუძველი გახდეს, როგორც ბიცაა ლრმა მელანქოლია, დეპრესიები, ჩაკეტილობა, შიში, დევნის მანია და სხვ. ამასთან ისინი ვლინდება განსხვავებული ფორმებით და განსხვავებული სიღრმით.¹ ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი მაგალითები ადასტურებს, რომ ამ განცდებთან ყველაზე ნაყოფიერი გამკლავება მათი მხატვრული, ლიტერატურული დამუშავებაა. ეს იმავდროულად ხელოვანის მიერ საკუთარი თავის საუკეთესო თერაპიაცაა.

Nodar Belkania

THE PHENOMENON OF THE SHADOW AND THE DOPPELGANGER IN LITERATURE AND PSYCHOLOGY

Summary

The motif of the shadow or doppelganger first appeared in Romantic literature in the 18th and 19th centuries with the emergence of the so-called “Gothic novel”. We later encounter this motif in other art forms such as film, painting and music. The phenomenon of the doppelganger also plays an important role in esoteric world views such as theosophy and especially anthroposophy. In psychology, reflection on the phenomenon of the doppelganger began in the 20th century with the spread of psychoanalysis. In 1914, Freud’s student Otto Rank was the first to provide a comprehensive description and analysis of the phenomenon in his remarkable study “The Doppelganger”, in which he attempted to interpret the phenomenon of the doppelganger from the point of view of psychoanalysis. In the analytical psychology of C. G. Jung, the phenomenon of the shadow plays an even more important role. For Jung, the shadow was an integral part of the structure of the personality and therefore inherent to every individual. Incidentally, the doppelganger phenomenon is not one of the well-researched chapters of psychology. Psychiatry classifies it as an abnormal manifestation of the human psyche. However, the phenomenon is psychologically extremely interesting and undoubtedly deserves the attention of researchers simply because the encounter with the doppelganger and the strong emotional experiences and visions it triggers or their artistic processing form the basis of countless masterpieces of world literature and other types of art.

The article discusses some cases of heautoscopy, such as those of Goethe, Ernst Mach, Sigmund Freud and Ivan Turgenev. It also discusses examples from world literature that deal artistically with the motif of the doppelganger or shadow, such as Jan Paul’s “Siebenkäs”, E. T. A. Hoffmann’s “The Devil’s Elixirs”, Adelbert von Chamisso’s “Peter Schlemihl’s Miraculous Story”, Edgar Allan Poe’s “William Wilson”, Fyodor Dostoyevsky’s “The Double”, Robert Louis Stevenson’s “Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde”, Oscar Wilde’s “The Picture of Dorian Gray”, the chapter “The Shadow” from the fourth book of Friedrich Nietzsche’s “Thus Spoke Zarathustra”, Sergei Esenin’s “The Black Man”, the poems of the Georgian poets Nikoloz Baratashvili and Galaktion Tabidze.

¹ Lievegoed, B., *Der Mensch an der Schwelle* (1991), გვ. 106

According to the pattern of his teacher, Otto Rank classified the phenomenon of the doppelganger as a paranoid delusion of persecution, which in turn is based on a “fixation in narcissism”. C. G. Jung describes the shadow as those negative characteristics and dispositions of the human being that are unconscious and contradict his positive ego ideal. According to Jung, the positive transformation of the shadow and its integration into the human self is only possible in a long process of human individuation. In Rudolf Steiner’s anthroposophy, the doppelganger is characterized as the small guardian of the threshold, which unites all negative, unpurified thoughts, feelings and will impulses of the human being and whose gradual transformation and refinement can only be achieved through intensive inner work, through years of exercises and meditation.

If we summarize all the characteristics of the doppelganger as described in literature, psychology and esotericism, we can characterize it as follows:

- The doppelganger is a negative copy of the original. It reflects the vicious properties of the person.
- It constantly follows people and is their inseparable companion.
- It is the infallible witness of the most intimate experiences, secrets and all biographical details of the person.
- The encounter with the doppelganger is always linked to the motif of pursuing and exposing the protagonist.
- The encounter with him is shattering for the person and triggers lasting states of anxiety in him.
- The protagonist’s relationship with the doppelganger is often ambivalent – sometimes sympathetic, sometimes hateful.
- The doppelganger also tries to protect people from evil actions and gives them useful advice.
- The person feels an insurmountable urge to get away from him, to avoid him or to destroy him.
- Every attempt to get away from it, to destroy it, is in vain and ends with the death of the protagonist.

The encounter with one’s own doppelganger becomes such an important event in the life of the person or protagonist that it leaves a powerful, indelible mark on them. This is especially true for sensitive, subtle natures such as most writers and artists. Deep, shattering emotional experiences triggered by this have a challenging effect on them and give them decisive impulses for their transformation into masterpieces, which can be understood as a creative processing of the experiences they have gone through. Such creative processing is at the same time a kind of self-healing process for the artist, as the work of the German poet Reiner Maria Rilke, for example, clearly shows and is also attested to by him.

ჭეშმარიტების ორმაგი ბუნების დიალექტიკური თეორია

ჭეშმარიტების ორმაგი ბუნება გახლავთ ფილოსოფიური კვლევის აქტუალური კვლევის ობიექტი, რომელსაც გააჩნია როგორც ტრანსცენდენტალური, ასევე ფენომენოლოგიური გაგებისა და ცოდნის არაერთგვაროვანი თავისებურება. შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიის მიხედვით, ჭეშმარიტებათა სფერო იმგვარი ორგანიზებული ერთიანობაა, რომელიც ნებისმიერი ლოგიკური მსჯელობის საწყის საფეხურზე უკვე იმთავითვე გულისხმობს უზოგადესი და საყოველთაო ჭეშმარიტების წინასწარ მოცემულობას. „საკმარისია გავიაზროთ ესეთი ერთიანობა, რომელიც გვეძლევა მეცნიერებაში, რათა მივიდეთ აზრამდე უმაღლესი ერთიანობის უმაღლესი საფუძვლის შესახებ. რას ემყარება ასეთი თვისობრივი ერთიანობა? იმას, რომ ესაა ობიექტური კომპლექტი და არა კომპლექტური ობიექტი. ერთიანობის შესაძლებლობას ქმნის მხოლოდ თეორიული დასაფუძვლება, დასაბუთებათა საფუძველი, რომელიც საერთოა ყველა ცოდნისა და მეცნიერებისათვის... საერთოდ, ყველა ცოდნასა და მეცნიერებაში გვეძლევა ჭეშმარიტება, მაგრამ არა როგორც რაღაც თვითკმარი, არამედ მეცნიერებათა შორის კავშირის ორგანულობას ჩვენ ყოველთვის გაეყვართ ერთი მეცნიერების საზღვრებიდან და მიეყვართ ყველა, ერთად აღებულ ცოდნისა და მეცნიერების ერთიანობისაკენ (ნუცუბიძე 1973: 62). დანარჩენი ლოგიკური ჭეშმარიტების მსჯელობის სტადიებზე უკვე დასაბამი ეძლევა ერთიანის გაორების ისეთ პერმანენტულ პროცესს, სადაც აბსტრაქტული აზროვნების წესის შესაბამისად, გამოიხატება მთელისა და ნაწილის, ერთისა და სიმრავლის, სასრულისა და უსასრულოს, ცვალებადისა და უცვლელის, კეთილისა და ბოროტის, მარადიულისა და წარმავალის, სისწორისა და სიმრუდის, ცდომილებისა და მართებულის; ჭეშმარიტება-მცდარობის ლოგიკური და დიალექტიკური კანონზომიერების ურთიერთგანმსაზღვრელი და ურთიერთგანპირობებული უნივერსალური მიმართებანი. მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენს მიზანს წარმოადგენს, ვაჩვენოთ ჭეშმარიტების ორმაგი ბუნების დამახასიათებელი დიქტომიური კონსტრუქციის რეფლექსური ხასიათი, რომელიც ვლინდება შემეცნების პროცესის რაციონალურ და ემპირიულ განზომილებაში.

ყოველ ისტორიულ ეპოქაში თავისებურად რეაგირებდნენ იმ ძირითად ფილოსოფიურ პრობლემებზე, რომლებიც თავს იჩენდნენ ზემოთ ჩამოთვლილი ცნებებისა და კატეგორიების დიალექტიკური დაპირისპირების კონტექსტში, რაც აზროვნების დიქტომიური თავისებურებებით კვალიფიცირდება. აღნიშნულ პრობლემაზე ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიის წიაღში ამახვილებდნენ ყურადღებას, პირველი ფიზიკოსებიდან მოყოლებული, ჰერაკლიტეს, პარმენიდე-ძენონის, დემოკრიტესა და სოფისტების გავლით, პლატონისა და არისტოტელეს დასრულებულ მეტაფიზიკურ მოძღვრებათა ჩათვლით. აზროვნების დიქტომიურობასთან დაკავშირებით,

ჭეშმარიტების კრიტერიუმის პრობლემურ კონტექსტში მეტად მნიშვნელოვან თეორიებს ვაწყდებით ასევე სკეპტიკოსებთან, სტოელებთან და ნეოპლატონიკოსებთან. მკვლევრები განსაკუთრებული საზგასმით აღნიშნავენ ნეტარი ავგუსტინეს დამსახურებას, რომელმაც სრული ლოგიკური თანმიმდევრულობითა და თეოლოგიური დამაჯერებლობით დაასაბუთა რწმენისა და ცოდნის ურთიერთდამოკიდებულების როლი ჭეშმარიტების ფუნდამენტური გაგების საკითხში. მისმა იდეებმა უდიდესი გავლენა მოახდინეს აღორძინებისა და ახალი დროის არაერთი ევროპელი კლასიკოსების გნოსეოლოგიური პოზიციების ჩამოყალიბებაზე, რომელთა შორისაც შეგვიძლია დავასახელოთ კუზანელის, მონტენის, ლოკის, მონტესკიესა და ბერკლის ფილოსოფიური კონცეფციები.

ჭეშმარიტების დიქტომიური ასპექტები ასევე მეტად აქტუალურია გერმანული კლასიკური იდეალიზმის წარმომადგენლებთან – კანტთან, ფიხტესთან, შელინგთან და ჰეგელთან; ასევე კულტურისა და ანთროპოლოგიის კუთხით, ანგარიშგასაწანევია სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის, ლოგიკური პოზიტივიზმის, პრაგმატიზმის, სტრუქტურალიზმისა და პოსტსტრუქტურალიზმის წარმომადგენელთა თვალსაზრისიც, რომლებიც დიამეტრულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან და მკვეთრად დიფერენცირებული მსოფლმხედველობრივი ტრანსფორმაციის მიმართულებებს გვთავაზობენ.

მდიდარი და მრავალფეროვანი ფილოსოფიის ისტორიული წყაროების, წინაპირობებისა და მასალების არსებობის მიუხედავად, ჭეშმარიტების დიქტომიური ასპექტების განხილვა ამოუწურავი თემაა ფილოსოფიის შიდა დარგობრივი მიმართულებების გათვალისწინებით, თუმცა ჩვენს შემთხვევაში მთავარი ყურადღება მიექცა ჭეშმარიტების ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ განხილვას, პრობლემური ანალიზის მეთოდებზე დაყრდნობით. შეგვიძლია წარმოვადგინოთ იმ საკითხთა არასრული ჩამონათვალიც, რომელსაც ეძღვნება აღნიშნული ნაშრომი: 1. ცდომილებისა და სისწორის ფუნქციონალური დეტერმინიზმი; 2. საგნობრივი ვითარების სიტუაციურ-ფაქტობრივი და სპეკულატურ-ინტილიგებლური ინსტალაციები; 3. წარმოდგენების, შეხედულებებისა და იდეების პროპორციები ჭეშმარიტების კრიტერიარული ფიგურების განაწილებაში; 4. ფსიქო-სოციალურ და სუბიექტურ-ინდივიდუალურ ფაქტორთა ზემოქმედების როლი მეტაფიზიკური პარადიგმების დაფუძნების საქმეში.

ჩვენ მიერ ჩამოყალიბებული ჭეშმარიტების დიქტომიის კონცეფცია ემყარება საზოგადოებრივი ურთიერთობის თეორიული და პრაქტიკული ინტერესების ერთიანობის კონვენციურ ხასიათს, რაშიც განსაკუთრებულ როლს ასრულებს უნივერსალური კომუნიკაბელური კავშირები, რომლებიც ეფუძნება ენის ვერბალურ სამეტყველო ფუნქციას აქტუალიზაციას. პრაქტიკული კონვენციები ქმნიან ჩვენი ცხოვრების წესს და იქცევიან სოციალურ-ანთროპოლოგიური ქცევის ნორმების ინდიკატორებად, რომლებიც ძირეულად განსაზღვრავენ და განაპირობებენ გნოსეოლოგიური ჭეშმარიტების ფუნქციონალურობას.

„სოციალური ეპისტემოლოგია“ ერთ-ერთი გვიანდელი სოციალურ-ფილოსოფიური დისციპლინაა, ფართო მკითხველი აუდიტორიისთვის ნაკლებად ცნობილი,

დასავლური აზროვნების თეორიულ-გნოსეოლოგიურ და სოციალურ-მეთოდოლოგიურ მიმართულებებთან და დისციპლინური კვლევის სფეროებთან მიმართებით, სადაც განიხილება ჭეშმარიტების კრიტიკერიუმებთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი ასპექტები. ამ მიმართულების ძირითადი წარმომადგენლები არიან: ე. გოლდმანი, დ. ბლორი, ს. ფულერი, ფრ. შმიტი და სხვები. ნაშრომში გაანალიზებულია შემდეგი თემები: 1. სოციალური ეპისტემოლოგიის საგანი და ამოცანები; 2. „ინდივიდუალური“ და „სოციალური“; 3. „ინდივიდუალური და ჯგუფური“ ცოდნისა და შემეცნების დიქტომია; 4. თანმიმდევრული (გაერთიანებული) მსჯელობების თეორია (კრ. ლისტი); 5. ცალკეული აქტუალური რაციონალურ-ემპირიული კვლევა, რომელიც ეძღვნება თანამედროვე საზოგადოების ინსტიტუტებისა და სტრუქტურების საქმიანობის შემეცნებით და, ამავე დროს, სოციალურ და კომუნიკაციურ ასპექტებს.

მისი ჰეგეროგენული ხასიათი (განსხვავებული ხაზების ანალიზის სახით) ხელს უწყობს სოციალური ბუნების პრობლემების შესწავლას, შემეცნებისა და ცოდნის სოციალურ კონდიცირებას ადრინდელ ცნებებთან, იდეებთან შედარებით, რასაც ფართო განხილვის ასპარეზი ეთმობოდა როგორც კლასიკურ თეორიულ ფილოსოფიაში, ასევე შემეცნებისა და ცოდნის სოციოლოგიის დარგობრივ დისციპლინაში, რომლის ძირითადი კონტურები განსაკუთრებული სიმძაფრით გამოიკვეთა მე-20 ს. მეორე ნახევრის სოციოლოგიურ მეცნიერებაში. თავად სოციალური ეპისტემოლოგიის განვითარებაში უახლესი პერიოდი გახლავთ მე-20 საუკუნის 90-იანი წლები და 21-ე საუკუნე, რაც ერთ-ერთი ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორ მიმდინარეობს ჩვენთვის საინტერესო პრობლემატიკის ანალიზი. ბოლო პერიოდში აღნიშნულ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით მიმდინარეობდა სერიოზული დებატები და დისკუსიები, რომელმაც არსებული სირთულეებიდან და ლოგიკურ-მეთოდოლოგიური დილემიდან თავის დაღწევის საიმედო პერსპექტივა პოზიტიური შედეგის სახით ვერ შემოგვთავაზა.

სოციალური ეპისტემოლოგიის „დამფუძნებელი მამები“ სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ თავიანთი დისციპლინის საგანს, უფრო სწორად, კვლევის კონკრეტულ სფეროს, რაზეც ისინი სამართლიანად საუბრობენ, როგორც ამორფულ ერთიანობაზე, საკმაოდ მრავალფეროვანი მიდგომებით. ე. გოლდმანი იყო და დღესაც რჩება ამ ტენდენციის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ ავტორად: „სოციალური ეპისტემოლოგია უხვად განშტოებული დისციპლინაა. სხვადასხვა თეორეტიკოსი სხვადასხვა მიდგომას იყენებს და პოზიციების არჩევანი საკმაოდ მრავალფეროვანია, ხშირად ერთმანეთის მიმართ გარკვეული თვალსაზრისით, კრიტიკულ-ანტაგონისტურიც. მიდგომა, რომელიც ჩვენ მიერაა შერჩეული, არის სოციალური პრაქტიკის შესწავლა, ეპისტემოლოგიური ცოდნის დაუფლებაზე ზეგავლენის მოხდენის თვალსაზრისით (Goldman A. 2004; 11-22). ჩვენი მიდგომა ნიშანდობლივია ორი ასპექტით: 1. ის ინარჩუნებს უწყვეტობას ტრადიციულ ეპისტემოლოგიასთან, რომელიც ისტორიულად ორიენტირებულია მეცნიერულ ცოდნაზე და 2. მის ჩამოყალიბებაზე გადამწყვეტი მნიშვნელობის ზემოქმედებას ახდენს პრაქტიკული ცხოვრებისადმი ინტერესის თავისებურება, რაც რეალურად განსაზღვრავს ყვე-

ლაფერს, რაც ადამიანებმა იციან ან არ იციან. თუმცა აღნიშნული არჩევანის მიუხედავად, არ ვახდენთ ალტერნატიული თვალსაზრისების უგულებელყოფას. ეს დეფინიცია გვხვდება ა. გოლდმანის მითითებულ სტატიაში, რომლის ორი სათაურიც იწვევს კამათს: „ჯგუფური ცოდნა ჯგუფური რაციონალობის წინააღმდეგ: ორი მიდგომა სოციალური ეპისტემოლოგიაში“ (Schmitt Fr. and Spellman J. 1994: 289) ამ დროისთვის, ჩვენ აღვნიშნავთ, რომ სოციალური ეპისტემოლოგიის საგნისა და მიმართულების განმარტებები, რომლებიც გვხვდება როგორც გოლდმანთან, ასევე მის სხვა კოლეგებში, შეიძლება ზედმეტად ზოგადი აღმოჩნდეს მანამ, სანამ არ მივიღებთ შემდგომ ახსნა-განმარტებებს. მართლაც, თუ გოლდმანის განმარტების მიხედვით, ძირითად აქცენტს გავაკეთებთ „სოციალური პრაქტიკის“ როლისა და გავლენის თაობაზე ცოდნის დაუფლების პროცესთა მიმართ, მაშინ „სოციალური პრაქტიკის“ ცნება საერთოდ არ არის განსაზღვრული და, თავის მხრივ, მოითხოვს საფუძვლიან ახსნას. ამიტომაც ფ. შმიდტი, როგორც ამ ტენდენციის კიდევ ერთი ცნობილი თეორეტიკოსი, მიუთითებს: „სოციალური ეპისტემოლოგია არის სოციალური ურთიერთობების, როლების, ინტერესებისა და ინსტიტუტების ცოდნასთან შესაბამისობის კონცეპტუალური და ნორმატიული შესწავლა“ (Schmitt Fr. and Spellman J. 1994: 310). ასევე დასძენს, თუ რით განსხვავდება სოციალური ეპისტემოლოგია ცოდნის სოციოლოგიისგან, რომელიც არის სოციალური პირობების მთლიანობის ან ცოდნის მიზეზების ემპირიული შესწავლა ან იმის შესწავლა, თუ რა ემართება ცოდნას საზოგადოებაში.

დავუბრუნდეთ სოციალური ეპისტემოლოგიის შინაარსისა და სტატუსის განსაზღვრის პრობლემას – ავიღოთ კიდევ ერთი ზოგადი განმარტება. ვ. ელსტონის თეორიის მიხედვით, „სოციალური“ „ეპისტემოლოგიაში შემოდის მრავალი მოცემულობის სახით და, უპირველეს ყოვლისა, მას შემოაქვს სხვადასხვა სოციალური შინაარსის შემცველი სოციალური საგნები. იმის ნაცვლად, რომ მხედველობაში ჰქონდეს ეპისტემოლოგია, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რაშიც შეგვიძლია ვიყოთ დარწმუნებულნი და ასევე ცალკეული შემეცნებითი ობიექტები, რასაც ვადგენთ უკვე ცნობილი ჭეშმარიტების საფუძველზე, სოციალურ ეპისტემოლოგიას შეუძლია შეისწავლოს ის, რაც ჩვენ (კონკრეტული სოციალური ჯგუფის წევრებმა) ვიცით ან არ ვიცით, გვჯერა ან არ გვჯერა, ან შეიძლება განიხილოს გარკვეულ ინსტიტუტებში, დისციპლინებში ან ორგანიზაციებში გამჟღავნებული და დაგროვილი ცოდნა. შესაბამისად, არსებობს სოციალურად ადაპტირებადი და დამკვიდრებული სანქცირებული პროცედურები და მეთოდები, რომლებიც მიზნად ისახავენ ცოდნის ან რაციონალურად (დადასტურებული) რწმენის მიღებას, რომლის ლოგიკური შედეგიც დგინდება, როგორც ეპისტემური იმპორტი“ (Alston W.P. 1994; 29).

ედინბურგის სკოლის კვლევების გარდა, საგულისხმოა მეცნიერების ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებები სოციალური ეპისტემოლოგიის ცოდნის განვითარების შესახებ, რომელთაგან გამოირჩევა მ. ჰესე თავისი ნაშრომით „რევოლუციები და რეკონსტრუქცია მეცნიერების ფილოსოფიაში“ (1980) და ლ. ლაუდანი თავისი პოლემიკური ნაშრომით „ფსევდომეცნიერება მეცნიერების შესახებ? (1984). ეს იყო მეცნიერების ფილოსოფოსთა რეაქცია სწორედ ედინბურ-

გის „ძლიერ“ სოციალურ ეპისტემოლოგიის პროგრამაზე. ჰ. ლონგინო დაპირისპირების არსს ასე აღწერს: „ძლიერი პროგრამის მიხედვით, მეცნიერება – კარგი და ცუდი, წარმატებული და წარუმატებელი – ერთნაირად უნდა აიხსნას. კარგი მეცნიერება შეიძლება აიხსნას რაციონალურობით, ხოლო ცუდი მეცნიერება სოციალური ფაქტორების ჩარევით. ორივე შემთხვევაში ახსნა-განმარტებითი სამუშაო კეთდება ინტერესების კუთხით: იდეოლოგიური/პოლიტიკური ინტერესები, პროფესიული ინტერესები და ინდივიდუალურ კარიერასთან დაკავშირებული. მეცნიერება სოციალურად აგებულია იმ გაგებით, რომ ჰიპოთეზების ან თეორიების თავსებადობა სამეცნიერო საზოგადოების წევრების სოციალურ ინტერესებთან განსაზღვრავს მათ მიღებას საზოგადოების მიერ და განისაზღვრება საზოგადოების მიერ უფრო მეტად, ვიდრე ჰიპოთეზებისა და თეორიების სამყაროსთან თავსებადობა“ (Longino H. 1993: 136). სოციალური ეპისტემოლოგიის მრავალი წარმომადგენელი სხვა წყაროებსაც მიმართავს – მაგალითად, ანთროპოლოგთა ჯგუფის ემპირიულ კვლევებს: ესენი არიან კ. ნორ-ცეცინა, ბ. ლატური და სხვები. ჰ. ლონგინო ამგვარად აჯამებს ჩატარებული კვლევის შედეგებს: „თუმცა არსებობს სხვადასხვა ჩარჩოები, რომლებშიც ისინი წარმოადგენენ თავიანთ კვლევას, ეს უკანასკნელი აჩვენებს, რომ მეცნიერება სოციალურია სხვა გაგებით, ვიდრე ეს არის განსაზღვრული თეორეტიკოსების მიერ შემოთავაზებულ პროგრამაში: მეცნიერება სოციალურია სოციალური ურთიერთქმედების ჩართვის გაგებით. ეს თეორეტიკოსები ასკვნიან, რომ შეუძლებელია განვასხვავოთ ჰიპოთეზების წმინდა შემეცნებითი და სოციალური ან ინტერესით დატვირთული საფუძვლები. ამიტომ ფილოსოფოსების ნორმატიული საზრუნავი უშედეგოა: რეცეპტის ბორბლები შეიძლება შემობრუნდეს ფილოსოფიაში, მაგრამ ისინი ჩერდებიან, როდესაც საქმე ეხება უკვე ნაცადი მექანიზმების ჩართვას ფაქტობრივ ეპისტემურ თემებში“ (Longino H. 1993: 136-137). გარდა იმისა, რაც ითქვა, ჰ. ლონგინო ხაზს უსვამს იმას, რომ მრავალი დავა და გაუგებრობა, რომლებიც ხელს უშლის ამგვარი განპირობების რეალურ შესწავლაში გაღრმავებას, გამომდინარეობს „სოციალურ ეპისტემოლოგიაში ინდივიდუალიზმისადმი ერთგულებიდან (Longino H. 1993: 139). და მართლაც, არა მხოლოდ ტრადიციული თუ ტრადიციონალისტური ეპისტემოლოგიით დემარკაცია, არამედ „სოციალური“ ეპისტემოლოგიის ფარგლებში არსებული კამათი, როგორც ახლანახვით, კვლავაც იმავე დიქტომიის მიხედვით მიმდინარეობს: ინდივიდუალური თუ სოციალური?

აქ გაანალიზებული მიმართულებების დაახლოებით მეოთხედი საუკუნის ინტენსიური განვითარების შემდეგ, მკვლევრებმა (როგორც თქვეს, განსხვავებული, ხშირად საპირისპირო პოზიციების დაკავება) დაიწყეს პირველი შედეგების გამოტანა. ბუნებრივია, სხვადასხვა ავტორის მიერ შედეგების შეფასებები მნიშვნელოვნად განსხვავდება.

მართალია, იყო მინიმუმ ერთი წერტილი, განსხვავებული შინაარსითა და ხასიათით, რომელზეც, სულ მცირე, რამდენიმე პოსტულატის დონეზე, დისკუსიის მონაწილეები შეთანხმდნენ, თუმცა ეს პუნქტი ცხადყოფდა, რომ სოციალური ფაქტორები მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ ადამიანის შემეცნებაში. ეპისტემოლო-

გები ხშირად იგნორირებას უკეთებდნენ ამ ფაქტს და ეპისტემოლოგიაც შესაბამისად მწვავედ განიცდიდა აღნიშნულ მდგომარეობას. თუმცა, იმ შემთხვევებში, როდესაც მკვლევრები ზოგადი მონოდებებიდან და პოსტულატებიდან გადავიდნენ უფრო კონკრეტულ თეორიულ და მეთოდოლოგიურ სამუშაოზე და მისი შედეგების შეფასებაზე, პოზიციების მნიშვნელოვანი განსხვავება უფრო და უფრო აშკარა ხდებოდა.

გარდა ამისა, ამ საკითხის შესახებ ლიტერატურაზე დაყრდნობით, შევეცდებით, უფრო კონკრეტულად გამოვავლინოთ ის ძირითადი მიდგომები და შეფასებები, რომლებიც შემორჩენილია სოციალური ეპისტემოლოგიის გამოცდილებაში, რომლებსაც აქვთ პრობლემური, თეორიულად მნიშვნელოვანი ღირებულება და, ამავე დროს, ასახავს მნიშვნელოვან, ხანდახან დამაინტრიგებელ შეჯახებებს კვლევის ამ სფეროში, რომლებიც ასევე საინტერესოა ფილოსოფიური განვითარებისთვის – სოციალური ხასიათის პრობლემები და პროგრამული საკითხები, ცოდნისა და შემეცნების სოციალურ-ისტორიული პირობითობა, მეცნიერული ცოდნა და შემეცნება, კერძოდ და თავისებურებები.

შემდეგი განხილვის ერთ-ერთი მიზანია გაანალიზებულ დისციპლინაში წარმოქმნილი დანაყოფების დიქტომიური ბუნების ჩვენება. შემთხვევითი არ არის, რომ აქ დიქტომია ჩნდება ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური თუ სოციალური მიმართებით. სოციალური ეპისტემოლოგიის განვითარების რეზულტატი ვლინდება: დაწყებული ცოდნის ტრადიციული თეორიის მკვეთრი კრიტიკით, თავად სოციალური ეპისტემოლოგები იყოფიან „ინდივიდუალისტებად“ და ეპისტემოლოგიის „სოციოლოგიზაციის“ სხვადასხვა პროექტის მომხრეებად. „ინდივიდუალური“ და „სოციალური“ დიქტომია საკმაოდ დამახასიათებელია სოციალური ეპისტემოლოგიისთვის, როგორც უკვე ვნახეთ, მისი მიდგომების წინააღმდეგობა ეპისტემოლოგიური ტრადიციისადმი გამოიხატება ამ ტენდენციის ერთ-ერთი გამორჩეული წარმომადგენლის, სან დიეგოს უნივერსიტეტის პროფესორის (კალიფორნია) – ფილიპ კიტჩერის მიერ, რომლის აზრით, „გნოსტემოლოგიის ისტორიაში დომინირებს ადამიანური ცოდნის ინდივიდუალისტური პერსპექტივა“. თავისი მოსაზრების დასადასტურებლად კიტჩერი დეკარტის არგუმენტებს მიმართავს, რის მიხედვითაც მისი შემეცნებითი სუბიექტი ეჭვს ავლენს რწმენაზე აღებულ ცოდნაში, ფიქრობს ამაზე მარტო საკუთარ თავთან მარტოობის ატმოსფეროში, ოთახში ცხელად გახურებული ბუხრით. მართალია, ფ. კიტჩერი მაინც აღიარებს იმ ფაქტს, რომ დეკარტი არ უარყოფს სხვა ადამიანებისგან მიღებულ ცოდნას, მაგრამ ინდივიდუალისტებს მიაჩნიათ, რომ ეს ეპისტემური დამოკიდებულების უგულვებელყოფაა. ინდივიდუალისტური საფუძველი ყოველთვის იჩენს თავს გარკვეული დებულებების შესამუშავებლად და დებულებათა ეს ნაკრები შეიძლება გამოვიყენოთ გარკვეული ინფორმაციის აღსაქმელად, რომელსაც ჩვენ ვიღებთ სხვა ადამიანებისგან“ (Kitcher Ph. 1994; 111). რაც შეეხება სოციალურ ეპისტემოლოგიას, კიტჩერის აზრით, ის თავის კვლევას იწყებს „ინდივიდუალისტური რედუქციის“ უარყოფით (Kitcher Ph. 1994: 112).

ასე და ამგვარად ყალიბდება ჭეშმარიტების ორმაგი ბუნების დიქტომიური ოპოზიციის ერთ-ერთი მაგისტრალური ხაზი, სადაც, ერთი მხრივ, ლოგიკური დედუქციის ნაწილში, ზოგადი მსჯელობიდან კერძოზე გადასვლის პროცესში, სახეზე გვაქვს ტრანსცედენციისთვის ნიშანდობლივი რაციონალური სიცხადე, ხოლო ინდუქციის ნაწილში კი წმინდა ფენომენოლოგიური და ემპირიული ხასიათის მაღალალბათური სიზუსტე, რომელიც, თავიანთი წინააღმდეგობრივი ბუნების მიუხედავად, გვევლინებიან დინამიკური და სტატისტიკური დეტერმინიზმის ერთიანი სისტემური ცოდნისა და მეცნიერების პარადიგმის ფუნქციითა და მნიშვნელობით, ყოველი კონკრეტული სამეცნიერო დარგის კვლევითი აქტის განხორციელების თვალსაზრისით. მეორე მხრივ, სოციალური ეპისტემოლოგია სერიოზულ წინააღმდეგობაში მოდის მთელ „ეპისტემოლოგიურ ტრადიციასთან“, რომელიც უბრალოდ და ცალსახად არის განმარტებული, როგორც წმინდა „ინდივიდუალისტური“ და მის მატარებლებს ხისტად შერქმეული ინდივიდუალისტების სახელით მოიხსენიებენ, ხოლო ამ მიმართულების მხარდამჭერთა შეფასებით სოციალური ეპისტემოლოგიის წვლილი შეიძლება გამოიხატოს ფორმულით, რომელიც გახდა მათი ერთ-ერთი პროგრამული კოლექტიური წიგნის სახელწოდება, „სოციალიზაციის ეპისტემოლოგია“, რაც გვაფიქრებინებს, რომ საერთოდ არ არსებობდა სოციალურ-ისტორიული განზომილება ეპისტემოლოგიურ ტრადიციაში. ეს წარმოდგენა კარგავს ამ ტრადიციის ბევრად უფრო დახვეწილი ანალიზის უპირატესობებს, რომელიც განხორციელდა ცოდნისა და მეცნიერების სოციოლოგიაში. აქ თვალშისაცემია შემდეგი: სოციალურ ეპისტემოლოგიაზე ნაშრომების სპეციალიზებული ბიბლიოგრაფიები შედგენილია ფ. შმიტისა და აკვინელის, ფ. ბეკონის, კონდილაკის, დეკარტის, ჰიუმის, კანტის, ლაიბნიცის, ლოკის, ჯ. სტ. მილის მიერ; ასევე შეგვიძლია მოვიხსენიოთ გვიანდელი ავტორებიც – ჯეიმსის, პირსის, რასელისა და ვიტგენშტაინის სახით. „სოციალური ეპისტემოლოგების“ მიერ ფილოსოფიის ისტორიის რაიმე საფუძვლიანი შესწავლა განსახილველი პრობლემის ფონზე ნათელყოფს პირველი საეჭვო დილემის ხასიათს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ეპისტემოლოგიური „ინდივიდუალიზმი“ სოციალური ეპისტემოლოგიის სოციალური მიდგომაა. ასეთი დიქტომიური დაყოფა რამდენადმე გამარტივებულ ვარიანტს გვთავაზობს: ჯერ ერთი, ეს უგულებელყოფს კლასიკური აზროვნების ერთ-ერთ საკმაოდ მნიშვნელოვან, ასევე „სოციალიზატორულ“ ტენდენციას და მეორეც, კლასიკური და თანამედროვე ეპისტემოლოგების აბსოლუტურად სწორი თეზისიდან გამომდინარე, გაუმართლებლად მიიჩნევს „ინდივიდუალიზმს“ შემეცნების რეალურ პროცესებში ცენტრალური, ფიგურალური როლის შემსრულებლად; მესამეც, საკმარისად არ არის გასაგები ის ფაქტი, რომ ეპისტემოლოგიის აქცენტი სწორედ ზოგად მახასიათებლებზეა დაქვემდებარებული, ინდივიდების, როგორც შემეცნების სუბიექტების განსაკუთრებული როლის გათვალისწინებით.

ჭეშმარიტების დიქტომიის პრობლემური ანალიზი დაკავშირებულია, ერთი მხრივ, ცოდნის სოციალურ ბუნებასთან, რამდენადაც გარკვეული ფაქტების, მოვლენებისა და ობიექტების განსაზღვრებისა და განზოგადების მოთხოვნა უშუალო კავშირშია სოციალური ინტერესების, მიზნებისა და ამოცანების თავსებადობას-

თან. ამდენად, ყოველი ასეთი განსაზღვრული და განზოგადებული საგანი გახლავთ აუცილებელი წინაპირობა, საფუძველი და კრიტერიუმი კონკრეტული სახის ჭეშმარიტი აზრის ჩამოსაყალიბებლად. მეორე მხრივ, აღნიშნული დიქტომიის მეორე მხარე არის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური და მეთოდოლოგიური პრინციპი, რომლის არსიც მდგომარეობს სასრული, მიზანდასახული, ბჭობა-მსჯელობის პროცესის განხორციელებაში, სადაც ასევე დგას სუბიექტურ მსჯელობაში აღწერილი მდგომარეობის სინამდვილეში არსებულ საგნობრივ ვითარებასთან შესაბამისობის საკითხი. უმთავრესი ხასიათის პრობლემა თავს იჩენს სწორედ სინამდვილის გაგებაში, როდესაც სოციალურ ინტერესებზე მორგებული თანხმობადი, ანუ კონვენციური საგნობრივი მოდელები ექვემდებარებიან გარკვეულ გადამონმებებს, რევიზიას და სკეპტიკურ ვარაუდებს, სადაც ოპონირების რეჟიმში წამოყენებული ანტითეზისი შეიცავს ალტერნატიულ სოციალურ წარმოდგენებზე შეფასებებსა და ღირებულებებზე დაფუძნებულ სინამდვილეს. დიალექტიკური წინააღმდეგობისა და დაპირისპირების კანონზომიერება უტყუარი საბუთია არა ერთი და ორი, არამედ მრავალგანზომილებიანი სინამდვილის მოცემულობისა, რომელსაც არ გააჩნია ერთადერთი აბსოლუტური და უეჭველი ცოდნის გარანტიები. შორს რომ აღარ წავიდეთ, უაღრესად სერიოზული ლოგიკური წინააღმდეგობის ნიმუშია ტოლობისა და იგივეობის ურთიერთსაპირისპირო მნიშვნელობათა განუსაზღვრელი ფაქტების არსებობა. ის, რაც ერთმანეთის ტოლია, ფორმალურ-ლოგიკურად ერთმანეთის იგივეობრივიცაა, თუმცა რეალური შინაარსობრივი თვალსაზრისით ისინი ძირეულად დაპირისპირებულიც შეიძლება აღმოჩნდეს ერთმანეთთან. მაგალითად, მამობა და შვილობა არის ლოგიკური ტოლობა, ვინაიდან უერთმანეთოდ არც ერთი არ არსებობს, ანუ რამდენი მამაცაა, იმდენივე შვილია და პირიქით, თუმცა ისინი იგივეობრივნი ვერ იქნებიან, რადგანაც თუ ყოველი მამა იმავდროულად შვილიცაა, სამაგიეროდ, ყოველი შვილი მამა ვერ გახდება, მაგრამ ამის მიუხედავად, მემკვიდრული პროცესის განუწყვეტელობის ვითარებაში ისინი მაინც ერთმანეთის ტოლია, ისევე, როგორც ერთ მხარეზე რომ ათი აგური დავანყოთ, ხოლო მეორეზე ათასი და ამდენივე ვამატოთ ორივე მხარეს, აქტუალურ უსასრულო პროცესში ისინი ტოლი იქნება, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში იგივეობრივნი.

ამრიგად, საბოლოო დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ჭეშმარიტების დიქტომიური ანალიზი, სოციალურ ეპისტემოლოგიაზე დამყარებით გვაძლევს ალტერნატიული სინამდვილის მოდელებსა და ვარიანტებს ალტერნატიული საგნობრივი ვითარებებით, რომელთა მიმართ ჭეშმარიტების დადგენის მიზნით წარმოებული სუბიექტური მსჯელობები ვერასდროს აღმოჩნდებიან შესაბამისობაში ყოველნაირი ალტერნატიული სინამდვილის მოდელებთან, ანუ ისეთ საგნობრივ ვითარებასთან, როგორსაც არ ეყოლება სრულიად განსხვავებული სოციალურ-ეპისტემოლოგიური პარამეტრებით ინტერპრეტირებული კონკურენტი, რომელსაც ასეთივე პრეტენზია არ ექნება სინამდვილეზე. სამაგიეროდ ლოგიკური ჭეშმარიტება მყარი და უცვლელი ფორმით ინარჩუნებს თავის აბსოლუტურ, მეტაფიზიკურ, საყოველთაო ძალმოსილებას, როდესაც საკითხი ეხება ყოფიერების დაუსრულებელი არსებობის პროცესს, რაშიც ყოველი სასრული ხასიათის ცდომილება

არის რელატიური და ფარდობითი, რომელიც თავისებურად ადგენს და განსაზღვრავს მთელი ამ ერთიანი პროცესის, როგორც აქტუალური უსასრულობის, მარადიულობას.

ლიტერატურა:

1. ნუცუბიძე შალვა. შრომები, ტ. I., ბოლცანო და მეცნიერების თეორია, ალეთოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1973.
2. Alston W.P. Belief-forming Practices and the Social / Socializing Epistemology. Edited by Frederick F. Schmitt Lanham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 1994.
3. Goldman A. Group knowledge versus group rationality: two approaches to social epistemology // A Journals of Social Epistemology., Oxford 2004.
4. Longino H. Science, Power, Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophy of Science / Feminist Epistemology. Lnd., 1993.
5. Kitcher Ph. Contrasting Conceptions of Social Epistemology / Socializing Epistemology. The Social Dimensions of Knowledge. Rowman and Littlefield Publ., 1994.
6. Schmitt Fr. and Spellman J. Socializing Epistemology: A Bibliography / Socializing Epistemology., Rowman & Littlefield, 1994.

Badri Forchkhidze

DIALECTICAL THEORY OF A DUAL NATURE OF THE TRUTH

Summary

Keywords: *Dichotomy, rational clarity, probability of empirical accuracy, fallibility, epistemology, reflection, transcendental reduction, metaphysical paradigm, speculative analysis.*

The dual nature of truth is the object of current philosophical research, which has both transcendental and phenomenological understanding and knowledge. According to the alethology of Shalva Nutsubidze, the field of truths is such an organized unity, which at the initial stage of any logical reasoning already implies the pre-givenness of the most general and universal truths. The permanent process of doubling the one, in accordance with the rule of abstract thought, is expressed in whole and part, one and many, finite and infinite, changing and unchanging, good and evil, eternal and transitory, straightness and crookedness, error and correctness; The logical and dialectical regularity of truth-falseness with mutual-determining and mutual-conditional universal relations. In this case, our goal is to show the reflexive nature of the dichotomous construction of truth, which is manifested in the rational and empirical dimensions of the cognitive process. In each historical era, they reacted in their own way to the main philosophical problems that appeared in the context of the dialectical confrontation of the above-mentioned concepts and categories, which is qualified by the dichotomous features of thinking. Attention was drawn to this problem

even in the depths of ancient philosophy, from the first physicists, through Heraclitus, Parmenides-Zeno, Democritus and the sophists, including the completed metaphysical teachings of Plato and Aristotle. Regarding the dichotomy of thought, in the problematic context of the criterion of truth, we also encounter very important theories from the skeptics, Stoels and Neoplatonists. Researchers emphasize the merits of Blessed Augustine, who with full logical consistency and theological persuasiveness justified the role of interdependence of faith and knowledge in the fundamental understanding of truth. His ideas greatly influenced the formation of the epistemological positions of a number of European classics of the Renaissance and the New Age, among which we can name the philosophical concepts of Cousinel, Montaigne, Locke, Montesquieu and Berkeley.

In this case, our goal is to show the reflexive nature of the dichotomous construction characteristic of the dual nature of truth, which is manifested in the rational and empirical dimensions of the cognitive process. Its heterogeneous character (in the form of analysis of different lines) contributes to the study of problems of a social nature. Compared to earlier concepts and ideas, the social conditioning of cognition and knowledge was widely discussed both in classical theoretical philosophy and in the field discipline of sociology of cognition and knowledge, the main contours of which were highlighted with particular intensity in the sociological science of the second half of the 20th century.

Dichotomous aspects of truth are also highly relevant to representatives of German classical idealism – Kant, Fichte, Schelling and Hegel; Also from the point of view of culture and anthropology, the point of view of the representatives of the philosophy of life and existentialism, logical positivism, pragmatism, structuralism and post-structuralism should also be reported, which are diametrically different from each other and offer sharply differentiated worldview transformation directions. Despite the existence of rich and diverse historical sources, prerequisites and materials of philosophy, the discussion of dichotomous aspects of truth is an inexhaustible topic considering the internal sectoral directions of philosophy, however, in our case, the main attention was paid to the logical-epistemological discussion of truth, based on the methods of problem analysis. We can also present an incomplete list of issues to which the mentioned work is dedicated: 1. Functional determinism of error and correctness; 2. situational-factual and speculative-intelligible installations of the subject situation; 3. Proportions of representations, views and ideas in the distribution of criterion figures of truth; 4. The role of the impact of psycho-social and subjective-individual factors in establishing metaphysical paradigms. “Social epistemology” is one of the later socio-philosophical disciplines, which is little known to the general audience. Important aspects related to the criteria of truth are discussed with the theoretical-epistemological and social-methodological directions of Western thought.

Its main representatives of this direction are: E. Goldman, D. Blore, S. Fuller, Fr. Schmidt and others. The paper analyzes the following topics: 1. The subject and tasks of social epistemology, 2. “Individual” and “social”, 3. “Individual and group” dichotomy of knowledge and cognition; 4. Theory of coherent (united) judgments (Kr. List); 5. Separate current rational-empirical research, which is dedicated to the cognitive and at the same

time social and communicative aspects of the activity of the institutions and structures of the modern society. One of the major lines of the dichotomous opposition of the dual nature of truth can be seen in the part of logical deduction, in the process of moving from general reasoning to the particular, we have a rational clarity marked for transcendence, and in the part of induction, a high-probability precision of a purely phenomenological and empirical nature, which, despite their contradictory nature, appear dynamic and statistical determinism with the function and meaning of the unified systematic knowledge and paradigm of science, from the point of view of the implementation of the research act of each specific scientific field. On the other hand, social epistemology comes into serious conflict with the whole 'epistemological tradition', which is simply and unambiguously defined as purely "individualist" and its bearers are referred to as individualists. According to the supporters of this direction, the contribution of social epistemology can be expressed by the formula that became the title of one of their programmatic collective books, "Epistemology of Socialization", which suggests that there was no social-historical dimension as an epistemological tradition at all. This view loses the advantages of the much more sophisticated analysis of this tradition, which has been carried out in the sociology of knowledge and science. The following is noteworthy here: specialized bibliographies of works on social epistemology were compiled by F. of Schmitt and Aquinas, F. Bacon, Condillac, Descartes, Hume, Kant, Leibniz, Locke, J. St. by the mile; we can also mention later authors like James, Peirce, Russell and Wittgenstein.

Any thorough study of the history of philosophy by "social epistemologists" in the light of the problem under discussion will clarify the nature of the first questionable dilemma, which is that epistemological "individualism" is a social approach to social epistemology. Such a dichotomous division offers us a somewhat simplified option: firstly, it ignores one of the rather important and "socializing" trends of classical thought, and secondly, based on the absolutely correct thesis of classical and modern epistemologists, it unjustifiably considers "individualism" as central, figurative, in the real processes of cognition. as a role player. Thirdly, the fact that the emphasis of epistemology is subordinated to the general characteristics, given the special role of individuals as subjects of cognition, is not sufficiently understood.

The concept of the dual nature of the truth formed by us is based on the conventional nature of the unity of theoretical and practical interests of public relations, in which universal communicative connections, based on the actualization of verbal speech functions of language, play a special role. Practical conventions form our way of life and become indicators of socio-anthropological behavior norms that fundamentally determine and condition the functionality of epistemological truths.

**ცნობიერების ფიზიკალისტური ელიმინაციის
კრიტიკა: კრიპკეს მოდალური არგუმენტი**

ცნობიერების პრობლემა არ არის მხოლოდ ახალი დროის ფილოსოფიაში თემატიზირებული და აქედან მოყოლებული აქტუალური. ის პრინციპში იმთავითვე ცნობილი იყო ფილოსოფიური აზრისათვის. ამასთან ერთად, ცნობიერების საკითხი ფუნდამენტურ პრობლემათა რიცხვს ეკუთვნის – მისი გადანყვეტა, ჯერ ერთი, ონტოლოგიური, ეპისტემოლოგიური და სხვა ფილოსოფიურ-დარგობრივი ცოდნის საბაზისო ელემენტების ინტეგრირებას მოითხოვს და, მეორეც, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს სხვა ფილოსოფიური პრობლემების გადანყვეტაზე¹.

წინამდებარე სტატიის მიზანი ცნობიერების ფიზიკალისტური ელიმინაციის და მისი კრიტიკული გადალახვის (ინტელექტუალური) გამოცდილების ანალიზის საფუძველზე ცნობიერების პრობლემისადმი პერსპექტიული ფილოსოფიური მიდგომის არსებითი თეორიული ოპციის დადგენაა. ქვემოთ ამ მიზანს ჩვენ ორ ნაწილად ვახორციელებთ: ჯერ თანამედროვე ფილოსოფიაში ცნობიერების განხილვის უნივერსალურ კონტექსტს გამოვკვეთთ და ამისათვის ცნობიერების პრობლემის გადანყვეტის ძირითადი ისტორიულ-კონცეფტუალური მოდელების აღწერასთან ერთად მათში ელიმინატური მოდელების ადგილის თემატიზირებას ვახდენთ, ხოლო შემდეგ ს. კრიპკეს სუბსტანციურ დუალიზმს და მის მიერ საკუთარი პოზიციის სასარგებლოდ ჩამოყალიბებულ მოდალურ არგუმენტს ვაანალიზებთ. სტატიის ბოლოს კვლევის ორივე ნაწილში მიღებული შედეგების გათვალისწინებით ცნობიერების პრობლემის ფილოსოფიური გადანყვეტის ოპტიმალური თეორიული სტრატეგიის შესახებ არსებითი ხასიათის დასკვნას ვაყალიბებთ.

ვიდრე ძირითადი საკითხების განხილვაზე გადავიდოდეთ, მისი უფრო კონკრეტული ხასიათის უზრუნველსაყოფად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია იმ ორი გარემოების დახასიათება, რომლებიც ცნობიერების თეორიის აგებისას ნებისმიერ ფილოსოფიურ ძალისხმევას განსაზღვრავს. მხედველობაში გვაქვს, ერთი მხრივ, ცნობიერების ფილოსოფიური თეორიის მიერ პასუხგასაცემი კითხვები, ხოლო, მეორე მხრივ, ცნობიერების ძირითადი თვისებები, რომელთა (ამა თუ იმ სახით) გათვალისწინება ცნობიერების ნებისმიერი ფილოსოფიური თეორიისათვის ეპისტემური ვალდებულებაა.

კითხვები, რომლებსაც ცნობიერების ფილოსოფიურმა თეორიამ უნდა გასცეს პასუხი, შემდეგია: რა არის ცნობიერება, არის თუ არა ის, ფიზიკური მიიღოს, წარმოქმნის თუ არა მას ტვინი (და თუ წარმოქმნის, როგორ), სუპერანტულია თუ არა ცნობიერება ტვინზე, არის თუ არა ცნობიერების პროცესები რედუცირებადი ტვინში მიმდინარე პროცესებზე, ახდენს თუ არა ის გავლენას მათზე, არის თუ არა ის კოგნიტური ფენომენი, მრავალგვარად რეალიზებადი, როგორ შეიძლება მისი

¹ აქედან გამომდინარე, ის გავლენას ახდენს მთელ ფილოსოფიურ ცოდნაზეც.

შემეცნება და ა.შ.¹ ხოლო ცნობიერების ძირითადი თვისებები, რომლებიც პრობლემის გააზრების პროცესში ფილოსოფიურმა თეორიამ მხედველობაში უნდა მიიღოს, შემდეგი ჩამონათვალის სახეს იღებს: ქვალიტატურობა, ინტენციონალურობა, სუბიექტურობა და პრივატულობა, სივრცითი განფენილობის არქონა, შინაგანი ბუნება, უშუალო (პირდაპირი) წვდომა, სიმარტივე, გამოუხატველობა, ატენდირებულობა და სინქრონულ-დიაქრონული ინტეგრირებულობა.²

მითითებული გარემოებებით განსაზღვრულ ფილოსოფიურ ძიებებში ცნობიერების პრობლემის გადაწყვეტის სამი სტრატეგია გამოიყოფა: პესიმისტური, ფიზიკალისტური და ანტიფიზიკალისტური. პესიმისტური მიდგომის თეზისი იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი კოგნიტური უნარებისთვის ცნობიერების შესახებ პრობლემის გადაწყვეტა დახურულია. ფიზიკალისტური და ანტიფიზიკალისტური პოზიციები ამ მხრივ ოპტიმისტურია. შესაბამისად, ისინი ცნობიერების შესახებ, – თუ ჯ. სერლის ტერმინოლოგიას მივმართავთ, – ონტოლოგიურ, ეპისტემოლოგიურ და კაუზალურ თეორიებს ქმნიან (Searle 1992:12).³ მოდით, ცალ-ცალკე დავახასიათოთ ისინი.

ფიზიკალისტების თანახმად, ყველაფერი, რაც არსებობს, ან ფიზიკურია ან ფიზიკურისაგან წარმოებული ან მასზე დამყარებული ან ფიზიკურზე სუბერვენტული, ე.ი. მთელი სამყარო ფიზიკური ბუნებისაა. სხვა ხასიათის ფენომენები უბრალოდ არ არსებობს (ცხადია, ანტიფიზიკალიზმი ამ თეზისს უარყოფს ანუ ის ამა თუ იმ სახით არაფიზიკური ფენომენების არსებობას(აც) უშვებს).

საკუთრივ ფიზიკალისტური სტრატეგიის შიგნით მისი სამი სახე განირჩევა: ელიმინატური, რედუქციული და არარედუქციული. ელიმინატური ფიზიკალიზმი⁴ საერთოდ უარყოფს ცნობიერების არსებობას (პ. ფაიერბენდი, რ. რორტი, პ. ჩორჩლენდი, დ. დენეტი და სხვ.). რედუქციულ ფიზიკალიზმს⁵ რედუქციის ოპერაციით სხვადასხვა ფენომენი ფიზიკურზე დაჰყავს და ინტერთეორიულ კანონებს აყალიბებს. არარედუქციონისტული ფიზიკალიზმის თანახმად კი (თვლის რა, რომ ცნობიერება მრავალგვარად რეალიზდება), არ არსებობს პირდაპირი იგივეობა ცნობიერებასა და მის ფიზიკურ მატარებლებს (სუბსტრატებს) შორის. აქედან გამომდინარე, მისი აზრით, რედუქცია და ინტერთეორიული კანონების გამოყვანა არალეგიტიმურ ოპერაციას წარმოადგენს (ჩვენი ანალიზისათვის საგულისხმოა ფიზიკალიზმის არგუმენტაციული ბაზაც, საიდანაც განსაკუთრებით აღსანიშნა-

¹ კითხვების ამ მოკლე ფორმულირებებიდანაც ნათელია, რომ ცნობიერების პრობლემის გადაწყვეტა რთულ, სისტემურ მიდგომას მოითხოვს – მას სხვადასხვა ფილოსოფიურ საკითხთან მჭიდრო ბმა გააჩნია.

² ამ თვისებების გათვალისწინება ფილოსოფიურ თეორიას მათ აღიარებას არ ავალებს. მეტიც, ისინი, როგორც წესი, ცნობიერების ფილოსოფიურ თეორიებში მწვავე დისკუსიის, ზოგჯერ კი უარყოფის საგანია.

³ აღნიშნული თეორიებიდან წინამდებარე სტატიის ფარგლებში ყურადღება ონტოლოგიურ თეორიებზე მახვილდება, თუმცა აუცილებელ შემთხვევებში ე.წ. „კაუზალურ თეორიებსაც“ ვითვალისწინებთ.

⁴ მას სერლი ელიმინატურ მატერიალიზმს უწოდებს.

⁵ ის, მაგალითად, ბიჰევიორიზმისა და ილუზიონიზმის თეორიული მიმდინარეობების სახით არსებობს.

ვია კაუზალური ჩაკეტილობისა და ცნობიერების ეპიფენომენალურობის არგუმენტები. თუმცა არანაკლებ მნიშვნელოვანია არსებობის კაუზალურ კრიტერიუმზე დაფუძნებული არგუმენტიც, რომლის თანახმადაც, ცნობიერების ფიზიკური მოვლენების მიღმა გატანა მისი არსებობის გარდაუვალ უარყოფას მოასწავებს).

ზოგადად ანტიფიზიკალისტურ თეორიებში ორი სახის მიდგომა გამოიყოფა: მონისტური და დუალისტური. მონიზმი არსებულთა ჰომოგონეობის თეზისს ავითარებს. მისი მტკიცებით, არ არსებობს რამდენიმე ფუნდამენტური ბუნება. ფუნდამენტური ბუნება ერთია და არააუცილებელია, ის ფიზიკური იყოს. დუალისტური ანტიფიზიკალიზმი ფიზიკურის გვერდით მენტალურის არსებობას აფუძნებს. ის რამდენიმე სახისაა: სუბსტანციონალური, ეპიფენომენალური, ემერჯენტული და თვისებების. სუბსტანციური დუალიზმის თანახმად, მენტალური თვისებაა სპეციფიკური სულიერი სუბსტანციისა, რომელიც ფიზიკურ სამყაროსთან ურთიერთქმედებს. ემერჯენტული დუალიზმი მენტალურს ტვინის ემერჯენტულ პროდუქტად თვლის, რომელიც მასზე უკუხემოქმედებას ახდენს. მისგან განსხვავებით, ეპიფონემანილიზმის მტკიცებით, მენტალური, მართალია, ტვინის ფიზიკური პროცესების (გვერდითი) პროდუქტია, მაგრამ მათზე უკუხეგავლენას არ ახდენს. თავის მხრივ, თვისებების დუალიზმი მენტალურს სპეციფიკურ რეალობად მიიჩნევს, რომელიც ონტოლოგიურად დაუყვანელია ფიზიკურზე, მაგრამ სუბსტანციურობას არის მოკლებული. ეს თვალსაზრისები სირთულეს აწყდებიან მენტალური კაუზალურობის პრობლემების გადაწყვეტის გზაზე, რაც ბიძგს არადუალისტური, ე.ი. მონისტური სტრატეგიების განვითარებას აძლევს.¹

ისინი ოთხია: პანფსიქიზმი, პანპროტოფსიქიზმი, კოსმოფსიქიზმი და იდეალიზმი. ოთხივეს ის იდეა აერთიანებს, რომ **ცნობიერება უნივერსუმის ფუნდამენტური მახასიათებელია, რომელიც სამყაროს ტოტალურად მსჭვალავს.** თუმცა თანამედროვე ფილოსოფიაში ეს სტრატეგიები, როგორც სამყაროს მეცნიერულ სურათთან არარეზონირებადნი, ნაკლები პოპულარულობით ხასიათდება. შესაბამისად, ელიმინატური ფიზიკალიზმის მთავარ ოპონენტს ამა თუ იმ სახის დუალისტური თეორია წარმოადგენს. მათგან ქვემოთ ჩვენ ს. კრიპკეს სუბსტანციურ დუალიზმს გავანალიზებთ. ამგვარ არჩევანს ჩვენ მიერ სუბსტანციური დუალიზმის თეორიული ღირებულებისა და შემდგომი განვითარების პერსპექტივის მაღალი შეფასება განაპირობებს.²

ამერიკელი ფილოსოფოსი რ. დეკარტის მიდგომას აგრძელებს და მისი არგუმენტის ანალოგიურ დასაბუთებას აყალიბებს. ამიტომ მოკლედ შევხვით ფრანგი ფილოსოფოსის არგუმენტს. აი, ისიც: „უპირველეს ყოვლისა, რადგან ვიცი, რომ ყველაფერი, რასაც ნათლად და მკაფიოდ ვიგებ, შეიძლება ღმერთმა ისეთი შექმნა, როგორც მე მას ვიაზრებ, საკმარისია, მქონდეს შესაძლებლობა, ნათლად და მკაფიოდ გავიაზრო ერთი საგანი მეორის გარეშე, რათა დავრწმუნდე ერთმანეთისგან მათ განსხვავებულობაში: ბოლოს და ბოლოს, ღმერთს ხომ შეეძლო მათი ერთმანე-

¹ აქ საუბარია მონისტურ არაფიზიკალისტურ სტრატეგიებზე.

² რა თქმა უნდა, განხორციელებული არჩევანისკენ საკუთრივ ს. კრიპკეს ცნობიერების ფილოსოფიის საგულისხმო ასპექტებმაც გვიბიძგა.

თისაგან გამოყოფა; და არ აქვს მნიშვნელობა, რა უნარით შეგვიძლია, დავადგინოთ მათი განსხვავება. ამრიგად, მხოლოდ იმ ფაქტიდან, რომ დარწმუნებული ვარ ჩემს არსებობაში და, ამავდროულად, ვერ ვამჩნევ ჩემს ბუნებასთან ან არსთან დაკავშირებულ სხვა რამეს, გარდა იმისა, რომ მე ვარ მოაზროვნე საგანი, მართებულად ვასკენი, რომ ჩემი არსება მხოლოდ იმაშია, მოაზროვნე საგანი ვარ. და შესაძლოა... მე მაქვს სხეული, რომელიც უმჭიდროესად არის დაკავშირებული ჩემთან, მიუხედავად ამისა, რადგან, ერთი მხრივ, მაქვს ნათელი და მკაფიო იდეა საკუთარი თავის, როგორც მხოლოდ მოაზროვნე და არა განფენილი საგნის შესახებ და, მეორე მხრივ, მკაფიო იდეა სხეულისა, როგორც მხოლოდ განფენილი და არა მოაზროვნე საგნისა, მე დარწმუნებული ვარ, რომ მე ჭეშმარიტად განვსხვავდები სხეულისგან და შემიძლია ვიარსებო მის გარეშე“ (Descartes R 2008:55). თუ ჩავუკვირდებით, ნათელი გახდება, რომ დეკარტის მსჯელობის სტრუქტურა შემდეგ სახეს ატარებს: (1) ყველაფერი, რაც მოაზრებადია, შესაძლებელია, (2) თუ მოვიაზრებთ, რომ X არსებობს Y-ის გარეშე, მაშინ X შეიძლება არსებობდეს Y-ის გარეშე, (3) თუ X შეიძლება არსებობდეს Y-ის გარეშე, მაშინ X განსხვავდება Y-ისგან, (4) მე შემიძლია წარმოვიდგინო საკუთარი თავის არსებობა სხეულის გარეშე, (5) მაშასადამე, მე შემიძლია ვიარსებო ჩემი სხეულის გარეშე, (6) აქედან გამომდინარე, მე არ ვარ ჩემი სხეულის იგივეობრივი. ამ არგუმენტს ხშირად მოდალურ არგუმენტს უწოდებენ. ზოგჯერ კი მას, როგორც უსხეულო ცნობიერების მოაზრების არგუმენტს, მოიხსენიებენ. დავაზუსტოთ, რომ მოაზრებაში აქ გარკვეული სიტუაციის (კონცეპტუალურად) წინააღმდეგობის გარეშე წარმოდგენის უნარი იგულისხმება და ის უნდა განვასხვავოთ წარმოსახვის უნარისგან.¹

თუ არგუმენტს ჩავუკვირდებით, დასაბუთების სქემას იოლად ამოვიკითხავთ. მისი პირველი ნაბიჯი გულისხმობს ეპისტემური დებულებიდან მოდალურზე გადასვლას, შემდეგ კი მოდალური მტკიცებიდან გადასვლა ხდება იმის შესახებ მეტაფიზიკურ მტკიცებაზე, თუ რა და როგორ არის. ამ არგუმენტმა მეოცე საუკუნეში მსგავსი ფორმის მრავალი არგუმენტი წარმოშვა: კრიპკეს მოდალური არგუმენტი, ზომბის მოაზრების არგუმენტი, ქვალის არარსებობის არგუმენტი, სპექტრის ინვერსიის არგუმენტი და სხვ. ყველა ამ არგუმენტს შეიძლება დეკარტისეული არგუმენტები ეწოდოს.

ასეთ არგუმენტაციაში ყველაზე მეტ ეჭვს პირველი ნაბიჯი ბადებს. სახელდობრ, დაისმის კითხვა: შესაძლებელია თუ არა სიტუაციის მოაზრებადობიდან მისი შესაძლებლობა დავასკვნათ? დეკარტს მიაჩნდა, რომ ასეთი ნაბიჯი სრულიად გამართლებული იყო, მაგრამ აქ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მასთან საგნობრივ

¹ დეკარტი შემდეგ კომენტარს აკეთებს ამ საკითხზე: „როდესაც მოვიაზრებ სამკუთხედს, მე არა მარტო მესმის, რომ ეს არის სამი ხაზით შემოსაზღვრული ფიგურა, არამედ ჩემი ბასრი აზრი ისე წვდება ამ ხაზებს, თითქოს ისინი ჩემ წინ იყვნენ – და ეს არის ის, რასაც მე წარმოსახვას ვუწოდებ. მაგრამ თუ ვისურვებ ათასკუთხედის მოაზრებას, მართალია, ისეთივე წარმატებით გავიგებ, რომ ეს არის ათასი გვერდისგან შემდგარი ფიგურა, როგორც მესმოდა, რომ სამკუთხედი არის სამი გვერდის მქონე ფიგურა, თუმცა ისე ნათლად ვერ შევძლებ წარმოვისახო ეს ათასი გვერდი, როგორც ჩემს წინ მოცემულნი“ (Descartes R 2008: 51-52).

ვითარებაზე მსჯელობიდან ამ საგნობრივი ვითარების არსებობის შესაძლებლობის შესახებ მსჯელობაზე გადასვლა ღმერთის არსებობის დაშვებითაა უზრუნველყოფილი. თუ ასეთი დამხმარე ელემენტი არ შემოგვაქვს, მაშინ აუცილებელია (სხვა სახის) დამატებითი დებულების მიღება. კერძოდ, ცხადია, რომ ღმერთის არსებობის დაშვების ელემენტის შემოტანის გარეშე მოაზრებადობის მტკიცებიდან შესაძლებლობის მტკიცებაზე გადასვლა და გარკვეული ონტოლოგიური დასკვნების გამოტანა მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ ობიექტის მოაზრებადობა მისი არსებითი მახასიათებლების წვდომას გულისხმობს.

დეკარტის თვალსაზრისის წინააღმდეგ მიმართული კიდევ ერთი კონტრარგუმენტის თანახმად, მენტალურისა და ფიზიკურის იგივეობის შესახებ დებულებები აუცილებლობით ჭეშმარიტი დებულებები არ არის და, ამდენად, მათი დადგენა ან უარყოფა არ შეიძლება ლოგიკურ საფუძველზე განხორციელდეს (Place 1990:16-17), მაგრამ ეს კრიტიკა რეალურად დაფუძნებულია იგივეობის შესახებ დებულების ბუნების არასწორ გაგებაზე. როგორც ს. კრიპკემ ცხადყო (Kripke 1980:144-145), ნებისმიერი ასეთი ჭეშმარიტი დებულება და არა მხოლოდ აპრიორული დებულებები, აუცილებლად ჭეშმარიტია ანუ ისინი ყველა შესაძლო სამყაროში აუცილებელ ჭეშმარიტებებს წარმოადგენენ. შესაბამისად, თუ ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ სიტუაცია, როდესაც იგივეობა არ სრულდება ანუ იგივეობა აუცილებელი არ არის, ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთ ვითარებაში იგივეობა არ არსებობს. როგორ ასაბუთებს კრიპკე თავის თეზისს? *de re* მოდალობის დაშვების საფუძველზე კრიპკე ცხადყოფს, რომ ჩვენ შეგვიძლია მივიღოთ მსჯელობა, რომლის მიხედვითაც იგივეობის შესახებ ნებისმიერი მტკიცებიდან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ეს იგივეობა აუცილებელია (Kripke S. 1971:138-40): (1) $(x) (y) [(x=y) \supset (Fx \supset Fy)]$, (2) $(x)!(x=x)$, (3) $(x) (y) (x=y) \supset [!(x=x) \supset !(x=y)]$, (4) $(x) (y) ((x=y) \supset !(x=y))$

სხვა სიტყვებით, თუ x და y ერთი და იგივე ობიექტია, მაშინ x -ისა და y -ის იგივეობა აუცილებელია. ეს დასკვნა პარადოქსულად გამოიყურება, რადგან ეწინააღმდეგება შეხედულებას, რომ იგივეობის შესახებ ზოგიერთი დებულება შემთხვევით ჭეშმარიტებას გამოთქვამს. ვთქვათ, ასეთ დებულებებზეა მიაჩნიათ ის დებულებები, რომლებიც ემპირიული კვლევის შედეგად ყალიბდებიან. მაგალითად, ხშირად ამტკიცებენ, რომ იგივეობა, გამოთქმული დებულებით „ჰესპეროსი არის ფოსფოროსი“, შემთხვევითია, რადგან შეიძლებოდა ძველი ასტრონომები მართალი ყოფილიყვნენ, როცა მიაჩნდათ, ეს სახელები ორ სხვადასხვა ვარსკვლავს აღნიშნავდა: ერთი – ვარსკვლავს, რომელიც ცაზე საღამოს ჩნდება, ხოლო მეორე – ვარსკვლავს, რომელიც მხოლოდ დილით მოჩანს. შესაბამისად, იმის აღმოჩენა, რომ მითითებული ორი სახელი („ჰესპეროსი“ და „ფოსფოროსი“) ერთსა და იმავე ობიექტს – პლანეტა ვენერას აღნიშნავს, შემთხვევითი ჭეშმარიტების დადგენაა.

კრიპკე განიხილავს ამ ტიპის შემთხვევებს და ნათელყოფს, რომ, მიუხედავად ილუზიისა, რომ იგივეობის შესახებ ემპირიული ხასიათის დებულებები შემთხვევითი ჭეშმარიტებებია, სინამდვილეში, თუ ისინი ჭეშმარიტი არიან, მაშინ აუცილებელ ჭეშმარიტებებს წარმოადგენენ. საკითხის ასეთი გადანყევების დასაფუძნებლად მას მკაცრი და არამკაცრი დესიგნატორების (*rigid designator, nonrigid*

designator) ცნებები შემოაქვს. „მკაცრი დესიგნატორი“, როგორც ტერმინი, ყველა შესაძლო სამყაროში ერთსა და იმავე ობიექტს აღნიშნავს (Kripke 1971:144).¹ არამკაცრი დესიგნატორის საილუსტრაციოდ კრიპკეს მოჰყავს ტერმინი „ბიფოკალური სათვალეების გამომგონებელი“. ის ბენჟამინ ფრანკლინს აღნიშნავს, მაგრამ სხვა შესაძლებელ სამყაროში შეიძლება სხვა პიროვნებას აღნიშნავდეს.² ხაზგასასმელია, რომ „შესაძლებელი სამყაროების“ ქვეშ კრიპკეს ესმის კონტრაფაქტობრივი სიტუაციები, რომლებშიც განსაზღვრული თვისებების მქონე ობიექტები³ სხვა თვისებებით ხასიათდებიან. ვინაიდან სახელების ძირითადი ფუნქცია შესაბამის ობიექტებზე რეფერენციის განხორციელებაა, კრიპკე თვლის, რომ ყველა სახელი მკაცრ დესიგნატორად უნდა იქნას განხილული.

მკაცრი და არამკაცრი დესიგნატორების გარდა, კრიპკე ერთმანეთისაგან მიჯნავს სამ ცნებას, რომლებიც ფილოსოფოსებს ხშირად ერთმანეთში ერევათ. ეს ცნებებია: ანალიტიკური ჭეშმარიტება, აუცილებელი ჭეშმარიტება და აპრიორული ჭეშმარიტება. განსაკუთრებულ აქცენტს კრიპკე ბოლო ორ ცნებაზე აკეთებს. იგი ასაბუთებს, რომ აუცილებელი ჭეშმარიტებები აპრიორული ჭეშმარიტებების იგივეობრივი არ არის. ამ თეზისის საილუსტრაციოდ კრიპკე პ. ჰოლდბახის ჰიპოთეზაზე მსჯელობს, ძველ მათემატიკურ პრობლემაზე, რომელიც დღემდე არ არის გადაწყვეტილი. ამ ჰიპოთეზის თანახმად, ორზე მეტი ყველა ლუნი რიცხვი ორი მარტივი რიცხვის ჯამით შეიძლება იქნას წარმოდგენილი. კრიპკეს თანახმად, „ეს მათემატიკური მტკიცებაა და, თუ ჭეშმარიტია, ის აუცილებელი ჭეშმარიტება უნდა იყოს... შეუძლებელია ვთქვათ, რომ მიუხედავად იმისა, ყველა ლუნი რიცხვი რეალურად ორი მარტივი რიცხვის ჯამია, მაინც შეიძლება მოიძებნოს ისეთი რიცხვი, რომელიც ლუნია და არ არის ორი მარტივი რიცხვის ჯამი... მეორე მხრივ, ...რეალურად ართუ a priori, a posteriori-იც კი არ ვიცით, რომ თითოეული ლუნი რიცხვი ორი მარტივი რიცხვის ჯამია“ (Kripke 1980: 36-37).

კრიპკეს ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარეობს, რომ თუ ობიექტი არსებითი თვისებებით ხასიათდება, მის შესახებ ფორმულირებული შესაბამისი ჭეშმარიტება აუცილებელი, მაგრამ არა აპრიორული იქნება. მაგალითად, თუ ვთვლით, სტრუქტურა, რომელიც აღინერება ფორმულირებით H_2O , წყლის არსებითი თვისებაა (ე.ი. მას რომ ეს თვისება არ ჰქონოდა, ის სხვა ობიექტი იქნებოდა), მაშინ მართალია, ჭეშმარიტება: „წყალი ეს H_2O -ა“ აუცილებელი ჭეშმარიტებაა, მაგრამ მისი აპრიორულად ცოდნა არ შეგვიძლია. რა თქმა უნდა, მავანი შეიძლება ამას შეენინაალმდეგოს. მან შეიძლება განაცხადოს, რომ წყალს შეიძლება სხვა სტრუქტურა ჰქონოდა ანუ სიტყვა „წყალი“ სხვა ობიექტის აღმნიშვნელი ყოფილიყო. ასეთი შესაძლებლობის დაშვება კრიპკეს თეორიისათვის საგანგაშოს არაფერს შეიცავს, რადგან მისი არგუმენტის არსი შემდეგში მდგომარეობს: მტკიცება „წყალი არის H_2O “ იმ პირობით

¹ მკაცრი დესიგნატორია, მაგალითად, ტერმინი „კვადრატული ფესვი ოცდახუთიდან“.

² გარდა ამისა, „სამყარო, რომელშიც ბიფოკალური სათვალე არავის გამოუგონებია, ipso facto არ არის სამყარო, რომელშიც ბენჟამინ ფრანკლინი არ არსებობს“ (Kripke 1980:145).

³ მათ ეს განსაზღვრული თვისებები კონტრაფაქტობრივი სიტუაციებისაგან განსხვავებულ სიტუაციაში აქვთ.

გამოხატავს აუცილებელ ჭეშმარიტებას, რომ სიტყვა „წყალი“ განსაზღვრული თვისებების მქონე კონკრეტული ობიექტის აღსანიშნავად გამოიყენება ანუ ის მკაცრი დესიგნატორია. ამიტომ ვინც აღიარებს, „წყალი“ ჩვეული მნიშვნელობით მოიხმარება (H_2O სტრუქტურის ობიექტს აღნიშნავს), იმის დაშვებით, რომ მისი რეფერენტი შეიძლება XYZ-ის სტრუქტურის ყოფილიყო, კრიპკეს თეორიის კრიტიკის მხრივ მიზანს ვერ აღწევს – ასეთ შემთხვევაში „წყალი“ იგივე ობიექტის აღმნიშვნელი აღარ იქნებოდა. ხოლო ამის სანინააღმდეგოს მტკიცება აბსურდულია, რადგან იმის მტკიცების ტოლფასია, რომ წყალი ერთდროულად H_2O -ც არის და არა H_2O -ც (Kripke 1971:142).

ზემოთ თქმულის საფუძველზე ცალსახად შეიძლება ითქვას, რომ კრიპკე, ფაქტობრივად, აღადგენს კლასიკურ არისტოტელურ მეტაფიზიკას ამ უკანასკნელისათვის დამახასიათებელი ესენციალიზმითა და რეალიზმით. ამასთან, რაც მთავარია, ეს მას დუალიზმის მხარდასაჭერად კარტეზიანული სულისკვეთების არგუმენტების აღორძინების საშუალებას აძლევს. განვიხილოთ ამერიკელი ფილოსოფოსის არგუმენტი, რომელსაც იგი მენტალურისა და ფიზიკურის იგივეობის თეორიის წინააღმდეგ აყალიბებს.

აღნიშნული (ფიზიკალისტური) თეორიის მომხრენი თვლიან, რომ შემდეგი ორი დებულება: „წყალი = H_2O -ს“ და „ტკივილი = ტვინში C მდგომარეობას“¹ (ლოგიკური ბუნებით) იდენტურია. კრიპკე კი უჩვენებს, რომ მათ შორის ასიმეტრია არსებობს. რა აქვს მას მხედველობაში? ვინაიდან არცერთი ეს გამონათქვამი არაა აპრიორული, ორივე შეიძლება მცდარი იყოს, მაგრამ თუ ისინი ჭეშმარიტია, ერთი და მეორეც აუცილებლობით არის ჭეშმარიტი. ამ ორი დასკვნის მორიგება იოლია პირველ შემთხვევაში, რადგან თუ ვინმე წყალს წარმოიდგენს, როგორც არა H_2O -ს, იგი სინამდვილეში ისეთ რაიმეს წარმოიდგენს, რომელიც მხოლოდ ჰგავს წყალს, მაგრამ წყალი არ არის. შესაბამისად, თვალსაზრისი, რომ „წყალი = H_2O -ს“ შეიძლება მცდარი იყოს, როცა ეს დებულება ჭეშმარიტია, ილუზიას წარმოადგენს. მაგრამ ასეთივე ვითარება არ გვაქვს მეორე დებულების შემთხვევაში. კერძოდ, თუ ჩვენ მოვიაზრებთ, რომ ტკივილს ვგრძნობთ C-ბოჭკოს გალიზიანების გარეშე, არ შეიძლება ითქვას, ამ დროს წარმოვიდგენთ იმას, რაც მხოლოდ ჰგავს ტკივილს, მაგრამ ტკივილი არ არის. რა გვაძლევს ამის მტკიცების საშუალებას? ის ვითარება, რომ წარმოიდგინო სიტუაცია, რომელშიც მოცემულია რაღაც, რაც ტკივილად გვეჩვენება, სხვა არაფერია, თუ არა სწორედ ტკივილის წარმოდგენა. სხვა სიტყვებით, ცნობიერებისათვის გარეგანი ობიექტების შემთხვევაში შეიძლება ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდეს, როგორ წარმოუდგებიან ისინი სუბიექტს და როგორი არიან ისინი სინამდვილეში, მაგრამ ცნობიერი მენტალური ფენომენების შემთხვევაში ასე არაა. კრიპკეს მტკიცებით, ცნობიერ მენტალურ ფენომენებს უწინარესად ის ახასიათებთ, რაგვარადაც წარმოუდგებიან გარკვეულ სუბიექტს. თუ ვინმე ამტკიცებს, რომ ტკივილს განიცდის, მაგრამ გამოკვლევა არ აფიქსირებს შესაბა-

¹ დებულება „ტკივილი=ტვინში C მდგომარეობას“ ფიზიკალისტური თვალსაზრისის გამომხატველია, რადგან მენტალურს ფიზიკურთან აიგივებს.

მის ფიზიოლოგიურ ცვლილებებს მის ორგანიზმში, ვერავინ შეძლებს გამოკვლევის რეზულტატზე აპელირებით ადამიანის დარწმუნებას, რომ მას მხოლოდ ეჩვენება, სინამდვილეში კი ტკივილი არ აქვს. რაც არ უნდა იყოს ტკივილი, ის, უპირველეს ყოვლისა, ფენომენოლოგიური მოცემულობაა პაციენტის ცნობიერებაში. კრიპკეს აზრით, თუ ამას ვალიარებთ, მაშინ ტკივილის მოაზრებადობა ტვინში C მდგომარეობის გარეშე იმაზე მიუთითებს, რომ მათი იგივეობა აუცილებელი არ არის. თავის მხრივ, აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ აქ საერთოდ არ გვაქვს იგივეობა (Kripke 1971: 142, 157-58).

მკაცრი სახით კრიპკეს მიერ დუალიზმის მხარდასაჭერად მენტალურისა და ფიზიკურის იგივეობის წინააღმდეგ გამოთქმული არგუმენტი შემდეგი სახით შეიძლება ჩამოვყალიბოთ:

1. თუ ჭეშმარიტია დებულებები, რომლებიც მკაცრ დესიგნატორებს შეიცავენ და იგივეობას ამტკიცებენ, მაშინ ისინი აუცილებლობით არიან ჭეშმარიტი.
2. მოაზრებადია, რომ მენტალურისა და ფიზიკურის იგივეობის შესახებ დებულებები მცდარია.
3. აქედან გამომდინარე, ცნობიერება სხეულის იგივეობრივი არ არის.

როგორც ვხედავთ, კრიპკეს ეს არგუმენტი ფიზიკალიზმის ელიმინატურ თვალსაზრისს აბათილებს, თუმცა ეს არ არის ამერიკელი ფილოსოფოსის კონცეფტუალური ანალიზის ერთადერთი შედეგი. ამ „ნეგატიურ“ რეზულტატთან ერთად იკვეთება „პოზიტიური“ რეზულტატიც. მას ზემოთ რამდენჯერმე ზოგადად უკვე შევეხეთ, როცა კრიპკეს მიერ საკუთარი არგუმენტის დუალიზმის სასარგებლოდ ჩამოყალიბებას აღვნიშნავდით. ახლა საჭიროა, დავაზუსტოთ და ხაზი გავუსვათ, რომ ს. კრიპკე ცნობიერების ფენომენალური ბუნების აქცენტირების პირობებში (მათ შორის მითითებული არგუმენტის გამოყენებით) მენტალურისა და ფიზიკურის სუბსტანციურ დუალიზმს აფუძნებს.

სუბსტანციური დუალიზმი არ არის ფართოდ გავრცელებული თანამედროვე ფილოსოფიაში, მაგრამ ეს ამერიკელი ფილოსოფოსის ცნობიერების შესახებ კონცეფციის თეორიულ ღირებულებას არ აკნინებს. საგულისხმო და გასათვალისწინებელია ცნობიერების ფენომენალური ბუნების კრიპკესეული ინტერპრეტაცია და კონცეფტუალური ანალიზისათვის საბაზისო ლოგიკური ინსტრუმენტალიები. თუმცა კითხვებს ბადებს, რამდენად რეალური პოტენციალი აქვს ანალიტიკურ-ფილოსოფიურ სტრატეგიას ცნობიერების ფენომენალური ბუნების თეზისისა და მისი იმპლიკაციების თეორიული დაცვისათვის. ეჭვს აჩენს აღნიშნული სტრატეგიის ბაზაზე კონცეფტუალური სქემებიდან (რეალურ) ონტოლოგიაზე გადასვლის საკითხიც. ამ ფონზე, ვფიქრობთ, მიზანშეწონილია კრიტიკული ანალიზის საგანი მენტალურისა და ფიზიკურის მიმართების პრობლემის ფენომენოლოგიური სტრატეგიის ბაზაზე გადანყვეტის არსებული გამოცდილება და პერსპექტივები გახდეს.

ლიტერატურა:

1. Descartes R. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections da Replies*, Translated with an Introduction and Notes by Michael Moriarty. Oxford University Press, 2008;
2. Kripke S. *Identity and Necessity*. In: *Identity and Individuation*, M. K. Munitz (ed.), 135–64. New York University Press., New York, 1971;
3. Kripke S. *Naming and Necessity*. Harvard University Press, Cambridge, 1980;
4. Place U. *Is Consciousness a Brain Process?* In: *Mind and Cognition*, Ed. by W. Lycan, Blackwell, Oxford, 1990. P. 14-19;
5. Searle J. *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1992.

Mamia Surmava

CRITICISM OF THE PHYSICALIST ELIMINATION OF CONSCIOUSNESS: KRIPKES MODAL ARGUMENT

Summary

In the article we analyze the intellectual experience of physicalist eliminations of consciousness and their critical overcoming. Based on this, we determine a promising and productive philosophical approach to the problem of consciousness. We realize this goal in two parts: firstly, we outline the universal context of the discussion about consciousness in modern philosophy and for this, along with a description of the main conceptual models for solving the problem of consciousness, some of which functioned in philosophy in the past, and some of which are still in effect in it, we thematize what place eliminative models occupy among other ones. And then S. Kripke's substance dualism and the modal argument formed by him in favor of his own position are analyzed. At the end of the article, taking into account the results obtained in both parts of the examination, we formulate an essential conclusion about the optimal theoretical strategy for the philosophical solution to the problem of consciousness.

We distinguish three philosophical strategies for solving the problem of consciousness: pessimistic, physicality, and anti-physicalist. According to the pessimistic position, the solution to the problem of consciousness is closed to our cognitive abilities. In this respect, physicalist and anti-physicalist positions are optimistic. Hence, they form ontological and epistemological theories about consciousness.

For physicalism, everything that exists is either physical or derived from the physical or based on it or supervening to the physical. i.e. The whole universe is physical by its nature. Phenomena of other kinds do not exist. We discern three types of physicalism in the article: eliminative, reductive, and non-reductive. Eliminative physicalism altogether denies the existence of consciousness. Reductive physicalism, with the help of the operation of reduction, presents all phenomena as physical by their nature, and based on this vision

formulates intertheoretical laws. On its side, non-reductive physicalism insists that there is no direct identity between consciousness and its physical bearers (substrates).

Proceeding our examination of the main approaches in the philosophy of consciousness, we state that anti-physicalism can be divided into two types of theories. One of them is monistic and the other dualistic. Monistic anti-physicalism (panpsychism, panprotopsy-chism, cosmopsychism, and idealism) insists on the homogeneity of existing things. In its opinion, there are no principally different types of phenomena. Moreover, by their nature, all phenomena are identical, and this nature does not have to be physical. Dualistic anti-physicalism, which in one or another sense posits the existence of the mental alongside the physical, is of several types. Particularly, there are predicate dualism, property dualism, substance Dualism, interactionism, Epiphenomenalism, and parallelism. As we state in the following part of the article, from these modes of dualism, S. Kripke favors substance dualism, admitting the existence of mental substance besides the existence of physical one.

To defend his position, Kripke presents an argument that is known as the modal argument, which is a sophisticated cousin of Descartes' arguments for Cartesian dualism. Based on his modal argument, S. Kripke shows that no identity theory which argues that mental phenomenon is identical to physical phenomenon can be correct. He establishes this by demonstrating that we always can refer to a possible world in which the identity statement is false with respect to some possible scenario, and hence possibly false. From this conceptual analysis, the American philosopher concludes that eliminative physicalism is false: conscious states are not physical states.

In the final part of the article, we affirm that Kripke's theory of consciousness with its modal argument and logical tools is a theoretically significant phenomenon and deserves great attention. But despite this fact, questions arise about whether analytical philosophy has sufficient theoretical capabilities (tools) to defend its statements about the phenomenal nature of consciousness and the non-identity of mental and physical phenomena. It seems no less doubtful while using logical and other theoretical tools of analytic philosophy to go from conceptual analysis to ontological conclusions. These considerations bring us to the idea that it is appropriate to make the subject of critical analysis the existing experience and perspectives of solving the problem of the relation of mental and physical phenomena based on phenomenological strategy.

Cornelia Horn

SPACE AND HOLINESS IN STRATEGIUS OF MAR SABA'S „ON THE CAPTIVITY OF JERUSALEM BY THE PERSIANS IN 614 CE“, OR, APPROACHING GEORGIAN STUDIES THROUGH THE *SPATIAL TURN*

In the year 614 CE, soldiers of the Persian army attacked the Holy City of Jerusalem. They damaged buildings, killed thousands of women, men, and children, and, in 617, carried off numerous of the Christian inhabitants of Jerusalem into captivity to Persia.¹ In 637–638, Jerusalem was subject to a second conquest, this time at the hands of Arab Muslim.² Christians at the time interpreted the aggressions wrought against them as acts of violence that affected their expressions of religious faith. The recollection of the Persians' attack against Jerusalem prompted Christian authors to sustained and far-reaching reflections.

Contemporary witnesses offer us quite detailed perspectives on how the Christians made sense of the devastating attacks and the defeats they suffered at the hands of foreign intruders into spaces which the Christians had come to regard as their God-given holy places. How was it possible that a city, a land, and a people, who had experienced God's presence in their midst, could become victims of death and aggression at the hands of those who did not worship and serve that Christian God? The larger theodicy

¹ The Persian destruction of Jerusalem in 614 C.E. has been discussed in the scholarly literature, for instance, in Bernard Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle, Tome Second: Commentaire. Les moines de Jérusalem et l'invasion Perse* (Le monde byzantin; Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992), 151–181; Yuri Stoyanov, *Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 819. Veröffentlichungen zur Iranistik 61; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011); and Robert R. Phenix Jr. and Cornelia Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem by the Persians in 614 CE. The First Full English Translation of the Georgian Witness, with Selected Greek, Arabic, and Armenian Parallels* (Eastern Mediterranean Texts and Contexts 4, Georgian Texts and Studies 1; Chesterfield, Missouri: Abelian Academic, An Imprint of the Abelian Group, 2022), 1–16.

² On the Arab conquest of Jerusalem in 637–638 C.E., see Eliya Ribak, “The Persian and Muslim Conquest of Byzantine Palestina: Monstrous Invasion or Peaceful Occupation?,” in *Edgelands: A Collection of Monstrous Geographies*, ed. Erin Vander Wall (Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press, 2016; republished: Leiden: Brill, 2019), 61–74; and Daniel J. Sahas, “The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb: Friends or Foes?,” in *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds. Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson, and David Thomas (The History of Christian-Muslim Relations 5; Leiden and Boston: Brill, 2006), 33–44.

question, how almighty God would allow evil to fall upon good people, certainly was in the background when late-ancient authors from Palestine struggled and tried to explain to their audiences why they had to suffer loss and exile.

A traditional literary response when dealing with experiences of destruction and turmoil of exceptional magnitude is that of lament. Already in the Hebrew Bible, it was through prophecies, songs, or psalms of lament that ancient authors deplored the fate of the Jews when they were taken into exile to Babylon or when they suffered loss and destruction.¹ Similarly, late-ancient monastic writers from Palestine availed themselves of the lament in order to process their fellow believers' experiences of conquest, destruction, murder, and exile.² However, the specific details of the literary forms differed. The main literary source for the Persian devastation of Jerusalem in the early seventh century is Strategius of Mar Saba's *On the Captivity of Jerusalem*, a pastoral and theological treatise that combined elements of homiletic, narratives of exceptional deeds of martyr heroes, and historical accounting based on eyewitness reports and documentary lists. It is significant that in medieval times Georgian monks living in Palestine took careful note of this text and through translating made it a part of the Georgian literary heritage. For these Georgian translators, such a text offered a perspective they considered important for themselves and for their fellow countrywomen and -men back home.

This article begins to explore, by way of example, some of the ideas that lie below the surface of the text, available for those who desire to enter the mindset of what the ancient Georgian scribes and translators might have found attractive about this late-ancient text on the destruction of Jerusalem, its holy places, and the captivity of the relics of the True Cross and the Christian population in Persia. Its argument is that the source in question was precious as a book to think with about the experience of tensions between space, place, and holiness, both past and present. To achieve this goal, this article first introduces briefly basic data concerning the author and the content of this late-ancient text, then characterizes by way of one example the manner in which the author discusses matters of space, place, and holiness, and finally compares and applies the influential and far-reaching theoretical concepts of *heterotopia* and *hierotopia*, tools or components of analysis that are operative in the intellectual movement known as the "spatial turn." Both concepts individually, and more so when seen in the light of each other, provide a useful matrix that helps to explain how and why Christians in the fifth century in Palestine worked through and treasured their experiences of tensions

¹ See Edward L. Greenstein, "Lamentation and Lament in the Hebrew Bible," in *The Oxford Handbook of the Elegy*, ed. Karen Weisman (Oxford: Oxford University Press, 2010), 67–84.

² See Ioannis Papadogiannakis, "Lamenting for the Fall of Jerusalem in the Seventh Century CE," in *Greek Laughter and Tears. Antiquity and After*, eds. Margaret Alexiou and Douglas Cairns (Edinburgh Leventis Studies 8; Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2017), 187–198; and Yannis Papadogiannakis, "Managing Anger, Fear and Hope after the Fall of Jerusalem: Anastasius of Sinai, Antiochus, Zacharias of Jerusalem and Sophronius of Jerusalem," in *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity. Encounters in the Abrahamic Religions, 6th–8th Centuries*, eds. Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, and Guy Stroumsa (Late Antique History and Religion 17; Leuven, Paris, and Bristol, CT: Peeters, 2017), 107–124.

between both realized and expected spatial belonging and holiness, and the reason these expectations were valued and preserved among medieval Georgian Christians, and among Christians more broadly, who subscribe to a relative, but not to an absolute importance of holy spaces.

Introducing Strategius of Mar Saba and the *On the Captivity of Jerusalem*

The Persians' capture of Jerusalem in 614 is closely intertwined with a religious feast that is widely known in Eastern Christianity, the Feast of the Elevation or Exultation of the Cross. When celebrating that feast, Christians commemorate the Finding or Invention of the Cross through Helena, mother of Emperor Constantine I, in the fourth century, and the Recovery of the True Cross that the Persians had captured in 614. That recovery was possible because the Byzantine Emperor Heraclius had defeated the Persians in 627–628 and according to tradition took possession of the relic of the Cross from the general and later briefly Sasanian king Shahrbarāz in Hierapolis-Mabbug in February 630. Heraclius returned the True Cross to Jerusalem in that same year. The main literary source for the events leading up to Heraclius's campaign against the Persians in the course of which the relic was regained is the account known as *On the Captivity of Jerusalem by the Persians in 614 CE*.

Strategius of Mar Saba's *On the Captivity of Jerusalem*, composed in Greek, survives in its entirety only in Syriac, Arabic, and Georgian translations; fragments of the Greek text have been preserved.¹ In 2022, Robert Phenix and Cornelia Horn published the first complete English translation of the Classical Georgian version, which is the best-preserved version of this text.² The likely author of this text was a certain Strategius of Mar Saba, a monk who dwelled in the environs of Jerusalem. His identity and circumstances have been discussed and investigated by numerous scholars, most prominently by Nikolai Marr, Paul Peeters, Hans-Georg Beck, Gérard Garitte,

¹ The most recent editions of the text that are available in print were published by Gérard Garitte. See Gérard Garitte, ed. and Latin trans., *La prise de Jérusalem par les Perses en 614* (CSCO 202–203, Script. Iber. 11–12; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1960); Gérard Garitte, ed. and Latin trans., *Expugnationis Hierosolymae A.D. 614. Recensiones Arabicae I: A et B* (CSCO 340–341, Script. Arab. 26–27; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1973); and Gérard Garitte, ed. and Latin trans., *Expugnationis Hierosolymae A.D. 614. Recensiones Arabicae II: C et V* (CSCO 347–348, Script. Arab. 28–29; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1974). The existence of a Syriac version has been brought to the attention of scholars only recently. See Gregory Kessel, "Syriac Miscellany of Apocryphal and Hagiographic Texts from Crusader Jerusalem (Sinai Syr. 82/1)," *Analecta Bollandiana* 140 (2022), 141–162; and David G. K. Taylor, "The Syriac Version of Strategios' 'History of the Persian Conquest of Jerusalem,'" in *Mélanges James Howard-Johnston*, eds. Phil Booth and Mary Whitby (Travaux et Mémoires 26; Paris: Collège de France – CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2022), 445–466. An edition of the Syriac version is in preparation by David Taylor and Gregory Kessel.

² Robert R. Phenix Jr. and Cornelia Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem by the Persians in 614 CE. The First Full English Translation of the Georgian Witness, with Selected Greek, Arabic, and Armenian Parallels* (Eastern Mediterranean Texts and Contexts 4, Georgian Texts and Studies 1, Chesterfield, Missouri, 2022).

and more recently by David Frendo.¹ When Phenix and Horn investigated the evidence and considered also the data provided in the Arabic translations and Greek fragmentary sources, they concluded that „the reference of the Georgian version to the name of the author as სტრატეგიი *st'rat'egi*, that is, Strategius, Strategos, or Strategios, goes back to the same underlying Greek name that gave rise to Eustratius or Eustratios in the Arabic version. The person in question then may have been called Eustratios, or Stratis, in Greek, and may have been known as a monk by that name.”² It seemed most convincing to them that the author ought to be understood as having been named Strategius and as having been a monk living at the famous Mar Saba Monastery in the Judean Desert.³ Moreover, next to another author named Antiochus, who briefly commented on the Persian capture of Jerusalem, this Stratis or Strategius of the Georgian translation was the only other ancient author “known to have written on the Persian capture of Jerusalem from the perspective of having been [an] eyewitness[] or near-eye-witness[]” or having had access to eyewitness testimonies for his account.⁴ Strategius’s narrative is about ten times as long as that of Antiochus. The witness preserved in the Georgian language then constitutes the most extensive source that is available today about the Persian conquests, and it is exceptional, not only because of its length.

Strategius of Mar Saba’s *On the Captivity of Jerusalem* on Space, Place, and Holiness

On the Captivity of Jerusalem is a lamentation in the face of the devastation of the Holy City at the hands of the Persians. Strategius spoke of his text as “The book of the destruction and captivity of Jerusalem, the Holy City, the city of Jesus Christ, son of David, son of Abraham.”⁵ The foundation of Jerusalem’s holiness was the fact that

¹ Nikolai Marr (Николай Марр), *Антиохъ Стратигъ. Плѣненіе Іерусалима Персами въ 614 г. Грузинскій Текстъ исследоваль, издалъ, перевелъ и арабское извлечение приложилъ [Antioch "Stratig". Plēnenie Ierusalima Persami v" 614 g. Gruzinskij Tekst" isledoval", izdal", perevyol" i arabskoe izvlechenie prilozil"; Antiochus Strategius. The Captivity of Jerusalem by the Persians in the Year 614. Georgian text investigated, published, translated, and an Arabic excerpt appended]* (Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи [Teksti i raziskaniya po armano-gruzinskoi filologii; Texts and Investigations into Armeno-Georgian Philology] IX); С.-Петербургъ. Типографія Императорской Академіи Наукъ [S.-Peterburg". Tipografiya Imperatorskoj Akademii Nauk"; Saint Petersburg: The Press of the Imperial Academy of Sciences], 1909); Paul Peeters S.J., “La prise de Jérusalem par les Perses,” *MUSJ* 9.1 (1923), 1–42, here 8–10; Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch II.1, Handbuch der Altertumswissenschaft XII.2.1; München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1959), 449; Gérard Garitte, *Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)* (SubHag 30; Bruxelles: Société des Bollandistes, 1958); and David Frendo, “Religious Minorities and Religious Dissent in the Byzantine and Sasanian Empires (590–641): Sources for the Historical Background,” *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, Vol. 22: Zoroastrianism and Mary Boyce with Other Studies (2008), 223–237, here 228.

² Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 28.

³ See Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 29.

⁴ Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 28.

⁵ Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* I.3 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 116).

the city was Christ's possession, with the clear implication that Christ had reassigned stewardship of the city from the Jews to the Christians, a classic argument of supersessionism. Strategius saw Christ as the rightful heir of all of the preceding Jewish history. That Jewish tradition extended from Abraham, who had followed God's call and settled in the land, to David, who ruled over it as a powerful king, to Jesus the Messiah and Christ, whom the text presented as the son and thus as the descendant and therefore the proper heir in the line of the inheritance of David and Abraham, the two patriarchs stated as the forefathers of Jesus in the genealogy right at the beginning of the Gospel of Matthew (1:1). Any claims to Jerusalem's holiness and any claims to possessing the city were grounded in this Christian inheritance of Jewish history. Yet the inheritance of the Jews' access to the divine in the city was only one component of Jerusalem's holiness now in Christian hands.

Equally significant was the work of the divine heir himself, the work of Christ, in that very city. Thus, Strategius offered his readers a second line of argument for composing his text. He said he wanted to "inform" his readers of "the captivity of the tree of salvation, the destruction of Christ's churches, and the burning up and overthrow of Jerusalem."¹ Here he addressed the central work of Christ in the city, namely the death of the divine heir on the cross through which salvation for all who accept Christ had become possible. Then Strategius moved to considering the expansion of this holiness through the city to all those sites at which this central event of salvation was permanently and repeatedly commemorated, namely the many important churches in which the Christian liturgy was celebrated. Once Strategius had sketched the vast expanse of meaning that was at stake in Jerusalem's holiness, he could speak of the threat to the very existence of the whole city, its buildings and monuments, which the Persians' attack had caused. Yet there was another step to be taken. Strategius also showed his concern for the people. For him, the Christian faithful especially contributed in the larger landscape of holiness to what made Jerusalem "holy." Strategius's book intended to inform readers of the horrific "slaughter and the extermination of the flock of Jesus Christ, son of David, son of Abraham."² In his introduction, Strategius emphasized the relevance of space, the space of Jerusalem, as being manifested in and dependent on the presence of Christ who united Jewish and Christian history in his very person, and on the presence of monuments and people, that is churches and the Christian faithful, who gave physical expression to the continuing embodiment of that holiness in the city. On the one hand, Strategius presented the Persians' attack as a catastrophe that affected a physical place, but intangible holiness was threatened in and through that attack. On the other hand, the stories Strategius chose to tell conveyed to his readers the message that holiness was not dependent on space, at least not in an absolute

¹ Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* I.4 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 116).

² Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* I.4 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 116).

sense. No doubt, holiness that is manifested at a specific site was precious. Yet the choice to live out holiness in one's life and through worshipping God, was available independent of whether or not access to such a site was possible. Being at a particular site was desirable and important, however, holiness and living a life of holiness were regarded as more important than possessing a physical location. Moreover, having possession of or being present at a holy site or holy place did not in itself serve as a guarantee that one was able to realize a life of holiness. These themes run through the characterizations of events in Strategius's work.

To illustrate the manner by which Strategius presented holiness and space, one may examine the accounting of the number of bodies recovered from a detailed list of locations in Jerusalem, found in chapter 23, the second to last, in Gérard Garitte's enumeration in his text edition. Strategius stated that his data comes from eyewitnesses eager to record in great detail and painstakingly what they had observed in burying the corpses of the dead following the Persian withdrawal from Jerusalem. Some of these accounts in chapter 23 describe the violent ends which had befallen the faithful. The tortures that the faithful had suffered were gruesome: "someone had been split from the head to the chest and was lying [there]; someone was ripped open from the shoulder to the abdomen; ... someone whose abdomen had been split open with a sword and his intestines were lying outside; someone cut up finely limb by limb ... was lying [there] like butchers' meat."¹ Indeed, it is difficult to avoid comparing such graphic descriptions with similar scenes of horror that have reached the world more recently from other sites in the Holy Land. Next to a list of unholy acts of torture, the source on which Strategius could rely provided another list that recorded precise numbers of the bodies of the dead who were retrieved from the altars of churches, monasteries, and other monuments at each individual holy place. Although the numbers vary somewhat if one compares the Georgian version with the four different Arabic recensions, an observation which cautions one to refrain from expecting perfect historical accuracy documented in the different versions of the text, the characterization of the events provided in the eyewitness report indicates that both accounting for place and space and giving witness to what evidence was available at each individual site were important to those who compiled this data. The Georgian version recorded 47,587 people, including men, women, and children, who had been slaughtered and killed in the Persians' attacks on Jerusalem. Strategius identified by name one of the eyewitnesses on whom he relied, a certain Thomas who lived in Jerusalem,² who, along with his unnamed spouse, had been collecting the bodies of the victims and burying them, though where they were buried is not stated. Moreover, Strategius informed his readers, "each [thing] done by them [i.e., Thomas and his wife] was recorded accurately, and even in this respect they

¹ Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* XXIII.6 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 259–260).

² Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* XXIII.2 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 257).

carried out God's ministry with care."¹ Thus, one can find here an indication that the recording of the details of events that was carried out at the hands of Christian eyewitnesses was executed as an act of religious ministry in the service to God, and thus as an act of piety and the striving for a holy life. At the same time this concern was guided by an interest in covering all relevant sites of the city where corpses could be recovered. When Strategius cited his sources, he did not mention holiness. However, when one reads the list that Thomas and his wife had set down and in which they noted, for instance, that "in front of the gates of Holy Zion two thousand two hundred seventy souls,"² or "on the altar of the Holy New [Church] six hundred souls,"³ this list reads like a map of holy places that preserved the memories of the faithful who lost their lives taking refuge from the Persian attackers in holy places. For the Christian work of commemorating, this list which concludes Strategius's account of the destruction serves as a memorial and a reminder of the connection between the intrinsic holiness of a given site in Jerusalem and the witness of the acts of the faithful Christian persons who offered their lives at these sites. To these holy spaces their martyrdom at these sites added an additional, dramatic, and moving layer of holiness. The list is not a simple act of accounting. In presenting the information on the number of the dead at numerous localities within Jerusalem, the author seemed to intend to guide his readers to take a path through the city, to kind of walk across a virtual battlefield or through a vast urban cemetery in which the entries in the list could serve as plaques, erected in front of buildings, providing the information concerning those who had died there. A new landscape of death and destruction and a new kind of holiness is recognizable. The Holy City had lost significant aspects of its holiness, perhaps even lost it altogether, and at the same time it had gained it back differently and more intensely. Through reading names of places and the numbers of the dead, the reader is invited to walk from one heap of bodies to another. Nevertheless, the effect of listing the numbers of the dead at each site and of naming the sites contributed towards expanding and intensifying the impression a reader may receive of Jerusalem as a landscape of death with individual mounds being marked all over the territory.

On the *Spatial Turn* in Georgian Literature through the Lens of Strategius of Mar Saba

Clearly, the unholy acts of killing and slaughtering had violated Jerusalem's holiness. They had turned the Holy City into "another space," a *heterotopia*, to borrow an idea of reflecting about space that was developed by Michel Foucault (1926–1984).

¹ Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* XXIII.3 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 258).

² Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* XXIII.14 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 263).

³ Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* XXIII.15 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 263).

In and through becoming a particular *heterotopia*, one of being a battlefield and a cemetery of the bodies of dead Christians, Jerusalem becomes a *hierotopia*, a 'holy site' or 'holy icon,' similar to, and yet different, again, from the way in which Alexei Lidov has understood this concept. In a final step, this article considers Strategius's text through the lenses of these two significant theoretical approaches within the broader intellectual movement of the *spatial turn*.¹

The French philosopher and sociologist Foucault is "one of the most cited theorists" in debates in the social sciences and cultural studies, although he has not developed a consistent theory of space.² Together with Henri Lefebvre, he is considered to be the central theorist who coined the key terminology for the intellectual movement known as the "spatial turn." Foucault defined the term *heterotopia* in a lecture entitled "Des espaces autres" 'On other spaces,'³ in which he distinguished *utopia* from *heterotopia*, two species of "other spaces," of which Foucault deemed only *heterotopia* to be relevant. *Utopia* refers to a vision without a real, existing place whereas *heterotopia* is present in the space of a society. *Heterotopias* are, as Foucault formulated, "a kind of effectively enacted utopia in which the real sites, all the other real sites that can be found within culture, are simultaneously represented, contested, and inverted. Places of this kind are outside of all places, even though it may be possible to indicate their location in reality."⁴ They are places that interrupt everyday life, so-called "parallel worlds," with which one can be confronted in everyday life, such as a psychiatric ward, a prison, a retirement home, a cemetery, but also a theater, cinema, garden, monastery, or a ship.⁵ Indeed, when Strategius's text makes his readers think not of a lively,

¹ The term "spatial turn" refers to a shift in paradigm, also in cultural and social studies that perceives various types of space as well as space as such as factor that is effective socially and culturally. Space is not simply a given, an empty container. Rather it is the result of social processes. Investigations of space are no longer limited to Euclidean space. They are enhanced, supplemented, and widened through examining perceptions and constructions of space that are transformed, shaped, and reshaped through culture and society. With the spatial turn, not only space comes to be an object of investigation. It is also seen as an important task of studies to approach research questions by applying space as a category of study. The literature on the "spatial turn" is vast. By way of example, one may refer here to Jörg Döring and Tristan Thielmann, eds., *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (Bielefeld: transcript-Verlag, 2008); Barney Warf and Santa Arias, eds., *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives* (Routledge Studies in Human Geography 26; London: Routledge, 2009); Stephan Günzel, with the assistance of Franziska Kümmerling, *Raum: Ein Interdisziplinäres Handbuch* (Stuttgart: Metzler, 2010); Stephan Günzel, *Raum: Eine kulturwissenschaftliche Einführung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2017); and Joachim J. Krause, "Im Licht des Spatial Turn: Theologische Geographien der Hebräischen Bibel," *Theologische Quartalschrift* 201 (2021), 6–19.

² The discussion of Foucault and his views in this paragraph closely follows Marlen Bunzel, *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch* (Herders Biblische Studien 89; Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2018), 28–29.

³ See Michel Foucault, translated from the French by Jay Miskowiec, "Of Other Spaces [lecture 'Les Hétérotopies,' Radio France, 7 décembre 1966]," *Diacritics* 16 (1986), 22–27.

⁴ Foucault, "Of Other Spaces," 24.

⁵ See Bunzel, *Ijob im Beziehungsraum mit Gott*, 29.

holy city, but of Jerusalem as a place of the dead, a battlefield or cemetery, in which unholiness rules, we are in the midst of one of these parallel worlds, though they also are so out of the way and unusual, so much overthrowing our sense of what is normal, that they border on what readers might otherwise perceive to be unreal utopias.

Foucault specified his concept of *heterotopia* in six principles: (1) every culture produces *heterotopias*; (2) their *gestalt* may change from time to time; (3) *heterotopias* enable different, actually incompatible places to coexist in one place; (4) they are associated with temporal breaks; (5) they presuppose “a system of opening and closing or even locking up that isolates them and at the same time allows access to them”; and (6) they can have an illusory effect, such as brothels, or a compensatory one, such as colonies.¹ Foucault’s principles fit quite well to Strategius’s presentation of Jerusalem as a battlefield or cemetery. The perception of the embattled and corrupted urban space of Jerusalem, which had been transformed through acts of unholy violence into a space from which holiness seems to have fled and nothing but death remained gives way to two sites, that of the Holy City and that of Jerusalem as a City of Death from which the holy, from which sanctity seems to have been torn away to coexist at the same time and within the same borders. The heterotopic Jerusalem was the result of the Persians’ attack, which caused a dissonance in identity and time. However, not all was lost either. The presence of very large numbers of the dead in the Holy City in numerous places of prayer and worship speaks not only to unholiness and violence. It unveils the longing and searching for holiness, for the desire to be within and near what is holy, for the comfort that presence provides, even if, and especially when one is at the moment of death. The death of so many faithful persons at the holy altars and in the churches speaks, not only of the reign of unholiness in Jerusalem, but also of the reign of the Holy City’s holiness that goes beyond what the eye can see. Those who died near the altars died, because they did not give up on their Christian faith.

One number of the dead in particular deserves closer attention here: that of the dead at a site called “the pit of Mamilla,” also called the “pool of Mamilla,” in which 4518 people allegedly were murdered.² In chapter nine, Strategius provided the reader with a fuller account of what happened at Mamilla.³ The Persians, having taken over

¹ See for this Bunzel, *Ijob im Beziehungsraum mit Gott*, 29–30.

² Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* XXIII.28 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 268).

³ For studies of the Mamilla pool, including the archaeology of the site and the human remains unearthed there, see Yossi Nager, “Human Skeletal Remains from the Mamilla Cave, Jerusalem,” *’Atiqot* 43 (2002), 141–148; Yossi Nager, Cecil Taitz, and Ronny Reich, “What can we make of these fragments? Excavations at ‘Mamilla’ Cave, Byzantine period, Jerusalem,” *International Journal of Osteoarchaeology* 9 (1999), 29–38; Ronny Reich, “God Knows Their Names. Mass Christian grave revealed in Jerusalem,” *BAR* 22 (1996), 26–33; Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2; Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1995), 341–342; Klaus Bieberstein and Hanswulf Bloedhorn, *Jerusalem: Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft*, 3 volumes (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B [Geisteswissenschaften] Nr.

the Holy City, separated the able-bodied and well-trained professionals from unskilled, less useful persons, intending to send off those who could work to Persia into a captivity of forced labor. Those deemed unsuitable for exploitation through forced labor and service were forced into the dried reservoir west of the Tower of David in the Old City.¹ There the prisoners died of heatstroke, starvation, thirst, and overcrowding. Strategius alleged that Jews taunted the Christians with promises to ransom them from the Persians if they converted to Judaism.² Strategius wrote that most chose death rather than apostasy, which may be understood to be an exhortation to his audience, rather than necessarily an objective report. Strategius highlighted through his story of the events at Mamilla that which a Christian reader would want to hear, namely, a rejection of Judaism even under pain of certain death, thus turning a *heterotopia* into a Christian *utopia*. A similar conclusion may be drawn from many other events in Strategius's work: through the unholy acts of slaughtering committed by the Persians and their Jewish supporters, numerous Christians were killed, also in holy places; yet instead of apostatizing, they remained faithful. Thus, holy places that witnessed unholy acts did not lose their holiness, but the holiness was not grounded any longer only in the inherited holiness of the space. From now on the holiness that derived from the witness of faithful Christians was a significant component of the city's holiness. In other words, the holiness of the Holy City continued on after its desecration in the stories – certainly idealized in Strategius's account – of martyrs who refused to surrender their faith. The story creates the holiness of the place, insofar as we believe it to be true. The holiness of the Holy City of Jerusalem now rested less with the space, and more with the faithful Christian people, who carried and embodied that holiness. The relative detachment of holiness from space finds support elsewhere in Strategius's account and would have to be discussed in detail elsewhere.

Here it is useful to consider briefly another quite influential concept that at its very core combines ideas of space and holiness. In 2002, Alexei Lidov introduced *hierotopia* to speak of the creation of holy or sacred spaces which one may understand as a particular expression or form of human activity.³ Lidov attends to the multiplicity and efficacy of rituals, music, icons, or religious images, as well as other objects in ritu-

100/1–3; Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994), vol. 3, 413; Ronny Reich, "The Ancient Burial Ground in the Mamilla Neighborhood, Jerusalem," in *Ancient Jerusalem Revealed*, ed. Hillel Geva (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994), 111-118; and Józef Tadeusz Milik, "La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine," *MUSJ* 37 (1960-1961), 125-189, here 136-137, no. 21, and 182-183.

¹ Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* IX.6 (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 160).

² Strategius of Mar Saba, *On the Captivity of Jerusalem* X (trans. Phenix and Horn, *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem*, 163-166).

³ See, for instance, Alexei Lidov, ed., *Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia* (Moscow: Indrik, 2006), with the review by Glenn Peers in *Speculum* 83.2 (2008), 458-459; Alexei Lidov, "Icons made of relics: Creating holy matter in Byzantium," *Res: Anthropology and Aesthetics* 75-76 (2021), 91-100; and Andrew Simsky, "The Discovery of Hierotopy," *Визуальная теология / Journal of Visual Theology* 1 (2020), 9-28.

al, such as incense and lighting used to organize sacred spaces. As Lidov's concept has developed within the discipline of art history, primarily, the study of hierotopy is more specific and focused on historical instantiations of hierotopic projects than, for instance, the study of the sacred as a phenomenon as it is undertaken and promoted in the realm of phenomenology, and in particular the realm of religious phenomenology or the phenomenology of religion, as advanced by Rudolf Otto, Mircea Eliade, or Pavel Florensky.¹ Hierotopy as a discipline of scholarly investigation is strongly interested in discerning the individual creative, conscious act that produces sacred spaces and the manner in which such an act functions as a medium of interaction and communication between the secular and the sacred. Perhaps one could consider the thaptic piety, that is, acts related to burial, of Thomas and his spouse in Strategius of Mar Saba's *On the Captivity of Jerusalem* as comparable to works of creative artists or of workers on behalf of the public good. Strategius as author would have to be considered as joining them in this endeavor through his recording of the dead who were buried. In seventh-century Jerusalem and the aftermath of the Persian sack of the city, these workers through rituals of gathering in, counting the dead, and drawing up an accounting collaborated and established well-chosen maps that put those sites and peoples on display and put forth a new arrangement or visualization of holiness in a spatial setting. Within the context of studies that avail themselves of the hierotopic approach, Christian icons or other sacred objects do not tend to be looked at as objects that exist without a context. What distinguishes the attitudes towards images in Christianity, Judaism, and Islam from many other religions is the fact that these religions are essentially written religions, with authoritative stories and injunctions governing the use of images. The tension between faithfulness to the interpretation of the canonical, divine written word and the power of the experience of seeing a representation of holiness is at the root of many polemics. Broadly, images are regarded as pieces that play a role in a larger whole, as elements or components of a hierotopic undertaking or project. It is not the case that sacred artifacts do not play a significant role in hierotopic studies. However, the main interest of scholars who follow Lidov's lead, is to examine larger projects that seem to appear when artifacts and contexts are considered together. Scholars applying the method of hierotopy are attuned to study the historical settings of objects and ritual. Moreover, of great importance are the agency and activity which creators of sacred spaces show. Yet hierotopic projects are not limited to religious buildings. Hierotopic studies examine landscapes, architectural arrangements, or even cityspaces and the hierotopic creative agency at work. When considered from a wider angle, Lidov's concept of hierotopy and the productive role of individual actors in creating hierotopic projects contributes insights to understanding the role of Thomas and

¹ Nevertheless, the method of studying the manifestation and experience of the sacred through the concept of *hierotopia* is expanding and developing. See, for instance, the contributions in Jelena Bogdanović, ed., *Icons of Space: Advances in Hierotopy* (London and New York: Routledge, 2021).

his spouse, and the startling landscape of the faithful Christian dead who were mapped onto Jerusalem. Perhaps one would do better justice to the role of Thomas and his wife if one considered the work of these eyewitnesses who provided Strategius with a list of the numbers of the dead in the Holy City as the work of artists, conscientious Christian artists at that, who recreated the devastated Jerusalem through the listing of all those who had sought refuge at the desecrated holy sites, churches, monasteries, and altars, as a new work of art, a new icon of holy devotion, a devotion through the blood which the dead shed in faithfulness to their Christian conviction. Approached in such a way, the heterotopy of Jerusalem as a battlefield and quasi-cemetery of the dead could now, in a turn of interpretation and Christian witnessing through the writing up of the list of their numbers, not only be mourned, but also viewed as a new urban icon of holiness, a hierotopy, both in text and in imagination, and thus in its own right. This approach to *hierotopia* as a concept agrees to some extent with some of the parameters which Lidov advanced, but not with all. Indeed, it does not really have to agree with it either. Nevertheless, the theoretical and conceptual language of *heterotopia* and *hierotopia* is inspirational and useful, especially if it can be developed further and beyond the limits of its current applications, seemingly restricted to a more limited number of literary and art historical studies. Perhaps this article might inspire wider application also in the realm of Georgian Studies and its interconnected subdisciplines.

REFERENCES:

1. Jelena Bogdanović, ed., (2021) *Icons of Space: Advances in Hierotopy*, London and New York: Routledge.
2. Edward L. Greenstein, "Lamentation and Lament in the Hebrew Bible," in *The Oxford Handbook of the Elegy*, ed. Karen Weisman (Oxford: Oxford University Press, 2010).
3. Flusin, Bernard, (1992) *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle, Tome Second: Commentaire. Les moines de Jérusalem et l'invasion Perse* (Le monde byzantin; Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique).
4. Stoyanov, Yuri (2011), *Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Veröffentlichungen zur Iranistik 61; Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).
5. Robert R. Phenix Jr. and Cornelia Horn (2022), *Strategius of Mar Saba, On the Captivity of Jerusalem by the Persians in 614 CE. The First Full English Translation of the Georgian Witness, with Selected Greek, Arabic, and Armenian Parallels* (Eastern Mediterranean Texts and Contexts 4, Georgian Texts and Studies 1; Chesterfield, Missouri: Abelian Academic, An Imprint of the Abelian Group).
6. Ribak, Eliya "The Persian and Muslim Conquest of Byzantine Palestine: Monstrous Invasion or Peaceful Occupation?," in *Edgelands: A Collection of Monstrous Geogra-*

phies, ed. Erin Vander Wall (Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press, 2016; republished: Leiden: Brill, 2019).

7. Daniel J. Sahas, "The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb: Friends or Foes?," in *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, eds, Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson, and David Thomas (The History of Christian-Muslim Relations 5; Leiden and Boston: Brill, 2006).

კორნელია ჰორნი

სივრცე და სინამდის შესახებ მარ საბაელი სტრატეგიის „იერუსალიმის დაპყრობა სპარსთა მიერ 614 წ. წელს“, ან ქართველოლოგიაში შესვლა სივრცითი ბრუნის პერსპექტივიდან

რეზიუმე

დღეს ჩატარებული კვლევების, ინტერპრეტაციებისა და ქრისტიან მონმეთა ახლად მოპოვებული და თარგმნილი წყაროების საფუძველზე, რომელთა შორის ანალიზის აქცენტი მიმართულია ქართულ წყაროზე, შესაძლებელია, დავასკვნათ, რომ იერუსალიმის ჰეტეროტოპია, როგორც ბრძოლის ველი და მიცვალებულთა კვაზი-სასაფლაო, უნდა და მიჩნეულ იქნეს არა ოდენ მხოლოდ ძვალთშესალაგთა პატივის მისაგებელ გლოვის არტეფაქტად, არამედ სინამდის ახალ ურბანულ ხატად, ჰიეროტოპიად.

ჰიეროტოპიისადმი, როგორც კონცეპტისადმი, ამგვარი მიდგომა გარკვეულწილად თანხმობაშია იმ ზოგიერთ პარამეტრთან, რომელიც რიგმა მკვლევარმა წამოაყენა, მაგრამ ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მათ მიერ გამოთქმულ ყველა არგუმენტს. კერძოდ, კვლევით მტკიცდება, რომ ჰეტეროტოპიის თეორიული და კონცეპტუალური ენა და ჰიეროტოპია არის ნაყოფიერი სამუშაო კონცეპტი და იდეა. შესაბამისად, ის სასარგებლოა, ამ ეტაპზე იგი შემოიფარგლება ენათმეცნიერული, წყაროთმცოდნეობითი და ანტიკური და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიული კვლევებით. თუკი გავაგრძელებთ ამ მიმართულებით კვლევებს, იგი გასცდება მისი ამჟამინდელი აპლიკაციების საზღვრებს. ვიმედოვნებთ, რომ კვლევის შედეგები გახდება ინსპირაციის წყარო იმ მკვლევარებისთვის, ვინც ქართველოლოგიის და/ასევე მასთან კავშირში მყოფ ქვედისციპლინების სფეროში მუშაობს.

უცხოეთში არსებული აქამდე უცნობი კიდევ ერთი ქართველთა სამონასტრო სავანე

რუმინეთის დედაქალაქ ბუქარესტის ცენტრში, მდინარე დიმბოვიცას მარჯვენა სანაპიროზე, მისამართზე Romania, Bucuresti, str. Radu Voda, nr. 24A, sector 4, მდებარეობს დიდი სამონასტრო კომპლექსი, რომელიც თავისი ერთ-ერთი ქტიტორის რადუ ვოდა-ს¹ სახელს ატარებს და რომელიც 1613 წელს ქტიტორის მიერ იქნა შენობილი ათონის მთის ივერონის (ივერთა) მონასტრისთვის და 1863 წლამდე მის მეტოქიონს წარმოადგენდა და იმართებოდა ივერონიდან ჩამოსული წინამძღვრებისა და ბერების მიერ.

მონასტრის მშენებლობა დაიწყო 1568 წელს უნგრო-ვლახეთის (ცარა-რომინე-ასკას) მთავარმა ალექსანდრე II მირჩეამ. აღდგენა-მშენებლობა ეტაპობრივად გააგრძელეს მისმა შვილმა მიხნეა ტურჩიტულმა (1591), შვილიშვილმა რადუ ვოდამ (1613-1614) და საბოლოოდ მშენებლობა დაასრულა შვილთაშვილმა ალექსანდრე ვოევოდამ (1625).

ალექსანდრე II მირჩეამ გადაწყვიტა წმინდა სამების სახელზე ამ მონასტრის დაარსება თავისი პოლიტიკურ მონინაამლდეგეზე ვინტილა ვოდაზე გამარჯვების მაღლიერების ნიშნად, რომელთანაც ბრძოლა გაიმართა ზუსტად იმ ადგილას, სადაც აშენდა შემდგომში ეს მონასტერი.² მონასტრის მშენებლობის თავდაპირველი მიზანი იყო ის, რომ აქ თან ყოფილიყო უნგრო-ვლახეთის მიტროპოლიტების რეზიდენცია და საკათედრო ტაძარი. ეს ფაქტი დასტურდება მთავრის მიერ, 1577 წელს 15 ივნისს შედგენილი ერთ-ერთი დოკუმენტით, სადაც წერია: „ჩემი მმართველობის დასაწყისშივე დიდი სურვილითა და მოშურნეობით გადავწყვიტე და აღვაშენე ეს წმიდა და ღვთისგან ნაკურთხი სამიტროპოლიტო [ტაძარი-რეზიდენცია].³ როგორც სამიტროპოლიტო, მონასტერი რადუ ვოდა მოიხსენიება ასევე XVI და XVII საუკუნეების სხვა დოკუმენტებშიც,⁴ ხოლო 1613 წლის 10 თებერვლის დოკუმენტში იხსენიება, როგორც „დიდი ლავრა“.⁵

ამ მონასტრის დაარსების და შემდეგ ძნელბედობის მოკლე ისტორია გადმოცემულია ერთ-ერთ ძველ დოკუმენტში, რომლის დედანიც დღეს დაკარგულად ითვლება, მაგრამ კოპირებული სახით შემოინახა XIX საუკუნის ორი მკვლევრის მიერ

¹ voda/voevoda – Zveli ruminuli terminebia, rac qarTulSi mTavris Sesatyvisi sityvebia. rumineli mTavrebi am sityvebs yovelTvis titulis saxiT urTavdnen Tavis naTlobis saxels. voda, voevodas arqauli da Semoklebuli formaa.

² B.P. Haşdeu, *Ion Voda cel Cumplit*, 1894, გვ. 174.

³ *Documente privind Istoria României sec. XVI-XVIII, Ţara Românească*, XVII/4, გვ. 281.

⁴ Arhimandrit Policarp Chiţulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2009, გვ. 4.

⁵ *Documente privind Istoria României sec. XVI-XVIII, Ţara Românească*, XVIII/2, გვ. 151.

– ალ. პელიმონისა და მღვდელ გრ. მუსჩელეანუს მიერ, ბოლო ამათგანი ამ მონასტრის მღვდელმსახურიც იყო. ამ დოკუმენტში ნათქვამია:

„ეს წმიდა და ღვთისგან ნაკურთხი წმიდა სამების სახელობის მონასტერი აღმენებულა მირჩეა ვოევოდას ძის, მიხნეა ვოევოდა უხუცესის შვილიშვილის უბრწყინვალესი ბატონ ალექსანდრუ ვოევოდას მიერ [სამყაროს შექმნიდან] 7076 [ქრისტეს შობითგან] (1568) წელს; და იყო მშვიდობა მიხაი ვოევოდას ბატონობის წლებამდე, როდესაც 7103 (1595) წელს მოვიდა სინან ფაშა სპით მიხაი ვოდას წინამძღვე, და რომ დაამარცხა მან მიხაი ვოდა, შეიტანა წმიდა ტაძარში ტყვია-წამალი; ხოლო მიხაი ვოდა უნგრეთში შეეკრა ბატარ ჟიკმანთან და დაბრუნდა სინან ფაშასთან საბრძოლველად. სინან ფაშა გაიქცა, მაგრამ [მანამდე] მოუკიდა ცეცხლი ტყვია-წამალს ტაძარში და დაინგრა ის საძირკველამდე, და გავიდა მის მერე 27 წელი. დაინგრა რა [მონასტერი], იყო ის უდაბნოდ ქცეული სანამ ღმერთმა არ გვიბოძა ალექსანდრუ ვოევოდას შვილიშვილი და მიხნეა ვოევოდას ძე, უბრწყინვალესი რადუ ვოევოდა, და იყო ის უნგროვლახეთის მთავარი 7122 (1614) წლამდე. და სანამ იყო ის მთავარი, ალაშენა მან ხელახლა საძირკველიდან ბოლომდე, რაც მანამდე იყო დანგრეული; გავიდა 31 წელი. ხოლო მის მერე, რაც უბოძა ღმერთმა რადუს მოლდოვის ქვეყანა და გადავიდა რადუ მოლდოვაში მთავრად, მისი საყვარელი ძე, ალექსანდრუ დარჩა ვოევოდად უნგროვლახეთში. და რაც დარჩა რადუ ვოევოდას დასამთავრებელი [მონასტერში], დაასრულა უკვე მისმა ძემ, ალექსანდრუ ვოევოდამ; იყო წელი 7133 (1625)“.¹

ისტორიული წყაროების მიხედვით, რადუ ვოდას მონასტრის ქტიტორები არიან: მთავარი ალექსანდრუ II მირჩეა (1568-1577), ის იწყებს მონასტრის აშენება ტახტზე ასვლისას 1568 წელს; მონასტრის აშენებას ასრულებს მისი შვილი, მთავარი მიხნეა, ზედმეტსახელად გათურქებული (1577-1583; 1585-1591), 1591 წლის 9 აპრილს, რომ არ დასჯილიყო სიკვდილით თავისი თურქი მევალეების მიერ, ის ღებულობს მაცქმადიანობას. გამაცქმადიანების შემდეგ ის ინიშნება ნიკოპოლეში სინჯაკ ფაშად.² მიხნეა გათურქებულს, მეუღლე ნეაგასთან, ჰყავდა ოთხი შვილი: რადუ, ალექსანდრე მცირე, ვლადი და ელენა; ხოლო საყვარელ ქალთან ვიშასთან ერთი ვაჟი – რადუ.³ მიხნეას გამაცქმადიანების შემდეგ, რადგან მის არაკანონიერ შვილს პოლიტიკური მონინამდევების მხრიდან ემუქრებოდა სიკვდილი,⁴ დედა მისი ვიშა გააპარებს რადუს და გადამაღავს მას ათონის მთაზე ივერონის (ივერთა) მონასტერში, სადაც ის გაატარებს რამოდენიმე წელს და განსწავლული ბერებისგან ღებულობს პირველ საფუძვლიან განათლებას. ამის შემდეგ ის მიდის ევროპაში ვე-

¹ Gr. Musceleanu, *Bucur, Istoria fundărei Bucureștilor*, 1858, გვ. 209-210.

² სინჯაკ ფაშა – ოთომანურ იმპერიაში მაღალი სახელმწიფო თანამდებობა, რაც ფაშას მოადგილეობას გულისხმობდა.

³ Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 5.

⁴ ოსმალეთის იმპერია, შარიათის კანონების მიხედვით, არ სცნობდა „არაკანონიერი შვილის“ ცნებას და ასეთი შვილი, თუ იყო მამაკაცი, ჩვეულებრივად ხდებოდა მამის ქონების და ტახტის მემკვიდრე.

ნეციის და პადოვას წამყვან სასწავლებლებში,¹ სადაც ის: „სწავლობს ბერძნულს,² ლათინურს, ფრანგულს და ზოგადად ლებულობს სიღრმისეულ განათლებას“.³

მიხნეა გათურქებულის შემდეგ ქვეყნის მთავრად მოდის მიხაი ვიტეაზულ (რაინდი) (1591-1601), რომლის დროსაც თურქი დამპყრობლები საძირკველამდე ანგრევენ მონასტერ რაღუ ვოდას. ის ვერ ასწრებს მონასტრის აღდგენას, რადგან 1601 წელს მას შეთქმულებით კლავენ. იმავე წელს ევროპიდან ბრუნდება მიხნეა გათურქებულისა და ვიშას შვილი, რაღუ დაიკავებს უნგროვლახეთის ტახტს. ქვეყანას ის მართავს სამი პერიოდით, რომლებიდანაც პირველი ორი მოკლე, ხოლო მესამე შედარებით ხანგრძლივია (1601 წლის ნოემბერი – 1602 წლის მარტი; 1611 წლის აპრილი-მაისი; და ბოლოს 1611-1626 წლები). რაღუ ვოდა საფუძვლიანად აღადგენს მონასტერს, ხოლო დაუმთავრებელ დეტალებს დაასრულებს მისი მემკვიდრე – მისი შვილი, ალექსანდრუ კოკონულ (მცირე), რომელიც ბევრწილად ქვეყანას მართავდა პარალელურად თავის მამასთან ერთად 1623-1627 წლებში.⁴

ვლახეთის ტახტზე რაღუ ვოდას მოსვლით მონასტრის ბედი მკვეთრად იცვლება უკეთესობისკენ. მონასტერი, რომელიც თითქმის ოცდაათი წლის განმავლობაში იყო განადგურებული, რომლის ტაძარიც თურქების მიერ იყო გამოყენებული ხან ცხენების სადგომად, ხან კი მეჩეთად, იძენს ახალ სიცოცხლეს. როგორც ჩანს წყაროებიდან, მთავარმა რაღუ ვოდამ დაშალა ძველი მცირე ზომის ეკლესია და მის ადგილას ააშენა დიდი, რომელიც დღემდე არის შენარჩუნებული. ჟამთააღმწერელი კონსტანტინ კაპიტანულ წერს: „მის მერე, რაც მოვიდა მთავარი [რაღუ ვოდა], უპირველეს ყოვლისა, განმინდა ყველაფერი და ისევ დააბრუნა ბერები, რომ განეახლათ ღვთისმსახურებები, ხოლო მეორე მართვის დროს მან დაშალა მცირე ეკლესია და მის ადგილას ააშენა დიდი, რომელიც დღემდეა“.⁵

გარდა კელიებისა, რაღუ ვოდამ აქ ააშენა ვლახეთის მთავრებისთვის და მიტროპოლიტების სარეზიდენციო სასახლე. 1614 წელს ახლად აშენებული ტაძარი იკურთხა ალექსანდრიის პატრიარქ კირილ ლუკარისის მიერ, რომელიც თავის დროზე რაღუსთან ერთად სწავლობდა ვენეციაში და პადოვაში, ხოლო ერთი წლით ადრე, 1613 წელს მოხდა ძალზე მნიშვნელოვანი ამბავი, რომელიც პირდაპირ კავშირშია საქართველოს ეკლესიის ისტორიასთან, კერძოდ უცხოეთში ქართული სამონასტრო კერების არსებობასთან. მთავარმა რაღუ ვოდამ მადლიერების ნიშნად ქართველი ბერების მიმართ, რომლებმაც წლების მანძილზე შეიფარეს ის და მისცეს მას გამორჩეული განათლება, შესწირა მათ საკუთრებაში ეს განახლებული მონასტერი.

¹ *Istoria românilor*, volum V, editat de Academia Română, București, 2002, გვ. 55.

² აქ სავარაუდოდ იგულისხმება კლასიკური ძველი ბერძნული, რადგან იმ დროისთვის არსებულ სალაპარაკო ბერძნულს თავადის შვილები სწავლობდნენ ბავშვობიდანვე, რადგან რუმინულ სახელმწიფოებში (უნგროვლახეთში და მოლდოვაში) თანამედროვე ბერძნული იყო ოფიციალური საკანცელარიო ენა. თანაც იმ დროს ევროპულ უნივერსიტეტებში სასწავლო ენები იყო კლასიკური ენები: ძველი ბერძნული და ლათინური

³ Nicolae Iorga, *Istoria domnilor Țării Românești*, București, 1902, გვ. 107.

⁴ Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 8.

⁵ *Magazin Istoric*, Tom I, Bucuresti, 1845, p. 280-281.

მონასტრის ტაძრის კარის თავზე 1624-1625 წლებში ქვაზე ამოკვეთილ წარწერაზე ვკითხულობთ: „განსვენებულმა ალექსანდრუმ, დიდი ხნის წინ, შესწირა წმინდა სამებას ეს ეკლესია. ჩვენმა მთავარმა რადუ ვოდამ აღადგინა [ეს ეკლესია] საძირკველიდან და შესწირა ივერიელთა მონასტერს 7123 (1614) წელს. მაგრამ ვერ მოასწრო მისი დამთავრება, რადგან გადავიდა მთავრად მოლდოვაში (1623-1626); ხოლო ალექსანდრუ კოკონულმა, რადუ ვოდა მიხნეას ძემ, 1625 წელს დაასრულა [ეს] რადუ ვოდას მონასტერი“. ¹ ალექსანდრუ კოკონულის დროს ეკლესია მოიხატა კიდევაც; მოხატულობა დაჯდა ერთი მილიონი ოქროს დუკატი.²

250 წლის განმავლობაში, 1613 წლიდან 1863 წლამდე, როდესაც რუმინეთში მოხდა ყველა მონასტრის ქონების სეკულარიზაცია და უცხო საპატრიარქოებისადმი შეწირული ეკლესია-მონასტრების ნაციონალიზაცია, მონასტერი რადუ-ვოდა იმართებოდა მონასტერ ივერონიდან ჩამოსული სასულიერო პირების მიერ. სხვა წყაროთა შორის, ამის შესახებ მოწმობს 1860 წელს 25 ნოემბერს დაწერილი რადუ-ვოდას მონასტრის წინამძღვრის, გრიგორის წერილი უნგროვლახეთის მიტროპოლიტ, ნიფონის სახელზე, სადაც ვკითხულობთ: „დავინიშნე რა ამ რადუ-ვოდას მონასტრის წინამძღვრად ჩემი მაკურთხეველი ათონის მთის მონასტრის ივირონის მიერ, ყოველთვის ჩემს გვერდით მყავდა ექვსი ივერიელი ბერი: ანუ, ბერი ვენიამინი, როგორც დამხმარე მღივანი; ბერი მაკარი, როგორც ეკონომოსი; მღვდელმონაზონი აზარი, როგორც მგალობელ-მედავითნი; და ბერები გენადი და ავრამი, როგორც მსახურნი“.³

რუმინულ წყაროებში წერია, რომ რადუ-ვოდას მონასტერს მართავდნენ „ბერძენი“ წინამძღვრები.⁴ სწორად რომ გავიგოთ ეს ტერმინი „ბერძენი“, უნდა ვიცოდეთ, რომ ოსმალეთის იმპერიაში, რომლის დაქვემდებარებაშიც რამოდენიმე საუკუნის განმავლობაში იყო ათონის მთაც და ვლახეთიც, ეროვნების განმსაზღვრელი იყო არა ეთნიკური, არამედ რელიგიური კუთვნილება, შესაბამისად, ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანი, მიუხედავად მისი რეალური ეთნიკური წარმოშობისა, იწერებოდა, როგორც „ბერძენი“. თანაც, იმ დროს რუმინეთის ეკლესიაში ლიტურგიკული ენები იყო ბერძნული ან სლავური; ხოლო საკანცელარიო – სახელმწიფო ენა იყო ბერძნული, ამიტომ ბუნებრივია, რომ ის ღვთისმსახურნი, რომლებიც რადუ-ვოდაში მოდიოდნენ ათონის მთის ქართველთა მონასტრიდან ივერონიდან, იყვნენ ბერძნული ენისა და ღვთისმსახურების ზედმინევენით მცოდნენი. ზოგადად, ათონის მთა რუმინელების გაგებაში საბერძნეთად აღიქმებოდა, ამიტომ იქიდან ჩამოსული მონაზონნი, რომლებიც მეტყველებდნენ და მსახურობდნენ ბერძნულად, რადგან მხოლოდ ქართულის მცოდნე ადამიანი რუმინეთში ვერაფერს ვერ გახდებოდა, იყვნენ აღქმულნი, როგორც ბერძნები.

ისიც აღსანიშნავია, რომ რადუ-ვოდას მონასტრის წევრი ბერები ეთნიკურად რეალური ბერძნებისაგან რომ განსხვავდებოდნენ, ჩანს იქიდანაც, რომ მაშინ, რო-

¹ Gheorghe Șincai, *Chronica românilor*, Tom III, გვ. 22.

² Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 13.

³ Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 50.

⁴ Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 13, 49.

დესაც ვლახეთის მთავრების კარზე ზოგადად ბერძნები დიდად მიღებულები არ იყვნენ, რადუ-ვოდას წინამძღვრები მაინც დიდ პატივში იყვნენ. მაგალითად, ზუსტად, ვლახეთში ბერძნებისთვის არასახარბიელო ერთ-ერთ ასეთ პერიოდში, ორი რადუ-ვოდელი წინამძღვარი სრულიად უნგროვლახეთის მიტროპოლიტებად იყვნენ ნაკურთხი: გრიგორი (1629-1636) და დიონისე (1672 წლის 24 ივნისი – დეკემბერი).¹

ამ ფაქტს ასევე აღნიშნავს მკვლევარი, მეცნიერებათა დოქტორი, არქიმანდრიტი პოლიკარპე კუცულესკუ: „რადუ-ვოდას წინამძღვრები, არა მხოლოდ იმ დროს, როდესაც ბერძნები მოწონებულნი იყვნენ [ვლახეთის] მთავრების მიერ, არამედ სხვა დროსაც. ორი მათგანი, გრიგორი (1629-1636) და დიონისე (1672 წლის 24 ივნისი – იმავე წლის დეკემბერი) ქვეყნის მიტროპოლიტებად იყვნენ არჩეულნი“.²

ცნობილი ფაქტია, რომ ამჟამად ივერონის მონასტერი ბერძნების ხელშია და იქ არცერთი ქართველი ბერი აღარ მოღვაწეობს, მაგრამ XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე მონასტერს ჯერ კიდევ ქართველი წინამძღვრები და ბერები მართავდნენ. ცნობილია, რომ მონასტრის ერთ-ერთი ბოლო წინამძღვარი იყო ბ. ბარკალაია. რადგან იმ დროს საქართველოს უკვე დაკარგული ჰქონდა სახელმწიფოებრიობა და ეკლესიის ავტოკეფალია, ბ. ბარკალაია ხშირად მიმართავდა ხოლმე რუს ხელისუფალთ და ქართველ გამორჩეულ მოღვაწეებს მატერიალური დახმარებისათვის; წერილებში იგი წარმოაჩენდა ქართველთა დამსახურებას ივერთა სავანის დაარსებაში და განვითარებაში; ამხელდა ბერძენი სამღვდელო პირების მიმტაცებლობასა და ძალმომრეობას; ითხოვდა ქართველთა უფლებების აღდგენას ათონზე; თანამემამულეებს მოუწოდებდა ენერგიული, აქტიური მოქმედებისაკენ, რომ ქართველთა მონასტერი არ ჩავარდნილიყო ბერძენთა ხელში. ცნობილია, რომ 1900 წელს მონასტერში 51 ქართველი ბერი მოღვაწეობდა³ და რომ ბოლო ქართველი ბერი აქ გარდაიცვალა 1955 წელს.⁴

ზემოთ თქმული ამტკიცებს იმ ფაქტს, რომ 1863 წლამდე, დიდი მთავრის ალექსანდრე იოან კუზას რეფორმატორული ხელისუფლების მიერ ყველა ეკლესია-მონასტრის ნაციონალიზაციამდე, რადუ-ვოდას მონასტერი ეკუთვნოდა ათონის ივერონის მონასტერს და იქ მოღვაწეობდნენ ქართველი ბერები.

შენიშნულობის წიგნებიდან, გუჯრებიდან და მონასტრის სხვა დოკუმენტებიდან, რომლებიც ინახება რუმინეთის ეროვნულ არქივში, პროფესორმა ნიკოლაე მ. პოპესკუმ შეადგინა რადუ-ვოდას მონასტრის წინამძღვრების სახელების სია ქრონოლოგიის მიხედვით: პირველი არის ნახსენები გრიგორი (1614-1628), ათანასე (1626-1647), პაისი (1648 (?)-1654), გალაქტიონი (1649 -?), სერაფიმე (28 ივლისი 1654 – 5 მაისი 1655), იოაკიმე (1662-1663), კიპრიანე (1663-1668), დამასკინე (1668-1670), დიონისე (1671-1672 ივნისი), პარტენი (1673-1682), პაისი (1686-1689), პარტენი (1690-1697), კირილე (1705-1708), ტიმოთე (1709-1715), ბესარიონი (1722-

¹ Popescu, Diac. Nicolae M., *Dionisie, Mitropolitul Ungrovlahiei*, Bucuresti, 1914, გვ. 8-9.

² Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 14.

³ https://ka.wikipedia.org/wiki/ათონის_მთის_ივერთა_მონასტერი 13.10.2023
ლ. მენაბდე, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 1, 1975, გვ. 229.

⁴ <https://www.orthodoxy.ge/eklesiebi/atoni/iveroni.htm> 13.10.2023

1724), იერემია (1726-1730), დავითი (1730), მაკარი (1741 წლის 29 ოქტომბერი), იოსები (1743-1750), იოანიკე (1750-1751), ფილარეტი (1752-1758), თეოდოსი (12 მარტი – 1761 წლის 17 მარტი), ათანასე (1763-1772), ხრისანტი (1781-1786), ეგნატე (1792), თეოდოსი (1813-1818), გრიგორი (1819), თეოკლიტე (1823 წლის მარტი – 1827 წლის მარტი), რომანი (1827), აბრამი (1837), საბა (1837-1844), სერაფიმე (1849-1853), იოაკიმე (1853-1860), გრიგორი (1860-1863).

ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ რადუ ვოდას წინამძღვრები ყოველთვის დიდი სიმპათიით სარგებლობდნენ ქვეყნის მთავრების თვალში. ორი მათგანი: გრიგორი (1629-1636) და დიონისე (24 ივნისი – 1672 წლის დეკემბერი) ქვეყნის მიტროპოლიტებადაც იყვნენ ნაკურთხი.¹

მაგალითად, 1810 წლის ბუქარესტის ეკლესია-მონასტრების აღწერის წიგნში ვკითხულობთ, რომ რადუ ვოდაში „მსახურობს მღვდელი ზოე ათანასეს ძე, 60 წლის, კარგად მკითხველი, ყველანაირი ვნებისა და ნაკლის გარეშე, ეროვნებით ბერძენი, ერისკაცობიდან ქალწული, მღვდლად ნაკურთხი მიტროპოლიტ იოანიკო მეუფე მაკარის მიერ იქაურ სამიტროპოლიტო ტაძარში 1784 წლის 1 ნოემბერს, და ჩამოვიდა აქ და მოღვაწეობა დაიწყო ამ ეკლესიაში 1807 წლის 22 აგვისტოს“.²

მონასტრის ქონების სეკულარიზაციამდე 1863 წელს რადუ ვოდა ერთ-ერთი ყველაზე მდიდარი მონასტერი იყო რუმინეთში, მას ეკუთვნოდა ათამდე მეტოქიონი და მრავალი მამული და სოფელი. ამ შემოსავლებიდან მონასტერი არა მხოლოდ საკუთარ თავს ინახავდა, არამედ ივერონსაც ეხმარებოდა, ასევე მონასტერი ეწეოდა საგანმანათლებლო და სოციალურ საქმიანობას. მაგალითად, 1839 წლის 20 ივნისს აქ დაარსდა სასულიერო სემინარია, რომელიც დღემდე ფუნქციონირებს, მხოლოდ პირველი მსოფლიო ომის დროს 1916-1918 წლებში სწავლა იყო შეწყვეტილი, სამაგიეროდ 1916 წელს ამ მონასტერში ფუნქციონირებდა წითელი ჯვრის საავადმყოფო, ხოლო 1949 წლის იანვარში მონასტერში დამატებით გაიხსნა სამღვდელო პირთა დახელოვნების კურსების სკოლა.

მონასტერი ასევე გაჭირვებულებსაც აქტიურად ეხმარებოდა. ისტორიკოსი ი. ბრეზოიანუ წერს, რომ „მონასტერი ყველა ქვრივს და გაჭირვებულს ეხმარებოდა, ყოველ დილას წინამძღვარი ყველა მსურველს აძლევდა ორ-ორ პურს და ერთ დოქს ღვინოს, და რომ ვინმეს არ აეღო ორჯერ, წინამძღვარი ხალხს ღებულობდა რიგრიგობით მონასტრის ჩრდილოეთის კარით და უშვებდა სამხრეთის კარებიდან“.³

სეკულარიზაციის შემდეგ მონასტერმა შეწყვიტა არსებობა და გააგრძელა ფუნქციონირება, როგორც სამრევლო ტაძარმა, სადაც თეთრი სამღვდელოების წარმომადგენლები მსახურობდნენ. 1946 წლის 28 მაისს მონასტერში განახლდა ბერ-მონაზვნური ცხოვრება, მაგრამ ძმობა იყო მცირერიცხოვანი, მოღვაწეობდა მხოლოდ ორი იღუმენი და ერთი ბერდიაკონი. მაგრამ სულ რაღაცა ხუთ წელიწადში, ანუ 1951 წელს, კომუნისტური რეჟიმი მონასტერსაც და სასულიერო სემინარიასაც ხურავს. ბერები და სტუდენტები გადადიან ბუქარესტიდან 150 კილომეტ-

¹ Popescu, Diac. Nicolae M., *Dionisie, Mitropolitul Ungrovlahiei*, Bucuresti, 1914, gv. 8-9.

² Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 49.

³ Brezoianu, I., *Mănăstiri zise închinat*, București, 1861, ვგ. 28

რში მდებარე მონასტერ კურტეა დე არჯესში. რადუ ვოდაში კი ჯერ კომუნისტური პარტიის სკოლა იხსნება, ხოლო 1954 წელს აქ საერო ლიცეუმი იწყებს ფუნქციონირებას. 1960 წლის 16 დეკემბერს, კომუნისტური რეჟიმის დეკრეტის თანახმად, რადუ ვოდას ისევ ერთმევა მონასტრის სტატუსი.

1968-1973 წლებში პატრიარქ იუსტინიანეს დროს მონასტერს ჩაუტარდა კაპიტალური რესტავრაცია, ხოლო 1974-1979 წლებში ტაძარი ხელახლა სრულად იყო მოხატული.

1998 წელს პატრიარქ თეოქტისტეს ლოცვა-კურთხევით რადუ ვოდას მონასტერში დაიწყო ბერ-მონაზვნური ცხოვრების განახლების პროცესი. 2000 წლის 31 აგვისტოს ოფიციალურად დაინიშნა ახალი წინამძღვრი ილუმენი ვარსანუფი გოგესკუ. მონასტრის ძმობის დიდი შრომით მოიწყო ახალი კელიები, სატრაპეზო და საჯარო ბიბლიოთეკა; მონასტრის მცირე ეკლესიაში რეგულარულად დაიწყო ყრუმუნჯებისთვის წირვების ჩატარება. მონასტერმა ასევე დაარსა ორი სკიტი, სადაც ასევე მონასტრის წევრი ბერები მსახურობენ და თანაც დიდ მეურნეობებს უვლიან. ამჟამად მონასტრის ძმობა 20 ადამიანს ითვლის, ყველა არის ახალგაზრდა უმაღლესი სასულიერო განათლების მქონე, ზოგიერთი არის დაკავებული სოფლის მეურნეობით, ზოგიერთი კი აკადემიური საქმიანობით, კითხულობენ ლექციებს სემინარიაში, მუშაობენ წმინდა სინოდის საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში. ბერ-მონაზვნური ცხოვრების განახლების შემდეგ ტაძარში მრევლიც მრავალრიცხოვანი გახდა და მონასტერი ეწევა აქტიურ მისიონერულ და სოციალურ საქმიანობას. დიდი სულიერებისა და მოღვაწეობის შედეგად წინამძღვარი ვარსანუფი 2002 წელს ჯერ პატრიარქის ვიკარ ეპისკოპოსად იკურთხა, ხოლო ახლა არის რიმნიკუს ეპარქიის მთავარეპისკოპოსი. იმავე 2002 წელს მონასტერში ჩამოიტანეს წმინდა ნექტარი ეგინელის წმინდა ნაწილი და დაასვენეს შუა ტაძარში. 2006 წლის 29 იანვრიდან მონასტრის წინამძღვარი არის არქიმანდრიტი ნექტარი შოფელეა.

დანართი

1613 (7121) წლის 10 თებერვალი,

[ქალაქი] ტირგოვიშტე¹

ასლი გუჯრისა მისი დიდებულების, ან გარდაცვლილი, რადუ ვოევოდას, მიხნეა ვოევოდას ძისა, რომელმაც განაახლა და განამშვენა წმინდა მონასტერი და შეწირა ის მეტოქიონად ივერონს და შეადგინა განწესება, რომლითაც ნებავდა, რომ მართებულყო ეს მონასტერი.

„მე, უფალი იესო ქრისტეს მიერ კეთილმორწმუნე და ქრისტეს მოყვარე, თვითმპყრობელი იო რადუ ვოევოდა, ძე დიდისა და კეთილისა და ან გარდაცვლილისა მიხნეა ვოევოდასი, წყალობითა და მადლითა ყოვლისა მძლისა ღვთისათა სრულიად უნგრო-ვლახეთისა და ალმაშისა და ფეგერაშ-ჰერცეგ მთების იმიერ მხარეთა მთავარი, წმინდა და ნათელი გულითა კეთილი ვინებე ვადიდო მაღალი ღმერთი, რომელმაც განმადიდა და დამაბრძანა ჩემს წინაპართა ტახტზე.

¹ დოკუმენტის დედანი ინახება ათონის მთის ივერონის მონასტერში.

აჰა, ეს ყოველ პატიოსან ძღვენსა ზედა აღმატებული და პატიოსნად და კეთილად დანერილი ჩემი შენირულობის გუჯარი ვუბოძე წმინდასა და ღვთივკურთხეულსა ათონის მთის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერს, რომელსაც ქვია ივერია. ამ მონასტერში მოღვაწეთა მამათა და ძმათა შევწირე წმინდა და ღვთივკურთხეული წმინდა სამების სახელობის მონასტერი, რომელიც წმინდა სამების სახელობისაა და მდებარეობს ბუქარესტის ახლოს, აღშენებული და გამშვენებული ჩემი ბაბუის, იო ალექსანდრუ ვოევოდას მიერ. შევწირე, რომ ეს დიდი ღვაწლი და პატიოსანი სამიტროპოლიტო იყოს მათთვის მეტოქიონად.

ან განსვენებული მიხნეა ვოევოდას დროს ეს წმინდა და ღვთივკურთხეული წმინდა სამების სახელობის მონასტერი შესუსტდა და სრულიად დაინგრა. ხოლო ან განსვენებული ჩემი ბაბუის ალექსანდრუ ვოევოდას მიერ შენირულნი მონასტრის სოფელნი და სხვა ქონებანი გაიცა სხვა მონასტრებზე.

მას შემდეგ, რაც, ღვთის ნყალობით, უფალმა ღმერთმა მიბოძა განსვენებულთა წინაპართა ჩემთა ტახტი, რუმინეთის ქვეყნის ხელმწიფობა და სკიპტრა, მთელი ჩემი გულით დავინყე შრომა და ამ წმინდა და ღვთივკურთხეული სამების სახელობის მონასტრის განახლება, [რომ იდგეს] სანამ დრო არ დაშლის და არ დაანგრევს მას. ვავიხსენე ჩემი წინაპარნი და გადავწყვიტე, შემეწირა ეს წმინდა და ღვთივკურთხეული მონასტერი წმინდა მთის ივერიის წმინდა მონასტერს მეტოქიონად. ხოლო ათონის მთის ივერიის წმინდა მონასტრის მამებმა, მღვდლებმა და ბერებმა გამოგზავნონ აქ სამების სახელობის მონასტერში მღვდლები, კეთილი და ბრძენი ადამიანები, ღირსნი, რომ პატიოსნობით იზრუნონ და მართონ ამ წმინდა მონასტრის საქმენი.

როდესაც შევწირე წმინდა სამების სახელობის ეს წმინდა მონასტერი, მაშინ გადავწყვიტე და განვანესე, რომ მამებმა და ძმებმა, რომელნიც ნებითა უფლისა ღვთისა ჩვენისათა ჩამოვლენ [ივერონიდან] სამოღვაწეოდ ამ წმინდა სამების სახელობის მონასტერში, იცოდნენ, რომ მათ ევალებათ [მონასტრის კუთვნილ] ყველა ადგილიდან შეაგროვონ შემოსავალი. ამავდროულად, მონასტრის შემოსავალი უნდა დაიცვან, ქონება და სანოვაგე უნდა გაამრავლონ, რომ არ დააკლდეთ არც საკვები და არც სხვა რომელიმე საჭირო საგანი. თუ უფალი ღმერთი ჩვენი მოიყვანს აქ მთავარს, ან მღვდელმთავარს, ან თავადს, ან ბერს, ან მსახურს, მდიდარს თუ ღარიბს, [აქაურმა ბერებმა] ყოველთვის მათ უნდა გაუწიონ მასპინძლობა, წმინდა მონასტერს არაფერი უნდა აკლდეს, რომ არ დაირღვეს ქტიტორების მიერ დაწესებული მოწყალება. წლიდან წლამდე მთელი შემოსავლიდან თუ დარჩება ზედმეტობა, მაშინ ბერებმა ის ნაშთი გააგზავნონ წმინდა მთის ზემოდ ხსენებულ მონასტერში. რადგან ეს ადგილი და წმინდა მონასტერი მდებარეობს ახლოს მთავრის სასახლესთან, ამიტომ ყოველთვის აქ არსებობდა ასეთი წესი: როდესაც უფალი ღმერთი ჩვენი მოიყვანდა ამ წმინდა მონასტერში მთავარს, ან მღვდელმთავარს, ან თავადს, ან ნებისმიერ სხვა მოგზაურს თუ სტუმარს საზრდოს მისაღებად, მონასტერს ყოველთვის ჰქონდა საშუალება პატიოსნად გამასპინძლებისა.

მაშასადამე, ასეთივე წესით შევწირე მე ეს წმინდა და ღვთივკურთხეული მონასტერი, რომელიც ვახსენე ზემოდ.

ხოლო ამ ქვეყნიდან ჩემი წასვლის შემდეგ, ვისაც უბოძებს უფალი ღმერთი ჩვენი მთავრობას ქვეყანასა რუმინეთისასა, იქნება ის ჩემი გულის ნაყოფისაგანი,¹ ან ჩემი ნათესავთაგანი, ან ჩვენი ცოდვათაგანი,² ან სხვა ვინმე, გვედრებით სახელითა უფლისა ღვთისა ჩვენისა წმინდისა სამებისა, მიიღეთ და განამტკიცეთ და განაახლეთ ეს ჩემი შეწირულობის გუჯარი და წესი, რომელიც დავენერე ზემოდ. და ვინც მიიღებს, დაამტკიცებს და განაახლებს ამ ჩემს შეწირულობის გუჯარს, უფალმა ღმერთმა ჩვენმა წმინდა სამებამ აკურთხოს ქვეყანასა ამას ზედა და ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნესასა, და შეენიოს სამინელსა სამსჯავროსა ჟამსა და მეოხ იყოს მისთვის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი და ყოველნი წმინდანი, რომელნი სათნო ეყვენენ უფალსა საუკუნითგან, ამინ; ხოლო, ვინც არ მიიღებს, არ დაამტკიცებს და არ განაახლებს ამ ჩემს შეწირულობის გუჯარს, უფრო მეტიც, უარყოფს, დაარღვევს და დავინყებას მისცემს მას, პასუხი აგოს მან საშინელსა სამსჯავროსა ჟამსა და უფალმა ღმერთმა გვემოს ხორცი მისი ცხოვრებასა ამას შინა და სული მისი ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნესასა, და წყეულ და შეჩვენებულ იყოს ის **318** მამათაგან, რომელნი შეიკრიბნენ ნიკეასა შინა, და იყავნ თანაზი-არ იუდასა და წყეულ არიოზსა თანა და სხვა ურწმუნო ჰურიათა თანა რომელთა ღაღადეს უფალსა ღმერთსა და მაცხოვარსა ჩვენსა იესო ქრისტესა ზედა: „ალიდე და ჯვარს აცუ ესე და სისხლი მისი ჩვენ ზედა და შვილთა ჩვენთა ზედა“ და იყავნ ასე უკუნითი უკუნისამდე, ამინ.

აჰა, მოწმედ ვიყენებ შემდეგ პირებს *ჟუპანიდან ვისტიერამდე*.³ *ჟუპანი ვინტილა* დიდი ვორნეკი, და *ჟუპანი ნიკა* დიდი ლოგოფეტი, და *ჟუპანი დედულ* დიდი ვისტიერი, და *ჟუპანი კერსტეა* დიდი სპატარი, და *ჟუპანი პანაიტი* დიდი სტოლნეკი, და *ჟუპანი ბრატულ* დიდი კომისი, და *ჟუპანი ლუპუ* დიდი პახარნიკი, და *ჟუპანი ფოტა* დიდი პოსტელნიკი. და ისპრავნიკი *ჟუპანი ნიკა* დიდი ლოგოფეტი.

და ლოგოფეტმა *იერემიამ* დავენერე [ეს გუჯარი] ქალაქ ტირგოვიშტეში 7121 (1613) წლის 10 თებერვალს.⁴

ლიტერატურა:

1. B. P. Hașdeu. *Ion Voda cel Cumplit*, 1894.
2. *Documente privind Istoria României sec. XVI-XVIII, Țara Românească, XVII/4.*

¹ აქ იგულისხმება „ჩემი სისხლის და ხორცის ნაყოფისაგან“.

² აქ, ალბათ, იგულისხმება, თუ ვინმეს არაკანონიერი შვილი მიიღებდა მთავრის ტახტს, ამის ალბათობა არსებობდა, რადგან თვითონ რადუ ვოდაც იყო არაკანონიერი შვილი, ანუ დედამისი მამამისის საყვარელი იყო. როგორც ჩანს, იმ დროს რადგან რუმინეთი თურქეთის ვასალი ქვეყანა იყო, რუმინეთშიც ზოგიერთი თურქული კანონი მოქმედებდა, ხოლო ისლამურ სამართალში არ არსებობს არაკანონიერი შვილის ცნება, ხარჭისაგანაც გაჩენილი შვილიც ჩვეულებრივად ხდებოდა მამის ქონების ან სულთნობის მემკვიდრე.

³ *ჟუპანი, ვისტიერი, ვორნეკი, ლოგოფეტი, სპატარი, სტოლნეკი, კომისი, პახარნიკი, პოსტელნიკი, ისპრავნიკი: რუმინელი მთავრების კარზე მაღალი სახელმწიფო თანამდებობების ტიტულები.*

⁴ Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, გვ. 10-13.

3. Arhimandrit Policarp Chițulescu, *Mănăstirea Radu Vodă*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.
4. Gr. Musceleanu, *Bucur, Istoria fundărei Bucureștilor*, 1858.
5. *Istoria românilor*, volum V, editat de Academia Română, București, 2002.
6. Nicolae Iorga, *Istoria domnilor Țării Românești*, București, 1902.
7. *Magazin Istoric*, Tom I, Bucuresti, 1845.
8. Gheorghe Șincai, *Chronica românilor*, Tom III.
9. Popescu, Diac. Nicolae M., *Dionisie, Mitropolitul Ungrovlahiei*, Bucuresti.
10. Brezoianu, I., *Mănăstiri zise închinete*, București, 1861.
11. ლ. მენაბდე, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტომი 1, 1975.
12. https://ka.wikipedia.org/wiki/ათონის_მთის_ივერთა_მონასტერი 13.10.2023
13. <https://www.orthodoxy.ge/eklesiebi/atoni/iveroni.htm> 13.10.2023

ქრისტიანული ფილოსოფიის ძირითადი ეტაპები საქართველოში

§1. საკითხის დასმა და მეთოდოლოგიური განაზრებანი

დისკუსიები ქრისტიანული ფილოსოფიის გაგების, მისი შინაარსის, სპეციფიკის და განსხვავებული მოდელების შესახებ ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების ისტორიის განუყოფელი ნაწილია. ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში ფილოსოფიისა და თეოლოგიის გამიჯვნის გამო ქრისტიანული ფილოსოფიის მიმართ არ იყო ერთმნიშვნელოვანი დამოკიდებულება. მიიჩნევენ, რომ „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ ცნება იყო საეჭვო, წინააღმდეგობრივი, როგორც, მაგალითად, „ქრისტიანული მათემატიკა“ ან „ხის რკინა“ (მარტინ ჰაიდეგერი)¹, ისტორიული კლასიფიკაციისთვის გამოუყენებელი²; ის აღიქმებოდა როგორც ერთგვარი „ფილოსოფიური რწმენა“, რომელიც ცოდნისა და რწმენის ერთიანობიდან ამოდის³ ან კიდევ აზროვნების ის მოდელი, რომელიც სრულყოფს ანტიკურ სიბრძნეს და გამოცხადებას „გონების გახსნად“⁴ აღიქვამს. ამ დისკუსიების მიუხედავად და განსხვავებული შეხედულებების ფონზე, ქრისტიანული ფილოსოფია არსებობს, მისი არსებობა არის ისტორიული ფაქტი და ის კლასიკური ფილოსოფიის დიდ ტრადიციას მიეკუთვნება. ქრისტიანული ფილოსოფიის ფორმირება ფილოსოფიისა და ქრისტიანული რელიგიის არსობრივად განსხვავებულ, თუმცა კი ერთგვარ საერთო სპეციფიკას უკავშირდება. ფილოსოფია იმთავითვე შეიქმნა როგორც უნივერსალური მეცნიერება, მას ჰქონდა და კვლავაც აქვს პრეტენზია სამყაროსა და ადამიანის შესახებ უნივერსალურ ცოდნაზე, ხოლო ქრისტიანობამაც, თავის მხრივ, შექმნა საფუძველი უნივერსალური აზროვნებისთვის. ასე რომ, ფილოსოფიის, როგორც უნივერსალური მეცნიერების ბუნება და ქრისტიანული რელიგიის სააზროვნო ტენდენციები აღმოჩნდა ის უნიკალური პლატფორმა, რამაც ფილოსოფიისა და ქრისტიანობის უნივერსალური სინთეზის შესაძლებლობა განაპირობა.

გვიანანტიკური ფილოსოფიის გაგების თანახმად, ქრისტიანული ფილოსოფიის ცნება (ის, სავარაუდოდ, პირველად იოანე ოქროპირთან ჩნდება) სამყარ-

¹ იხ.: M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, hrsg. von P. Jaeger), Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 40, Frankfurt am Main, 1983, გვ. 9.

² H. M. Schmidinger, „Philosophie, christliche“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 7, Basel, 1989, გვ. 886-898.

³ K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München, 1962, გვ. 61-63. ქრისტიანული რწმენა აქ სეკულარიზებულიად არის აღქმული. კარლ იასპერსის აზრით, ქრისტიანული ფილოსოფიის არსებობა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შეუძლებელი, თუ რწმენა მხოლოდ თეოლოგიურად იქნება გაგებული, როგორც ეს, მისი აზრით, თომიზმში იყო.

⁴ H. M. Schmidinger, „Philosophie, christliche“, გვ. 892-893.

როს ქრისტიანულ განმარტებას წარმოადგენდა. ქრისტიანები ანტიკური ფილოსოფიის საპირისპიროდ საუბრობდნენ „ჩვენი ფილოსოფიის შესახებ“, „ქრისტიანების ფილოსოფიის“, „ქრისტეს ფილოსოფიის“, „ბიბლიის ფილოსოფიის“ შესახებ. შესაბამისად, მას უწოდებდნენ „ლვთაებრივს“, „წმინდას“ და „ზეციურს“. ლათინურენოვან დასავლეთში ფილოსოფია ქრისტიანულ რელიგიას კიდევ უფრო საფუძვლიანად დაუკავშირდა ნეტარი ავგუსტინეს შემოქმედებაში. ნეტარი ავგუსტინე ახალ ეპოქას იწყებს დასავლური აზროვნების ისტორიაში და აზროვნების იმ ტრადიციის ძირითად კონტურებსაც მოხაზავს, ქრისტიანული ფილოსოფია რომ დაეფუძნა. არგუმენტები ამ აზრის ნათელსაყოფად შემდეგია: ანტიკურობა არ იცნობდა თეორიას, რომლის თანახმად რელიგიური რწმენა (გამოცხადებითი ჭეშმარიტების რწმენა) რაციონალური ცოდნის საწყისი და ამოსავალი წერტილია; ავგუსტინესთვის კი ფილოსოფიური აზროვნების უმაღლესი ტიპი უკავშირდება ღმერთის შესახებ აზროვნებას ანუ თეოლოგიას. ცოცხალი რწმენის აქტიუნებისმიერ ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებას აღემატება; გამოცხადების გზით რწმენისკენ ვართ მოწოდებული, მაგრამ რწმენა არ უარყოფს და არ გამორიცხავს გონებას¹; ჭეშმარიტება მიიღწევა იმგვარი რწმენით, რომელიც გამოცხადების გზით გონებისკენ მიემართება². ავგუსტინეს რწმენის ფორმულა არსებითად განსხვავდება ტერტულიანეს ფორმულისგან („მნამს, რადგან აბსურდია“ / *credo, quia absurdum est*). იგი განმარტავს სახარებას: „თუ არ ირწმუნებთ, ვერ გაიგებთ“ (ეს. 7:9). თვით სახარება ჰპირდება „საუკუნო სიცოცხლეს“ მორწმუნეებს, მათ, ვისაც შეუძლია შეიმეცნოს ღმერთი. „ესაა საუკუნო სიცოცხლე, რომ შეუძლიათ შეგიმეცნონ შენ, ერთადერთი ჭეშმარიტი ღმერთი, და ის, ვინც შენ მოავლინე – იესო ქრისტე“ (ინ. 17:3). „ცოდნა რწმენის ჯილდოა. ამიტომ ნუ ცდილობ იმის შეიმეცნებას, რაც უნდა გნამდეს, არამედ გნამდეს ის, რაც უნდა შეიმეცნო“ (ნეტარი ავგუსტინე, იოანეს სახარების განმარტება, XXIX, 6)³. ნეტარი ავგუსტინეს დოქტრინა კი არ უარყოფს ფილოსოფიური სიბრძნის ბერძნულ იდეალს, არამედ გარდაქმნის მას. თავად ღმერთი სთავაზობს ადამიანს სიბრძნეს, როგორც ცხონების საშუალებას, ხოლო ფილოსოფოსებს – მეგზურს რაციონალური ცოდნის გზაზე. გამომდინარე იქიდან, რომ რაციონალური ცოდნის სრულყოფილი მოდელი ავგუსტინესთვის პლოტინის

¹ ადრეული ქრისტიანი მოაზროვნეები გონების ისეთ ცნებას მოიხაზებდნენ, რომელიც რწმენასთან დაკავშირებულ სულიერ ვარჯიშებსაც მოიცავდა. ამგვარი გონება „რწმენას კიარ უპირისპირდება, არამედ მასთან თანხმობაშია“. იხ.: თ. ირემადე, რატომ უნდა შევისწავლოთ ქრისტიანული ფილოსოფია? წიგნში: *ქრისტიანული ფილოსოფიის სათავეებთან*, კლიმენტ ალექსანდრიელი, კაპადოკიელი მამები, გაიუს მარიუს ვიქტორინუსი, ნეტარი ავგუსტინე, ბოეციუსი, რედაქტორები – თ. ირემადე, ჰ. შნაიდერი, გ. ხუროშვილი, თბ., 2019, გვ. 9-15.

² რწმენის ავგუსტინესეული გაგება ადამიანური გონების საჭიროებას აღიარებს. გამოცხადების რელიგიის საიდუმლოებების გასაგებად და გამოსაკვლევად გონების ბუნებრივი სინათლე საჭირო და მნიშვნელოვანი ხდება. ამ გზის თეორეტიკა მართლაც არის ავგუსტინეს „მგზნებარე ძალისხმევა“ – ამ ძალისხმევის შედეგი კი არის ინტელექტი (*intellectus*), აზროვნება; ის არის გამოცხადების არსის რაციონალური გაგება, შეღწევა მასში, „როდესაც ადამიანური გონება ხელის ცეცებით მიიკვლევს გზას ნეტარი ხილვის სრულყოფილი სინათლისკენ“. იხ. ე. ჟილსონი, გონება და გამოცხადება შუა საუკუნეებში, ინგლისურიდან თარგმნა მღვდელმა სვიმონ ბუკიამ, თბ., 2019, გვ. 23.

³ იხ. ე. ჟილსონი, გონება და გამოცხადება შუა საუკუნეებში, გვ. 24.

მიერ გადამუშავებული პლატონის ფილოსოფიაა, ავგუსტინემ განახორციელა კიდევც პლატონის და ქრისტიანობის, ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის სინთეზი. შესაბამისად, თანამედროვე ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში „ავგუსტინესეული პლატონიზმის“ ან „ქრისტიანიზებული პლატონიზმის“ ფილოსოფიური კონცეპტები სრულად ასახავს ავგუსტინეს მიერ წამოწყებულ ინტელექტუალურ რევოლუციას.

მოგვიანებით, იოანეს კასიანუსთან და გენადიუს მარსელელთან (გარდ. 496 წ.) „ქრისტიანული ფილოსოფია“ ბერთა ცხოვრების წესს, ბერთა თეოლოგიის ტოპოსს აღნიშნავდა. ამ მიმართულების თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ ევსები კესარიელი, კაპადოკიელი მამები და იოანე ოქროპირი.

შუა საუკუნეების ქრისტიანი მოაზროვნეების მიერ ქრისტიანული ფილოსოფიის გვიანპატრისტიკული გაგება ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრებისგან, ვფიქრობთ, დიდად არის დავალებული. ბერი არის „ჭეშმარიტი ქრისტიანი ფილოსოფოსი“, რადგან მას შეუძლია მისწვდეს ყოველგვარი ფილოსოფოსობის უმაღლეს მიზანს – უმაღლეს არსებას, ღმერთს და ამ გზით ჭეშმარიტ ქრისტიან ფილოსოფოსს ძალუძს ანტიკური ფილოსოფიის ცალმხრივობათა გადალახვა. მხოლოდ ის, რასაც ის განიცდის და რითიც ის ცხოვრობს, არის ჭეშმარიტი ფილოსოფია ანუ „ქრისტიანული ფილოსოფია“.

ქართული ფილოსოფიის ფორმირების გზები მჭიდრო კავშირშია ქრისტიანობასთან, ეკლესიის მამების ფილოსოფიასთან და ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან.

ქართული ფილოსოფიის და ღვთისმეტყველების თავისებურების გამოკვეთა-დადგენა, მათი ურთიერთმიმართება და განვითარების ისტორია თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში საგანგებო კვლევითი ინტერესის საგანია. ამ მიმართულებით, კვლევის საგნობრივი და პარადიგმატული კუთხით, უაღრესად მნიშვნელოვანია პროფ. თ. ირემადის პუბლიკაციები, რომლებშიც სისტემურად არის გააზრებული ქართული ფილოსოფიის შინაგანი დინამიკა და მისი იმანენტური საზრისი. ამ თემების შესახებ შექმნილი ნაშრომები, ვფიქრობთ, საეტაპო ნაშრომებია ქართულ ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში, მაგალითად: „ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე. ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები“ (2013), „შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად“ (2019), „ახალი დროის ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად“ (2020 წ.). ასევე მნიშვნელოვანია მის მიერ გამოცემული სამეცნიერო კრებულები: „ახალი დროის ქართული ფილოსოფია და მისი მთავარი წარმომადგენლები (XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე)“ (2014), „ფილოსოფია და თეოლოგია შუა საუკუნეების საქართველოში“ (2016) და სხვ. ამავე მიზნით განხორციელდა უაღრესად ინოვაციური სამეცნიერო-ელექტრონული პროექტები: „პეტრინის პორტალი“ და „ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია“.

წინამდებარე სტატიის მიზანია – თანამედროვე ქართული ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის მიღწევების საფუძველზე – საქართველოში ქრისტიანული ფილოსოფიის განვითარების ძირითადი ეტაპების წარმოჩენა. საკითხის მეთოდოლოგიური წინამძღვარი არის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციის გადაზრება, რომელიც მხოლოდ იმისთვის არ არის მნიშვნელოვანი, რომ უბრალოდ შევისწავლოთ და ქრონოლოგიურად მივადევნოთ თვალი ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ეტაპებს საქართველოში. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაცია, უწინარეს ყოვლისა, მისი ფორმირებისა და განვითარების შინაგან ლოგიკას უნდა ასახავდეს, საკვანძო პერიოდებს და იმ ორიენტირებს უნდა გამოკვეთდეს, რაც ქართული ფილოსოფიის სისტემურ ხედვას შეუწყობს ხელს. ფილოსოფიის განვითარების ლოგიკა კი სპეციფიკურია. ფილოსოფია, ერთი მხრივ, ისტორიული ეპოქის თავისებურებას ასახავს, მეორე მხრივ, თავად არის „ეპოქის სული, ეპოქის იგივეობრივი“ (ჰეგელი), ეპოქის შინაარსის შემოქმედი (ბ. რასელი)¹. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განსხვავებული ხედვა, რომელიც პროფ. თ. ირემადის ნაშრომების საფუძველზე ჩამოყალიბდა, ვფიქრობთ, სიღრმისეულად, იმანენტურად ასახავს შუა საუკუნეების ქართული კულტურის, როგორც ქრისტიანული კულტურის თავისებურებას, რომელმაც განსაზღვრა შუა საუკუნეების ქართული აზროვნების საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ხასიათი. ამასთან, მის გამოკვლევებში თავიდან არის არიდებული სუბიექტური მიდგომა, შემთხვევითობა და/ან აბსტრაქტულ-ლოგიკური სქემატიზმი. თუ თანმიმდევრულად მივყვებით ქართული ფილოსოფიური აზროვნების გენეზისს, ქრისტიანული ფილოსოფიის, როგორც ეპოქალური ცნობიერების კვლევის პერსპექტივები საქართველოში შემდეგ პერიოდებად შეიძლება დაიყოს:

1. ქართული ფილოსოფიის დასაწყისი **გვიანანტიკურობასა და ადრეულ შუა საუკუნეებში (IV-IX სს.)** ემთხვევა ქრისტიანობის გავრცელების პროცესს და, ბუნებრივია, რომ ის თეოლოგიასთან მჭიდრო კავშირში ვითარდება. თუმცა კი ამ პერიოდში ორიგინალური ქართული ფილოსოფიური ტრადიცია არ შექმნილა. ამდენად, შეიძლება ვისაუბროთ **ფილოსოფიურ აზროვნებაზე საქართველოში და არა საკუთრივ ქართულ ფილოსოფიაზე**, ფილოსოფიურ შეხედულებებზე, შეგვიძლია ვისაუბროთ ლიტერატურულ ძეგლებში კოლხეთის რიტორიკული სკოლის შესახებ, არისტოტელეს ნაშრომების საყოველთაოდ ცნობილი კომენტატორის, თემისტოხოსის (IV ს.) და ნეოპლატონიკოსი მოაზროვნის ლიბანიოსის ცნობების საფუძველზე; ასევე, V საუკუნის დიდი ქართველი საეკლესიო მოღვაწის, პეტრე იბერის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში აისახება ქართული ქრისტიანული ფილოსოფიის საწყისი ფორმა.

აღსანიშნავია, რომ ქრისტიანული ფილოსოფიის ფორმირების I ეტაპი საქართველოში მონასტრულ ცხოვრებას უკავშირდება. შესაბამისად, ცხოვრების ამგვარი წესი გავლენას ახდენდა ქრისტიანული მართლმადიდებლური ფილოსოფიის, მისი დარგებისა და ლიტერატურული ჟანრების ჩამოყალიბებაზე საქართველოში. ეს ეტაპი VI საუკუნეში დაიწყო საქართველოში და 13 ასურელი მამის მოღვაწეობას

¹ შდრ. B. Russell, History of Western Philosophy, London, 1947, გვ. 11.

უკავშირდება. მათი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ასკეტური თხზულებები ქრისტიანული მწერლობის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს. ადრეული შუა საკუნეების საქართველოში აქტუალური ხდება ტექსტები, რომელთა მიზანი ქრისტიანული მრწამსის ახსნა-განმარტებაა. ადრექრისტიანი მოაზროვნეების ქრისტოლოგიური თხზულებების თარგმანებმა განაპირობა ჟანრობრივი მრავალფეროვნება: ეგზეგეტიკა, დოგმატიკა, ლიტურგიკა, ჰომილეტიკა, პოლემიკა, ჰაგიოგრაფია, ჰიმნოგრაფია, კანონიკა და სხვ. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ეფრემ ასურის (IV ს.) და იოანე სინელის კლემაქსის¹ (VI-VII სს.) არაერთი ქართული თარგმანი. ამასთან, ცნობილი ეგვიპტელი ბერის, ანტონ დიდის მოწაფის, მაკარი მეგვიპტელის (IV ს.) „სწავლანი“, რომელიც X-XI საუკუნეებში ექვთიმე ათონელმა თარგმნა ქართულად. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ მაკარი მეგვიპტელის ძველ-ქართული თარგმანები უფრო ძველია, ვიდრე ბერძნულ ენაზე შემორჩენილი ორიგინალები. მაკარი მეგვიპტელის ქრისტიანული ფილოსოფიის მოდელი შუა საუკუნეების საქართველოს სულიერ ცხოვრებაზეც აისახა. კერძოდ, „პლატონური ფილოსოფიის ჭრილში გაგებული ქრისტიანობა, მსგავსება ღვთის მორწმუნეთ ქრისტეს მიბადვისადმი მოუწოდებდა“, ხოლო ქრისტეს მიმდევართ – სიკეთის, სიყვარულისა და მშვიდობისაკენ.

II. ქრისტიანული ფილოსოფიის ამ მოდელებმა გარკვეული გავლენა იქონია შუა საუკუნეების საქართველოში ქრისტიანობის ინტელექტუალურ გააზრებაზე: ათონის მნიგნობრული სკოლის წარმომადგენლების (დიდი ათონელი ბერების, ექვთიმე და გიორგი ათონელების), ეფრემ მცირესა და არსენ იყალთოელის გავლით საფუძველი მომზადდა ქრისტიანული ფილოსოფიის ორიგინალური მოდელის შექმნისა და ჩამოყალიბებისთვის (იოანე პეტრიწი). სწორედ ამ მოაზროვნეთა დამსახურებაა კაპადოკიელი მამების ტექსტების (მთარგმნელი – ექვთიმე ათონელი), არეოპაგიტული კორპუსის და იოანე დამასკელის „ცოდნის ნყაროს“ (მთარგმნელი – ეფრემ მცირე), პროკლეს „თეოლოგიის საწყისების“ და ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“ (მთარგმნელი და კომენტატორი – იოანე პეტრიწი) ტექსტების ძველი ქართული თარგმანები. შუა საუკუნეების ეს ქართველი მოაზროვნეები უშუალოდ ბერძნულიდან თარგმნიდნენ და სწორედ ამის შედეგად გაჩნდა ქართულ ფილოსოფიაში მოსაზრება კაპადოკიელთა, არეოპაგიტული და პროკლეს რენესანსის არსებობის შესახებ შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში. ამ დიდი ინტელექტუალური აღზევების პერიოდს უკავშირდება საკუთრივ ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურისა და ტერმინოლოგიის შექმნა, თარგმნა და განვითარება. სწორედ ამ დროს მიაღწია ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ თავისი განვითარების მწვერვალს (იოანე პეტრიწი). ამ სააზროვნო გზის შედეგად სათავე დაედო ქრისტიანული ფილოსოფიის ორიგინალურ მოდელს საქართველოში, რომელმაც მიზნად დაისახა ორი მნიშვნელოვანი პარადიგმის – ათენისა და

¹ ქართულ ენაზე არსებობს „კლემაქსის“ რამდენიმე თარგმანი, მათ შორის, იოანე პეტრიწის მიერ შესრულებული გალექსილი რედაქცია. ამ ტექსტის მნიშვნელობაზე ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ ანტონ ბაგრატიონმა ახალ დროში კიდევ ერთხელ თარგმნა ეს ტექსტი ქართულად.

იერუსალიმის, ცოდნისა და რწმენის, ეკლესიისა და აკადემიის წარმატებული დიალოგი და უნივერსალური სინთეზის უნიკალური პროგრამა.

III. ქართული ქრისტიანული ფილოსოფიის საკვანძო ფიგურა იოანე პეტრინია. ამდენად, რამდენიმე თეზისს შემოგთავაზებთ ქრისტიანული ფილოსოფიის პეტრინისეული მოდელის გასააზრებლად:

1. ქრისტიანული ფილოსოფიის პეტრინისეული მოდელი განსხვავდება იმდროინდელი ქართული და ევროპული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა მსგავსი თეორიებისგან.
2. პეტრინი ფართო ჰორიზონტის¹ დიდი ქრისტიანი მოაზროვნეა. მიუხედავად იმისა, რომ ის ქრისტიანულ კერაზე მოღვაწეობდა, უტრიალებდა სახარებას და სამოციქულო წიგნებს, ეკლესიის მამების და მათი კომენტატორების ტექსტებს, აკრიტიკებდა ბიბლიის ქართველ მთარგმნელებს ტექსტში გარკვეული ტერმინოლოგიური უზუსტობების გამო, მისი აზროვნება სცილდება ვიწროეკლესიური დოგმატური აზროვნების ფარგლებს, რადგან მისი აზროვნების პათოსი რენესანსულია, ის „რენესანსული ყაიდის მოაზროვნეა“² (თ. ირემაძე), მისთვის ქრისტიანობა არის ის სიბრძნე, რომელმაც ყველა სააზროვნო მიღწევები უნდა აითვისოს (გონებითი სიბრძნე „აბრაამის, ქალდეველთა და კიდევ ელინთა“³), გადაამუშაოს და ქრისტეს მოძღვრებასთან თანხმობაში მოიყვანოს. საამისოდ მას ნეოპლატონიკოსი პროკლეს ავტორიტეტიც კი არ უქმნის უხერხულობას. ამოსავალი მისთვის, ცხადია, პავლეა – „ჩვენი ეკლესიის მოძღვარი“⁴, წმ. სახარება და ფსალმუნთა ტექსტები (პეტრინი ხშირად სახარების და ფსალმუნთა ტექსტებს მოიხმობს⁵ ან მის ინტერპრეტაციას ახდენს), იგი ეყრდნობა გრიგოლ ნაზიანზელსა და ბასილ კესარიელს, იოანე დამასკელს, ხოლო პროკლე კი პლატონის საღმრთო კათედრის მემკვიდრე (მონაცვალება), „დიადოხოსია“. მან პლატონის დიალოგების დაფარული სიბრძნე გააცხადა და თვით პლატონის „უმწვერვალესი გონებისაგანაც“⁶ მიუწვდომელი ერთი – არსებულთა პირველმიზეზი – შეიმეცნა. პეტრინს მოსწონს პროკლეს მახვილი გონება, ზუსტი აზროვნების ხელოვნება, მას პროკლე სჭირდება სიბრძნის შეთვისების ხე-

¹ უდო იეკი მიიჩნევს, რომ „ქართული ფილოსოფიის ისტორია არასოდეს შემოიფარგლებოდა მხოლოდ საქართველოთი. დიდი ქართველი მოაზროვნეები მუდამ ფართო ჰორიზონტზე ფილოსოფოსობდნენ“. ავტორი აქ, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ პეტრინს გულისხმობს პროკლეს ქართული რეცეფციის კონტექსტში. იხ.: უ. რ. იეკი, განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლ. ზაქარაძემ, „ნეკერი“, თბ., 2012, გვ. 43.

² იხ.: თ. ირემაძე, შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად, თბ., 2019, გვ. 35-37.

³ მას მოსწონს ღვთიური სიბრძნე ფილოსოფოსთა ნააზრევში. იხ.: იოანე პეტრინი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“, თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა, თბ., 1999, გვ. 203.

⁴ იქვე, გვ. 203.

⁵ დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრინის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის შედგენილობისა და წყაროებისათვის იხ.: იოანე პეტრინი, განმარტება..., გვ. XLIII-LXIV.

⁶ იოანე პეტრინი, განმარტება..., გვ. 4.

ლოვნების მისაღწევად, ფილოსოფიურ ხედვებში („ხედვაი უჩუეველნი“) გასარკვევად.

3. ქართველი ფილოსოფოსი ქრისტიანობის არსის უკეთ გაგებისთვის, ანუ ქრისტიანული ფილოსოფიის საკუთარი ხედვის წარმოსაჩენად ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაშრომს, კერძოდ კი, პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის საწყისებს“ იყენებს. პეტრინს მიაჩნია, რომ ამ ნაშრომის თარგმანითა და კომენტარით ადეკვატურად მოხერხდება ქრისტიანობის ფილოსოფიური ანალიზი. მას სურს, პროკლეს კი თანხმობაში მოიყვანოს არა მარტო „ეკლესიის მამების მოძღვრებასთან“, არამედ ქრისტიანობასთან. პეტრინის პროკლეს კომენტარი ბევრად მასშტაბური პროექტია, პეტრინი არის ქრისტიანული პლატონიზმის და ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის თეორეტიკოსი შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში.
4. პეტრინი განსაკუთრებით საინტერესოდ ახდენს სულის შესახებ ნეოპლატონური თეორიის ქრისტიანულ ტრანსფორმაციას. პროკლეს სულის თეორიისადმი მიძღვნილი პეტრინისეული განმარტებანი სცდება კომენტარის ვიწრო გაგებას. სულის შესახებ პროკლესეული მოძღვრების ანალიზისას პეტრინი უხვად მოიხმობს მაგალითებს ბიბლიიდან და ამგვარად ცდილობს მის ახსნა-განმარტებას. აღსანიშნავია, რომ ის აქ სულის შესახებ პროკლესეულ მოძღვრებას ბიბლიას უახლოებს. ამდენად, ქრისტიანული ფილოსოფიის პეტრინისეული ვერსიის კონტურები სწორედ პროკლესა და პეტრინის სულის თეორიათა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე შეიძლება გამოიკვეთოს¹.
5. იოანე პეტრინის ქრისტიანული ფილოსოფიის მოდელი ნათლად იკვეთება მის მიერ ადამიანის შემეცნების დახასიათებისას. პროკლე „თეოლოგიის საწყისებში“, კერძოდ კი, 182-211-ე თავებში დაწვრილებით განიხილავს სულის სახეებს, განსაზღვრებებს, თავისებურებებს, იერარქიებს და ა. შ. იგი ბერძენი ფილოსოფოსის აზრებს სრულყოფს და მათ მოდერნიზებასაც ახდენს საკუთარი შეხედულებისამებრ. ამის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია ადამის ბიბლიური ისტორიის პეტრინისეული ანალიზი, რაც ქრისტიანული ფილოსოფიის პეტრინისეული მოდელის უმნიშვნელოვანეს ასპექტებს მოიცავს². აქ საუბარია ადამის შესახებ, რომელმაც (თავისი უგუნურების გამო) სამოთხე დატოვა. პეტრინი აქ ადამის სახით სულის იმ სახეს აღნიშნავს, რომელიც საკუთარ გონით საწყისს განრიდებულია და სხეულთან არის დაკავშირებული. სწორედ ეს არის სულის სამყაროსეული და, მაშასადამე, დროული არსებობის მიზეზიცა და დასაბამიც. ქართველი ფილოსოფოსი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის გონებრივი აქტიურობის პრინციპს. ქრისტიანული ფილოსოფიის

¹ იხ.: T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter*. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 40), Amsterdam / Philadelphia 2004. ამ ნაშრომში თ. ირემაძე, მართალია, პეტრინს ქრისტიანული ფილოსოფიის პროგრესულ წარმომადგენელთა რიცხვს მიაკუთვნებს, მაგრამ იქვე მიიჩნევს, რომ იოანე პეტრინი არ ყოფილა ეკლესიის ფილოსოფოსი – ამ სიტყვის ვიწრო აზრით.

² T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus*, გვ. 202.

პეტრინისეული მოდელიც ადამიანის გონების რწმენას ეფუძნება, რადგან ქრისტიანული სარწმუნოების უმნიშვნელოვანესი და საჭირობოროტო საკითხები აქ სწორედ გონებრივი შემეცნების სამსჯავროზეა გამოტანილი.

IV. ქრისტიანული ფილოსოფია **ახალი დროის ქართული ფილოსოფიაში** (XVIII-XIX სს.) საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ კერებს – თბილისისა (1755) და თელავის (1782) სასულიერო სემინარიებს უკავშირდება. ამ პერიოდის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ევროპეიზმი (მართალია, რუსული აზროვნებით გაშუალებული) არსებით როლს ასრულებს ინტელექტუალური ტრადიციის ფორმირებაში. ახალი დროის ქართველი მოაზროვნეები ევროპული ფილოსოფიის მნიშვნელოვან ტექსტებს ამუშავებენ და ცდილობენ მათ გადმოტანას ეროვნულ ნიადაგზე. ამ კუთხით დიდი სამუშაო შეასრულეს სულხან-საბა ორბელიანმა, ანტონ ბაგრატიონმა და მისმა სკოლამ¹, იოანე ბატონიშვილმა, იონა ხელაშვილმა, სოლომონ დოდაშვილმა, გაბრიელ ქიქოძემ და სხვ.

ამ პერიოდში ქრისტიანული ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია რუსეთში დევნილი ქართველი თეოლოგი და ფილოსოფოსი, **იონა ხელაშვილი** (1778–1837)². იონა ხელაშვილი ავითარებს საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიურ,

¹ ანტონ პირველის (ბაგრატიონის) ქრისტიანული ფილოსოფიის პროექტი მოიცავს მის არა მარტო სამეცნიერო-თეორიულ მოღვაწეობას, არამედ ძალიან მნიშვნელოვანია მისი სამეცნიერო-პრაქტიკული საქმიანობაც, მის მიერ დაარსებული საგანმანათლებლო კერები და მთარგმნელობითი საქმე, რომელიც „ქართველ ყრმათა“ განსასწავლად ქრისტიანული ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების საკვანძო სახელმძღვანელოებისა და ტექსტების ქართულენოვანი თარგმანების მომზადებით გამოიხატა. ანტონის სამეცნიერო-პრაქტიკული საქმიანობის ანალიზისა და შეფასების კუთხით იხ.: T. Iremadze, *Die Rezeption der Aristotelischen Logik im georgischen Denken der Neuzeit: Anton Bagrationi und seine Aristoteles-Studien*, in: *Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*, Bd. 29 (Shaker Verlag, Aachen, 2006), გვ. 135-143; T. Iremadze, *Antikes Wissen und modernes Bewußtsein als hermeneutisches Problem in der georgischen Philosophie des 18. Jahrhunderts: Anton Bagrationi und sein philosophisches Werk*, in: *Hermeneutik aus chinesischer und westlicher Perspektive. Gedenkschrift zum 10. Todesjahrs Hans-Georg Gadamer (1900-2002)*, hrsg. von Pan Derong, East China of Normal University, Shanghai, 2014, გვ. 197-206; თ. ირემაძე, ანტონ ბაგრატიონი (1720-1788). ფილოსოფიური შემოქმედება, *ნივნში: ანტიკურობისა და ბიზანტიის ფილოსოფიური ტრადიცია ანტონ ბაგრატიონის შემოქმედებაში, კრებულში: ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 3*, ეძღვნება აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დაარსების 50-ე წლისთავს, ტ. I, რედაქტორები: ნ. მახარაძე, ნ. სულავა, თბ., 2011, გვ. 235-241; თ. ირემაძე, არისტოტელეს ლოგიკის გაგებისათვის ახალი დროის ქართულ აზროვნებაში: ანტონ ბაგრატიონი და მისი არისტოტელური ნარკვევები, *კრებულში: შემეცნება და ზნეობა. ფილოსოფიური წერილები. ეძღვნება ლერი მჭედლიშვილის 75 წლის იუბილეს. რედაქტორები: თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი, თბ., 2012, გვ. 46-56; თ. ირემაძე, ახალი დროის ქართული ფილოსოფია და მისი მთავარი წარმომადგენლები (XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე), *კრებულის შემდგენელი და სამეცნიერო რედაქტორი თ. ირემაძე, თბ., 2014, გვ. 52-63;**

² იონა ხელაშვილის ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების კვლევა კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის საგანგებო კვლევის საგანია. ბოლო პერიოდში მნიშვნელოვანი პუბლიკაციები მომზადდა მისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციის წარმოსაჩენად. ასე, მაგ.: ლ. ზაქარაძე, იონა ხელაშვილი – დიდი ქართველი ღვთისმეტყველი საუკუნეთა გზაგასაყარზე, „უფლის ციხე“ N2, 2012, გვ. 70-74; თ. ირემაძე, იონა ხელაშვილის ფილოსოფიური ღვთისმეტყველება, *ჟურნალში: „უფლის ციხე“ საქართველოს საპატრიარქო, N3 (თბ., 2014), გვ. 91-96; მიტროპოლიტი გრიგოლ ბერბიჭაშვილი, იონა ხელაშვილის მეთაფიზიკური კონცეფცია, თბ., 2017.*

ეთიკურ და განმანათლებლურ იდეებს. ქართული ინტელექტუალური კულტურის მდიდარი ტრადიციების აღდგენას ემსახურება მისი დიდი ძალისხმევა თეორიული თუ პრაქტიკული მოღვაწეობისა. მისი ხელმძღვანელობით დაინერა და ითარგმნა მრავალი საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური შინაარსის თხზულება.

იონა ხელაშვილი თავის მსოფლმხედველობას თავადვე აფასებს, როგორც ფილოსოფიურ ღვთისმეტყველებას. ფილოსოფიური კითხვა-მორიგებანი, იგივე „34 შეკითხვის წიგნი“ (რომელსაც ავტორი „კიდონტს“ უწოდებს) არის იონა ხელაშვილის პროგრამა, მეტაფიზიკური კონცეფცია, რომელსაც პრაქტიკული (უნდა იყოს გზამკვლევი სასულიერო პირებისთვის ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების საკვანძო საკითხებში), თეორიული (სამყაროს ხილული თუ უხილავი არსის შემეცნების გზების გასაზრებლად) და პატრიოტული (ამ ტრაქტატმა ქართველებს კიდევ უფრო მეტად უნდა შეაყვაროს სამშობლო) დანიშნულება აქვს¹.

იონა ხელაშვილი განსაკუთრებულად წარმოაჩენს შუა საუკუნეების დიდი ქრისტიანი მოაზროვნის, იოანე დამასკელის (675-749 წწ.) როლს ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების საქმეში. იგი ქრისტიანული ფილოსოფიის იმ ხაზის გამგრძელებლად გვევლინება ქართულ აზროვნებაში, რომელიც ე.წ. „არისტოტელურ ნეოპლატონიზმს“², იოანე დამასკელის და ეფრემ მცირეს სახელებს უკავშირდება. იოანე დამასკელი ასრულებს ქრისტიანობის ორთოდოქსული საფუძვლების მომზადებას, ხოლო მისი ძველქართული თარგმანები, კერძოდ კი, „ცოდნის წყაროს“ ფილოსოფიური თავები ანუ „დიალექტიკა“, რომელიც ორჯერ ითარგმნა შუა საუკუნეების ქართველი ღვთისმეტყველების, ეფრემ მცირეს და არსენ იყალთოელის მიერ, წარმოადგენდა იმ საძირკველს, რომელზეც მყარად უნდა დაშენებულიყო ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების ხელაშვილისეული მოდელი. „დიალექტიკა“ არისტოტელესეული ლოგიკის ქრისტიანული ინტერპრეტაციის შედეგს წარმოადგენს. ამდენად, ის ქრისტიანული ფილოსოფიის საფუძველმდებარე ცნებების, კატეგორიების, კონცეპტების განსაზღვრა-დადგენას ახდენს და მათ ქრისტიანულ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. ქრისტიანული მეტაფიზიკა ფილოსოფიის ის დარგია, რომელიც უხილავი ერთის და უხილავი სულების შემეცნებას ესწრაფვის.

XIX საუკუნის აზროვნებაში იერუსალიმისა და ათენის სინთეზის მარად აქტუალური მოდელის განმასახიერებელი მოაზროვნე იყო გამოჩენილი ქართველი სასულიერო პირი და მეცნიერი, თეოლოგი, ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი, იმერეთის ეპისკოპოსი **გაბრიელ ქიქოძე (1825–1896)**. იგი ამუშავებდა აქტუალურ

¹ „წიგნი ესე კიდონტი იყოს გრძნობებისა და ეგზამენი სულებთა, რომელსა ეწოდა წარმკითხულებთაგანვე [...] ფილოსოფიური ღვთისმეტყველება, რომელსა შინა ორნივე მეტყუელებანი არიან“. იბ.: იონა ხელაშვილი, ოცდაათობმეტი შეკითხვის წიგნი. ფილოსოფიური ნაწილი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო გ. დედაბრიშვილმა, თბ., 1967, გვ. 35.

² K. Oehler, Aristotle in Byzantium, in: Greek, Roman and Byzantine Studies, vol. 5, No. 2, 1964, გვ. 143. P. Remes, Neoplatonism, Stocksfield, 2008, გვ. 32. არისტოტელური ნეოპლატონიზმის არაბული კონტექსტი – ავიცენა იბ.: Sarah Pessin, Islamic and Jewish Neoplatonisms, in: The Routledge Handbook of Neoplatonism, edited by P. Remes and S. Slaveva-Griffin, Routledge, 2014, გვ. 558.

საღვთისმეტყველო საკითხებს, რომლებსაც დღესაც არ დაუკარგავთ აქტუალობა. პროფ. თ. ირემაძის აზრით, **ეპისკოპოსმა გაბრიელმა ქართულ აზროვნებაში ყველაზე მკაფიოდ განავითარა მშვიდობისა და შემწყნარებლობის თეოლოგია**, ამასთან, საყურადღებოა ქრისტიანული მოძღვრების მისეული ინტერპრეტაცია და ფილოსოფიური თეოლოგიის ფუნდამენტური პრობლემების რეაქტულიზება. „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ XIX საუკუნის ქართული აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი დოკუმენტია, რადგან მასში არა მარტო მაშინდელი ფსიქოლოგიის საფუძვლემდებარე და აქტუალური პრობლემები, არამედ ფილოსოფიის, თეოლოგიისა და ლოგიკის საკვანძო საკითხებიცაა განხილული. ამ პროცესში გაბრიელ ქიქოძე ევროპული აზროვნების მნიშვნელოვან მიღწევებსაც ითვალისწინებდა, მაგალითად, სამუელ კლარკისა და იმანუელ კანტის მოძღვრებებს. გაბრიელ ქიქოძემ ქრისტიანობის ორიგინალური საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური და ანთროპოლოგიური ხედვა წარმოადგინა, რომელიც საკაცობრიო მართლმადიდებლური აზროვნების დიდ ტრადიციასა და მონაპოვარს ეყრდნობოდა.

გაბრიელ ეპისკოპოსი იმ ყაიდის მოაზროვნე იყო, რომელმაც მეცნიერებისა და რელიგიის, ცოდნისა და რწმენის ჰარმონიული სინთეზი დაისახა მიზნად და თავისი საქმიანობით განახორციელა კიდევ ეს პროგრამა: „იგი სარწმუნოებას ამეცნიერებდა და მეცნიერებას ასარწმუნოებდა... და მთელი სიბრძნე მისი ამაშია გამოსახული“ (ილია ჭავჭავაძე). გაბრიელ ეპისკოპოსი თავისი თეორიული და პრაქტიკული საქმიანობით იერუსალიმისა და ათენის სინთეზის მარად აქტუალური მოდელის განმასახიერებელი მოაზროვნე იყო. მისი საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური შემოქმედების მთავარი ხაზი ქრისტიანული ფილოსოფიის მაკონსტრუირებელ და საფუძვლემდებარე პარადიგმას მიჰყვება: მეცნიერება და სარწმუნოება არ არის ადამიანური არსებობის ორი ერთმანეთთან შეუთავსებელი და მოურიგებელი სფერო, პირიქით, ისინი თავსებადი და ურთიერთშემავსებელი სფეროებია¹.

ქრისტიანული მართლმადიდებლური ფილოსოფიის ცენტრალურ ხაზს აგრძელებს მღვდელმონაზონი ალექსი შუშანია (1852-1923). ქართულ აზროვნებაში მისი განსაკუთრებული როლი ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ გამოკვლეული და შეფასებული². მის ვრცელ შემოქმედებაში³ ქრისტიანული ფილოსოფიისა და

¹ გაბრიელ ქიქოძის ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების საკვანძო საკითხების შესახებ იხ.: თ. ირემაძე, ეპისკოპოსი გაბრიელი (ქიქოძე), ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია: <http://www.encyclopedia.ge/ka/articles/36> (წვდომა განხორციელდა: 02.03.2024).

² წმინდა ალექსი შუშანიას საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური შემოქმედების ინტენსიური შესწავლა ამჟამად მიმდინარეობს ახალი საქართველოს უნივერსიტეტში, სადაც არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი შესრულდა ამ მიმართულებით. განსაკუთრებით აღსანიშნავია: დეკანოზი ზაქარია მესხი, ღირსი ალექსი შუშანიას ფილოსოფიური აპოლოგეტიკა. ერნესტ რენანის შეხედულებათა კრიტიკა, სამეცნიერო რედაქტორი – თ. ირემაძე, თბ., 2023.

³ მის მრავალრიცხოვან შემოქმედებაში აღსანიშნავია თხზულებები: „რა მოაქვს უღმერთობას?“ (1908 წ.), „წიგნი აღსარებისა“ (1904 წ.), „ისპობა თუ არა ბატონყმობა“ (1906 წ.), „ხალხი და ეკლესია“ (1906 წ.), „განხილვა ერნესტ რენანის მოსაზრებათა ქრისტეს ცხოვრების შესახებ“ (1908 წ.), „მოკლე სახელმძღვანელო მონაზონთათვის“ (1910 წ.) და სხვ.

ღვთისმეტყველების მრავალფეროვანი თემატიკაა წარმოდგენილი. ეს მოაზროვნე, უპირატესად, ქრისტიანული ეთიკის ჭრილში განავრცობს თავის მსჯელობებს და ქრისტიანული ასკეტიზმის მცნებებს ავითარებს. მისი შემოქმედების მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს მონაზვნური სწავლებები, რომლებშიც ჩანს ღრმა განსწავლულობა ეკლესიის მამათა მემკვიდრეობაში, ასევე, ღიაობა მეცნიერების წინაშე, რაც გამოიხატება მეცნიერულ მიღწევათა მიმღებლობასა და მათ შეთანადებაში ქრისტიანულ მოძღვრებასთან. მის თხზულებებში შევხვდებით იმდროინდელი სოციალური საკითხების ანალიზს ქრისტიანული რელიგიის ჭრილში, ასევე, მისი ეპოქის და შედარებით ადრინდელი დასავლელი მოაზროვნეების რეცეფციასა თუ კრიტიკულ შეფასებებს.

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ საქართველოში აზროვნების მეტად მდიდარი ტრადიცია შექმნა, რომლის შესწავლა, გამოკვლევა და რეაქტუალიზება სამომავლო კვლევათა გადაუდებელ ამოცანად გვესახება.

Lali Zakaradze

MAJOR STAGES OF CHRISTIAN ORTHODOX PHILOSOPHY IN GEORGIA

Summary

The ways of formation of Georgian philosophy are closely related to Christianity, the philosophy of the Church Fathers and ancient philosophical heritage. The specifics and dynamics of Georgian philosophy and theology are a subject of special research interest in modern Georgian philosophy. In this direction landmark studies were carried out at the New Georgian University. In terms of the subject and paradigmatic aspects of research, Prof. T. Iremadze's several publications are of paramount importance, in which the internal dynamics of Georgian philosophy and its immanent sense are systematically understood. Some edited volumes, as well as innovative electronic research projects also are worth to be mentioned.

The purpose of my report is to present the main stages of Christian Orthodox philosophy in Georgia based on the findings of modern Georgian philosophical historiography. We will start with the new periodization of Georgian philosophy formed on the basis of Prof. Iremadze's works.

I. The beginning of a Georgian philosophy in **Late Antiquity and early Middle Ages (IV-IX centuries)** coincides with the spread of Christianity and, naturally, it develops in close connection with theology. However, no original Georgian philosophical tradition was created during this period. Thus, we can talk about **philosophical thinking in Georgia, not about Georgian philosophy itself**. For example, philosophical views were expressed in literary works and the rhetorical school of Colchis. It should be noted that the first stage

of the formation of Christian philosophy in Georgia is connected with monastic life. This stage began in Georgia in the 6th century and is connected with the work of the 13 Assyrian fathers. Texts, the purpose of which is the explanation of the Christian belief, become relevant in Georgia in the early Middle Ages. Translations of Christological writings of early Christian thinkers led to genre diversity: Exegetics, dogmatics, liturgics, homiletics, polemics, hagiography, hymnography, canonicals, etc.

II. These models of Christian philosophy had a certain influence on the intellectual understanding of Christianity in medieval Georgia: Through the representatives of the school of Athos (the great monks Ekvtime and George of Athos), Ephraim Mtsire (or Ephraim the Lesser) and Arsen of Ikalto, the foundation was prepared for the creation and formation of the original model of Christian philosophy (Ioane Petritsi). It is thanks to these thinkers that there are ancient Georgian translations of the texts of the Cappadocian fathers (translator – Ekvtime of Athos), the Areopagite corpus and the “Source of knowledge” of John of Damascus (translator – Ephraim the Lesser), the texts of Proclus’ “The beginnings of theology” and Nemesius of Emesa’s “The nature of man” (translator and commentator – Ioane Petritsi). These Georgian thinkers of the Middle Ages translated directly from Greek, and it was as a result of this that the researchers discussed the existence of the teaching of Cappadocian Fathers, Areopagite books, and Proclus’ Renaissance in Georgia. At this time, the creation, translation and development of Georgian philosophical literature and terminology took place. It was just at this time that Georgian philosophical thinking reached the apex of its development (Ioane Petritsi). As a result of this way of thinking, the original model of Christian philosophy was born in Georgia, which aimed at a successful dialogue and universal synthesis program of two important paradigms – Athens and Jerusalem, knowledge and faith, church and academy.

III. Ioane Petritsi is a key figure of Georgian Orthodox Christian philosophy. His model of Christian philosophy differs from similar Georgian and European theories of his time. For a better understanding of the essence of Christianity, Petritsi uses one of the most important works of Neoplatonic philosophy, in particular, “The beginnings of theology” by Proclus, to present his own original concept of Christian philosophy. Petritsi believes that the translation and commentary of this work will provide an adequate philosophical analysis of Christianity.

IV. Christian philosophy in **modern Georgian philosophy (XVIII-XIX centuries)**. It is connected with the theological and philosophical centers – Tbilisi (1755) and Telavi (1782) theological seminaries. The Georgian philosophical thought of this period is experiencing the process of Europeanization (although through Russia, it should be noted) and is characterised by attempts to transfer these ideas in the national context. Sul Khan-Saba Orbeliani, Vakhtang VI, Anton Bagrationi and his school, Aleksander Amilakhvari, Davit Batonishvili, Ioane Batonishvili, Iona Khelashvili, Solomon Dodashvili, Gabriel Kikodze and others did a great work in this regard. During this period, important concepts of Christian philosophy are created: the Georgian theologian **Iona Khelashvili (1778-1837)** formulates his own metaphysical conception in the work *Book of 34 Questions*. Khelashvili singles

out the importance of the works of the great Christian thinker of the Middle Ages, John of Damascus (675-749), for philosophical theology. The Georgian translations of John of Damascus, in particular, his *Dialectics*, represented the foundation on which the Khelashvili model of philosophical theology was to be built. The prominent Georgian clergyman and scientist, theologian, psychologist and philosopher, Bishop of Imereti Gabriel Kikodze (1825-1896) was a thinker embodying the ever-present model of the synthesis of Jerusalem and Athens in 19th century thought. He worked on topical theological issues that have not lost their relevance even today. According to Prof. T. Iremadze, **Bishop Gabriel developed the theology of peace and tolerance**, and he also adequately covered many other main motives of philosophical theology. In this process, Gabriel Kikodze took into consideration the important achievements of European thinking, for example, the doctrines of Samuel Clarke and Immanuel Kant. The central line of the Christian Orthodox philosophy is continued by the priest-monk Aleksi Shushania (1852-1923). His special role in Georgian thinking has not yet been properly evaluated. Various topics of Christian philosophy and theology are presented in his rather extensive work. Shushania mostly expands his reasonings in the Christian ethical perspective and develops the commandments of Christian asceticism. An important part of his work is monastic teachings, which show a deep study of the heritage of the Church Fathers, as well as openness to science, which is manifested in the acceptance of scientific achievements and their reconciliation with Christian doctrine. In his writings, we can find the analysis of the social issues of that time from the point of view of the Christian religion, as well as the reception and critical evaluations of his era and western thinkers of earlier periods.

The best form of Georgian Orthodox Christian philosophical thinking – Gelati Academy – was an attempt to reconcile Jerusalem and Athens. According to the great Gelatian thinkers (starting with Petritsi and ending with Bishop Gabriel), the existential status of human, his existence in this world, makes us think that human is a believer and knowledgeable being, and these two things are compatible with each other. It was as a result of this that many basic principles of Christian philosophy were developed in the Gelati school, first of all, the highly noteworthy idea of mutuality, compatibility and grand synthesis of knowledge and faith. This idea is noteworthy to the extent that it was essentially based on such a rich thinking tradition as the centuries-old Christian tradition of Georgian thinking!

სინათლის მეტაფიზიკა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაში

(ფსევდოდოინისე არეოპაგელი, იოანე დამასკელი, გრიგოლ ნოსელი, სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი)

სინათლის მეტაფიზიკას უძველესი ტრადიცია გააჩნია როგორც ქრისტიანულ, ისე არაქრისტიანულ აზროვნებაში. მზისა და ნათლის თაყვანისცემა და შემდგომ სიმბოლური განსახოვნება დასტურდება წინა აზიის, აზიის, ეგვიპტის, ევროპულ რელიგიებში, ქრისტიანულ, ბუდისტურ, მაჰმადიანურ მრწამსში, ქალდეურ, რომაულ, ელინისტურ, ბაბილონურ ცივილიზაციებში. მას უდიდესი ადგილი ეჭირა სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლებსა და ფილოსოფოსთა ნააზრევში: პლატონთან, ნეოპლატონიკოსებთან, პატრისტიკაში, ქრისტიანულ მისტიკაში და ა.შ. უმნიშვნელოვანესია მისი როლი ყველა დროის ხალხთა ხელოვნებაში, მწერლობაში.

ქრისტიანულ-რელიგიურ სიმბოლიკას უღრმესი მსოფლმხედველობრივ-თეორიული საყრდენი გააჩნია. დილთაის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, ენა, რომელშიც გამოსახულებას ჰპოვებს რელიგიური კავშირი, ყოველთვის გრძნობად-გონითი უნდა იყოს. ისეთი სიმბოლოები, როგორცაა სინათლე, სინმინდე, სიმალღე, წარმოადგენს ღვთაებრივი არსების ღირებულებათა გამოსახვას, რომელნიც გამოცდილებითაა შეცნობილი გრძნობის მიერ.

ბიბლია არის ყველაზე ძველი და ჭეშმარიტი წყარო ღვთიური საიდუმლოს შესამეცნებლად, მაგრამ რამდენადაც უმაღლესი საიდუმლო მასში სახისმეტყველებითი და იგაფური გზით არის დაფარული, საჭიროა საღვთო წერილის სიღრმეთა წვდომა და შეუცნობელი ჭეშმარიტების ახსნა. ამ მრავალსაუკუნოვანი ძიების სათავეებთან ყველაზე ახლოს დგას პატრისტიკა. მის მიერ შექმნილი მოძღვრებანი წინ უძღვის მთელ ქრისტიანულ ფილოსოფიას და წარმოადგენს მის კლასიკურ პირველსახეს. შემდგომი დროის ფილოსოფოსები მუდამ უბრუნდებიან ბიბლიისა და პატრისტიკის ავტორიტეტებს, როგორც ყველაზე უტყუარ და ჭეშმარიტებასთან ახლოს მდგომ ცოდნას.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა IV საუკუნის კაბადოკიელი მოაზროვნის **გრიგოლ ნოსელის** ფილოსოფიური მისტიკის ზოგიერთი ნააზრევის გაცნობა. ნაშრომი „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის“ გრიგოლ ნოსელის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს ნათელისა და მნათობების, როგორც დიფერენციალური სინათლის წყაროების, განსხვავება, რაც შესაქმის ორ განსხვავებულ აქტს მოითხოვს (8,173). ნოსელის აზრით, უშუალოდ ხილული შესაქმე ბიბლიურ თხრობაში მესამე მუხლიდან იწყება, ხოლო პირველ და მეორე მუხლებში მხოლოდ ღვთივექმნილი, უხილავი, არამატერიალური „თესლოვანი“ შესაქმის აღწერილობაა მოცემული. ამ „თესლოვან“ ძალთა „დაკუესება“ იწვევს სინათლის გამოკრთობას. ეს ნიშნავს, რომ მანათობელი ძალა, ნათების უნარი ღვთის მიერ დასაბამივე ყველა არსშია

ჩანერგილი. გრიგოლ ნოსელი განმარტავს, რომ უხილავი შესაქმის დროს მოხსენიებული „ქუეყანა“ (დაბ., 1,1,2) არამატერიალურ, სპირიტუალურ ქმნილებას წარმოადგენს, რომელსაც არა აქვს არავითარი ნივთიერი თვისება: არც ფეროვნება, არც ხილვადობა, არც სხეულებრიობა, სიმსუბუქე, სიმძიმე, სისველე, გარშემონერილობა და ა.შ. მხოლოდ ამ ცალკეულ თვისებათა „თანხვდომა“ ანიჭებს საგნებს სხეულებრიობას. თავისთავად ამგვარი მიდგომა წარმოადგენს ემანაციის ნეოპლატონური გაგების ქრისტიანულ ნიადაგზე გადატანას (8,174). პირველ შემოქმედებით ამოფრქვევაში ღმერთმა ერთბაშად, „მეყსეულად“ შექმნა ჩანასახოვანი ძალები ანუ „პირველსახენი“, რომელთა „დაკუესება“ ქმნის მატერიალურ სამყაროს, თესლოვან ძალთა ურთიერთთანხვდომა იწვევს სინათლის გამოკრთობას, რაც ხილვადობის დასაბამია, ე.ი. სინამდვილის პირველმშობლად სინათლე გამოჩნდა. ამ პირველქმნილ პოტენციებში დევს გარდაუვალი მიდრეკილება რეალიზაციისკენ, რაც თითოეულ მათგანში ჩათესილ მანათობელ ძალას გულისხმობს. ეს მანათობელი ძალა ანუ ცეცხლი არის ნივთთა შორის უმსუბუქესი. ამიტომ იგი ხილული სამყაროს უკიდურეს წერტილამდე, მესამე ცამდე მალღდება.

ამის შემდეგ გონისეული, სპირიტუალურ არსებათა სამკვიდრებელია, სადაც შესაქმის მესამე დღეს განივთებული ნათელი ველარ შეაღწევს და იწყება წრიული სრბოლა, რითიც იქმნება ნივთიერი სამყაროს უზოგადესი სარტყელი „სამყარო“, „რომელსა ცად სახელ-ედვა“. იგი არის საზღვარი, მიჯნა გრძნობად შესაქმნესა და გონისეულ შესაქმნეს შორის, რომელიც უსხეულო და უხილავია. ტერმინი „სამყარო“ სპეციფიკურია გრიგოლ ნოსელისთვის. მასში მოიაზრება ორ დაპირისპირებულ ბუნებას შორის შუამდგომელი მიჯნა, რომელიც დაპირისპირებულებს კიდევ განყოფს და კიდევ აერთიანებს (1,281). ამ „წრიულადმოძრავ სხეულს“, ზენა ცეცხლს ანუ ნათელს გრიგოლ ნოსელი „ეთერს“ ანუ „ათერს“ უწოდებს. ეს არის მეზუთე ელემენტი, რომელიც ხილულ სამყაროში ყველაზე წმინდაა და გამჭვირვალე.

ამგვარად, სამყაროს კრეაციის გრიგოლ ნოსელისეული გაგება ორი აქტისაგან შედგება. პირველი არის პოტენციურ ძალთა, თესლოვან, ჩანასახოვან ენერგიათა შექმნის მეყსეული, ზედროული აქტი. მეორე ეტაპზე ხდება მათში ჩადებულ შესაძლებლობათა, უნივთო, უსხეულო, არამატერიალურ თვისებათა თანხვდომით ხილული სამყაროს შექმნა.

ღმერთის მიერ შექმნილი სამყაროს გვირგვინს წარმოადგენს ადამიანი. თავდაპირველ და საბოლოო სამყოფელში ანუ „ზეციურ სამშობლოში“ დაბრუნება, საიდანაც პირველი ცოდვის გამო არის იგი გამოძევებული, იწყება ხილული განწმენდის გზით. მატერიალურ ძალთა დათრგუნვით იგი მალღდება პირველ ცამდე. დამამძიმებელი, სხეულებრივი საფარისაგან გათავისუფლებული სული იძენს ნათელმოსილებას, რომლის უმთავრესი თვისებაც არის ზეაღსვლა და იგი განათების გზით აღწევს მეორე ცას. სულის თვისება არის სინათლე, შემეცნებითი ნათელი. ამიტომ, მიაღწევს რა „მეორე ცას“, სული იძენს მის ადეკვატურ სტიქიას და აგრძელებს სრბოლას „მესამე ცისკენ“, რომელიც გონისეულია, სპირიტუალურ არსებათა სამკვიდრებელია და არის სათავე ზეგონიერი ნათლისა.

რაც უფრო მეტად ვუახლოვდებით ნათლის ამ წყაროს, მით უფრო კაშკაშა იგი და მისი უსაშველო ნათება ხდება დამაბრმავებელი და წყვდიადად გადაიქცევა.

აქედან იწყებს სათავეს გრიგოლ ნოსელისეული ტერმინი „ბრწყინავი წყვდიადი“, რომელიც, როგორც მკვლევრები ვარაუდობენ, არეოპაგიტის გავლით, რუსთაველის „მიზანი ღამის“ წინაპრად შეიძლება ჩაითვალოს. ამ თემას უკავშირდება ნოსელი ეპისკოპოსის მისტიკური აზროვნების კიდევ ერთი საკითხი – „საღვთო წყვდიადის“ ანუ „საღვთო ნისლის“ გაგება. ამ საკითხებზე გრიგოლ ნოსელი მსჯელობს თხზულებაში „მოსეს ცხოვრება“, რომელიც ქართულად ექვთიმე ათონელმა თარგმნა. „ნისლი უხილავთა ხილვისა“, იგივე „საღვთო ნისლი“, „საღვთო წყვდიადი“ არის სიმბოლო აბსოლუტური მიღმიერებისა, ტრანსცენდენტურობისა. ქრისტიანული მისტიკის უმნიშვნელოვანესი სახეები – „ღრუბელი“, „ნისლი“, „ღამე“ – სწორედ გრიგოლ ნოსელთან პოულობს უდიდეს განვრცობას. ამ ფენომენზე მსჯელობას საფუძვლად უდევს „გამოსვლათა“ წიგნის შემდეგი მუხლები: „ბოლავდა მთელი სინაის მთა, რადგან უფალი იყო მასზე ჩამოსული ცეცხლის ალში. როგორც ქურას, ისე ასდიოდა კვამლი და ძლიერად ირყეოდა მთა“ (გამოსვლა, 19, 18); „...ხოლო მოსე შევიდა ნისლში, სადაც ღმერთი იყო“ (გამოსვლა, 20, 21); „ავიდა მოსე მთაზე და დაფარა ღრუბელმა მთა“ (გამოსვლა, 24, 15); „შევიდა მოსე ღრუბელში და ავიდა მთაზე“ (გამოსვლა, 24, 15).

სინას მთაზე მოსეს ასვლის ბიბლიურ თხრობაში დანახულია სულის მისტიკური ამალღება ღვთის შემეცნების ანუ თეოგონიის მთაზე. ამ ეპიზოდების განხილვისას გრიგოლ ნოსელი ხსნის, რომ მოსეს მიერ ღვთის გამოცხადება ცეცხლმოდებული მაყვლის ბუჩქის სახით და შემდგომ მისი შესვლა ნისლში ანუ წყვდიადში არ გამოირიცხავს ერთმანეთს. შემეცნების თავდაპირველ საფეხურზე ცოდნა სინათლედ ჩნდება. შემდეგ კი, რაც უფრო მეტად შეაღწევს გონება მჭვრეტელობაში, მით უფრო მეტად ჩანვდება საღვთო ბუნების უჭვრეტელობას, ვიდრე, გონებისმოყვარეობის ძალით, უხილავობასა და შეუცნობლობაში არ შეაღწევს, სადაც იხილავს იგი ღმერთს, რადგანაც ღვთის ჭეშმარიტი შეცნობა და ხილვა სწორედ მისი ვერხილვაა, ვინაიდან იგი აღემატება ყოველგვარ ცოდნას და შეუცნობლობას, „როგორც რამ წყვდიადი, ყოვლით განიზღუდება“ (1, 250-253). აქ ვლინდება წყვდიადის ჭეშმარიტი არსი, როგორც ღვთის სრული ტრანსცენდენტურობისა გონების ყოველი ძალმოსილების მიმართ. ამიტომ ღმერთისაკენ მიმავალ გზაზე გონება არაა საკმარისი. მეტიც, უარყოფით, ე. ი. საკუთარი უძღურების აღიარებით შეუძლია სწორი მიმართულება მისცეს სულს (8, 177). ეს წყვდიადი პირველად სწორედ გრიგოლ ნოსელთან ხასიათდება როგორც „ბრწყინავი წყვდიადი“. ამ ტერმინისაგან განსხვავდება პლოტინისეული „განათება წყვდიადში“, რომელიც ასახავს ექსტაზურ მდგომარეობაში სულის წყვდიადიდან ნათელში შესვლას ანუ „განათებას“ და უახლოვდება „შუაღამის მზის“ ხილვის მისტიკრიას.

სულის ამგვარ გაბრწყინებაზე, ღვთის ნათელმოსილ ხილვაზე მოგვითხრობს **წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი** (I ს.) თავის ნაშრომში „სამადლობელი ღვთისადმი იმ საბოძვართა გამო, მათ რომ ეღირსა; აგრეთვე უწყება იმის შესახებ, თუ როგორ გამოუჩნდება ღმერთი დღემუდამ მათ, რომელნიც განწმენდილები არიან გულით, აგრეთვე როგორი საქმეებითა და ნიშნებით“ (5, 12). რწმენითა და სინანულით იწყება სულში მცირე, ბრწყინავი შუქის შემოსვლა, რომელიც ელვაზე უსწრა-

ფეს სხივად გარდაიქმნება. ავტორის სიტყვებით, ეს არის სინათლე ღამით, მცირე ალისფერი ღრუბლის სახით რომ ევლინება მომნანიებელ მორწმუნეს. ეს ღვთაებრივი ნათელი მსგავსია მზისა, შუა რომ აპობს ღრუბლის სისქეს და მცირე-მცირედ რომ ვლინდება საამო და სფერული სახით. ეს უთქმელი, უხილავი, უძრავი, ყოველთვის ყველგან მყოფი, ყოვლის სავსება, დღითაც და ღამითაც დანახული, გაუჩინარებული და კვლავ მოსული განცდა თვალთაგან უმეცრების ბინდს განაშორებს და სმენას ცოდვის თიხისაგან ათავისუფლებს, აყურებს ყოველგვარ ჟინს და განდევნის უმეცრების სიბნელეს. ენა უძლურია იმის გადმოსაცემად, რაც არასოდეს უნახავს თვალს და არ სმენია ყურს, რაც არ მისულა კაცის გულამდე. მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთი ანიჭებს ადამიანს უნარს, ფლობდეს ყოველივეს მისსავე შიგნით, მაინც შეუძლებელია გონებით შეცნობა ღვთისა და ამ ცოდნის გამოთქმა სიტყვით. გამოცხადებით შემეცნებული იძლევა გარკვეულ ცოდნას, რომელიც ქმნის ღვთის ხატს მასთან ნაზიარებ სულში. და ეს ხატი ღვთისა არის ნათელი: „უსრულესისკენ თუ ავიმალლებთ, არათუ კვლავაც (როგორც ადრე) უხატოდ და უსახოდ მოდის ის, უხატოდ და უსახოდ მყოფი, არც კვლავ დუმილით სრულიქმნება მისი სინათლის ჩვენზე მოსვლა და მოვლინება, არამედ როგორ? რაღაც ხატით. თუმცა კი ღვთისა, ხოლო ღმერთი არა სახით, აღბეჭდილობით, არამედ ჩვენგან შეიცნობა, მიუწვდომელი უხატო ნათლით იხატება და წარმოჩნდება ის, მარტივი. ჩვენ კი არ ძალგვიძს მის შესახებ ამაზე მეტის სიტყვით უწყება ან გამოთქმა, თუმც ცხადად ჩნდება, შეიცნება ძლიერ ცნობადად და იხილება მეტად ნათლად ის უხილავი (6, 19).

მრავალია ღვთის სახელი, საქმე, ნიშანდებანი, საღვთო თვისება, მაგრამ ბუნება ერთი აქვს – ერთნაირად დაფარული და მიუწვდომელია როგორც ადამიანისათვის, ისე ანგელოზისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ მარადიულია იგი – უცნაური და უთქმელი, შეიძლება მისი ნათლის ხილვა და ხილვაში ცოდნა და გრძნობა. ასეთი ხილვა წმინდა სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველს აღწერილი აქვს აგრეთვე ცნობილ ქადაგებაში სიყვარულის შესახებ: „რანამს მოვიხსენე მშვენებანი შეურყენელი სიყვარულისა, ჩემს გულში მყისვე აღმოცენდა მისი სინათლე, წარმიტაცა მისმა სიტკობამ და მომესპო ხორციელი რამ ყველა გრძნობა. მთელი არსებით გაეუცნაურდი ამ ცხოვრებიდან და დამავინცდა ამჟამინდელი. შემდეგ კი – არ ვიცი, როგორ გამოითქვას, კვლავ შორს გამიდგა ეს სინათლე და მე ჩემივე უძლურების გლოვად დამტოვა“ (7,266). ღვთის ეს ნათელმოსილი დავანება ადამიანში ხორციელდება მაშინ, როდესაც რწმენით, სინმინდით, საღვთო შიშით, კრძალვით, მნუხარებითა და ცრემლით განიწმინდება შინაგანი კაცი და აღივსება იგი საღვთო სინათლით, როცა შემუსვრილი სულისა და დამდაბლებული გონების წიაღში სულიწმინდა მთლიანყოფს მას. სულში მოვლენილი ეს ხილვა არის ნათელი და მას წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი უწოდებს მზეს – „... და ამოდიხარ, როგორც სხვა მზე... ჰოი, უთქმელო მონყალევ!“ (6, 19).

იმისათვის, რომ ქრისტიანული ნათლის მისტიკის განვითარების გზას თვალის მივადევნოთ, ცოტა უკან უნდა დავიხიოთ და ამ საკითხის პლატონურ და ნეოპლატონურ გადანყვეტას შევხვით.

მზე და ნათელი **პლატონის** ფილოსოფიაში. პლატონის ფილოსოფიაში უმთავრესი მნიშვნელობა ენიჭება იდეათა სამყაროსა და „ერთის“ ცნებას. იდეა კეთილობისა ანუ სახიერებისა უზენაესია ყველა სხვა იდეათა მიმართ. იგი არის მიზეზი, წინაპირობა ყველა მშვენიერი და ჭეშმარიტი არსებისა, მათ შორის – ნათელისაც ამ ქვეყანაზე და წყარო ჭეშმარიტებისა და გონების იმ ქვეყანაზე. ის, რაც იდეათა სამყაროსათვის არის კეთილობის იდეა, ხილული ქვეყნისათვის არის მზე. პლატონის „სახელმწიფოს“ მეექვსე წიგნში განხილულია სიკეთის იდეა და მასთან მიმართებით საუბარია ნათელსა და ხედვა-მზერის შესახებ. აღნიშნულია, რომ ძალიან მნიშვნელოვანია ხედვა და დასანახის არსებობა, მაგრამ, ამის გარდა, საჭიროა მესამე ბუნებაც, რომელსაც განსაკუთრებული დანიშნულება აქვს. მის გარეშე თვალს არაფრის დანახვა არ შეუძლია და ფერებიც უხილავი რჩება. ეს გახლავთ სინათლე, რომელიც მოდის მზიდან. სწორედ ის ანიჭებს საგნებს ხილვადობას. მზე არის მხედველობის „მიზეზი“. რაც მზეა მხედველობისა და დასანახისათვის, ის არის სიკეთე გონებისა და გონების მისანვდომისათვის. მზე ხილულ საგნებს ანიჭებს სიცოცხლეს, აწვდის საზრდოს განვითარებისათვის, თავად კი არ იბადება. ასევეა სიკეთეც. იგი ანიჭებს საგნებს არსებობას, უნარს – იყვნენ შემეცნებულნი, თავად კი არსების საზღვარზე მაღლა დგას. როგორც მზის ნათება ხდის საგნებს თვალისთვის ხილულად, სიკეთის იდეა ანიჭებს შესამეცნებელს ჭეშმარიტებას და შემეცნებელს კი ძალას შემეცნებისა. პლატონი ცნობილ მითში გამოქვაბულის შესახებ ამბობს, რომ კეთილობა ანუ სახიერების იდეა არის მიზეზი ყველა უფლებისა და მშვენიერებისა. ხილულ ქვეყანაში სინათლის წარმომქმნელი არის მზე, ხოლო უხილავ ქვეყანაში თვითონ ქალბატონი კეთილობა, მომნიჭებელი სიმართლისა და გონიერებისა. ის, რაც ხილული ქვეყნისათვის არის მზე, უხილავი მხარისათვის არის იდეა კეთილობისა. ამასთანავე, იგი არის პირობა მთელი გამოყვანილი და შექმნილი ყოფნისთვის, არსებათათვის ხილულ ქვეყანაში (3, 244-246). ამ დებულებაზე დაყრდნობით ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაში, განსაკუთრებით ნეოპლატონიზმში, მზემ უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიკავა.

მაგრამ, სანამ ამ საკითხებზე პლოტინისა და პროკლეს შეხედულებებს გავეცნობოდეთ, მოკლედ ებრაელი ფილოსოფოსის **ფილონ ალექსანდრიელის** (25 წ. ქ.წ. – 50 წ. ქ.წ.) შესაბამისი აზრების თაობაზე. მისთვის ღვთიური ნათელი და მისი გამოშუქება არის ნამდვილი სინათლე, ხოლო ხილული სინათლე კი არის მისგან ძალიან შორს მყოფი საფეხური. ფილონ ალექსანდრიელის მოძღვრებაში ერთმანეთისაგან მკვეთრად არის გამიჯნული გვამობრივი, ანუ სხეულებრივი და გონებრივი ნათელი (30, 53). ეს უკანასკნელი არის წინარე ხატი და ნიმუში ყველა სინათლისა. გონებრივი მზე, ანუ პირველადი მცხუნვარება, შეიმეცნება მხოლოდ გონებით და არა გრძნობით. ფილონ ალექსანდრიელის აზრით, ღმერთი არის თვითმყოფადი და განყენებული, ყოველივეზე უზენაესი ნათელი, რომელიც გადმოაფრქვევს უხილავ იდეებს, ქმნის გონიერ ქვეყანას. ამქვეყნიური ნივთი კი გონიერი ქვეყნის გადმონახატს წარმოადგენს. ღმერთის მიერ შექმნილი იდეები არიან პირველადნი, ხოლო ხილული სამყარო მათ ასახვას წარმოადგენს. ყოვლად განყენებული და დამოუკიდებელი ღმერთი და მსოფლიო რომ ერთმანეთისათვის დაეკავშირებინა, ფილონ

ალექსანდრიელმა დასახა მზე. იგი არის ქვეყნისაგან დამოუკიდებელი, თვითკმარი არსება, რომელიც აგზავნის თავისი ნათელისა და სითბოს დიდ წყაროს, რაც ქვეყანაზე სიცოცხლის შესაძლებლობას ქმნის. იგი გახლავთ წყარო ნათლისა ანუ სიცოცხლისა, ანუ შექმნისა. ეს წყარო არის არა ფიზიკური მზე. იგი მხოლოდ წარმოსადგენია მზედ (10,89). ფილონ ალექსანდრიელის გაგებით, ღმერთი არის არსი, რომლის ასახვა ცნებით შეუძლებელია. იგი ყოველ სასრულზე ამალღებული არსებაა, ყველაზე სრულყოფილი და უფრო ზესრული, ვიდრე სიკეთე. ღმერთი მიუწვდომელია, რადგან მას არა აქვს არც სახე, არც სახელი, არც გარკვეული თვისებები. ღმერთთან აზროვნებით მისვლა შეუძლებელია. იგი მთლიანად ირაციონალურია. ამიტომ გონება მის შესახებ ცნებას ვერ შექმნის. ღმერთის წვდომის განსაკუთრებულ აქტად ფილონი მიიჩნევდა ადამიანის უშუალო მიმართებას ღმერთთან. მას შემდეგ, რაც ადამიანი რაციონალურის საზღვრებს გარეთ გადის, ზერაციონალურში მალღდება, არაცნობიერ მდგომარეობაში, ექსტაზში მყოფი ღმერთისგან უმალღეს ნათელს იღებს, უშუალოდ ჭვრეტს ღმერთს თავის ერთიანობაში.

ნეოპლატონიზმის უმთავრესი პრობლემაა ერთისა და სიმრავლის ანუ ღმერთისა და ქვეყნის ურთიერთმიმართება. ნეოპლატონიზმში ეს საკითხი პლატონური პოზიციიდან წყდება: სამყარო ღმერთის აჩრდილია, მისი, როგორც მზის, ანარეკლია, მისი გამოსხივებაა ანუ ემანაცია. პლოტინის მოძღვრების თანახმად, ემანაცია საფეხურებრივია და თანდათანობით ზემოდან ქვემოთ მატულობს ნაკლი, კლებულობს სისრულე. უდაბლეს საფეხურზე ჩნდება ღვთაების საპირისპირო პოლუსი, სინათლის სრული უარყოფა – წყვდიადი. წუთისოფელი კი ამ ორ პოლუსს შორისაა. პლოტინისთვის ნათლის საკითხი მხოლოდ იმისათვის კი არ არის საჭირო, რომ ხილული, გრძნობადი ქვეყნის ანალოგიით დაგვიხასიათოს უზენაესი პრინციპის ვითარება საიქიო ცხოვრებაში, არამედ ნათელი მას ემანაციის სწავლების განსამარტავად ესაჭიროება. ღვთაებრივი ემანაციის პირველ საფეხურს წარმოადგენს გონება ანუ „ნუსი“, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოქმნის სულს ისე, როგორც მზე აფრქვევს სინათლესა და სითბოს. შემდეგი საფეხურია მატერია. ემანაციის სათავეს, პირველწყაროს, წარმოადგენს „ერთი“ ანუ უწინარესი არსება – ღმერთი. ღმერთი არის ნათელი, რომელსაც იგი თავის მხრივ აფრქვევს, როგორც მზე სხივებს. ეს პირველადი არსება არის შუაგული, ცენტრი ნათლისა, რომლის გარშემოც იშლება სინათლის წრეების სახით გონება და შემდგომ მსოფლიო სული. როგორც მზე ასხივებს თავის შუქს, ამგვარადვე ღმერთი გადმოაფრქვევს თავის ბრწყინვალეობას, რომელიც საფეხურებრივად ჩამოდის და ყოველივეს აცოცხლებს, ანათებს, ათბობს. ღვთაებრივი ემანაციის უმდაბლეს საფეხურს წარმოადგენს მატერია. იგი ყველაზე მეტადაა მოკლებული, დამორებული ნათლის წყაროს და, შესაბამისად, უახლოვდება წყვდიადს. ადამიანი ამ ორი უკიდურესობის – გონებისა და მატერიის მიჯნაზე იმყოფება. იგი ისწრაფვის, დაძლიოს წყვდიადი და მიიქცევა სინათლისაკენ. სულს შეუძლია გვამის ბოროტებისაგან გათავისუფლება ფიქრით, ჭვრეტით, სხეულის დაგმობით. სული უნდა ამალღდეს გონებაზე, გადასცილდეს მას, მიაღწიოს წმინდა აზრს და იხილოს „ერთი“ (ღმერთი, სახიერება, სიკეთე). ეს ხილვა შეიძლება წამიერად განხორციელდეს მისტიკურ ექსტაზში და მარადიულად – იმქვეყნიურ სასუფეველში. ეს არის ემანაციის პრინციპი ქვემოთ.

როდესაც ნეოპლატონურ მოძღვრებაში ცდილობენ, ღვთაებრივი ნათელი შეიცნონ მზის ხატი, ეს მხოლოდ მეტაფორა არ არის. აქ ხდება მიღმური ნათლის ჩამოსვლა ხილულ ხატში. ამ აზრს პროკლე ასე ასრულებს: არის მხოლოდ გამოშუქება, გამოსხივოსნება, რომელსაც საიქიო ნათელის მსგავსი ხატი, ქვეყნიური მზე გამოაჩენს და რომელიც გამოდის მართალი, ნამდვილი მართალისაგან (10,94).

თუ ცნობილ ფრაზებს გავისხენებთ, ნეოპლატონიზმი წარმოიშვა ალექსანდრიაში, გაიზარდა და დავაჟუკაცდა რომში, გარდაიცვალა ათენში. იგი გარდაიცვალა ქრისტიანობაში (9,55). V საუკუნის დასასრულს ნეოპლატონიზმი ქრისტიანობას შეერწყა და წარმოიშვა ე.წ. ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი (ნემესიოს ემესელი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, მაქსიმე აღმსარებელი). ერთისა და სიმრავლის მიმართებამ, სიკეთის, სახიერებისა და ნათლის საკითხებმა მათ საღვთისმეტყველო წიგნებში ჰპოვეს განვითარება.

მკვლევართა აზრით, **დიონისე არეოპაგელი** თავსდება პატრისტიკული ტრადიციების უწყვეტ პერსპექტივაში. „არეოპაგეტიკის“ ავტორი თავისი ნაშრომის ოთხივე წიგნში არაერთგზის მსჯელობს ნათელზე, როგორც სახიერი ღმერთის სახეზე. ღმერთი არის ნათელი და ნათელდასაბამი ანუ თვითნათელი, „ვითარცა ნათელი ჭეშმარიტი, რომლის მიერ მაქუს ჩვენ მისვლავი ნათელდასაბამისა მამისა მიმართ“. განსაკუთრებით ვრცლად საუბრობს იგი ამ თემებზე წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ (თავი I: სახიერებისათვის, ნათლისათვის, კეთილისათვის, ტრფიალებისათვის, განკვირვებისათვის, შურისათვის; და ვითარმედ ბოროტი არცა არს, არცა არსისაგან, არცა არსთა შორის). დიონისე არეოპაგელი აღნიშნავს, რომ სახიერებისაგან ანუ ღვთისაგან არის შექმნილი ნათელი და იგი არის სახე სახიერებისა. მზე, რომელიც თავად ღმერთის მიერ არის შექმნილი, წარმოადგენს სახიერი ღმერთის ხილულ ხატს, რადგანაც მისი სინათლე ღვთის ნათელივით სწვდება ამქვეყნად ყველაფერს უზენაესიდან უკანასკნელამდე და როგორც შემოქმედი, ისიც განანათლებს, დაბადებს, აცოცხლებს და სრულყოფს ირგვლივ ყოველივეს: „რამეთუ სახიერებისაგან არს ყოველივე და სახე არს სახიერებისაი. ამისათვის ნათელთსახელობით იგალობების სახიერებაი, რომელმან მზისა შორის, ვითარცა სახისა შორის, აჩუენა პირმშოი ხატი თვისა“ (4,32). „ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“, რომელიც არის „სახიერებისა ღმერთისა საჩინო სახე“, ანათებს ყველას, ვისაც მისი სინათლის მიღება შეუძლია. იგი ზემოდან ქვემოთ შარავანდედად აფრქვევს უდიდეს სინათლეს. ხოლო, თუ ვინმე ვერ მიიღებს მის სინათლეს, „ესე არა უძღურებისაი არს, არცა სიმცირისაი ნათელთ მომცემელობისა, არამედ უმარჯობისაგან ნათელთ-მიმღებელთაისა“, რომლებიც ვერ გაიხსნენ ნათლის მისაღებად, ვინაიდან არ არსებობს არც ერთი ხილული საგანი, რომელსაც „ზეშთაგარდარეულითა სიდიდითა“ არა სწვდებოდეს მზის ბრწყინვალეობა. როგორც მისი საჩინო ხატი ანუ მზე, ღვთიური, მარადიული ნათელიც ასევე „შემოჰკრებს და მოაქცევს თავისა მიმართ თვისისა ყოველთავე მხედველთა მისთა“ (4,34).

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი კიდევ ერთხელ განმარტავს, რომ იგი არ ამბობს, თითქოს – ღმერთი არის მზე, არამედ ხსნის, რომ მზე და სხვა ხილული საგნები არიან სიმბოლური, „სახისმეტყველებითნი“ ხატნი ღვთისა: „უხილავნი იგი

ღმრთისანი დაბადებით სოფლისაით ქმნულთა მათ შორის საცნაურად იხილვებიან სამარადისოი იგი ძალნი მისი და ღმრთეებაი“ (4,35).

ზეციური ნათელი უკუაგდებს ყოველგვარ უგუნურებასა და საცდურს, შემეცნების თვალს უმეცრების არმურს ჩამოაცილებს, ბნელეთის სიმძიმით შეწუხებულებს ააღლევებს, შეძრავს და მიაგებს მათ ნათლის პირველ სხივს. ხოლო მას შემდეგ, რაც „გემოი იხილონ ნათლისა“, უფრო მეტად გამოუბრწყინდება მასთან შემსგავსების მსურველებს. ზემთა ნათელი ანუ სახიერება არის წყარო ნათელგანფენისა, რომელიც მოეფინება ზემთასოფელსაც და სოფელსაც, ყოველივეს განა-ნათლებს, ზეგადაეფინება, მოიცავს და აღემატება. ერთბაშად ყოველივეს განათე-ბის ძალა და უფლება დასაბამითვე აქვს თავის თავში, „როგორც ნათელი დასაბამ-სა, უზეშთაესსა ნათელსა“ (4,35).

როგორც ყოველივეს გამაბრწყინებელი ნათელი, სახიერება არის „კეთილთ-მოქმედების“ სხივის სათავე, ყოველთა შორის ვრცელდება და ყველაფერს თვისკენ შემოკრებს. ღმერთი არის სახიერი, ნათელი, კეთილი. არსისმიერი ყოველივე მიი-ღებს რამეს კეთილისა, ნათლისა და სახიერისაგან. ბოროტი არ არის სახიერები-საგან ანუ მას არა აქვს ღვთაებრივი დასაბამი: ყოველივე რაც ღმერთისაგან არის შექმნილი, სახიერია, ნათელი და კეთილი. როგორც ცეცხლს არ შეუძლია ყინვა წარმოშვას, ასევე არ შეუძლია სახიერსა და კეთილს უსახურისა და ბოროტის და-ბადება, რადგანაც „არარაი არსთაგანი არს ბოროტისაგან“. ბოროტი არათუ არსთა შორის არ არის, არამედ იგი არაარსისათვისაც კი ფრიად უცხოა და უარსებო. ყო-ველი არსებული კეთილია, რადგანაც ღვთაებრივია, ხოლო, რასაც კეთილი საწყი-სი არა აქვს, იგი არც არსებობს. არც ანგელოზთა შორის არის ბოროტი, ვინაიდან ანგელოზი საღმრთო სახიერების სახე არის და გადმომცემი უხილავი ნათლისა და სრული ბრწყინვალეებისა. ბოროტება უარსებოა, რადგანაც „ბოროტი არს მოკლე-ბაი კეთილისაგან, ხოლო არარაი არსთაგანი ყოვლითურთ მოკლებულ არს კეთი-ლისაგან“ (4,56). სიბნელე არის სინათლის მოკლება, მაგრამ „თვით ნათელი მარა-დის ნათელ არს, რომელი იგი ბნელსაცა განანათლებს“.

ნიგნში „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“ დიონისე არეოპაგელი აღნიშ-ნავს, რომ მხოლოდ სახისმეტყველებითი საბურველის მიღმა შეიძლება ღვთაებ-რივი ბრწყინვალეების შარავანდედის ხილვა. შეუძლებელია ჩვენი აზრისა და არა-მატერიალური, ზეციური მღვდელთ-მთავრობის მსგავსება და შედარება, თუკი მა-ტერიალურმა საგანმა, ამქვეყნიურმა მოვლენებმა არ იტვირთეს მარადიულობის სიმბოლური ხატები. ნიმუშად იმისა, თუ როგორ იყენებენ თეოლოგები მატერი-ალურ მოვლენებს ზეციური ვითარებების გასაგებად, ფსევდო-დიონისე არეოპა-გელი ცეცხლის სახისმეტყველებით განმარტებას იძლევა. ხილულ სახეებს შორის ცეცხლი ყველაზე მეტად ემსგავსება ზეციურს, რადგანაც გრძნობადი ცეცხლი „ყოველთა შორის არს და ყოველთა მიმართ შეურევნელად მიიწევს“, ყოველივეს აღემატება, ყველაზე თვალსაჩინოა და, ამავე დროს, შეუცნობელი, როგორც ყოვ-ლად დაფარული. გრძნობათა ორგანოების უმთავრეს ფუნქციად დიონისე არეოპა-გელი მატერიალურ შეგრძნებებში ზემთაბუნების ხატთა დანახვას მიიჩნევს.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნარკვევის „საიდუმლო ღმრთის-მეტყუელე-ბისათვის“ პირველი თავი მოგვითხრობს, „ვითარმედ რაი არს საღმრთოი ნისლი“.

ავტორი შესთხოვს წმინდა სამებას, გზა წარუმართოს მას საიდუმლო ღვთისმეტყველების უმაღლესი მწვერვალის, ზემთაბრწყინვალისა და ზემთაუცნაურის შესაცნობად, იქ, სადაც წმინდა და მარადიული ღმრთის-მეტყველების საიდუმლონი „ნათელთა უზაშთაესითა მით დაფარულ არიან, დაფარული საიდუმლოისა დუმილისა არმურითა და ბნელსა შინა უმეტეს საჩინოებით უფროის ბრწყინავენ“ (4,223) და უსხეულო და უხილავი ზემთასიკეთითა და შუენიერებით ავსებენ „უთუალოთა გონებათა“. ღმერთმა „დადვა ბნელი საფარველად თვისთა“. იგი აღმატება ყოველგვარ სიტყვასა და ცოდნას და ჭეშმარიტად მხოლოდ მათ გამოუჩნდება, ვინც ყოველივე წმინდასა და არაწმინდას, ე.ი. იმას, რაც წმინდაზე აღმატებულია, გასცდება, საღმრთო ნათელსაც ქვემოთ მოიტოვებს და შევა ნისლში, „სადა იგი ნამდვილვე არს“ (4,224). ეს გზა განვლო მოსე წინასწარმეტყველმა: სრული განწმენდის შემდეგ იხმო იგი ღმერთმა და იხილა მან წმინდა ნათლის შარავანდედი. ამის შემდეგ მიაღწია მან საღმრთო აღსავლის მწვერვალს. მან იხილა არა ღმერთი, რომელიც უხილავია, „არამედ ადგილი, სადა იგი დადვა“, „... რამეთუ ესე არს ნამდვილვე ხილვაი და ცნობაი“ (4,225). წართქმით და უკუთქმით თეოლოგიაზე საუბრის ბოლოს არეოპაგელი აღნიშნავს, რომ, რაც უფრო აღმა მივემართებით ღვთისაკენ, მით უფრო ცოტაა სახისმეტყველებითი ფორმები აზრთა გადმოსაცემად, მაგრამ, როგორც კი ზემთაგონების ნისლში შევალთ, არათუ მცირესიტყვაობა, არამედ „ყოვლითურთ უტყუებასა და მოუგონებლობასა ვჰპოვებთ“. აქ სრული უსიტყველობა და მდუმარება ერწყმის საღმრთო ნისლს. მეხუთე ეპისტოლეში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი იძლევა ქრისტიანული მისტიკის ყველაზე უფრო იდუმალი ცნების საოცარ ნათელ განმარტებას: „ნისლ არს უხილავი ნათელი, რომელსა შინა მკვიდრობაი ღმრთისაი ითქუმის, რომელი იგი უხილავ არს ზემთაგარდამეტებულისა საჩინოობისთვის და მიუახლებლობა მისსა არს გარდარეულებისათვის ზემთაარსებისა ნათელ-განფენისა“ (4,235).

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ არეოპაგეტიკის მიხედვით, ღმერთი არის დაუსაბამო, უსასრულო, იდუმალი ნათელი, რომელიც ყოველივეს ეფინება სიკეთისა და სახიერების სახით. მარადიული ნათლის სახედ და ხატად ღმერთმა შექმნა ამქვეყნიური სინათლისა და სითბოს ნყარო – მზე. საიდუმლო ღვთისმეტყველების უმაღლეს მწვერვალს წარმოადგენს ღვთის სასუფეველი, რომელიც საღვთო ნისლსა და დუმილში შეიცნობა მისტიკური თვალთ.

ქრისტიანული სახისმეტყველების სპეციფიკა მისი სახე-სიმბოლოების ეიკონურობაში ვლინდება. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისით, მათ ერთდროულად უნდა გამოამყლავნონ და, ამავე დროს, დაფარონ ღვთიური ჭეშმარიტება. ისინი მიგვანიშნებენ მის პირველსახეზე ისევე, როგორც ხატი ღმერთზე და ამით გვევლინებიან „შუამავლად“ აღმქმელსა და გამოუთქმელ ჭეშმარიტებას შორის.

VII, VIII საუკუნეების ქრისტიანი მოღვაწე **იოანე დამასკელი** აღმოსავლეთში სქოლასტიკის დამწყობად შეიძლება ჩაითვალოს. დიდია მასზე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის გავლენა, რამაც, სხვა მიზეზებთან ერთად, წარმოშვა აზრი, რომ იოანე დამასკელი შეიძლება ყოფილიყო „არეოპაგეტიკის“ ნამდვილი ავტორი, თუმცა, ეს საკითხი ჩვენი კვლევის საგანი არ გახლავთ.

თხზულებაში „მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა“ იოანე დამასკელი მსჯელობს ღვთის შეუცნობლობაზე. აღნიშნავს, რომ იგი ყოველივე არსებულზე მაღლა დგას და არსებობასაც კი აღემატება. და, თუკი ჩვენი შემეცნების საგანი არსებულა, მასზე მაღლა მდგომი ჩვენს შემეცნებასაც აღემატება, ვინაიდან შეუძლებელია, დაბლა მდგომმა ბუნებამ შეიმეცნოს თავისზე მაღლა მდგომი ბუნება. მხოლოდ ღმერთის უსაზღვრობა და მიუწვდომლობა არის მის არსებაში კაცთათვის მისაწვდომი. ხოლო ის სახელები, რომლითაც მივმართავთ მას, ღმერთის არსს კი არ გამოხატავს, არამედ იმას, რაც მის ბუნებას მიენერება. ამით ღმერთმა მოგვცა საშუალება, რომ სრულ უცნობლობაში არ დავრჩენილიყავით მის გამო და ბუნდოვანი წარმოდგენა მაინც გვქონოდა შემოქმედის ღვთაებრივ არსზე. საღმრთო სახელთათვის დაწვრილებით მსჯელობის დროს იოანე დამასკელი გვაცნობს ღვთის სახელდების წართქმით და უკუთქმით მეთოდს. ეს უკანასკნელი ნიშნავს იმას, რომ ღმერთი უპირატესი სახით აღემატება ყოველივე არსებულს. იგი არ არის რაღაც ერთი არსებულთაგანი, არამედ ყოველივე არსებულზე მაღლა მდგომია. ღვთის მტკიცებითი ხასიათის სახელები ახასიათებს მას, როგორც მიზეზს ყოველივესი. იოანე დამასკელი აღნიშნავს, რომ ყველაზე მეტად ღმერთისთვის დამახასიათებელია იმ სახელების მიღება, რომლებიც ბუნებით სხვაზე მეტადაა დაახლოებული მასთან. ასეთებია უნივთო, უზადო, უბინო საგნები. ამიტომ ღმერთი იწოდება მზედ და ნათლად და არა – ბნელად; დღედ და არა – ღამედ; ცხოვრებად და არა – სიკვდილად; ცეცხლად, ჰაერად, წყლად და არა – მიწად, ვინაიდან ცეცხლი, წყალი და ჰაერი სიცოცხლის საწყისს წარმოადგენენ. ღვთის სახელთა შორის უმთავრესია სახიერება და არსება, რადგანაც სახიერება არის მიზეზი ყოველგვარი არსებობისა, ხოლო ბოროტება კი – უარსებოა და მხოლოდ სახიერების მოკლებას წარმოადგენს. ნიშანდობლივია ღვთის ის სახელები, რომლებსაც ზეალმატებული უარყოფის მნიშვნელობა აქვს. ვუნოდებთ ღმერთს „წყვედიადს“ და ვგულისხმობთ არა ბნელს, არამედ იმას, რაც ყოველგვარ ნათელს აღემატება; ვუნოდებთ ღმერთს „ნათელს“ და ვგულისხმობთ იმას, რაც არ არის ბნელი (2,105).

ადამიანს შეუძლია ღმერთის ყოვლად ღვთაებრივი, უზენაესი, უნივთო ქმედების შესახებ საუბარი მხოლოდ იმ სახეთა, სიმბოლოთა საშუალებით, რომლებიც ჩვენს ადამიანურ ბუნებას შეესაბამება. ამიტომ, ყოველივე ის, რაც ღმერთის შესახებ სხეულებრივად არის ნათქვამი, იგავურ, სიმბოლურ, დაფარულ შინაარსს შეიცავს, რომელიც ცდილობს, მიგვაახლოვოს შემეცნებაზე აღმატებულ სახიერებასთან. ეს კი თითოეულ ჩვენგანს ჩვენი ღირსებისა და აღქმის უნარის მიხედვით გვეძლევა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ღმერთის სინათლედ წარმოდგენის იდეას უდიდესი ტრადიცია გააჩნია როგორც ქრისტიანულ, ისე არაქრისტიანულ აზროვნებაში. პლატონთან მზე – ხილული, ფიზიკური ნათლის ყველაზე ძლიერი ფორმა – უტოლდება სიკეთის უმაღლეს იდეას. როგორც მატერიალურ სამყაროში მზე არის ყოველივეს შემოქმედი, ასევე სიკეთის იდეა წარმოადგენს წყაროს არსისა და ჭეშმარიტებისა გონის სამეფოში. კავშირი ნათელსა და ამაღლებულს შორის ისეთივეა, როგორც ნათელსა და ღმერთს შორის. იოანე დამასკელი სინათლეს მშვენიერების

მონათესავედ თვლის. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, სინათლე უფროა სულიერის კატეგორია, ვიდრე მშვენიერება. ამიტომ, მშვენიერების აღქმა, უპირველეს ყოვლისა, ფიზიკურად ხერხდება, შეიძლება მისი აღწერაც, ხოლო სინათლე ენით აღუწერელია და მისი აღქმა ბრმასაც შეუძლია „სულიერი ხედვით“. მშვენიერების სულიერ სფეროში გადატანა ამაღლებულს გვაძლევს. ამიტომაც, რომ ყოველივე ამაღლებულის მისაღწევად, მის ხილულ ხატად გვევლინება ნათელი, მზე. ქრისტიანი ადამიანი ეზიარება ღვთიურ ნათელს, იძენს სულიერ ნათელს – „ინათლება“. ქრისტიანულ აზროვნებაში ნათლით წარმოდგინება ყველაზე ამაღლებული, მიუწვდომელი, გამოუთქმელი და შეუცნობელი რამ – ღმერთი, „ნათელი დაუსაბამო“, „ნათელი ბრწყინვალე განუცდელი“, „ნათლისმცემელი“.

ლიტერატურა:

1. გრიგოლ ნოსელი. პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1983.
2. იოანე დამასკელი. მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა, სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, თბ., 1991.
3. პლატონი. სახელმწიფო, თბ., 2003.
4. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. შრომები, თბ., 1961.
5. წმიდა სვიმეონ ახალი წინასწარმეტყველი. აღდგომის შესახებ, „ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1990.
6. წმინდა სვიმეონ ახალი წინასწარმეტყველი. სამადლობელი, „გზა სამეუფო“, თბ., 1994.
7. წმინდა სვიმეონ ახალი წინასწარმეტყველი. სიყვარულის შესახებ, სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. 2, თბ., 1991.
8. თევზაძე გურამ. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1996.
9. ნოზაძე ვიქტორ. ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957.
10. ნოზაძე ვიქტორ. ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება, პარიზი, 1963.

Maia Kerkadze

THE METAPHYSICS OF LIGHT IN MEDIEVAL CHRISTIAN THOUGHT

(Pseudo-Dionysius the Areopagite, John of Damascus,
Gregory of Nyssa, Symeon the New Theologian)

Summary

The presented paper discusses some issues of the Metaphysics of Light based on several thinkers of the Middle Ages, for example Gregory of Nyssa, Pseudo-Dionysius the Areopagite, John of Damascus and Symeon the New Theologian.

According to the medieval worldview, the nature of God is hidden and inaccessible to both, humans and angels. Nevertheless, one can see a mystical divine revelation of light and in that vision know and feel the Supreme.

The entire Christian worldview is based on this kind of symbolic and allegoric thinking and some of the most important Christian symbols are the mystical icons of “Light”, “Dazzling Darkness”, “Holy Cloud”.

The Platonic-Neoplatonic theory of the sun and light can be considered as one of the sources and prerequisites for such an understanding of the metaphysics of light. Therefore, this issue is also briefly touched in the presented paper.

The Metaphysics of Light has ancient traditions in both Christian and non-Christian thought. It occupied a great place in various philosophical schools and works of philosophers. It has very important role in the religions, arts, writings and culture of people of all times. It is a brilliant example of how an archetype combines symbolism from ancient myths to modern times at every stage.

For Plato, the sun – the most powerful form of visible, physical light – is equated with the highest idea of goodness. As the sun is the creator of all things in the material world, so the idea of the “Highest good” is the source of essence and truth in the mind realm.

In Neo-Platonism, the relationship between the one and the many, that is, God and the country, is resolved from the Platonic point of view: the world is the ghost of God, its reflection as the sun, its radiation or emanation.

The most important types of Christian mysticism – “cloud”, “fog”, “night” – are explained in the works of Gregory of Nyssa as the face of God’s inaccessibility and characterized as “Dazzling Darkness”.

The connection between the light and the sublime is the same as between the light and God. John of Damascus considers light to be a relative of beauty. According to Pseudo-Dionysius the Areopagite, light is more a category of the spiritual than beauty. Therefore, the perception of beauty is first of all possible physically, it can be described, while light is indescribable and can be perceived even by the blind with “spiritual vision”. Transposing beauty into the spiritual realm gives us the sublime. That is why, in order to achieve all that is exalted, light, the sun, appears to us as its visible image. A Christian person shares divine light, acquires spiritual light – is christened.

The specificity of Christian allegoric interpretation is revealed in the iconicity of its symbols. From the perspective of Pseudo-Dionysius the Areopagite, they must simultaneously reveal and at the same time conceal divine truth. They point us to his primal form as the image does to God, and thus appear to us as the “mediator” between the perceiver and the inexpressible truth.

გაბრიელ ქიქოძის აპოფათიკური ანთროპოლოგია

1. შესავალი

გაბრიელ (გერასიმე) ქიქოძე (1825-1896) – იმერეთის ეპისკოპოსი 1859-1896 წლებში – იყო თავისი დროის არა მარტო გამოჩენილი სასულიერო პირი, არამედ მნიშვნელოვანი მეცნიერი, თეოლოგი, ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი. 1840-1845 წლებში გაბრიელი სწავლობდა თბილისის და ფსკოვის სემინარიებში; 1849 წელს დაამთავრა პეტერბურგის სასულიერო აკადემია მაგისტრის ხარისხით, იმავე წელს დაბრუნდა საქართველოში და დაინიშნა თბილისის სემინარიის ინსპექტორად. მისი შემოქმედება მრავალფეროვანია თემატურად: გაბრიელის კალამს ეკუთვნის უაღრესად საყურადღებო სამეცნიერო ნაშრომები, ტრაქტატები და ქადაგებები. ეპისკოპოსი ეყრდნობოდა ევროპული აზროვნების მიღწევებს, ამავე დროს, ითვისებდა საკაცობრიო აზროვნების მთელ ტრადიციას და მონაპოვარს. ქრისტიანული მოძღვრების მისეული ინტერპრეტაცია არა მარტო სასულიერო წრისთვის, არამედ ფართო მკითხველისთვის იყო განკუთვნილი, რამაც მის ქადაგებებს ფართო აღიარება მოუტანა. მაგალითად, გაბრიელის ქადაგებები მისსავე სიცოცხლეში გამოიცა ქართულ (1865, 1884-1885), ინგლისურ (1867) და რუსულ (1893) ენებზე¹. უნდა ითქვას, გაბრიელ ეპისკოპოსის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, რომლის ორიგინალური კვლევები არ ატარებს ვინრო დისციპლინურ ხასიათს, XIX საუკუნის ქართული აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ძეგლია. აღსანიშნავია, რომ XX საუკუნის ცნობილმა ქართველმა ფილოსოფოსმა თამაზ ბუაჩიძემ „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, ოთარ ტაბიძესა და ვაჟა გოგობერიშვილთან ერთად, რუსულიდან ქართულ ენაზე თარგმნა (1993) და ამ ნაშრომს რამდენიმე საყურადღებო გამოკვლევაც მიუძღვნა. აღნიშნული ნაშრომით გაბრიელ ეპისკოპოსმა ქართული ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში („ქართული ფილოსოფია თავისი არსით ქრისტიანული ფილოსოფიაა“ – თ. ირემადიძე)² განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა.

გაბრიელ ეპისკოპოსის გამოკვლევა – „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ – შეიცავს დებულებათა ლოგიკურ სტრუქტურას, რომელიც თანმიმდევრულად გადადის შემეცნების თეორიიდან (მაგალითად, წერილები³ შემეცნებითი უნარების, კანტის სინთეზური მსჯელობათა კრიტიკის, სუბსტანციის, სწორი აზროვნე-

¹ თ. ირემადიძე, „ეპისკოპოსი გაბრიელ ქიქოძე“, ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია, 2021, <http://encyclopedia.ge/ka/articles/36>.

² თ. ირემადიძე, „ქართული ფილოსოფიური თარგმანის თავისებურებანი“, წიგნში: თ. ირემადიძე, შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად, თბ., „ფავორიტი სტილი“, 2019, გვ. 60-69.

³ გაბრიელ ეპისკოპოსი, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ., „სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამოცემა“, 1993, გვ. 46-105.

ბის კანონის შესახებ და სხვა) ფიზიკისა და მათემატიკის პრინციპებზე (წერილები¹ მათემატიკური აქსიომების მნიშვნელობის, ნების მოტივსა და მოქმედებას შორის კავშირის შესახებ და სხვა), ეთიკაზე (წერილები ზნეობრივი თვითცნობიერების, ხასიათის განსაზღვრების შესახებ და სხვა) და, ბოლოს, მისტიკაზე (მაგალითად, წერილები² სულის უკვდავების, უმაღლესი თავისუფლების, სულიერ მდგომარეობათა შესახებ და სხვა). ადამიანური ყოფნის არსის და სპეციფიკის გაგებისთვის გაბრიელი მიმართავს კვლევის მეთოდს, რომელიც გულისხმობს სხვადასხვა საგნობრივ-დისციპლინათა ერთიანობას. ნაშრომის კომპლექსური (ანთროპოლოგიის განხილვა მეცნიერების ურთიერთგანსხვავებული დარგების პოზიციიდან) და თანმიმდევრული (სამყაროს შემეცნების თეორიიდან მისტიკამდე) ხასიათი კი წარმოადგენს გაბრიელის ინტელექტუალურ შემოქმედებაში *აპოფატიკური ანთროპოლოგიის* მდგენელს.

2. აპოფატიკური ანთროპოლოგიის ცნება და კვლევის ტრადიცია

ამ საკითხზე საუბრისას, უპირველესად, უნდა განისაზღვროს აპოფატიკური ფილოსოფიის და მისი კატეგორიების ანთროპოლოგიურ ქრილში განხილვის ტრადიცია, რის შემდეგაც შევძლებთ გაბრიელ ქიქოძის შემოქმედებაში არსებული აპოფატიკური ანთროპოლოგიის სათანადო გამოკვლევას.

„აპოფატიკური ანთროპოლოგიის“ ცნება თემატურად მოიცავს როგორც *ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას*³, აგრეთვე *აპოფატიკურ ღვთისმეტყველებას*. სწორედ ამიტომ, კვლევის პირველ ეტაპზე უნდა მოხდეს ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების ისტორიაში „აპოფატიკური ანთროპოლოგიის“ წყაროების დადგენა. ამისათვის საჭიროა ანტიკური ფილოსოფიისა და ეკლესიის ადრეული მამების შემოქმედებიდან პირველადი და ძირითადი წყაროების ჩვენება/განხილვა, რის შემდეგაც განისაზღვრება „აპოფატიკური ანთროპოლოგიის“ შინაარსი და ცნების მნიშვნელობა.

აპოფატიკური შემეცნების ტიპოლოგიის შესახებ არსებული ბოლოდროინდელი კვლევები⁴ ამტკიცებს, რომ სახეზეა ნეგატიური თეოლოგია, რომელიც ღმერთის შემეცნების იმგვარ გზას წარმოადგენს, სადაც უარყოფილია (ღვთის) განმარტების ყოველგვარი პოზიტიური შესაძლებლობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აპოფატიკურ შემეცნებას შეუძლია მხოლოდ იმის თქმა, „რაც ღმერთი არ არის“ – ღმერთი აღემატება ჩვენს აზროვნებას, ენასა და ყოფიერების ყველა კატეგორიას, სწორედ ამიტომ ვერ ვიტყვით, „რა არის ღმერთი“, თუმცა, შეგვიძლია იმის გამოთქმა, რასაც ის (ღმერთი) არ წარმოადგენს. ამგვარი განმარტებით აპოფატიკა სპეციალური „დისკურსის ფანრია“, რომელიც „ანესრიგებს“ ანალიტიკურ ფი-

¹ იქვე, გვ. 112-169

² იქვე, გვ. 148-163, 248-253.

³ გაბრიელ ეპისკოპოსის შემოქმედებაში „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ მნიშვნელობის შესახებ იხ.: თ. ირემაძე, „ეპისკოპოსი გაბრიელ ქიქოძე“, *ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია*, 2021 წ., <http://encyclopedia.ge/ka/articles/36>.

⁴ მაგ., Charles M. Stang, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*, Oxford Academic Books, 2012, გვ. 153-196.

ლოსოფიას, რათა დიალექტიკა „გამოუთქმელის გამოთქმისას“ არ შევიდეს ჩიხში. პირველი, ვინც ფილოსოფიაში შემეცნების არარეპრეზენტაციულობაზე მიუთითებს, პლატონია; „სახელმწიფოს“ VII წიგნში საუბარია ფილოსოფიაზე, რომელიც სხვა ხელოვნებისგან განსხვავებით გამოუთქმელია¹. სწორედ „გამოუთქმელის გამოთქმა“ აპოფატიკური მატრიცა. ანტიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, პარმენიდეს ფილოსოფიის შემორჩენილი ფრაგმენტები ასევე მიგვანიშნებს აპოფატიკური დისკურსის პირველწყაროებზე, მაგალითად, პარმენიდეს ცნობილი სიტყვის თანახმად, არსებობა ყოფიერებას მიემართება, ხოლო არარა არარსებობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მხოლოდ ყოფიერებაა ის ერთადერთი, რომელიც ნამდვილად არსებობს, მარადიულია, დაუსაბამოა და დაუსრულებელია. მაშასადამე, პარმენიდეს „აზროვნებისა და ყოფიერების იგივეობა“ გვაძლევს იმის თქმის საშუალებას, რომ შეიძლება არსებულის, ანუ ყოფიერების შემეცნება, ხოლო არარსებულის შემეცნება კი შეუძლებელია. გამოდის, რომ პარმენიდესთან ვხვდებით აპოფატიკური დისკურსის ჩანასახოვან დასაწყისს, რომელსაც პლატონი თავისი „ჰენ“-ით (ერთით) ლოგიკურად აგრძელებს. პლატონისეული „სიკეთის ეიდოსი“ („სახელმწიფო“), „უძრავი მამოძრავებელი“, „ჭეშმარიტი ყოფიერება“ („ფედონი“, „ფედროსი“), „საზღვარი და უსაზღვრობა“, „რწმენა და მისი გადაცემა“ („სახელმწიფო“) მოგვიანებით (ნეოპლატონიკოსებთან) გადადის იმ აპოფატიკურ პირველსაწყისში, რომელიც თავად ყოფიერებაზე მაღლა დგას და რომლისთვისაც აუცილებელი პირობაა, იყოს ერთი და მარტივი, რადგან თუ ერთს მივანერთ პოზიტიურ განსაზღვრებას („არსებული“, „ყოფიერი“ და სხვა), მაშინ ის სიმრავლეში გადადის და ერთი ველარ იქნება. უნდა ითქვას, რომ პლატონმა ეს „ტრადიცია“ უანდერდა არეოპაგეტიკის იდუმალ ავტორს, რომელსაც სამეცნიერო წრეში მოვიხსენებთ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით. არეოპაგეტიკული კორპუსის ავტორი, პლატონის მსგავსად, ღმერთს უწოდებს ზეყოფიერებას, რომლისგანაც მომდინარეობს ყოველივე არსებული. ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში პლატონისგან დამოუკიდებლად ჩნდება აპოფატიკური შემეცნების საკითხი. პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ გაგზავნილ წერილში გვიყვება სულიერ გამოცდილებაზე, რომლის გამოთქმა საზოგადოდ შეუძლებელია. პავლეს სიტყვების ძველქართული თარგმანი ასეთია: „რამეთუ მიიტაცა სამოთხედ და ესმნეს უთქუმელნი სიტყუანი, რომელ არა ჯერ-არიან კაცთა სიტყუად“ (II კორ. 12:4). აპოფატიკური შემეცნების საკითხი ასევე დგას აღმოსავლურ ფილოსოფიაშიც; მაგალითად, მაჰაიანური ტრადიციის თანახმად, როდესაც გაუტამა ბუდა შაკიამუნი თავის მონაფე მაჰაკაშიაპას ჭეშმარიტი მოძღვრების დჰარმას გადასცემდა, მაჰაკაშიაპა ჩავარდა დჰიანას (გასხივოსნების) მდგომარეობაში და მიხვდა, რომ ჭეშმარიტების გადაცემა შეუძლებელია, და რომ ეს არის ჭეშმარიტება. როგორც ვხედავთ, აპოფატიკა აქტუალიზდება ყველა იმ კულტურაში, სადაც არსებობს მისტიკური გამოცდილების ტრადიცია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყველა იმ ტრადიციაში, სადაც გაჩნდა საკითხი „საწყისის“ შესახებ (ეს არის ბერძნული ფილოსოფიის ნარატივი თუ ინდური უპანიშადე-

¹ პლატონი. *სახელმწიფო*, წიგნი მეშვიდე, ქართულად თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ, თბ.: *Carpe diem*, 2020, გვ. 240-273.

ბის შემთხვევა), იმავე დროს, ჩამოყალიბდა სანყისის შესახებ სიტყვის გადაცემის ფორმა; ასეთი ფორმა თუ საშუალება კი მხოლოდ აპოფატიკური შეიძლება იყოს.

მაგრამ რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს აპოფატიკურ ფილოსოფიას ანთროპოლოგიის საკითხთან? ყურადღება უნდა გავამახვილოთ საგულისხმო განსხვავებაზე, რომელიც ასე გამოიყურება: ქრისტიანული აპოფატიკური (ნეგაციური) შემეცნების აღწერისას სამიზნე კითხვა არის – „ვის და როგორ იმეცნებს?“; ხოლო როდესაც ვკითხულობთ, „ვინ იმეცნებს?“, ეს კითხვა მიემართება აპოფატიკურ ანთროპოლოგიას. კითხვებში „ვინ...?“ და „ვის...?“ იგულისხმება ადამიანური და ღვთაებრივი პიროვნებები. აქ კი ვხედავთ, განსხვავებას ქრისტიანულ აპოფატიკასა და ანტიკური ფილოსოფიის აპოფატიკურ შემეცნებას შორის. საქმე იმაშია, რომ არც ძველმა ბერძნულმა ფილოსოფიამ და არც ინდურმა ფილოსოფიამ – სადაც ვხვდებით აპოფატიკური შემეცნების მაგალითებს – არ უწყოდენ პიროვნების ცნება. შესაბამისად, ბერძნულ და ინდურ ფილოსოფიებში ვერ ჩამოყალიბდა აპოფატიკური ანთროპოლოგიის საკითხი, პირიქით, თავად აპოფატიკურობა გამორიცხავდა მასთან ერთად ანთროპოლოგიის მოაზრებას: ინდურ ფილოსოფიაში, რომელიც მიგვითითებს უზენაესი ბრაჰმანის, როგორც ჭეშმარიტი ყოფიერების შემეცნებაზე – ის, ვინც ახორციელებს ამ შემეცნებას, ანუ სუბიექტი, საბოლოოდ, იდენტიფიცირდება ბრაჰმანში და კარგავს საკუთარ იდენტობას; იგივე შეიძლება ითქვას პლატონური ერთის შესახებ, რომელსაც პიროვნული განზომილება არ აქვს და ვერ შედის მე-შენ ურთიერთობაში. სწორედ ამიტომ, სადაც არ გვაქვს „პიროვნების“ ქრისტიანული გაგება, იქ აპოფატიკა გამორიცხავს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. ამასთან, ხაზი უნდა გავუსვათ იმასაც, რომ მთელ ანტიკურ ფილოსოფიაში იდეების სამყარო დადებითად მოიაზრება, მაშინ, როცა მატერიალური – იდეალურის „ანარეკლებად“ და „აჩრდილებად“ გვევლინება. შეიძლება ასეთი ფორმულის გამოკვეთაც: სხეული არის სულის საპყრობილე, საჭიროა სხეულის-გან/მატერიისაგან გათავისუფლება, რათა სული ეზიაროს ჭეშმარიტებას. ეს ძალიან კარგად ჩანს სოკრატეს დრამატულ მაგალითში და კიდევ უფრო მეტად – ბუდას პესიმისტურ შემთხვევაში¹. ამისგან განსხვავებით, ქრისტიანულმა სულიერებამ დაბადა ფილოსოფიის ის გზა, რომელმაც მატერიას მიანიჭა შექმნილის სტატუსი. მეტიც, ლოგოსის განკაცებით გადაილახა ის ზღვარი, რომელიც არსებობდა მატერიალურსა და აბსოლუტს შორის. ქრისტეს აღდგომა კი სხეულის/მატერიის ისეთ ბუნებაზე მიგვითითებს, რისი მოაზრებაც საზოგადოდ ანტიკურობაში შეუძლებელი იყო. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული აპოფატიკური ანთროპოლოგია ეხება აბსოლუტის შემეცნებელ პიროვნებას, რომელიც „ისე ეზიარება ერთს“, რომ შემეცნების პროცესში არ კარგავს თავის პიროვნულობას. ამის თვალსაჩინო მაგალითია ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი; როცა იგი თავის სიტყვაში აპოფატიკური შემეცნების პროცესს გვიხატავს, ყურადღებას ამახვილებს და საგანგებოდ მიგვითითებს პიროვნებაზე, რომელიც ნეგაციურ შემეცნებაში არის ჩართული. ის აპოფატიკური ანთროპოლოგიის ჭრილში საუბრობს მოსეზე,

¹ G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, <https://www.ccel.org/ccel/c/chesterton/everlasting/cache/everlasting.pdf>

რომელმაც მიიღო გამოცხადება. ამას ბიბლია ყველასათვის გასაგებ ენაზე გადმოსცემს როგორც პროცესს, თუ როგორ ელაპარაკა ღმერთი მოსეს მაცვლოვანის ცეცხლოვანი ბუჩქიდან და განუცხადა, რომ თავად არის ჭეშმარიტი ყოფიერება (იაჰვე, რომელიც ითარგმნება, როგორც „მე ვარ მყოფი“); ფსევდო-დიონისე ამას აღწერს აპოფატიკურად, რომ მოსე იმეცნებს ზეცნობადს, არაშემეცნებელ უმოქმედობაში – არაფრისეული არცოდნით¹.

ზემოთქმულის შემდეგ შეგვიძლია, განვსაზღვროთ, თუ რას წარმოადგენს აპოფატიკური ანთროპოლოგია. რადგან ქრისტიანულ აპოფატიკას ვეხებით და არა ზოგადად აპოფატიკას, რომელიც, როგორც უკვე ვნახეთ, სხვადასხვა ტრადიციაში არსებობს, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ქრისტიანული აპოფატიკა არის ეკლესიის წინააღმდეგობა დაბადებული პერსონალური გამოცდილება და ის უკავშირდება ევქარისტიული ონტოლოგიის სფეროს, რომელიც ადამიანს ანიჭებს ახალ იდენტობას. საკითხი თავისთავში აგრეთვე მოიცავს კონკრეტულისა და ზოგადის, ადამიანისა და ბუნების, სიცოცხლისა და სიკვდილის, თავისუფლებისა და ჭეშმარიტების მიმართების პრობლემებს. აპოფატიკა, რომელსაც პავლეესეულად „გამოუთქმელის გამოთქმა“ ვუწოდებთ, უკავშირდება პერსონალურ მისტიკურ გამოცდილებას, რასაც ვხვდებით იგივე პავლეს შემთხვევაში.

3. აპოფატიკა – გაბრიელ ქიქოძის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში

ახლა კი შევეხებით იმ საკითხს, თუ როგორ წარმოგვიდგენს გაბრიელ ეპისკოპოსი აპოფატიკურ ანთროპოლოგიას. წინასწარი დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ გაბრიელ ეპისკოპოსის აპოფატიკური ანთროპოლოგია ადამიანს განსაზღვრავს როგორც მეტაფიზიკურ არსებას, რაც მის „პიროვნულობას“ და „ღმერთთან თანაზიარებაში“ ვლინდება. თავად ადამიანი არის ერთგვარი „საიდუმლო“, „შემეცნებითი ნეგატივი“, რომელიც არ შეიძლება სრულად განისაზღვროს რომელიმე პოზიტიური მეცნიერებით, იქნება ეს ფიზიოლოგია, ბიოლოგია, ქიმია, ფიზიკა თუ სხვა. გაბრიელ ეპისკოპოსის მიხედვით, ადამიანის არსების აღწერისას ყოველთვის რჩება ნაკლოვანების განცდა, რაც იმას მიანიშნებს, რომ ჩვენ ვერ აღვწერთ ადამიანის არსებას თავის მთლიანობაში. გაბრიელ ქიქოძის მიხედვით, ადამიანის შესწავლისთვის საკმარისი არ არის შესაძლებლობა, რომელსაც ჩვენი გონება გვაძლევს. ის პიროვნულობას უკავშირებს სულიერ სუბსტანციას, რომელსაც ღმერთთან მიმართებით აქვს ნამდვილი ყოფიერება. მართალია, გაბრიელის შემოქმედებაში ცნება „პიროვნება“ არ გვხვდება, თუმცა იგი „სულის“ ცნების გამოყენებით ახასიათებს მას. მაგალითად: „ერთი და იგივე არსება ამოძრავებს თუ არა ჩვენს მარცხენა და მარჯვენა ხელს? ჩვენი ცნობიერება გვპასუხობს, რომ ესაა ერთი და იგივე, მაგრამ თუ ტვინის გარდა არ დავუშვებთ განსაკუთრებულ არავითარ საწყისს, მაშინ გამოვა, რომ მარცხენა ხელს ერთი არსება ამოძრავებს და მარჯვენას – მეორე... ტვინი არის იარაღი აზრის წარმომქმნელი მიზეზის, თვალი, ისევე ყური, არის იარაღები, რათა სინათლის ტალღებისა და ბგერების მიღებით აღვიქვათ – მუსიკა და ფორმა,

¹ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, „საღვთოთა სახელთათვის“, თარგმნა ე. ჭელიძემ, ჟურნალში: „გზა სამეფო“, N1, 1995.

მშვენიერება... ასე რომ, იძულებული ვართ, ვალიაროთ, რომ შევრძნება, აზროვნება და ცნობიერება ერთსა და იმავე განუყოფელ არსებაშია და პირველმამოძრავებელ წყაროდ უნდა დავუშვათ გონიერი, უხილავი, ნებელობითი, სულიერი ძალა¹. როგორც ვხედავთ, გაბრიელ ქიქოძის ანთროპოლოგია წარმოაჩენს „ერთი არსების“, ანუ „პიროვნების“ გაგებას, რომელიც აპოფატიკურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ჩვენი პოზიტიური დახასიათება არ არის საკმარისი პიროვნულობის განსაზღვრებისთვის. თუმცა, შეგვიძლია მასზე საუბარი მაგალითებით. გაბრიელი შენიშნავს, რომ ადამიანის შემთხვევა ეს არ არის მხოლოდ ბუნებრივი ცხოვრების მაგალითი (გამრავლება, კვება, გვაროვნობა და სხვა), ამის ნათელი მაგალითია ისტორია, სადაც მოქმედებს ადამიანი ნებისუფლად და აყალიბებს თავის ყოფიერებას – ბუნებისგან განსხვავებულს, რომელიც სულაც არ თანხვედება ბუნებრივს და შესაძლოა, რადიკალურადაც უპირისპირდებოდეს მას. პიროვნული გამოვლინების შემთხვევაში ადამიანის გონიერი ნების პროდუქტს წარმოადგენენ გრძნობები, თუმცა, ცხადია, ყველაფერი არ არის პიროვნების ნებისეული პროდუქტი: პიროვნული თავისუფლება და ბუნების დეტერმინირება პარალელურად თავსებადად და ერთიანად არსებობს, მაგალითად, ნებას არ შეუძლია პირდაპირი გავლენა მოახდინოს გულის თუ სხვა ორგანოს მოქმედებაზე, მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის მტკიცების საშუალებას, რომ პიროვნულობა მხოლოდ ქიმიური და ფიზიკური ძალებითაა განპირობებული. აქედან გამომდინარე, გაბრიელ ქიქოძე წამოჭრის ზოგად კითხვას, რომელიც მიემართება როგორც ანთროპოლოგიას, ასევე ონტოლოგიას – რამდენად შესწევს ქიმიას და ფიზიკას ახსნას სიცოცხლე თავის მთლიანობაში? მისი აზრით, სადაც შემეცნების ეს გზა საკმარისი არ აღმოჩნდება, იქ ახალი, ჯერ კიდევ უცნობი საწყისი ჩნდება². გაბრიელ ქიქოძის ეს ინტუიცია, მოგვიანებით, ფიზიკისა და მათემატიკის ისეთმა წარმომადგენლებმა გამოხატეს, როგორებიც არიან ჰაინზენბერგი და გიოდელი. ერთმა შემოიგანა ფიზიკაში „განუსაზღვრელობის პრინციპი“, ხოლო მეორემ კი მათემატიკაში „უსრულობის თეორემა“. საზოგადოდ, ამ თეორემებმა გვიჩვენა თეორიული შემეცნების რეგრესულობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ რაიმეს სრული შემეცნება პრინციპულად შეუძლებელია. გაბრიელ ქიქოძესთან ვხვდებით პოზიტიური და ნეგატიური შემეცნების გზებს, თავდაპირველად აქ ვხვდებით ადამიანის აღწერას ნატურალისტურ, ბუნებრივ კატეგორიებში, ხოლო შემდგომ კი ნაჩვენებია პიროვნების აპოფატიკურობა. შესაბამისად, ეპისკოპოს გაბრიელის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ადამიანის აღწერა „კატაფატიკურ“ (არსება, რომელიც ბუნების/მატერიის ნაწილია) და „აპოფატიკურ“ (არსება, რომელიც ბუნებაზე/მატერიაზე არ დაიყვანება) კატეგორიებში სრულიად ლეგიტიმური ხდება.

შეკითხვა „პირველ მამოძრავებლის“ შესახებ ანტიკურ ფილოსოფიაში ერთ-ერთ მთავარ საკითხს – ყოფიერებას ეხებოდა. გაბრიელ ქიქოძე მსგავს კითხვას ადამიანის მიმართ წამოჭრის: „სად არის მოთავსებული მამოძრავებელი/მოაზროვნე საწყისი?“ მისი პასუხი აპოფატიკური ანთროპოლოგიის კუთხით არის წარმოდგენილი:

¹ გაბრიელ ეპისკოპოსი, *ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები*, გვ. 33.

² იქვე, გვ. 36-37.

„შეგრძნება, აზროვნება და ცნობიერება ერთსა და იმავე განუყოფელ არსებაშია... [მაშასადამე] პირველმამოძრავებელი მოთავსებულია განსაკუთრებულ უხილავ არსებაში... ეს არის რალაც განსაკუთრებული უხილავი სანყისი, რომელიც ტვინის საშუალებით აძლევს ბიძგს სხეულს“¹. გონება (ტვინი) თავისთავად არ აწარმოებს განსჯას, ამ თვალსაზრისის საპირისპიროს ხედავს გაბრიელი ვოლტერთან, ჰელვიციუსთან, დალამბერთან და სხვა ფრანგ განმანათლებლებთან. გაბრიელ ქიქოდის აზრით, მათ მცდარ წარმოდგენას ერთი ნაბიჯი აკლდა, რომ ერწმუნათ უზენაესი გონების კულტი². ამის საპირისპიროდ, იგი მიაჩნებდა ჰიპოსტასურ სანყისზე, რომელიც შთაბეჭდილების მეშვეობით აღძრავს ჩვენს გონებას აზროვნებისაკენ³.

როგორია „აპოფატიკური შემეცნება“ გაბრიელ ეპისკოპოსთან? მასთან აპოფატიკური შემეცნება ნიშნავს პიროვნების ღმერთთან მიმართების პოტენციის აქტუალიზებას, სადაც მნიშვნელობა ენიჭება შემდეგ ცნებებს: „გამოცხადება“, „რწმენა“, „თანაზიარება“. გაბრიელ ქიქოდის სიტყვების თანახმად: „ადამიანის უდიდესი უპირატესობა, რაც მას მაღალ ფასდაუდებელ არსებად ხდის, ესაა მისი რწმენა, ზიარება სამყაროს შემოქმედთან, ღმერთი მხოლოდ ადამიანს გამოეცხადა და არა მარტო გამოეცხადა, მან იგი თავის თავს აზიარა, აი, რით დგას ადამიანი მთელ სამყაროზე მაღლა“⁴. აპოფატიკური შემეცნების პროცესამდე რამდენიმე მდგომარეობა გამოიყოფა; პირველი ეს არის შთაბეჭდილება/გაკვირვება, რასაც ჩვენში იწვევს გამოცხადების ტექსტის (ბიბლია) მოსმენა, ნაკითხვა. გაბრიელ ქიქოდის მიხედვით, ეს ჯერ კიდევ არ არის ცოდნა, არამედ ცოდნისა და შემეცნების ჩანასახებია. მეორე მდგომარეობა არის ყურადღება/კონცენტრაცია/დაძაბულობა. პირველი გრძნობის ხუთი ორგანოს მეშვეობით ხორციელება, ხოლო მეორე (კონცენტრაცია) უკავშირდება პიროვნების თავისუფალ გამოვლინებას⁵. მხოლოდ ყურადღების საკმარისად განმტკიცების შემდეგ იწყება შემეცნება. მაშასადამე, გაბრიელ ქიქოდის მიხედვით, შემეცნება არის პიროვნების თავისუფალი აქტი.

საყურადღებოა გაბრიელ ეპისკოპოსის შეხედულება მისტიკურ გამოცდილებაზე შესახებ. იგი დასძენს, რომ „დიდად ცდებიან ის ფილოსოფოსები, რომლებიც ადამიანის ყველა სრულყოფილების მიზეზს მისი ორგანიზმის განვითარების, ან მეტყველების უნარში ეძებენ“, – ბრმად შობილთ და ყრუთ არაფერი გაეგებათ ფერების, მელოდიის, თუმცა, მისი აზრით, „მათთვის მისანვდომია ღვთის შემეცნება

¹ გაბრიელ ქიქოდის ხედვისთვის ადამიანის სულის ყოფიერების, თვისებების და მოქმედებების შესახებ იხილეთ: გაბრიელ ეპისკოპოსი, *ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები*, გვ. 33-32.

² იქვე, გვ. 45.

³ იქვე, გვ. 29.

⁴ იქვე, გვ. 43.

⁵ „როცა სული ბევრ საგანს ხედავს, მასზეა დამოკიდებული, შეაჩეროს მზერა ამა თუ იმ საგანზე და ასეთი, თუ ისეთი დროით. როცა მას ბევრი ბგერა ესმის, მასზეა დამოკიდებული, რომელიმე მათგანს მიუგდებს ყურს თუ არა. ამასთან, რაც უფრო მეტი ენერჯის გამოყენებით ხდება ეს პროცესი, რაც უფრო მეტი ძალისხმევით იყენებს სული ამ ძალას... ე.ი. რაც უფრო დაბეჯითებით აქცევს ყურადღებას რაიმეს, მით უფრო დიდ თავისუფლებას ამჟღავნებს, რადგანაც ამისათვის საჭიროა ნების მნიშვნელოვანი ძალისხმევა.... რომელიმე აზრს რომ ჩაულრმავდება, როგორც იტყვიან, ყოველივე დანარჩენის მიმართ ბრმაა და ყრუ“, იქვე, გვ. 48.

და განყენებული საგნების ჭვრეტა, ამიტომ ადამიანის სული, ორგანოთა სხეულებრივი ნაკლოვანებების მიუხედავად, მაინც აღწევს თავის დანიშნულებას¹.

ლიტერატურა:

1. გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოძე). *ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, რუსულიდან თარგმნეს: ო. ტაბიძემ, თ. ბუაჩიძემ, ვ. გოგობერიშვილმა, თბ., „სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამოცემა“, 1993.*
2. ირემაძე, თ. „ეპისკოპოსი გაბრიელ ქიქოძე“, *ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია*, 2021, <http://encyclopedia.ge/ka/articles/36>
3. ირემაძე, თ. *შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად*, თბ., „ფავორიტი სტილი“, 2019.
4. ირემაძე, თ. *ახალი დროის ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად*, თბ., „ფავორიტი სტილი“, 2020.
5. პლატონი. *სახელმწიფო*, ქართულად თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ, თბ., *Carpe diem*, 2020.
6. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი: „საღვთოთა სახელთათვის“, თარგმნა ე. ჭელიძემ, ჟურნალში: „გზა სამეფო“, N1, 1995.
7. Stang, Ch. M.: *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*, Oxford Academic Books, 2012, <https://academic.oup.com/book/26818/chapter/195808544>
8. Chesterton, G. K.: *The Everlasting Man*, <https://www.ccel.org/cc>

Giorgi Kavtaradze

THE APOPHATIC ANTHROPOLOGY OF GABRIEL KIKODZE

Summary

Gabriel Kikodze (1825-1896) was the bishop of Imereti, scientist, theologian, psychologist and philosopher. Between 1840-45 Gabriel studied in Tbilisi and Pskov Seminaries. In 1849, he graduated from the St. Petersburg Theological Academy with a Master's Degree. Afterwards, he returned to Georgia and was appointed as an inspector of Tbilisi Seminary.

Gabriel's scientific work is highly diverse and his opinions stand out as remarkably unique. Very important scientific works, treatises and sermons belong to Gabriel's pen. The bishop was well acquainted with the European way of thinking. At the same time, he considered the entirety of the traditions and achievements of human thought. His interpretation of Christian teachings was intended not only for the clergy but also for the public, for example: Gabriel's sermons were published during his lifetime in Georgian (1865, 1884-1885), English (1867) and Russian (1893). One of the most important monuments of Georgian thought of the 19th century is the "Fundamentals of Experimental Psychology" by Bishop Gabriel. It is important that the famous Georgian philosopher of the 20th century

¹ იქვე, გვ. 72-73.

Tamaz Buachidze translated “Basics of Experimental Psychology” from Russian to Georgian together with Otar Tabidze and Vazha Gogoberishvili. Tamaz Buachidze dedicated an important study to this book. With this work, Gabriel Bishop contributed to the development of Christian philosophy in Georgia.

The concept of “apophatic anthropology” thematically includes both philosophical anthropology and apophatic theology. Recent studies of apophatic philosophy argue that it is a negating theology. For example, Charles M. Stang describes it this way: A recent attempt to survey the whole of “apophatic discourses” insists that “for negating theologies, it is possible to say only what God is not”, and that apophasis amounts to a series of “attempts to devise and, at the same time, to disqualify ways of talking about God”. This approach proposes the *via negativa* as a solution to a problem: because God transcends all our categories of thought, language, and even being, we cannot say what God is, only what God is not. Following from this, apophasis is a linguistic protocol or a special “genre of discourse” that polices our speech about God, lest we misstep and utter the unutterable.

How does Bishop Gabriel present apophatic anthropology? As a preliminary conclusion, it can be said that Bishop Gabriel’s apophatic anthropology defines man as a metaphysical being. Man is a kind of “mysterious ‘cognitive negativity’” that cannot be fully defined by science, positive science, be it physiology, biology, chemistry, physics or anything else. According to Bishop Gabriel, when describing the human being (who is? How is he?), there is always a feeling of incompleteness, which indicates that we cannot describe the human being in its entirety. With Gabriel, we find positive and negative ways of cognition, the first description of a person is naturalistic and naturally categorized, and then the apophatic nature of a person is shown. Accordingly, in Bishop Gabriel’s philosophical anthropology, the description of man in the categories of “kataphatic” (a being that is part of nature (matter)) and “apophatic” (a being that cannot be reduced to nature (matter)) becomes completely legitimate. Personal freedom and the determinism of nature coexist in a compatible and unified way, for example, the will cannot directly influence the action of the heart or any other organ, but this does not allow us to assert that personality is determined only by chemical and physical forces.

What is “apophatic cognition” like with Bishop Gabriel? With Gabriel, apophatic cognition realizes the actualization of the potential of a person’s relationship with God, where the concepts – “revelation”, “faith”, and “communion” are given importance. According to the words of Gabriel: “The greatest advantage of man, which makes him a highly valuable being, is his faith, communion with the Creator of the universe, God revealed himself to man and not only, he shared himself with him, this is why man stands above the whole world”.

Gabriel Bishop’s view of mystical experiences is noteworthy. He adds that those philosophers who seek the reason for all human perfections in the development of his organism or in the ability to speak are greatly mistaken – those who are born blind and deaf will not understand anything about colours and melody, although according to Gabriel, the knowledge of God and the contemplation of eternal things are accessible to them, despite the physical shortcomings of the organs, the human soul still achieves its purpose.

ჰარვი კოქსი

ჯონ ფ. კენედი და პრაგმატიზმი

ურბანულ-სეკულარული ადამიანი პრაგმატიკოსია. ამ სიტყვის სალექსიკონო განმარტებით, ეს არის ადამიანი, რომელიც „პრაქტიკული ან მატერიალური საქმეებითაა“ დაკავებული და არის დაინტერესებული „იდეის გამოცდილებაში აქტუალიზაციით“. იგი კონკრეტული პრობლემების გადაწყვეტითაა დაკავებული და დაინტერესებულია იმით, რაც დასახულის მისაღწევად იმუშავებს. მას ნაკლებად აინტერესებს „საზღვრითი კითხვები“ ან მეტაფიზიკური მედიტაციები. იმის გამო, რომ რელიგია დიდწილად სწორედ ამ საკითხებითაა დაკავებული, ის არ სვამს „რელიგიურ“ კითხვებს.

წინამდებარე აბზაცი შესაძლებელია მშვენივრად გამოდგეს ჯონ ფ. კენედის პოლიტიკური სტილის მინიატურულ ჩანახატად. ერთხელაც, ვახშამზე უოლტ ვ. როსტოუს¹, იმხანად სახელმწიფო დეპარტამენტის დაგეგმვის სამმართველოს ხელმძღვანელს, გვერდზე მჯდარმა სტუმარმა ჰკითხა: „წინამდვილეში“ როგორია პრეზიდენტი კენედი“. მცირეოდენი ყოყმანის შემდეგ როსტოუმ უპასუხა: „ხოო, მე ერთ სიტყვას გამოვიყენებდი მის დასახასიათებლად. ის არის პრაგმატიკტი“. როსტოუს პასუხის იდეალების მიუხედავად, პასუხი ზუსტად ასახავდა წინამდვილეს. მისტერ კენედი სწორედაც რომ იმ სალი აზრის (no-nonsense) მატარებელი პრაქტიკულობისა და მუშა/სარგებლიანი (workable) გადაწყვეტილებების მიმართ ინტერესის განხორციელება იყო, რომელიც ყველაზე უკეთ ხასიათდება სიტყვით *პრაგმატიზმი*.

ევროპიდან ისმის ანალოგიური შეფასებები გარდაცვლილი პრეზიდენტის მიმართ. ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს წევრი ჰარი ო. მორთონი, წერდა რა ტექნოლოგიური ცივილიზაციის დაუფლების თაობაზე, სამართლიანად შეგვახსენებდა, რომ ასეთი ოსტატობა „მოითხოვს საზრიანობის უნარს, გამოარჩიოს პრობლემა, ხედვის არეალიდან გამორიცხოს საკმარისად მნიშვნელოვანი, მაგრამ მომენტი-სათვის არა აქტუალური მონაცემები, რათა შესაძლებელი გახდეს პრობლემის შესწავლა და ამგვარად ქმედითი გამოსავლის პოვნა“.² მორთონი აღიარებს, რომ

¹ უოლტ უიტმენ როსტოუ – ამერიკელი ეკონომისტი, პროფესორი და პოლიტიკური თეორეტიკოსი, რომელიც მუშაობდა ამერიკის შეერთებული შტატების პრეზიდენტის ეროვნული უსაფრთხოების მრჩეველად; 1961 წლიდან 1966 წლის მარტამდე მუშაობდა აშშ-ს სახელმწიფო დეპარტამენტის მრჩეველად და, ამავე დროს, ხელმძღვანელობდა სახელმწიფო დეპარტამენტის დაგეგმვის სამმართველოს კენედისთან; 1966 წლიდან 1969 წლამდე ლინდონ ბ. ჯონსონის მმართველობის დროს იყო მისი მრჩეველი ეროვნული უსაფრთხოების დარგში (მთარგმნელის კომენ.).

² Harry O. Morton, "The Mastery of Technological Civilization," *The Student World*, LVI (First Quarter 1963), გვ. 46.

ყველა მსგავსი გადაწყვეტა მხოლოდ ნაწილობრივია და დროებითი, მათი ამუშავების შემთხვევაში, ფაქტობრივად, პრობლემათა სრულიად ახალი სერიის წინაშე დაგვყენებენ და ეს არის ზუსტად ის, რასაც ველით. ჩვენი მიზნისთვის ყველაზე საინტერესოა, რომ მორთონი იყენებს ამ მეთოდის საილუსტრაციოდ ჯონ ფ. კენედის. იგი აღწერს კენედის მთავრობას, როგორც „ამგვარი მიდგომიდან ამოსულს, და არა სისტემურად განვითარებად იდეოლოგიაზე დაფუძნებულს“. მორთონზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა კენედის ნიჭმა. შეკრიბა ექსპერტთა გუნდები „განსაკუთრებული პრობლემების შესასწავლად და შეზღუდულ სფეროში დაუყოვნებელი თანმიმდევრული პოლიტიკის შესამუშავებლად“.

თუ ვიტყვით, რომ ტექნოპოლისის ადამიანი პრაგმატულია, ეს ნიშნავს, რომ ის თანამედროვე ტიპის ასკეტიკაა. ის წესრიგს უწესებს საკუთარ თავს, იკრძაღვას რა გარკვეულ რამეებს. ის უახლოვდება პრობლემებს არარელევანტური მოსაზრებებისგან მათი გამოყოფის გზით, სხვადასხვა დარგის სპეციალისტების ცოდნის გამოყენებით და მზადყოფნაშია პრობლემების ახალ სერიასთან გამკლავებისათვის, როდესაც ისინი უკვე წინმსწრებად გადაწყვეტილია. ცხოვრება მისთვის პრობლემათა რიგია და არა ამოუცნობი საიდუმლო. მას ფრჩხილებს გარეთ გაჰყავს ის, რისი მოგვარებაც შეუძლებელია და განიხილავს იმას, რაც შესაძლებელია. იგი ცოტა დროს კარგავს „ბოლოვად“ ან „რელიგიურ“ კითხვებზე ფიქრზე. მას შეუძლია იცხოვროს უაღრესად ცვლადი გადაწყვეტილებებით (**highly provisional solutions**).

მისთვის სამყარო არ არის შემაშფოთებელი ენიგმა, რომელიც აღძრავს მდუმარე ძრწოლას, ისაა რთული და ურთიერთდაკავშირებული პროექტების სერია, რომელიც მოითხოვს უნარების და კომპეტენციების გამოყენებას. იგი სვამს რელიგიურ შეკითხვებს, რადგანაც სრულად სწამს, რომ სამყაროს მოხელთება მათ გარეშეც შეუძლია.

ამიტომაც ტექნოპოლისის ადამიანის მიერ ჭეშმარიტების გაგება პრაგმატულია. ხომ არ ამორიცხავს მას ეს ბიბლიური რწმენიდან? მთავარი კითხვა, რომელიც უნდა დავსვათ, არის ის, თუ რას ესმის ბიბლიას, განსაკუთრებით ძველ აღთქმას, ჭეშმარიტებაში; და შესაძლებელია ეს სიმართლე შეჯერდეს ჭეშმარიტების პრაგმატულ მნიშვნელობასთან, რომელიც ახასიათებს ტექნოპოლისურ სტილს?

იმისათვის, რომ ნათელი მოვფინოთ ამ საკითხს, მივმართოთ კორნელის ა. ვან პერსენს, სოციოლოგსა და საერო ღვთისმეტყველს, რომელსაც ამჟამად უკავია ნიდერლანდებში ლეიდენის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის კათედრა.¹ მიუხედავად იმისა, რომ ვან პერსენის ეს ღრმად ორიგინალური ნამუშევარი შედარებით უცნობია ინგლისურენოვანი სამყაროსთვის, ავლნიშნავთ, რომ იგი ეხება მრავალ

¹ კორნელის ა. ვან პერსენი (1920-1996) დანიელი ფილოსოფოსი, სოციოლოგი. ხელმძღვანელობდა იუნესკოს კომიტეტს; ულტრეტის, გრონინგენის და ლეიდენის უნივერსიტეტების პროფესორი. იკვლევდა პარაფსიქოლოგიის პრობლემებს; დააფუძნა დანიური პარაფსიქოლოგიის ჟურნალი. ავტორია მონოგრაფიების „სურრეალიზმის ფილოსოფიის მეტაფიზიკა“, „კულტურის სტრატეგია: თვალსაზრისი იმ ცვლილებების შესახებ, რაც დღეს ჩვენს აზროვნებასა და ცხოვრების წესებში ხდება“ (*Strategy of Culture: A View of the Changes Taking Place in Our Ways of Thinking and Living Today, 1974*) (მთარგმ. კომენ.)

თემას და დღეს უკვე იპყრობს ყურადღებას¹. ცხადია, მას ღვთისმეტყველების სეკულარიზაციის სფეროში შეუცვლელი წვლილი შეაქვს. ვან პერსენი თვლის, რომ სიღრმისეულად დაინტერესებული საზოგადოებების ტიპებს შორის კავშირების მრავალფეროვნებითა და სინამდვილის აღქმის სხვადასხვაობით, დღეს ჩვენ ვიმყოფებით ტრანზიტულ პერიოდში ვან პერსენის ტერმინოლოგიით კაცობრიობის ისტორიის „ონტოლოგიურ“ პერიოდიდან „ფუნქციონალურ“ პერიოდში. ონტოლოგიური ფაზი ჩანაცვლდა უფრო ადრეულით, რასაც იგი „მითოსურს“ უწოდებს. ეს სამი ფაზი, ეს სამი ეპოქა, რეალობის აღქმის მათთვის მახასიათებელი შესაბამისი გზებით, ძალიან მჭიდრო კორელაციაშია იმასთან, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ტომობრივ, ქალაქურ და ტექნოპოლისურ ეპოქებს, თითოეულს აქვს თავისი დამახასიათებელი *Manière d'être*.²

მითოსურ პერიოდში, ამბობს ვან პერსენი, სამყარო არის „მომხიბლავი“, რასაც ის „სოციომითოლოგიური სივრცის“ სამყაროს უწოდებს. ეს შეესაბამება იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ „მოჯადოებულ ტყეს“ (*“the enchanted forest”*). ამ პერიოდში სუბიექტი ეთქვიფება ობიექტს არსებითად ჯადოსნურ სამყაროში. ონტოლოგიურ ფაზს ადამიანი თავისუფლდება მაგიურის შიშისგან, საკრალური განცალკევდება პროფანულისგან. ღმერთები გადაინაცვლებენ რალაც ზებუნებრივ სამყოფელში და სამყაროს უტოვებენ ადამიანებს. ღვივდება ინტერესი „საგანთა ბუნების“ მიმართ და საგნები თანდათანობით იერარქიად ყალიბდება, „ყოფიერების დიად ჯაჭვად“, საგნები სუბსტანციური ყოფიერების მქონე არსებებად. ეს არის პოლისიანი ქალაქის გამოჩენის პერიოდი. ის მოწმობს იმის გაჩენას, რასაც ვან პერსენი უწოდებს „ონტოლოგიურ აზროვნებას“ და განსაკუთრებული საფრთხე, რომელიც მას ახლავს, არის ის, რომ იგი ხდება „სუბსტანციონალური“, ახდენს რა სუბსტანციების იზოლირებას, უმკლავდება „საგნებს თავისთავში“.

ჩვენს ახალ ფუნქციონალურ პერიოდში აზროვნება აღარაა იზოლირებულ სუბსტანციებზე რეფლექსია, არამედ „კონკრეტული ადამიანის სიცოცხლის, ადამიანური საზოგადოების ფუნქციონირების ინსტრუმენტი“. ფაქტობრივად, თავად სეკულარიზაცია, ვან პერსენის აზრით, შესაძლებელია, ამ კუთხით განიხილებოდეს:

სეკულარიზებულ სამყაროში აღარ არსებობს აზროვნების ონტოლოგიური წესი, აზროვნება უზენაესზე... მეტაფიზიკურ არსებებზე... ახლა ჩვენ განვთავისუფლდით ყველა ამ არარეალური ზებუნებრივი არსებისგან; ... მხოლოდ ის, რაც პირდაპირაა და კავშირებული ჩვენთან, არის რეალური. საგნები არ არსებობენ თავისთავში; ისინი უკვე აღარ არიან სუბსტანციები, მაგრამ ისინი არსებობენ იმაში და იმისთვის, რასაც აკეთებენ ჩვენთვის და რასაც ვუკეთებთ მათ³.

ფუნქციონალურ ეპოქაში, რომელიც შეესაბამება ტექნოპოლისს, საგნები გადაიქცევა საქმედ. „ონტოლოგიური ფაზის“ არსებითი სახელები, ამბობს ვან პერსენი, „იქცევა ფუნქციონალური ფაზის ზმნებად“. ჩვენ მოცულნი ვართ უმაღლეს აზროვ-

¹ Cornelis A. van Peursen, “Man and Reality – the History of Human Thought,” *The Student World*, LVI (First Quarter 1963), გვ. 13.

² ფრანგული ცხოვრების სტილი (მთარგმ შენ.)

³ იქვე., გვ. 16.

ნებით, ვიდრე აზრით, სამართლიანად მოქცევით, ვიდრე სამართლიანობით, უფრო მეტად „სიყვარულის ხელოვნებით“, ვიდრე სიყვარულით. რომ შევაჯამოთ მთელი ეს ჯაჭვი, ვან პერსენსი ამბობს:

მითოსის ჟამს მთავარი პრობლემა იყო ის, რომ რაღაც არის: ონტოლოგიური აზროვნების პერიოდში იყო – რა არის ის; ფუნქციონალური აზროვნების პერიოდში, ეს არის – როგორ არის, როგორ ფუნქციონირებს ის¹.

ცხადია, ვან პერსენსმა აღწერა ფილოსოფიური ტერმინებით ის, თუ რას ვგულისხმობთ აქ პრაგმატიზმში. თუმცა რჩება შეკითხვა, ენინააღმდეგება თუ არა ჭეშმარიტების ფუნქციონალურ-პრაგმატული შეხედულება ბიბლიურ ტრადიციას. პრაგმატულმა ადამიანმა უნდა უარყოს ბიბლია?

ვან პერსენსი ასე არ ფიქრობს. მას საკმაოდ მტკიცედ სწამს არა მხოლოდ ის, რომ ფუნქციონალურ ეპოქაში წარმოქმნილი შეხედულება ჭეშმარიტების თაობაზე არ შორდება ბიბლიას, არამედ ის რეალურად ბევრად უკეთ შეესაბამება ბიბლიას, ვიდრე მითოსური ან ონტოლოგიური დეფინიციები, რომლებსაც ის ანაცვლებს. იგი თავისი ქეისის დემონსტრაციას ახდენს საგულდაგულო შესწავლით, თუ ჩვეულებრივ როგორ ითარგმნება ძველ აღთქმაში გამოყენებული ებრაული სიტყვა 'ემეთ',² „ჭეშმარიტებად“. სიტყვა აღნიშნავს რაღაცას, რისი იმედიც შეიძლება გქონდეს, რაც ითვლება საიმედოდ. იგი გამოიყენება ვაზის აღსანიშნავად, რომელიც, როგორც მოსალოდნელია, კენკროვან ნაყოფს შემოდგომაზე გვაძლევს. ღმერთზე ამბობენ, რომ ის ჭეშმარიტია, რადგან ის აკეთებს იმას, რასაც ამბობს, რომ გააკეთებს. ის ათავისუფლებს ტყვეობიდან მონებს და ამით ჭეშმარიტად ერთგულია თავისი ხალხისა. აღსრულება/მოქმედებაში მოყვანა ჭეშმარიტების საზომია. აუცილებელი წინააღმდეგობა, რომელიც გარდაუვლად უნდა არსებობდეს ჭეშმარიტების ბიბლიურ ხედვასა და ჩვენს ფუნქციონალურ საზოგადოებაში გაჩენილ შორის, არ არსებობს³. ვან პერსენის ვერდიქტი არ უნდა გაგვაოცოს. ებრაელებს საერთოდ არ ჰქონდათ ონტოლოგიის ნიჭი. კითხვაზე იაჰვეს შესახებ საშუალო სტატისტიკური ძველი აღთქმელი ისრაელელი არასოდეს უპასუხებდა მეტაფიზიკური კატეგორიებით – ყოვლისმცოდნეობა, ყოვლისშემძლეობა და მსგავსი. ის კითხვის დამსმელს ეტყოდა, თუ რა გააკეთა იაჰვემ: გამოიყვანა ეგვიპტიდან, მონობის სახლიდან.

ეს გახლავთ ლაპარაკისა და კონცეპტუალიზაციის ფუნქციონალური და არა ონტოლოგიური წესი. თუმცა არსებობს სხვა, რომელშიც ტექნოპოლისის ადამიანის პრაგმატული სტილი კოჰერენტულია ჭეშმარიტების ბიბლიურ სურათებთან. ის, რომ პრაგმატიკოსი ერთმანეთის მიყოლებით წყვეტს თავის პრობლემებს, ადასტურებს იმას, რომ მას სწამს საგანთა თანამიმდევრობისა (**belief in the order**

¹ იქვე, გვ. 17.

² 'emeth – ებრაულ ენაში ამ სიტყვას აქვს რამდენიმე სხვა მნიშვნელობაც, მათ შორისაა ღვთაებრივი სწავლება, სიმართლე, როგორც ეთიკური ან რელიგიური ცოდნის ერთობლიობა და ჭეშმარიტი დოქტრინალური მოძღვრება. ქვემოთ ავტორი გამოყოფს სიტყვის ჰერმენევტიკულ შრეებს (მთარგ. კომენ.).

³ C. A. van Peursen, "The Concept of Truth in the Modern University," De Toekomst van de Universiteit. Eltheco Brochure, U trecht, no. 22.

of things). ამის საპირისპიროდ, ონტოლოგის ურწმუნობის დასტურია ის, რომ ის ყოველთვის ჩქარობს ყოველი ფრაგმენტის ქსოვილის მთელთან დაკავშირებას. სავარაუდოდ მას ეშინია, რომ სამყარო ნაწილებად დაიშლება, თუკი მისი კონცეპტუალური ალიზაცია მუდმივ რეჟიმში არ დააფიქსირებს ყველაფერს თავის ადგილზე. ადრე ნახსენებ სტატიაში ჰარი მორტონი მჭევრმეტყველად გამოხატავს პრაგმატული მიდგომისთვის დამახასიათებელ თვითრწმუნას (დარწმუნებულობა **confidence**).

... ის ფაქტი, რომ დღეს ცხოვრებასთან მისადგომად არ გვჭირდება ყველაფრის ერთ დიდად, მთლიანობად შემკრავი დიდი გასაღები და შეგვიძლია ცალკეული პრობლემების და მათი გადაჭრის იზოლაციის ნაცვლად მათი კონკრეტიზირება, აჩვენებს, რომ გვაქვს საფუძვლიანი დარწმუნებულობა/რწმუნა იმისა, რომ სამყარო შეკრულია, ძლიერია, თანმიმდევრულია, აქვს კანონზომიერება და მისი ტესტირება შესაძლებელია ისე, რომ ცხოვრება ნაწილებად არ დავშალოთ.¹

ქვემოთ იგი აგრძელებს ვარაუდის გამოთქმას, რომ ამგვარად მოქმედება ნიშნავს, რომ გვჯერა პავლეს სიტყვისა კოლასელთა მიმართ, რომ სწორედ ღმერთს იესო ქრისტეში უჭირავს სამყაროს მთლიანობა. ასე რომ, არ უნდა გვეშინოდეს, რომ თუ ასე არ მოვიქცევით, ის ფრაგმენტებად დაიშლება.

ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ჩვენ არ უნდა გვავინტერესებდეს იმ ფაქტობრივი ინფორმაციის მრავალგვარი კლასტერების გაერთიანება და დალაგება, რომლითაც წალეკილები ვართ თანამედროვე სამყაროში. მაგრამ გზა, რომლითაც ჩვენ დღეს ვახდენთ ჭეშმარიტების უნიფიცირებას, არ არის მისი მეტაფიზიკურ სისტემაში ჩასმა – მისი უნიფიცირება ხდება კონკრეტული ადამიანურ პრობლემებთან მისი მიყენებით. ჭეშმარიტება უნიფიცირდება პრაგმატულად. სხვადასხვა სფეროს სპეციალისტების გუნდები, რომლებიც იყენებენ თავიანთ სპეციალიზაციას კიბოს პრობლემის გადასაჭრელად, ან პროტეინის სინთეზირებისთვის, ან ქალაქისთვის ახალი საქმიანი ცენტრის დასაგეგმად ან, უბრალოდ, საზოგადოების პრობლემის გადაჭრის წინაშეა, თავისდაუნებურად აკეთებენ იმას, რასაც წარსულის მეტაფიზიკური სისტემები ცდილობდნენ, გაეკეთებინათ. ისინი აკავშირებენ ცოდნის სხვადასხვა ძაფს ერთიან ძარღვად, რომელიც მოემსახურება ადამიანის კონკრეტულ საჭიროებას. ამ გამოცდილებაში ისინი აღმოაჩენენ, რომ ყველა ადამიანია, რომ სჭირდებათ ერთმანეთი და რომ, როგორც ჯგუფს, სჭირდებათ გუნდები, რომლებიც იმუშავენ სხვა პრობლემებზე. ამ პრაგმატული პროცესის მეოხებით ტექნოპოლისის ადამიანი ახდენს ჭეშმარიტებას, რასაც აკეთებს.

ამგვარად გაგებულ პრაგმატული ჭეშმარიტება აღარ მოგვეჩვენება ასე ცხად კონტრადიქციაში ბიბლიურ კატეგორიებთან. ჩვენ შესაძლებელია, დავინყყოთ იმის დანახვა, თუ რატომაა ახალ აღქმაში ჭეშმარიტებისთვის გამოყენებული სიტყვა ალეთეია (**aletheia**), მუდმივად ჩნდება სინტაქსურ კონტექსტებში, რომელიც ადრე გვაღიზიანებდა. იესო ამბობს, რომ ის არის ჭეშმარიტება და რომ მისი მიმდევრები ჭეშმარიტებას უნდა აკეთებდნენ. იგი მუდმივად აფასებდა ჭეშმარიტებას იმის მიხედვით, თუ რას აკეთებდნენ ადამიანები და არა იმის მიხედვით, თუ რას ლა-

¹ Morton, op. cit., გვ. 48.

პარაკობდნენ ისინი. ეს პასაჟები შეუდარებლად ნაკლებად რთულად მოგვეჩვენება, თუ შევწყვეტთ მათ წაკითხვას ჭეშმარიტების ონტოლოგიური ხედვით და ამის ნაცვლად დავინყებთ მათ ინტერპრეტაციას როგორც იმ მოქმედ ჭეშმარიტებად (**effective truth**), რომელიც შეგვიძლია, ვიპოვნოთ როგორც ბიბლიაში, ისე დამდეგ ფუნქციონალურ ჟამს.

მაგრამ არასდროს არ უნდა დავუშვათ პრაგმატიზმის როგორც სტილისა და მე-თოდის გადაგვარება პრაგმატიზმად, ახალი ტიპის ონტოლოგიად. ფუნქციონალური აზროვნების საფრთხე ისაა, რომ ხდება მისი დავინროვება „ოპერაციონალიზმად“. ეს საშიშროება წარმოიქმნება მაშინ, როდესაც განსაკუთრებულ ყურადღებას მივანიჭებთ ფენომენის ცალკეულ ასპექტს და გვაგინყდება სხვა ასპექტების არსებობა. ეს გამონეგულია იმით, რომ რაღაცის სასარგებლოდ ჩვენ ვზღუდავთ ხედვას და იქვე ვიღებთ გადანყვეტილებას, რომ სხვა აღარაფერია მეტი – საუკუნოვანი ცდუნება დავივინყოთ, რომ არსებობს ერთი და იგივე შაშვის დანახვის კიდევე უსასრულოდ ბევრი გზა.

იგივე აბერაციას უნდა ვერიდოთ ისეთ საზოგადოებაში, როგორც ჩვენია, რომელიც ყველაფერზე მხოლოდ „სასარგებლოს“ ტერმინებით მსჯელობს. სეკულარული ადამიანი ყველაზე ხშირად უცნობ შემხვედრს ეკითხება არა იმას, თუ **ვინ** არის, არამედ იმას, თუ რას **აკეთებს**. ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, როდესაც ის სვამს შეკითხვას: ვინ ხარ? – პასუხად ელის იმის აღწერას, თუ რითია დაკავებული ეს პიროვნება.

ამრიგად, მნიშვნელობის საკითხი იდენტიფიცირებულია მიზნის, ადამიანის სარგებლიანობის საკითხთან. არსებითად ცუდი არაფერია იმაში, რომ დავინახოთ მნიშვნელობა და ღირებულება ადამიანის მიზანთან მიმართებით. ეგზისტენციალისტის ბრალდება, რომ ჩვენი კულტურა უაზროა/მნიშვნელობისგან დაცლილი, ან უმიზნოა, უბრალოდ, მცდარია. ჩვენს კულტურას არ აკლია მიზანი; მას აკლია მხოლოდ ის კონკრეტული მიზანი, რომელსაც ეგზისტენციალისტები მიჩვეულები იყვნენ. ენის კულტურა ტელეოლოგიურია, ან მიზანორიენტირებული, კულტურა და ადამიანი მიზანთა მოდელიერია (**fashioner of purposes**). ჩვენ ვზომავთ საგნებს კითხვით – რისთვის არიან **საჭირონი?** და ყველაზე ცუდი რამ, რაც შეგვიძლია ვთქვათ ვინმეზე, ან რამეზე, არის ის, რომ ის არის უსარგებლო.

მაგრამ უსარგებლობა, მსგავსად პრაგმატიზმისა, არ უნდა გადაგვარდეს ახალ დახურულ მსოფლხედვაში. მხატვრული მშვენიერების, პოეზიის ან თუნდაც ადამიანთა მთელი ჯგუფების ჩამოწერა, რადგან ისინი უსარგებლოდ გამოიყურებიან, საშინელ საფრთხეს წარმოადგენს. ჰიტლერს სურდა ებრაელების, ინვალიდებისა და გონებრივად ჩამორჩენილი ადამიანების გაზიზღვა დახრჩობა, რადგან მათ არ შეეძლოთ მესამე რაიხის ახალ წესრიგში წვლილის შეტანა. ხალხი, ვისი მსოფლხედვა ტექნოლოგიური უტოპიზმის გავლენის ქვეშაა (მაგალითად, სამეცნიერო და ბიზნესელიტების ნაწილი აშშ-სა და სსრკ-ში), მიდრეკილნი არიან, დაამცრონ აბსტრაქტული მხატვრობა და მუსიკა, როგორც უსარგებლონი, რადგან მათთვის ისინი არ ასრულებენ არანაირ სასარგებლო ფუნქციას. სტუდენტები და მოზარდები, რომელთაც კარიერული ორიენტაცია სავალდებულოდ აქვთ ქცეული, თავს არიდებენ

ყოველგვარ ჰობის, დასვენებას ან გართობას, რასაც უშულო წვლილი არ შეაქვს მათ პროფესიულ განვითარებაში. აქ თავს იჩენს საფრთხეები, მაგრამ საფრთხეები არა მნიშვნელობის და ღირებულების მიზანთან მიმართებით. ისინი უფრო სარგებლიანობის იდეის კატასტროფულ შევიწროებაშია და ამდენად ღირებულია იმ მიზნებისა და პროგრამებისთვის, რომლებსაც ერთეული ჯგუფები მიიჩნევდნენ თავისთვის მნიშვნელობის მქონედ. საფრთხე მდგომარეობს იმაში, რომ არ არსებობს ჯგუფის ან ერის ორბიტის გარეთ მყოფთა გაერთიანების მიმართულებით მნიშვნელოვანი ადამიანური მიზნების გაფართოებისა და გაღრმავების სურვილი.

აქედან გამომდინარე, არც ნაცები და არც ტექნოუტოპისტები არ არიან სინამდვილეში სეკულარულნი ან პრაგმატულნი. ისინი იმ ჯგუფების წარმომადგენლები არიან, რომლებიც ჯერ კიდევ გარკვეულწილად ადამიანის განვითარების მეტაფიზიკური და რელიგიური სტადიების ქაობში არიან ჩაძირულნი. ჰიტლერისთვის ეს ზოგჯერ „ღმერთია“ და ზოგჯერ ცაიტგაისტ¹, რომელმაც გერმანიის ბედის აღსრულებისკენ მოუწოდა. ისტორიის საზრისი უნდა აღსრულებულიყო ათასწლიან რაიხში. ორთოდოქსი კომუნისტებისთვის ეს ისტორიის შინაგანი ლოგიკაა, ის, რაც ადამიანზე არ არის დამოკიდებული, მისი საზრისი ადამიანმა უნდა მოარგოს თავის პირად პროექტებს, არადა შედეგებისგან დაიტანჯება. სანამ ის ინარჩუნებს ამ ფატალიზმის ელემენტებს, კომუნიზმი კვლავაც იქნება უღმერთო „რელიგიის“ ქვეყანა. ანალოგიურად, ამერიკელი ბიზნესკარიერისტისთვის წარმატება ნარჩენი რელიგიური მოწოდებაა. ეს არის საზრისი, სიცოცხლის საზრისი კი არა – და ის ვერ იტანს ვარაუდებს იმის შესახებ, რომ შეიძლება არსებობდეს ცხოვრების უაღრესად განსხვავებული მოდელები, რომლებშიც ადამიანები მისგან სრულიად განსხვავებულ საზრისს პოულობენ. აქედანაა, მაგალითად, ბიუროკრატის შიში და აღშფოთება ბიტნიკის მიმართ.

იმ საზრისების უარყოფა, რომლებიც არ შეესაბამება საკუთარი ჯგუფებისას, სეკულარიზაციის საპირისპიროა. ეს მეტაფიზიკური ჟამის გადმონაშთია, როდესაც „ისტორიის საზრისი“ შესამჩნევი ჩანდა. ეს არის ტრაიბალური და ქალაქური კულტურის გადმონაშთი, რომელშიც რადიკალური ინკლუზიურობა ჯერ კიდევ არ იყო გაჩენილი. ავგუსტინეს ღმერთი ან ადამ სმითის უხილავი ხელი ან კარლ მარქსის დიალექტიკა როგორც ისტორიის ყველა მოვლენის უკან და შიგნით მოძრავი კანონზომიერება, ინვესს მიმდევარში გარდაუვალ შეუწყნარებლობას სხვა შეხედულებებისა და მიზნების მიმართ.

მეორე მხრივ, როდესაც ისტორიას ვუყურებთ როგორც ადამიანის პასუხისმგებლობას, ინკვიზიციის გამართლება კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება. თუ ადამიანები

¹ *Zeitgeist* – გარკვეული ეპოქის სულის გამოხატულება. გერმანული ენიდან წარმოებული კომპოზიტი *zeit* – „დრო“ *geist* – სული. ჰეგელთან „სულის ფენომენოლოგიაში“ მსოფლიო ისტორიის შესახებ მსჯელობისას გამოყოფს: „ცაიტგაისტს“ – ეპოქის სული“ ველტგაისტის – მსოფლიო სულისა და „ფოლკსგაისტს“ ეროვნულ სულთან ერთად. „ეპოქის სული“ – ამ სიტყვით აღინიშნება ის, რაც ხდება კულტურულ, რელიგიურ ან ინტელექტუალურ პლანში გარკვეული დროის მონაკვეთში. ყველაფერი, რაც გვეჩვენება განსაკუთრებულად და სიმბოლურად, იმ გარკვეულ დროს წარმოადგენს ამ ეპოქის სულისკვეთების ნაწილს (მთარგმნ. კომენ.).

და არა მეტაფიზიკური ფანტომები ატარებენ ისტორიული ცხოვრების საზრისს, მაშინ საკუთარი კლანის მიზნების გარდა შესაძლებელია სხვათა მიზნების დაფასება და არა უარყოფა. ცალკეული მსოფლმხედველობა წარმოადგენს არა ურთიერთგანადგურების, არამედ სოციალური ჩარჩოს ფორმირების საშუალებას, რომლის ფარგლებშიც შეიძლება ნახალისდეს და საზრდოობდეს ასეთი განსხვავება. იდეალურ შემთხვევაში, საერო ქალაქი ასეთი საზოგადოებაა. ის უზრუნველყოფს გარემოს, რომელიც შესაძლებლობას იძლევა, აყვავდეს ადამიანის მიზნები და პროექტების ერთობლიობა, რადგან თითოეული მათგანი აღიარებს, რომ წარმავალი და რელატიურია. ავთენტური სეკულარიზმი მოითხოვს, რომ არცერთი მსოფლმხედველობა, არცერთი ტრადიცია, არცერთი იდეოლოგია არ იქნეს დაშვებული ოფიციალურად თავსმოხვეულ მსოფლმხედველობად, რომლის გვერდით არცერთი სხვა არ იქნება დაშვებული. ეს, თავის მხრივ, მოითხოვს პლურალისტურ სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტებს.

ჩვენ არ უნდა შეგვძრას იმ ფაქტმა, რომ სულ უფრო და უფრო ნაკლები ადამიანი ეხება იმას, რასაც ჩვენ ჩვეულებრივ „რელიგიურ“ კითხვებს ვუწოდებთ. ის ფაქტი, რომ ურბანულ-სეკულარული ადამიანი განუკურნებლად და შეუქცევადი პრაგმატიკოსია, რომ ის ნაკლებად დაკავებულია რელიგიური კითხვებით, ეს არავითარ შემთხვევაში არ არის კატასტროფა. ეს ნიშნავს, რომ ის უკან აგდებს მითოსური და ონტოლოგიური უსიცოცხლო კუტიკულებს და აბიჯებს ფუნქციონალურ პერიოდში. იგი უკან მოიტოვებს როგორც ტომის, ისე ქალაქის სტილს და იქცევა კოსმოპოლიტის ადამიანად. როგორც ასეთი, შესაძლებელია ის ახლა მზად იყოს, მოუსმინოს ბიბლიური გზავნილის ზოგ იმ მომენტს, რომელიც მან ადრე გამოტოვა. შეიძლება გარკვეულწილად ის იყოს მზად, „აკეთოს სიმართლე“ იმგვარად, როგორც მისი ცრუმორწმუნე და რელიგიური წინამორბედები არ იყვნენ.

ინგლისურიდან თარგმნა ანასტასია ზაქარიაძემ.

XXI საუკუნის გამოწვევები და რელიგიის გადარჩენის პოსტპრაგმატული სტრატეგია

XXI საუკუნის პლურალისტული პოსტსეკულარული საზოგადოებები მოცუ-
ლია გვიანი მოდერნის ინსტიტუტების დაშლისა და გაქრობის ობიექტური პროცე-
სებით. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ინსტიტუტებში ჯერ კიდევ საკმაოდ ძლიერად
ფეთქავს სულიერება, რელიგიურობისკენ ორიენტაცია, მიმდინარე პროცესების
ფონზე თანამედროვე საზოგადოებებში რელიგიური რწმენა, პერსონულ-საკრა-
ლური, თითქოსდა უნდა გარდაუვლად დაიშალოს და გაქრეს. თუმცა სეკულარი-
ზაციის პროცესების პარალელურად თავს იჩენს სრულიად განსხვავებული ტენ-
დენციები. ახალი სოციალური ინსტიტუტები, ჯგუფები, კომუნები სრულიადაც
არ გამორიცხავენ თეოლოგიის, რელიგიური მრავალფეროვნების არსებობას და
თანამედროვე ადამიანის სწრაფვას რელიგიური თვითიდენტიფიკაციისაკენ. პოს-
ტსეკულარული საზოგადოების თეორიული და ანალიტიკური კვლევებით გამო-
ჩეულია ე.წ. „ამერიკული თეოლოგია“. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური რეცეფციის
ამერიკული ინტერპრეტაცია მოიცავს პრაქტიკულად ყველა თანამედროვე ტენ-
დენციას, მათ შორისაა: საინფორმაციო ტექნოლოგიების სწრაფი განვითარება და
მისი თანმდევი საზოგადოების ტექნოკრატიზაცია, ზოგადად ადამიანზე და კონ-
კრეტულად მის ცნობიერებაზე მასმედიის გაძლიერებული ზემოქმედება, სეკულა-
რიზაცია-ურბანიზაცია, ინდივიდებისა და სოციალური ჯგუფების ფოკუსირება
ღირებულებისა და კულტურული იდენტობის ძიებაზე სხვ. და ცდილობს, უპასუ-
ხოს თანამედროვეობის გამოწვევებს.

ამერიკელი ფილოსოფოსების ფრედრიკ ზონტაგისა და ჯონ როთის ფუნდა-
მენტური შრომა „ამერიკული რელიგიური გამოცდილება: ამერიკული თეოლოგიის
ფესვები, ტენდენციები და მომავალი“ გამოთქმულია იდეა, რომ ამერიკელი ერის
იდენტობის კრიზისის პრობლემის გადაწყვეტა არ უნდა ვეძებოთ მხოლოდ სეკუ-
ლარულარიზაციის პროცესებში. ამერიკული სახელმწიფოებრივობის ისტორია და
მისი მომავალი გააზრებულ უნდა იქნეს თეოლოგიური კატეგორიებით. ამასთან
რელიგიური და თეოლოგიური, რომელიც ისტორიულ ამერიკულ „თვითობას“ ემ-
ყარება, უნდა მივმართოთ თანამედროვე ინტელექტუალურ ცხოვრებაზე. ერთი
მხრივ, რელიგიურ წარსულზე ორიენტაციას და მეორე მხრივ, თანამედროვე სო-
ციოკულტურულ პროცესებთან მის თეორიულ შერწყმას მივყავართ ამერიკული
კულტურის ახალ პოსტპოსტმოდერნულ დისკურსში ღმერთის კონცეპტუალური
სახელების გაჩენასთან.

პოსტმოდერნული დისკურსი ითხოვს რელიგიის პოსტმოდერნიზაციას. ამ კონ-
ტექსტში ასევე საყურადღებოა თეოლოგიისა და ფილოსოფოსის ჰარვი კოქსის პო-
ზიცია. დღეს ევროპა პოსტქრისტიანულ, ხოლო გლობალური სამხრეთი პოსტდა-
სავლურ ქრისტიანობის ფაზაშია შესული, სეკულარიზაცია ურბანული ცხოვრებით

გამონვეულ მოვლენად მიიჩნევა. კოქსი აღნიშნავს, რომ „დასავლური ქრისტიანობის“ ნაცვლად ჩვენ მონმე გავხდით პოსტქრისტიანული დასავლეთისა (ევროპაში) და პოსტდასავლური ქრისტიანობისა (გლობალურ სამხრეთში) და რომ ამერიკა სადღაც შუაშია. მცდარია მოსაზრება, რომ სეკულარიზაციას რელიგიის გაქრობისკენ მივყავართ. თეოლოგიისა და რელიგიის გაუფასურების მიზეზი, ჰარვი კოქსის აზრით, არის ცნების „ღმერთი“ საზრისისგან დაცლა. ახალი საზრისის მინიჭება პოსტმოდერნული დისკურსის საქმეა. პოსტსეკულარიზაცია რელიგიას სიცოცხლის ახალ იმპულსს აძლიერებს. პურიტანიზმის ამერიკული ვერსია საუკუნეთა განმავლობაში იცვლიდა სახეს. საბოლოოდ, XX საუკუნის დასაწყისში, იგი ლიბერალური ქრისტიანობის სახეს იღებს. თანამედროვე დასავლეთის გამოჩენილი თეოლოგის პაულ ტილიხის იდეებმა, მისმა შემოქმედებებმა ძიებებმა, ქრისტიანული ორთოდოქსიის რევიზიის ცდებმა უდიდესი გავლენა იქონია თანამედროვე ამერიკული თეოლოგიური აზრის ფორმირებაზე. ამას განსაკუთრებით ხელი შეუწყო ტილიხის ემიგრაციამ ამერიკის კონტინენტზე. იგი პრაქტიკულად იქცა ამერიკული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების გზამკვლევად. აშშ-ში რელიგიური სიტუაციის თითქმის ყველა მკვლევარი ერთხმად აღნიშნავს, რომ 60-იანი წლებიდან ვიდრე დღემდე, ქვეყანაში აღინიშნება ძლიერი რელიგიური დუღილი, ამასთან, ხაზგასმით გამოიყენება ტერმინი რელიგიური დუღილი – „რელიგიოუს ფერმენტ“ და არა ტერმინი რელიგიური აღორძინება – „რელიგიოუს რევივალ“. ამით ხაზი ესმევა პროცესის ძირითად მახასიათებელს: არაერთგვაროვნებას. რელიგიურმა დუღილმა (“religious ferment”) მნიშვნელოვანწილად შეცვალა რელიგიური ცხოვრების სურათი ამერიკაში, რამაც რელიგიათა პლურალიზაციის აშკარა ტენდენციად ჩამოყალიბება გამოიწვია.

XX საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში აშშ-ში რელიგიურ ბაზარზე უამრავი მოდერნისტული და რადიკალური თეოლოგიური კონცეფცია ეფიბრებოდა ერთმანეთს. თითოეულ მათგანს ამბიციური მიზანი ასაზრდოვებდა – რელიგიურობისა და სეკულარიზაციის ყოვლისმომცველი პროცესის ადეკვატური ასახვა. თეოლოგიურ თეორიათა ორიენტაციები მკვეთრად იხრება მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიურიდან პრაქტიკულ-სოციოლოგიურისაკენ. ეს მცდელობები ძირითადად მიმართულია თეოლოგიის მორგებაზე თანადროული სოციო-კულტურული სიტუაციისათვის. „სეკულარული ქალაქი“ ლუთერანელი ღვთისმეტყველის დიტრხ ბონჰოფერის „ღმერთო თეოლოგიის“ იდეათა ანარეკლია (იხ. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. London. 1989). კოქსი თავადაც არ უარყოფს თანამედროვეობის ამ უდიდესი თეოლოგის გავლენას. კოქსი ამბობს: „თეოლოგიური პატიოსნება გვაიძულებს, ვაღიაროთ, რომ „ღმერთი მოკვდა“. თეოლოგიურმა პრინციპმა „ღმერთი არსებობს“ საზრისი დაკარგა, უპირველეს ყოვლისა, სოციალურ მიზეზთა გამო, მისი მშობლიური წიაღი რურალური კულტურაა, თანამედროვე ქალაქურ სოციო-კულტურულ პრაქტიკაში იგი აბსოლუტურად ზედმეტია. ურბანული ცივილიზაციის წარმოშობა და ტრადიციული რელიგიის შესუსტება – აი, ორი ნიშანი ჩვენი ეპოქისა და ორი ურთიერთდაკავშირებული ტენდენცია. ურბანიზაციამ გამოიწვია უდიდესი გარდაქმნები ადამიანთა თანაცხოვრების წესში. სეკულარიზაციამ,

კოქსის აზრით, მოახდინა რელიგიური მსოფლმხედველობის რელატივიზაცია და ამით იგი დაცალა საზრისისაგან. რელიგიასთან ერთად მნიშვნელობას კარგავს თეოლოგიაც. იგი თანდათანობით აკადემიურ დისციპლინად ყალიბდება. იგი კარგავს კავშირს სინამდვილესთან, ადამიანთათვის უინტერესო და არაფრის მთქმელად იქცევა. კოქსი რელიგიისა და თეოლოგიის დევალვაციის მიზეზად ღმერთის ცნების საზრისისაგან დაცლას მიიჩნევს. ბიბლიაში ფორმულირებული ღმერთის ცნება, კოქსის მიხედვით, ისტორიულად კულტურათა სპეციფიკური სინთეზის სახით ჩამოყალიბდა. იმ პერიოდის სოციოკულტურულ გარემოში ის მნიშვნელოვანი ფუნქციონალური დატვირთვის მატარებელი იყო. კოქსი ასაბუთებს, რომ ყველა რელიგიური ცნება ისტორიულობითაა დალდასმული. ამითაა განპირობებული: თეიზმის ენა, მეტაფიზიკისა და კოსმოლოგიის, ტრანსცენდენტული, „სრულყოფილი“ ყოფიერებისა და რელიგიური მითის ენა. თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელიც ორიენტირებულია პრაქტიკულ რეზულტატებზე, მეტაფიზიკური ენა იქცა ანაქრონიზმად. ფილოსოფიურ სპეკულაციებში ისტორიზმი გაჩენასთან ერთად გაცნობიერდა სოციოკულტურულ მდგომარეობათა მნიშვნელადობა და დასრულდა არისტოტელესეული და თომასეული კლასიკური მეტაფიზიკა. პოზიტივისტური ტრადიციის კვალდაკვალ, კოქსი აცხადებს, რომ მთელი ინფორმაცია ყოფიერების შესახებ დაფიქსირებულია მეცნიერებაში. აქვე ხდება ცოდნის ინტეგრაციისათვის საჭირო თეორიულ საშუალებათა შემუშავება. კოქსს, ექსისტენციალისტების კვალდაკვალ, შეცდომად მიაჩნია ფილოსოფიის პრეტენზია „ბუნებრივი თეოლოგიის“ შექმნის თაობაზე. თუმცა იგი თვლის, რომ ანტიმეტაფიზიკური პათოსის მიუხედავად, ექსისტენციონალიზმმა ვერ შესძლო თეისტურ-მეტაფიზიკური აზროვნების ტრადიციული სტუქტურების შერყევა. თავისი არსით ამ ტიპის ფილოსოფია წარსულს მიეკუთვნება. კოქსი ექსისტენციონალიზმს „მეტაფიზიკის მრუდე სარკეს“ უწოდებს. იგი მიიჩნევს, რომ ექსისტენციონალიზმის საფუძველზე თეოლოგიის აღდგენის ყველა ცდა იქცევა მისი მოძველებული ფორმების რეციდივად. კოქსს საკუთარი აზრის დასადასტურებლად მოჰყავს პოსტმეტაფიზიკური თეოლოგიის აგების ჰაიდეგერისეული მცდელობა. კოქსის აზრით, ჰაიდეგერის ეს მცდელობა, ფაქტობრივად, მეტაფიზიკამდელი თეოლოგიის ვარიანტია და უფრო მეტად შესაძლებელია, გამოდგეს მითოსური მსოფლალქმის საზოგადოების მახასიათებლად, ვიდრე თანამედროვე ვითარებისა. კოქსისათვის მიუღებელია საკუთარი მასწავლებლის, ტილიხის, ონტოლოგიზმიც. ტილიხის თეოლოგია ამოდის დაშვებიდან, რომ ადამიანმა, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, უნდა დასვას ექსისტენციალური, ან ბოლოვადი (ულტიმატე) კითხვები ყოფიერების საზრისისა და ჭეშმარიტების შესახებ, მაშინ, როდესაც თანამედროვე, პრაგმატისტურად მოწყობილ ადამიანს აინტერესებს სრულიად განსხვავებული პრობლემები – პოლიტიკური, ეკონომიური, სოციალური, ეკოლოგიური. „ბოლოვადი“ კითხვები იბადება არა არსებობის რაობის გაგებისგან (ამასთან, არა აქვს მნიშვნელობა, როგორ გვესმის არსებობა: როგორც ბუნებრივი, თუ როგორც ადამიანის „თვითობა“), არამედ დასავლური ცივილიზაციის ეროზიიდან. „დასავლური სამყაროს ადამიანმა გააცნობიერა, რომ ქრისტიანული ცივილიზაცია გაქრა და მისი ღმერთი მოკვდა“. ამიტომაც „ექსის-

ტენციონალური ფილოსოფია და ტილიხის თეოლოგია ახალი ეპოქის სულისკვეთების გამოხატულება კი არაა, არამედ ძველი სამყაროს დაკარგვის სიმბოლოა“. ეს, ერთი მხრივ, არის ძველი სამყაროს დაკარგვის განცდა და, იმავდროულად, სულიერი წამალის პოვნის მცდელობა რწმენაში აღზრდილი იმ ადამიანისათვის, რომელსაც გულუბრყვილოდ სწამდა ღმერთი, დღეს კი მარტო შთენილს უსასობა მოსძალავია. თანამედროვე ურბანისტულ-სეკულარული ადამიანი პრაგმატულადაა განწყობილი. მისი ინტერესები რელიგიის მიმართ უკეთეს შემთხვევაში მისი მთავარი ინტერესების პერიფერიაზეა განლაგებული, ამიტომ თეოლოგიის მოდერნიზაციის ყველა ცდა კრახს განიცდის. მიუხედავად ამისა, კოქსი თვლის, რომ რელიგიაში შემორჩენილია სიცოცხლისუნარიანი საზრისი, რომლის წარმოჩენა და მოფრთხილება არის აუცილებელი და საჭირო. ამ მიზნით აღჭურვილი რელიგია უნდა გათავისუფლდეს არქაული კულტურული დანაშრევებისაგან, უპასუხოს ადამიანთა უშუალო მოთხოვნილებებს, მიიღოს „სეკულარული ქალაქის“ იდეოლოგია, „ტექნოლოგიის“ კულტურა, ფსიქოლოგია პრაგმატული ადამიანისა. რელიგიის არსი არ ვლინდება ტრანსცენდენტალური ყოფიერებისაკენ მიმართულ ლოცვაში. რელიგიის ამოცანას წარმოადგენს ამქვეყნად ღვთაებრივი სასუფეველის დაფუძნება. ამ ამოცანის გადაჭრისათვის საჭიროა აქტიური რელიგიური მოღვაწეობა, რომელიც თავისი არსით უნდა იყოს პრაქტიკული. მან უნდა სრულყოს ადამიანის სიცოცხლე, აქციოს ადამიანი საღად მოაზროვნე მოქალაქედ, რომელსაც ძალუძს, იტვირთოს პასუხისმგებლობა და მიიღოს ზნეობრივი გადაწყვეტილებები.

თანამედროვე რელიგიური ადამიანის პარადოქსული მდგომარეობა, კოქსის მიხედვით, ვლინდება იმაში, რომ, რაც უფრო ნაკლებად ფიქრობს ის რელიგიაზე და ხშირად მიმართავს მზერას პრაქტიკული ცხოვრებისაკენ, მით უფრო რელიგიურია მისი ხედვა და ცხოვრების წესიც. კოქსი ამის მიზეზს ხედავს იმაში, რომ რელიგია, მისი არსიდან გამომდინარე, არის ცოხცხალი კავშირი ღმერთთან და ეს კი თავის მხრივ ნიშნავს „ღმერთის ჩართვას ყოველდღიურ ქმედებებში“ და არამც და არამც არ წარმოადგენს თეორიულ სპეკულაციებს. „უფლის სიტყვა“ არ ატარებს აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკურ ხასიათს, იგი უმაღლეს თანამედროვე ცხოვრების ცოცხალ სინამდვილეში ჩაბმია. „სეკულარიზაცია ფეხდაფეხ მოგვდევს; და თუ გვსურს, გავუგოთ ჩვენს საუკუნეს, შევინარჩუნოთ კომუნიკაცია სამყაროსთან, უნდა ვისწავლოთ ღმერთზე ლაპარაკი სეკულარისტულ მანერაში და ვეძებოთ ბიბლიურ კატეგორიათა არარელიგიური ინტერპრეტაციები“.

მე ცოცხალი ღმერთის თეოლოგი ვარ, აცხადებს კოქსი. მისთვის თეზისი „ღმერთი მოკვდა“ უნდა გადააზრებულ იქნეს. კოქსი ფიქრობს, რომ ღმერთს უბრალოდ უნდა მოენახოს და დაერქვას ის სახელი, რომელიც თანამედროვე სოციოკულტურული კონტექსტის შესაფერისი იქნება. კოქსისთვის ღმერთი არის! ეს კი ნიშნავს, რომ ადამიანი არ არის მარტო სამყაროში. ღმერთის რწმენა აუცილებელია. ღმერთი ტრანსცენდენტალურია, იგი მოუხელთებელია, როგორც გონებაჭვრეტითი ხედვისათვის, ასევე მორწმუნის პირადი გამოცდილებისათვის. ღმერთი პარადოქსული სახით უვლენს თავს სამყაროს. ყველა ადამიანს, როგორც თეისტს, ისე ათეისტს, აქვს ტრანსცენდენტულობის გამოცდილება. მორწმუნე ამ ტრან-

სცენდენტულობას არქმევს სახელს „ღმერთი“, მაშინ, როდესაც ათეისტი ამას სხვა სახელს არქმევს. კოქსის სისტემაში, ისტორია, ცივილიზაცია, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, ურბანიზმი ასრულებს ვერიფიკაციული კრიტერიუმის როლს ღვთაებრივი ტრანსცენდენტობის დაფუძნებაში.

მოგვიანებით, „პრაგმატული პრაქტიკის ღმერთი“ კოქსმა დაუახლოვა პირობითი და ფარდობითი კონცეპტების პოსტმოდერნისტულ სტანდარტებს. 1984 წელს გამოდის კოქსის წიგნი „რელიგია სეკულარულ ქალაქში: წინ პოსტმოდერნული თეოლოგიისაკენ“ (*Religion in the Secular City: Toward the Postmodern Theology*). ამ კვლევაში გამოჩნდა, რომ კოქსის გზა სეკულარული ქალაქიდან პოსტმოდერნიზმისკენ არის პოსტპრაგმატული რეფორმისგან მიმართული გზა რელატივიზმისკენ.

ვიმედოვნებთ, რომ ჟურნალში წარმოდგენილი თარგმანი, ჰარვი კოქსის ნაშრომის გადმოქართულების პირველი მცდელობა, სტიმულს მისცემს ქართველ მკითხველს დასავლეთში ერთ-ერთი ყველაზე კითხვადი ავტორის კრიტიკული რეცეფციისთვის.

ლიტერატურა:

1. Harvey Cox (1984), *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon & Schuster.
2. Lippy, Charles H., editor, (1989), *Twentieth-Century Shapers of American Popular Religion*. Westport, CT: Greenwood Press.
3. Morton, Harry O. "The Mastery of Technological Civilization," *The Student World*, LVI (First Quarter 1963)
4. Peursen, van Cornelis A. "Man and Reality – the History of Human Thought," *The Student World*, LVI (First Quarter 1963)
5. Schultz, Jeffrey D., John G. West, Jr., and Iain MacLean (1999), *Encyclopedia of Religion in American Politics*. Phoenix: Oryx Press.
6. Sontag, Frederick. Roth, John K (1972), *The American Religious Experience: The Roots, Trends, and Future of American Theology*; Harper & Row; First Edition.

Anastasia Zakariadze

CHALLENGES OF XXI CENTURY AND A POSTPRAGMATIC STRATEGY HOW TO SAVE RELIGION

Summary

Pluralistic post-secular societies of the 21st century, gripped by objective processes of erosion and disappearance of the institutions of late modernity-in which the orientation towards spirituality and religiosity was still quiet strong-, religion faith, personal-sacred should also inevitably dissolve and disappear. Nevertheless, parallel to the secularization processes in society, completely opposite trends are emerging. New social institutions, commu-

nities and groups of people do not at all exclude the existence and even actualization of theology, religious diversity and the desire of modern man for religious self-identification. The theoretical and analytical studies of representation of understanding post-secular society, are distinguished by the so-called "American Theology." The American interpretation of the philosophical-theological reception includes practically all modern trends-such as: the rapid development of information technologies and the accompanying technocratization of society, the enhanced impact of mass media on a person in general and his consciousness in particular, secularization-urbanization, the focus of individuals and social groups on the searching the values and one's cultural identity, etc.- and tries to answer the challenges of modernity

In the fundamental research "*The American Religious Experience: The Roots, Trends, and Future of American Theology*" by Frederick Sontag, John K. Roth is expressed an idea that The solution to the problem of the identity crisis of the American nation should not be sought only in the processes of secularization. The history of American statehood and its future must be understood throughout theological categories. At the same time, the religious and theological underpinnings of the historical American "self" must be applied to contemporary intellectual life. On the one hand, the orientation to the religious past and on the other hand, its theoretical merging with modern socio-cultural processes, lead to the emergence of the conceptual names of God in the new post-postmodern discourse of American culture.

Postmodern discourse demands the postmodernization of religion. In this context, the position of theologian and philosopher Harvey Cox is also noteworthy. Today we witnessed a post-Christian West in Europe and a post-Western Christianit in the global South. Secularization is considered a phenomenon caused by urban life.. It is a misconception that secularization leads to the disappearance of religion. The reason for the devaluation of theology and religion, according to Harvey Cox, is that the concept of "God" has lost its essence. Giving a new meaning is a matter of postmodern discourse. Post-secularization gives religion a new impetus of life.

The critical reception of post-secularization processes and analyse of the challenges for religion will be fruitful for further research of the issue. We hope that the first attempt to translate a small chapter from H. Cox's work to Georgian, that is presented above, will be helpful for those who cares about these problems.

თეოდორ ადორნო მე-19 ლექცია, 29.7.1958¹

ქალბატონებო და ბატონებო,

ბოლო ლექციისას შევეცადეთ, დეფინიციის პრობლემატიკას შევჭიდებოდით და თქვენი ყურადღება, როგორც გახსოვთ, უპირველეს ყოვლისა, ცნების (*Der Begriff*) განმარტების ორ შესაძლო ფორმას შორის განსხვავებაზე მივაპყარი, კერძოდ, დეიქტურსა (*deiktische*), რომელიც პირდაპირ მიემართება ცნებაში ნაგულისხმევ საგანს (*Die Sache*) და დეფინიციურს (*definitorischen*) შორის. ეს განსხვავება, ცხადია, ტრადიციული შემეცნების თეორიას მიეკუთვნება და აქვე შეგიძლიათ სამართლიანად იკითხოთ, თუ რა ესაქმება ასეთ ელემენტარულ საკითხს ლექციაში დიალექტიკის შესახებ; თუმცა, გულწრფელად რომ გითხრათ, ჩემთვის ხანდახან არც თუ ისე ცხადია, რომ კლასიკური ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის წინამძღვრები იმათთვის, ვინც დიალექტიკურ ლოგიკაში იღწვიან, ისე თვალნათელი იყოს, როგორც ამას საკითხი მოითხოვს, და რომ ამდენად, ვერც ამდაგვარ მიმოხილვით შეჯამებას ავირიდებდით თავიდან. მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს აქ საქმის ვითარება, მე შევეხე ამ განსხვავებას, რათა თქვენთვის გზა გამეკვალა საკუთრივ დიალექტიკური პრობლემების წყებაში. თავისთავადაც ცხადია, რომ დეფინიციის დეიქტური ფორმით მიახლება შესაძლებელია და რეალურად განხორციელებადია მხოლოდ შემთხვევების მცირე ნატეხში, მაშინ, როდესაც უფრო კომპლექსური ცნებების შემთხვევაში, რომლებიც გაცილებით ფართო თანაკვეთაში არიან ჩაბმული, ეს შეუძლებელად მოსჩანს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ დეიქტური ფორმა უსასრულო უკუსვლას წინ წაიძღვარებდა, არამედ იმიტომაც, რომ ამ შემთხვევაში რაოდენობა თვისებად გადაიქცევა. ამდენად, მცდელობა, რომ საგანზე უშუალო მითითებით განიმარტოს, მაგალითად, კლასის ან საზოგადოების მნიშვნელობა – ორივე სამეცნიერო პრაქტიკისთვის მოუცილებელ ცნებებს წარმოადგენს, დიდ გაუგებრობაში გაებმებოდა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იმის გასათვალსაზრისოდ, თუ რა არის კლასი, მოუწევდა, ჩაბმულიყო უსასრულოდ გამაშუალებელ პროცესში, არამედ უპირველესად და პრინციპულად იმიტომაც, რომ ეს ცნებები იმდენად კომპლექსური არქიტექტონიკის მქონენი არიან და, ამასთანავე, მათში საკუთრივ ცნებობრივ ბუნებას იმდენად აქვს წონადობა, რომ მხოლოდ უბრალო გადამისამართება ცნებაში ნაგულისხმევ უშუალო საგნობრივ ვითარებაზე

¹ „შესავალი დიალექტიკაში“ წარმოადგენს თეოდორ ვ. ადორნოს 1958 წლის ფრანკფურტის გოეთეს უნივერსიტეტში გამართულ სასემინარო კურსს, რომელშიც პირველად გამართული და გაღრმავებული სახით ვითარდება ის შემეცნებითი და მეთოდოლოგიური საფუძვლები, რომელიც მის მთავარ ფილოსოფიურ ნაშრომს „ნეგატიური დიალექტიკა“ (1960) საფუძვლად დაედო. არჩეული მე-19 ლექცია სემინარის ბირთვის წარმოადგენს, რომელშიც ადორნოსეული დიალექტიკის ცნებობრივი პრაქტიკა, რომელსაც კონსტელაცია ეწოდება, მის მეთოდოლოგიურ საწყისებში მითითდება. ლექცია პირველი კონკრეტული შესავალია ცნებობრივი კრიტიკის ადორნოსეული პრობლემატიზირების, რომელიც დიალექტიკის ნეგატიურ გარდაქმნას საფუძვლად ედება.

(Sachverhalt) ფონს ვერ გაგვიყვანდა. როგორც წესი, ეს ის ცნებები არიან, რომლებიც, ფილოსოფიის მტკიცებით, უპირველეს ყოვლისა, ჰეგელთან და ნიცშესთან, იმიტომ დაუსხლტებიან დეფინიციას, რომ მათ ისტორიული შინაარსი აქვთ, რომლითაც განივთებას (dingfest) ირიდებენ და ვერც შინაარსის რომელიმე სხვა ცნებებთან პირდაპირ დაკავშირება ხერხდება, მისი განსაზღვრულობის გაყალბების გარეშე. სწორედ ეს პრობლემა იჩენს თავს, როცა დიალექტიკის ცნებებთან მიმართების საკითხი დგება და ეს მთლიანი „დეფინიციის“ პრობლემა „ცნებასთან მიმართების“ პრობლემისგან ძნელად თუ განიცალკევება. მიუხედავად იმისა, რომ ცნებები რომელიმე შინაარსს ისე ვერ ებმებიან, რომ სხვა ყველაფერი, რაც ამ შინაარსს თან დაჰყვება, არ განიდევენბოდეს ცნებიდან, მათ მაინც გააჩნიათ გარკვეული საკუთრივი *sui generis* განსაზღვრებები. ამ თვალსაზრისიდან – და, როგორც შეამჩნევდით, ამ ლექციებისას ჩემი მცდელობა მუდამ ის იყო, რომ დიალექტიკის მნიშვნელობა თქვენთვის ყოველ ჯერზე ახალი თვალსაზრისიდან განმემარტა – შეიძლება დიალექტიკა, მას, როგორც მეთოდს თუ შევხედავდით, განგვესაზღვრა როგორც აზროვნების მცდელობა, რომელიც ცდილობს, ცნებების ამ თავისებურებას თვალის გაუსწოროს, რამდენადაც იგი მათ არც როგორც განუსაზღვრელსა და ბუნდოვანს იღებს და არც განმარტების თვითნებობით საკუთრივი მოძრაობიდან ამოჰკვეთს (abzuschneiden).

მსურს, დეფინირების პროცესისადმი გარკვეული სკეპსისისკენ მოგიწოდოთ და ეს არა მხოლოდ შემეცნების თეორიულ საფუძველზე დაყრდნობით, რომლებსაც ამ ლექციების კვალდაკვალ საკმარისად გადავანყდით, არამედ, თუ ნებას დამრთავდით, ამ *metabasis eis allo genos* მორალურ მიზეზთა გამო. სხვადასხვა დისკუსიისას დავკვირვებოვარ დაჟინებას: „სანამ ცნებაზე უშუალოდ საუბარს შევძლებდეთ, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია ცნების დეფინირება“, რომელიც რეალურად მაღავს მონადინებას, რომ პასუხისმგებლობას ამ ცნების წინაშე დაუძვრეს და, ამდენად, ეს დაჟინება, გარკვეულწილად, იმ ტიპის სოფიზმთან უფროა წილნაყარი, რომელიც ცნებობრივი აპარატის მანიპულაციით უშუალოდ საგანზე რეფლექსიას დაუსხლტება და ამით პასუხისმგებლობას, საკუთრივ ამ საგნის წინაშე, თავს არიდებს. ამდენად, მაგალითად, თუ დისკუსიაში ჩაერთვებით, რომელიც საკონცენტრაციო ბანაკების დანაშაულის მთლიანობას ეხება და შემდეგ ეს დისკუსია გზას ასცდება იმის დაჟინებით, რომ „სანამ საერთოდ დანაშაულის ცნებას განვიხილავდეთ, უპირველეს ყოვლისა, გვმართებს ცხადვყოთ, თუ როგორ განვმარტავთ დანაშაულის ცნებას“. ამდენად, აუშვიცის ფაქტის წინაშე, რალაც წარმოუდგენლად ზედაპირული და ამასთანავე რალაც ბოროტისმქმნელი არის ამ დაჟინებაში, კონკრეტულად კი ამდაგვარი მოჩვენებითი ინტელექტუალური თავისუფლებითა და მეცნიერული სიფხიზლით, რომელთა მეშვეობითაც უპირველესი მონადინება კარგად დაფუძნებული განსჯის მომზადებას მიემართება, საკუთრივ საგანი თვალსაზრისიდან ძევდება. ამასთანავე, ეს მიგვიძღვება ზოგად და გავრცელებული წარმოდგენისკენ, რომლის მიხედვითაც ცნებას მნიშვნელობას მხოლოდ მისი დეფინიცია თუ შესძენს და რომ ცნებები თავისთავად, ამდენად, სუბიექტური

თვითნებობის პროდუქტები არიან, წარმოდგენისკენ, რომელიც, რეალურად, მცდარია. ის, რაც ჩვენ ცნებობრივი მუშაობისას ბუნდოვან ასოციაციურ ჰორიზონტად გვეჩვენება, არ არის ან სრულიად არ არის, უბრალოდ შემთხვევითი და მხოლოდ სუბიექტის მიერ კონსტიტუირებული პროდუქტი, არამედ რაღაც, რაც ყოველთვის უკვე საკუთრივ ცნებებშია შეფარებული – რა თქმა უნდა, არა ერთმნიშვნელოვნად, არამედ გადახრის, ორაზროვნებისა თუ სუბიექტური დამახინჯების შესაძლებლობით; მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ნომინალისტური შეცდომა იქნებოდა დავგვეჩვენებინა, რომ ყოველი ცნება, რომლებსაც ჩვენ ვიყენებთ, მხოლოდ *tabula rasa*-ს წარმოადგენს, რომელიც მხოლოდ ჩვენი განმარტების უნარის მეოხებით თუ გადაიქცეოდა მდიდრულად განყობილ მაგიდად (*die erst vermöge unserer Definitionen sich in einen reich besetzten Tisch verwandelte*), ეს რომ მართლაც ასე ყოფილიყო, არათუ აზრიანი ენა, არამედ საკუთრივ საუბარიც კი შეუძლებელი იქნებოდა; და თქვენ კვლავდაკვლავ შეგიძლიათ დააკვირდეთ იმას, რომ ისინი, ვინც *ex cathedra* სამეცნიერო ენაზე მეტყველებენ, მაინც ნაკლებად თუ მიენდობიან ხოლმე სხვა ენას, ისე თითქოს მათ ცნებებში ყოველთვის იმთავითვე მოცემულნი არიან და უკვე ბინადრობენ საზრისები.

სწორედ ენის ეს ასპექტი, რომ ცნებებს ყოველთვის უკვე თავისთავად თან ერთვის რაღაც, რაც ჩვენი ინსტიტუირებული (*stiften*) როდია და რომელსაც ენაში ვექვემდებარებით, იზღუდება დეფინიციის მოთხოვნით. განუმარტავი ცნება, საკუთრივ სიტყვა, რომელიც ისე მიიღება, როგორც მოგვეწოდება, თან ყოველთვის უკვე ნაგულისხმევი, უფრო მდიდარი ობიექტურობა ახლავს, ვიდრე ეს დეფინიცია, რომელიც უტყუარობის იდოლასა და ცნების უსათუო ხელმისაწვდომობის გამო მას (ცნებას) ყოველივე იმას ჩამოაცილებს, რასაც იგი თავისთავში უკვე მოიცავს. ამდენად, ამოცანა დიალექტიკური მეთოდისთვის, რომლითაც იგი ცნებების გამოყენებას მიემართება, სწორედაც რომ ცნებებში უკვე ნაგულისხმევის შენარჩუნებას გულისხმობს, ნაცვლად მისი ჩამოშორებისა და თვითნებური დადგენით თუ განსაზღვრით მისი მიჩქმალვისა, თუმცა, ამავე დროს, მისი (ცნების) ამ შინაარსში იმგვარად გათვითცნობიერებასაც, რომ იგი მისი ორაზროვნებიდან და პრობლემური ბუნდოვანებიდან საბოლოოდ გამოაშკარავდება. მაგრამ ეს, ნაცვლად დეფინიციისა, ხდება კონსტელაციის მეშვეობით, რომელშიც ცნებები იკვეთებიან. და ამით ვუბრუნდებით იმ შედეგს, რომელმაც დაგვანახა, რომ ჭეშმარიტების ცნება რომელიმე განცალკევებულ განსჯაში ვერ ხორციელდება, რომ ვერცერთი განცალკევებული განსჯა ვერ მოიხელთებს მის მთლიან ჭეშმარიტებას, რამდენადაც ისინი მუდმივად იმთავითვე ერთმანეთზე გადამისამართდებიან.

ვგონებ, თქვენთვის იმის გათვალსაჩინოება, რასაც აქ ვგულისხმობ, შემოიძლია რამდენადმე მარტივი გამოცდილებით, რომელზეც ასევე მივუთითებდი ჩემს ტექსტში „ესეი როგორც ფორმა“, რომელიც ჩვენი ახლანდელი პრობლემატიკის გათვალისწინებით განსაკუთრებულად რელევანტურია. ვგულისხმობ მავანის მდგომარეობას, რომელსაც უცხო ენის სწავლა რეგულარული სასკოლო ინსტრუქციის მაღლისა თუ სიავის გარეშე გადაუწყვეტია. ვგონებ, რომ იგი უცხო ენაზე ტექ-

სტების ნაკითხვას მაინც მოწადინებით შეუდგებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ მან ამ ენაზე მხოლოდ შეზღუდული რაოდენობის ცნება, ასევე დამხმარე ზმნები და პლასტიკური გამოთქმები თუ იცის; თუმცა, როდესაც იგი რომელიმე სიტყვას ოცდაათჯერ გადაანყდება, მისი მნიშვნელობა კი კონტექსტის გათვალისწინებით უკვე ცხადი გახდება, იგი საბოლოოდ არა მხოლოდ ამ მნიშვნელობის ექსტრაპოლირებას შეძლებს, არამედ ასევე მისი მნიშვნელობის უფრო ფართო სისავსეში მოხელთებასაც იმ ცვალებადობის კვლადაკვალ, რომელსაც ეს სიტყვა თავის სხვადასხვა კონსტელაციაში განიცდის, მაშინ, როცა მას ეს (კონსტელაცია) ხელიდან დაუსხლტებოდა, ეს სიტყვა რომ მხოლოდ ლექსიკონში მოეძია. შეგიძლიათ ერთხელაც მხოლოდ ექსპერიმენტად სცადოთ, ლექსიკონში რომელიმე ცნების და მისი სინონიმების მოძიება იმის გასათვალსაჩინოებლად, რომ ცნება ყველაფერ იმასაც მოიცავს, რასაც იგი უშუალოდ არ მოიცავს და იმისაც, თუ რამდენად ცოცხლდებიან ცნებები მათ კონსტელაციაში, ვიდრე ეს მათ გათითობაშია (*Isoliertheit*). მეორე მხრივ, ცხადია, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ცნება მნიშვნელობას თავის სხვადასხვა კონსტელაციაში მოიპოვებს და მასში საკუთარ სიცოცხლეს ამჟღავნებს, ეს ცნება, ამავე დროს, ამ სხვადასხვაობაში განსხვავდება (*verändert*). სხვა სიტყვებით, ღირებულება (*Stellenwert*), რომელსაც ყოველი ცნება ყოველი გადაადგილებით (*neuen Stelle*) იძენს – თუ აქ არ ვსაუბრობდით იმ შედარებით პრიმიტიულ და მარტივ აღმნიშვნელებზე, რომლებიც უშუალო ნივთობრივი სამყაროდან მიიღება – იმავდროულად, მნიშვნელობის ცვლილებასაც გულისხმობს, რომელიც ცნებას სხვა პოზიციაში (*an einer anderen Stelle*) ჰქონდა; ამდენად, მიმაჩნია, რომ ენასთან სწორი მიმართება ამ ორივე ასპექტს ერთდროულად მოიცავს: ცნებაზე ზუსტი მზერით, ანდა, შეიძლება ესეც გვეთქვას, მასზე დაყინებით გამოამკარავდება ის, რაც ცნებაში ნაგულისხმევია, თუმცა, იმავდროულად, ცნების საფუძველმდებარე ცვალებადობასაც ათვისტნობიერებს. ამდენად, ცნება, ერთდროულად, თავისთავში (*in sich*) უკვე განსაზღვრულია და თავისთავში (*in sich*) ცვალებადია. რასაკვირველია, ცნებები არ არიან შემთხვევითნი, მათ ყოველთვის უკვე აქვთ მყარი ბირთვი, და რაღაც აზრით, მათი ცვალებადობა (*Veränderung*) სწორედ რომ ამ მყარ ბირთვთან მიმართებით თამაშდება, თუმცა, ამასთანავე, მათ არ აქვთ სტატიკური შინაარსი, არამედ თავისთავში (*in sich*) პროცესუალურდებიან. ყოველი ცნება თავისთავში (*in sich*) დინამიკურია და ამოცანა სწორედ ამ დინამიკურობასთან პირისპირ როგორადმე მართლზომიერებაში მდგომარეობს. და ამდენადაა, რომ სწორედ საკუთრივ ენა გვანვდის წესს ცნებების გამოყენებისთვის.

არასწორად ნუ გამიგებთ: ზემოთ განვრცობილი კრიტიკა ცნების დეფინიციის მიმართ არ ახალისებს არც ცნებასთან თვითნებურ მიმართებას – რადგან ჩემი მონახაზი სწორედაც რომ უფრო სავალდებულო (*Verbindlich*) ფორმაში გათავისების მცდელობას წარმოადგენს, ვიდრე ეს მხოლოდ უბრალო განმარტებისთვისაა შესაძლებელი – და არც საკუთრივ განმარტების პრაქტიკის უარყოფა აქვს მიზნად. ვიცი რა, თუ რაოდენ მარტივია ამგვარი აზრები ტაბუდ ან წითელ შუქად გადაიქცნენ, არ მსურს თქვენი დაფრთხობა დეფინიციის პრაქტიკის წინაშე არა იმიტომ,

რომ თქვენ შორის იურისტები და ეკონომისტები საკუთარ აკადემიურ კონტექსტში სირთულეებს წააწყდებიან, რის მიმართაც პასუხისმგებლობის აღება არ მსურს, არამედ, მგონია, რომ განმარტებების პრაქტიკა ფილოსოფიაში – და განსაკუთრებით ფილოსოფიაში ემპათიკური განაცხადით – გარკვეულ ფუნქციას ასრულებს და უნდა შეასრულოს კიდევ. თუმცა ასეთი დეფინიციები მაინც არსებითად განსხვავდებიან *definitio verbalis*-სგან (*Verbaldefinitionen*), რომლებიც ძირითადად გამოიყენება სამეცნიერო საქმოსნობის (*Wissenschaftsbetrieb*) ფარგლებში, რომელშიც მეცნიერების მიერ საგნის განივთებას (*Verdinglichung*) საგანთან უშუალო მიმართებასთან შედარებით უპირატესობა მოუპოვებია.

მიუხედავად იმისა, რომ არ მსურს, ეჭვი აღვძრა, თითქოს ამ მაგალითს განსაკუთრებულ და არსებით მნიშვნელობას ვანიჭებდე, სიცხადის შემოსატანად მაინც მსურს, მაგალითად შემოგთავაზოთ განმარტება, რომელიც *მინიმა მორალიაში* გამოვიყენე და რომელიც, შეძლებისდაგვარად, დაგანახებთ, თუ რა აზრით მსურდა ამ ლექციის კვალდაკვალ დეფინიციის განვითარება. ფრაზა შემდეგნაირად გამოითქმის, რომ ხელოვნება „მაგიაა, რომელიც განთავისუფლებულია ტყუილისგან, რომ ჭეშმარიტებაა“ (*“Magie, befreit von der Lüge, Wahrheit zu sein“*). ამგვარი დეფინიცია იმისთვის, ვისთვისაც უცნობია, თუ რა არის ხელოვნების ნამუშევარი – ანუ წარმოვიდგინოთ, ასე ვთქვათ, ხელოვნების მიმართ იმუნური, დახშული ადამიანი (*einem sogenannten amüsischen Menschen*) და, როგორც მოგეხსენებათ, ასეთი ადამიანების სიმცირეს არ განვიცდით, ხელოვნების ნამუშევრის ახსნისთვის არაფრისმომტანი იქნებოდა, და თუ მის წარმოდგენაში ხელოვნების ცნებასთან უკვე გარკვეული წყება სხვა ცოცხალი წარმოდგენებისა მიბმული არ არის, მაშინ მხოლოდ ეს დეფინიცია უსარგებლო იქნებოდა.

ეს ნიშნავს, რომ, როდესაც ვინმეს, ვისაც არანაირი წარმოდგენა ხელოვნების შესახებ არ გააჩნია, სურს გარკვევა, თუ რა არის ის და პასუხად ისმენს: ხელოვნება არის სიცრუისგან განთავისუფლებული მაგია, რომ ის ჭეშმარიტებაა, რა თქმა უნდა, ამგვარი დეფინიცია მას უიმედო მდგომარეობაში აგდებს. მიუხედავად ამისა, ვიტყვოდი, რომ ამგვარი დეფინიცია აღმატებულია ჩვეულ, გავრცელებულ ხელოვნების დეფინიციებზე, როგორც, მაგალითად, რომ იგი უშუალო სამყაროს პრაქტიკული მიზნებისგან გამოცალკავებული ჭვრეტადი ხატია, რომელიც, ამავედროულად, არსებითად განცდადია, ან სხვა მსგავს დეფინიციებზე. სწორედ იმიტომაც, რომ ამგვარი დეფინიცია იმისთვის, ვინც უკვე გარკვეულ წარმოდგენას ფლობს, აღმოაცენებს სინათლეს, ელემენტებს ისე შეაერთებს, რომ ნაცვლად ხელოვნების რაობის შესახებ სტატიკური ან ორგანოზომილებიანი განსაზღვრებისა, იმანენტურად პროცესუალური, იმანენტურად დინამიკური არსით ცხადდება ხელოვნების ნამუშევრის რაობა. თუმცაღა აქვე დავძენდი, რომ სხვა სტატიკური დეფინიციები, რომლებიც უკვე შემოვიტანე და რომლებიც, შესაძლოა, სულაც არ არის განსაკუთრებით აზრგამოცლილი, ნაკლოვანი არიან, რამდენადაც მათში რომელიმე მომენტი, როგორიცაა, მაგალითად, „უშუალო მიზეზებისგან განკერძოებულად ყოფნა“, რაც მხოლოდ მაშინ ამეტყველდება და არის გაგებადი, როდესაც, ზოგადად, ცხა-

დი ხდება გამოუსადეგარსა და გამოსადეგს შორის დიალექტიკა სარგებლობისგან დეფორმირებულ სამყაროში (*die Dialektik des nutzlosen und des nützlichen Seins in einer vom Nutzen deformierten Welt*). ეს დეფინიციები, მაშასადამე, მხოლოდ მაშინლა მნიშვნელობენ, როდესაც ამგვარი მომენტი უკვე გათავისებულია. იგივე მიემართება, მაგალითისთვის, ვალტერ ბენიამინის ბედისწერის დეფინიციას, რომელთანაც ბედისწერა ცოცხლად მყოფთა დანაშაულებრივი გადაბმვა (*ein Schuld-zusammenhang von Lebendigem*), დეფინიცია, რომელიც ოდნავ თუ შეაშველებდა იმ ადამიანს ხელს, რომლისთვისაც უცნობია ამ ბედისწერის განსაზღვრის მომენტები – ბრმა აუცილებლობისა და საფრთხის, რომლებიც ცნებაში შინაგანად მოცემული და ასევე გადაჯაჭვულია. ხოლო ყველა ეს საგანი დეფინიციის გვერდით ისე ლაგდება, როგორც მაგნიტის გარშემო. ვიტყვოდი, რომ ფილოსოფიურ დეფინიციათა საზრისი, ანუ მაღალი, გონიერი საზრისი, გულისხმობს ამგვარი მიზიდვის ველების აგებას და არა ცნებათა მოძრაობის გახვევებს. ეს ნიშნავს, რომ ეს ველები ემსახურება მიზანს, საკუთრივ ცნებაში ნაგულისხმევი სიცოცხლე, ის, რაც მათში, როგორც ძალა, დაშრევებულა, გამოამსხვრიოს და ენერგიათა ველად გამოათავისუფლოს. ამდენად, რამდენადაც დიალექტიკის ამოცანაა, ყოველივე განივთებულად მოცემულის უბრალოდ მყოფადჩენადის ენერგიათა ველად გარდაქმნა, შესაძლებელია, დეფინიცია მოვიაზროთ, როგორც მაღალი გაგებით დიალექტიკური აზროვნების ინსტრუმენტი *par excellence*; და შესაძლოა, სწორედ ამიტომაცაა დიალექტიკური აზროვნება განსაკუთრებულად ალერგიული დეფინიციის ვულგარული გამოყენების მიმართ, რამდენადაც ეს უკანასკნელი იმას, რაც ფილოსოფიას სინამდვილეში მიზნად დაუსახავს და საკუთრივ მხოლოდ დინამიკური პროცესი უნდა იყოს, ამახინჯებს და უტიფრად დასაწყისში განათავსებს.

შესაძლოა, უნდა დავამატო, რომ ხსენებული დეფინიციების არსებითი მომენტი, რომლის აზრი მინდა კიდევ უფრო გამოვკვეთო და გიჩვენოთ, არის ის, რომ ისინი დიალექტიკურად მოაზროვნე ავტორების ნაწერებში არა თვითნებურად და შემთხვევით ხვდებიან, არამედ თავად მათ კონცეფციასთან არსებითად არიან დაკავშირებულნი. ამიტომაც დეფინიციებს აქვთ განსაზღვრული თვისება, კერძოდ, სიმჭიდროვე (*Verkürzung*). ამდენად, მისი არსია, ფორმულირების შეკუმშულობით განსაზღვრულ წინააღმდეგობაში შევიდეს პროცესის განვრცობილ სიცოცხლესთან, რომელსაც ის საკუთარ თავში წარმოაჩენს და ეს მასში მყოფი დაპირისპირება დაუსრულებლად განვრცობილსა და დაუსრულებლად შეკუმშულს შორის, ამავედროულად, არის ელვარება, რომლითაც ამ სახის დიალექტიკური დეფინიცია მის განმანათებელ ფუნქციას აღასრულებს. სხვა სიტყვებით, დეფინიციები არა *à la lettre* აღებადნი არიან, თითქოს ისინი მხოლოდ ცნებობრივი განსაზღვრულობები იყოს, არამედ უნდა გამოიკვეთოს მათში იმპლიციტური ირონიის ფაქიზი მომენტი, რომელიც სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ფორმულირება ამჭიდროვებს ქარბად განვრცობილ შინაარსს განსაზღვრულ გამოთქმაში, რომელიც ამ შინაარსს ამოკლებს ისე, რომ ეს უკანასკნელი ვერ განიხილება, როგორც ამ გამოთქმის საგანი მის მთლიანობაში, არამედ ამ შემჭიდროვების მიზანი სწორედაც იმაში მდგო-

მარეობს, რომ საგანში ლატენტურად მყოფი სიცოცხლე იქნეს მითითებული.

ამდენად, დიალექტიკური დეფინიციის სტილისტური იდეალი იქნებოდა ტაცი-ტუსური ტიპის და ამ სახის დეფინიცია შეუდარებლად აღემატება იმ კონცეპტუალურ განსაზღვრულობას, როგორც ცნებათა სახელდახელოობა (**Handhabbarkeit**), რომელსაც, მაგალითისთვის, შემოსაზღვრულ საკვლევ პროექტებში ვაწყდებით. დეფინიციის ტიპი, გავრცელებული გაგებით, რომელიც დღეს განსაკუთრებით ჰყვავის, არის ე.წ. ოპერაციული დეფინიცია (**Operationelle Definition**). მართალია, ჩემს ამოცანად არ ვხედავ ამ ლექციაზე ჩვენი დროის პოზიტივისტური ლოგიკის განხილვას, მაინც მსურს, განსაკუთრებით აქ დამსწრე სოციოლოგებისთვის, ოპერაციულ დეფინიციაზე რამოდენიმე სიტყვა ვთქვა. ისე ხდება, რომ როდესაც განივთვალ, ბუნების მეცნიერებების პროცედურებთან დაახლოებულ მეთოდებით ვმუშაობთ, დეფინიციებს, ჩვეული გაგებით, ვერ გავეცევით. ჩემი მიზანიც არა იმდენად თქვენი ამგვარი ტენდენციისგან გადაჩვევა, არამედ უფრო პროცედურულ თავისებურებებზე (რომლებიც ცალკეულ მეცნიერებათა მიღებულ პრაქტიკებში შესაძლოა **Topos Noeteikos** როლს ასრულებენ) რეფლექსიებისკენ მონოდებაა, რათა ისინი არ გააბსოლუტუროთ და ჭეშმარიტების წყაროდ არ შემოგეპაროთ. ოპერაციული სახის მაშასადამე არის დეფინიცია, რომელშიც ცნება განისაზღვრება პროცესებით, რომელთა წარმართვის მიზანი მოცემული ცნების მის მასალაზე მიმართების უზრუნველყოფაა. თუ თქვენ ატარებთ კვლევას – ღმერთმა გაგაძლიეროთ! – საზოგადოებრივი ცრურწმენების შესახებ, მაშინ აღმოჩნდებით იმ ვითარებაში, როდესაც ცდისპირებს ათ წინადადებას წარუდგენთ, რომელთა კავშირისა და ტოტალობისგან, ანუ რაოდენობრივი მეთოდით, ცრურწმენის რომელიმე შემთხვევა იდენტიფიცირდება. ამით თქვენ განმარტავთ მხოლოდ ცრურწმენას, როგორც მათემატიკურ ღირებულებას თვლადი ანალიზის ჩარჩოში, იმ პასუხების მიხედვით, რომლებიც მოცემულ წინადადებასთან თანხვედრაშია. ამგვარად, პირი, ვისთანაც ციფრი (+5) განსაზღვრულ წინადადებებთან შესაბამისობაშია, ცრუმორწმუნედ მიიჩნევა, ხოლო ვისთანაც (-5) – ცრურწმენებისგან თავისუფალია (**ein vorurteilsfreier Mensch**). რასაკვირველია, ამით იმას მიაღწევთ, რომ კვლევითი ხერხების წყალობით უსიამოვნებებთან არ იკვეთებით, კონკრეტულად კი კრიტიკის პასუხად ყოველთვის შეგიძლიათ აღნიშნოთ, რომ კვლევაში ცრურწმენის ქვეშ სხვა არაფერი იყო ნაგულისხმები, გარდა ამ მათემატიკურად განსაზღვრული საგნობრივი ვითარებისა.

მე მაინც ვიტყვოდი, რომ ეს მეთოდი უფრო მაღალი გაგებით კრიტიკას ექვემდებარება და მსურს, ამ კრიტიკის რამოდენიმე მოტივი გაგიზიაროთ. ფილოსოფიური გაგებით დეფინიციის აზრი ისაა, რომ ცნების განსაზღვრით გამოიმუხურდება, თუ რა აგებს რეალურად ამ ცნების სიცოცხლეს, თუ რა დგას მოცემული ცნების უკან. სხვა სიტყვებით: ნამდვილი, ნაყოფიერი დეფინიცია უნდა იყოს სინთეზური ანუ მან ცნებაში უკვე მოცემულს რაღაც ახალი შემატოს, რაღაც ახალზე, ჯერ მასშიაც მოუაზრებელზე გადაამისამართოს და სწორედ ამ მიმართების წყალობით, ის, რაც უკვე ვიცით, აამეტყველოს. ეს სინთეზური მომენტი ოპერაციულ დეფინი-

ციებში პრინციპულად მოკვეთილია და ის, პირდაპირ რომ ითქვას, სხვა არაფერია, თუ არა ტავტოლოგია. ეს ნიშნავს, რომ ის უბრალოდ განისაზღვრება საკუთარი განსაზღვრების საშუალებით, არაფერს ამბობს იმის მიღმა, რის მიმართაც ის გამოიყენება. მეორე მხრივ, უნდა ითქვას ის, რასაც მე დეფინიციის კრიტიკით უკვე მიგახვედრეთ, სახელდობრ, ამ პროცესებში ცნება *tabula rasa*-დ აღიქმება, ანუ ისეთად, რაც ჩვენ თავისთავად არაფერს გვანვდის. ამდენად, ცნება მისი განსაზღვრის თვითნებობაში გაიგება, რაც არადიალექტიკური აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი პარადოქსია, კერძოდ, არადიალექტიკური სამეცნიერო აზროვნების მიერ რაც უფრო მეტადაა ე.წ. ობიექტურობისადმი პრეტენზია დაჩემებული, მით უფრო მეტად ამჟღავნებენ განსაზღვრულობები საკუთარ თავს, როგორც უშუალოდ სუბიექტური განსაზღვრებები. ობიექტივაციისადმი ლტოლვას მუდმივად მივყავართ იმ დაშვებამდე, რომ ყველაფერი, რაც ობიექტშია ან რომელთანაც ობიექტს არსებითი, მაკონსტიტუირებელი წილი აქვს, მისგან გამოირიცხება და, გარკვეული აზრით, სუბიექტში განლაგდება. ძველი პოზიტივიზმი (ჰუმის, აგრეთვე მახისა და ავერანიუსის) ახორციელებდა არსებითად სუბიექტური შეფერილობის შემეცნების თეორიას, რასაც ნათლად აღიარებდა კიდევ, მაშინ, როცა თანამედროვე პოზიტივიზმი შთამბეჭდავი ვირტუოზულობით სწორედაც ფარულ სუბიექტურ მომენტს უარყოფს, თუმცაღა ამით მის მსხვერპლად იქცევა. სხვა სიტყვებით: როდესაც ცრურწმენა განიმარტება, როგორც ინდივიდის გარკვეული ქცევის ფორმა წინადადებაზე 1, 2, 3 და 4 A, B, C და D პასუხების მიხედვით, მაშინ, ამგვარი ინტერპრეტაცია მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა აზრობრივი, თუ ამ წინადადებებს მიღმა უკვე გარკვეული თეორიაა წანამძღვრებული, რომელიც დაშვებებს, რომლებიც დეფინიციას აგებენ და რომლითაც დეფინიცია ზოგადად შესაძლებელია, რიცხობრივი მიმართებისგან დამოუკიდებლად, გარკვეულ თეორიულ კავშირში განალაგებს; ამით ადამიანთა გარკვეული სოციო-ფსიქოლოგიური მოდელი განვითარდებოდა, რომლის მიხედვითაც ისინი რომელიმე კონკრეტულ შემთხვევაში ასე რეაგირებენ და არა სხვანაირად, რადგანაც მათ საფუძვლად უდევთ განსაზღვრულად თავისებური, მუდმივად კომპლექსური ხასიათის სტრუქტურა. თუ ამგვარ თეორიულ გზას არ ადგებით, მაშინ ნამდვილად გამოგრჩებათ ის სიცოცხლე, რომელსაც ცნება „ცრურწმენა“ თავის თავში გულისხმობს.

პრობლემა, რომელზეც ახლა ვისაუბრე, სულაც არ არის უწყინარი და მხოლოდ ეპისტემოლოგიური გამჭრიახობის საკითხი, რაც შესაძლოა თქვენ გეფიქრათ იმ შემთხვევაში, როდესაც ოპერაციულად დეფინირებულ ცნებებს ამგვარი განმარტებით გამოვიყენებდით, რაც ყოველთვის ხდება, და რაც, მაგალითისთვის, „ავტორიტარული პიროვნების“ სწორედ ამ ადგილას მოხდა. ეს ნიშნავს, რომ თქვენ შეგიძლიათ კვლავ და კვლავ აღმოაჩინოთ, რომ ცნების ოპერაციულად დეფინირებისთანავე – ვიტყვოდი, რომ ეს არა სააზროვნო შეცდომისგან, არამედ თავად საგანში ღრმად მოცემული აუცილებლობისგან გამომდინარეობს – სწორედ ის შემოიპარება, რაც თავად ცრურწმენის ცნების შკალირების ღირებულებით განისაზღვრება და ეს იმის გათვალისწინების გარეშე, რომ ეს ოპერაციული დეფინიცია ამგვარ გა-

მოყენებას, რომელიც მისგან დეფინირებულის მიღმა მოძრაობს, გამორიცხავდა. თუ „ავტორიტალურ პიროვნებაში“ ასეთი პროცედურა ჩავატარეთ, რომელსაც მე სულაც არ მივიჩნევ დიალექტიკური ლოგიკის სამაგალითო შემთხვევად, მაშინ ეს ყოველივე, ალბათ, სწორედ იმითაა გამართლებული, რომ იქ ცალკეული აზრები, რომლებიც ოპერაციული დეფინიციისთვის, რომლებიც არაცრუმორწმუნე ხასიათის დასადგენად გამოიყენება, კოჰერენტული თეორიის მიხედვით აიგება ისე, რომ მსგავსი ექსტრაპოლაცია არსებითად შესაძლებელი ხდება. თუმცაღა ძალიან მეჭყვება, რომ ეს სოციოფსიქოლოგიური კვლევების უმრავლეს შემთხვევაში შესაძლებელი იყოს.

როგორც გითხარით, დეფინიციის პრობლემა ემთხვევა დიალექტიკის მიმართებას ზოგად-უნივერსალური ცნებებისადმი (*Allgemeinbegriffe*). ამით ვეხები იმ კრიტიკას, რომელიც დიალექტიკური აზროვნების მიმართ მუდმივად გამოითქმის და რომელიც, ვგონებ, არც ზოგიერთი თქვენგანისთვის უნდა იყოს უცხო. ამ ლექციიდან და დეფინიციის კრიტიკიდან თქვენ ისწავლეთ, რომ გამოცალკევებული ზოგადუნივერსალური ცნებები (*isolierte Allgemeinbegriffe*) სინამდვილეში შეწყნარებული ვერ იქნებიან, და თუ თქვენ ეს იმპულსები ზუსტად ვერ გაიგეთ და მხოლოდღა იმის ზედაპირზე შეყოვნდით, რომელზეც მე ვისაუბრე, მაშინ ზოგიერთ თქვენგანში, მიუხედავად ჩემი ჯიუტი მცდელობებისა, ამისაგან დამეცავით, დამკვიდრდება აზრი, რომ ამ ყველაფრით ცნებები რელატივირდებიან. თქვენ შორის ისინი, ვინც ამ დაშვებებს დაეყრდნობიან, მარტივად იტყვიან: თქვენ ყოველთვის აბუჩად იგდებთ ზოგად-უნივერსალურ ცნებებს, ამბობთ, რომ ზოგადუნივერსალური ცნებები არ უნდა ჰიპოსტაზირდეს, თვითნებურად არ უნდა შეიზღუდოს და არც დაშვებულ უნდა იქნეს, მაგრამ ყოველთვის თავად ამ ცნებებს იყენებთ, მათგან დისტანცირება არ შეგიძლიათ, და თუ მისგან დისტანცირდებით, მაშინ – როგორც ერთხელ პაულ ტილიხმა შემომჩივლა – მხოლოდ „ეს, ეს“ (*da, da*) თქმაღა შეგიძლიათ და რაიმე სახის გასაგებისა და არსებითის მტკიცება თქვენგან სრულიად არალეგიტიმური იქნებოდა. ამიტომაც მინდა კვლავ გარკვევით გავიმეორო, რომ ცხადია, არც დიალექტიკურ აზროვნებას არ შეუძლია თავი აარიდოს ზოგადუნივერსალურ და ყოვლისმომცველ (*übergreifenden*) ცნებებს, უფრო მეტიც, ის გამუდმებით იყენებს ცნებებს განსაკუთრებული აბსტრაქციის ხარისხით. ისეც კი ხდება, რომ პოზიტივისტური ხედვების პირისპირ (ვგულისხმობ ამერიკული სოციალური მეცნიერების ნაწილს), დიალექტიკას მარტივად ბრალდება, რომ ის ზედმეტად აბსტრაქტული და ზოგადი ცნებებით მუშაობს, რომ ის „საზოგადოების“, როგორც ასეთის, ცნებას ინარჩუნებს, მაშინ, როდესაც სოციოლოგიური კრიტიკა „საზოგადოებას“, როგორც ცნებას (როგორც მთლიანობას) არ უშვებს და, ნაცვლად ამისა, მხოლოდ ისეთი ცნებების გამოყენებისკენ გვითითებს, რომლებიც ემპირიულად ახსნადია, ანუ ცნებები, რომლებიც მოძრაობენ გარკვეულ გარდამავალ სფეროში, რომელთაც, მართალია, გარკვეული თეორიული ძალა გააჩნიათ მათში მოაზრებული უშუალოების მიმართ, მაგრამ, ამავედროულად, მუდმივად მათში მოცემული უშუალოებით შეივსებიან და, შესაბამისად, არსებითად (ხარისხობრივად) ამ გარდამავალ სფეროს ვერ გადალახავენ. ამიტომაც უნდა ითქვას, კამათი ზოგადუნი-

ვერსალური ცნებების გამოყენებას არ ეხება. დიალექტიკა არ არის ნომინალიზმი, თუმცა ის არც რეალიზმი. ტრადიციული ფილოსოფიის ეს ორივე მტკიცება – ერთი მხრივ, ცნების განსაზღვრა მასში მოაზრებული ცალკეულობის მიმართ, როგორც სუბსტანციურის, ანდა პირიქით, რომ ცალკეულია სუბსტანციური, ხოლო ცნება *flatus vocis* უბრალოდ ლიტონი სიტყვებია – ერთდროულად დიალექტიკური კრიტიკის საგანია, რაც გულისხმობს, რომ დიალექტიკისთვის ცნებობრივი იმდენადაა მოცემული, რამდენადაც ის განსაზღვრულ ფაქტობრივ ყოფნას მიემართება, და პირიქით, ფაქტობრივი ყოფნა მოცემულია მხოლოდ როგორც შემეცნების მიერ გაშუალებული ყოფნა, შემეცნებაში კი სხვა არაფერი იგულისხმება, გარდა ცნებობრივი შემეცნებისა. არცერთი ამ უკიდურესთაგან, მაშასადამე, რომელიმე მეორე მხარის სასარგებლოდ არ უნდა გაუქმდეს, არამედ ისინი მათ აუცილებელ ერთმანეთისადმი-მითითების-ყოფნაში (*Aufeinander-verwiesen-Sein*) ხდებიან შემეცნებადი. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი როგორც დაცილებულნი უნდა შენარჩუნდნენ, რამდენადაც ისინი ერთი-ერთში ერთმანეთს ვერ დაემთხვევიან, არც რომელიმეს გააბსოლუტურება ეგების. საქმის ვითარება – სწორედ ეს არის ის, რისი თქმა ამ კამათის შესახებ დღეს თქვენთვის მსურდა – არ მდგომარეობს იმისკენ იძულებაში, რომ რადგან ჩვენ ვიყენებთ ზოგადუნივერსალურ ცნებებს ანდა თუნდაც **A**-ს ვამტკიცებთ, მაშინ უსათუოდ **B**-ც უნდა ითქვას, რაც ნიშნავს, რომ ყოველი ცნებობრივი არსი საბოლოოდ პლატონურ *mundus intelligibilis*-ში თამაშდება, სადაც უზოგადეს ცნებებს (*allgemeinsten Begriffen*) ონტოლოგიური უპირატესობა (სხვა, მასთან შედარებით დაბალთან მიმართებით) ენიჭება და ამდენად წარმოიშობა ვალდებულება ზოგადი ცნებების გამოყენებით ონტოლოგიის ფლობისა, რამდენადაც ყოველივე, რაც ონტოლოგია არაა, იქნებოდა ცარიელი ნომინალიზმი, ცარიელი „ეს, ეს“. სწორედ რომ ამ ორ ლოგიკურ უკიდურესობას შორის გაფანტულობის, უკავშირობისა და გაუშუალებლობის მიმართება, რომელიც განსაკუთრებულ გამოხატვას ერთმანეთისგან დაშორებულ ონტოლოგიისა და პოზიტივიზმის სკოლებში ნახულობს, უნდა გადაილახოს დიალექტიკური აზროვნების მიერ. აქ ცნებების წინაშე დასახული ამოცანა არ გულისხმობს ამ ცნებების დაფუძნებას იმით, რომ ისინი უმაღლეს, აბსოლუტურ, ყოველივე ყოფნისგან დამოუკიდებელ ცნებებამდე იქნება აყვანილი, არც იმით, რომ ისინი, როგორც მათში მოაზრებულის მხოლოდ გარეთა ყალიბად ან სულაც ამათში ჩაშლილად დავისახოთ. ფილოსოფიის ამოცანა მეტადრე მდგომარეობს იმაში, რომ აჩვენოს როგორც კონკრეტულად ცნებათა განსხვავებულობა, ისე მათი ერთიანობა. ეს **B**, რომელიც **A**-დან გამომდინარეობს, ეს ვალდებულება, რომ თუ ზოგადად საყოველთაო ცნებებს გამოვიყენებ, მაშინ უმაღლესი ზოგადუნივერსალური ცნებებიც უნდა გამოვიყენო, რომელთაც აბსოლუტურ ღირებულებას სწორედაც რომ იმ წინადადების („როდესაც **A**-ს ამბობს, მაშინ **B** უნდა თქვა“) გათვალისწინებით ვანიჭებ – ყოველივე ეს მიმანიხსნის სწორედ აზროვნების იმ არათავისუფლების ელემენტად, რომლის კრიტიკისკენ დიალექტიკა არსებითად მონოდებულია. ეს მოსჩანს აზროვნების იძულებითი ხასიათის გამოხატულებად, როგორც მოთხოვნა იმისა, რომ როდესაც აზროვნება გარკვეული, ერთი მიმართულებით მოძრაობს, მუდმივად ამ ერთი მიმართულებით წინსვლა უნ-

და განაგრძოს, რათა დასასრულს აბსოლუტურს დაეუფლოს, როდესაც, ამის საპირისპიროდ, ამ მიმართულებაზე რეფლექსია სწორედ იმას ამტკიცებს, რომ მსგავსი აბსოლუტური სანყისი და აბსოლუტური საბოლოო არ არსებობს. თუმცა მინდა დაჟინებით გთხოვოთ, დაიმახსოვროთ ის აზრი, რომ ცნებებს მხოლოდ მაშინ შეეძლებათ ამ სახის ნაწილობრივი სუბსტანციულობის მტკიცება, თუ ისინი არა როგორც აბსტრაქციის პროცესის უბრალო შედეგებად, არამედ დგინდებიან როგორც ისტორიით გაშუალებული, ისინი მუდმივად თავისთავად რალაცას გულისხმობენ და აუცილებლობით ამგვარ საკუთარ-თავში-ყოველთვის-უკვე-რალაცის-გულისხმობით (*An-sich-schon-etwas-Meinende*) ერთმანეთთან დანათესავებული არიან.

მიუხედავად ფენომენოლოგიის მიმართ მრავალმხრივი კრიტიკისა, და, შესაძლოა, მეტისმეტად ბასრისაც (*nagende*) კი, დღეს მინდა ფენომენოლოგიას პატივი მივავო და თქვენი ყურადღება გავამახვილო იმაზე, რომ ჰუსერლის და ასევე მისი მემკვიდრეების დამსახურება ისაა, რომ ცნებების ობიექტური მნიშვნელობების ანალიზით ჩვენ მიერ ნახსენები მომენტის სრულ გაგებას შეეცადნენ – ვგულისხმობ, უბრალო განჭვრეტით საზრისის ცნებაში, სუბიექტურ კონსტიტუციაში განლაგების ნაცვლად, მისი როგორც საკუთრივ ცნებებში შინაგანად მოცემულის გათავისებას. თუმცა, ისინი მაინც შევიდნენ შეცდომაში ცნებობრივი შინაარსის გაფეტიშების წყალობით, რამდენადაც მათ ეს გაანივთეს, აბსოლუტ თვითმყოფადად აქციეს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: მათთვის ზოგადისა და ცალკეულის დიალექტიკა სრულიად ცხადი ვერ გახდა.

*გერმანულიდან თარგმნეს: ვლადიმერ ჯალალონიამ
და გურამ რეხვიაშვილმა*

ავტორები

- ნაპო კვარაცხელია**, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
დემურ ჯალალონია, პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ლელა ალექსიძე, პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
კორნელია ჰორნი, პროფესორი, აღმოსავლური ქრისტიანობისა და ბიზანტინისტიკის ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელმძღვანელი, მარტინ ლუთერ-ჰალე-ვიტენბერგის უნივერსიტეტი
ვალერიან რამიშვილი, პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ნოდარ ბელქანია, პროფესორი, თსუ სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
მირიან ებანოიძე, პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ლუკა კუჭუხიძე, დოქტორანტი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
გიგლა გობეჩია, ასოც. პროფესორი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი
მაია თუნგია, ასისტენტ-პროფესორი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი
ბრაის კანტრელი, დოქტორანტი, ჩარლზის უნივერსიტეტი, პრალა, ჩეხეთის რესპუბლიკა
თათია ბასილაია, დოქტორანტი, ჩარლზის უნივერსიტეტი, პრალა, ჩეხეთის რესპუბლიკა
შონ კრისტოფერ ვიჯილი, დოქტორანტი, ჩარლზის უნივერსიტეტი, პრალა, ჩეხეთის რესპუბლიკა
ლალი ზაქარაძე, პროფესორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბადრი ფორჩხიძე, ასოც. პროფესორი, ანსუ
მაია ქერქაძე, ფილოსოფიის დოქტორი, თსუ
სოფიო მოდებაძე, ფილოსოფიის დოქტორი, ვანო სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიის მონვეული ლექტორი
ელიზბარ ელიზბარაშვილი, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
დავით გალაშვილი, ფილოსოფიის ინსტიტუტის დოქტორანტი
სოფიკო კვანტალიანი, ასოც. პროფესორი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი
გიორგი ქავთარაძე, ფილოსოფიის დოქტორანტი, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი
მამუკა დოლიძე, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ვლადიმერ ჯალალონია, ფრაიბურგის უნივერსიტეტის დოქტორანტი
მამია სურმავა, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
გიორგი გრიგოლაშვილი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, დოქტორანტი, თსუ
სალომე ბელქანია, თსუ მედიის კვლევების დოქტორანტი
ანასტასია ზაქარიძე, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ალექსი ქშუტაშვილი, თეოლოგიის დოქტორი, თსუ მონვეული პროფესორი

Authors

- Napo Kvarackhelia**, associated professor, Institute of Philosophy
Demur Jalaghonia, professor Institute of Philosophy, TSU
Lela Alexidze, professor, Institute of Philosophy, TSU
Cornelia Horn, Prof. Dr. Chair of the Department of Christian Oriental and Byzantine Studies, Director of the Institute of Oriental Studies, Martin-Luther-University Wittenberg Halle, Germany
Valerian Ramishvili, TSU professor Institute of Philosophy
Anastasia Zakariadze, associated professor, Institute of Philosophy, TSU
Nodar Belkania, Professor, Faculty of Social and Political Sciences, TSU
Mirian Ebanoidze, professor, Akaki Tsereteli Kutaisi State University
Luka Kuchukhidze, Ph.D. Student, Ilia State University
Gigla Gobechia, Associate Professor of Technical University of Georgia
Maia Tungia, Assistant Professor, Technical University of Georgia
Brice D. Cantrell, Doctoral candidate at the Faculty of Humanities at Charles University, Prague, Czech Republic
Tatia Basilaia, PhD Candidate in Applied Ethics Faculty of Humanities
Shawn Christopher Vigil, PhD Candidate in Applied Ethics, Charles University, Prague, Czech Republic
Lali Zakaradze, Prof. Batumi Shota Rustaveli State University,
Badri Porchidze, associated professor, Akaki Tsereteli Kutaisi State University
Maia Kerkadze, PhD in Philosophy, TSU Institute of Philosophy
Sophio Modebadze, Doctor of philosophy, Invited lecturer at Vano Sarajishvili Tbilisi State Conservatoire
Elizbar Elizbarashvili, TSU associated professor Institute of Philosophy
David Galashvili, Ph.D. student, Institute of Philosophy. TSU
Sofiko Kvantaliani, associated professor, Georgian Technical University
Giorgi Kavtaradze, Giorgi Kavtaradze, Ph.D. student New Georgian University –
Vladimer Jalaghonia, Ph.D. student, University of Freiburg – On the im-pure difference: Hegelian motives in Derrida's reading of Levinas
Mamia Surmava, TSU associated professor, Institute of Philosophy
Giorgi Grigolashvili, Ph.D. student, Institute of Philosophy. TSU
Salome Belkania, PhD Candidate in Media Studies at TSU
Alexi Kshutashvili, Doctor of Theology, visiting professor at TSU

გამოცემაზე მუშაობდნენ:
რუსუდან მიქენაია
მარინა ჭყონია
თინათინ ჩირინაშვილი
ლალი კურდღელაშვილი
მარინე ერქომაიშვილი

Published by:

Rusudan Mikenaiia
Marina Chkonia
Tinatin Chirinashvili
Lali Kurdghelashvili
Marina Erkomaishvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი, 2024

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0128
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6283
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

