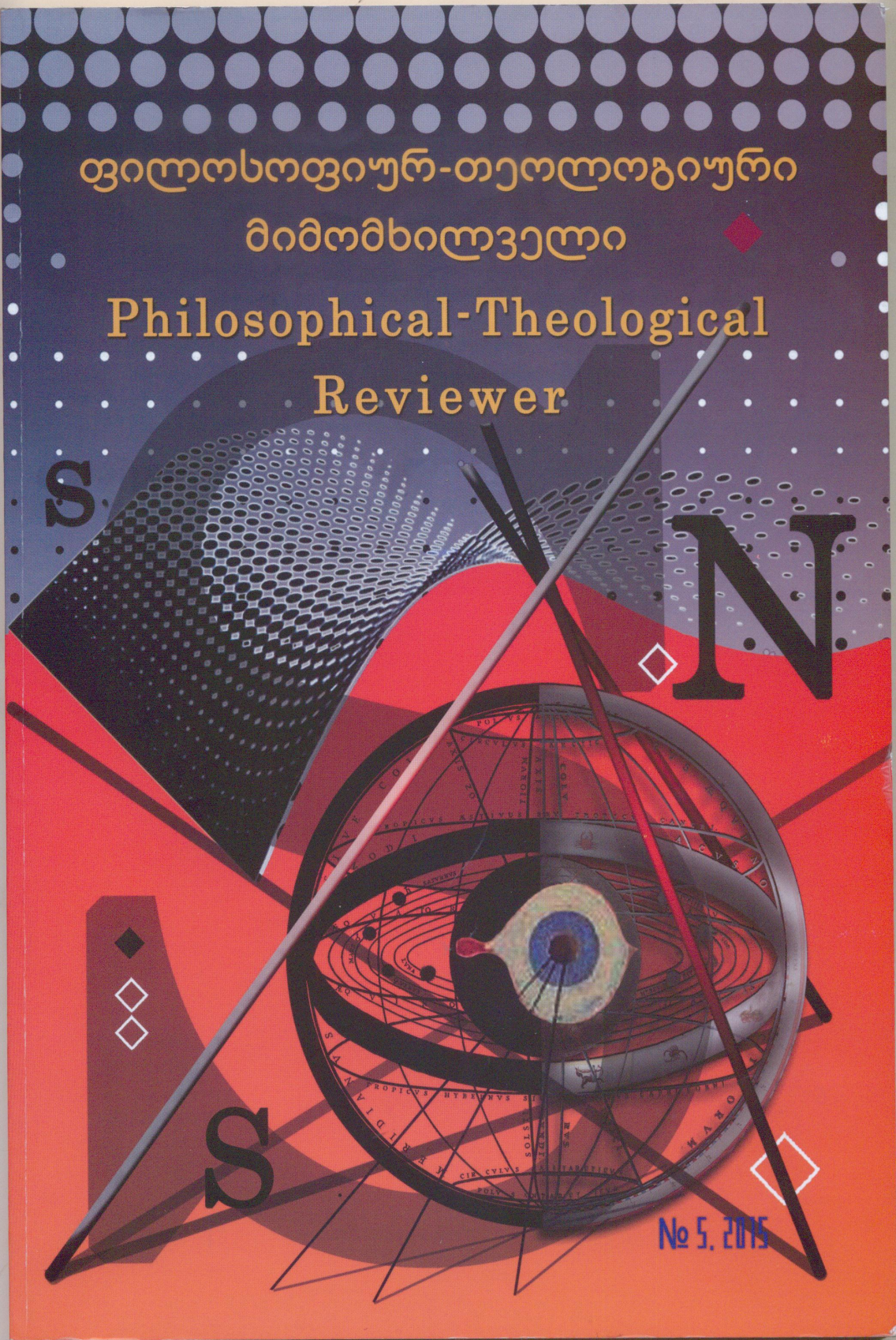


ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

Philosophical-Theological
Reviewer



№ 5, 2015

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

Philosophical-Theological Reviewer

№5, 2015

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№5, 2015



UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)

ფ – 562

F - 52

სარედაქციო საბჭო:

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

Editorial Board:

Nicolae Dura (Romania)
Lorenzo Perrone (Italy)
Anastasia Zakariadze
Demur Jalaghonia
Irakli Brachuli
Valerian Ramishvili (Editor)

სამეცნიერო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
დარეჯან თვალთვაძე
ბაჩანა ბრეგვაძე
დამანა მელიქიშვილი
თინა დოლიძე
ლელა ალექსიძე
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

Scientific Board:

Rismag Gordeziani
Darejan Tvaltvadze
Bachana Bregvadze
Damana Meliqishvili
Tina Dolidze
Lela Alexidze
Protopresbyter Giorgi (Zviadadze)
Archpriest Tariel (Sikinchalashvili)

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით

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

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2016

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2016

ISSN 2233-3568

შ ი ნ ა ა რ ს ი

საინაუგურაციო სიტყვა INAUGURAL ADDRESS

Nicolae V. Dură

From “Proti Philosophia” to Nietzschek thinking. Some considerations as philosophical knowledge is concerned..... 9

ნიკოლაე დურა

„პროტო ფილოსოფიიდან“ ნიცშეს აზროვნებამდე
ზოგიერთი მოსაზრება ფილოსოფიური ცოდნის თაობაზე 25

ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Popovici Dănuț

The Church Teaching on Ascension in Catechetical Exposure after the Sixth Article of the Creed 26

დანუტ პოპოვიჩი

ეკლესიის სწავლება ამაღლების შესახებ კატეხიზულ ექსპოზიციაში
რწმენის სიმბოლოს მეექვსე მუხლის მიხედვით 36

თეა თათეშვილი

babilonis godolis bibliuri siuJeti..... 37

Tea Tateshvili

The Bible Story of the Tower of Babel..... 46

გიორგი წეროძე

რას ნიშნავს „თავისუფალი თეოკრატია“?! 47

მეტაფიზიკა METAPHYSICS

ნოდარ ბელქანია

ადამიანი აღმოსავლურსა და დასავლურ ქრისტიანობაში 69

Nodar Belqania

The human being in the Eastern and Western Christianity..... 82

ელიზბარ ელიზბარაშვილი დროის სტატიკური თეორია უპანიშადების მიხედვით.....	85
Elizbar Elizbarashvili Static Theory of Time by Upanishads	89
სერგი ავალიანი რა არის ფსევდოაბსოლუტის ფილოსოფია	90
Sergi Avaliani What is the Philosophy of Pseudo-Absolute?	99
მანანა ქუმსიშვილი მსუბუქი, ლამაზი და ბედნიერი, თუ საშინელი სიკვდილი	102
Manana Qumsishvili Death – light , beautiful and happy or scary	111

ანთიმოზ ივერიელი – თანამედროვე ავღანეთი
ANTHIM IVERIANUL – CONTEMPORARY STUDIES

Arhim. Dr. Policarp Chitulescu Romanian Hieratikons printed by Saint Antim Ivireanul	114
არქიმანდრიტი პოლიკარპე ჩიტულესკუ წმინდა ანთიმოზ ივერიელის მიერ დაბეჭდილი რუმინული სამღვდლო წიგნები (Hieratikon)	124
დემურ ჯალაღონია წმ. ანთიმოზ ივერიელის თეოლოგიურ-საგანმანათლებლო საქმიანობის და სააზროვნო კონცეპტის ანალიზი.....	126
Demur Jalagonia O Theological-Education Activity and Thinking Concept Analysis of St Anthimos the Iberian	137

ფილოსოფიის თანამედროვე პრობლემები
CONTEMPORARY PROBLEMS OF PHILOSOPHY

Valéria Trigueiro Santos Adinolfi Philosophy in Brazil	139
ვალერია ტრიგუერიო სანტოს ადინოლფი ფილოსოფიური აზრი ბრაზილიაში.....	141

ახალი თარგმანები
NEW TRANSLATIONS

გიორგი სიამაშვილი

დანილევსკი და მისი წიგნი „რუსეთი და ევროპა“ 142

ნიკოლაი დანილევსკი

ევროპაა კი რუსეთი? 144

Nikolay Danilevsky

Is Russia Europe? 156

ანდრია ლაუთი

მართლმადიდებლობა და ხელოვნება 157

თამარ გოგუაძე

მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი: ხელოვნების აღქმა – ხიდი
დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის 171

Tamar Gogvadze

The Orthodox Theologian Bridging the East and West Through Art 172

PHD PROF. NICOLAE V. DURĂ*

**From “Proti Philosophia” to Nietzschek thinking.
Some considerations as philosophical knowledge is concerned****

The opinion that the theologian can only come to a „second-hand“ Philosophy has not yet vanished from the environment of Philosophers, just as the idea that the philosopher put his ideas forward on some matters „in a preventive manner“¹ has not vanished from the theological environment. But, if mutual mistrust persists, what can one do?! In our opinion, we should first of all acquire the knowledge in both fields, id est the philosophical and theological fields, and only afterwards may we rightfully express our opinion in this regard. In addition, we should know very well what philosophers say about Theology and what the theologians say about Philosophy. That is why, within the pages of this study, we evaluated in a „sine ira et studio“ manner both the opinions of some philosophers and the ones of some theologians with regard to Philosophy and Theology and, ipso facto, to their contribution as knowledge is concerned.

In line with Plato`s advice, the ones who deal „with Philosophy“ should not only limit themselves to „thoughts and opinions“, which are nothing but „verbal skills not worth being listened to and nothing authentic or that pertain to any sound thinking“,² but strive to contemplate the essence, namely that „summa ratio“ or „ὁ ὀρθος λόγος“, „that was born before all ages (quae saeculis omnibus ante nata est)“,³ that St. John the Evangelist simply refers to as „Ὁ Λόγος“ (the Word), as the Word was in the beginning and „the Word (Logos) was with God, and the Word was God.“ (John I, 1).

The same philosopher, who lived in the V-th century before Christ, identified this knowledge with „Theology“, that is with „... the science of what will be forever ...“,⁴ and, in

* Ovidius University of Constanta (Romania) and Member of the Academy of Romanian Scientists

** Academical Lecture held on 14th May 2015, with the occasion of the awarding the title of D.H.C. by the University „Ivane Javakhishvili“ of Tbilisi (Georgia).

1 See, Iacob Ițhac Niemirower, Iudaismul (Judaism), Hasefer Publ. House, Bucharest, 2005, p. 38.

2 Plato, Politeia (The Republic), III-rd part, chap. 4, transl. by A. Cornea, Ed. Științifică și Enciclopedică (The Scientific and Pedagogical Publ. House), Bucharest, 1986, p. 292.

3 Cicero, De legibus I, 6.

4 Plato, Politeia (The Republic) ..., p. 328.

this regard, some philosophers of our days stated that only such a science could lead us to „the total science“ (Plato), that is to the act „of faith“.¹

The last words of Socrates in the dialog in Plato`s „The Republic“ were „the myth has not vanished and could also save us if we believed in it and we could cross the river of oblivion without staining our soul“, which is „something immortal ...“.²

In his comment, a Romanian philosopher, Andrei Cornea, stated that „in the case of Plato, one cannot talk about mere oblivion“, suggested by the ancient philosopher through the phrases „the river of Lethe“ or „the river of Oblivion“, „but about something more serious and profound: about a great carelessness towards the spirit, about a feeling of guilt. This is „the stain“ – A. Cornea wrote – that the philosopher refers to and that has nothing to do with mere oblivion“.³ In this respect, carelessness towards the Spirit (soul) is the result of faithlessness and if we do not take „Faith“ seriously, we cannot cross „the river of Lethe“, that is the treshold of earthly existence to the one of eternity, for which we also need – according to the teaching of Jesus Christ our Saviour – „knowledge“ (In. 17, 3). In fact, according to the Gospel, the achievement of „eternal life“ is conditioned in a „sine qua non“ manner by knowing the Real God and, ipso facto, by the faith „in the Name of the Son of God“ (1 In. 5, 13).

With regard to the appeal to „faith“ launched by „the total science“ of Plato, the same competent commentator and interpreter of Plato`s „The Republic“ wrote – with courage and dignity even in the times when the word „faith“ itself was banned by the respective ideology – that „... the people who „believe“ in something appear, as a whole, different from the ones who simply, merely „know“ something. The latter are a mere collection of intelligences oriented in a single direction under the external and invincible action of demonstration. With respect to this „to know“ that they all share, nothing else binds them apart from a common constraint, because none of them was permitted to choose his „science“, but this one „chose“ him instead, with the authority of a master who appoints his slave. The other people, the ones who „believe“, remain, on the contrary, to a great extent free. Free to keep their faith or to deny it. That is because they themselves chose to believe in something and if they do that they show gratitude to anybody else who did the same, finding this way, in a option which is parallel to their own, a support and an encouragement in their own faith. The ones who „know“ can ignore one another, without that their „science“ be affected because of that; the ones who „believe“ cannot preserve their faith unless their are solidary. Therefore, the former only represent a mathematical array of isolated individuals, the others make up a community“.⁴

Of course, in his comment Andrei Cornea referred to the communion of faith, the only one that culminates in that „comunicatio in sacris“⁵ (communion in the Sacred things),

1 Andrei Cornea, Interpretare la Republica (Interpretation of The Republic), in Platon, Opere (Plato, Works), vol. V, Ed. Științifică și Enciclopedică (The Scientific and Encyclopedical Publ. House), Bucharest, 1986, p. 78.

2 Plato, Politeia (The Republic), part V, chap. 2, ..., p. 444.

3 Andrei Cornea, Note 442 to Plato`s The Republic, ..., p. 492.

4 Idem, Interpretare la Republica (Interpretation of The Republic), ..., p. 79.

5 See N. V. Dură, „Povățuiri“ și „Învățături“, cu conținut liturgico-canonic, privind Sfânta Euharistie. Considerații eclesiologico-canonicе („Advices“ and „Teachings“ with a liturgical-canonical content regarding the Holy Eucharist. Ecclesiological-canonical considerations), in the vol. Dimen-

that is through „the communion“ with the Body and Blood of Christ of the ones who bear his name, that is, Christians. And, of course, the ones who really „believe“ and confess that Jesus Christ is the son of God are substantially and radically different from the ones who only „know“ and state something. The latter are – as the regretted Andrei Cornea said – „a mere collection of intelligences oriented in a single direction under the external and invincible action of demonstration“ (sic). Moreover, these ones are not bound by the spiritual communion of faith, but only by an external, „common“ „constraint“, which usually ends up in a multitude of individualised opinions.

The Romanian philosopher Lucian Blaga (1895-1961) was the one who gave a philosophical conotation to the “Consciousness”,¹ hence the term “philosophical conscience”. Regarding this kind of “Consciousness”, Lucian Blaga wrote among other things that only in the “philosophical consciousness” – which is “a possible and more complex state of consciousness” – the Philosophy “becomes aware of itself. Therefore, we cannot imagine a philosophical conscience – the Romanian philosopher stated – without a series of acts of philosophical reflection on itself”.²

The same Romanian philosopher believed that Plato “should be appreciated, even nowadays, as a matchless figure, in all antiquity, both as a creative genius in philosophy and in terms of the “philosophical consciousness”. No less, in modern times, Descartes and Kant. In the works of other thinkers – Blaga concluded – the lucidity of the philosophical consciousness is more faded away...“.³

According to Lucian Blaga’s statement, only the one who is “endowed with the necessary spiritual skills”⁴ is able to reach at “the creation of a philosophical consciousness”, and only “a metaphysical concept is intended ... to provide transparency ... to the existence“, and to bring “its light to the great night, where we find ourselves. Metaphysics is launching a

siunea penitențială și euharistică a vieții creștine (The penitential and eucharistic dimension of Christian life), coord. by G. Petraru and L. Petcu, Doxologia Publ. House, Iassy, 2014, pp. 63-109; C. Mititelu, Rânduiești și norme canonice privind Sfânta Euharistie. Considerații de doctrină canonică (Canonical customs and norms regarding the Holy Eucharist. Considerations on the canonical doctrine), in the vol. Dimensiunea penitențială și euharistică a vieții creștine (The penitential and eucharistic dimension of Christian life), coord. by G. Petraru and L. Petcu, Doxologia Publ. House, Iassy, 2014, pp. 271-293.

1 See, N. V. Dură, The Theology of Conscience and the Philosophy of Conscience, in Philosophical-Theological Reviewer, Tbilisi, no. 1, 2011, pp. 20-29; Idem, „Conștiința” în percepția Teologiei și a Filosofiei (The “Conscience” in the perception of Theology and Philosophy), in Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei (St. Andrew Theological Journal), Anul/Year XIII, No. 1 / 2009, pp. 27-37; Idem, „Teologia” și „Filosofia”. Convergențe sau divergențe ideatice?! (“Theology” and “philosophy”. Convergence or divergence of ideas?!), in vol. Simpozionul național „Constantin Noica” („Constantin Noica” National Symposium), ed. IV, „La început era Cuvântul” (“In the beginning there was the Word”), Constanța, 17-18 May 2012, pp. 175-207.

2 L. Blaga, Despre conștiința filosofică (About philosophical consciousness), Ed. Facla, Cluj, 1974, p. 172.

3 Ibidem, p. 174.

4 Ibidem, p. 19.

burning lamp..." which "is reflected within us as an "awakening" ... When the philosophical eye is directed inward, the human being reaches understandings that ... also become as many "awakenings" for the human spirit".¹

Aware that "the human spirit" can not experiment such "awakenings" without the contribution of the "philosophical eye", stemming from Metaphysics, Lucian Blaga wrote that "the philosophy without metaphysical ideas remains a leaven that does not grow",² hence his assertion that, "within the metaphysical conception", we find "the very crowning of the philosophical thinking".³

Referring to the "mythical thinking" and to the "magical thinking", Blaga wrote that they "are involved for various reasons in philosophical ideas ... The presence of the mythical elements is evident especially in Plato's philosophy, where he devised himself many philosophical myths, which are very soberly thought, and this is in order to give a nicer plasticity to some abstractions or to express a number of things barely suspected and very hard spoken in another form".⁴

In his considerations on "the transcendental emphasis", Lucian Blaga noted that, in the Platonic thought, there was actually a "shift of transcendental emphasis ... on viewing the ideational power of the spirit" that "had huge repercussions in the history human thought ...".⁵

The same philosopher stated that "the place" of the transcendental emphasis" in philosophy is decisive for the physiognomy and structure of this Philosophy. And in this place there should be sought its major or minor points of resistance".⁶ Hence, the requirement to relate the philosophical approach to that which transcends our nature, i.e. to "Μέταφυσικς" (Metaphysics).

About the work of the Romanian philosopher Lucian Blaga, suggestively entitled "On the philosophical consciousness", Henri Wald wrote that it is actually "a Philosophy of Philosophy, a Metaphylosophy", and also "a plea for the dignity and sustainability of philosophy".⁷ The same English philosopher believes that such a consciousness, id est "the philosophical conscience", "is always necessary because philosophies are transient. The transience of philosophical systems should not lead to the abandonment of philosophy, but to the development of the philosophical consciousness".⁸ Finally, the English philosopher, Henri Wald, concluded that the work of Lucian Blaga, "On philosophical consciousness", is "the philosophical testament of one of the foremost thinkers and poets of our culture".⁹ Indeed, Lucian Blaga was the first philosopher who expressed and emphasized the role of the "Mystery" through "transfigured

1 Ibidem, p. 27.

2 Ibidem, p. 30.

3 Ibidem, p. 32.

4 Ibidem, p. 104.

5 Ibidem, p. 120.

6 Ibidem, p. 125.

7 Ibidem, p. 5.

8 Ibidem, p. 6.

9 Ibidem, p. 17.

antinomies"¹ in the formative process of human knowledge.² In order to express and define the concept of "Mystery", Blaga made express reference to both the "Neo-Platonic metaphysics" and to the "Christian Theology",³ hence his exceptional familiarization with Metaphysics. It is therefore no coincidence that many foreign philosophers were interested in and wrote about "the exceptional value of Blaga's ideas in the field of the Metaphysics of knowledge ...".⁴

The Englishman R.T. Allen, a commentator specialized in the works of the Romanian philosopher Lucian Blaga, rightfully remarked that the latter had included in "the Philosophy of Culture" "notable cultural forms", such as "Religion" and "Myth" because, for him, they had a "profound significance".⁵ The same English philosopher found with justification that the "Mystery revealed" – discussed by Blaga – involves "recognizing" it, because it "extends beyond our present possibilities of understanding",⁶ hence his conclusion that Blaga's theory, "the ecstatic Rationalism", has nothing "of the absolutist claims usually associated with Rationalism ...".⁷ Indeed, the Romanian philosopher – who had a solid theological formation, stemming from Metaphysics – had a total rejection attitude towards the "luciferian knowledge" and, ipso facto, towards the "Hegelian claims", which made absolute "the knowledge devoid of mystery", and towards the "positivist and reductionist claims" of some philosophers, according to whom "what does not meet their conditions on a clear and precise knowledge" "either does not exist or is not worthy of being known ...".⁸

This English philosopher found and also noted that, by the "fixed and unchanging schema" "about the abyssal categories of the subconscious", by his expressions, i.e. "heavenly Knowledge" and "luciferian Knowledge", "Mystery integration", "stylistic matrix", "mioritic space", "Great Anonymous" etc., Lucian Blaga far exceeded "Kant", thus emphasizing his interest in "Proti Philosophia", i.e. in Aristotle's Theology or Metaphysics.

We cannot end these comments without also referring to what the Romanian philosopher Constantin Noica (1909 – 1987) said and wrote in his introductory Word to Politeia („The Republic“) of Plato, that he himself so suggestively entitled „Preventive word“, in the language of the old Church Homilies, including those written by the famous "theologian, scholar, calligrapher and philosopher".⁹ the Metropolitan Anthim¹⁰ of Walachia (Romanian

1 Lucian Blaga, *From Philosophical Self-Presentation: A Lecture delivered at the University of Cluj (1938)*, translation in English by A. Crocus, in *Annals of the Academy of Romanian Scientists. Series on Philosophy, Psychology, Teology and Journalism*, vol. 5, no. 1-2/2013, p. 103.

2 Ibidem, p. 101.

3 Ibidem, p. 103.

4 A. Botez, *International Workshop. The Philosophy of Cultural Styles. The Lucian Blaga Centennial*, în *Annals of the Academy ...*, p. 117.

5 R. T. Allen, *Why read Blaga's Philosophy?*, in *Annals of the Academy ...*, p. 136.

6 Ibidem, p. 137.

7 Ibidem.

8 Ibidem.

9 Anthim the Iberian (<http://en.wikipedia.org/wiki/Anthim-the-Iberian>).

10 Metropolitan Anthim the Iberian was born in 1650 (apr.), and he was killed in the year 1716 by the Ottoman Empire troupes. He was bishop of Râmnic (Vâlcea/Romania) between 1705-1708, and the Metropolitan of Walachia (1705-1716). He published – in the Printing Presses of Romanian –

country), born in Georgia. We mean the famous "Didahii", a collection of Church sermons, in which, "beside Christian sources, Anthim made reference to classical philosophy",¹ and particularly to the Moral-Philosophy.

Among other, the Romanian philosopher, Constantin Noica, wrote that, in „The Republic“, Plato pleaded for „enlarging the family, that is for taking it out of its strictly natural condition; for is it really so reprehensible to not only regard the members of the tribe and consanguine people as relatives and parents, but also the people who are spiritually consanguine, a thing that the real communion offers?“² In this regard, this „real communion“ – that takes the man out of his individualistic condition – can only be achieved through an act of faith, that is through a confession of religious faith, without which neither „the inner city“³ of man – as Plato calls it – nor a city, a State or a Republic could be created. „Can one build a city – Constantin Noica also asked himself, in a rhetorical manner – without pillars of support, or otherwise with faithlessness? You have to believe in something, in order to be able to build. Modern people – the philosopher of Păltiniș specified – believe in a constitutive and formative idea, ancient people believed in a religious idea or its equivalent“.⁴

In fact, the philosophy of the modern man has been not so much „formative“, but rather „deformative“ of characters, and „the philosophers did nothing but interpret the world in different ways; however, the important thing – Karl Marx wrote – is to change it“.⁵ Indeed, „the real philosophy consists not in creating books, but people“.⁶ That is why, in order to be „formative“, Philosophy also has to be a carrier of spiritual-moral values and, of course, of the virtue of wisdom (sofrosini), that shouldn't only be speculative, but also transform characters,

many books in Romanian, Slavonic, Greek and Arabic. He was also "a founder of the first Georgian printing press in Tbilisi; he also trained Georgians in the art of printing, and cut the type with which under his pupil Mihai Istanovici they printed the first of Georgian Gospels (1710)" (See, Anthim the Iberian (<http://en.wikipedia.org/wiki/Anthim-the-Iberian>); See also Antimoz Iverieli, in *Sakartvelo Encyclopedia*, Vol. I, Tbilisi, 1997, p. 158). Regarding the contribution of "Antim Iverieli and Mihai Ishtvanovici" for the organisation of the first Printing Press in Georgia, it has to be retained the fact that the king of the Georgians, Vakhtang VI, was the one who asked the Patriarch Chrysant Notharas of Jerusalem to help him to fulfill this necessity. Then, the patriarch asked the Romanian King, Constantin Brătâncoveanu (1688-1714), to help the Georgian king. For this purpose, the Romanian king sent to Tbilisi the best printer of his country, that is Mihai Istanovici, who worked together with "Antim Iverieli". About Mihai Istanovici, it is quite known the fact the he was a romanian from Transilvania (Romania), and not a "Hungarian expert", as mentioned erroneously prof. Ivane Imerlishvili in one of his study (Contribution of Antim Iverieli and Mihai Ishtvanovich to the cause of the organization of the Georgian Printing House, in *European Scientific Journal*, vol. 2, 2014, p. 156).

1 Anthim the Iberian (<http://en.wikipedia.org/wiki/Anthim-the-Iberian>).

2 C. Noica, *Cuvânt Prevenitor* (Preventive Word), in *Platon, Opere* (Plato, Works), vol. V, transl. by A. Cornea, , p. 12.

3 Plato, *Politeia* (The Republic) 605b., ..., pp. 424-425.

4 C. Noica, *Cuvânt Prevenitor* (Preventive Word), pp. 13-14.

5 Karl Marx, *Teze despre Feuerbach* (Theses about Feuerbach), apud *Antologia* (The Anthology) made up by I. Borlan, *Miere și Fiere. Cugetări, aforisme, paradoxuri* (Honey and Bile. Sayings, aphorisms, paradoxes), Albatros Publ. House, Bucharest, 1982, p. 132.

6 L. Feuerbach, *Problema nemuririi* (The problem of immortality), apud *Antologia* (The Anthology) made up by I. Borlan, *Miere și Fiere ...* (Honey and Bile ...), p. 132.

as the classical philosophy has largely succeeded to do (cf. „The Republic“ of Plato, „The mystagogy“¹ of Proclus etc.), given that only this kind of wisdom can initiate us into and lead us to the secret knowledge of divine mysteries and, finally, of the Creation of the Demiurge, through „the intelligible spirit“ who, „through its propensity towards the universal principles – Proclus wrote – becomes the pleroma of ideas, ...“² or „λόγων πλήρωμα“³ (the pleroma of reasons).

Plato stated – in his „The Republic“ – that chronical disorder in a society is first of all related to the inner disorder of the individual,⁴ because of the non-observance of the moral, natural Law,⁵ and, ipso facto, of not educating the youth in the spirit of some moral-religious principles.

In his comment, Constantin Noica firmly stated that „... the chronical disorder of the society“ is related to „the inner disorder of the individual, because of the actually too relaxed education provided to the youth. All the fruits of the earth – the philosopher of Păltiniș wrote around the middle of the IX-th decade of the previous century – are weeded out, only man is left to enter adult life half weeded out. What can one make out of him? With a bad brick, ...,one cannot build a strong house But this is not always obvious to the man, to the brick“.⁶ How right was the philosopher of Păltiniș! Hence, therefore, the urgent and obvious necessity to educate the youth in the spirit of some healthy principles, that be anchored in an act of religious faith, actually the only one that could inexorably lead not only to „enlarging the family“ of those „that are akin to us“, but also to our entering a state of „koinomia“ (communion), that could only be achieved through a „Ecclesia“ (Community) in which the revealed Truth be not clarified according to the principles and the requirements of Logic, of Reason, but of the religious faith, which transcends the other. That is why, when we enter the realm of „religious faith“ the principles of logic no longer make sense and those who invoke them – in order to understand the mystery of faith – prove that they have yet to know the instruments of knowledge with which the ones who believe and are in a spiritual-religious communion, operate.

In the opinion of some philosophers of our days, the text of the Bible should be evaluated from the perspective of the principles of logical thinking. However, some philosophers of our days themselves recognised that the principles of logic „are necessary to the logical language,

1 Etimologically, „μυσταγωγία“ expresses, on the one hand, the idea of μύστης (secret), and, on the other hand, ἀγωγή (leadership) the one of initiation; that is of leading to initiation.

2 In Pl. Th. III, 19, p. 65, 25-66, 6.

3 In Tim., II, 200, 21.

4 See especially Part V of The Republic.

5 With regard to this Law, see N. V. Dură, Loi morale, naturelle, source du Droit naturel et de la Morale chrétienne, in the vol. La morale au crible des religions (Studia Arabica XXI), coord. by M. Th. Urvoy, Éditions de Paris, 2013, p. 213-233; Idem, Despre „Jus naturale“. Contribuții filosofico-juridice (On „Jus naturale“. Philosophical-juridical contributions), in Sfântul Apostol Andrei (Saint Andrew the Apostle) Theological Review, Year XVIII, No. 1 / 2014, pp. 39-52; C. Mititelu, Dreptul natural, ca temel al libertății sclavilor, în concepția lui Epifanie din Moirans (1644-1689) (Natural law, as a ground for the liberty of slaves, in the conception of Epifanio de Moirans (1644-1689)), in Sfântul Apostol Andrei (Saint Andrew the Apostle) Theological Review, no. 1 / 2012, pp. 194-204.

6 C. Noica, Cuvânt Prevenitor (Preventive Word), p. 12.

but they are not sufficient to assure the logic of thinking¹.¹ And, of course, even less so are they sufficient for clarifying the meanings of the revealed truths regarding faith, encompassed by the text of the Holy Scripture, out of whose vocabulary Constantin Noica, – one „ of the few creators of systems in the Romanian philosophy“,² and one of the first Romanian representatives of Existentialism,³ often called „Philosophy of existence“ or „existential Philosophy“ – created his word fund.

As it is known, „... the interest of Noica for words and for their meaning has its source in the studies of Heidegger“,⁴ a philosopher in whose Courses the former participated and upon which he commented, but Noica found the lexical patrimony of the Romanian language especially in the religious Books (the Bible, the Liturgical Book and Homilies, including the Homilies of the Metropolitane Antim (+1716) of Walachia (Romanian Country), born in Georgia),⁵ that allowed him – as a Christian moralist philosopher – to give „the Romanian discourse“ a philosophical expression.

Along the centuries, the dispute generated by the discussions regarding the nature of God and the nature of the human being led to a sometimes harsh confrontation between the Christian Theology and Philosophy, which culminated into Nominalism, that, in fact, led the philosophical thinking of the Western World in the XII-th to XIV-th centuries.

In the perception of certain representatives of the Romanian School of Philosophy of our days, the Nominalism of William of Ockham should, however, be seen „as a source of the problem of forms without substance“, as this one place „... at the basis of the modern world ... the image of an obscure and misterious God, who no longer is the God – Logos of the synthesis between Christianity and ancient philosophy“, and „this nominalist conception is in opposition to the traditional scholastic one, which emphasized the existence of a rationality of the created universe The stress shifts – Mihail M. Ungheanu wrote – from the syllogistic investigation of nature to faith, this being the only way admitted by nominalism to know about the existence of God ...“. ⁶ It is indeed known that „reason cannot reveal the thoughts of God

1 Teodor Dima, Ce «rost» mai au principiile logicii ? (What is the «use» of the principles of logic?), in the vol. Simpozionul Național Constantin Noica (Constantin Noica National Symposium), III-rd edition, Pagini despre sufletul românesc (Pages about the Romanian soul), (Iassy, May 5-6, 2011), Ed. Academiei Române (Publ. House of the Romanian Academy), Bucharest, 2011, p. 33.

2 Mihai Baciuc, Cercul lui Noica (The Circle of Noica), in the vol. Simpozionul Național ... (The National Symposium ...), p. 34.

3 From around the fourth decade of the XX-th century, existentialism has become one of the dominant philosophical trends of Western Europe (See D. Ghișe and G. Purdea, Prefață la Karl Jaspers, Texte filosofice (Foreword to Karl Jaspers, Philosophical texts), Politică Publ. House, Bucharest, 1986, p. V-VI).

4 Marian Nencescu, De la înțelepciune la gândirea gramaticalizată. Note despre „Cum gândește poporul român“ în interpretarea lui Noica, în vol. Simpozionul național ... (From wisdom to grammaticalised thinking. Notes about “How the Romanian people thinks” in the interpretation of Noica), in the vol. Simpozionul național ... (The national symposium ...), p. 206.

5 See, O. Gvinchidze, Antimoz Iverieli, Tbilisi, 1973, p. 2-4 sq.

6 Mihail M. Ungheanu, Despre originile teologico-filosofice ale problemei formei fără fond (On the theological-philosophical origins of the problem of the form without substance), in the vol. Simpozionul național ... (The national symposium ...), pp. 240-241.

to us, and the explanations are merely human inventions. Knowledge is bound to faith, as the man cannot understand creation. As everything depends on the free decision of God, nothing can be logically or philosophically inferable".¹

Actually, the perception that some philosophers had or still have with regard to Nominalism also reveals the way how they still conceive and express the relation between Theology and Philosophy, that they evaluate based on the way that the principles of logic can be applied in the field of the two sciences.

Nonetheless, the Philosophy of the Renaissance, that will establish „the freedom of thinking“,² will also fall into sin „... through its excess of dialectics and through the emptiness of syllogisms ...“. ³ In fact, as our famous conational, Mircea Eliade, also noticed, the interest of the second generation of humanists for the philosophical studies is actually limited to studies regarding the „matters of grammar“, that „turn into philosophical matters“. ⁴ But a philosopher can fall into sin not by relating everything to grammar, by clarifying the lexical meaning of the words, but by taking the man out of „the real community“ that Constantin Noica referred to. That is why one can only truly regard as a real philosopher the man who contribute – through the ideas promoted in his studies and works – to „enlarging the family“ that Plato had pleaded for and which should, therefore, not only include the ones who share or express the same philosophical ideas or thoughts or only the ones who are consanguine with us from a spiritual-religious point of view, but all men, irrespective of the peoples they belong to, their faith and their social status or intellectual level.⁵

In the opinion of the philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900) – the son of a Lutheran Priest – Christianity, „the religion of compassion“, had „perverted reason“ through the idea „of the originary sin“. ⁶ As such, he declared „a war ... upon theologians and all those who

1 Ibidem, p. 241.

2 Mircea Eliade, *Contribuții la Filosofia Renașterii* (Contributions to the Philosophy of the Renaissance), the "Capricorn" Collection, Bucharest, 1984, p. 39.

3 Ibidem, p. 27.

4 Ibidem.

5 With regard to this matter, see N. V. Dură, *Drepturile și libertățile omului în gândirea juridică europeană. De la „Justiniani Institutiones” la „Tratatul instituind o Constituție pentru Europa”* (The rights and liberties of man in the European juridical thinking. From „Justiniani Institutiones” to „The Treaty establishing a Constitution for Europe”), in *Ovidius University Annals. Series: Law and Administrative Sciences*, no. 1, 2006, pp. 129-151; Idem, *The European juridical thinking, concerning the human rights, expressed along the centuries*, in *Acta Universitatis Danubius. Juridica*, no. 2/2010 (VII), pp. 153-192; N. V. Dură, C. Mititelu, *Human rights and their universality. From the rights of the “individual” and of the „citizen” to “human” rights*, in the *Proceedings of the International Conference, “Exploration, Education and Progress in the third Millennium”*, vol. I, no. 4, Galați University Press, Galați, 2012, pp. 103-127; Idem, *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, in the *Proceedings of the 8th Edition of the International Conference The European Integration – Realities and Perspectives*, Danubius University Press, Galați, 2013, pp. 130-136; Idem, *The Treaty of Nice, European Union Charter of Fundamental Rights*, in the *Proceedings of the 8th Edition of International Conference The European Integration – Realities and Perspectives*, Danubius University Press, Galați, 2013, pp. 123-129.

6 Fr. Nietzsche, *L'Antéchrist*, trad. de l'allemand par J. Ch. Hemery, Ed. Gallimard, Paris, 1974, p. 17-18.

are spiritually consanguine with theologians ...“, because – according to him – „philosophy is corrupted by the blood of the theologian ... German philosophy is, in fact, a dissimulated theology The success of Kant is nothing else than the success of a theologian ...“.¹

The same German philosopher – who considered Christianity and Buddhism to be „nihilist religions“² – suggested to the philosopher „not to limit himself to not loving his enemies, but also to even hate his friends“.³ What a difference between „the Religion of love“⁴ – preached by Jesus of Nazareth – and the Philosophy of the son of a German priest ...?!

Among others, we have also to know that Nietzsche was also influenced by the philosophical doctrine of Nihilism from his time. As a philosophical doctrine, the Nihilism suggests the negation of one or more reputedly meaningful aspects of life. The first philosopher nihilist is considered to be Gorgias (cca. 485 BC – 380 BC).

The term Nihilist was first used by the German “theologian“ Friedrich Heinrich Jacobi (1743 – 1819),⁵ but its widespread usage began with the 1862 novel “Fathers and Sons“ by the Russian author Ivan Turgenev. In fact, the primary vehicle of our modern understanding of nihilism is through the fiction of Turgenev and Dostoevsky.

The ideas of the Russian Nihilism political movement was anticipated and instigated by Mikhail Bakunin (1814-1876), Nikolai Dobrolyubov (1836-1861) and Dmitry Pisarev (1840-1868). All these rejected all religious and political authority, social traditions and traditional morality.⁶

The term „Nihilist“ referred therefore to those who claimed to accept nothing on authority or faith, neither religious beliefs nor moral ideas nor social and political theories, unless they could be proved by reason or verified in terms of social utility.⁷

As the Christian philosopher, N. A. Berdyaev (Berdiaev), noted, the Russian nihilists had a pronounced atheistic attitude. For example, K. P. Pobedonostsev († 1907) „did not see anything of the Divine in life, nor any sort of reflection of Divinity in man; ... the world was not for him the creation by God, ..., he believed in evil, but in the Good he did not believe. ... Just like Marx, Pobedonostsev looks upon human society as upon a mechanism of forces“.⁸

The German theologian, Fr. H. Jacobi, used the term to characterize all types of rationalism (philosophy as criticism), including Immanuel Kant’s “critical philosophy“. But, the Nihilism “can also take epistemological or ontological (metaphysical forms, meaning respectively that, in some respect, knowledge is not possible, or that reality does not actually exist“.⁹

1 Ibidem, p. 20-22.

2 Ibidem, p. 30.

3 Idem, *Ecce Homo. Comment on devient ce que l’on est. Avant-Propos*, trad de l’allemand J. Cl. Hémerly, Ed. Gallimard, Paris, 1974, p. 96.

4 See, N. V. Dură, *Love in the Christian Religion. Testimonies of the Theology of the Eastern Orthodox Church*, în *Dionysiana*, II (2008), No. 1, p. 420-433.

5 Nihilism (see: <http://en.wikipedia.org/wiki/Nihilism>).

6 Russian thought lecture 4: Nihilism and the birth of Russian radicalism: from science to art (see: <http://sarahjyoung.com/site/2012/11/28/russian-thought-lecture-4-nihilism-and-the-birth-of-russian-radicalism-from-science-to-art>).

7 Nihilism in Russia: 1860-1881, (see: <http://www.zum.de/whkmla/sp/0708/sowan/sowan1.html>).

8 N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Nihilism on a Religious soil* (<http://www.berdyaev.com/berdyaev/berdlib/1907-135-4.html>).

9 Nihilism (see: <http://en.wikipedia.org/wiki/Nihilism>).

In the western philosophical culture, Nihilism was particularly associated with the German philosopher Friedrich Wilhelm Nietzsche (1875 – 1900), who used the term "in a variety of ways, with different meanings and connotations, all negative".¹ In fact, Nietzsche's metaphysics – which spoke about Christianity in the context of the problem of nihilism – it was not a "victory over nihilism, but a perfection of it".²

Influenced by Nietzsche, Martin Heidegger (1889 – 1976) accused the Philosophy, "and more specifically Metaphysics", that "has forgotten to discriminate between investigating the notion of a Being (Seiende) and Being (Sein)".³ And, since Metaphysics has forgotten to ask about the notion of Being, Heidegger considered that the history of the western thought "... is a history about the destruction of Being",⁴ what Heidegger calls "Seinsvergessenheit".⁵

Aware that any philosophical system has its limits and that all of them „crushed“, Nietzsche stated in an apodictic manner that, „... since Plato, all the architects of the philosophy of Europe have built to no purpose“, because „all philosophers built under the charm of morals, as Kant himself did, ...“. The same Nietzsche also accused his forerunners of the fact that „... they neglected the supposition, the analysis of documentary references and an overall critique of reason“, because – in his opinion – only through these ones could the intellect come to recognise its own „value“ and „force“, but also „its limits ...“. ⁶

Among other, from the statements of the German philosopher we could infer that both the product of reason and of the intellect should be subjected to a critical analysis, because these ones, too, have their limits“, hence, therefore, the groundlessness of any form of luciferism or absolutism vindicated by the ones who think they hold the monopoly of truth or try to rationalise and intellectualize even the testimonies of the Holy Scripture.

For Nietzsche, „philosophy“ is a „honourable art“, but which, above all, asks from her servants „... only one thing: to keep themselves at a distance, to not hurry, to become still, ..., in order to accomplish a subtle and cautious deed ...“, ⁷ because „us (the philosophers, n.n.) no longer believe – he wrote in one of his works – that truth is still truth as soon as we took off its veil ...“. ⁸ In fact, the German philosopher acknowledged that „over some enormously long timespans, the intellect has only produced errors ...“. ⁹ Indeed, this also happened when the scientific spirit – emanation of the intellect, of the human mind, declared that „... the supranatural and absolute that the religious attitude promotes, as a principle, are nothing but some results of the condition of human relativity“. In this context, „the same statement can be

1 Ibidem.

2 Ibidem.

3 Ibidem.

4 Ibidem.

5 Ibidem.

6 Fr. Nietzsche, *Aurore. Pensée sur les préjugés moraux*, trad. de l'allemand par J. Hervier, Ed. Gallimard, Paris, 1989, p. 15.

7 Ibidem, p. 18.

8 Idem, *Le gai savoir*, trad. de l'allemand par P. Klossowski, édition revue par M. B. de Launay, Ed. Gallimard, Paris, 1982, p. 27.

9 Ibidem, p. 139.

made about the scientific spirit“ , because this one „... comes, at a given moment, to some final problems whose nature is antinomial.“¹ And, as Kant also showed, establishing the antinomies of metaphysical thinking, „... the problems that involve antinomial answers are false problems, ..., are questions with regard to which the mind of the scientist feels exhausted and as if it lack any possible means to provide an answer“.²

Among other, Friedrich Nietzsche – who was an „Anti-Zeitgeist, an opponent of the spirit of time“³ – also wrote that „God is dead ...“⁴ and expressly referred „to the death of the Nazarene“.⁵ Nonetheless, the philosopher – who considered himself one of those „researchers of knowledge“, who remain „unknown to themselves“, – painstakingly researched the Holy Scriptures and made reference to the texts of the New Testament and – in this case – to the text of the Gospel of Matthew 6, 21, which reproduces the words of Jesus Christ born in Nazareth of Galilea: „For where your treasure is, there your heart will be also“. However, in the interpretation of Friedrich Nietzsche, „our treasure is where the beehives of our science (les ruches de notre savoir) are“. That is why, for Nietzsche, philosophers are like „inborn bees, always searching, collectors of the honey of the spirit (collecteurs du miel de l'esprit)“.⁶

The same Nietzsche, who aspired to being a searcher of „Truth“ and a collector of „the honey of the spirit“ of man, called God – ever since his „first exercise related to a philosophical writing, at the tender age of „13 years“, „the father of evil“ (le père du mal), and attributed himself the merit of having succeeded in “distinguishing the theological prejudice from the moral prejudice and causing to stop the search of the origin of evil outside of the world“.⁷

Of course, through his philosophical endeavour, Nietzsche did nothing else but actually recognise that his search too gave birth to „new questions, researches, hypotheses and probabilities“, – just as the philosophers of all times have done – also with regard to „the origin of morals“,⁸ that the ancient philosophers tied to the idea of „Good“, which, for them, was „the supreme knowledge“⁹ of Absolute Truth. In fact, Plato wanted to emphasize the fact that if we did not know the Idea of Good, „... even if we knew all the rest as good as possible, ..., in its absence, our knowledge (of everything else) would be of no use, just as we would not really possess anything – the philosopher concluded in an apodictic manner – in the absence of Good“.¹⁰ For the ancient philosophical thinking, „the idea of Good“ was therefore considered to be „the cause of knowledge and of truth, understood as an object of knowledge“.¹¹

1 Tudor Vianu, *Studii de filozofia culturii* (Studies on the philosophy of culture), Eminescu Publ. House, Bucharest, 1982, p. 206.

2 Apud T. Vianu, *op. cit.*, p. 206.

3 Iacob Ițhac Niemirower, *op. cit.*, p. 105.

4 Fr. Nietzsche, *Le gai savoir*, ..., livre troisième, no. 108, p. 137.

5 Idem, *L'Antéchrist* ..., p. 18.

6 Idem, *La généalogie de la morale*, trad. G. Colli et al., Ed. Gallimard, Paris, 1971, p. 7.

7 Ibidem, p. 10.

8 Ibidem, p. 10-11.

9 Plato, *Republica* (The Republic), part III, chap. 5, ..., p. 303.

10 Ibidem.

11 Ibidem, p. 308.

With regard to this conception of ancient Philosophy – that referred to the Idea of Good, to Divinity, to the divine Misteries etc. – it was said that „... it troubles us, because in our countries Philosophy tends to become a mere knowledge or a preoccupation“, hence our difficulty in entering the realm of the Platonic and Neoplatonic thinking, because „we try to apply our own models of intelligibility“. ¹ Or, for the Greeks in the time of Plato and Aristotle, Philosophy (φιλοσοφία) not only meant a love of wisdom, a „knowledge of certain causes and principles“ (Aristotle, „Metaphysics“, Book I (A), chap. 1) or simply a preoccupation, a profession, but also a contemplation of the highest realities. However, for certain servants of the Philosophy of our days, this is nothing but a way to enlarge one`s horizon of rational knowledge by applying the laws of logic and to pursue a career (of professor, specialised researcher etc.), thus eliminating „ab initio“ the contemplative or metaphysical aspect of things.

Aristotle tells us that the science that aims at the highest knowledge, at the first principles and causes of existence is „φιλοσοφία πρώτη“ (the primary Philosophy), that is Metaphysics.² According to the same philosopher, this Philosophy alone meets the requirement of being „the divine science“, because it alone has „as an object the divine“³ and its contemplation. As such, it alone may be rightfully called „Theology“, that is „The Science about God“.

In one of its imperial Constitutions, the Roman Emperor Antoninus Pius (138-161) stated that „the law did not settle the number of philosophers that may exist in every city, because the authentic ones are rare (quia rari sunt qui philosophantur) If they are fond of their goods, they do not even deserve the name of philosophers (non philosophantes)“.⁴ But, who are these authentic philosophers and what kind of science do they search for?! What kind of „causes“ and „principles“ do they research and which „knowledge represents philosophy“?! ⁵

According to Aristotle, a philosopher is the one „who knows how to formulate his thoughts in a more precise way and to teach them in a more adequate manner“,⁶ and those who deal „with philosophy“ should do it „in order to avoid ignorance“, and to aim „towards knowledge in order to acquire an understanding of things and not for a certain gain“.⁷

The same philosopher tells us that „the purpose (telos)“ of philosophy ... is absolute Good“,⁸ that is τὸ Ἄγαθόν, which is the final purpose of the world.⁹ Finally, Aristotle tells us, too, that „... the one who loves myths is somehow also a philosopher, because the myth was dreamed up – the Stagyrite tells us – on the basis of certain wonderful events, in order to

1 Jean Trouillard, *La Mystagogie de Proclus*, Préface, Ed. Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1982, p. 12.

2 Aristotle, *Metafizica (Metaphysics)*, Book III (B), 1, 995 b ; 2, 996b, transl. by Șt. Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold Publ. House, Bucharest, 2010, p. 16-17.

3 *Ibidem*, Book I (1), chap. 2, p. 20.

4 *Digestae*, lib. XXVII, titulus I, 4, 7 apud M. Hulot, *Les Cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, tome quatrième, Metz/Paris, 1804, p. 10.

5 Aristotle, *Metafizica (Metaphysics)*, Book I (A), chap. 2, ..., p. 16.

6 *Ibidem*, p. 17.

7 *Ibidem*, p. 19.

8 *Ibidem*, p. 18.

9 *Idem*, *Etica Nicomahică (The Nicomachean Ethics)*, I, 2, 1094 a.

explain them“.¹ In this sense, if one who loved myths could be rightfully called a philosopher, too, even more so would deserve that the one who talks about God and the divine things, that is the theologian, even if for the Marxist-Leninist ideologists and their supporters any religious faith – be it Mosaic, Buddhist, Christian or Islamic – was nothing else but a „myth“.

But what are „Theology“ and „Philosophy“ for the man of our days?! How do we, the people of today, perceive and define their field of study and research in our theological and philosophical language?! For a christian moralist philosopher, “the truth of the Church at its base and in essence is neither scientific nor philosophical, nor even theological but contains dogmas of piety“,² the only one which contains the key to understanding Christian dogmatism and the synods that were engaged with its formulation“.³ Therefore, according to his opinion, to believe in the final resurrection of the flesh “... does not depend on philosophical discourse“, since “the most perfect philosophy can neither give nor take away faith, ...“.⁴

The professor under whose guidance I had been working at a PhD thesis in philosophy, with the title „L'ame chez Plotin“, at the University of Paris IV (Sorbonne), used – during his classes with the PhD candidates – to frequently also insist on the text of the Discourses of Descartes (the XIII-th, the XVII-th and the XVIII-th), and afterwards he referred to the texts of Plato, Aristotle, Plotin and Proclus, with which he concluded in an apodictic manner that the respective philosophers actually referred to the same God, who was the One of the Prophets and Apostles. Have we maybe found Him in our scientific, theological and philosophical quest ...?! That is the question which I think also regards us, the ones who identify themselves as theologians or philosophers, and why not as both, so that the relation between Theology and Philosophy no longer be one of „concordia discordantium“ (understanding the disagreements), and the souls and minds of some of us no longer know the state of that „discordiae infelicis mentis“ (convulsion of a tormented soul) because, according to the words of the theologian and philosopher of proconsular Africa, St. Augustine (+430), our soul will be miserable until it will rest into God, id est in the knowledge of the supreme Truth, namely of „Alfa“ and „Omega“, which are related to „the classical field of transcendence“,⁵ that is of Metaphysics, „the Primary Philosophy“.

That the philosopher of our days should also be – just like Plato, Aristotle, Plotin and Proclus – above all a theologian, that is a speaker about God and the divine things and then tackle „the knowledge of certain causes and principles“ (Aristotle), that is „Φιλοσοφία πρώτη“ (the primary Philosophy/Metaphysics), which has the gift to turn him into an authentic and true philosopher, is also confirmed by the authentic philosophical thinking from the Antiquity up to our days. As Aristotle is concerned, for example, we cannot talk about a „possession“ of

1 Idem, Metafizica (Metaphysics), Book I (A), chap. 2, ..., p.19.

2 Vl. Wozniuk, Vladimir S. Soloviev: Moral philosopher of Unity, in Journal of Markets & Morality, vol. XVI, no. 1, 2013, p. 362.

3 Ibidem, p. 363.

4 Ibidem, p. 361.

5 Alexandru Surdu, Filosofia pentadică I. Problema transcendenței (The Pentadic philosophy I. The problem of transcendence), Ed. Academiei Române (Publ. House of the Romanian Academy)/ Herald Publ. House, Bucharest, 2012, p. 7.

philosophy by a human mind, because „the possession of it goes beyond the human measure, ..., and for the man it is not appropriate to chase a science which is beyond his power“, „the science that is the most divine ..., and the most worthy of praise.¹ Of course, Philosophy can also be called „the most worthy of praise“ when it refers to the causes and principles of Cosmos, of creation, of human existence etc., but it could in no way be considered „divine“ if it do not refer to the Demiurge or Divinity and the work of His hands, namely if it is not „the Primary Philosophy“ (cf. Aristotle).

What is the relation between „Theology“ and „Philosophy“, how was the ethymology of their notions understood along the time, how was their contribution perceived with regard to the understanding and clarifying of the mystery of life and death, what should we understand through the notion of theologian and of philosopher and which is their contribution to the knowledge of the absolute Truth etc., are but a few questions with regard to which the servants of the two fields – Philosophy and Theology – should work and answer in a spirit of peace and convergence, that overcome both the polemical and divergent one in the Middle Ages and the vividly hostile one in the age of the communist regime because, in the former case, Philosophy was only considered a poor relative of Theology and, in the latter case, Teology was considered by some people not even a „science“ as any other, but a mere „pseudoscience“.

Unfortunately, this prejudice regarding Theology – with its negative consequences – still lingers among certain servants of the philosophical reflection of our days, thus proving that, as their philosophical readings are concerned, some people read „... instead of the original works of philosophy all kinds of presentations of their doctrine or a general history of philosophy, ...“, and some of them still conceived and written in the spirit of the Marxist-Leninist ideology, that was avered as „scientific Marxism“ (sic).

The fact that this was the reality is also certified by Constantin Noica, who wrote that „our way“ of reading Plato was the reason why the philosopher was accused and criticised by some „philosophers“ of „our century“ (the XX-th, n. n.), namely because in „The Republic“, he would have created a so-called „ideal state, an extremely authoritarian one“, and would have banished the poets from his city“.² In this respect, as the philosopher of Păltiniș also noticed, by „The Republic“ – left by some philosophers „half read“³ – Plato did not intend „to offer an ideal type of state, but an ideal type of man“, hence the proposal of Constantin Noica to no longer translate „the dialogue by „The Republic“, but by a title such as ... the inner republic of the man, with a word that Plato himself used (at 605 b)“.⁴ Indeed, „The Dialogue was written for the man, not for the political man“, and it „culminates – Noica wrote – in describing five types of men: the man of sovereign morality and knowledge (here called royal or aristocratic man), the timocratic man, the oligarchic one, the democratic man and the tyrannic one“.⁵ As such, we should specify and stress that Plato did not intend to justify „the right to life

1 Aristotel, Metafizica (Metaphysics), Book I (A), chap. 2, ..., p. 20.

2 C. Noica, Cuvânt Prevenitor (Preventive Word), , p. 9.

3 Ibidem, p. 12.

4 Ibidem, p. 10.

5 Ibidem, p. 10.

of a ghost, the external republic, but the man's right and duty to become a man of moral and intellectual sovereignty, as the ancient philosopher wanted, and not a mere timocratic, oligarchic, democratic or tyrannic man".¹

The same Romanian philosopher, Constantin Noica, was the one who specified that, in Plato's „The Republic“, „... not all poets are banished, even less so the art, but only some poets; or, there are rather certain liberties that the poets take that are condemned“. But, even as the poets banished from the city are concerned – given that, as Aristotle also stated, „as the saying goes: The poets make up many things“² – Plato allows them „to come back, he even asks them to take part, with a responsibility of their own choice, in the life of the city.“³ In fact, the Romanian philosopher asked himself in a rhetorical manner: „How could Plato banish from the city the poet who has or at least aims at a knowledge that goes deeper than the immediate reality, through his creation?“⁴ Finally, the philosopher of Păltiniș rightfully wrote that Plato also „banishes“ from the city „the philosophers who betray their mission“, that is the ones who do not believe „in philosophy and its virtues; ...“, and who read and judge the work of true and authentic philosophers „according to their own misery“.⁵

In order to pass the treshold of the „total Science“ (Plato), we need to achieve a complete knowledge of „Truth“, to which „Φιλοσοφία πρώτη“ (Metaphysics) and Theology (Christian speculative Philosophy) could certainly bring a deserving contribution as metaphysical knowledge is concerned, hence the requirement to know both the thinking of philosophers and theologians.

One of the great humanists „del Cinquecento“, Juan Luis Vives March (1492-1540), born in Valencia (Spain) out of „converted Jewish“⁶ parents, published in the year 1524 „Introductio ad sapientiam“, where – among other – he wrote that „it is not appropriate to know the opinions of philosophers, (le opinioni dei filosofi) or of heretics (degli eretici) which are contrary to our religion (alla nostra religione), ...“.⁷ In this respect, since then, mankind had also made progress as „sapientiam“ (wisdom) is concerned, so that, nowadays, it is more than necessary to know also the opinions of others, inclusively those of the philosophers and of the theologians, and even of the heterodoxies,⁸ with regard to their religious Faith or to their Religions, as this is the only way we could get to understand their philosophical or theological thinking and, ipso facto, to respect their human dignity.

1 Ibidem, p. 12.

2 Aristotle, *Metafizica* (Metaphysics), Book I (A), chap. 2, ..., p. 20.

3 C. Noica, *Cuvânt Prevenitor* (Preventive Word), p. 13.

4 Ibidem, p. 15.

5 Ibidem, p. 16.

6 L. M. Ferrer, *Un esempio di antropologia umanistica: L'opera di Juan Luis Vives (1492-1540)*, in the vol. *Fontes. Documenti fondamentali di storia della Chiesa*, Ed. San Paolo, Milano, 2005, p. 306.

7 J. L. Vives, *Introduction ad sapientiam*, 137, apud *Fontes. Documenti* ..., p. 311.

8 With regard to condemning the opinions of some heterodoxes, see C. Mititelu, *Norme și rânduieli canonice privind modalitatea primirii eterodoxilor la Ortodoxie* (Canonical norms and rules regarding the way of accepting heterodoxes to Orthodoxy), in *Sfântul Apostol Andrei* (Saint Andrew the Apostle) *Theological Review*, no. 1/2007, p. 128-135.

ნიკოლაე დურა

„ჰიოსო ფილოსოფიიდან“ ნისშუხ ახიოვნებაძე

ზობიხთი მოსახიჯა ფილოსოფიუ სოღის თაობაზა

სპეციალურ ლიტერატურაში დადგენილია, რომ თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის განსხვავებული მოსაზრებებია ცოდნის თაობაზე. ისინი ეყრდნობიან მიზეზსა და რწმენას – მათი აგებულების ორ მაკონსტრუირებელ ელემენტს. ჩვენი მიზანია, ვაჩვენოთ, რომ ფილოსოფია და სპეკულატური თეოლოგია შეიძლება მორიგდნენ იმაზე, რომ წარმოდგენილმა განსხვავებამ მიგვიყვანოს შეხედულებასა და იდეასთან, რომელიც დაიყვანება ჭეშმარიტი ცოდნის იმავე იდეალზე, რომელსაც შეუძლია მისი მსახურები აზიაროს პლატონის სრულ მეცნიერებას („a total science“). „რეალური ფილოსოფია“ არ არის ერთადერთი, რომელიც ქმნის იდეებსა და წიგნებს; მათ ქმნის ხალხი მაღალი ინტელექტუალური და მორალური სტანდარტებით. არც ქრისტიანული თეოლოგია (სპეკულატური) და არც წინასწარმეტყველები და მოციქულები, რომლებიც უნდა იყვნენ პირველწყარო (ორიგო) მთელი თეოლოგიური სტრუქტურის შემოქმედისათვის, არ უნდა ესაუბრებოდნენ ადამიანებს სიტყვით, რომელიც გამოვლინდა ლოგოსში – (იოანე. 1,1), არამედ მიმართონ ფილოსოფიის წვლილს და განსაკუთრებით პირველ ფილოსოფიას, „φιλοσοφία πρώτη“ მეტაფიზიკას.

PHD. PROF. POPOVICI DĂNUȚ*

The Church Teaching on Ascension in Catechetical Exposure after the Sixth Article of the Creed

An even surface look on the twelve articles of *the Symbol of Faith* will easily point out that no less than six articles, half of the contents of the *Creed* refer directly to The Second Person of the Trinity and of course, the work of salvation accomplished by this in terms of the incarnate dispensation of the Virgin Mary.

This emphasis on the redemptive work of the Son of God in the Creed we will seek to address one of the issues highlighted in this paper, namely *Ascension* to heaven as it exposed the sixth article: “*And ascended into heaven, and sitteth the right hand of God*”.

What must be stressed from the outset that this article is the sixth, highlighted in the image witness not only an act of the economy of salvation history of humanity, but also a theological-spiritual reality specific area that maintains act Ascension Eastern Christian Son of God incarnate Free Living in personal spiritual.

In this sense, a clearer perspective highlighting the importance Ascension should consider several aspects that go beyond the historical moment presents itself and saving the document as a theological-spiritual event with profound reverberations in both plan – ecclesial community and in the personal spiritual Free Living. Therefore, in order to show you the true meaning of moving human nature of the Son of God incarnate in the Community Plan trinitarian love we try to capture the contents of the sixth article of the *Creed* in several ways:

- a) Grounds and biblical prophecies Ascension and stay the right hand
- b) The meaning of salvific acts towards Ascension
- c) Elevation of the raising godly human lifestyle
- d) Dynamics ascension towards Pentecost
- e) Theological and spiritual meaning of the Ascension to heaven

* Ovidius University of Constanta, Romania

a) Grounds and biblical prophecies of The Ascension and stay at the right hand of the Father

First, we see that the wording of Article Sixth of Creed is a doctrine revealed in Scripture or its contents is reflected only in Holy Tradition. As with the other teachings of the Fathers summarized in the *Symbol of Faith* and content articles sixth article expresses a fully biblical teaching based on the testimony of the Apostles who were present at the ascension of Christ to forty days after the Resurrection.

But if belief in the ascension is based on the experience of the Holy Apostles, the second part of the article, which refers to "*Stay the Father's right hand*", is a confession of the Apostles and the Fathers then which finds support in numerous claims of Christ. A retrospective Ascension biblical event will highlight the first texts that foreshadow some event, such as some prophets of the Old Testament times Savior's own words, on the other hand a number of texts that precede the event and who is not a simple story with historical, but a true confession of faith effectively direct spiritual plane, between texts Ascension and act prophetically announced prior to Ascension witness chip is actually describing texts moment. In this respect, as with other events in Jesus' life, ascension was prophesied of old laws and meet writers in Psalm 23: 7-10, 67, 18, 109, 1 or Isaiah 53, 13 was Christ Himself foretold by those who obey Him (Luke 22: 69, John 6: 62), was described in the writings of the New Testament (Mark 16: 19-20) and to entrust the entire world witnessed the Holy Apostles (Acts 2, 33).

As set out above, Scripture testifies that Christ Himself spoke of His Ascension into heaven, but how it was referring to at the moment?

Regarding the proclamation of His Ascension into heaven, the Savior refers to her only in one place ie at the meeting with Mary Magdalene in Gethsemane that says, "*Do not touch me, for I have not yet I ascended to my Father. Go to my brethren and say to them: I ascend to my Father and your Father and to my God and your God.*" (John 20: 17). In the remaining essays in the Bible foretells ascension speech Savior, He is either worship the state will go after passions, whether the settlement was in the privacy of Heavenly Father's presence. If the condition of glory when Christ came with His resurrection from the dead cannot be identified both as the Resurrection Ascension itself, with overcoming corruption, in terms of separation of Apostles and "*Merger*" at her father cannot be identified only when Ascension (John 14: 12).

Many more are, however, places stay Savior speaks of the right hand, not only speech announcing Son rise in glory He had with the Father before the world was (John 17: 5) but especially bodily ascension raised. In fact, raising the state itself does not refer to Hypostasis glory divine Logos, as if he were ever short of the glory of His deity, but the assumed human nature from the Virgin Mary who glorified it, ie deified her.

The term "ascension" by the meaning they convey comes to complete another work of God contained in the term "descent". But if "descent" or, to use another expression found in St. Paul, "depletion of self" (kenosis) (Philippians 2: 7) refers to love of God that moves him toward human nature, to Incarnation, "Ascension" is directly aimed at raising human nature assumed by the Son of God from corruption and death and, indirectly, raise all natures of humanity.

In this respect, the words of the Savior that He desires to be a partaker of the glory again he has with the Father from eternity does not refer to the divine nature of the Word (Logos) made flesh, not without wires by means of the incarnation of deity, but the human nature assumed by The Second Person of the Trinity “raised” to the glory that the Son had with the Father “before the world was” (John 17: 5).

b) Purpose of redeeming acts towards Ascension and stay to the right hand of God

Next, to highlight the importance Ascension, should first understand the place they currently occupy among other redeeming acts of Christ’s sacrifice on the Cross, death, descent to hell, resurrection, and ascension of the distinction between and stay Christ as the Son of Man, the Father’s right hand. Naturally, we wonder what difference there is between Ascension and stay the right hand of God?

Although the sixth article of the Creed states that “ascended into heaven and is seated at the right hand of God” placing between the rising action and stay the right hand of the conjunction “and” as we have to deal with two separate actions, in fact we are dealing with a single redeeming act aimed at perfection to which human nature is raised after the resurrection of Christ. Article of the sixth still insists on a distinction between raising and stay the right hand not to make a separation between them, but to emphasize the historical document of the rise and separation from Holy Apostles on the one hand, and on the other hand, to specify and then “place” where exactly goes Savior Christ after separation disciples. If we were to go strictly rational distinctions on this thread I would say that the Ascension means lifting action to heaven and attended by Apostles and by the right hand stay or perfect deification of human nature Christ raised the deepest intimacy of the divine Trinity: “There was a rise above the fallen angels of our nature recently and the divine throne above mind was set.”¹

In fact, as all songs drawn from church service of Ascension, there is a separation between the stricto sensu Ascension and stay at the right hand of the Father, lifting action involving bodily into heaven and his stay in the bosom of the Father or the right fucking glorious throne. *Any reference to Ascension is considering raising both in heaven and not stay Christ the Father’s right hand move deification of human nature and spatial layout as its eternal glory of the divine Trinity.* Therefore, we do not mean to stay Ascension and the Father’s right hand two great saving acts as distinguish death by resurrection and ascension by resurrection, but the expression Ascension understand and rise to heaven and place it in divine glory of the Trinity. But how Ascension understand compared to other saving instruments?

Talking about the saving work of Christ, the Incarnation that culminates in the sacrifice of Golgotha, some scholars (Catholics) have talked exclusively about redemption understood as “satisfaction” to the Father and little or hardly any healing human nature corrupted by original sin. Of all the saving acts they insist most on the Cross, because the Cross and His Son meets father suffers again restoring the state of reconciliation between us and Him. In this sense, the

1 Canon of Ascension, the 8-th song, the second canon, in Penticostar, Publishing House of IBMBOR, Bucharest, 1973, p. 281.

other moments what will follow Sacrifice on the Cross, that is descent into hell, resurrection, ascension and stay at the right hand of the Father, is only evidence of royal dignity of Christ who as the incarnate Son, reconciled us again with the Father and not “acts committed by Christ, by working in different ways and at particular levels directly to our sanctification and divinization”¹. In this perspective, the Resurrection is mistaken for Ascension because beyond the Cross Exaltation is seeing some work accomplished like that of sanctification and deification of Christ’s humanity.

Resurrection, indeed, Christ’s human nature enters into a state of transfiguration beyond a margin of creation, as the report is drawn from the Bible², but this state is perfected only with the Ascension, coinciding with no separation spatial Apostles, but the deification or filling of divine grace for perfecting his human nature. If Resurrection produces a condition in which the body of Christ, though transfigured, remains perceptible sense (is seen, heard, touched) upon ascension he became invisible not only in the sense that it cannot be seen clearly, but the way the presence of the world will be totally different since then.

How do we understand our salvation through the Ascension and other saving instruments?

Although we cannot allow a separation in a speech about sacrifice, death, resurrection and ascension of Christ, because they are saving acts which He showed the world the uttermost that prophet, high priest and king, He who proclaims fulfilled and perfected, yet each act in part mystery corresponds to a work which God prepares his own son humanity to be erected within the glorious Trinity.

The Incarnation, even culminating in the sacrifice of Calvary, yet cannot find the Cross and the purpose for Christ’s work was aimed only human nature to cleanse the consequences of sin, but to also shine and to deify it truly in own Hypostasis and potentially for all who believe in Him. *That is the sacrifice He cleanses us, enlightens us through the Resurrection and the Ascension deifies us.* And one more thing to remember: the state that the Son of God infuses human nature is that which Adam lost in heaven, through Christ’s sacrifice man returns to the state just paradise lost but is elevated to full status grace that Adam would have been if he had not just fallen into sin: “And of His fullness we have all received, and grace upon grace” (John 1: 16). And yet, what is the ascension compared the other saving instruments?

Ascension and stay the right hand of God the Logos Incarnate is the purpose of the work of Christ in the world not because it coincides with leaving the sphere of the visible world, but because only after Ascension we can talk about the deification of human nature perfected in Christ, settlement created in the bosom of divine uncreated without that no human should not be abolished or not to confuse divine creation. The whole earthly life of the Logos incarnate, life has been perfect in the Cross altar face death, resurrection and ascension,

1 Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Publishing House of IBMBOR, Bucharest, 1978, p. 184.

2 After the Resurrection his body is no longer subject to the narrow frame size created through locked doors, no longer needs food and drink, spatially and temporally moving without being subject to limitations.

focused dedication assumed human nature in the womb of the virgin Mother of God and through it, then, sanctification all natures and therefore of all people.

However, when it comes to saving acts of Christ and believe that the purpose of His Ascension in the world in that it coincides with full dedication brought human nature, we should have in mind that the purpose refers only to sanctification of His human nature and not ours. Son of God assuming our nature, going to her by death, resurrection and ascension, a cleaner, a light and sanctifies and deifies, but His purpose was to make us to share the fruits of His work¹, that we might reach sanctification, or that there is no through ascension, nor by His stay on the right hand of the Father, but by descent of the Holy Spirit. As the Ascension cannot be reached without sacrifice and resurrection, so you cannot reach Ascension and Pentecost without the right hand stay. *Ascension is the sine qua none of Pentecost comes not because the Holy Spirit it replaces Christ, but because, through the Holy Spirit, Christ the dead, resurrected and ascended comes and dwells in the hearts of those who believe Him confess that the Son of God.* To remember it!

c) Ascension as lifting of the human to godly lifestyle

A superficial reading of Scripture places (Mark 16: 19, Luke 24: 50-51, Acts 1: 8-11) showing the Ascension can easily lead to a conclusion that lifting to heaven to be identified a move space from earth to heaven that Christ died and raised again splits the Holy Apostles. On the other hand, this understanding of the Ascension as spatial movement or separation is contradicted by the words of the Savior: "Go and teach all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all things that you I commanded you, *and lo I am with you always, until the end of the world. Amen.*" (Matthew 28: 19-20).

How can we understand these words of farewell that promise after the Ascension of Christ's continued presence of the Apostles? In view of this promise, Ascension can be understood as a simple spatial movement of the body from the earth to heaven?

Fathers, in light of the witness of the Apostles Bible, showed in their writings, in particular chip that human settlement within the glory of the Holy Trinity, the Father's right hand, Christ is not out of communion with His disciples, does not imply a isolation of those who believe in Him. Conversely, Ascension, as that celebrates the uttermost near human nature of God, is also closer to the uttermost of God to men.

Presence of Christ among the Apostles turns to Ascension due transfiguration and sanctification by the Holy Spirit to the uttermost of his human nature, in presence *inside* those who believe in Him (John 17: 26). This explains why the Savior promised the Apostles that will be with them or, better said, in her until the end of time. In this respect, *with the Ascension we*

1 Saint Gregory Palama, Omilii, vol. 2, La Sfânta Înălțare a Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Publishing House of Anastasia, Bucharest, 2004: "It is truly resurrection and ascension of the human race, but no of mankind generally but of all who believe in Christ and show their faith by their works. Who became Lord for us to do, being unborn and Uncreated Divinity by His nature, and lived for us, showing us the way to the true life."

are dealing not so much with a move to enter space as the human nature of Christ in another way of life, godly lifestyle¹. Do not forget this!

But how can we understand our human nature when switching from Living in sin to new life in Christ?

According to Orthodox teaching, sin cannot be understood as meaning that has no effect on human nature (Catholic theology), but not in the sense that it irreparably destroyed her face (Protestant theology). Considering divine grace as constituting an imitators rational Eastern Fathers understood the fall of Adam as its input in a way contrary to the will of divine living. Losing divine grace as a principle of Living in accordance with its nature reason God created Adam enters unable updating powers endowed him with his Creator.

Nature remains undamaged and unaltered by sin, the loss of grace as a principle of true life but man without being uncreated divine power, cannot update its potentialities and enters a mode of living contrary to nature and therefore its creator. This explains why parents consider sin as adverse nature and state of sinfulness as a way of living contrary to divine reason.

God created man to be partaker of the divine lifestyle, to partake eternal grace of participation in the Holy Trinity. Although the path to deification sin diverted to a way of living that fail independently spiritual death and then, in the flesh, love divine Trinity, the Incarnation, will again offer man may enter into the kingdom of God understood as participation in the eternal divine Persons.

This opening deity to fallen humanity through the Incarnation was painted by the Church Fathers as a wedding between Christ and humanity assumed groom in love and through love². Image assuming human nature in the Incarnation of the Son Hypostasis, understood as the wedding assumes created sanctifying chip, highlights the lack of a dichotomous duality between created and uncreated, but that principle deity moves to Incarnation not Adam's fall, but divine love. In this perspective understand why some Eastern Fathers (such as St. Maximus the Confessor) talked about the Incarnation of the Son, even if man had not fallen into sin.

The Ascension, by the divine grace or filling of the Holy Spirit human nature in Christ to the full, we are dealing with a full potentiation of divine rationales embedded in created human nature. This potentiation of the reasons human nature, synonymous with deification, cancellation is not humanity, but human nature, penetrated the uncreated grace, a way of living to achieve that was created from the beginning. Christ Himself ascended even if the full penetration of divine grace becomes a partaker of the divine living way which He gives spiritual presence in all who believe in Him, that does not mean his body is present everywhere. *Deification is not set aside nature*, because this would produce fusion created with uncreated, only raising it to fully update rationales embedded in it the divine creation. Thus, by passing his human nature to the state of being for which he was created by God – the divine life, that is inseparable from the presence of God – was sent this power entire human natures then,

1 "Full order of that for us and on earth uniting them with the heavenly, You ascended in glory, O Christ our God, where you have not separated any more, shout those who love Thee: I am with you and no one against you" in Penticostar..., pp. 278-279.

2 Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, Publishing House of IBMBOR, Bucharest, 2001, p. 73.

the Church, through the sacraments individually to update this way in an effort to be actively shunning of passions and sanctification. Do not look any this!

d) Dynamics of the Ascension towards Pentecost

As stated above, when referring to the Ascension, and thus to stay at the right hand of the Father, we must consider not only the time of the Ascension itself but also the relationship that it has with other saving acts of the work of the Son of God incarnate.

This relationship can be viewed either from the perspective prepared Ascension acts as an act moral perfections of human nature of Christ, that sacrifice, death, and resurrection, either in terms of what follows after Ascension, namely in terms of Pentecost. If we were to consider for saving work of Christ should be emphasized that even finds its true significance Ascension until Pentecost with time. In this sense, not only because we cannot understand what is happening with the rise of human nature of Christ in the divine Trinitarian relations plan by “stay the right hand of God”, but we cannot conclude Ascension efficiency for life of one of those I believe and confess Christ as the Son of God.

The question arises: how the Ascension highlights the moment of Pentecost?

To answer this question would first have to see what makes these two moments are inseparable and what distinguishes Ascension to Pentecost. First we should bring before our Fathers teaching that we cannot make a separation between the work of the Three Persons of the Holy Trinity as one would work plan without involving the other two stewards, we cannot say that the Father creates, the Son redeems, and the Spirit sanctifies, or that Father works in the world until the coming of the Son to the “fullness of time” (Galatians 4: 4), the Son works until the coming of the Spirit at Pentecost, and the Holy Spirit until the second coming of Christ as each divine Person should separately work in two other or replacing one another.

In any work or creation of the world, be her salvation or sanctification has all the divine Persons who, thread work of God, descends from the Father through the Son in the Holy Spirit for the grace of the Holy Spirit creature through the Son to be the Father ascended. Therefore, although these are two distinct moments of historically separated by a period of ten days, Ascension and Pentecost is a single and undivided Trinity divine work. Moreover, that refers to raising Ascension to heaven incarnate Son of God and the coming of Pentecost the Holy Spirit promised by Christ should not lead us to think of the work of the Son without the Spirit (the Ascension) or the a work of the Spirit without the Son (the Pentecost). Ascension, as filling of divine grace is the absolute way of human nature assumed by the Son of God, is itself a work of divine energies present through the Holy Spirit, so as not Pentecost when the Spirit comes to replace the tall Christ the heaven but rather one who is on this, by grace, in the hearts of those who believe in Him.

The Ascension is the act without which Pentecost it would not have been possible because the Holy Spirit pouring over Holy Apostles was not poured himself but Christ who died, resurrected and ascended into heaven, only filled with divine grace the uttermost or deified humanity to nature Christ’s Ascension and stay in the right hand of the Father, the Holy Spirit could then, by coming at Pentecost, to share this Christ to all believers.

Here we might wonder, why did Christ have to ascend to the Holy Spirit to come? Why is conditioned by the coming of the Holy Ascension of Christ into heaven?

Answering these questions will understand the deepest meaning of the Ascension and especially what distinguishes Orthodox teaching on salvation and redemption of legal and rationalist view that we find in other Christian denominations. First it should be noted that the two moments, Ascension, Pentecost respectively, on the subject of Two Persons of the Holy Trinity cannot be separated because the divine unity of plan created assuming the presence and work of persons actually present and People work all third. On the other hand, purpose of Incarnation of Son of God was not only to crush the middle wall of enmity (cf. Ephesians 2: 14), of reconciling man to God, but to sanctify human nature, deify it, this was accomplished on the one hand by the fact that Christ sanctified the uttermost assumed human nature in the Incarnation, on the other hand by the fact that holiness communicated His human nature by the grace of the Holy Spirit to all believers. In other words, need Ascension one perfect holiness drawn from human nature which is accomplished with the time and the possibility that this holiness is then shared through Pentecost, those who believe.

Ascension as a human lifting the divine life, makes it possible coming of the Spirit for the grace of the Holy Spirit comes into the world through deified human nature of Christ. Ascension is therefore a sine qua none of Pentecost for only filled with the divine grace, and the uttermost human nature can share Christ then the Holy Spirit and to fulfill the promise that is inseparable from us until the end of time (Matthew 28: 20). Human flesh through death, resurrection and ascension raised in the privacy of glory divine Trinity is "transparent center of divine grace communicated by people Holy Spirit, who makes Christ present and active in the Christian life (cf. John 14: 16-21, 16: 13-15, Galatians 2: 20)¹⁷.

In this perspective, communication or sharing Christ The exalted by the grace of the Holy Spirit, understand and ecclesial dimension which acquires Ascension as making it possible Pentecost mysterious indwelling of Christ in the souls of those who receive Him by faith and therefore the establishment of the Church. The Church is the Body of Christ in real and not metaphorical way, because by the grace of the Holy Spirit that raised and deified human nature "lies" in all men and they are empowered to be raised to the status that the body of Christ has acquired one after the resurrection and ascension. With the coming of the Spirit at Pentecost, Christ the exalted divine grace descends on the thread and dwells in the hearts of Christians to fulfill the Church, the body of the same unit of love and communion that exists between persons of the Holy Trinity.

e) Theological and spiritual meaning of the Ascension to heaven

This ecclesial dimension strictly binding Ascension to Pentecost is what gives us Christians today can understand the link between Ascension that historic act happened two thousand years ago and spiritual life in community-ecclesial. The ones that Christ fulfilled

1 Daniel, Patriarch of Romanian Orthodox Church, *Înălțarea Domnului la cer - slava omului îndumnezeit (Cuvânt de învățătură)*, in Lumina newspaper from may 29, 2010, p. 3.

beyond teaching a moral model to follow, as shown particularly in Protestant and Evangelical denominations, and this is because efficiency saving work is deeply ontological sense is reflected in healing human nature became powerless by deprivation, with original sin, divine grace.

Therefore, only the Orthodox Church as Christ is called Doctor who heals us not so much physically, but spiritually, pouring into us through His human nature deified cleansing and sanctifying grace, for Catholics and Protestants Christ is not going to be a doctor since that for some there is nothing to heal, and to heal others is not possible.

For Christians who shared the Sacrament of Baptism and became, by the grace of the Holy Spirit dwelling of mysterious presence of Christ the tall, each saving act accomplished by the Son of God incarnate is not confined to mere external memory or commemoration, but is a spiritual moment with immediate efficiency-ecclesial community plan. The "Today"¹ that you hear in our songs from major festivals aims to unite in spirit with the very moment that we celebrate and share the real chip, the blessings bestowed on the Apostles over time and Today over all righteous.

In this perspective, the belief in the ascension of the Savior Christ witnessed in the sixth article of the Creed is meant to make us sharers, and us as the Holy Apostles, the presence of the Holy Spirit of the Son of God incarnate, resurrected and ascended to heaven. Elevation of the raising of Christ's human nature to divine lifestyle is actually all people in face lifting potential within the divine Trinity. This lifting or rising of all humanity to heaven is fulfilled or updated then active effort personally helps the Church as the mystical presence and work of Christ.

Moving through His human nature all the saving acts – the earthly life, passion, death, resurrection, ascension and stay the right hand – to clean it, light it and deify it, Christ is the One who empowers us by the grace of the Holy Spirit traverse the same path to our own deification and participation in the life of the Trinity. Take good heed to this blessing!

In one of hymns of resurrection says: "Yesterday I was buried with Thee, O Christ, today I rise with you, He who raised you"², thereby showing our face just passing from death to spiritual life and then from earth to heaven, "that from death to life and from earth to heaven Christ God has passed us"³.

Death, Resurrection and Ascension of Christ, given the assumed human nature in the womb of the virgin Mother of God, is to face spiritual death, resurrection and ascension of all people, and faith in the saving work of Christ as the Son of God gives us power feel the real sense our passage from death, understood as living in sin, life, understood as living in Christ. This should be understood and writer John Monk Divine words: "Him that Christ ascended in

1 "Today the Virgin..." (Condakion of birth) in Ceaslov, Publishing House of IBMBOR, Bucharest, 1990, p. 675; "Today all creation rejoices and rejoices that Christ is risen..." in Penticostar..., p. 17 (Stihira Paștilor) etc.

2 Ibidem, p. 16, (Canon of Easter, the third song). The hymn is based on the words of St. Gregory the Theologian spoken in Easter Sermon of the year 362.

3 Ibidem, p. 16, (Canon of Easten, the first song).

glory on the shoulders of cherubim and us made us sit with Him at the right hand of the Father, all the people to sing the victory song.”¹

As I said above, the Christian life has nothing to do with ethics or morality, to accept a code of values in society imposed externally, the Christian is to live a life take the commandments leads to a as intense presence of Christ in us by the grace of the Holy Spirit who lifts us, we pass through a real face death, resurrection and ascension coincides with purifying spiritual passions with divine enlightenment and sanctifying way to deification. Christian Gospel fulfills the commandments of the law code that offers moral person status but enter into communion with Christ in the depths of each command is present Christ our Lord Himself the divine grace and the fulfillment of the commandment, that the coming of Christ The Exalted, has an effect on his being which is reflected in his cleansing and sanctification.

So, after those presented so far, if I were to recap or summarize how we understood the sixth article of the Creed should be noted that there are two perspectives from which to understand the meaning of Ascension ie: from the perspective of Christ who grown high in the glory of His human and divine Trinity in terms of our human nature to which they communicated fruits death, resurrection and ascension, the potential all the way up to deification. Purpose of saving acts that aim not human nature of Christ but all believers that the mysterious indwelling of Christ are living members of the Church as the Body of His Ascension itself shows that cannot be separated by death, resurrection and the more Pentecost.

Our Church teaches not confuse Christ’s redemptive acts together, not separate them, but do not consider one as more important than another, and with each having a role in our salvation. Moreover, the fact that these acts subject is saving human nature of the Second Person of the Trinity shows the special value that is being created man as eternal perspective and that between man and God is an ontological relationship not abolishes the limits created, nor confuse the pantheistic man with God. Emerging from the “hands” of God’s creative dynamic creation linked with the divine, the grace is provided a rational imitators, but losing that grace by sin, the only way for humans to return to a “running” normal is the Holy Church which gives him the Savior, the Christ the dead, resurrected and ascended. Through Christ, the Church, man is elevated to the supreme honor in near full and perfect communion with his Creator, the very intimacy of the Holy Trinity. Therefore, the purpose of descent or incarnation of the Son of God, His saving acts was human ascension divine glory. Well etched in our hearts to this truth!

I tried to present exposure to present as comprehensive teaching of our Church on the sixth article of the Creed. Finally, it should be noted that as truth Ascension practical implications for our Christian life?

Fathers of our Church, continually shows that the work of salvation requires two things: the sins committed and aware. In other words, the commandments or facts get real redeeming value only when they are fully aware fulfilled. This leads us to a life not only clean but also to

1 Ibidem, p. 274, (Canon of Ascension, the first song, first canon).

research the Holy Bible and Church Fathers to reveal the true meanings of words and words saving as the Symbol of Faith.

This work knowledge enables us to understand that an elevation of Ascension us all to heavenly glory divine Trinity, we understand that the Savior through His sacrifice, the resurrection and ascension into heaven, has given us, the Holy Spirit poured out at Pentecost, all necessary for salvation and sanctification. Practically, for us Christians, Ascension is a calling, a mission, and why not, a true spiritual schedule. Liturgical exhortation „*Up to have the hearts*“ is a constant invitation to *ascension* and maintain in our consciousness unquenchable truth that above is our eternal destiny.

Everything we have to do is to keep undefiled grace of Baptism we put on Christ he that came down from heaven for us and our salvation once to dwell in the womb of the virgin Mother of God, and then, after Ascension, to dwell in our hearts. If he, as God, made partaker of our nature, we seek, by His power to make us partakers of the divine nature¹ by living clean and fully informed by faith just as we have faithfully the *Symbol of Faith*.

It is important, therefore, to seek to understand not only the mind but also the heart of the work that has done for us Son of God by the death, resurrection and ascension to heaven, and the sentient understanding heart to live up to a life in which the presence and work of Christ, the tall body and down through the Spirit, are becoming more intense as to speak with St. Simeon Metafrastul: “He who, with glorious ascension into heaven, deified body of the you’ve got and you stay true to the right hand of God, grant us Thy Holy Mysteries sharing the right to acquire part of the saved.”

დანუტ პოპოვიჩი

ჩაქაიის სწავლება ამაღლების შანახებ ჯახეიოჯი ქსჰოხისიაში ჩმანის სიმბოლოს ბაქსა მხის მხეღვი

არსებობს ორი პერსპექტივა, რითაც შეიძლება გავიგოთ ამაღლების საზრისი და მნიშვნელობა – *ქრისტეს პერსპექტივა*, რომელიც იმყოფება დიდების ნათელში თავის ადამიანურ და ღვთიურ სამებაში, და ჩვენი, *ადამიანური ბუნების პერსპექტივა*, რომელსაც უძღვნეს სიკვდილის, აღდგომის და ამაღლების ნაყოფი, გაღმერთების შესაძლებლობის ყველა გზა. გამოხსნის აქტის განზრახვა არის არა მხოლოდ ქრისტეს, არამედ ყველა მორწმუნის ადამიანური ბუნების, რომლებიც იდუმალი წესით არიან ქრისტეში, არიან ეკლესიის ცოცხალი წევრები, როგორც მისი ცად ამაღლების სხეული და თვითონ აჩვენებს, რომ შეუძლებელია გამიჯნული იყოს სიკვდილით, აღდგომით და წმინდა სულით.

1 See the II Petru 1: 4: “Through these things He has bestowed on us his precious and most magnificent promises, ... you may become partakers of the divine nature”.

ბაბილონის ბოლოცის ბიბლიური სიუჟეტი

(ფილოსოფიურ-სემანტიკური ანალიზი)

ყველასათვის კარგადაა ცნობილი ბაბილონის გოდოლის ბიბლიური სიუჟეტი. წმინდა წიგნის დაბადების მე-11 თავი მოგვითხრობს ადამიანებზე, რომლებმაც გადაწყვიტეს აეშენებინათ გოდოლი, რომლის თხემი ცას მისწვდებოდა. „თქვეს: აბა, ავიშენოთ ქალაქი და გოდოლი, და ცას მივუნვდინოთ მისი თხემი. აღვმართოთ ნიშანსვეტი, რომ არ გავიფანტოთ დედამიწის ზურგზე (11:4)“.¹ მათი სიამაყის დასასჯელად ღმერთმა მათ ორმაგი სასჯელი მოუვლინა: წაართვა მათ სანყისი ენა, შექმნა რა მრავალი ენა და „გაფანტა ისინი უფალმა იქიდან მთელს დედამიწის ზურგზე (11:8)“.² მშენებლებს ერთმანეთის აღარ ესმოდათ და, ცხადია, მშენებლობის გაგრძელებაც ვეღარ შეძლეს. გოდოლი დაუსრულებელი დარჩა, ადამიანები კი – გაფანტული. „ამიტომაც ეწოდა სახელად ბაბილონი, რადგან სწორედ აქ აღრია უფალმა მთელი დედამიწის ენა და აქედან გაფანტა ისინი უფალმა დედამიწის ზურგზე (11:9)“.³ ცხრა სტროფისაგან შემდგარი ბაბილონის გოდოლის ეს ამბავი ერთი შეხედვით თითქოს მარტივი ჩანს, თუმცა ის მრავალფეროვანი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. ეს პატარა ეპიზოდი სავსეა სიმბოლური დატვირთვით. ის ერთ-ერთი ყველაზე სტერეოტიპული გამოთქმა, ყველაზე გავრცელებული მეტაფორაა დასავლურ ცივილიზაციაში. ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკურ თუ კულტურულ ფაქტორთა გათვალისწინებით, საუკუნეთა მანძილზე ბაბილონის გოდოლის ბიბლიური ეპიზოდი სრულიად განსხვავებულ სემანტიკურ მნიშვნელობებს იძენდა. უპირველეს ყოვლისა მას უკავშირდება ისეთი თემები, როგორიცაა ენათა და ერთა წარმოშობის საკითხი. ზოგიერთი მწერალი, თეოლოგი თუ ფილოსოფოსი ადამის ენის დაკარგვას სასჯელად, ზოგი კი – კურთხევად აღიქვამს. პირველნი, მის დაკარგვას მისტირიან და გამუდმებით მის ძიებაში არიან. ისინი თვლიან, რომ ბაბილონამდელი, სამოთხისეული ენის დაკარგვამ გამოიწვია ადამიანთა და ღმერთთა შორის კავშირის განწყვეტა. სანყისი ენის ძიება მათთვის ამ კავშირის დაბრუნებაა. მეორენი მრავალი ენის, ერისა და კულტურის შექმნას ღვთიურ კურთხევად აღიქვამენ და თვლიან, რომ ღმერთმა ისინი ერთფეროვნებისა და ერთაზროვნებისაგან იხსნა. ენების „აღრევას“⁴ ზოგიერთი მკვლევარი ადამიანებს შორის კომუნიკაციის შეუძლებლობას, გაუგებრობასა და ქაოსს უკავშირებს. ფრანგი მკვლევარი სილვი პარიზე წერს, რომ არეულობა, ნგრევა, ქაოსი – ეს ის ტერმინებია, რომელსაც და-

1 ბიბლია, დაბადება:11:4, პალიტრა L, თბილისი, 2013, გვ.12-13.

2 ბიბლია, დაბადება: 11:8, პალიტრა L, თბილისი, 2013, გვ. 13.

3 ბიბლია, დაბადება:11:9, პალიტრა L, თბილისი, 2013, გვ. 13.

4 ბიბლია, დაბადება:11:9, პალიტრა L, თბილისი, 2013, გვ. 13.

უსრულებელი გოდოლის სახე გვახსენებს. ბაბილონისეული სამყარო ხდება ტანჯვისა და გაუგებრობის სამყარო. ზოგიერთი ეგზეგეტიკოსისათვის ბაბილონის გოდოლი ტოტალიტარული სამყაროს აშენების მცდელობაა. ამ ლოგიკის მოხედვით ღვთიური სასჯელი, რომელიც ადამიანებს აღარ აძლევს მშენებლობის გაგრძელების საშუალებას, ჩანს როგორც კურთხევა, დაუსრულებელი კოშკი კი – როგორც წესრიგის დაბრუნების სიმბოლო. გარდა ენასთან და ქაოსთან დაკავშირებული საკითხებისა, ბაბილონის გოდოლს უკავშირდება ისეთი თემები, როგორცაა მამასა და შვილს, ადამიანებს შორის ურთიერთობა. აგრეთვე, ადამიანთა გადაჭარბებულ ამბიციასთან, სიამაყესთან, აბსოლუტურ ძალაუფლებასთან, ტოტალიტარიზმთან, შექმნისა და სახელდების უფლებასთან, ბაბილონის გოდოლისა და ქალაქის ერთმანეთთან გაიგივებასთან, ბაბილონის გოდოლის ლაბირინთულ სივრცესთან დაკავშირებული საკითხები..

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ კანონიკური ბიბლიური ტექსტის გარდა, თალმუდი, თარგუმი, მიდრაში, არაკანონიკური ნაწერები, იუბილეთა წიგნი, ბიბლიის აპოკრიფები, ფილონ ალექსანდრიელისა და იოსებ ფლავიუსის წიგნები – ეს ის ტექსტებია, რომლებმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს ბაბილონის გოდოლის წარმოსახვითი სახე-ხატის შექმნასა და გამდიდრებაში. ყველა ეს ტექსტი ასწლევების მანძილზე ბაბილონის გოდოლს ახალ სახე-ხატებსა და მნიშვნელობებს სძენდა. (მაგალითად, ნემროდის პერსონაჟი, რომელიც ზოგიერთ ავტორთან ბაბილონის გოდოლის მშენებლად გვევლინება; ბაბილონის გოდოლის მითის ასიმილაცია ბერძნული ტიტანების მითთან, როგორც ამპარტავნობის ცოდვის პარადიგმა; ნემროდის, როგორც ტირანის სახის შექმნა და მისი ტრანსფორმაცია ძალაუფლების აბსტრაქტულ სუბსტანციამდე).

წინამდებარე ნაშრომში ვნახავთ საუკუნეთა მანძილზე თუ როგორ ხდებოდა ბაბილონის გოდოლის სემანტიკურ მნიშვნელობათა განვითარება და მათი აქსიოლოგიური შემობრუნება. ვნახავთ, რომ თუ თავდაპირველად ბაბილონის გოდოლი ატარებდა ღმერთის რისხვის, ადამიანის დასჯისა და საწყისი ენის დაკარგვით გამოწვეულ ნეგატიურ კონოტაციას, ჩვენს ეპოქაში როგორ იძენს იგი მრავალკულტურული სამყაროს პოზიტიური მეტაფორის სახეს.

ჩვენი კვლევის მიზანი სწორედ ბაბილონის გოდოლის ბიბლიური თქმულების ტრადიციული სიმბოლიკის ევოლუციის, მის ტრანსფორმაციის, ვარიანტთა გამოყოფისა და რელიგიური და ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის შესწავლაა. ჩვენ გამოვყოფთ ბაბილონის გოდოლთან დაკავშირებულ თემებს, მოტივებს, სიმბოლოებს და შევისწავლით მათ განვითარებას დიაქრონიულ წრილში სხვადასხვა კრიტიკოსის, ფილოსოფოსისა თუ ეგზეგეტიკოსის ნაშრომთა საფუძველზე (უ. ბოსტი, ა. ნეერი, დ. ბანონი, ფ. მარტი, პ. ზუმტორი, მ. ბალმარი, ა. დე პური).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბაბილონის გოდოლის სიუჟეტი ყოველთვის პასუხობდა ეპოქის მოთხოვნებს და ამა თუ იმ ეპოქაში შესაბამის მნიშვნელობას იძენდა. კვლევებმა აჩვენა, რომ ის განსაკუთრებულ აქტუალობას მე-16 და მე-20 საუკუნეებში იძენს – ეპოქებში, რომელიც თავისი სამეცნიერო მიღწევებითა და სამყარო-

როს აღქმის ცვლილებებით ხასიათდება. ისევე როგორც რენესანსის პერიოდში, მოდერნიზმისა და პოსტმოდერნიზმის ეპოქებშიც ფილოსოფოსები და მწერლები ბაბილონის გოდოლის ბიბლიურ ეპიზოდს იყენებენ იმისთვის, რომ ხაზი გაუსვან თავიანთი ეპოქის შესაბამის მოთხოვნებს. ბაბილონის გოდოლის მე-16 საუკუნის ოქროს ხანა ვრცლად აქვთ შესწავლილი პოლ ზუმტორსა¹ და მირიამ ჟაკემიერს². მე-17–მე-19 საუკუნეების შედარებითი სიჩუმის შემდეგ, მე-20 საუკუნეში, ბაბილონის გოდოლის მიმართ ინტერესი მთელი სიმძაფრით იჩენს თავს. რენესანსის ეპოქისაგან განსხვავებით, მითის ასპექტები რადიკალურად განსხვავებული კონოტაციითაა წარმოდგენილი. მათში ასახულია ეპოქის პოლიტიკური და იდეოლოგიური მოთხოვნები, ჰერმენევტიკული, რელიგიურ-ფსიქოლოგიური ასპექტები. ბაბილონის გოდოლის ასეთი ნოვატორული ასპექტი გამოწვეულია იმ სოციალურ-პოლიტიკური თუ კულტურული კონტექსტით, რომელიც მე-20 საუკუნეში იყო გამეფებული: გამძაფრებული პოლიტიკური ცხოვრება, მსოფლიო ომები, სხვადასხვა პოლიტიკური იდეოლოგიები... ყოველივე ამან გამოიწვია ახალი მოდერნიზტული და შემდეგ, პოსტმოდერნიზტული ესთეტიკისა და მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება: მსოფლიოში განხორციელდა „მეტაფიზიკური რყევა“ (ნიცშე) – ღმერთი მოკვდა, ღირებულებები გადაფასდა და სულიერება ჩაახშო მატერიალისტურმა ცნობიერებამ და მანქანურ-ტექნიკურმა ცივილიზაციამ, რამაც შესაბამისად, გამოიწვია დესაკრალიზაცია, დეჰუმანიზაცია და სუბიექტის მითო-საკრალური პირველსაწყისებისადმი გაუცხოება.

აქვე მინდა აღვნიშნო ისიც, რომ ბიბლიური ტექსტის კვლევისას ჩვენ ვეყრდნობით მითოკრიტიკის მეთოდს, ვინაიდან ბიბლიურ ტექსტს განვიხილავთ, როგორც ბიბლიურ მითს. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით დღესაც არსებობს დავა. შესაძლებელია თუ არა წმინდა წერილს ვუნოდოთ მითი? ცნობილი რუმინელი ფილოსოფოსი, მითოლოგი, რელიგიების ისტორიკოსი მირჩა ელიადე თავის წიგნში „მითის ასპექტები“ წერს: „თითქმის ნახევარ საუკუნეზე მეტია, რაც დასავლეთ ევროპის მეცნიერებმა მითის კვლევა-ძიება ისეთ პერსპექტივაში წარმართეს, რომელიც საგრძნობლად დაუპირისპირდა მეცხრამეტე საუკუნის თვალსაზრისს. ისინი ტერმინს მითს, წინამორბედ მკვლევართა მსგავსად, „არაკის“, „გამონაგონი ამბის“, „ფიქციის“ ჩვეული მნიშვნელობით როდი ხმარობენ. მათ ეს სიტყვა აღიქვეს, როგორც აღიქვამენ მას არქაულის საზოგადოებები, ვისთვისაც მითი ნიშნავდა „ნამდვილ ამბავს“, ამასთან იმდენად ღირებულს, რამდენადაც საკრალურს, სანიმუშოსა და ნიშანდობლივს.“³ შემდეგ, ის ასკვნის: „მითი მოგვითხრობს საკრალურ ამბავს; იგი აღწერს დასაბამიერი, „საწყისთა“ საარაკო დროის მოვლენას. [...] მაშასადამე თხრობა ყოველთვის რალაცის „შექმნას“ ეხება: მოთხრობილია, როგორ წარმოიშვა რალაცა და როგორ დაინყო მან ყოფნა. მითი გვიყვება მხლოდ იმას რაც ნამდვილად

1 Zumthor, Paul. *Babel ou l'inachèvement*. Ed. du Seuil. Paris. 1997.

2 M. Jacquemier, "Richesse et resonance de Babel", Dans *Eloge de Babel*. Hors série. 1994 L.

3 ელიადე მირჩა, მითის ასპექტები. (ფრანგულიდან თარგმნა მზია ბაქრაძემ და ბელა წვერაძემ), ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2009, გვ.6.

მოხდა, სრულად გაცხადდა“.¹ ბაბილონის გოდოლის მითიც ხომ ეტიოლოგიური ხასიათისაა და მოგვითხრობს თუ როგორ წარმოიქმნა მრავალი ენა და ერი. გარდა მითის ასეთის განმარტებისა, რომელსაც მითოლოგიის მრავალი მკვლევარი მიმართავს, მირჩა ელიადე კიდევ გამოყოფს რამდენიმე საკითხს, რაც ამართლებს მითის ტერმინის გამოყენებას ბიბლიურ სიუჟეტთან მიმართებაში. პირველ რიგში ის აღნიშნავს, რომ ბიბლიური სცენარები თავისი რიტუალური ქმედებებით ეხმაურება არქაული საზოგადოებების რიტუალურ ქცევებს. მათთვის მითი ცოცხალი ორგანოა და საზოგადოების სულიერი ცხოვრების ძირს შეადგენს. გარდა რიტუალური ასპექტისა, ელიადე გამოყოფს მითის ამხსნელობით ფუნქციასაც. ის ამბობს, რომ მითი პასუხობს იმ კითხვებს, რასაც საზოგადოება სვამს „ადამიანთა წარმოშობისა და არსებობის შესახებ“. ის ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ საუკუნეთა მანძილზე საზოგადოებები ქმნიდნენ საკუთარ მითებს ადამიანთა წარმოშობისა და არსებობის შესახებ და თუ ეს მითები ატარებენ იმ სოციალური და გეოგრაფიული კონტექსტისთვის დამახასიათებელ ნიშან-თვისებებს, სადაც ისინი გაჩნდნენ, ამავდროულად, მათი არქეტიპული ხაზი და სიღრმისეული სტრუქტურები საერთოა ყველა ცივილიზაციისათვის. მაგალითად, ზოგიერთი ბიბლიური ამბავი, მათ შორის დაბადება, წარღვნა თუ ბაბილონის გოდოლი, მიუხედავად იმისა, რომ ებრაულ ტრადიციას მიეკუთვნებიან, წინარე ცივილიზაციების გავლენასაც განიცდიან, მათში ინტეგრირებულია ისეთი ელემენტები, რაც მესოპოტამიური და შუმერული მითებისთვისაც დამახასიათებელია. ეს ამ მითების უნივერსალურ ხასიათზე მეტყველებს.

იმ ეპოქაში, როდესაც ბიბლიური მითები გამოჩნდა, როგორც ქრისტიანობის ცოცხალი გამოხატულება, მირჩა ელიადეს მიხედვით ბერძნული მითები დემითოლოგიზაციის გრძელ პროცესს განიცდიდნენ. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ელიადე ამტკიცებს, რომ რელიგიური ფუნქციებისგან დაცლილი ელინისტური მითები დავინწყებას არ მისცემია, ისინი მაინც განაგრძობდნენ არსებობას პოეტებისა, ხელოვანებისა თუ ფილოსოფოსების ნაშრომების საშუალებით. ისევე როგორც ბერძნული და ლათინური მითები, ქრისტიანული თემებიც წარმოადგენს ხელოვანთა და მწერალთა უდიდეს შთაგონების წყაროს. მ. ელიადე ასკვნის, რომ ოლიმპოს ღმერთების ამბები, ისევე როგორც ბიბლიური ნარატივები, მითიური აზროვნების საშუალებით გამოხატავს ადამიანთა საჭიროებას არქეტიპული მოდელებით დაუპირისპირდნენ თავიანთ არსებობას. ბიბლიური ტექსტების უნივერსალური ღირებულება, ისევე როგორც ბერძნული მითებისა, ამ ტექსტების სიმბოლური დატვირთვის მატარებელი ღირებულებების დამსახურებაა. ამგვარად, უნივერსალურობა ეს ის მესამე ასპექტია, რაც კიდევ უფრო ამყარებს ჩვენს პოზიციას მითის ტერმინის გამოყენებასთან დაკავშირებით.

1 ელიადე მირჩა, მითის ასპექტები. ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2009, გვ.1

ბაბილონის გოდოლის მითის ტრადიციული ქრისტიანული გაგება

ქრისტიანული ტრადიციის მიხედვით, ბაბილონის გოდოლის მოტივი ნათლად განსაზღვრულია. თუ ბაბილონის გოდოლის მითს ბიბლიურ კონტექსტში მოვათავსებთ, ვნახავთ, რომ მასში საუბარია რიგით მე-4 ადამიანურ ცოდვაზე ადამისა და ევას, კაენისა და ნარდენის შემდეგ, რომელსაც შესაბამისი ღვთიური სასჯელი მოყვება. თუმცა ბაბილონის გოდოლის ეპიზოდი წინა ტექსტებისგან იმით განსხვავდება, რომ მასში საუბარია არა ინდივიდუალურ არამედ კოლექტიურ ცოდვაზე. ზოგიერთი თეოლოგი დღესაც საუბრობს ბაბილონის გოდოლზე როგორც „საწყისი ცოდვის კოლექტიურ ვერსიაზე“. ამგვარად, დაბადების მეთერთმეტე თავი მოგვითხრობს პირველი ადამიანების კოლექტიურ ამპარტავნობის შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიის მამები ხშირად არ განმარტავდნენ აღნიშნულ ეპიზოდს, მაინც არსებობს ზოგიერთი პატრისტიკული ტექსტი, რომელიც ამ იდეას ადასტურებს. ისინი სვამენ კითხვას: „რა მიზანი ამოძრავებდათ ბაბილონის გოდოლის მშენებლებს? პასუხი ასეთია: პატივითა და ღიადებით მოეხვეჭათ სახელი მომდევნო თაობებში. ამპარტავნული სურვილით შეპყრობილებმა უწყოდნენ ის წინასწარმეტყველება, რომ იმჟამინდელი კაცობრიობა მთელს დედამიწაზე განსახლდებოდა. ამის მიუხედავად, ისინი დახარბდნენ ამქვეყნიურ განდიდებას და ბაბილონის გოდოლი მიიჩნიეს დედამიწის შუაგულში ასვეტილ უდიდეს კოშკად, რომელიც შორეული ადგილებიდანაც საჩინო და თვალისმომჭრელი იქნებოდა. წმინდა მამების მიხედვით ეს არის სიმბოლო ადამიანთა ურჩობისა დარჩენ ღმერთის მიერ დადგენილ საზღვრებში. მათ მოინდომეს ღმერთად გახდომა, საკუთარი თავის გაღმერთება“.¹

თავიანთი ამპარტავნული ცოდვის გამო დასჯილ ბაბილონის მცხოვრებლებს საბოლოოდ წაერთვათ საწყისი ენა, ხოლო ქალაქი გაეხვია სამუდამო ცოდვაში. საწყისი ენის დაკარგვა დაცემის ნიშანია, რადგან მის გარეშე ადამიანს აღარ შეუძლია პირდაპირი კონტაქტი საკრალურთან. ამ კონტექსტის მიხედვით „საწყისი ენა“ განიხილება, როგორც კურთხევა, და მრავალენიანობა, როგორც სასჯელი. ეკლესიის მიხედვით, ბაბილონის დრამის ცოდვის გამოსყიდვა მხოლოდ ქრისტეშია.

რეფორმატორები

რენესანსიდან მოყოლებული, რეფორმატორი თეოლოგებიც განმარტავენ ბაბილონის გოდოლის ეპიზოდს. ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკური კონტექსტიდან გამომდინარე, ლუთერი ბაბილონის გოდოლს პოლიტიკურ ელფერს სძენს და ნემროდს აიგივებს პაპთან, ბაბილონის მშენებლებს - პაპისტებთან, ხოლო ქალაქ ბაბილონს - პაპისტურ რომთან. მაგრამ ლუთერის ორიგინალურობა ენისადმი მის მიდგომაში ჩანს - ის გმობს ლათინური ენის ექსკლუზიურ გამოყენებას წმინდა ტექსტებში. სულთმოფენობის ეპიზოდი მისი საშუალებით იძენს ახალ მნიშვნელობას,

1 „ბაბილონის გოდოლის მშენებლები“ <http://xareba.net/13-babilonis-godolis-msheneblebi.html>

მოგვითხრობს რა, იმის შესახებ, რომ მორწმუნეს უნდა შეეძლოს ბიბლიის ნაკითხვა მშობლიური/ხალხური ენით. ამგვარად, ლუთერი, უპირისპირდება რა ეკლესიის ჰეგემონიას, ხელახლა აცოცხლებს ბიბლიურ მითს.

კალვინი ხაზს უსვამს და ეთანხმება ბაბილონის გოდოლის ქრისტიანულ ნაკითხვას. მისი თქმით, ქალაქისა და კოშკის მშენებლობა თავისთავად არ გულისხმობს ბოროტებას, დასჯადია გონება, რომელიც ადამიანს მართავს, წამოიწყოს ეს საქმე. გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს ის საინტერესო ფაქტიც, რომ კალვინი პირველი ახდენს ბაბილონის გოდოლისა და ლაბირინთის ასოციაციას (თემისა, რომელიც მეოცე საუკუნის ლიტერატურაში ყალიბდება, როგორც ლიტერატურული მითი და მრავალი მწერლის შთაგონების წყარო ხდება). კალვინის მიხედვით, „ნემროდის მმართველობით აშენებული ბაბილონის გოდოლი და დედალოსის მიერ შექმნილი ლაბირინთი წარმოადგენენ ქალაქის სიმბოლოებს და, ამავდროულად, ადამიანების პრომეთესეულ წამონყებას/საქმეს“. უმბერტო ბოსტის მიხედვით, თუ ეს მსგავსება რეფორმატორს აძლევს საშუალებას, დააკავშიროს ორი დიდი – ებრაული და ბერძნული - ტრადიცია ქალაქის შესახებ, ის არ არის დარწმუნებული, რომ კალვინს გაცნობიერებული ჰქონდა ამ მსგავსების ამპლიტუდა. ამპარტავნობით გამოწვეული ცისკენ ყველა მალლა სვლა, იქნება ეს გიგანტების თუ ბაბილონის მცხოვრებლების, არის იესო ქრისტესთან დაშორება, რომელიც ადამიანებს სჯის სასჯელით „იხეტილონ ისე, როგორც ლაბირინთში“.

თანამედროვე ჰერმენევტიკა

თუ ებრაელები, კათოლიკეები და პროტესტანტები დიდი ხნის განმავლობაში ანიჭებდნენ ბაბილონის ეპიზოდს უარყოფით მნიშვნელობას, მითის ასეთი პარადიგმის სიღრმისეული ტრანსფორმაცია ხდება მეოცე საუკუნეში. მეოცე საუკუნეში მნიშვნელოვანია ის ინტერპრეტაციები, რომლებიც ახლებურად განიხილავენ ებრაულ ტექსტს, ხდება მნიშვნელობის აქსიოლოგიური შებრუნება და „ბაბილონის წყევლა“ იცვლება „ბაბილონის კურთხევით“¹.

ბიბლიის ეგზეტიკოსებმა – ანდრე ნეჰერმა და დავიდ ბანონმა – „ხელახლა წაკითხეს“ ბიბლიური ტექსტი. საქმე ეხება არა ახალ თარგმანს, არამედ ეპოქის მოთხოვნებიდან გამომდინარე ტექსტის ახლებურად წაკითხვას. სხვადასხვა ხმოვნის გამოყენების შესაძლებლობით ებრაული ტექსტი მრავალი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა და პოლისემიურ ხასიათს ატარებს. ეს ეგზეტიკოსები თავიანთ ნაწარმოებებში « *L'exil de la parole* », და « *Babel ou l'idolâtrie embusquée* » მიდრამული კომენტარის თარგმანზე დაყრდნობით ხელახლა კითხულობენ ებრაულ ტექსტს და ახალ მნიშვნელობას სძენენ სიტყვებს *safah* (lèvre – bord, limite, frontière)² და *davar* (au pluriel *davarim*) (langue, objet, chose).³ ნეჰერი წერს „მთელი დედამინა იყო მხოლოდ

1 ტერმინი აღებულია ფრანსუა მარტის ნაშრომის სათაურიდან „*Bénédiction de Babel*“

2 „ბაგე - ნაპირი, ზღვარი, საზღვარი“

3 „ენა, საგანი, ნივთი“

ერთადერთი საზღვარი, დახურულ მსგავს ელემენტთა ერთი მთლიანობა¹. ნეჰერის მიხედვით ბაბილონის გოდოლის ეპიზოდი, ეს არის არა ერთიანი ენის დაკარგვით, არამედ მისი არსებობით გამოწვეული ტირილი. დავიდ ბანონი კიდევ უფრო შორს მიდის, ის ხაზს უსვამს ამ ადამიანების მიერ შექმნილ ამ ბაბილონისეული სამყაროს ტოტალიტარულ ხასიათს: „ბაბილონის თაობისთვის სიტყვები იყო ერთნაირი, იდენტური... სიტყვები იყო შემოზღუდული და თავის თავში ჩაკეტილი... განსხვავება განდევნილი იყო და, მასთან ერთად, სიმდიდრის და აყვავების შესაძლებლობა. ამ ერთისა და იმავესგან შექმნილ სამყაროში მხოლოდ ინტელექტუალური და სულიერი სიღარიბე, მხოლოდ ერთსულოვნება, მხოლოდ პლაგიატი მეფობდა“².

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ დავიდ ბანონისა და ანდრე ნეჰერის დასკვნები იმავე მნიშვნელობას ატარებს, რასაც რამდენიმე წლის მერე გვთავაზობს ფსიქონალიტიკოსი მარი ბალმარი. მისთვის ბაბელი ტოტალიტარული წამოწყებაა. სამყარო, სადაც ინდივიდი ათქვეფილია მასაში. „ბაბელი, ესაა ტექსტი ტოტალიტარულ სახელმწიფოზე, ლიდერის/ხელმძღვანელის გარეშე. ერთ წერტილში გაერთიანებული კაცობრიობა“³. ბაბილონელების „ენა არ აჩვენებს განსხვავებულობას და „ჩვენ“ არ გამოხატავს იმ „მე“-ების ერთიანობას, სადაც თითოეული თავის სიტყვას მეტყველებს. აქ თითოეული ერთი და იმავეს ეუბნება მეორეს“ („მომი გამოვწვავთ აგური“). ერთსულოვნება? არა, იმისათვის, რომ შექმნან ერთიანი სული და გული (una anima) საჭიროა, თითოეულმა არ დაკარგოს თავისი. ფროიდის სიტყვით რომ ვთქვათ ესა არის უფრო მეტად უნიფორმიზაცია, ათქვეფა მასაში, სადაც თითოეული არაფერს აკეთებს გარდა იმისა, რომ იმეორებს სლოგანს“⁴.

ბაბელი ტოტალიტარული პროექტია შვეიცარელი ბიბლიის მკვლევარის ალბერ დე პურისთვისაც. ის, ხაზს უსვამს რა იმ ფაქტს, რომ „ადამიანი, რომელიც ცდილობს გადალახოს ყველა საზღვარი/ლიმიტი, წარმოადგენს საფრთხეს“, ღმერთის ჩარევას ბაბილონის გოდოლის მშენებლობის პროცესში ხედავს, როგორც გადამრჩენელ მოვლენას. ეს ტოტალიტარული პროექტი, რომელიც უარს ამბობს „განსხვავებულობაზე“, ღმერთმა, საბედნიეროდ, შეაჩერა. ანალიზებს რა ბაბილონის გოდოლის ბიბლიურ ტექსტს, ალბერ დე პური ასკვნის, რომ „ადამიანთა თითოეული თაობა, თითოეული საზოგადოება იცნობს საკუთარ ბაბილონის გოდოლს, რადგან ყველა „ტოტალიტარული“ მიზანი, ესე იგი ყველა ადამიანური პროექტი, რო-

1 „a terre entière était une seule frontière, un ensemble d'éléments clos“.Andre Neher. L'exil de la parole. Paris : Ed. du Seuil, 1970 p.112

2 « Or pour la génération de Babel les paroles étaient semblables, identiques... Les paroles étaient closes et bouclées sur elles-mêmes. [...] La différence était évacuée, et avec elle, les possibilités de richesse et d'épanouissement. Il ne régnait plus, dans cette société du même que pauvreté intellectuelle et spirituelle, qu'unanimité, que plagiat“. David Banon, Babel ou l'idolâtrie embusquée. Bulletin du centre protestant d'étude. 1980/6 p. 14.

3 Marie Balmory. Le sacrifice interdit: Freud et Bible. Bernard Grasset. Paris. 1986 pp. 83-84

4 « La langue n'apparaît pas comme lumière pour éclairer des différences et le « nous » n'est pas l'alliance entre « je » parlant chacun sa parole. Chacun dit, ici, la même chose à l'autre (« Allons, briquetons des briques »). Unanimité ? Non; pour faire une seul âme (una anima) encore faut-il que chacun n'ait pas perdu la sienne. Plutôt uniformisation- le mot de Freud- dans une foule où chacun ne fait que répéter le slogan ». Marie Balmory. Le sacrifice interdit: Freud et Bible. Bernard Grasset. Paris. 1986 pp. 81-82.

მელიც ცდილობს მოიცვას რეალობის მთლიანობა, გარკვეულწილად წარმოადგენს ბაბილონის გოდოლს¹. აქვე, ალბერ პური ასახელებს ტოტალიტარულ რეჟიმებს. პირველ რიგში, *პოლიტიკურ იდეოლოგიას* – „ჰიტლერის ნაციზმი, რომელიც კოლექტიური სიგიჟის ყველაზე საშინელი მანიფესტაცია იყო. ეს ბაბილონის გოდოლი დაინგრა და დღეს ყველა ეკითხება ერთმანეთს - ადამინები როგორ შეიპყრო ასეთმა სიგიჟემ, რომ შეეცადნენ მის აშენებას“². გარდა ტოტალიტარული რეჟიმებისა ალბერ დე პური თვლის, რომ ყველა *აბსოლუტურების მატარებელი რწმენაც* ბაბილონის გოდოლს ქმნის, მაგ. მეცნიერება: ახალი ტექნოლოგიები, ჰუმანიტარული მეცნიერებები, ფსიქონალიზი, სოციოლოგია; იდეოლოგიები (მემარჯვენეების, მემარცხენეების), განსაკუთრებით ის იდეოლოგიები, რომლებიც ინიღბებიან „კარგი სურვილებით“ (მაგ. „სრულყოფილი საზოგადოების მითი“).

თავის ნაშრომში სილვი პარიზე წერს: „მოსალოცად გვაქვს საქმე, რადგან ღმერთმა ხელი შეუშალა ბაბილონელებს, დაემთავრებინათ თავიანთ ქმნილება, რადგან კოშკის აღმართვა წარმოადგენდა საფრთხეს არა ღმერთისთვის, არამედ თვითონ ადამიანებისთვის“³. ის ასკვნის: „ყველაზე დადებითი თვალთახედვით ბაბილონისეული სამყარო, რომელიც ჩვენი ამჟამინდელი მულტილინგვისტური სამყაროა, ბედნიერებად და წესრიგად უნდა მივიჩნიოთ“⁴.

ბაბელის ამ „პოზიტიურ“ ხედვას იზიარებენ ეგზეგეტიკოსები: ბერნარდ ანდერსონი, უმბერტ ბოსტი, ფრანსუა მარტი, მარკ ლონი, ანდრე ვენინი. რა თქმა უნდა, თოთოეული თავისებურად უსვამს ხაზს იმ გამონწვევებს, რაც მითიდან გამომდინარეობს.

ამგვარად, რთულ და ენიგმატურ ბაბილონის გოდოლის ამ ბიბლიურ ტექსტს ნამდვილად არ აქვს მონოდებად, ჩაიკეტოს ერთმნიშვნელობის მატარებელ ჩარჩოში. თუ მითის კლასიკური გაგება გარკვეულწილად კიდევ აგრძელებს თავის გავლენას, თანამედროვე ეგზეგეტიკა ეძღვნება, უმბერტო ბოსტის გამონათქვამის მიხედვით, ბაბილონის გოდოლის ტექსტის „ერთმნიშვნელობის სიკვდილს“. ბაბილონის გოდოლის მითიდან შეიქმნა უამრავი თემა, მოტივი, არქეტიპი თუ სიმბოლიკა, რომელიც სხვადასხვა ფილოსოფოსთან, მწერალთან თუ ზოგადად, შემოქმედთან სხვადასხვა მნიშვნელობით გვევლინება. თუ თავდაპირველად იგი ატარებდა ღმერთის რისხვისა, ადამიანის დასჯისა და საწყისი ენის დაკარგვით გამონწვეულ ნეგატიურ კონოტაციას, თანდათანობით ხდება მისი მნიშვნელობის აქსიოლოგიური შებრუნება, ბაბილონის გოდოლი იქნეს მრავალკულტურული სამყაროს პოზიტიური მეტაფორის სახეს. გარდა ამისა, ბაბილონის გოდოლის მითს უკავშირდება ისეთი მნიშვნელოვანი თემები, როგორიცაა ენათა წარმოშობის საკითხი, სახელდება, დაწყვეტილი ქალაქის თემა, ძალაუფლება, იმპერიალიზმი, ტოტალიტარიზმი, ქალაქი ლაბირინთები. ამგვარად, ბაბილონის გოდოლის ბიბლიური მითი თავისი

1 A. de Pury. La tour de Babel et la vocation d'Abraham. pp. 94

2 იქვე, გვ.94

3 Sylvie Parizet. Babel : ordre ou chaos ? : Nouveaux enjeux du mythe dans les Œuvres de la Modernité littéraire. 2011. pp. 49

4 იქვე, გვ.8

მნიშვნელობათა სიმრავლით ხდება პოლივალენტური ტექსტი, რომელიც, სცდება რა ტრადიციულ კანონიკურ ჩარჩოს, ეპოქის სოციალ-პოლიტიკურ თუ კულტურულ ფაქტორთა გათვალისწინებით, იძენს სრულიად განსხვავებულ დატვირთვას და მრავალმხრივი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. როგორც პოლ ზუმტორი წერს თავის ცნობილ ესეში „Babel ou l'inachèvement“: „ბაბილონს ორმაგი არსებობა აქვს, მისი ამბავი ითქვა, მაგრამ ის დღესაც განაგრძობს თხრობას“.¹

ლიტერატურა:

1. Anderson, Bernard. Le récit de Babel, paradigme de l'unité et de la diversité humaine. Revue internationale de théologie N121 / 1977
2. Andre Neher. L'exil de la parole : du silence biblique au silence d'Auschwitz. Paris : Ed. du Seuil, 1970. 258 p.
3. André Wénin. D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain : lecture de Genèse 1,1-12,4 /. - Éd. revue. Paris : Cerf, 2007
4. Ansaldi. Jean. Théologie face au défi freudien. Etudes théologiques et religieuses 1981/2 -231-241
5. Balmory. Marie. Le sacrifice interdit: Freud et Bible. Bernard Grasset. Paris. 1986
6. Banon David, Babel ou l'idolâtrie embusquée. Bulletin du centre protestant d'étude. 1980/6
7. Bost H. A propos de Babel comme symbole. Revu de théologie et de philosophie. 1981/3 pp. 419-429
8. Brunel Pierre. Mythes et littérature / textes réunis par Pierre Brunel. - Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, dep. leg. 1994.
9. Brunel Pierre. Mythocritique : théorie et parcours. - Paris : Presses universitaires de France, [1992].
10. Dauphiné James, le mythe de Babel dans *Mythe et Littérature*. Texte réunis par Brunel. Paris. 1994
11. Durand, Gilbert. Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale / par Gilbert Durand. - Grenoble : Impr. Allier, 1960
12. Eliade Mircea : Aspects du mythe. Gallimard. 1963
13. Marty, François; La bénédiction de Babel : Vérité et communication. Cerf . Paris. 1990
14. Parizet. Sylvie. Babel : ordre ou chaos ? Nouveau enjeux du mythe dans les œuvres de la Modernité littéraire. ELLUG. Université Stendhal. Grenoble. 2010
15. Piconnat C. Babel ou le meilleur des mondes totalitaires. Dans Le défi de Babel : un mythe littéraire pour le 21 siècle. textes réunis par Parizet. Sylvie. Paris : Editions Desjonquères, [2001] 191 p.
16. Pury A. de. La tour de Babel et la vocation d'Abraham. Etudes Théologique et Religieuses, N1, 1978, P. 80-97
17. Zumthor, Paul. Babel ou l'inachèvement. Ed. du Seuil. Paris. 1997
18. ელიადე მიჩა, მითის ასპექტები (ფრანგულიდან თარგმნა მზია ბაქრაძემ და ბელა ნვერავამ), ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2009.
19. ბიბლია, პალიტრა L, თბილისი, 2013.

1 „Babel possède ainsi une double existence: son histoire a été dite, mais elle continue à se faire.“ Zumthor, Paul. Babel ou l'inachèvement. Ed. du Seuil. Paris. 1997 გვ.12

TEA TATESHVILI

The Bible Story of the Tower of Babel

(Philosophical – Semantical analysis)

Summary

Everyone knows that the biblical myth of the Tower of Babel comes from the book of Genesis of the Old Testament. According to the story, the Babylonians wanted to make a name for themselves by building a city and a tower “with its top in the heavens”. To punish human pride God disrupted the work by confusing the language of the workers to such extent, that they could no longer understand each other. The tower was never completed, and the people dispersed all over the earth. This story composed by nine verses is full of meanings and symbols. It represents one of those stereotypical expressions, one of those metaphors prevalent in the area of Western civilization.

The interest of the present study is to show the philosophical-semantical analysis of the biblical story of the Tower of Babel. On one hand, we shall consider the reason why we refer the biblical text as myth, and on the other hand, the paper deals the new interpretations and issues of the biblical story of Babel. We discussed this question by the works of the XX century exegetes like U. Bost, A. Neher, D. Banon, F. Marty, P. Zumthor, M. Balmory, A. de Pury.

If initially the biblical myth of Babel bore negative significance due to the loss of the first language, today it represents the positive metaphor of the multicultural world. Besides the language issue and many other themes and motives are related to the story of Babel. For example: the questions of the relationship issues between Father and Son, and between the men, issues regarding the absolute and totalistic Power, the question of the city–Babel/Babylon as a labyrinth in a space and assimilation of the city of Babel/Babylon into a woman’s body. It is important to say that the rewriting of the Babel myth alters the meanings accordingly to the epoch in which it is written. So the myth of Babel resulted in many meanings, connotations and questions overtime. Today we can use the word “Babel” without even really knowing the myth. “Babel” can mean different things at different times, according to various contexts and interlocutors. As Paul Zumthor says “Babel has a double life: its story was told, but it still continues to be told”.

გიორგი წეროძე

ჩან ნიშნავს „თავისუფალი თოქსიანი“?!

ფილოსოფიის, როგორც საზოგადოებრივი კულტურის, დამოუკიდებელ ფენომენად ჩამოყალიბება ნებისმიერი ერის კულტურის ისტორიაში უმნიშვნელოვანეს მოვლენას წარმოადგენს. სხვა ქვეყნებისაგან განსხვავებით, რუსეთში ფილოსოფიური შემოქმედების პირველ გამოვლინებას მხოლოდ XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ვხვდებით. მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს რუსული საზოგადოების ინტელექტუალურ ნაწილს მანამდე არავითარი ფილოსოფიური ინტერესი არ ამოძრავებდა. ფილოსოფიური აზროვნება ხშირად იმ პირველადი ინტუიციით იმართება, რომლის ფესვებიც რელიგიურ მსოფლმხედველობაშია გადგმული; ფილოსოფიის საზოგადოებრივი კულტურის დამოუკიდებელ ფენომენად ჩამოყალიბებამდე, რუსული საზოგადოების ფილოსოფიური ხედვა რელიგიურ მსოფლმხედველობაში პოვებდა თავის გამოხატულებას. ფილოსოფია რუსეთში რელიგიური მსოფლმხედველობიდან წარმოიშვა.

ახლად „გამოღვიძებულმა“ რუსულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ აღმოაჩინა, რომ დასავლეთში აქტიური ფილოსოფიური ცხოვრება ჩქეფს. შექმნილ ვითარებაში, რუსი მოაზროვნეები კარგად აცნობიერებდნენ, რომ რუსული კულტურისათვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იყო დასავლური აზროვნებისა და საკუთარი თავისუფალი ფილოსოფიური შემოქმედების ურთიერთშეთავსება. რუსი ინტელექტუალები, ერთი მხრივ, დასავლურ ფილოსოფიურ კულტურასთან ზიარებით, სწრაფად ითვისებდნენ იმდროინდელი ფილოსოფიის რთულ პრობლემატიკას; მაგრამ, მეორე მხრივ, მათ ორიგინალურ ფილოსოფიურ შემოქმედებას სწორედ დასავლური ფილოსოფიის გავლენა ზღუდავდა. რუს მოაზროვნეთა მთელი თაობები ევროპაში გავრცელებული ფილოსოფიური მიმდინარეობების გავლენის ქვეშ მოექცნენ და საკუთარ ქვეყანაში ამ მიმდინარეობათა პოპულარიზატორებად იქცნენ. არ დარჩენილა XIX საუკუნის ევროპული ფილოსოფიის არც ერთი მნიშვნელოვანი მიმდინარეობა, რომელსაც რუსულ ფილოსოფიაში მეტ-ნაკლებად გავლენიანი წარმომადგენელი არ ჰყოლოდა. ამავე დროს, დასავლური მოძღვრებების ათვისების კვალდაკვალ, რუსეთში რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების განსხვავებული, მათ შორის, ორიგინალური ფორმები ყალიბდებოდა. საუნივერსიტეტო, აკადემიური ფილოსოფიის წარმომადგენლები (ი. ლაპშინი, გ. ჩელპანოვი, ნ. ვედენსკი, ნ. ლოსკი, ს. რანკი და სხვები) დასავლურ აზროვნებაზე იყვნენ ორიენტირებული. მათ გვერდით არსებობდა რუსული ლიტერატურიდან ამოზრდილი ძიებანი, აკადემიური ფილოსოფიისაგან სრულიად განსხვავებული და დამოუკიდებელი ბანაკი, ე.წ. „ფილოსოფიური სექტანტობა“ (ნ. ფიოდოროვი, კ. ლეონტიევი, დ. მერეჟკოვსკი და სხვები). სწორედ ამ თვითმყოფადი ფილოსოფიური მიმართულების ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია ვლადიმირ სოლოვიოვი.

ვ. სოლოვიოვის მრავალმხრივი მემკვიდრეობის შესწავლა და ანალიზი აქტუალურია როგორც თეორიული, ასევე სხვა მრავალი თვალსაზრისითაც. სოლოვიოვი ითვლება 19-20 სს. რუსული რელიგიური ფილოსოფიის „მამად“, ხოლო რუსული რელიგიური ფილოსოფია წარმოადგენს რუსული კულტურის, რუსული თვითცნობიერების, რუსული იდენტობის გაგების გასაღებს. ვ. სოლოვიოვის მემკვიდრეობაში კონცენტრირებულადაა მოცემული „რუსული სულის“ ძიებათა ყველა ნაკადი და „რუსული იდეის“ სხვადასხვა ნახნაგი. ძირითადი ინტერესი სოლოვიოვის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმართ შეიძლება ჩამოყალიბდეს რამდენიმე პუნქტად:

1. რა მხრივ აინტერესებს თანამედროვე დასავლეთს ვ. სოლოვიოვის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა.

2. ე.წ. „რუსული ნიჰილიზმის“ პრობლემა, რომელზეც ჯერ კიდევ ნიცშე ლაპარაკობს და მისი თანადროული ეპოქის სულიერი სიტუაციის ანალიზისათვის მნიშვნელოვან ასპექტად მიიჩნევა.

3. რუსული სოფიოლოგიური მოძღვრების ანალიზი, მისი წყაროების საკითხი, სოფია-სიბრძნე ანტიკურ ფილოსოფიაში, პლატონი და არისტოტელე, როგორც „ელინური სოფიოლოგიის“ ადებტები; სოფიოლოგია, როგორც ყოვლად წმინდა სამების თეოლოგიის (ტრინიტარული თეოლოგიის) ნაწილი; სოფიოლოგია ევროპულ მისტიკაში, ფილოსოფიაში. სოფიასთან „შეხვედრა“ რომანტიკოსებთან; სოფიოლოგია რუსულ ნიადაგზე – სლავოფილებთან და ჩაადაევთან.

4. სოფიოლოგია ბიზანტიზმის ტრადიციაში.

ასევე უნდა ითქვას, რომ ვ. სოლოვიოვისეული მოძღვრება „თავისუფალ თეოკრატიაზე“ ხშირად არასწორად არის გაგებული, როგორც ტოტალიტარიზმის ნაირსახეობა. ამასთან დაკავშირებით აღსანიშნავია:

- თეოკრატია სპეციფიკურად არც რუსული წარმონაქმნია და არც ქრისტიანული, იგი უფრო იუდაისტური რელიგიის სოციალურ იდეალს წარმოადგენს და იუდაზმის რელიგიისთვისაა დამახასიათებელი (მოსეს, ძველი აღთქმის მსაჯულების, ეზრა და ნემიას დროინდელი ებრაული თეოკრატული საზოგადოებების კვალობაზე). ხშირად, როცა ამ ტერმინს იყენებენ, მას იუდაისტურ თეოკრატიას უწოდებენ. ეს, რა თქმა უნდა, კარგად იცოდა ვ. სოლოვიოვმა და არსებითად ჰქონდა გათვალისწინებული. მას კარგად ესმის, რომ თეოკრატია არის ახალი აღთქმის გადაგვარება ძველი აღთქმის სახით. ამავე დროს სოლოვიოვი რადიკალურად უარყოფს ე.წ კონტრაქტის თეორიასაც (ლოკი, ჰოფსი, მონტესკიე და სხვები). ამიტომ ის ცდილობდა, მოეძებნა საზოგადოებრივი ცხოვრების ის იდეალი, რომელიც აუცილებლად სულიერ სანყისებსაც დაემყარებოდა. არის თუ არა სოლოვიოვის ეს იდეა უტოპიური და რუსული აზროვნებისთვის დამახასიათებელი უტოპიურობის გამოვლენა? ეს არის საკითხთა ის წრე, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს ინტერესს ვ. სოლოვიოვის მემკვიდრეობაში.

- დასავლეთის ინტერესი ვ. სოლოვიოვის მიმართ განპირობებულია იმ საკითხის გარკვევით, რომ გაიგონ, არის თუ არა რუსული ცივილიზაცია დასავლური ცივილიზაციის ალტერნატიული ცივილიზაცია? არის თუ არა „რუსული“ იდეა ევროპული იდეის ალტერნატივა. ამ კითხვაზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხი, ცხადია,

არ არსებობს, მაგრამ მისი ძიება შეუძლებელია, თუ არ იქნა შესწავლილი რუსული რელიგიური ფილოსოფია.

აქვე უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი საკითხი. სამუელ ჰანინგტონი თანამედროვე და მომავალ ცივილიზაციათა განვითარებაში თავის ადგილს მიუჩენს რუსულ მართლმადიდებლურ ცივილიზაციას, რომელსაც, მისი აზრით, საკმაოდ ბუნდოვანი პერსპექტივები აქვს. ბუნდოვანია ასევე მისი შესაძლო არჩევანი ცივილიზაციათა მომავალ შეჯახებაში. ამ სფეროში შეკითხვები ბევრად მეტია, ვიდრე პასუხები. თვით ისტორიული გამოცდილებაც არ იძლევა ერთგვაროვანი პასუხის შესაძლებლობას. ისტორიაში შეინიშნება ანტიევროპული და პროევროპული ნაკადების „დიალექტიკური“ მონაცვლეობა. მაგალითად, ივანე მრისხანეს ანტიევროპულობა შეიცვალა პეტრე დიდის პროევროპულობით. ნიკოლოზ პირველის ანტიევროპული გეზი შეცვალა ალექსი II -ის პროევროპულობამ, სტალინის ანტიევროპული მიმართება შეცვალა გორბაჩოვის პროევროპულობამ, რომელიც ბოლოს ჩანაცვალა პუტინის ანტიევროპულობამ. ამ საკითხებზე მსჯელობდნენ ჯერ კიდევ 19 საუკუნის რუსული ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენლები – სლავოფილები და მედასავლეთელები. ეს უკანასკნელნი თვლიდნენ, რომ ცივილიზაციის ერთადერთი გზა ევროპული გზაა, ტექნიკური პროგრესი, გონების ავტონომია და ადამიანის უფლებები. მათი აზრით, რუსეთი ევროპის ნაწილია, ოღონდ – „ჩამორჩენილი ნაწილი“. ამის საპირისპიროდ, სლავოფილების მთელი ფილოსოფია იმ შეხედულებას ემყარება, თითქოს რუსული კულტურა და ყოფა რაღაც აუთენტიკური ყოფიერების ნიადაგზეა აღმოცენებული, თითქოს ის ერთგვარ საკაცობრიო სინმიდესა თუ საუნჯეს ინახავს და მისი გამომზეურება იხსნის კაცობრიობას.

არის თუ არა ვ. სოლოვიოვის მოძღვრება თავისუფალ თეოკრატიაზე მესამე რომის დოქტრინის ფილოსოფიური გამართლება? „ბიზანტია ოსმალეთმა შთანთქა თავისი ძლევა მოსილებით, რომელიც დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის აღმოცენებულმა წინააღმდეგობებმა და ტენდენციებმა გააძლიერეს. ვ. სოლოვიოვის თქმით, XV საუკუნეში, კონსტანტინეპოლის დაცემისა და მონღოლთაგან რუსეთის განთავისუფლების შემდეგ, აღმოსავლეთ ქრისტიანობის ცენტრი ბიზანტიიდან მოსკოვში ინაცვლებს. XVI საუკუნის ფსკოველი ბერი და მწიგნობარი ფილოთეოსი მოსკოვის დიდ მთავარს ბასილი III-ს სწერს: „ყოფად იღე, მეფეო, ორი რომი დაეცა, მესამე – მოსკოვი კი დგას და მეოთხე აღარ იქნება. კათოლიკე ჩვენი ეკლესია შენს ქვეშევრდომობაში მზეებრ ბრწყინავს და ცისქვეშეთში, ყოველი მართლმადიდებელი ეკლესიები შენს მეფობის ქვეშ შემოკრებილან, მთელს დედამიწაზე შენ ერთი ხარ ქრისტიანი მეფე.“¹

ვ. სოლოვიოვს კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ რუსეთი ქრისტიანული ცივილიზაციის და ბიზანტიური კულტურის მემკვიდრეა, მაგრამ, ამავე დროს, მასში ძლიერია აღმოსავლურ-მონღოლური, ჩინგის ხანის მემკვიდრეობაც. ეს ქრისტიანობისა და დესპოტიზმის უცნაურ სინთეზს გვაძლევს. ამდენად, ვ. სოლოვიოვი თვლის, რომ მისი ამოცანაა აღმოსავლურ-დასავლური სინთეზის შექმნა, რომლი-

1 Культурная роль Иверии в истории Руси (Кирион II) стр.108.

თაც თავს დააღწევს, ერთ მხრივ, დასავლურ უღმერთო რელიგიას და, მეორე მხრივ, აღმოსავლურ უპიროვნო ღმერთს (სამყაროს ბატონს ადამიანის გარეშე).

ვლადიმირ სოლოვიოვის მოძღვრებებში ასევე აქტუალურია ევოლუციონიზმისა და კრეაციანიზმის შეთავსებადობის იდეა, რომელსაც სოლოვიოვის ნაშრომების გამოქვეყნებიდან 50 წლის შემდეგ საკმაოდ ვრცელი სახე მიეცა პიერ ტიეარ დე შარდენის თხზულებებში.

ასევე მნიშვნელოვანია მოძღვრება სოლოვიოვისეულ უნივერსალურ სინთეზზე, რაც გულისხმობს მეცნიერების, ფილოსოფიისა და რელიგიის ერთმანეთთან მორიგებას.

ვ. სოლოვიოვის სოფიოლოგია სამი ძირითადი სფეროსაგან შედგება:

- „თავისუფალი თეოსოფია“ – ტრადიციული ფილოსოფიის, მეცნიერებისა და თეოლოგიის სინთეზი.

- თავისუფალი თეურგია – ტრადიციული ხელოვნების, ტექნიკისა და მისტიკის სინთეზი.

- თავისუფალი თეოკრატია – ტრადიციული სამოქალაქო საზოგადოების, სახელმწიფოს და ეკლესიის სინთეზი, მათი კვინტესენცია.

სოლოვიოვისთვის თეოკრატია იყო საზოგადოების ერთიანობის იდეალი. ქვემოთ კრიტიკულად განვიხილოთ ამ იდეალის ძირითადი პრინციპები და არსებითი ასპექტები, მათი ინტერპრეტაციის გარკვეული ვერსიები სხვა მოაზროვნეებთან.

თეოკრატია – საზოგადოების ერთიანობის იდეალი

სოციუმის თეოკრატიული იდეით ორგანიზების აზრი ვ. სოლოვიოვს გაუჩნდა ევროპასა და რუსეთში სოციალური და პოლიტიკური პროცესების გაანალიზების შედეგად. მისი აზრით, დასავლური ცივილიზაციის განვითარება მოწმობს სოციალიზმისა და კაპიტალიზმის „პირობითი“ სიმართლის უუნარობაზე, მის წარუმატებლობაზე. ამას ლოგიკურ შედეგად მოსდევს „სიცოცხლის უპირობოდ განახლების აუცილებლობის აღიარება“.¹ იგი ფიქრობს, რომ სწორედ თეოკრატიულ საფუძვლებზეა შესაძლებელი საზოგადოებრივი ცხოვრების იდეალური მოდელის შექმნა.

ამ რუს მოაზროვნეს სურს, განთავისუფლდეს ახალი დროის ევროპული ფილოსოფიის სეკულარიზებული სულისაგან და, მისი წინამორბედი სლავოფილების მსგავსად, ესწრაფვის მოიპოვოს ისეთი ცოდნა, რომელიც გულისხმობს თეორიისა და ცხოვრების, პრაქტიკული მოქმედებების ერთიანობას. იგი აყალიბებს კაცობრიობის განვითარების საკუთარ, ახალ კონცეფციას. განხილვისას წარმოჩნდება, რომ ამქვეყნად ღმრთის სასუფეველის განხორციელების მისეული იდეა ეკლექტიურია და წარმოადგენს ჰეგელის დიალექტიკის, შელინგის იდენტობის და სხვადასხვა რელიგიური შეხედულებებისა და სლავოფილების ნაზრევის სინთეზს. ასეთი მიდგომა ძალიან ჰგავს დღეს პოპულარულ ინტეგრალურ თეორიას,² რომლის დამფუძნებ-

1 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1. ст. 468.

2 Integral Institute <http://www.kenwilber.com/multiplex/list>

ლი კენ უილბერი თავის ერთ-ერთ ინტერვიუში აღნიშნავს კიდევაც ამ მსგავსებას.¹ ინტეგრალური თეორიაც გულისხმობს ერთგვარ ეკლექტიზმს, სხვადასხვა სარწმუნოების სულიერი პრაქტიკის შერჩევით, ერთობლივ გამოყენებას. აქვე უნდა ითქვას იმის შესახებაც, თუ რა შინაარსს დებდა ვ. სოლოვიოვი თეოკრატის იდეაში. ტერმინი თეოკრატია კომპოზიტურია და ორი ბერძნული სიტყვისაგან შედგება: თეოს – ღმერთი და კრატოს – ძალაუფლება. პირველად ტერმინი „თეოკრატია“ ებრაელი ერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების წესის აღმნიშვნელად გვხვდება იოსებ ფლავიუსის „აპიონის წინააღმდეგ“ 94წ. ამ ანტიკური ისტორიკოსის აზრით, საზოგადოების თეოკრატიული წესით მონყობა იმაში გამოიხატება, რომ უმაღლესი ძალაუფლების მპყრობლად მიჩნეულია ღმერთი, სამღვდელეობა კი, მღვდელმთავრის წინამძღოლობით, ხდება ცხოვრებაში ამ ძალაუფლების მთავარი განმხორციელებელი. იოსებ ფლავიუსის მიერ განსაზღვრული თეოკრატის ნიშნები აღიარებულია საზოგადოებრივ მეცნიერებებში და მისი პირველადი მახასიათებლები, სხვადასხვა მოდიფიკაციებით, დღესაც საყოველთაო ხმარებაშია – მაგალითად, უცხო სიტყვათა ლექსიკონში იგი განმარტებულია, როგორც მმართველობის ისეთი ფორმა, რომლის დროსაც პოლიტიკური ძალაუფლება სასულიერო პირებს ეკუთვნით.² მიუხედავად ასეთი განმარტებისა, მიჩნეულია, რომ თეოკრატიული მმართველობა შესაძლებელია საერო მმართველობის პირობებშიც განხორციელდეს.

თეოკრატია ხასიათდება რელიგიური ნორმების ზენამონევიტ, მათი უპირატესობის დაკანონებით. საზოგადოებრივი ცხოვრების წესებში შემოდის „ცოდვამადლის“ კატეგორიები. სახელმწიფო იწყებს იმის განსაზღვრავს, თუ რა არის ცოდვა და რა არის ღმერთივ სათნო. რელიგიურ ნორმებს თეოკრატიაში ენიჭება ფორმალური განსაზღვრულობა და აუცილებლობის ხასიათი, რომელთა დაცვის აუცილებლობა რიგ შემთხვევებში სახელმწიფოს მიერაა უზრუნველყოფილი. ინსტიტუტებისა და ორგანიზაციების მთელი კომპლექსი, რომლებიც პოლიტიკურ ფუნქციას ასრულებენ, გამსჭვალულია რელიგიურებით. აქ რელიგიური იდეოლოგია არა მარტო მთელს მმართველობით იერარქიაზე, არამედ არაფორმალურ ადამიანურ ურთიერთობებზეც ვრცელდება და ადამიანთა ყოფა-ცხოვრებას განსაზღვრავს; სასამართლოს, განათლების, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და პირადი ცხოვრების მონოპოლიზებასაც კი არ ერიდება.

თეოკრატია განეკუთვნება პოლიტიკური მმართველობის იმ ერთ-ერთ პირველ ტიპს, რომელიც გაჩნდა კაცობრიობის ისტორიის დასაწყისში. იგი ჩაისახა მესაკუთრული ეკონომიკიდან მწარმოებელ ეკონომიკაზე გადასვლის სტადიაზე და ჩამოყალიბების პერიოდში შეითვისა ეთნოკონფესიონალური და ცივილიზაციური თავისებურებები. თეოკრატიულმა მოდელმა თავისი განვითარების აყვავების კულმინაციურ ფაზას მიაღწია შუა საუკუნეების ეპოქაში. ახალ დროში მან თანდათან ძალა დაკარგა, ხოლო თანამედროვე ეპოქაში განიცდის როგორც სეკულარულ, ასევე, მის საწინააღმდეგო, რელიგიურ-ალორძინებად ცვლილებებს. თეოკრატია არსე-

1 Восточные и западные пути развития сознания: интервью Владимира Майкова с Кеном Уилбером <http://eroskosmos.org/wilber-maykov-interview/>

2 უცხო სიტყვათა ლექსიკონი თბ. 2005.

ბობდა V-VI სს. ჩვ. წ.-მდე იუდეაში. იქ ძალაუფლება ეკუთვნოდა მღვდელმთავარს. თეოკრატიული სახელმწიფოები იყო ომიელების და აბასიდების სახალიფოებიც. თანამედროვე სამყაროში ოფიციალური თეოკრატიული მმართველობითი სახელმწიფოებია ვატიკანი, საუდის არაბეთი. შარიათის მორალურ-ეთიკურ და რელიგიურ ნორმებს ნაწილობრივ ან სრულად ექვემდებარებიან ინდოეთში, ფილიპინებში, საუდის არაბეთში, ნიგერიაში, სუდანში, ავღანეთში და სხვა. შესაბამისად, ეს სახელმწიფოებიც თეოკრატიის ნიშნებს შეიცავენ. რა თქმა უნდა, გვერდს ვერ ავუვლით ერაყისა და ლევანტის ისლამურ არაფორმალურ სახელმწიფოს (ISIL), რომლის არაადამიანურ ქმედებებსაც მწუხარებით ვადევნებთ თვალყურს. თეოკრატიული იყო თავისი ხასიათით ირანის რესპუბლიკა ისლამური რევოლუციის შემდეგ (გარკვეულწილად, დღესაც რჩება ასეთად), რაც დრამატულადაა აღწერილი არაერთ ნიგნში და, მათ შორის, თანამედროვე ავტორის მარჯან სატრაპის „პერსეპოლისში“.¹

ვ. სოლოვიოვთან თეოკრატიას განსხვავებული შინაარსი ენიჭება. მას უნდა გამოეცოცხლებინა სარწმუნოებრივი სული, სამყაროში აღედგინა ჭეშმარიტება და სიყვარული, უზრუნველყო არსებობის თავისუფლება და სისავსე. თეოკრატია იმისთვისაც არის საჭირო, რომ არასრულყოფილი სამყარო უფრო სრულყოფილად გადაიქცეს. ამ მიზნის მისაღწევად სამი პირობის შესრულებაა აუცილებელი: 1) საზოგადოებაში რელიგიური სანქციების სრული დამოუკიდებლობა, რამეთუ ამ სანქციებშია მთელი შინაარსი და მთავარი ინტერესი. ხოლო თუკი რელიგიური ელემენტი საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე დაქვემდებარებული ან რაიმე სხვაზე დამოკიდებული აღმოჩნდება, მაშინ თეოკრატიას არა აქვს არავითარი აზრი; 2) საზოგადოებრივი ორგანიზმის სწორი დანაწევრება და მის მმართველობაში მკაცრი წესრიგი, რადგან ამის გარეშე რელიგიას არ გააჩნია მუდმივი და მიზანშეწონილი საშუალებები, იმოქმედოს ცხოვრებაზე, მიმართოს იგი თეოკრატიული კალაპოტისკენ; 3) დაბოლოს, პიროვნული ძალების თავისუფალი და ენერგიული მოქმედება, რადგან ასეთი მოქმედების გარეშე ყველაზე კარგი საზოგადოებრივი ორგანიზაციაც კი ცარიელ ფორმად დარჩება“.²

ვ. სოლოვიოვისათვის თეოკრატიის არსის კვლევა ნიშნავს „მამათა რწმენის გამართლებას, გონივრული შემეცნების ახალ სიმაღლეზე აყვანას“.³ თეოკრატია უზრუნველყოფს არა რომელიმე კერძო პრობლემის გადაწყვეტას, არამედ მისი მიზანია „ერების ცხოვრებაში რელიგიის (ანუ ადამიანსა და ღმერთს შორის კავშირის) განხორციელება“.⁴ მისთვის თეოკრატია ღმრთის სიყვარულის უსრულეს გამოვლინებადაა მიჩნეული. იგი ღმერთისა და კაცობრიობის თავისუფალი ერთობაა, ცათა სასუფეველის განხორციელებაა დედამიწაზე. როგორც ე. ტრუბეცკოი აღნიშნავს:

1 <http://www.bookslut.com/features/2004-10-003261.php>

2 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1. ст. 836.

3 О христианском единстве (сборник) Издательство: «Жизнь с Богом» Год: 1967 ст. 7.

4 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1. ст. 836.

„ამის არცოდნა ნიშნავს, არაფერი იცოდე სოლოვიოვის შემოქმედების ადრეულ და შუა ხანაზე“.¹

თავისუფალ თეოკრატიაზე თავის სწავლების საფუძვლად ვ. სოლოვიოვი გვთავაზობს შემდეგ რელიგიურ-ზნეობრივ მიმართებას: ქრისტიანული იდეალი ხორციელდება ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროში – პირადშიც და საზოგადოებრივშიც. თეოკრატული საზოგადოება ახორციელებს საყოველთაო პრინციპებს, ადამიანებს აზიარებს აბსოლუტურ ერთობასთან.

საზოგადოების ისტორია განხილულია, როგორც საკაცობრიო თეოკრატის პროლოგი, რომელიც ვალდებულია, სრულყოფილად გააერთიანოს საღმრთო და ადამიანური საწყისი ღმერთკაცობრივ ხატში, – ასეთია ვ. სოლოვიოვის ნაშრომების წარმმართველი იდეა.

თეოკრატული მოტივი მოაზროვნის კვლევების ძირითადი ინტერესის საგანი XIX საუკუნის 80-90-იან წლებში გახდა. იგი ქმნის უტოპიურ სწავლებას მომავალ საყოველთაო საკაცობრიო თეოკრატიაზე. კაცობრიობის მთელ განვითარებას ვ. სოლოვიოვი განიხილავს თეოკრატული იდეის განხორციელების პრიზმაში. ამასთან კავშირში იგი განიხილავს ისეთ საკითხებს, როგორცაა თეოკრატის სახარებისეული დადასტურება, სლავური და ებრაული საკითხები, რუსეთის სახელმწიფოს ისტორია, ბიზანტიისა და დასავლეთის ქრისტიანობის ერთობის მიღწევა და თეოკრატული იდეის განხორციელების შესაძლებლობა. ამ პრობლემების შესწავლას ეძღვნება ვ. სოლოვიოვის რამდენიმე მნიშვნელოვანი ნიგნი თუ წერილი – „ნაციონალური საკითხი და რუსეთი“, „ბიზანტიზმი და რუსეთი“, „რუსეთი და მსოფლიო ეკლესია“, წერილები ი. აქსაკოვს, ბ. ტავერნიეს, ეპისკოპოს შტოსმაიერს.

ღმერთკაცობრივ ერთობას მოაზროვნე განიხილავს, როგორც საზოგადოებაში ყოვლის ერთიანობის (всеединства) პრინციპის განხორციელებას. იგი ცდილობს დაასაბუთოს მისი გამოვლინება მსოფლიო ისტორიულ პროცესებში, შემდეგი საფეხურების გამოყოფით: ქრისტიანული ერთობა, თეოკრატია, ეკლესია. ვ. სოლოვიოვის თეოკრატია, ა. ფ. ლოსევის თქმით, გვევლინება მისი ზოგადრელიგიური და პოლიტიკური შეხედულებების უმთავრეს განმსაზღვრელ მოცემულობად.² ვ. სოლოვიოვის შეხედულებით, სახელმწიფოცა და თეოკრატიაც ისწრაფვიან საზოგადოებასა და კულტურაზე ტოტალური ბატონობისაკენ. მისი თეოკრატია, ღმერთის მიმართება ადამიანისა და სამყაროსადმი პრინციპულად განსხვავებული ხასიათისაა და გულისხმობს, რომ ღვთაებრივი საწყისი თავის ქვეშეშეხებებში ყველასა და ყველაფერს მოიცავს და წარმოგვიდგება „ყოვლადმთლიანობად“ (всеединство). აქ უკვე შემადგენელი ელემენტები ერთმანეთთან არა ურთიერთშეზღუდვისა და განყენებულობის, არამედ ურთიერთშევესებისა და გამდიდრების პრინციპით არიან დაკავშირებულნი, რასაც უპირობო სიყვარულის კანონი ჰქვია. ასეთ შემთხვევაში ნორმალურ საზოგადოებაში მინიერი ელემენტი ღვთაებრივს მიემართება „თავისუფალი დაქვემდებარების“ პრინციპით. შესაბამისად, ვ. სოლოვიოვი ყოვლის ერთიან-

1 Трубецкой Б. Н. Миросозерцание Вл. Соловьёва. В 2-х тт. – М: Путь, 1912. Т.1 – С. 507.

2 Лосев А. Ф. Вл. Соловьёв и его время. – М.: Молодая гвардия, 2000. – С. 261.

ნობის კონცეფციას შემდეგნაირად აყალიბებს: ადამიანი, რომელიც თავის თავში ატარებს ღვთაებრივ იდეას, ყოფიერების უპირობო სისავსეს (ყოვლის ერთიანობის სოლოვიოვისეულ იდეას), გონივრულობის წყალობით ახორციელებს ამ იდეას მატერიალურ სამყაროში.

მისთვის „თავისუფალი თეოკრატია“ გაიგივებულია გამთლიანებულ საზოგადოებასთან, რომელიც შეპირისპირებულია იმდროინდელ ატომისტურ, დაქსაქსულ საზოგადოებას. ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოვლენილი საღმრთო საწყისი არ შეიძლება განხილული იყოს, როგორც სტატიკური, „ერთხელ და სამუდამოდ გაქვავებული აქტი“ – მისთვის ეს დინამიკური პროცესია. შესაბამისად, სამყარო მუდმივი ცვლილებებისა და განვითარების პროცესში უნდა იყოს. მხოლოდ „მთლიანი, ერთიანი სხეული (единое существо) გვევლინება განვითარებას დაქვემდებარებულად, რომელიც თავის თავში შინაგანად ერთმანეთთან დაკავშირებულ მრავალ ელემენტს ანუ ცოცხალ ორგანიზმს მოიცავს“. ¹ „განყენებულ საწყისთა კრიტიკაში“ იგი ამბობს, რომ იდეალური ყოვლის ერთიანობის მოწყობა გულისხმობს სხვადასხვა ნაწილების ერთმანეთთან და მთავართანაც ურთიერთშეთანხმებულ დაკავშირებას. აქ ყოველი ცალკეული ნაწილი ამ მთელის შეზღუდულ ნაწილად გვევლინება. ამდაგვარ თეოკრატიაში განსულიერებული საზოგადოება, ანუ ეკლესია, ცხოვრების პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სფეროებთან თავისუფალი შინაგანი კავშირის წყალობით, წარმოქმნის „ერთ მთლიან სხეულს“. ²

ვ. სოლოვიოვის თეოკრატულ სწავლებაში ჩვენ ვხედავთ მისთვის დამახასიათებელ ერთ პრინციპს. მის შეხედულებებში ხშირად წაშლილია ზღვარი მინიერსა და ზეციურს შორის. ეს ის ხაზია, რომელიც მკაფიოდ მიჰყვება მთელს მის მსოფლმხედველობას. ვ. სოლოვიოვის მთელი თეოკრატული ძიებები გამსჭვალულია იმ აზრით, რომ ისტორიული პროცესი ღმერთკაცობრივი პროცესია.

ასევე მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ყოვლის ერთიანობის ცნებასთან პარალელურად ვ. სოლოვიოვი იყენებს „ჭეშმარიტი“ ან „დადებითი“ ყოვლის ერთიანობის ცნებებსაც. ამითი იგი ხაზს უსვამს იმას, რომ წინააღმდეგია უარყოფითი ყოვლის მთლიანობისა. შესაბამისად ისეთი მთლიანობისა, რომელიც არ გულისხმობს სიმრავლეს, რომელიც თრგუნავს „მასში შემავალ ელემენტებს“. დადებით ყოვლის ერთიანობაში კი პირიქით, სხვადასხვაგვარი ხარისხით, ერთი არსებობს სხვა დანარჩენის სასარგებლოდ“.

მისი დადებითი ყოვლის ერთიანობის კონცეფცია სლავოფილების საყოველთაოების კონცეფციის გაგრძელებაა. თუმცა თუკი სლავოფილების საყოველთაობის პრინციპის განხორციელება შემოიფარგლებოდა, უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიით და სოციალური სფეროთი, ვ. სოლოვიოვთან დადებითი ყოვლის ერთიანობა ყოვლისმომცველ ხასიათს იძენს.

1 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1. ст. 232.

2 Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал//Соловьёв В.С. Собрание сочинений в8-тт.-СПб, Б. г. Т.2-С.

ვ. სოლოვიოვის მხრიდან ყოვლის ერთიანობის იდეა აშკარა გამონწვევა იყო რუსული სინამდვილისთვის. საზოგადოების ახლებურად მონყობის იდეა ისტორიული განვითარების რთულ ეტაპზე ჩნდება, სწორედ მაშინ, როდესაც მისი აუცილებლობა აშკარაა. ახალი თეორიის წარმოშობა ყოველთვის ობიექტურადაც დაკავშირებულია კონკრეტულ გარემოებებსა და დროსთან. სლავოფილებმა პირველებმა დაიწყეს საუბარი იმდროინდელ საზოგადოებრივ სინამდვილეში არარსებულ „სულის მთლიანობაზე“. ეპოქა, რომელშიც მოღვაწეობდა ვ. სოლოვიოვი, ხასიათდება პოსტრეფორმისტული რუსეთის მეტად რთული და ურთიერთსაწინააღმდეგო სოციალური და სულიერი ურთიერთობებით. XIX საუკუნის მეორე ნახევრის რუსეთისათვის დამახასიათებელი იყო: გათიშულობა საზოგადოებასა და ხელისუფლებას და, ასევე, ხალხსა და ინტელიგენციას შორის. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ცივილიზაციებს შორის გათიშულობა კიდევ უფრო მეტად ამძაფრებდა მდგომარეობას. ანალიზებდა რა მის გარშემო არსებულ სიტუაციას, ვ. სოლოვიოვი ყოვლის ერთიანობის პრინციპზე დაყრდნობით მივიდა დასკვნამდე, რომ კაცობრიობის ცხოვრებაში ან ქაოსი და გათიშულობა დადგება, შესაბამისად კი მისი დაღუპვა გარდაუვალია, ან კიდევ სამყაროზე ქრისტიანული თეოკრატია – ეკლესიის ყოველმხრივი ბატონობა დამყარდება.¹

თეოკრატული იდეის მიღწევა ვ. სოლოვიოვს ორი საშუალებით წარმოედგინა: 1) პიროვნული ზნეობის სრულყოფის მიღწევით, რაც მისცემდა ეგოიზმის, ურწმუნოებისა და განყენებულობის დაძლევის საშუალებას; 2) საზოგადოებაში არსებული ურთიერთობების გაუმჯობესების საშუალებით, სოციალური ბოროტებისა და სამყაროს გათიშულობის აღმოფხვრით.²

თეოკრატიას იგი განიხილავდა, როგორც ცხოვრების ყოვლისმომცველ, შინაგანი და გარეგანი ზნეობრივი ფერისცვალების დამაგვირგვინებელ სტადიას, რომელშიც თავს იყრის ადამიანური ინდივიდუალურობისა და კოლექტიურობის სრულყოფილი მისწრაფებები.

თეოკრატიაში გამოვლენილი ღმრთაებრივისა და ადამიანურის მთლიანობა რეალიზაციას საზოგადოების ისტორიაში უნდა პოულობდეს. აქ გადამწყვეტი ადგილი რელიგიას უნდა ეჭიროს, რომელიც, თავის მხრივ, ფილოსოფოსის აზრით, წარმოადგენს ადამიანისა და სამყაროს გაერთიანებას უპირობო ყოვლად მთლიან საწყისთან.

ჭეშმარიტ საყოველთაო რელიგიად, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია, ცხოვრებაში დამყარდეს ზნეობრიობის სრულყოფილი თეოკრატული წესრიგი, ვ. სოლოვიოვს ქრისტიანობა მიაჩნია. მისი შეხედულებით, ქრისტიანობა, უპირველეს ყოვლისა, არის სამყაროს ფერისცვალების რელიგია, საშუალება არა მარტო ერთი ადამიანის ხსნისთვის, არამედ მთელი სამყაროს განახლებისთვისაც. მ. ვ. მაქსიმოვის აზრით, ვ. სოლოვიოვი ქრისტიანობას სამგვარი ასპექტით განიხილავს: „როგორც ისტორიულ ფაქტს, როგორც იდეას და როგორც კაცობრიობის საბოლოო დანიშნულებას“.³

1 Трубецкой Е. и. Миросозерцание Вл. Соловьёва. В 2-х тт. – М: Путь, 1912. Т.1 – С.495.

2 Салыгин Е. И. Теократическое государство. – М., 1999. – С. 136.

3 Максимов М. В. Историософия Вл. Соловьёва в отечественной и зарубежной философской мысли XX в. Диссертация на соиск. уч. степ. докт. фил. наук. – М., 2001. – С. 259.

ქრისტიანობა, უბრალოდ, მიზანს კი არ გვისახავს, არამედ მიზნის მისაღწევ გზებსაც გვიჩვენებს. ცათა სასუფეველი არ შეიძლება მიიღო გარედან, იგი პირველ რიგში შინაგანად უნდა იყოს აღქმული, ხოლო უკვე შემდეგ ქრისტიანული სწავლების გათავისებით განახორციელო ცხოვრებაში. ქრისტიანობა თავდაპირველად წარმოგვიდგება, როგორც პატარა საფუარი, პირველი ქრისტიანული თემების სახით, მაგრამ გარკვეული დროის შემდეგ იზრდება და მრავლდება, რათა მთელი კაცობრიობა და სამყარო ერთი ღმერთკაცობრივი სხეულით მოიცვას.

ვ. სოლოვიოვის აზრით, ქრისტიანობის ისტორიულმა განვითარებამ იქამდე მიგვიყვანა, რომ მასში არსებული ჭეშმარიტებები წარმართული საწყისების ზეგავლენით დამახინჯდა, ერთ დროს ერთიანი რელიგია სამ განშტოებად დაიყო: მართლმადიდებლობა, კათოლიციზმი, პროტესტანტიზმი. მათ უკვე ადამიანთა სულიერი და პოლიტიკური აქტიურობის განსხვავებული ორიენტირები გაუჩნდათ. მხოლოდ კვლავ გაერთიანებული ქრისტიანობა შეძლებს ადამიანთა შორის ურთიერთობების რადიკალურად შეცვლას, რომლის მიზანიც იქნება „მსოფლიო ღმერთკაცობრივი საზოგადოების“ რეალიზაცია. იგი, აღადგენს რა კავშირს ადამიანსა და აბსოლუტურ საწყისს შორის, ისტორიას გადააქცევს ღმერთკაცობრივი თანაცხოვრების პროცესად. ამას შედეგად უნდა მოჰყოლოდა „მინიერი სინამდვილის ჭეშმარიტი ცხოვრების შინაგან საწყისთან სრული შესაბამისობა“. ¹ თუმცა, ლ. ე. შაპოშნიკოვის აზრით, „ვ. სოლოვიოვის მიერ შემოთავაზებული საყოველთაო თეოკრატიის იდეა, ფაქტობრივად ქრისტიანობის სხვადასხვა განშტოებების სინთეზის ნაცვლად, გვთავაზობდა ქრისტიანული მიმართულებების კათოლიციზმით ჩანაცვლებას.“ ²

ახალი ღმერთკაცობრივი სხეულის ორგანიზებაში ვ. სოლოვიოვი უმნიშვნელოვანეს როლს ეკლესიას ანიჭებს. მისთვის ეკლესია არის საყოველთაობაც და ორგანიზაციაც, რომელიც საზოგადოების ღმერთკაცობრიობის უმაღლესი მიზნებისთვის მოწესრიგებას უზრუნველყოფს. ა. ფ. ლოსევი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ სოლოვიოვის ნაშრომებში გამოყენებულ ტერმინს „ეკლესია“ ფრთხილად უნდა მოვეკიდოთ, რადგან მისთვის ეკლესია „პირველ რიგში აღნიშნავს ყოფიერების საყოველთაო მთლიანობას ან, როგორც ის ამბობს, ყოვლის ერთიანობას“. ³

ამას შეიძლება დავამატოთ კიდევ სამი მნიშვნელობა, რომლებსაც სოლოვიოვი ტერმინში „ეკლესია“ მოიაზრებს. უპირველესად, ეკლესია განიხილება, ტრადიციული შეხედულებისამებრ, ქრისტეს სხეულად, როგორც იესო ქრისტეს მისტიკური სხეული; მეორე მნიშვნელობით, ეკლესიას იგი ხედავს, როგორც სოციალურ ინსტიტუტს, ქრისტიანული იდეის გარეგნულ ფორმას; და მესამე, ეკლესია ვ. სოლოვიოვს ესმოდა, როგორც სულით გაერთიანებულთა კრებული. ამგვარად, იგი ამკარად ყოფს ეკლესიას, ერთი მხრივ, ხილულ ორგანიზაციად, ხოლო მეორე მხრივ, მომავალი ყოვლის ერთიანობის იდეალის გამომხატველად. ⁴

1 Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 73.

2 Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. – СПб., 1996. – С. 42.

3 Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. – М.: Молодая гвардия, 2000. – С. 114.

4 Батурин А. Н. Проблема христианского единства в творчестве Вл. Соловьёва. Диссертация на соиск. уч. степ. канд. фил. наук. – М. 2000. – С. 93-94.

ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, უპირობო სრულყოფის სფეროსა და მინიერ ადამიანურ ელემენტებს შორის დგას „ეკლესიის ღმერთკაცობრივი ორგანიზმი“. ხილული, მინიერი ეკლესია მოაზროვნისათვის არის მომავალი ცათა სასუფევლის ფორმა. იგი არა მხოლოდ, უბრალოდ, აწმყოში უნდა არსებობდეს, არამედ განვითარდეს, გახდეს სრულყოფილი. ამ თვალსაზრისით, ვ. სოლოვიოვი მიიჩნევს, რომ ადამიანი უნდა დაემორჩილოს ეკლესიას, რადგან იგი მხოლოდ მაშინ შეძლებს მიაღწიოს ჭეშმარიტ ერთობასა და ყოველივესთან ერთიანობას, როდესაც თვითონ შინაგანად მიიღებს ღმერთს. „ადამიანებში ეკლესიის განხორციელება“ და „ცათა სასუფევლის დედამიწაზე დამყარება“, ამ თვალსაზრისით, ერთი და იგივეა.¹

ეკლესიაზე ახლებური შეხედულების ჩამოყალიბებაში ვ. სოლოვიოვი მნიშვნელოვნად მიიჩნევდა ა. ს. ხომიაკოვის ნაშრომებს. იგი დიდად აფასებდა სლავოფილების ღვაწლს. მათ ეკლესია ესმოდათ, როგორც „ცოცხალი, არსებით მთლიანი“ რამ.² ამ იდეასთან რუსული ნაციონალური ცნობიერების ზიარება, უდავოდ, სლავოფილების უმთავრესი დამსახურებაა.

ვ. სოლოვიოვის კონცეფციაში ეკლესიის იდეალი ფართოვდება და შემდგომ ვითარდება. ადამიანთა არსებობა უკვე აღარ შემოიფარგლება მხოლოდ სულიერი და ზნეობრივი ურთიერთობებით, იგი ვრცელდება ასევე ყოფით ცხოვრებისეულ გამოვლინებებზეც. მისთვის ეკლესია ადამიანური ყოფის ყველა სფეროშია, ხოლო კაცობრიობა კი „ჭეშმარიტი სიცოცხლის საყოველთაო“ ორგანიზაციაა.³ ამ მნიშვნელობით, ეკლესია საზოგადოების იდეალია, ხოლო ამ იდეალის მიღწევა გულისხმობს მთელი სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი წყობის განსულიერებას. ამ მიზნის მიღწევას იგი შეძლებს მხოლოდ ყველა მინიერი ელემენტის დაქვემდებარებით, ხოლო, პირველ რიგში, სახელმწიფოს დაქვემდებარებით თეოკრატიული საზოგადოების შექმნის გზით. კაცობრიობის განვითარების მიზნები ყალიბდება მხოლოდ ეკლესიის მიერ, როგორც კაცობრიობის ზნეობრიობის ორგანიზაციაში. ქრისტიანობის ცხოვრებასთან შერწყმა, ერთგვარი ინტეგრირება, ეკლესიის ერთ-ერთი მთავარი დანიშნულებაა. ვ. სოლოვიოვი, განმარტავდა რა მისეული ჭეშმარიტი თეოკრატიული მოწყობის ხასიათს, მიუხედავად მთელი მისი იდეალიზმისა და მისტიციზმისა, ყოველთვის ხაზს უსვამდა იმას, რომ ნებისმიერი გაერთიანების საფუძველი უნდა იყოს თავისუფლება. ეს უნდა იყოს გააზრებული არჩევანი როგორც თითოეული პიროვნების, ასევე, მთლიანად ხალხისთვის. ადამიანი ეკლესიას, მის ძალაუფლებას უნდა ემორჩილებოდეს საკუთარი ნებით, იმის გააზრებით, რომ იგია არსებობის ყველაზე მეტად სრულყოფილი ფორმა. ამ შეხედულებებიდან გამომდინარე რეალური, ისტორიულად არსებული თეოკრატიები, რომლებშიც ცდილობდნენ, ადამიანი ღმერთებრივი საწყისისათვის ძალდატანებით დაემორჩილებინათ, ვ. სოლოვიოვთან ცრუ თეოკრატიებადაა მოხსენიებული. ჭეშმარიტი თეოკრატია კი

1 Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В. С. Собрание сочинений в 8-тт. – СПб, Б. г. Т. 3 – С.

2 Соловьёв В. С. История и будущее теократии // Соловьёв В. С. Собрание сочинений в 8-тт. – СПб, Б. г.Т.4 – С.223.

3 იქვე, გვ. 229.

გულისხმობს ძალდაუტანებელ და საკუთარი ნებით აღიარებულ ეკლესიის ძალაუფლებას. ეკლესია და რელიგიური საზოგადოება დაქვემდებარებულია რელიგიურ წესრიგს და, აქედან გამომდინარე, წარმოადგენენ მარადიულ ღმრთაებრივ საწყისს.

ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, თავისუფალი თეოკრატია წარმოიშობა სოციალისტების სამი ძირითადი ნაწილის ურთიერთკავშირის შედეგად, ესენია: სულიერი, რაც სხვაგვარად ეკლესიურ საზოგადოებას გულისხმობს; სამოქალაქო საზოგადოება და ეკონომიკური საზოგადოება. ყოველი მათგანი აუცილებლად სჭირდება დანარჩენ ორს. ცხოვრებაში აბსოლუტური სულიერი საწყისი უნდა რეალიზდებოდეს სამოქალაქო და ეკონომიკური საზოგადოებების მეშვეობით. თავისუფალ თეოკრატიაში ბატონობს ორგანული ერთიანობა, აქ ყოველი სფერო სხვა დანარჩენში პოულობს სისავსეს. ამასთან, უფრო დაბალი – სახელმწიფოებრივი და ეკონომიკური – თავიანთ შინაარსს იღებენ უმაღლესში – ეკლესიაში. ვ. სოლოვიოვი „განყენებულ საწყისთა კრიტიკაში“ ამბობს, რომ ნორმალურ საზოგადოებაში ამ ნაწილებს შორის შეუთანხმებლობა ისევე შეუძლებელია, როგორც ადამიანის ორგანიზმში გულ-სისხლძარღვთა და ნერვულ სისტემებს შორის შეუთანხმებელი მოქმედება. სამოქალაქო საზოგადოება, ანუ სახელმწიფო, ეკლესიას აძლევს ფორმალურ საშუალებებს. ეკონომიკური საზოგადოება აძლევს მას სახსარს დასახულის განსახორციელებლად. ეკლესია კი სახელმწიფოს აბსოლუტურ საზრისს ან კიდევ უმაღლეს დანიშნულებას ანიჭებს. ნაკურთხი და მონესრიგებული მინიერი ფორმები „უნდა გახდეს რეალური საფუძველი და ხილული იარაღი, რათა ქრისტიანული სოციალურად იმოქმედოს მის ეკლესიაში“.¹

ვ. სოლოვიოვის ჭეშმარიტ თეოკრატიაში აუცილებელია მატერიალური და სულიერი ძალების თავისუფალი ურთიერთქმედება. სამყაროს ცათა სასუფეველად გარდაქმნის ჟამს თავისუფალი საზოგადოების დანიშნულება სიყვარულის საწყისების თანმიმდევრული განხორციელება ხდება, რაც, თავის მხრივ, ეკლესიის ზნეობრივ პრინციპს წარმოადგენს. სახელმწიფოს ზნეობრივი პრინციპი სამართლიანობაა, რაც თავისთავად ჯერ კიდევ არ ნიშნავს უპირობო თანასწორობას. ჩვეულებრივ ყოფაში ყველა ვერ იქნება ერთნაირად ახლოს უპირობო მიზანთან, ყოველი მათგანის მნიშვნელობა სწორედ ამ მიზანთან სიახლოვეთ განისაზღვრება. ამიტომ, რომ ყოფით წესრიგს ახასიათებს სამართლიანი უთანასწორობა.

რადგან საზოგადოებამ ჯერ კიდევ ვერ მიაღწია ღმერთკაცობრივ იდეალს, ვ. სოლოვიოვს თეოკრატის შინაარსში შემოაქვს მმართველობის და ღმრთაებრივი ნების გამტარობის განსაკუთრებული ორგანოები. ასეთი მმართველობა უნდა მოიცავდეს ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროს – არა მარტო რელიგიურს, არამედ პოლიტიკურსაც და სოციალურ სფეროსაც. მისი შეხედულებით, ყოველ მათგანს გააჩნია თავისი განსაკუთრებული თეოკრატული ორგანო: რელიგიურ სფეროს მღვდელი და მღვდელმთავარი, პოლიტიკურს – „მეფე, როგორც მირონცხებული“;

1 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1. Критика отвлеченных начал ст.1290.

სოციალურს – „წინასწარმეტყველი ანუ მქადაგებელი და მასწავლებელი“.¹ მათ სა-
კუთარი მოქმედებების სფერო აქვთ – მღვდელი მოძღვრავს, მეფე მართავს, წინას-
წარმეტყველი ამხელს და ასწორებს. ღმრთაებრივ მმართველობაში „სამღვდელოე-
ბას ეკუთვნის ავტორიტეტი, რაც გარდამოცემას ემყარება; მეფეს აქვს ძალაუფლე-
ბა, რაც კანონით ენიჭება; წინასწარმეტყველი კი თავისუფლების ბეჭდით სარგებ-
ლობს“.² თეოკრატიული იდეალი ამ სამი ღმრთაებრივი მმართველობის ორგანოს
შეთანხმებულ და თანაზომიერ განვითარებას მოითხოვს.

თავისუფალ თეოკრატიაში იკვრება ცხოვრებისეული წრე, ხდება წარსულის,
ანწყოსა და მომავლის ურთიერთქმედება. წარსულის წარმომადგენლები, საეკლე-
სიო გარდამოცემის დამცველები მღვდლები არიან. ძალაუფლების ხარისხში მთე-
ლი სამღვდელოება უნდა მოიაზრებოდეს ერთი მსოფლიო მღვდელმთავრის სახით.
ამ მღვდელმთავრის ძალაუფლების გარეშე ხალხები ვერ შეძლებენ გაერთიანებას.
საყოველთაო ძმობა თავის თავშივე გულისხმობს ყველასათვის საერთო მამას. ეკ-
ლესიის აწყობა კი არის ხალხი, რომელიც სახელმწიფოებრივ ორგანიზებულ საზო-
გადოებად არის გაერთიანებული. ეკლესიის მომავალზე წინასწარმეტყველი ქადა-
გებს, ის ღალადებს სამომავლო იდეალზე: „ჭეშმარიტი წინასწარმეტყველი საზოგა-
დო მოღვაწეა, რა თქმა უნდა, დამოუკიდებელი, რომელსაც შიში არაფრისა აქვს და
გარეშე არაფერს ექვემდებარება.... რომლისთვისაც განსჯის უპირველესი საზომი
მხოლოდ კეთილი ნება და წმიდა სინდისი უნდა იყოს“.³ ეს მომავალი არ შეიძლება
ენინააღმდეგებოდეს წარსულს და აწყოს.

თეოკრატიის განვითარების ხარისხის მიხედვით, ვ. სოლოვიოვი განასხვავებს
წინასწარმეტყველების ორ სახეს: პირველი თავის თავშივე მოიცავს ყველა სახელი-
სუფლებო შტოს დასაბამსა და წყაროს, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგი კერძობი-
თად ამ შტოების დამოუკიდებელ განვითარებას ემსახურება. წინასწარმეტყველება
მოითხოვს სხვა დარჩენილი ორი შტოს – სამღვდელოსა და სამეფოს – განვითარე-
ბის მაღალ დონეს. ისე, როგორც სასულიერო პირველი იერარქი არის კეთილმორ-
წმუნეობის, ხოლო ქრისტიანი მეფე მონყალებისა და სამართლიანობის საზომი,
ასევე წინასწარმეტყველი სინდისისა და ნამუსის მწვერვალია. საზოგადოებაში უპი-
რობო ავტორიტეტისა და უპირობო ძალაუფლების გვერდით ასევე უნდა არსებობ-
დეს უპირობო თავისუფლების ნიშანსვეტი წინასწარმეტყველის სახით. ასეთი თავი-
სუფლება არ შეიძლება ბრბოს ეკუთვნოდეს, არ შეიძლება დემოკრატიის ატრიბუტი
იყოს. უმაღლესი და უზენაესი ავტორიტეტი და ძალაუფლება ღმერთის წყალობაა,
ხოლო ნამდვილი თავისუფლება კი ადამიანმა შინაგანი ღვანლის შედეგად უნდა მო-
იპოვოს. თავისუფლების უფლება ადამიანის თავისთავადი თვისებაა და, ამიტომაც,
ასევე სახელმწიფოს გარეშე უნდა მოიპოვებოდეს. სამღვდელოების, მეფობისა და
წინასწარმეტყველის ერთობა ამქვეყნად წმიდა სამების ანარეკლია. იგი სახეა აბ-

1 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год:
2013 Изд. Самиздат Т. 1. Еврейство и христианский вопрос ст. 828.

2 იქვე გვ. 145.

3 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год:
2013 Изд. Самиздат Т. 2. ст.339.

სოლუტური ყოვლის ერთიანობისა, რომელიც თავის თავში ყოფიერების სისავსეს მოიცავს. მსოფლიო ეკლესიის ერთობა სასულიერო ძალაუფლების მეშვეობით არის შენარჩუნებული, მხოლოდ ის არის ღმრთივდადგენილი, შესაბამისად – საფუძველი დანარჩენი ორისათვის. სამი შტო ამ ხელისუფლებისა, როგორც საყოველთაო ქრისტეს სხეულის ნაწილი, სოლიდარობით უნდა მოქმედებდეს. მსოფლიო ეკლესია, ვ. სოლოვიოვის თქმით, „ვითარდება, როგორც ღმერთკაცობრივი სამხატოვნების მთლიანობა: მასში არის სამვლდელი მთლიანობა, მასში ღმრთაებრივი საწყისი უპირობოდ და უცვალებელად ბატონობს და ქმნის ეკლესიას – ღმრთის ტაძარს; მასში სამეფო მთლიანობაცაა, სადაც გაბატონებულია ადამიანური საწყისი და იგი წარმოქმნის ქრისტიანულ სახელმწიფოს (ეკლესია, როგორც ღმრთის ცოცხალი სხეული); დაბოლოს მასში არის მთლიანობა წინასწარმეტყველისაც, სადაც ღმრთაებრივი და ადამიანური ურთიერთგანმსჭვალეა თავისუფალ და დამოუკიდებელ ურთიერთშეთანხმებულობაში. ამითი კი იქმნება სრულყოფილი ქრისტიანული საზოგადოება (ეკლესია, როგორც ქრისტეს სასძლო)“.¹

თეოკრატიული სახელმწიფოს შექმნასთან დაკავშირებული ყველა პრობლემა, რომელსაც ფილოსოფოსი აყენებს, არის სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ძალაუფლების თანაფარდობის პრობლემა. როცა ვ. სოლოვიოვი ეკლესიისათვის სახელმწიფოს დაქვემდებარებაზე საუბრობს, იგი, უპირველესად, სულიერ მორჩილებას გულისხმობს. მაგრამ ასეთი სულიერი მორჩილება რეალური კონტროლისა და სამოქმედო შესაძლებლობების გარეშე გადაიქცევა უბრალო ფორმალობად. აცხადებს რა სახელისუფლებო შტოების დამოუკიდებელ და თავისუფალ არსებობის პრინციპს, იგი ამავე დროს აღიარებს სასულიერო ხელისუფლების უპირატესობას, მაგრამ ამ სიტყვის არა იურიდიული გაგებით. ამ შემთხვევაში სასულიერო ხელისუფლება თავის თავზე არა პოლიტიკური ფუნქციის განხორციელებას კისრულობს, არამედ ეს უპირატესობა ზნეობრივი ასპექტების დასახვაში გამოიხატება.

ეკლესიას არ უნდა ჰქონდეს არავითარი იძულებითი ფუნქცია, ხოლო სახელმწიფოს ძალდატანებითი ფუნქცია არ უნდა იჭრებოდეს რელიგიურ სფეროში. ქრისტიანული პროგრესის საფუძველს წარმოადგენს ამ ორი სახელისუფლებო შტოს მჭიდრო ურთიერთკავშირი. ჭეშმარიტ ანუ თავისუფალ თეოკრატიაში, ასკვნის ვ. სოლოვიოვი, უმაღლესი მნიშვნელობა ენიჭება უპირობო ანუ საღმრთო საწყისს, ხოლო „მეორე, ამქვეყნიური ელემენტი, ამ პირველთან უნდა იყოს თავისუფალი დამორჩილების მდგომარეობაში, როგორც სრულიად აუცილებელი და კანონიერი საშუალება, იარაღი და გარემო ერთი საღმრთო იდეის განხორციელებისთვის“.²

ეკლესია უზრუნველყოფს და კარნახობს (სულიერ ასპექტში) „კაცობრიობას კეთილი ნების სამოქმედო პერსპექტივას“ და მისი ისტორიული მოღვაწეობის საბოლოო მიზანს. სახელმწიფო კი ვალდებულია, ეკლესიას დაუთმოს ძალაუფლების მთელი სისრულე, რათა მინიერი ინტერესები დაქვემდებარებული იყოს ამ უმაღლეს ნებას, „პოლიტიკური ურთიერთობები“ კი ეთანხმებოდეს საბოლოო მიზანს.

1 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1. ст. 1220.

2 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Критика отвлеченных начал ст. 1. ст.326.

ისტორიული გამოცდილება ადასტურებს, რომ ცალ-ცალკე ვერც საერო ხელისუფლებას ძალუძს და ვერც სასულიეროს დედამიწაზე ქრისტიანული საზოგადოების დამყარება. ვ. სოლოვიოვი არ ცნობს სახელმწიფოში არც ერთ სხვა უმაღლეს ხელისუფლებას, თუ არა ღმრთივდადგენილ წესრიგს. ჭეშმარიტი ძალაუფლება არის „საღმრთო ძალისა და ადამიანური თავისუფლების ერთობლიობა“¹, რაც შესაძლებელია მხოლოდ ღმერთკაცში. თავისი სიტყვების გასამყარებლად იგი ბიბლიურ ისტორიას მოიხმობს ქრისტეს მიერ საყოველთაო ეკლესიის დაარსების შესახებ, რომლის თავიც პეტრე მოციქულია. ქრისტემ შემოგვთავაზა ჭეშმარიტი მონარქია, რომლის ქვეშევრდომებიც ერთი ბატონის ძალაუფლებას კი არ არიან დამონებულნი, არამედ თავისუფალი ნებით ჭეშმარიტებასა და ღმრთის მადლს უერთდებიან. დაამტკიცა რა პეტრეს სარწმუნოებაზე ეკლესიის დაფუძნების ჭეშმარიტება, ქრისტე არ აუქმებს იმ მონარქიულ წყობილებას, რომელიც იმ დროს იყო რომის იმპერიაში. ვ. სოლოვიოვი მიიჩნევს, რომ ქრისტე, აუქმებს რა წარმართული რომის ცრუ აბსოლუტიზმს, იმავე ტრადიციულ ფორმებში ახალ შინაარსს გვთავაზობს. ამით იგი ადასტურებს და მარადიულს ხდის რომის საყოველთაო ბატონობას, მას ახალ თეოკრატიულ საფუძველს უჩენს. როგორც ე. ტრუბეცკოი ამბობს, ვ. სოლოვიოვისათვის მსოფლიო ეკლესია სხვა არაფერია, თუ არა „სახენაცვალი რომი“, რომლის მეუფებაც „მარადიული ცათა სასუფეველია დედამიწაზე“². მიუხედავად თავისუფალი მონარქიის იდეისა, ვ. სოლოვიოვი მკაფიოდ მომხრეა იერარქიულობისა, რომელიც ყველაფერში უნდა შენარჩუნდეს, რადგან ქვემდგომი უნდა დაემორჩილოს ზემდგომს და არა პირიქით. ზნეობრივი საწყისის იერარქია, პირველ რიგში, ეკლესიაში ყალიბდება, იქიდან სხვაზე, საზოგადოებრივი სისტემის უფრო დაბალ საფეხურზე გადადის. „ის, რომ ეკლესიის საერთო მონყობა მკაცრად იერარქიულია და არა დემოკრატიული, ეს კარგად ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ მოციქულებისათვის მიცემული ძალაუფლება შეკერისა და გახსნისა, არაფრითაა შეზღუდული და ამ ძალაუფლებაში რაიმე სახით ხალხის მონაწილეობა ნაგულისხმები არ არის“³.

პირველი რაც მოეთხოვება ადამიანს ცათა სასუფეველის დასამკვიდრებლად, არის ღმრთის ნების უპირობო მორჩილება. ჭეშმარიტი თეოკრატიის გზაზე ადამიანის ღმერთთან შინაგანი ერთობისთვის სამი საფეხურის დაძლევაა აუცილებელი, ესენია: ხელისუფლების მორჩილება, ავტორიტეტის აღიარება და საღმრთო საქმეში მონაწილეობა“⁴. არსებობს რა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს გვერდიგვერდ, ეკლესიას არ შეუძლია მათგან განყენებულად ყოფნა, პირიქით, იგი უნდა ზემოქმედებდეს მათზე თავისი სულიერებით. სახელმწიფოცა და საზოგადოებაც მუდმივად უნდა მიეახლოს თანხმობისა და სიყვარულის საწყისებს. საერო საზოგადოებაზე სწორედ ასეთი ზემოქმედებისთვის არსებობს საეკლესიო იერარქია. მისი დანიშნულებაა „საკუთარი გავლენითა და ავტორიტეტით“ ემსახუროს ადამიანთა საზო-

1 Соловьёв В. С. История и будущность теократии /Соловьёв В. С. Собрание сочинений в 8-тт. – СПб., Б. г.Т. 4-С. 567.

2 См.: Трубецкой Евг. Миросозерцание Вл. Соловьёва. В 2-х т. – М: Путь, 1912 . Т.1 – С. 549.

3 Владимир Соловьёв О Христианском единстве изд. Жизнь с Богом. Брюсель 1967 ст. 175.

4 Соловьёв В. С. История и будущность теократии // Соловьёв В. С. Собрание сочинений в 8-тт. – СПб., Б. г.Т. 4. – С.303.

გადოების სულიერ განახლებას; ეკლესიისთვის დამახასიათებელი სიყვარულის სანყისი სამოქალაქო და სახელმწიფო საქმეებშიც უნდა ხორციელდებოდეს; არა მხოლოდ სიტყვითა და ლოცვით, არამედ საქმითაც იზრუნოს იმაზე, რომ ცათა სასუფეველი არა მარტო ზეცაში, არამედ დედამიწაზეც მკვიდრობდეს“.¹

ეკლესიაში თავისუფლებისა და ერთობის სანყისები მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული. რაც მეტია მასში თავისუფლება, რაც უფრო მკაფიოდ წარმოაჩენს მისი ყოველი წევრი საკუთარ თავისებურებას, მით მეტი და, შესაბამისად, უფრო ძლიერია კავშირი ქრისტეს სხეულის ყოველ წევრს შორის. ისინი ერთიმეორესთან ორგანულად არიან დაკავშირებულნი. ასეთ ერთობას ვ. სოლოვიოვი ზნეობრივი სრულყოფილების ერთობას უწოდებს. ეს ერთობა კი არ გამოორიცხავს, არამედ განსაზღვრავს როგორც იერარქიული ავტორიტეტის მორჩილებას, ასევე, ეკლესიური ცხოვრების მრავალფეროვნებაში მრავალთა ქმედით მონაწილეობას.

ზემოთ თქმულის ანალიზის საფუძველზე მხოლოდ ერთი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: აუცილებელია იერარქიული ნების სრულიად გააზრებული მორჩილება. სიტყვაშეთანხმება „თავისუფალი მორჩილება“, ფაქტობრივად, გვევლინება სხვა სიტყვათშეთანხმების „გააზრებული მორჩილების“ მნიშვნელობით, ხოლო თავისუფლება, როგორც ასეთი, ვ. სოლოვიოვისთვის მხოლოდ ფიქციაა, რომლის მეშვეობითაც საკუთარ რეაქციულ ოპუსებს იგი დემოკრატიულობის იერს სძენს.

ამქვეყნიური კაცობრიობა საკუთარ შინაგან ცხოვრებაში ერთიანობის აღმოსაჩენად და განსავითარებლად საჭიროებს გარეშე სოციალურ ორგანიზმს, რომელიც, თავის მხრივ, განსაზღვრავს და წარმართავს მის განვითარებას. ამ პროცესის სამართავად იქმნება სწორედ სოციალური ორგანიზაცია – ეკლესია, თავისი წარმოშობით ღმრთაებრივი, ხოლო დანიშნულებით კი ადამიანური. იმისათვის, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება მივმართოთ ღმრთაებრივი მიზნისაკენ, „აუცილებელია, რომ ეკლესიაში იყოს მსოფლიო საღმრთო ავტორიტეტით აღჭურვილი მმართველობა“.² ეს მმართველობა, ვ. სოლოვიოვის მიხედვით, უნდა იყოს განსაზღვრული და ცხადი, მუდმივი და მზარდი, საღმრთო და ადამიანური. ეკლესიის უმაღლესმა ძალაუფლებამ ყოველთვის უნდა შეინარჩუნოს თავისი მონარქიული ხასიათი. ამის სანინააღმდეგო მოქმედება ცოდვით დაცემას გამოიწვევს – აქედან გამომდინარეობს მონარქიის პატივისცემა და დემოკრატიის, როგორც საზოგადოებრივი მმართველობის, მიუღებლობა. ვ. სოლოვიოვის სიტყვებით, ქრისტე წინასწარ ჭვრეტდა მონარქიის აუცილებლობას და ეკლესიაში ერთ მოციქულს მიანიჭა განუყოფელი ძალაუფლება. ეს მმართველობის ერთადერთი სახეა, რომელიც შეესაბამება ღმრთის დიდებულებას და შესაძლებელს ხდის ყოვლის ერთიანობის განხორციელებას.

ვ. სოლოვიოვის ნაშრომების მკვლევართა უმრავლესობა თანხმდება, რომ მისი საყოველთაო თეოკრატია აღქმული იყო, როგორც გრანდიოზული და, ამავე დროს, არცთუ წარმატებული უტოპია. XIX ს. 80-იანი წლების ვ. სოლოვიოვის ნაშ-

1 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат О духовной власти в России ст. 1. ст. 661.

2 Владимир Соловьёв, СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1. Россия и вселенская Церковь. ст.1291.

რომების ანალიზს ტრუბეცკოიმ სწორედ ასე უწოდა – „უტოპიური პერიოდი“. ამავე დროს არ უნდა დაგვაინყდეს, რომ რუსეთის სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების სწორედ ეს პერიოდია გაჟღენთილი არა მხოლოდ სხვადასხვაგვარი რევოლუციური იდეებით, არამედ, უპირველესად, უთვალავი უტოპიური კონცეფციით, რომელთა უმრავლესობაც ბევრს სრულიად განხორციელებად საქმედ მიაჩნდა.¹ იგივე ე. ტრუბეცკოი წერდა: „სოლოვიოვის სწავლება ჩაისახა გასული საუკუნის მეორე ნახევრის უტოპიური სულისკვეთების იდეებით გამსჭვალულ ატმოსფეროში; გასაკვირია, რომ ჩვენც იმავე ატმოსფეროში დავიბადეთ და ერთხანს ჩვენს წარმოდგენებსაც ეუფლებოდნენ სოციალური რეფორმირების, ნაციონალური მესიანობის, სამყაროს ამქვეყნიურადვე ფერისცვალების უტოპიები, მაგრამ ყველაფერმა ამან მხოლოდ სოლოვიოვზე იმოქმედა განსაკუთრებული ძალით და მისი აზროვნება ჩანასახშივე „ვარდისფრად“ შეღება“.²

ვ. სოლოვიოვის თეოკრატიული უტოპია გაცილებით უკეთ იყო მიღებული დასავლეთში, ვიდრე მის სამშობლოში. ალბათ ეს ერთგვარი ხარკი იყო იმის სანაცვლოდ, რომ ავტორი ესოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა კათოლიციზმს, როგორც უფრო სრულყოფილ ქრისტიანობას. როგორც ე. ტრუბეცკოი ამბობს, სოლოვიოვის მიერ შემოთავაზებული სამი პიროვნება: წინასწარმეტყველისა, მეფისა და მღვდელმთავრისა, „საუკეთესო შემთხვევაში, სერიოზულადაც კი არ აღიქმება ან დიდი მოაზროვნის მიერ გონების გასართობად მოგონილ რამედ მიიჩნეოდა“.³ საყოველთაო თეოკრატიის იდეაში იგი გამოყოფს როგორც დადებით ელემენტებს, რომლებიც ჯერ არ არის ბოლომდე შეფასებული, ისე მცდარ დებულებებსაც. პირველი, ყველაზე დიდი წინააღმდეგობა, ამბობს ე. ტრუბეცკოი, ეს არის თეოკრატიის იდეის არასაკმარისი სიცხადე და კონკრეტულობა. ვ. სოლოვიოვის სხვადასხვა ნაშრომში იგი ყოველთვის ერთნაირად არ არის განმარტებული. ერთი მხრივ, თეოკრატია მისთვის ადამიანისა და ღმერთის თავისუფალი კავშირია. ეს, მინიერისა და ზეციურის გაერთიანება, ადამიანური ცხოვრების საბოლოო მიზნადაა დასახული. მეორე მხრივ, მის ნაშრომებში თეოკრატია წარმოდგენილია, როგორც ეკლესიურ-სახელმწიფოებრივი ნესწყობილება, როგორც ეკლესიური და მონარქიული ძალაუფლებების გაერთიანება. სახელმწიფო, თავისი არსით, ძალაუფლების მქონე ორგანიზაციაა, რომელშიც ძალდატანებაც, ძალადობაც მოიაზრება, მაშასადამე, ამ გარემოების გათვალისწინებით, ვერ განხორციელდება თეოკრატიის მთავარი პრინციპი – თავისუფლება. ვ. სოლოვიოვის მსჯელობას თუ მივყევით, საზოგადოების ორგანიზების ასეთ ფორმას არ შეიძლება ჰქონდეს უპირობო, მარადიული ხასიათი, ის მხოლოდ მინიერი, ამქვეყნიური მნიშვნელობის იქნება. ფაქტობრივად კი, შენიშნავს ტრუბეცკოი, სოლოვიოვის მოძღვრება თეოკრატიაზე შესამჩნევად ეკლექტურია.

კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელსაც ე. ტრუბეცკოი შეეხება, არ არის გადანყვეტილი ვ. სოლოვიოვის ნაშრომებში. რამდენადაა ვ. სოლო-

1 Кантор В. К. Вл. Соловьёв: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. – 2004. № 4.С.38.

2 Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьёва. В 2-х тт. – М: Путь, 1912. Т.1. – С. 8-9.

3 იქვე, გვ. 489.

ვიოვის თეოკრატია თავისუფალი? თუკი მის თეოკრატიას განვიხილავთ, როგორც ქრისტიანულ სახელმწიფოს, მაშინ რა ქნან სხვა სარწმუნოების ხალხებმა? თუ ეს იქნება ნაძალადევი ერთობა, თუნდაც მათ სასიკეთოდ, როგორც ამას სოლოვიოვი ამბობდა? იგი აღიარებდა, რომ სახელმწიფოს მიერ ერეტიკოსებისადმი განხორციელებული ესა თუ ის სადამსჯელო მოქმედება დასაშვებად ან დაუშვებლად იქნება მიჩნეული მიზნის გათვალისწინებით. მაგრამ ასეთი მიდგომისას შეიძლება ამ სახელმწიფოში თავისუფლებაზე ვილაპარაკოთ? თავის თეოკრატიაში ფილოსოფოსი საკმარის ყურადღებას არ უთმობს ცალკეული პიროვნების როლს. მის მიერ აქცენტირებულია მმართველი სახელისუფლებო შტოების, სამეფო და სამღვდელთების, ურთიერთშეთანხმებული მოქმედება. მოითხოვს რა სამეფო ხელისუფლებისა და პაპის სულიერი ავტორიტეტის მორჩილებას, იგი ამავე დროს ხაზს უსვამს, რომ ეს მორჩილება ზნეობრივ ხასიათს უნდა ატარებდეს. ასეთ შემთხვევაში რითი იქნება ასეთი სახელმწიფო განსხვავებული სხვა სახელმწიფოებისაგან, სადაც, ფაქტობრივად, აღიარებულია მმართველის ზნეობრივი ვალდებულება, იმოქმედოს სინდისიერად? ისეთი თეოკრატია, სადაც ზნეობრივი ვალდებულება დამოკიდებულია მხოლოდ მეფის კეთილ ნებასა და პიროვნულ თვისებებზე (სინდისზე), უკვე აღარ არის თავისუფალი თეოკრატია¹ – აღნიშნავს ე. ტრუბეცკოვი, ამას გარდა, იგი თავის თეორიაში არ მოიაზრებს მონარქის ძალაუფლების შეზღუდვას ხალხის მიერ და ასეთ ქმედებას აფასებს ანტიქრისტიანობისა და ანტირელიგიურობის საწყისების გამოვლინებად. ამიტომაც, ასკვნის ე. ტრუბეცკოვი, ვ. სოლოვიოვის „თავისუფალი თეოკრატია“ ისეთივე აბსურდია, როგორც „მრგვალი კვადრატი“ ან „ხის რკინა“.²

ვაჯამებთ რა კვლევის ამ ნაწილს, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ვ. სოლოვიოვის თეოკრატული იდეალი საკმაოდ ეკლექტური ხასიათისაა და წარმოადგენს ხელისუფლების სამგვამოვანი დაყოფის: ყოვლის ერთიანობის იდეის (რომელშიც სასულიერო ხელისუფლების უპირატესობაა აღიარებული), მონარქიზმის, მისტიციზმისა და XIX ს. 80-იანი წლებისათვის დამახასიათებელი სხვა მცდარი შეხედულებების ერთგვარ ინტეგრალს. ამასთანავე, არავითარი მკაფიო სისტემა ვ. სოლოვიოვის ნააზრევში არ შეიმჩნევა. მის მიერ გამოყენებული ყველა ტერმინი, როგორებიცაა ეკლესია, ყოვლის ერთიანობა, თავისუფალი მორჩილება, საყოველთაო თეოკრატია, თავად ავტორის ნაშრომებშიც კი საკმარისად მკაფიოდ არ არის განსაზღვრული. სათქმელისა და იმ ვითარების გათვალისწინებით, თუ რის დასაბუთებას ცდილობს იგი, ყველა ამ ტერმინს სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა მნიშვნელობა ენიჭება. ასე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობა რელიგიურ-მონარქისტულია, მისი იდეები უტოპიურია და შეფერილია ფილოსოფიური მსჯელობებით შინაგან თავისუფლებასა და ნებაყოფლობით სრულყოფილებაზე.

მიუხედავად ყველა ხარვეზისა და უტოპიურობისა, ვ. სოლოვიოვის თეოკრატია შეიძლება განვიხილოთ, როგორც საზოგადოების წინაშე არსებული პრობ-

1 იТрубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьёва. В 2-х тт. – М: Путь, 1912. Т.1. – С. 471.

2 იქვე, გვ. 469.

ლემების გადანყვეტის თუმცა კი საკმაოდ არანარმატებული, მაგრამ მაინც ერთი მნიშვნელოვანი მცდელობა. თეოკრატიული მოწყობის მისეული მოდელი – ესაა თავისუფალი შეერთება (სულიერისა და ყოფითის) ღმერთისა და ადამიანისა. იგი განსხვავდება არსებული თეოკრატიული შეხედულებებისაგან, რომლებიც განიხილვებოდა, როგორც მხოლოდ მართველობითი ფორმა, სადაც სახელმწიფოს მმართველი ამავე დროს მისი რელიგიური ლიდერიცაა.

ვ. სოლოვიოვს თეოკრატია ნარმოედგინა, როგორც განუყოფელი ერთიანობა სამღვდლო, სამეფო და წინასწარმეტყველის ხელისუფლებისა. სადაც რელიგიურ-ზნეობრივი ნორმები უპირატეს მდგომარეობაშია ჩაყენებული, მას უნდა ემორჩილებოდეს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფერო. მისი შეხედულებით, თეოკრატიულია სახელმწიფო, რომელიც ცდილობს, ცხოვრებაში განახორციელოს რელიგიური იდეალები, თანატოლად აღიარებს საეკლესიო და საერო კანონებს.

ეკლესიას, ვ. სოლოვიოვის აზრით, განსაკუთრებული როლი უჭირავს რელიგიური იდეალების მიღწევაში. იგი მას განიხილავს, უპირველეს ყოვლისა, როგორც სოციალურ ინსტიტუტს. ამასთანავე აღნიშნავს, რომ პოლიტიკურ ბრძოლაში უშუალო მონაწილეობა ზედმეტად მინიერს ხდის მას და მიჰყავს სულიერების დაცემამდე. ეკლესია კი არ უნდა იცვლებოდეს საერო ცხოვრების მოთხოვნების კვალდაკვალ, არამედ, ყოფითი სინამდვილე ვალდებულება, შეიცვალოს და მიჰყვეს ეკლესიას, როგორც კაცობრიობის ზნეობის მაორგანიზებელ ინსტიტუტს. სახელმწიფო ძალაუფლება, აღიარებს რა ქრისტიანული რელიგიის ავტორიტეტს, უკვე აღარაა თავნებობისა და ძალადობის იარაღი. იგი გასულიერებულია ზნეობრივი და რელიგიური პრინციპებით და ეკლესიის სამსახურში დგას. ეკლესია და სახელმწიფო უნდა ეხმარებოდეს ერთმანეთს საკუთარი ვალდებულებების აღსრულებაში და, ამავე დროს, არ აუქმებდეს თითოეულის დამოუკიდებლობას საკუთარ ავტონომიურ სფეროში.

დღეს თანამედროვე რუსეთი ეკლესიისა და სახელმწიფო ურთიერთობების ახალი გზების ძიების წინაშე დგას. როგორი იქნება ეს გზა, დიდადაა დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად იქნება გათვალისწინებული განვლილი ურთიერთობების სულიერი და ზნეობრივი გამოცდილება. დღევანდელი საეკლესიო ხელისუფლება ეთანხმება ვ. სოლოვიოვის უძირითადეს იდეებს, რომ ეკლესიის გავლენა სახელმწიფოზე უნდა ხორციელდებოდეს არა პოლიტიკური გზებით, არამედ ადამიანის სულებზე ზემოქმედებით. თუმცა, რა რეალობასთან გვაქვს საქმე, ამაზე შესაბამის თავში გვექნება საუბარი.

დასკვნის სახით ასევე შეიძლება ითქვას, რომ 21-ე საუკუნეში აქტუალურად ჟღერს სოლოვიოვის ძირითადი თეზისი: „როცა განმანათლებლური სეკულარიზმის იდეალი ევროპაში სრულ გამარჯვებას და აყვავებას მიაღწევს, მაშინ დარწმუნდებიან, რომ სეკულარულ საფუძველზე შეუძლებელია საზოგადოებრივი კონსენსუსის მიღწევა“. აუცილებელი გახდება კვლავ რელიგიისკენ მიბრუნება. ცნობილია, რომ დღეს მრავალი მეცნიერი პოსტსეკულარულ საზოგადოებაზე ლაპარაკობს, რომლის პერსპექტივებშიც აუცილებელი სახით იკვეთება მეცნიერების, ეკონომიკისა და სულიერი საწყისების ერთგვარი ჰარმონიზების იდეა.

რაც შეეხება საბოლოო შემაჯამებელ სიტყვას – არის თუა არა სოლოვიოვის „თავისუფალი თეოკრატიის“ პროექტი უტოპიზმის ერთ-ერთი გამოხატულება და, ამდენად, რუსული კომუნიზმის პრელუდია, ამ კითხვაზე პასუხისთვის, ჯერ ერთი, უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ სოლოვიოვისთვის კარგადაა ცნობილი ის ტრაგედია, რომელიც კაცობრიობას უტოპიურმა თეორიებმა მოუტანეს. ასევე ისიც, რომ თეოკრატია არის ახალი აღთქმის რელიგიის გადაგვარება „იუდაისტური თეოკრატიის ხაზით“ და ეს არის ერთ-ერთი ერესი. მოგვიანებით სიმეონ ფრანკმა თავის ცნობილ ნარკვევში „უტოპიზმის ერესი“ საინტერესოდ გამოიკვლია ეს საკითხი. იგი წერს: „ჩვენ მოგვინვეს იმის აღიარება, რომ ისტორიის ოპტიმისტური სოლოვიოვისეული ინტერპრეტაცია, უდავოდ, არის ერესის გამოვლინება სწორედ იმ სახით, რა სახითაც წარმოჩნდება ხოლმე ერესი, როცა ის თავის თავში მოიცავს ჭეშმარიტების მხოლოდ ერთ რომელიმე ნაწილს, მაგრამ გამოაცალკევებს, „ამოგლეჯს“ მას ერთიანი ქრისტიანული თეოლოგიიდან“.¹ ამავე დროს მკვლევრები ბევრ შინაგან წინააღმდეგობას ხედავენ სოლოვიოვის მოძღვრებაში, რასაც ისინი „თავისუფალი თეოკრატიის“ პარადოქსებს უწოდებენ და ერთხანს პატიობდნენ მის დიდ ნიჭს. ს. ფრანკისავე აზრით, „ერესის უტოპიზმის“ არსი გამოხატულია იოანე მახარებლის სიტყვების თვითნებურ გაგებაში – „ნათელი ბნელში ნათობს და ბნელმა იგი ვერ მოიცვა“ (იოანე 1;5). უტოპიზმი ამ ფორმულიდან ირჩევს მხოლოდ ერთ, ოპტიმისტურ ნაწილს და მხედველობიდან ეკარგება ბოროტების რეალური საფრთხე. უტოპიზმი – სიკეთის აბსოლუტიზებას, ხოლო ბოროტების რელატივიზებას ახდენს და, ამგვარად (eo ipso), ერესად გვევლინება. არადა, მახარებლის სიტყვების მართებული გაგებით, სიკეთე და ბოროტება მანამ იქნება, სანამ არის სამყარო, და მათი შეჭიდება დრამატულია. ბოროტებას ამქვეყნად ვერ გააქრობს ვერავითარი ადამიანური ძალა, სწორედ ამის აღიარება არ სურს გნოსტიკურ უტოპიზმს. სოლოვიოვის თავისუფალი თეოკრატია ცდილობს, ძალით, პოლიტიკური და საზოგადოებრივი სტრატეგიით გაანადგუროს მეტაფიზიკური ბოროტება.

თანამედროვე დასავლელი ავტორები ხშირად მიმართავენ ანალოგიებს დოსტოევსკის შეხედულებებთან, რელიგიურ და მხატვრულ მრწამსთან. ცნობილია, რომ დოსტოევსკის და სოლოვიოვის აკავშირებდა ღრმა პიროვნული და შემოქმედებითი მეგობრობა, რომელიც აქტიურ გამოცახილს პოულობს როგორც დოსტოევსკის რომანებში, ესეებსა და ნარკვევებში, ასევე სოლოვიოვის ფუნდამენტურ ნაშრომებში. სოლოვიოვისთვის თეოკრატიული იდეალია „უნივერსალური ეკლესია“. რა არის ეს „უნივერსალური ეკლესია“? ყოფიერების ტაძრულობა“, არსებულთა ყოველადმთლიანობის ჰარმონია, მათი „სობორნოსტი“. როგორც დოსტოევსკი ამბობდა, „მე იმ უსასრულო მოლოდინზე ვლაპარაკობ, რომელიც რუს ხალხს ყოველთვის ჰქონდა – ქრისტეს სახელით გაერთიანებული დიდი, სამყაროს საკმარი ძმური კავშირის მოლოდინი. და თუ ეს კავშირი ჯერ არ არსებობს, თუ ეს ეკლესია ჯერ სრულად არ შექმნილა და მხოლოდ ლოცვებში არსებობს და არა სინამდვილეში, მისი თანაგრძნობა და წყურვილი მილიონობით ჩვენი ადამიანის გულებში ცოცხლობს.

1 Ян Крассицкий Бог, человек и зло, раздел III, Ерес утопизма стр. 239.

ეს არც კომუნიზმია და არც ის მექანიკური ფორმები, რომლითაც რუსი ხალხის სოციალიზმი წარმოგვიდგა: ხალხს სჯერა, რომ ხსნა მთელი მსოფლიოს ქრისტეს სახელით გაერთიანებაში იქნება¹. ეს არის იდეალი“, რომელიც სინამდვილეში არ არსებობს, რომელიც მხოლოდ მიზანი და საბოლოო ამოცანაა, რომლის ჩამოყალიბებაც დედამიწაზე შესაძლებელია, სოლოვიოვის არსებითი შენიშვნით, „**თუკი მას დედამიწა დაიტევს**“.

სოლოვიოვი შეპყრობილია „თავისუფალი თეოკრატის“ იდეით და ყოველმხრივ და ყოველი ძალით ეძებს გზებს მისი განხორციელებისთვის. იგი მოგზაურობდა პარიზში, რათა იქ გაეცხადებინა „რუსული იდეის“ შესახებ. მისი წარმოდგენით, „რუსულ იდეას“ არ აქვს ნაციონალური ხასიათი; L'idee russe არ შეიცავს არაფერს პარტიკულარულსა და განსაკუთრებულს; ის, სოლოვიოვის აზრით, მხოლოდ ქრისტიანული იდეის ახალი ასპექტის წარმომჩენია, რაც, თავის მხრივ, დედამიწაზე „ჭეშმარიტი ცხოვრების“, ღმერთკაცობრიობის იდეალისა და ცათა სასუფეველის განხორციელებას გულისხმობს. თეოკრატია, როგორც პოლიტიკური უტოპია, მიუღებელია, ამდენად, მისი მოძღვრება არ არის იდეალური საზოგადოების პროექტი. სოლოვიოვს აქვს სტატია, პლატონის ცხოვრებისეული ტრაგედია, სადაც ის მიუთითებს, რომ პლატონის ტრაგედია სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ მას ეგონა, მისი იდეის განხორციელება შესაძლებელი იყო, ეს იდეა ტირანს შესთავაზა და, შედეგად, მეგობრების გადასარჩენი შეიქნა. ამის შემდეგ მან აკადემია დააარსა და მჭვრეტელობას მიეცა. ვ. სოლოვიოვს, ცხადია, არ სურს პლატონის შეცდომის გამეორება, ამდენად, მისი მოძღვრება საზოგადოების რაციონალური პროექტი კი არა, ეგზისტენციალური თავისუფლებისკენ მონოდებაა. თავისუფლების საფუძველში თავისუფლების არჩევანი დევს, რომელსაც თავის მხრივ განსაზღვრავს ბოროტების თვითმოსპობა. ამდენად, ეს არის არა ეთიკური სოციალიზმი, არამედ ეთიკურის რელიგიური გადალახვა. ამაზე ნერდნენ კირკეგორიც და დოსტოევსკიც, მაგრამ მათთან ეს ხორციელდება წმინდა ინტელექტუალურ ასპექტში და არ ჩანს საზოგადოებასთან გაერთიანების გზა. საზოგადოება მხოლოდ ძალაუფლების პროექტია. ამდენად, რელიგიის დაკავშირება საზოგადოებრივ ინსტიტუტთან, იმ მოაზროვნეთა შეხედულებით, აუცილებლად მიიღებს ტოტალიტარული უტოპიის სახეს. ვ. სოლოვიოვმა ეს თავისუფლებისათვის ინდივიდუალური ძალისხმევა დაუკავშირა ყოფიერების უნივერსალურ ტენდენციას, რომელსაც ის სამყაროული სიკეთის იდეას უწოდებდა (იდეა ვსელენსკოგო დობრა).

ჩემი აზრით, რუსული ინტელექტუალური მემკვიდრეობის ერთ-ერთი აღსანიშნავი ასპექტი არის ის, რომ მასში მკაფიოდ არ არის გამიჯნული ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება, რადგან ეკლესიის მამები თავს არც ღვთისმეტყველებად მიიჩნევდნენ და არც ფილოსოფოსებად, ან პირიქით, ფილოსოფოსებად და არა ღვთისმეტყველებად. ისინი თვლიდნენ, რომ ღვთისმეტყველება, რაღაც კუთხით, არის კიდევ ქრისტიანული ფილოსოფია. სამომავლოდ, სოლოვიოვის თეოკრატის იდეის სხვა ასპექტებს სწორედ ამ პრიზმაში განვიხილავ.

1 ორლანდო ფაიჯესი. ნატაშას ცეკვა, რუსული სულის ძიებაში. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2013, გვ. 297.

ლიტერატურა:

1. ორლანდო ფაიჯესი, ნატამას ცეკვა, რუსული სულის ძიებაში, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2013.
2. უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, თბილისი. 2005
3. Батурин А. Н. Проблема христианского единства в творчестве Вл. Соловьёва. Диссертация на соиск. уч.степ. канд. фил. наук. – М. 2000.
4. Кантор В. К. Вл. Соловьёв: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. – 2004. № 4.
5. Лосев А. Ф. Вл. Соловьёв и его время. – М.: Молодая гвардия, 2000.
6. Максимов М. В. Историософия Вл. Соловьёва в отечественной и зарубежной философской мысли XX в. Диссертация на соиск. уч. степ. докт. фил. наук. – М., 2001.
7. Салыгин Е. И. Теократическое государство. – М., 1999.
8. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В. С. Собрание сочинений в 8-тт. – СПб, Б. г. Т. 3
9. Соловьёв В. С. История и будущность теократии // Соловьёв В. С. Собрание сочинений в 8-тт. – СПб., Б. г.Т. 4.
10. Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал//Соловьёв В.С. Собрание сочинений в8-тт.- СПб, Б. г. Т.2
11. Соловьёв Владимир, О Христианском единстве изд. Жизнь с Богом. Брюсель 1967
12. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Избранные произведения.Ростов-на-Дону: Феникс,1998.
13. Соловьёв В. С., СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ДВУХ ТОМАХ, ЭЛЕКТРОННОЕ ИЗДАНИЕ Год: 2013 Изд. Самиздат Т. 1.
14. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьёва. В 2-х тт. – М: Путь, 1912. Т.1.
15. Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. – СПб., 1996.
16. Ян Красицкий Бог, человек и зло, раздел III, Ерес утопизма.
17. Integral Institute <http://www.kenwilber.com/multiplex/list>
18. <http://eroskosmos.org/wilber-maykov-interview/>
19. <http://www.bookslut.com/features/2004-10-003261.php>

ნოდარ ბელქანია

ადამიანის აღმოსავლური და დასავლური კონსტიტუციისა და ადამიანის განსხვავებული

ადგილის და მისი განსხვავებული გაგების წარმოსაჩენად აუცილებელია ზოგიერთი ისტორიული არქეტიპის (10) განხილვა, რომლებიც უძველესი დროიდან ყალიბდებოდა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურებში და დღეისათვის თითქმის მთლიანად ქვეცნობიერშია გადასული. ისინი თავს იჩენს ადამიანთა მსოფლშეგრძნებაში, მათ შინაგან განწყობასა, ქცევასა და სტერეოტიპებში.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ თემა მეტად ვრცელია და ის ძნელად ეტევა მოკლე სტატიის ჩარჩოებში. ამიტომ ბევრი რამ აფორისტულად და მინიმუმით იქნება თქმული. ამასთან, ამა თუ იმ თვისების დახასიათებისას ზოგჯერ ვერ ავცდებით ერთგვარ უტრირებას, რათა უფრო გამოიკვეთოს სათქმელი და ადვილი დასანახი გახდეს განსხვავება აღმოსავლელ და დასავლელ ადამიანებში ათასწლეულთა მანძილზე ჩამოყალიბებული არქეტიპული თავისებურებებისა. ეს განსხვავებები, რასაკვირველია, არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური აზრით, როგორც ერთხელ და სამუდამოდ გამყარებული და უცვლელი თვისებები, არამედ, როგორც ისტორიული განვითარების მანძილზე ჩამოყალიბებული თავისებურებანი, რომელთა გაცნობიერება და შეცვლაც შესაძლებელია. სათანადო ნების გამოჩენის შემთხვევაში, აღმოსავლელ და დასავლელ ადამიანებს ამ თავისებურებების ერთმანეთისგან სწავლა და გადმოღებაც შეუძლიათ, თუკი ისინი ამას მიზანშეწონილად ჩათვლიან. მეტიც, ასეთ შემთხვევაში, ეს მათი ვალიცაა, ვინაიდან ამ განსხვავებების მიღმა ათასწლეულების გამოცდილება იმალება. არა ეს თავისებურებები ცალ-ცალკე და მათი კონკურენცია, არამედ მხოლოდ მათი ერთიანობა გვაძლევს მთლიანს. დღეს აღმოსავლეთიცა და დასავლეთიც საერთო განსაცდელის წინაშე დგას – თუნდაც გლობალიზაციის პროცესი ან დედამიწაზე კლიმატის ცვლილება ამას სულ უფრო ნათელს ხდის და მომავალში ეს კიდევ უფრო აშკარა გახდება. ასეთ დროს საჭიროა არა იმის გარკვევა, თუ რომელი მათგანი იყო წარმატებული და რომელი წარუმატებელი ან რომელმა გაიმარჯვა და რომელი დამარცხდა, არამედ ძალისხმევის გაერთიანება იმისათვის, რათა ორივეს მიერ დაგროვილი გამოცდილების გამოყენება მოხდეს და ასე შეიტანონ აღმოსავლეთმაც და დასავლეთმაც თავიანთი წვლილი საერთო კრიზისის დაძლევისა და კაცობრიობის შემდგომ განვითარებაში.

ინგლისელ მწერალ რედიად კიპლინგს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ღრმა ცოდნამ თავის ცნობილ ბალადაში ათქმევინა შემდეგი სიტყვები: *Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*. კიპლინგი აღმოსავლეთს ზედმინევნით კარგად იცნობდა და მკაფიოდ ხედავდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებულ განსხვავებებს. მისთვის ეს უბრალო განსხვავებები კი არა, არამედ გადაუღახავი უფსკრული იყო და მისი სიტყვები თავისებური გაფრთხილებაა მათთვის, ვინც საერთოდ ვერ ხედავს ამ უდიდეს განსხვავებას ან ვისაც მისი ნიველირება სურს. მაგრამ პრობლემას აქვს მეორე მხარეც: ეს განსხვავება კაცობრიობის კულტურას კი არ აკლებს რამეს, არამედ უფრო მდიდარს ხდის მას, ზრდის ადამიანის შესაძლებლობებს, იძლევა იმის გაცნობიერების საშუალებას, რომ ცალ-ცალკე არც აღმოსავლეთია სრულყოფილი და არც დასავლეთი. ერთი მეორის გარეშე ღარიბი იქნებოდა. განსხვავების დანახვა აუცილებელი წინა პირობაა განსხვავებულის შესწავლის, დაფასების და გადმოღებისა. ამის ღრმად გაცნობიერება უდევს საფუძვლად გოეთეს სიტყვებს „დასავლურ-აღმოსავლური დივანიდან“:

*Wer sich selbst und andre kennt,
wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
sind nicht mehr zu trennen.*

იმავე სულისკვეთებას გადმოგვცემს და კიდევ უფრო აფართოებს წრეს მისივე ოთხსტრიქონელი:

*Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.*

აღმოსავლეთს და დასავლეთს სჭირდებათ ერთმანეთი, ვინაიდან ცალ-ცალკე ორივეს რალაც აკლია. ერთად კი ისინი ერთმანეთს ავსებენ. ისინი მხოლოდ ერთად თუ გაიკვლევენ ფათერაკებით აღსავსე გზას და გადაღახავენ მომავალ სიძნელეებს. აღმოსავლეთის და დასავლეთის კონფრონტაცია ნაყოფიერი ვერ იქნება. თითოეული მათგანის იმ ცალმხრივობებს თუ გავითვალისწინებთ, რომლებზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი, მათთვის სწორი სტრატეგია მხოლოდ თანამშრომლობაა ისევე, როგორც ბრმასა და კოჭლს შორის ერთ ჩინურ იგავში, რომელიც შემდეგ ერნსტ ბარლახმა თავის ცნობილ რელიეფში გადმოსცა, სადაც ბრმა და კოჭლი იმით უშველიან თავს, რომ ბრმა კოჭლს შეისვამს მხრებზე და ასე გაექცევა ორივე სასტიკ მტერს, მაშინ როდესაც ცალ-ცალკე ისინი ამას ვერ შეძლებდნენ. ასევე შეუძლიათ აღმოსავლეთს და დასავლეთს ერთმანეთი შეისვან მხრებზე და ერთად გადაწყვიტონ საერთო პრობლემები, რომელთაც ცალ-ცალკე ვერ გაუმკლავდებიან.

როდესაც წინამდებარე წერილში ჩვენ ერთმანეთს ვუდარებთ და ვახასიათებთ აღმოსავლელ და დასავლელ ადამიანს, სწორედ ზემოთქმულიდან ამოვდივართ. ისინი ერთად ქმნიან მთლიანს და არა ცალ-ცალკე. ამიტომ ვერიდებით შეფასებით მსჯელობებს, თუმცა ზოგჯერ მათი თავიდან აცილება, შესაძლოა, ვერ მოვახერხებთ.

ეს არ არის ადვილი, ვინაიდან სადაც განვითარებაა, იქ უთანაბრობაც იჩენს თავს. აქ ისტორია თამამი ექსპერიმენტატორია, მაგრამ ამავე დროს კარგი მასწავლებელიც. ზოგ შემთხვევაში ერთი თვისება უფრო ვითარდება, ზოგში კი – სხვა. ყველგან ყველაფრის და სრულყოფილად განვითარება ბუნებაში არ არსებობს. ერთი თვისების განვითარება ზოგჯერ სხვა თვისებაზე დროებით უარის თქმას ნიშნავს, რათა მომდევნო ეტაპზე ამ დანაკლისის შევსებაც მოხდეს. ისტორიის დღევანდელ ეტაპზე ეს შევსება მხოლოდ ადამიანის ცნობიერი ძალისხმევითაა შესაძლებელი, ვინაიდან მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული განვითარების ზიგზაგების გასწორებაც და აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის დარღვეული წონასწორობის აღდგენაც. ეს ისტორიის და მომავლის წინაშე თანამედროვე ადამიანის პასუხისმგებლობაა.

აღმოსავლეთი და დასავლეთი

ისტორიულად ცივილიზაცია აღმოსავლეთში აღმოცენდა და ის გეოგრაფიულად ჩრდილო-დასავლეთის მიმართულებით ვრცელდებოდა და, თანდათანობით, კოლექტივისტურიდან სულ უფრო ინდივიდუალისტური ხდებოდა. ჰეგელის თქმით (9), თუ აღმოსავლეთში ერთი ადამიანი იყო თავისუფალი, საბერძნეთში და რომში რამდენიმე ადამიანი გახდა თავისუფალი, ქრისტიანულ ევროპაში კი გააცნობიერეს, რომ თავისუფალი თავად ადამიანია, როგორც ასეთი, ანუ ჩვენი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა ადამიანი სუვერენული პიროვნება, ინდივიდი გახდა. დღესდღეობით ინდივიდუალიზმის განვითარებამ ევროპასა და ამერიკაში ერთგვარ კულმინაციას მიაღწია. ჩრდილო-დასავლეთისკენ ეს მოძრაობა, ამავე დროს, ღვთაებრივ-რელიგიური ცნობიერებიდან თანდათან ამქვეყნიურ პრაგმატულ-მატერიალისტურ ცნობიერებაზე გადასვლის დროში განელილ საფეხურებადაც შეიძლება განვიხილოთ, რამაც უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთში – ამერიკაში – დღეისათვის თითქოს თავის მწვერვალს მიაღწია. ეს პროცესი, რომელიც თავდაპირველად ძალზე ნელა და ნაბიჯ-ნაბიჯ მიიწეოდა წინ, ახალი დროის შემდეგ განსაკუთრებით დაჩქარდა, დღეს კი თავბრუდამხვევი ტემპით მიმდინარეობს.

რელიგიის და სულიერების სფეროში მასწავლებელი აღმოსავლეთია. ადრე ამას ასე განიცდიდნენ: *სინათლე აღმოსავლეთიდან მოდის – ex oriente lux*. აღმოსავლეთი ყოველთვის გამოიჩინებოდა ღვთაებრივისკენ მისწრაფებით, მისთვის უფრო დამახასიათებელი იყო ღვთაებრივის, სულიერის წვდომა. შემთხვევითი არაა, რომ ყველა მსოფლიო რელიგიის სამშობლო სწორედ აღმოსავლეთია. ამავე დროს, მისი კულტურა ერთობაზე ორიენტირებული, კოლექტივისტური იყო და არსებითად უგულვებელყოფდა ინდივიდუალურ, პიროვნულ ასპექტს (11). კულტურის ცნობილი მკვლევარი ჟ. გებზერი აზიას ასე ახასიათებს: *ჩვენ მეს გარეშე (Das wir ohne ich)* (8). დასავლეთს კი უფრო ახასიათებდა ადამიანურის, პიროვნულის წინა პლანზე წამოწევა, მიწიერ-მატერიალურისკენ მისწრაფება და ინდივიდუალიზმი. დასავლეთის საფრთხეს, ჟან გებზერის ანალოგიით, შეგვიძლია ვუნოდოთ *მე ჩვენ გარეშე*. ეს საფრთხე თან ახლავს ყოველ ინდივიდუალისტურ კულტურას. ორივე უნარი აუცილებელია. შესაბამისად, ორივესთვის სასურველი იდეალი უნდა იყოს *მეებისგან*

შექმნილი ჩვენ, ანუ ინდივიდებზე, პიროვნებებზე დამყარებული და არა კოლექტივისტური ერთობა.

სამოქალაქო სამართლის სამშობლო დასავლეთია და მან უკვე ძველ რომში მიაღწია საოცარ სრულყოფილებას. თუმცა ის მხოლოდ რომაელი მოქალაქის პრივილეგია იყო და არარომელებზე არ ვრცელდებოდა. შუა საუკუნეების ცნობილი *Magna Charta*- დან მოკიდებული, ადამიანის, პიროვნების პატივისცემამ ევროპულ სამოქალაქო სამართალში მყარი ადგილი დაიმკვიდრა. XX საუკუნეში ამ პატივისცემის მწვერვალი იყო ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია. აღმოსავლეთში კი სახელმწიფოს მიერ ადამიანის უფლებათა სათანადო დონეზე დაცვა დღემდე მიუღწეველია, თუმცა ქალაქებში და სიტყვიერად ბევრი აღმოსავლური ქვეყანა აღიარებს ამ უფლებებს და ამ დოკუმენტის ხელმომწერთა შორისაცაა.

მაქს ვებერის მიხედვით, დასავლეთში მმართველობის ფორმები განვითარდა ქარიზმულიდან ტრადიციულის გავლით ბიუროკრატიულ მმართველობამდე (15), აღმოსავლეთში კი ყოველთვის დომინირებდა და დღესაც გადამწყვეტია ქარიზმული ელემენტები მმართველებსა და მმართველობაში, რაც ხშირად ტოტალიტარული ან ავტორიტარული მმართველობის საფუძველი ხდება. ამის მიზეზი ისიცაა, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებში დღემდე არ არის ჩამოყალიბებული სამოქალაქო საზოგადოება, რომელიც წინ აღუდგებოდა და გააწინასწორებდა ავტორიტარულ მმართველობას ან ძირშივე შეუძლებელს გახდიდა მას.

დემოკრატია იმით განსხვავდება მმართველობის სხვა ფორმებისგან, რომ აქ ძალაუფლება ქვემოდან იღებს სათავეს, ის მოქალაქეებიდან იწყება და აქედან გადაეცემა ზედა, მმართველ სტრუქტურებს. ამ სახით ის უფრო მეტად დასავლეთშია რეალიზებული. აღმოსავლეთში კი ძალაუფლება და ყოველგვარი ინიციატივა დღესაც ზვევიდან მოდის, ისევე როგორც ადრეულ ეპოქებში ყოველი ინსპირაცია ზემოდან, ღვთაებრივიდან მოდიოდა და, ძალაუფლებაც იქიდან იღებდა ლეგიტიმაციას. თუმცა დღეისათვის ეს ზვევიდან ქვევით მოძრაობა ანაქრონიზმია და დეკადენტურ ხასიათს ატარებს. აღმოსავლეთის ქვეყნებში ქვედა რგოლებიდან წამოსულ ინიციატივებს ყოველთვის უნდობლობით ეკიდებიან მმართველი წრეები და მას, როგორც წესი, არ იღებენ. აღმოსავლეთის ქრისტიანულ (და არაქრისტიანულ) ქვეყნებში სამოქალაქო საზოგადოება, როგორც ძალაუფლების ნამდვილი წყარო, მხოლოდ ჩამოყალიბების საწყის სტადიაშია და დიდი სიძნელეებით მიმდინარეობს.

აღმოსავლეთში უდიდესი ქრისტიანული დღესასწაული აღდგომაა, რომელშიც ღმერთის მიერ სიკვდილის დაძლევა, სულის მიერ მატერიაზე გამარჯვებაა გამოხატული, დასავლეთში კი შობის დღესასწაულია კულმინაცია, ანუ ყრმა იესოს – ღვთაებრივი პოტენციის მატარებელი ადამიანის – დაბადება. აღდგომის დღესასწაულზე ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, საბჭოთა პერიოდშიც კი, ათიათასობით ადამიანი იკრიბებოდა ეკლესიებთან მოსკოვსა თუ თბილისში და მათ უპირისპირდებოდნენ პოლიციის მრავალრიცხოვანი რაზმები, რომლებიც ცდილობდნენ, ეკლესიებში არ შეეშვათ ადამიანები. შობაზე ეს ასე არ ხდებოდა და ეკლესიაში წამსვლელთა რაოდენობაც ბევრად უფრო ნაკლები იყო. დასავლეთში აღდგომა არ აღიქმება საყოველთაო რელიგიურ დღესასწაულად, შობა კი მართლაც საყოველ-

თავი დღესასწაულია და ჭეშმარიტ რელიგიურ ატმოსფეროს ქმნის. ოდნავ უტრირებას თუ მოვახდენთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ აღდგომის ღრმად განცდა უფრო აღმოსავლეთშია შესაძლებელი, ხოლო შობისა – უფრო დასავლეთში.

ზემოთქმულიდან გასაგებია, რომ აღმოსავლეთს გამოცდილება ძირითადად სულიერ-კულტურულ სფეროში აქვს დაგროვილი და სულიერება, კულტურა და ხელოვნება უაღრესად მაღალ დონეზე ჰყავს აყვანილი. ამ მხრივ ის დასავლეთისთვისაც შეიძლება მისაბაძი მაგალითი იყოს. მაგრამ რაც შეეხება სამართლის და ეკონომიკის სფეროს, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, აქ აღმოსავლეთი მასწავლებლად ვერ გამოდგება და შეიძლება მხოლოდ დაუმონაფდეს დასავლეთს. ეს ასეცაა სინამდვილეში: დღესდღეობით აღმოსავლეთი დასავლეთისგან სწავლობს საბაზრო ეკონომიკის და სამართლებრივი სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პრინციპებს. თუმცა ხშირად ის არაჯანსაღი ფორმით ცდილობს მათ დამკვიდრებას. განსაკუთრებით სავალალოა და კარიკატურას ემსგავსება, როდესაც აღმოსავლეთი დასავლეთის ეპიგონი ხდება კულტურის და სულიერების სფეროში და იქაური მასობრივი კულტურის გადმოღებას ცდილობს. ეს ხელს არანაირად არ უწყობს კულტურათა დიალოგს, რაც ორივე კულტურისთვის ნაყოფიერი და მომგებიანი იქნებოდა, და დასავლური მდარე კულტურის აღმოსავლეთში ნაძალადევი გადმონერგვის ხასიათს ატარებს, რაც გაღიზიანებას და, ზოგჯერ, აგრესიასაც იწვევს აღმოსავლეთში.

საქართველო გეოგრაფიულად აღმოსავლეთს ეკუთვნის, მაგრამ ის დასავლეთის საზღვარზე მდებარეობს და მისწრაფებითაც დასავლეთისკენ მიისწრაფვის.

აღმოსავლეთში სულიერ-რელიგიურ სფეროში ბატონობა ყოველთვის იმდენად მიმზიდველი იყო, რომ მას ისტორიულად მისთვის სპეციფიკური ცდუნება ჩამოუყალიბდა, რომელსაც *ცეზარეპაპიზმს* უწოდებენ, რაც ნიშნავს სახელმწიფოს მეთაურის – იმპერატორის ან მეფის – სახელმწიფოებრივი სფეროს გარდა, ასევე, სულიერ-კულტურული სფეროს გაძლიერების პრეტენზიას. ვინაიდან, აღმოსავლეთის თავისებურების გამო, აქ საერო წინამძღოლზე უფრო დიდი ავტორიტეტი სულიერ წინამძღოლს ჰქონდა. დასავლეთში კი რელიგიურ-სულიერი სფერო იმდენად პოლიტიზებული იყო, რომ გაჩნდა საპირისპირო მიდრეკილება, ანუ *პაპოცეზარიზმი*, რომელიც სულიერ-რელიგიური წინამძღოლის (მაგ., რომის პაპის) სახელმწიფოებრივ საქმეებში ჩარევის პრეტენზიას ნიშნავს. ამაში ჩანს დასავლეთისთვის დამახასიათებელი მიდრეკილება ამქვეყნიური, მინიერი ძალაუფლებისადმი, ვინაიდან აქ სულიერ წინამძღოლს არ აკმაყოფილებს მხოლოდ სულიერი ლიდერობა და ის ცდილობს, თავისი უფლებამოსილება საერო საქმეებზეც გაავრცელოს.

ცეზარეპაპიზმის მაგალითებს მრავლად იძლეოდა ჯერ ბიზანტიის იმპერია, შემდეგ კი რუსეთი, სადაც იმპერატორმა პეტრე I-მა სინოდის შექმნით გააუქმა მოსკოვის საპატრიარქო და სახელმწიფოს გადასცა საეკლესიო ძალაუფლების სადავეებიც. ხოლო პაპოცეზარიზმის არაერთ მაგალითს ვხვდებით შუა საუკუნეების ევროპაში. საკმარისია გავიხსენოთ პაპსა და იმპერატორს შორის ცნობილი კამათი ინვესტიტიურის ირგვლივ, რომელიც პაპ გრეგორ VII-სა და იმპერატორ ჰაინრიხ IV-ს შორის დაპირისპირებაში გადაიზარდა. ამ დაპირისპირებაში, როგორც ცნობი-

ლია, პაპი გამოვიდა გამარჯვებული, რაც შუა საუკუნეების ისტორიაში იმპერატორის „კანოსაში სვლის“ სახელითაა ცნობილი (13).

მონოფიზიტობა და დიოფიზიტობა

ქალკედონის მეოთხე საეკლესიო კრების შემდეგ (451 წ.) საქართველოს ეკლესია მონოფიზიტობიდან დიოფიზიტობაზე გადავიდა (1), რითაც მან ქრისტეში ორი ბუნება – ღვთაებრივი და ადამიანური – აღიარა, ანუ ქრისტეში დაინახა „ღმერთი სრული და კაცი სრული“. ეს იყო აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ გადადგმული პირველი დიდი ნაბიჯი, ვინაიდან, როგორც ზემოთქმულიდანაც გასაგები უნდა იყოს, აღმოსავლეთი თავისი ბუნებით მონოფიზიტურია და ადამიანურ ასპექტს ვერ ხედავს და, შესაბამისად, სათანადოდაც ვერ აფასებს. ამით ქვეყანამ საკუთარ თავს დიდი ამოცანა დაუსახა – კერძოდ, ადამიანური ასპექტისადმი, პიროვნებისადმი პატივისცემა. მაგრამ დიოფიზიტობაში პერ სე გამოხატული ეს პატივისცემა აღმოსავლეთის არც ერთ დიოფიზიტურ ქვეყანაში (4), და მათ შორის საქართველოშიც, დღემდე არ არის რეალიზებული და კვლავაც გამონწვევად რჩება.

საინტერესოა, რომ რუსი ფილოსოფოსი ვლადიმირ სოლოვიოვი კონსტანტინოპოლის დაცემის მთავარ მიზეზად ბიზანტიის იმპერიის ყალბ დიოფიზიტობას მიიჩნევდა (5). მისი სიტყვებით, ბიზანტია დიოფიზიტური იყო და, შესაბამისად, პასუხისმგებლობა ჰქონდა ალბულის ქრისტეში ადამიანური ასპექტის პატივისცემისა, რაც იმით უნდა გამოხატულიყო, რომ კონკრეტული ადამიანებისთვის ეცათ პატივი, როგორც ქრისტეს უმრწემესი ძმებისთვის. სინამდვილეში ბიზანტიის დიოფიზიტობა ფარისევლობა იყო და მხოლოდ ქალაქდზე იყო აღიარებული, კონკრეტული ადამიანები და მათი მოთხოვნები კი უგულვებელყოფილი რჩებოდა. ამის გამო ბიზანტია გაორებული იყო და ყალბი და, შესაბამისად, შინაგანად სუსტი. ამიტომაც სამართლიანად დამარცხდა თურქებთან ომში, ვინაიდან თურქები არ იყვნენ გაორებულები, რადგან, როგორც „მონოფიზიტებს“, არ ჰქონდათ ადამიანის პატივისცემის ვალდებულება და შესაბამისადაც ექცეოდნენ ადამიანებს. სოლოვიოვის აზრით, თურქებს, როგორც მონოფიზიტებს, მხოლოდ თავიანთი ღმერთის პატივისცემა ამოძრავებდათ და არა ადამიანების, ბიზანტიელებს კი, როგორც დიოფიზიტებს, ადამიანებისთვისაც უნდა ეცათ პატივი თავიანთ სახელმწიფოში. ისინი კი ამას არ აკეთებდნენ, უგულვებელყოფდნენ ალბულის ვალდებულებას და, სულიერი წინსვლის ნაცვლად, თვითკმაყოფილებას ეძლეოდნენ, რისთვისაც სამართლიანად დაისაჯნენ. სოლოვიოვის ეს მოთხოვნა აღმოსავლური ქრისტიანობისადმი – ადამიანის პატივისცემა – ბიზანტიის შემდეგაც მიუღწეველი იყო და დღესაც პრობლემაა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში.

დროის განცდა

აღმოსავლეთსა და დასავლეთში განსხვავებულია ასევე დროის განცდა. აღმოსავლეთში დრო შიგნით განიცდება, ის არ არის ობიექტივირებული და ბოლომდე სტრუქტურირებული და ჯერ კიდევ „ყოფისეული“ (E. Fromm) კატეგორიაა (7), და-

სავლეთში კი დრო ობიექტივირებულია, გარეთაა და კარგადაა სტრუქტურირებული. ეს ეხება შინაგან დროსაც, რომელიც იქ ბევრად უფრო დიფერენცირებულად განიცდება, ვიდრე აღმოსავლეთში. გრამატიკაც გვაძლევს ამის მაგალითს: ინგლისურსა და გერმანულში ბევრად უფრო დიფერენცირებულია მაგ., წარსული დროის გრამატიკული ფორმები, ვიდრე ქართულსა ან რუსულში. დასავლეთში დრო „ფლობითი“ (E. Fromm) კატეგორიაა. რასაც ფლობ, რაც გაქვს, იმას უფრო აკონტროლებ კიდევ. ამიტომაც დასავლურ კულტურაში უკეთ აკონტროლებენ დროს. სწორედ ესაა აღმოსავლური არაპუნქტუალობის და დასავლური პუნქტუალობის ფსიქოლოგიური საფუძველი.

პარადოქსი ისაა, რომ დასავლეთში, თუმცა, დრო ფლობითი კატეგორიაა, ანუ იქ ფლობენ დროს, მაგრამ ის იშვიათად „აქვთ“. აქ ხშირად გაიგონებთ: „დრო არ მაქვს“. აღმოსავლეთში კი დროს კი არ ფლობენ, არამედ დროში ცხოვრობენ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თითქმის ყოველთვის აქვთ დრო. სხვა სიტყვებით, აღმოსავლელი უფრო მდიდარია დროით, ვიდრე დასავლელი, მიუხედავად იმისა, რომ დასავლელს „აქვს“ დრო, აღმოსავლელს კი ის არ „აქვს“.

დროის კვლევაში განასხვავებენ „საათის დროს“ და „ხდომილების დროს“ (R. Levine) – იმის მიხედვით, თუ რა არის ადამიანის მოქმედების განმსაზღვრელი – საათი თუ სხვადასხვა ხდომილებები მის ცხოვრებაში. ვინც საათის მიხედვით ცხოვრობს, მისი ცხოვრების ტემპი უფრო სწრაფია, ვიდრე ადამიანისა, რომელიც ხდომილებების დროით ცხოვრობს. მაგრამ განსხვავება მხოლოდ ცხოვრების ტემპით არ ამოიწურება. დასავლურ კულტურაში, სადაც ძირითადად „საათის დრო“ დომინირებს, ღონისძიებებს იწყებენ და ამთავრებენ საათის ისრის ჩვენების მიხედვით, როგორც ეს წინასწარაა განსაზღვრული მათი დაგეგმვისას. სამხრეთის და აღმოსავლეთის კულტურებში, სადაც „ხდომილების დრო“ დომინირებს, ღონისძიება იწყება მაშინ, როცა ყველა მონაწილე შეიკრიბება და მთავრდება მაშინ, როცა მონაწილეებს უჩნდებათ განცდა, რომ უნდა დაიშალონ. ან, თუ რაიმე სადავო საკითხს განიხილავენ, მანამდე არ ამთავრებენ დისკუსიას, სანამ შეთანხმებამდე არ მივლენ ან ბოლომდე არ გამოელევათ ძალა.

კულტურებში, რომლებიც „ხდომილების დროით“ ცხოვრობენ მეტი ყურადღება ექცევა ადამიანებთან ურთიერთობებს, ვიდრე ამა თუ იმ საქმის კორექტულად შესრულებას ან პუნქტუალობის დაცვას: საუბარში ჩაღრმავებული ორი ადამიანი უმალ დააგვიანებს სხვა დათქმულ შეხვედრაზე, ვიდრე განყვეტს მათთვის საინტერესო საუბარს, რაც „საათის დროის“ კულტურებში, პრაქტიკულად, არ ხდება (12).

დასავლეთის კულტურაში, სადაც საათი ბატონობს, გაჩნდა გამოთქმა „დრო ფულია“ (ბ. ფრანკლინი) და იქ ეს რეალობადაა ქცეული, ხოლო „ხდომილების დროის“ კულტურებში, სადაც დრო მკაცრად ფიქსირებული არ არის და ბუნდოვნად განიცდება, დრო და ფული ორი სრულიად განსხვავებული რამაა. დროისადმი დასავლური დამოკიდებულების ტიპური მაგალითია ჩარლზ დარვინის გამონათქვამი: „მას, ვისაც შეუძლია გაფლანგოს მთელი საათი, ჯერაც არ აღმოუჩენია ცხოვრების აზრი“.

საკუთარი ისტორიისადმი დამოკიდებულება

დროის განცდასთან პირდაპირ კავშირშია საკუთარი ისტორიისადმი დამოკიდებულება. აღმოსავლეთში ინდივიდუალური ისტორია, ანუ ბიოგრაფია და ერის ისტორია მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, ორივე ერთად განიცდება, ანუ, მეტაფორულად თუ ვიტყვით, ისტორია ჯერაც არ არის ბოლომდე „დაარქივებული“, ჯერაც არ არის „მუზეუმის კუთვნილება“, არამედ მას ცოცხლად ატარებს ადამიანი თავის არსებაში. დასავლეთში კი ინდივიდუალური ისტორია და ერის ისტორია მკაფიოდაა ერთმანეთისგან გამიჯნული. განსხვავებით აღმოსავლელისგან, დასავლელის მიერ ერის ისტორია არ განიცდება, როგორც „საკუთარი“, პირადული. ესაა ფსიქოლოგიური საფუძველი იმ პიეტეტისა, რომელიც აღმოსავლეთში აქვთ თავიანთი ისტორიული წარსულის ან დიდი წინაპრების მიმართ და რასაც ფაქტობრივად მოკლებულია დასავლური ცნობიერება. ამ ნიშნით საქართველო აღმოსავლეთს ეკუთვნის. ამგვარი პიეტეტი თავისთავად სულაც არ არის ცუდი და დასავლეთისთვისაც შეიძლება მისაბაძი მაგალითი იყოს, თუმცა მას აქვს ჩრდილოვანი მხარეც. კერძოდ, ის ხშირად ხდება საფუძველი აგრესიისა მათ მიმართ, ვინც ზედმეტად თამამად ეპყრობა საკუთარ ისტორიას ან დიდ წინაპრებს, თუნდაც ეს ლიტერატურის ფარგლებს არ სცილდებოდეს. ეს ერთ-ერთი მიზეზია იმისა, რომ ნაკლებად გვაქვს წარსულის (თუნდაც უახლოესის!) დიდი ადამიანების მეცნიერული, ობიექტური ბიოგრაფიები და ძირითადად ვჯერდებით მათ „ჰაგიოგრაფიას“. აქედან გასაგებია, თუ რატომ ტოვებს ინგლისელ მკითხველს გულგრილს, მაგ., შექსპირის ფსიქოანალიზი ან გერმანელს – გოეთეს ფსიქოანალიზი, მაშინ როდესაც ქართველისთვის ან რუსისთვის თავისი დიდი წინაპრების ფსიქოანალიზი აბსოლუტურად მიუღებელია და შეიძლება დიდი საზოგადოებრივი პროტესტიც კი გამოიწვიოს.

ისტორიისადმი ამგვარი დამოკიდებულება აღმოსავლეთში ხშირად ხდება იმის მიზეზი, რომ აქ უჭირთ სიახლის მიღება და თავიდანვე სკეპტიკურად უყურებენ ყოველ ცვლილებას. ეს არცაა გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ აღმოსავლეთის ისტორიულ ასაკს. აღმოსავლეთი უფრო ხანდაზმულია, ვიდრე ევროპა და მით უფრო, ვიდრე ამერიკა. აღმოსავლეთის სიმძიმის ცენტრი წარსულშია, ის უფრო წარსულისკენაა მიქცეული და მასზეა ორიენტირებული. ის თავისი დიდი ისტორიით, უძველესი კულტურით და ტრადიციებით ამაყობს. როდესაც ესოდენ დიდია წარსულის „შლეიფი“, ძალზე ძნელია მასზე უარის თქმა და ახლით მისი ჩანაცვლება. ეს გაცილებით უფრო ეადვილება დასავლეთს, რომელიც ისე ხანდაზმული არ არის, როგორც აღმოსავლეთი. ვისაც წარსულისკენ დიდი გადასახედი არ აქვს, ის უფრო მომავლისკენაა მიქცეული და მასზე ორიენტირებული. მას უფრო ეადვილება ახლის მიღება და ძველის დაძლევა. ეს განსაკუთრებით ამერიკაზე ითქმის. ის ჯერ კიდევ ბავშვია, რომელსაც ყველაფერი წინ აქვს და სხვის წარსულსაც ჯეროვნად ვერ აფასებს და მის მიმართ ნიჰილიზმს იჩენს. ეს გარემოება ხშირად გამხდარა ისტორიაში აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ომების და დაპირისპირების მიზეზი. და ეს საფრთხე დღესაც არსებობს, თუმცა ის სხვადასხვა მოტივებითაა შეფუთული. ამ

თვალსაზრისით, ევროპა შუაში დგას აზიასა და ამერიკას შორის და წარსულისადმი პატივისცემაც ახასიათებს და სიახლეების მიღებასაც არ უშინდება, მეტიც, ის ხშირად თავადაა ახალი იდეების გენერატორი და ნოვატორი.

სივრცის განცდა

არანაკლებ საინტერესოა სივრცის განცდა. აღმოსავლეთში გარე სივრცისგანაც უფრო ნაკლებადაა ადამიანი გამოყოფილი და მის მიერ სივრცის აღქმაც უფრო ბუნდოვანია, ვიდრე დასავლეთში. ამის მრავალ მაგალითს იძლევა ჩვენი ყოველდღიურობა. მაგ., ჩვენთან ხშირად შეხვედები, თუ როგორ დგანან ქუჩაში ყველაზე უადგილო და ვიწრო ადგილას და დიდხანს საუბრობენ, რაც სხვას გავლაში ხელს უშლის, თუმცა მოსაუბრეები ამას ან ვერ ამჩნევენ, ან არაფრად აგდებენ; ან სუპერმარკეტში ურიკას ისეთ ადგილას გააჩერებენ, რომ ძალაუწებურად ხელს უშლიან სხვებს და ვერც ამჩნევენ ამას, რადგან სივრცის აღქმა მათთვის ბუნდოვანია და არ არის სტრუქტურირებული. დასავლეთში ამას ნაკლებად შეხვედები, ვინაიდან დასავლელისთვის სივრცე ბევრად უფრო სტრუქტურირებულია და, შესაბამისად, სუბიექტსა და მის გარემოს შორის საზღვრებიც მკაფიოდ და დიფერენცირებულად განიცდება. სხვადასხვაა აღმოსავლელისა და დასავლელის პროქსემიკულ სივრცეში ორიენტაციის უნარი – დასავლელი, მაგ., ამერიკელი, როგორც ინდივიდუალისტური კულტურის წარმომადგენელი, ზოგადად, უფრო იცავს მეორე ადამიანთან დისტანციას და ადვილად არ უშვებს მას ე. წ. ინტიმურ და პიროვნულ ზონაში (ე. ჰოლის მიხედვით, 0-1,5 მ. დაშორება); აღმოსავლეთში კი, როგორც კოლექტივისტურ კულტურაში, ადამიანთა შორის ურთიერთობები ხშირად ინტიმურ და პიროვნულ ზონაში მიმდინარეობს.

სხვა ადამიანის აღქმა

სადაც დრო არ არის სტრუქტურირებული და სივრცული საზღვრებიც არ განიცდება მკაფიოდ, იქ ადამიანები ფსიქოლოგიურადაც არ არიან ერთმანეთისგან გამოყოფილნი და დაცულნი. ურთიერთდამოკიდებულებაც უფრო ფამილიარულია, რასაც ზოგი დადებითი მომენტი ახლავს თან, მაგრამ ხშირად არაერთი პრობლემაც მოსდევს. დასავლეთში როგორც პიროვნულ, ისე ინდივიდუალურ კულტურაში კარგად იციან პიროვნების საზღვრები და პატივს სცემენ ერთმანეთს, როგორც პიროვნებას. ერთმანეთთან შეთანხმება პიროვნებებს შორის შეთანხმებაა და მთელი სერიოზულობით სრულდება. აღმოსავლეთში კი შეთანხმებები ხშირად არ სრულდება და ამის ერთ-ერთი მიზეზი სხვა პიროვნებისადმი არასაკმარისი პატივისცემაა, რაც ჩვენშიც საკმაოდ ჩვეულებრივი მოვლენაა (როგორც ერთი ქალაქური სიმღერა გვეუბნება: „არ გენყინოს, ჭირიმე, უცებ რომ გიღალატო“). ამის ფსიქოლოგიური საფუძველი ისაა, რომ ჩვენში სხვა ადამიანი არქექტიპულად თუმცა მოყვასია და „ღვთისაა“, რომლისთვისაც შეიძლება ბევრი რამ გააკეთო და არანაირ საფრთხესაც

არ მოერიდო (შეად., ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელი“), მაგრამ ის ნაკლებად აღიქმება, როგორც დამოუკიდებელი, ავტონომიური პიროვნება, თავისი, ზოგჯერ ჩვენთვის მიუღებელი, თვისებებით და უფლებებით.

აღმოსავლეთი უფრო სტუმართმოყვარეა, აქ სხვა ადამიანი, თუნდაც ის უცნობი იყოს, ღვთისგან მოვლენილი არსებაა (შეად., ქართული გამოთქმა: „სტუმარი ღვთისაა“), რომელსაც ღამის სამ საათზეც კი ვუღებთ კარს და, საჭიროების შემთხვევაში, სუფრასაც გავუშლით. დასავლეთში კი, თუ საღამოს ცხრა საათის შემდეგ დაურეკავ ნაცნობს, მისგან გაფრთხილებას მიიღებ, რათა სხვა დროს იგივე არ გაიმეორო, ვინაიდან ამით მის სიმშვიდეს არღვევ. ეს მხოლოდ ახლო მეგობარს თუ ეპატიება. მაგრამ, მეორე მხრივ, აღმოსავლეთში ეს „ღვთისგან მოვლენილი არსება“ არ აღიქმება, როგორც სუვერენული პიროვნება, რომელსაც აქვს საკუთარი ნება. ხშირად არ ვითვალისწინებთ მის თავისუფლებას, თავს ვახვევთ მას ჩვენს ნებას და, რაც მთავარია, ვერც ვამჩნევთ ამას. მართალია, მისთვის სიკეთე გვინდა, მაგრამ შეიძლება ამისთვის ძალდატანებასაც არ მოვერიდოთ, ვინაიდან ვერ აღვიქვამთ მას დამოუკიდებელ პიროვნებად. ამიტომაც პიროვნული საზღვრების გადალახვა ჩვენთან, როგორც წესი, უცერემონიოდ ხდება. დასავლეთში კი ადამიანი, მართალია, ღვთაებრივ არსებად არ აღიქმება, მაგრამ ის აღიქმება, როგორც დამოუკიდებელი, სუვერენული პიროვნება და მას მსგავსი ფამილიარობისგან ყველას მიერ აღიარებული კონვენციური ნორმები იცავს. იქ, მაგალითად, სხვადასხვა კონფერენციებზე ან შეხვედრებზე ხშირად შეხვდებით შემდეგ სურათს: ორი ადამიანი ესაუბრება ერთმანეთს, მესამე კი, რომელსაც ერთ-ერთ მათგანთან საქმე აქვს, უცდის საუბრის დასრულებას. ჩვენთან კი მაშინათვე მიეჭრებიან მოსაუბრეებს და გაანწყვეტინებენ საუბარს, რაოდენ მნიშვნელოვანიც უნდა იყოს ის მათთვის, რათა იმ მომენტში საკუთარი სურვილი შეისრულონ. აქაც უნდა ითქვას, რომ ორივე თვისება მნიშვნელოვანია – აღმოსავლური დიდსულოვნებაც და დასავლური საზღვრების დაცვაც – და ერთმანეთისგან მათი სწავლა სავსებით შესაძლებელია.

ფაქტების კულტურა – ვერსუს ინტერპრეტაციის კულტურა

ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება აღმოსავლელ და დასავლელ ადამიანებს შორის ისიცაა, რომ პირველი ისე არ სცემს პატივს ფაქტებს, როგორც მეორე. მთელი დასავლური კულტურა, ერთი ასპექტით, ფაქტების კულტურაა. ამის საფუძველზე შექმნა დასავლეთმა თანამედროვე მეცნიერებები. აღმოსავლეთი, როგორც ზემოთაც ითქვა, უფრო რელიგიის და სულიერების სფეროშია შემოქმედი და აქ დასავლეთი მისი მოწაფეა. დასავლური მეცნიერება იმიტომაც ტონის მიმცემი და იმითაც გრანდიოზული, რომ მან ზუსტად იკვლია და შეისწავლა აურაცხელი ფაქტი ბუნების და ადამიანური მოქმედების სხვადასხვა სფეროში, იქნებოდა ეს საბუნებისმეტყველო, ჰუმანიტარული თუ სოციალური მეცნიერებები. ეს მისაბაძია აღმოსავლეთშიც და ეს უკანასკნელი არსებითად დასავლეთისგან სწავლობს მათ. არისტოტელედან მოკიდებული, დასავლელი მეცნიერის უდიდესი იდეალია ფაქტებისადმი პატივისცემა, მათი ზედმინევნით კვლევა სინე ირა ეტ სტუდიო. ეს არა მარტო დასავლელ

მეცნიერს, არამედ, ზოგადად, დასავლელ ადამიანსაც ახასიათებს. აღმოსავლელისთვის კი უფრო ზოგადის ხედვაა დამახასიათებელი და მას კონკრეტული ფაქტები ისე არ აინტერესებს, როგორც დასავლელს. ძენის ფილოსოფიის ღრმად მცოდნე ინგლისელ-ამერიკელი მკვლევარი ალან უოტსი (ლან ჟ. ჭატცს) ასე ახასიათებს ამ განსხვავებას აღმოსავლელ და დასავლელ ადამიანებს შორის: „დასავლელი ადამიანი თავის სწრაფვაში, შეიმეცნოს უნივერსუმი, მოგვაგონებს მეცნიერს, რომელიც უზარმაზარ ტაძარში ჯიბის ნათურით იკვლევს უწვრილმანეს დეტალებს და ასე ცდილობს მრავალი თაობის ძალისხმევაზე დაყრდნობით შეიქმნას მასზე წარმოდგენა. მისი შორეულაღმოსავლელი კოლეგა კი ტაძრის ქერზე ამაგრებს ნათურას. ის, მართალია, მკაფიო დეტალებს ვერ ხედავს, მაგრამ საკმაოდ კარგად წარმოიდგენს საერთო სურათს“ (6 და 14). ზედმეტია იმის აღნიშვნა, რომ თავის ადგილას ორივე აღწერილი თვისება მნიშვნელოვანია.

თუმცა უოტსი აქ ჩინელებს და იაპონელებს გულისხმობს, მაგრამ ეს სიტყვები არსებითად ქრისტიანული აღმოსავლეთის მშვიდნიერი კონფიგურაციის დასახასიათებლად გამოდგება. ყოველივე ამის გამო, ამა თუ იმ კონკრეტული მეცნიერების განვითარებაში შეუდარებლად უფრო დიდია დასავლეთის როლი, ვიდრე აღმოსავლეთისა, ვინაიდან იქ უფრო განვითარებულია ფაქტებზე დაკვირვების, მათი ზედმიწევნით შესწავლის და ანალიზის უნარი. ამიტომაც შეგვიძლია, დასავლეთის კულტურას ვუნოდოთ ფაქტების კულტურა. დასავლეთში იწერება დიდი ადამიანების ბიოგრაფიები, რომლებიც იძლევიან მათი ცხოვრების დეტალურ აღწერას და არ ერიდებიან მათი მანკიერი მხარეების გადმოცემასაც, თუკი ისინი ფაქტობრივად დასტურდება, ვინაიდან ადამიანის სრულ სურათს ქმნის მისი ბიოგრაფიის პირუთვნელი გამოკვლევა და ამით ის ბევრად უფრო საინტერესო ხდება, მით უმეტეს, თუ ის დიდი ადამიანია. სადაც ფაქტები ზუსტადაა დადგენილი, იქ მათი ინტერპრეტაცია, როგორც წესი, უფრო დამაჯერებელია.

აღმოსავლეთში უფრო ინტერპრეტაციების, ვარაუდების უნარია განვითარებული. აღმოსავლეთის კულტურა, ზოგადად, უფრო ინტერპრეტაციის კულტურაა, აქ საინტერესო ვარაუდების გამოთქმა ბევრად უფრო მიმზიდველია, ვიდრე „მოსაწყენი“ ფაქტების შესწავლა. ფაქტი ჯერაც რომ არ იყოს ბოლომდე დადგენილი, უკვე უამრავი ვარაუდი ჩნდება. ეს ვარაუდები და ინტერპრეტაციები ნაკლებად ემყარება ფაქტებს, მეტიც, ხშირად ფაქტების დეფორმაციის მიზეზადაც იქცევა. სადაც დასავლელს რომელიმე პოლიტიკოსის გამონათქვამის ფაქტობრივი, შინაარსობრივი მხარე აინტერესებს, რათა ის გააანალიზოს და მხოლოდ შემდეგ სცადოს გამონათქვამის ზუსტი ინტერპრეტაცია, იქ აღმოსავლელს უფრო ის აინტერესებს, თუ რა დგას ამ გამონათქვამის უკან, რა დამალა და არ თქვა პოლიტიკოსმა და რატომ გააკეთა ეს, რა უპირატესობის მოპოვებას ცდილობს ის ამით და ა. შ. ყოველივე ეს ნოყიერ ნიადაგს ქმნის ე. წ. „შეთქმულების თეორიებისთვის“ სხვადასხვა სფეროში და ხშირად უნდობლობის წყაროც ხდება ადამიანთა შორის ურთიერთობაში. თუმცა, მეორე მხრივ, ამის წყალობით, აღმოსავლელს საკმაოდ მაღალ დონეზე აქვს განვითარებული სხვა ადამიანების ინტუიციური წვდომის უნარი. ამავე თვისების

გამო, ის, როგორც წესი, ზოგადად უფრო კარგადაა ჩახედული პოლიტიკური ცხოვრების კულისებში, ვიდრე საშუალო დასავლელი ადამიანი.

აღმოსავლეთში ჟურნალისტებიც ფაქტებზე უფრო ინტერპრეტაციებს და ვარაუდებს გვთავაზობენ საინფორმაციო გადაცემებში, რაც მსმენელის მხრიდან უნდობლობას იწვევს და ნოყიერ ნიადაგს ქმნის სწორედ შეთქმულების თეორიებისთვის. როგორც წესი, არ ხდება საზოგადოებისთვის მნიშვნელოვანი მოვლენების ბოლომდე გარკვევა, როგორცაა გახმაურებული მკვლევარები, დიდი სკანდალები და ა. შ. და ხშირად, საუკუნისწინანდელ თუ რამდენიმე წლის წინ მომხდარ მოვლენებზე მხოლოდ ჭორების დონეზე და არა ფაქტებზე დაყრდნობით მსჯელობაა შესაძლებელი. საკუთარი წარსულის და დიდი ადამიანების მიმართ ზემოაღნიშნული პიეტეტის გარდა, ეს უკანასკნელი გარემოებაცაა იმის მიზეზი, რომ ნაკლებად გვაქვს ცნობილ ადამიანთა ზუსტი ბიოგრაფიები, რომლებიც დაწვრილებით მოგვითხრობდნენ მათი ცხოვრების ნათელ თუ ჩრდილოვან მხარეებზე.

ტრანსფორმაციის პროცესი საქართველოში

საქართველო მსოფლიოში ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანული ქვეყანაა. ქართული კულტურის და ცნობიერების ლაიტმოტივია მისწრაფება დასავლეთისკენ, რასაც რ. სირაძემ „აღმოსავლეთის დაძლევა“ უწოდა (2) და რაც თავის დროზე ქრისტიანობის დამკვიდრებით დაიწყო საქართველოში. თუმცა ეს ქრისტიანობა თავდაპირველად მონოფიზიტური, ანუ აღმოსავლური ხასიათის იყო, მაგრამ დიოფიზიტობაზე გადასვლა უკვე ნიშნავდა დასავლური, პიროვნულ-ინდივიდუალური ასპექტისადმი პატივისცემის ვალდებულებას. აღმოსავლეთის დაძლევის ეს მცდელობა წითელ ზოლად გასდევს ქვეყანას მთელი მისი ისტორიული განვითარების მანძილზე და ის შეიმჩნევა დღესაც საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, იქნება ეს განათლება, ხელოვნება, ლიტერატურა, ზოგადად, ესთეტიკა თუ ყოფითი კულტურა. იგივე ითქმის პოლიტიკასა და ეკონომიკაზე.

მე-19 საუკუნეში არაჯანსაღი აღმოსავლეთის მოჭარბებულ გავლენას ქართულ კულტურაზე, განსაკუთრებით, ქართულ პოეზიაზე, აქტიურად შეებრძოლა ილია ჭავჭავაძე (3) და თავის თანამოაზრეებთან და თანამოკალმეებთან ერთად მძლავრი ბიძგი მისცა ქვეყნის თვითმყოფადი ქრისტიანული კულტურისკენ შემობრუნებას. კულტურული თვითმყოფადობისთვის ბრძოლა ბოლომდე დღესაც არ არის დასრულებული საქართველოში, ვინაიდან გლობალიზაციის ეპოქაში აღმოსავლეთის ისტორიულ გავლენას ჩაენაცვლა დასავლეთის მდარე მასობრივი კულტურის გავლენა, რაც არანაკლებად სახიფათოა ქვეყნის კულტურული იდენტობისთვის და ამიტომ აუცილებლად უნდა იქნეს დაძლეული. ეს მასობრივი კულტურა, რომელიც დასავლეთშიც მეტოქეობას უწევს დიდ ჰუმანისტურ კულტურას, აღმოსავლეთშიც საოცარი სისწრაფით ვრცელდება და ნალეკვით ემუქრება მის უძველეს სულიერებას და თვითმყოფადობას.

ამ გავლენების დაძლევის საფუძველი უნდა გახდეს მათი დაძლევა ცნობიერებაში, ფსიქიკაში, რისი უპირველესი პირობაც, ჩვენი აზრით, იმ არქეტიპების

გაცნობიერებაა, რომლებზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი. მეორე საფეხურია გაცნობიერებულის მიღება (და არა უარყოფა!), ხოლო მესამე საფეხური იქნება მთელი ძალისხმევის წარმართვა მათი რეალური დაძლევისკენ. ამასთან, დაძლევა არ არის რაიმეს ხელაღებით უარყოფა. დაძლევა ნიშნავს საკუთარი იდენტობის უცილობლად შენარჩუნებას და, იმავდროულად, ყოველივე ჯანსაღის, ყოველივე ახლის და აუცილებლის ცნობიერად მიღებას, აღმოსავლეთიდან იქნება ეს მოსული თუ დასავლეთიდან. თავსმოხვეული დასავლეთი ისევე მიუღებელია, როგორც თავსმოხვეული აღმოსავლეთი იყო მიუღებელი საუკუნეების მანძილზე. ამიტომ დასავლეთის მიღებაც არ უნდა მოხდეს ცნობიერების, კრიტიკული აზროვნების მიღმა. აქაც, როგორც ბევრ რამეში, ერთადერთი სწორი ფილტრი აზროვნებაა. აღმოსავლური არქეტიპების ასე გაგებული დაძლევა ხანგრძლივი პროცესია და მხოლოდ დასავლურ სტრუქტურებში სწრაფი გაერთიანებით არ მიიღწევა, თუმცა ამგვარი გაერთიანების აუცილებლობაც ეჭვგარეშეა.

ლიტერატურა:

1. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I. თბილისი, 1980, გვ. 487
2. რ. სირაძე, სახისმეტყველება. თბილისი, 1982, გვ. 215.
3. ა. ლასტი, საქართველოს გული. თბილისი, 1963, გვ. 43-44.
4. В. Соловьев, Великий Спор и христианская политика. В книге: Византизм и Славянство. Москва 2001.
5. В. Соловьев, Восточный вопрос. В книге: Три разговора. Приложения. Пасхальные письма. С.-Петербург 1901, Стр. 256-260.
6. V. F. Birkenbihl, Stroh im Kopf. München/Landsberg am Lech 1993, S. 157.
7. E. Fromm, Haben oder Sein. München 1980, S. 124ff.
8. J. Gebser, Asien lächelt anders. Schaffhausen 1999, S. 35.
9. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung. Frankfurt/M 1989, S. 32.
10. C.G. Jung, Archetypen. München 1990.
11. H. E. Lauer, Die Volksseelen Europas. Stuttgart 1965, S. 30-35.
12. R. Levine, A Geography of Time. New York 1997, pp. 90-145.
13. R. Riemek, Glaube.Dogma.Macht. Geschichte der Konzilien. Stuttgart 1985, S. 105-114.
14. Alan W. Watts, The Way of Zen. New York 1957, p. 180.
15. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1985, S. 541-688.

NODAR BELQANIA

The human being in the Eastern and Western Christianity

In order to understand the human being in Eastern and Western Civilizations it is necessary to get acquainted with some historical archetypes being shaped from the ancient times and currently they are almost entirely transferred to subconscious. They are revealed in internal attitude, behavior and stereotypes of the human being.

The East and the West. The East has always been distinguished by its divine and spiritual aspiration, characterized with its penetration into divinity and spirituality. It is no mere coincidence that the homeland of all World Religions is the East. Meanwhile its civilization was collectivistic and essentially neglected human, individual aspect. J. Gebser, the well-known researcher of culture characterized the Asia as: “We“ without “I“. The West was always distinguished by placing ahead human and personal, with earthly-material aspiration, individualism. Beginning with medieval Magna Carta Libertatum respect of human and person took the solid place in European Civil Law. The ultimate stage in this respect in the XX century was adoption of Universal Declaration of Human Rights. In the East protection of human rights by the state has not been achieved yet.

Democracy differs from other forms of governing by the sign that power takes inception from the low level, it begins from the citizenry and is transferred to higher, governing layers. In this form it is realized in the West. In the East, even at present, power and all kind of initiatives come from the top, as it occurred in earlier epochs when all inspirations were coming from the top, divine and power acquired legitimation there.

Easter is the greatest Christian festival in the East, expressing how the God won the victory over death i.e. divine aspect is major, whereas in the West Christmas i.e. birth of Baby Jesus is the culmination, where human factor is seen more obviously.

Supremacy in spiritual and religious areas was always so attractive in the East that historically it created specific temptation called Caesarepapism, which means pretention to lead governing area as well as spiritual-cultural spheres by the head of the state – emperor or king. In the West spiritual-cultural sphere is so much politicized that originated contra inclination called Papocaesarism, which means pretention of interference of spiritual-religious leader (e.g. Pope) into state affairs. There are numerous examples of Caesaropapism in Byzantine Empire, later in Russia (e.g. Peter I the Great). We meet numerous examples of Papocaesarism in medieval Europe (e.g. Walk to Canossa of Heinrich IV “broken“ by Pope Gregory VII).

After Fourth Church Council of Chalcedon (AD 451) Eastern church became mainly Dyophysitic since it recognizes the two natures of the Christ – divine and human. With this fact the Eastern Christianity assigned a big task to itself, particularly respect of human and person

aspect. But this respect has not been realized in any Eastern Dyophysitic countries and it still remains a challenge.

Perception of time in the East differs from its perception in the West. In the East time is felt inside. It is not objectified, structured to the end and still remains the category of “to be” (E. Fromm). In the West time is objectified, is outside and well structured. Time is category of “to have” in the West (E. Fromm). What you possess, what you have you control it. Therefore time is better controlled in western civilization. That is psychological bases of eastern unpunctuality and western punctuality.

While researching time “clock time” and “event time” (R. Levine) is differentiated according to the fact what determines the human activity – clock or various events in his life. One who lives in accordance to the clock that person’s living velocity is higher in comparison with the person who lives with the event time.

In western civilization where “clock time” dominates basically, events start and terminate according to the clock hand, planned in advance. In eastern and southern civilizations where “event time” dominates, the event starts when all participants are available and terminates when the feeling emerges that they have to finish the meeting, or if they discuss some disputable topic they don’t finish the discussion till they come to the agreement or they lose their strength.

In western civilization where clock dominates, an expression “time is money” was created (B. Franklin) and the expression turned into reality, while in “event time” civilizations, where time is not fixed strictly and is perceived vaguely, time and money is absolutely distinguished phenomena.

Attitude to own history is directly connected to time perception. In the East individual history (biography) and history of nation is bound and both are perceived. History is not “archived” yet completely, it’s not “museum belonging” yet, it wears the human being alive in his essence. In the West individual and history of nation is distinctly dissociate. Westerner doesn’t perceive the nation’s history as his “own” personal. This is the psychological basis of the pietism, that the people possess in the East in relation to their ancestors, actually western mentality is deprived of this. From this viewpoint Georgia belongs to East. Therefore it is understandable why English reader remains indifferent towards e.g. Shakespeare’s psychoanalysis or German Goethe’s psychoanalysis, whereas for Georgians psychoanalysis of their famous ancestors is absolutely unacceptable.

Perception of space is not less interesting. In the East human is less separated from external space and perception of space is more vague than in the West. Our everyday life gives us numerous examples of it. e.g. One can often deal with the situation when persons are standing in very narrow place and having conversation, they hinder others to pass but they don’t notice or ignore it; or they stop the cart in supermarket in the way, they hinder others but they don’t notice since space perception is vague for them and is not structured. In the West space is much more structured and accordingly borders between the subject and its environment is perceived distinctly and differentiated.

Perception of the other person. Humans are not isolated and protected from each other psychologically where time is not structured and space borders are not perceived clearly. Their relations are more familiar accompanied by some positive things but often it causes some problems. In the West as in personal, individual culture they are well aware about borders of the person and respect each other as a person. Agreement with each other is the agreement between persons and is implemented in full, whereas in the East agreements are not often fulfilled and one of its reasons is insufficient respect of the person, which is an usual practice e. g. for Georgian society. Its psychological basis is that in Georgia archetypically the other person is a fellow man and “divine” and you are ready to do a lot and to overcome threats for his sake. The East is hospitable. There the human being is a creature sent by God (“Guest comes from God”), but he is not perceived as a person having free will. His freedom is not often taken into consideration. The Easterner wants all the best for the other person but he won’t even avoid compulsion to assist him, since he doesn’t perceive him as an independent person. Therefore crossing personal borders is being carried out familiarly in the East. In the West on the contrary you often face such situations: Two persons are talking, the third person who wants to talk to one of them is waiting for finishing the conversation. In the East they don’t wait when they finish the conversation, they rush to them and interrupt it notwithstanding the importance of the topic of conversation.

Process of transformation. The major line of Georgian culture and mentality is striving for the West. It is called by Georgian researchers “Overcoming the East“, that started after conversion of Georgia to Christianity. Though primarily Christianity was Monophysitic i.e. it had oriental character. After Georgian church was shifted from Monophysitism to Dyophysitism, that meant the commitment to respect personal-individual aspect as in the West. The attempt of overcoming the East is characteristic to Georgia during her historical development and one can notice it even today in all spheres of public life, in culture, literature, general esthetics and in daily life. The same could be said regarding politics and economics. But the first condition for all these efforts is overcoming the East in the mentality, mentioned above. The second stage is acceptance and recognition (not rejection as it often occurs) of these features, and the third stage will be directing all the efforts for their actual overcoming. Herewith overcoming means maintaining own identity and accepting consciously all new and necessary, being it from the East or the West. Imposed West is not acceptable as it was not acceptable imposed East for centuries. Therefore acceptance of the West should be performed within mentality. The only right filter is thinking. Such understanding of overcoming the East is very long process and cannot be only achieved by integration into western structures, however, the necessity of such integration is beyond any doubt.

ელიზბარ ელიზბარაშვილი

ღმონის სტატისტიკური თეორიის უპირატესობის მიხედვით

ინდოევროპული აზროვნების ისტორიაში ჩვენ გვაქვს უძველესი დროიდან გავრცელებული, ყოფით თვალსაზრისთან სრულიად შეუთავსებელი დროის არსის გააზრების სტატისტიკური თეორია. დრო, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, მთლიანობით, მარადიული სამყაროს უძრავი არსის შიგნით ცნობიერების მოძრაობით მოდელირდება. ეს არის ცნობიერების „შეჯახება“ ახალ-ახალ წერტილ-ობიექტებთან. ამის შედეგად ყალიბდება დროის არსის გაგება, როგორც სამყაროულ უძრავ ხაზებზე ცნობიერების გადაადგილების.

დროის სტატისტიკური თეორია დროის სუბიექტურობის თეორიაა, რომელიც დროის მსვლელობა-დინების რეალურობას კი არ აღიარებს, არამედ – ცნობიერების მსვლელობა-დინების რეალურობას, ამ დროს კი ცნობიერებას ექმნება ილუზია „დროის გასვლის“ შესახებ. დრო არ გადის – ეს ჩვენ გავდივართ – ამის თქმა სწორედ ამ კონცეფციის შიგნით არის შესაძლებელი. დროის ამდაგვარი გაგება გვეუბნება, რომ ობიექტურია ცნობიერების მოძრაობა, ხოლო სუბიექტურია დროის მოძრაობა. ცნობიერების მოძრაობაა ის, რაც არის ნამდვილი, ობიექტური დრო, რასაც ვერ ხედავდა დროის დინამიკური თეორია.

დროის არსის ასეთი გაგების მეტაფორა არის არა მდინარე, რიგის მონაცვლეობა, როდესაც ჩვენ ვდგავართ მდინარეში, მდინარე კი მოძრაობს (აღმქმელი გაჩერებულია – სამყარო-დრო მოძრაობს), არამედ ტბა, უძრავი, მომცველი არსი, ერთიანობა-მთლიანობა-ტოტალობა, როდესაც ის გაჩერებულია და ჩვენ ვცურავთ მასში (სამყარო, სინამდვილე გაჩერებულია – აღმქმელი მოძრაობს) – ცნობიერება მოძრაობს ობიექტურ, გაჩერებულ სამყაროში და ამ მოძრაობისას იბადება აღქმების თანმიმდევრობა – დროის ილუზია. ტბის მეტაფორა ჩვენ აღებული გვაქვს „კაუშიტაკი უპანიშადადან“, სადაც ვკითხულობთ – „რომელთაც უწყიან ოდენ აწინდელისა, დაიღრჩვიან ტბასა შესულნი“ (2. კარი პირველი. 4.). აქ ტბა გვევლინება მთელი სინამდვილის მომცველ მეტაფორად, რომელიც უძრავია და რომელშიც ცნობიერებამ უნდა გასცუროს – იმოძრაოს. ცურვის დროს კი შეიძლება შეიქმნას ილუზია – თითქოს ტბა მოძრაობს და არა ჩვენ. ხოლო თუ არ გასცურე, თუ არ იმოძრავე, დაიხრჩობი ტბაში შესული. და ვინ არიან „რომელთაც უწყიან ოდენ აწინდელისა?“, ანუ მხოლოდ აწმყოს რეალურობას ვინც აღიარებს? ესენი არიან დროის დინამიკური თეორიის პოზიციაზე მყოფები, რომელთაც სჯერათ, რომ თვითონ არ მოძრაობენ, ცნობიერება არ მოძრაობს, არამედ სამყარო-ტბა მოძრაობს. ისინი „დაიღრჩვიან“ – ანუ ვერ დაინახავენ მთლიან სინამდვილეს.

ვედებში დინამიკური დროის მითოგენური განსახიერებაა ქალღმერთი უშასი, რომელსაც უპირისპირდება უპანიშადებში სტატისტიკური დროის განსახიერება – დროის ღმერთი კალა. კალა არის დროის მთლიანობითი პრინციპი, რომელიც სა-

კუთარ თავში აერთინებს დროის ყველა მონაკვეთს – საუკუნე, წელი, თვე, საათი, წუთი და ა.შ. – და ყველა მოდუსს – წარსული, აწმყო, მომავალი. კალა ძველინდურ მითოლოგიაში არის დროის პერსონიფიკაცია. კალა შედგება ყველაფრისგან ერთდროულად, იგი არის ობიექტური სამყარო-დროის ყოვლისმომცველი „ტბა“. იგი სტატიკური დროის კონცეფციის მითოგენური პერსონაჟია.

ინდოევროპულ აზროვნებაში დროის სტატიკური თეორიის პირველ გადმოცემას ვხვდებით უპანიშადებში, კონკრეტულად უძველეს – „ბრიჰადარანიაკა უპანიშადში“, სადაც ფილოსოფიური და მითოლოგიური ერთიანი ენით სტატიკური დროის გაგების ყველა ძირითადი პრინციპი არის ჩამოყალიბებული.

III თავში ვაჩანავას ასული გარგი უსვამს შემდეგ კითხვას იაჯნიავალკიას: „რაზედა, იაჯნიავალკია, სიგრძივ და განივ მოქსოვილი იგი, რაიცა ზესკნელშია და რაიცა ქვესკნელშია, და რაიცა ზესკნელსა და ქვესკნელს შუაა და რასაც ეწოდება გარდასულიცა, აწინდელიცა, მოწინადიცა“.

იაჯნიავალკიამ მიუგო: „გარგი, იგი, რაიცა ზესკნელშია, და რაიცა ქვესკნელშია, და რაიცა ზესკნელსა და ქვესკნელს შუაა, და რასაც ეწოდება გარდასულიცა, აწინდელიცა, მოწინადიცა – იგი სიგრძივ და განივ მოქსოვილია სივრცეზედა“.

შემდეგ მეორე კითხვას უსვამს გარგი: „ხოლო რაზედაა სიგრძივ და განივ მოქსოვილი სივრცე?“ „და იაჯნიავალკიამ მიუგო: „ჭეშმარიტად, გარგი, ბრამინნი გარდაუცვლელს უწოდებენ მას“ (2. ბრიჰადარანიაკა უპანიშადი. თავი III ბრაჰმანა მერვე.). „ამა გარდაუცვლელზედა, გარგი, სიგრძივ და განივ მოქსოვილია სივრცე“. „ამ წარუშლელზეა განფენილი და მოქსოვილი სიგრძე-სიგანით სივრცე“. – აგრძელებს იაჯნიავალკია (1. ბრიჰადარანიაკა უპანიშადი).

გარდაცვლილი, წარუშლელი აქ გვევლინება ყოველგვარ ნიშნებს მოკლებულ უმაღლეს დასაბამად – რომელიც იმყოფება უცვლელ ზეყოფიერებაში, როგორც ამას მთრგმნელი ლერი ალიმონაკი განმარტავს. ეს არის ბრაჰმანი.

რა შეგვიძლია ჩვენ ვთქვათ ამ ფრაგმენტებზე? პირველ რიგში, აქ მინიშნებაა იმაზე, რომ დროის სამივე მოდუსი – წარსულიც, აწმყოც და მომავალიც – უნდა გავიაზროთ, როგორც სივრცეში არსებული, სივრცის ბუნების მქონე, „სივრცეზედა მოქსოვილი“. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ წარსულიც, აწმყოც და მომავალიც არსებობს ისე, როგორც სივრცე, როგორც სივრცის სხვადასხვა ნაწილები, ისინი დაიყვანებიან სივრცეზე, როგორც მისი სხვადასხვა „რეგიონები“. ისინი სადღაც, რომელიღაც იდუმალ სივრცეში განფენილ ადგილებს იკავებენ და ერთმანეთს არასოდეს ენაცვლებიან. ისევე, როგორც ღმერთ კალაში თავის ცალკეულ ადგილს იკავებს ყოველი საუკუნე, ყოველი წუთი და ყოველი წამი. აქ ლაპარაკია, რომ დრო უნდა გავიაზროთ სივრცით პარამეტრებში, როგორც ყოვლისმომცველი სივრცე – ყოვლისმომცველი სამყარო-ტბა, სადაც მისი ყოველი არსი, ყოველი მოდუსი სახეზეა, როგორც არსებული. სადაც ყოველი ადგილი თავის ალაგას რჩება და არსად მიდის. შეიძლება მხოლოდ აღმქმელი ცნობიერება გადიოდეს ამ ადგილებს.

მეორე მინიშნება აქ იმაზეა, რომ დროის ეს სივრცე იმყოფება ღმერთში და არის მარადიული და უცვლელი. როგორც სივრცის არც ერთი ნაწილი არ ქრება იმის

გამო, რომ იგი უკვე დატოვა აღმქმელმა ცნობიერებამ ან იმის გამო, რომ იმ ადგილზე ჯერ არ მისულა აღმქმელი ცნობიერება, ასევე, დროის არცერთი ნაწილი-მოდუსი (წარსული, აწმყო, მომავალი) არ ქრება იმის გამო, რომ იგი უკვე დატოვა აღმქმელმა – ცნობიერებამ ან იმ ადგილზე ჯერ არ მისულა აღმქმელი ცნობიერება. ყველაფერი რჩება თავის უცვლელ ადგილზე. ეს არის ტბა, რომლის ნაპირებსაც ვხედავთ, განსხვავებით მდინარისაგან, რომლის დასაწყისს და ბოლოს ვერ ვხედავთ.

შემდეგი ფრაგმენტი კიდევ უფრო გვიმყარებს ჩვენს ამ შეხედულებას: იაჯ-ნიავალკია მიმართავს გარგის: „და ჭემმარიტად! ამა გარდაუცვლელისა ძალით, გარგი, იპყრობენ თვის-თვისთა ალაგთ მზე და მთვარე. და ჭემმარიტად! ამა გარდაუცვლელისა ძალით, გარგი, იპყრობენ თვის-თვისთა ალაგთ ცა და მიწა და ჭემმარიტად! ამა გარდაუცვლელისა ძალით, გარგი, იპყრობენ თვის-თვისთა ალაგთ წამნი და საათნი, დღენი და ღამენი, და ნახევართენი, და თვენი, და წელიწადის დრონი, და წელიწადნი“ (2. ბრიჰადარანიაკა უპანიშადა. თავი III ბრაჰმანა მერვე).

მაშასადამე, უძრავი, უცვლელი სინამდვილე ღმერთში, რომელშიც განფენილია დრო – ეს არის სტატიკური დრო, რომლის ყველა ნაწილი, მონაკვეთი, მოდუსი არსებობს ობიექტურად, უცვლელად და უძრავად თავის „ადგილზე“. აქედან გამომდინარე, დრო ობიექტურად, იმ სახით, რა სახითაც მასზე დინამიკური თეორია საუბრობს, არ არსებობს. სამყარო მთლიანად სტატიკურია, ყველა ხდომილება თავის ადგილზე იმყოფება მარადიულად და არსად მიდის, არსად ქრება. – რაც იყო, ის არის და ყოველთვის იქნება.

მაშინ ჩნდება კითხვა: – როგორ იქმნება დინამიკური დროის ილუზია, თითქოს დრო მოძრავი იყოს და ის გადიოდეს? რატომ არსებობს კაცობრიობის ისტორიაში ეს ყველაზე გავრცელებული ეპიფენომენი – დინამიკური დრო? პასუხს ისევ უპანიშადებში ამოვიკითხავთ. მანდუკია უპანიშადაში ვკითხულობთ: „აუმ“, აჰა ბგერა-მომცველი ყოველივესი. ამგვარად განიმარტების იგი: გარდასული, აწმყო, მოწვენადი – აჰა ბგერა აუმ. ხოლო იგი დანარჩენიც, რაიც სამი დროის საზღვართა მიღმაა – აგრეთვე ბგერა აუმ-ია, რამეთუ ყოველივე ეს – ბრაჰმანია“ (2. ბრიჰადარანიაკა უპანიშადა. თავი III ბრაჰმანა მერვე). აქ ყოველ ბგერას შეესაბამება დროის გარკვეული მოდუსი და ცნობიერების გარკვეული მდგომარეობა.

ა-ს შეესაბამება წარსული და სიფხიზლე, უ-ს შეესაბამება აწმყო და მსუბუქი ძილი, მ-ს შეესაბამება მომავალი და ღრმა ძილი. მთლიანობაში აუმ კი არის უმაღლესი მიღმასამყაროული მდგომარეობა. ეს არის ცნობიერების მეოთხე ტრანსცენდენტური მდგომარეობა – ტურია (turia), რომელიც იგივეობრივია ატმანი-სულის.

ამ ფრაგმენტში ჩვენ ვხედავთ, რომ, გარდა იმისა, რომ დროის ყველა მოდუსი – წარსული, აწმყო, მომავალი – ღმერთშია და მარადიულია, ასევე ჩანს აშკარა მინიშნება იმაზე, რომ ამ მოდუსებს შორის განსხვავებას ქმნის ცნობიერების მდგომარეობებს შორის განსხვავება: წარსული ბოლომდე, ნათლად გაცნობიერებულია, აწმყო სანახევროდ გაცნობიერებულია, მომავალი ჯერ გაუცნობიერებელია.

ვხედავთ, რომ დროის ამ მოდუსებს შორის განსხვავება მათ ობიექტურობის ხარისხებს შორის განსხვავება კი არ არის, არამედ მათ გაცნობიერებებს შორის ხა-

რისხობრივი სხვაობა. ანმყოფს აქ აშკარად არა აქვს პრივილეგიებული მდგომარეობა. ყველაზე მეტად აქ ცნობიერების „ველში“ მყოფი წარსულია, ყველაზე ნაკლებად კი – მომავალი.

აქ არის სწორედ მთავარი მინიშნება, რაც დროის სტატიკური თეორიის მთავარ ნიშანს გამოავლენს.

უპანიშადების მიხედვით, ჩვენ წინაშეა, ერთი მხრივ, უძრავი, მარადიული სამყარო, რომელშიც სივრცისებურად განფენილია დროის ყველა მონაკვეთი, და მეორე მხრივ, ცნობიერება, რომელიც გადის ამ უძრავი სამყაროს ყოველ მონაკვეთს და თავის გზაზე სულ ახალ და ახალ „მონაკვეთებს“, „ნერტილ-ობიექტებს“ აცნობიერებს, უკვე გაცნობიერებულს კი უკან ტოვებს წარსულის სახით. ანუ წარსული არის ის, რაც აღმქმელმა ცნობიერებამ უკვე გაიარა, ანმყო არის ის, რასაც ახლა გადის, ხოლო მომავალი არის ის, რასაც ამის შემდეგ გაივლის. დროის სამი მოდუსი იმიტომ კი არ არის, როგორც ამას არისტოტელე იტყოდა, რომ წარსული აღარ არის, მომავალი ჯერ არ არის და მხოლოდ ანმყო არის, არამედ იმიტომ, რომ აღმქმელმა ცნობიერებამ მეოთხე განზომილების სივრცის რაღაც მონაკვეთი უკვე გაიარა (წარსული), რაღაც მონაკვეთს ახლა გადის (ანმყო) და რაღაც მონაკვეთს მერე გაივლის (მომავალი).

მაშასადამე, დროის სტატიკური თეორია ლაპარაკობს ილუზიაზე „დროის გასვლის“ შესახებ, რომ დინამიკური დრო არის ეპიფენომენი, რომ უშასიანური დრო არის მირაჟი, თითქოს წარსული და მომავალი სადღაც იყვნენ გამქრალნი.

უპანიშადები უშასიანურ დროსთან საპირისპიროდ ამკვიდრებს კალასტურ დროს – დროის სტატიკურ გაგებას, რომლის ძირითადი ნიშნებია:

1) დროის სამივე მოდუსი – წარსული, ანმყო და მომავალი ობიექტურად არსებობს და არსებობის ხარისხით ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება.

2) დროის ეს სამივე მოდუსი განფენილი სახით იმყოფება ღმერთში და არის მარადიული და უცვლელი.

3) ცნობიერება გადის ამ უცვლელ, მარადიულ არსს და მის ყოველ გაცნობიერებულ მონაკვეთს უკან ტოვებს.

ახლა ჩვენ კარგად ვხედავთ, თუ როგორი ურთიერთშედარების შესაძლებლობაა დროის დინამიკურ და სტატიკურ თეორიებს შორის:

1) დროის დინამიკური თეორია ამბობს, რომ დრო გადის, სამყარო მიედინება და აღმქმელი ცნობიერება გაჩერებულია, ხოლო დროის სტატიკური თეორია ამბობს, რომ სამყარო გაჩერებულია, უცვლელია და აღმქმელი ცნობიერება მოძრაობს – მიედინება. თუკი დინამიკური თეორიის მეტაფორაა მოძრავი მდინარე, რომელშიც ჩვენ ვდგავართ, სტატიკური თეორიის მეტაფორაა უძრავი ტბა, რომელშიც ჩვენ ვმოძრაობთ – ვცურავთ. ეს შეიძლება ჩაითვალოს „კოპერნიკისეულ გადატრიალებად“ დროის ნაკითხვაში – მოძრაობს არა ობიექტური სინამდვილე, არამედ სუბიექტური აღმქმელი.

2) დროის დინამიკური თეორია ამბობს, რომ რეალურია მხოლოდ ანმყოფს მომენტი, წარსული და მომავალი არ არსებობს, ხოლო დროის სტატიკური თეორია

ამბობს, რომ დროის სამივე მოდუსი – წარსული, აწმყო და მომავალი – ერთნაირი ხარისხის ობიექტური რეალობით არსებობს განფენილი სახით მარადიულ და უცვლელ არსში. უპანიშადები მას ღმერთს უწოდებენ.

3) დროის დინამიკური თეორია ამბობს, რომ დროს აქვს მიმართულება ანუ „ისარი“, რომლის შებრუნება შეუძლებელია, ხოლო დროის სტატიკური თეორია საერთოდ უარყოფს დროის იმ სახით არსებობას, რა სახითაც დინამიკური თეორია მიიჩნევს ამას. მისთვის დრო ილუზიაა, რომელიც სხვა სივრცითი განზომილების გაფლისას წარმოიქმნება ცნობიერებაში და რადგანაც იგი ილუზიაა, ილუზიის „ისარზე“ არამართებული იქნება საუბარი.

ლიტერატურა:

1. აღმოსავლური კლასიკური რელიგიური ტექსტები და ასკეტთა სწავლებანი. თბილისი, 2002.
2. უპანიშადები. თარგმანი ლერი ალიმონაკის – „ხომლი“, თბილისი, 1995.
3. ჟურნ. „ლარი“ № 1. ჰერაკლიტე. ფრაგმენტები. თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძის, თბილისი, 1991.
4. Ригведа. Перевод выполнен Т.Я. Елизаренковой <http://scriptures.ru/vedas/rigveda.htm>

ELIZBAR ELIZBARASHVILI

Static Theory of Time by Upanishads

The article discusses the theory of time static transfer case in the ancient Indian texts – Upanishads within the history of the Indo-European thinking. The article shows that the static theory of time is a non-traditional theory, which opposes the understanding of time in Vedas texts. Time understanding as a metaphor is not a river, a row of alternating, when we stand in the river watching it move, (Heraclitus), but rather a lake, a motionless condition: unity, wholeness, totality. When it is not moving, but we swim in it.

According to the Upanishads, we describe all the main features of time static theory, which makes this theory a classic look.

ჩა აჩის ფსევდობსოლოგიის ფილოსოფია

შესავალი

ფსევდობსოლოგიური ფილოსოფიის ასაკი ნახევარ საუკუნეს აღემატება. სხვადასხვა დროს ქართულ, რუსულსა და ინგლისურ ენებზე დაიბეჭდა მისი სხვადასხვა შემოკლებული ვარიანტი. იგი საკმაოდ ვრცლად გადმოცემულია ჩემს წიგნში „ფსევდობსოლოგიური ფილოსოფია“ (თბილისი, 2006; აგრეთვე მეორე წიგნში: „ჩემი განვლილი ფილოსოფიური ცხოვრების ნიშანსვეტები“, თბ.2013). ამჟამად კი ამ თემას იმიტომ ვუბრუნდებით, რომ ამ თეორიის მიერ შემოთავაზებული იდეები მეტ ყურადღებას მოითხოვს მათგან, ვისაც შემეცნებისა და ცნობიერების პრობლემები აინტერესებს, რაც ჯერჯერობით არ ჩანს (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ 1989 წელს ბერლინის უნივერსიტეტში ჩატარებულ კოლოკვიუმს, რომელიც ფსევდობსოლოგიურ ფილოსოფიას მიეძღვნა). მით უმეტეს, თანამედროვე ქართულ აზროვნებაში, როცა თეორიული პრობლემებით დაინტერესებული მკითხველი იშვიათი მოვლენა გახდა. იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ სამომავლოდ ვითარება რადიკალურად შეიცვლება და ფსევდობსოლოგიური ფილოსოფიასაც გამოუჩნდება მკითხველი და მკვლევარი.

I. სამყარო და ადამიანი

მატერიალური სამყაროს ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს ვრცეული და დროული სასრულობა წარმოადგენს. ფიზიკურ საგნებს აქვთ სიდიდე, რაც მათ სასრულობას ადასტურებს. ნებისმიერი საგნის სიდიდეს ასრულებს სხვა საგნები, როგორც სიდიდეები. მატერიალური საგნების სასრულობა მათ გარკვეულობას ქმნის. „ეს არის ეს, და არა სხვა“, ვინაიდან სხვაც არსებობს. წიგნი არის წიგნი და არა სკამი ან მაგიდა. მისი გარკვეულობა სხვა საგნების არსებობით არის განპირობებული. ეს „სხვა“ არის ის, რაც მას ასრულებს. გარდა ამისა, არსებობს სხვაგვარი ვრცეული სასრულობაც; საგნები და მოვლენები ურთიერთკავშირშია, ერთმანეთზეა დამოკიდებული; დამოკიდებული კი არ შეიძლება უსასრულო იყოს; სხვაზე დამოკიდებულება მას სასრულს ხდის. ყველაფერი ზემოთქმული იმას ადასტურებს, რომ მატერიალურ სამყაროში უსასრულობა არ არსებობს.

სასრულია არა მარტო მატერიალური საგნები, არამედ თვითონ სამყაროც. ამას აინშტაინის რელატიურობის თეორია ასაბუთებს. ამოდის რა სივრცის სიმრუდის იდეიდან, აინშტაინი ამტკიცებს, რომ ერთი მიმართულებით გაშვებული სინათლის სხივი მილიონი და მილიარდი წლების შემდეგ მეორე (საპირისპირო) მხრიდან დაბრუნდება. ეს ნიშნავს, რომ სამყარო, მართალია, განუზომლად დიდია, მაგრამ

უსასრულო მაინც არ არის. ამრიგად, ვრცეული სასრულობა ახასიათებს მთელ მატერიალურ სამყაროს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აინშტაინი ერთმანეთისაგან განსხვავებს სასრულობასა და განუსაზღვრელობას და ამტკიცებს, რომ სამყარო სასრულია, მაგრამ განუსაზღვრელი.

მატერიალური სამყარო სასრულია არა მხოლოდ სივრცეში, არამედ დროშიც. სამყაროში არაფერია მარადიული, ყველაფერი წარმოშობილია, არსებობს დროის გარკვეულ მანძილზე და შემდეგ ქრება, სხვა რაიმედ გარდაიქმნება. უზარმაზარი მთები, ზღვები, ოკეანეები ოდესღაც არ არსებობდა. როცა დედამიწა გავარვარებული იყო, მაშინ, ცხადია, ზღვები და ოკეანეები არ შეიძლება არსებულიყო. ვულკანური პროცესები წარმოშობს მთებს, მწვერვალებს. მამასადამე, ყველაფერი მატერიალურ სამყაროში დროში სასრულია. იგივე ითქმის მთელ სამყაროზეც, როგორც ეს XX საუკუნის კოსმოლოგიამ (ე.წ. „დიდი აფეთქების თეორია“) დაასაბუთა. დაახლოებით ასანთის კოლოფის ტოლმა რაღაცამ, რომელსაც ვერაფერს უწოდებ, რადგან ყველაფერი მისი აფეთქების შემდეგ წარმოიშვა (მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, გალაქტიკები, მატერიალური საყაროს შემადგენელი ელემენტარული ნაწილაკები), როგორც გასაოცრად ორგანიზებული სამყარო. ამრიგად, დროში სასრულობა ახასიათებს არა მარტო მატერიალურ საგნებსა და მოვლენებს, არამედ, აგრეთვე, მთელ მატერიალურ სამყაროს. უსასრულობა მატერიალურ სამყაროში არ არსებობს.

სასრულობა რელატიურობას ნიშნავს. როცა ერთი საგანი მეორე საგანს სასრულს ხდის, მაშინ ისინი ურთიერთარსებობას განაპირობებენ, ანუ ორივე რელატიურია. უსასრულო მხოლოდ აბსოლუტური შეიძლება იყოს, რომელიც აგრეთვე მარადიულია ანუ დროში უსასრულოა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მატერიალურ სამყაროში ყველაფერი რელატიურია, არაფერია აბსოლუტური.

ასეთ სამყაროში ცხოვრობს ადამიანი და, ბუნებრივია, რომ მისი მენტალური უნარები სასრული და რელატიური იყოს. განსაზღვრული და სასრულია ადამიანის არა მხოლოდ ფიზიკური შესაძლებლობანი, არამედ, აგრეთვე, მისი თეორიული და პრაქტიკული ცნობიერებაც. თანამედროვე მეცნიერებამ უდიდეს წარმატებებს მიაღწია, მაგრამ მისი შესაძლებლობანი მაინც განსაზღვრულია, სასრულია. ერთი სიტყვით, არ შეიძლება ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული უნარების უსასრულო შესაძლებლობის ილუზიის შექმნა. რელატიური და სასრული სამყაროს მკვიდრი ადამიანის უნარები არ შეიძლება აბსოლუტური და უსასრულო იყოს.

სწორედ ამას ემყარება ფილოსოფიაში ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისი აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების შეუძლებლობის შესახებ. აქვე მიზნულია, რომ ჭეშმარიტება მხოლოდ აბსოლუტური შეიძლება იყოს. სხვაგვარი (რელატიური) ჭეშმარიტება არ არსებობს. ჰეგელი ამბობდა, რომ ფილოსოფიასა და რელიგიას ერთი და იგივე საგანი აქვს. ეს არის ღმერთი, რომელიც აბსოლუტურია და ერთადერთ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. ღმერთი არის ჭეშმარიტება, ამბობს ჰეგელი. იგი მიუწვდომელია, შეუმეცნებადია. ასეთია სწორედ აბსოლუტური ჭეშმარიტება. აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ფილოსოფია, კერძოდ, ონტოლოგია,

როგორც პირველი ფილოსოფია, არის ღმერთზე, როგორც აბსოლუტურ არსზე, მოძღვრება, რომელიც ერთადერთ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. ამ აზრით, ონტოლოგია არის **ფილოსოფიური თეოლოგია**. ამ იდეაზეა აგებული ჩვენი თეორია მეცნიერული ონტოლოგიის შესახებ (იხ. სერგი ავალიანი, მეცნიერული ონტოლოგია, თბილისი, 1994). იმას, რასაც ფილოსოფიაში აბსოლუტური ჭეშმარიტება ეწოდება, რელიგიის ენაზე ღმერთი ჰქვია.

ამრიგად, აბსოლუტური ჭეშმარიტება მიუწვდომელია. მთელი ჩვენი ცოდნა და ღირებულებითი სამყარო რელატიურია. სწორედ ეს განაპირობებს შემეცნების უსასრულო განვითარებას. აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომა შემეცნების დასასრულს ნიშნავს. შემეცნებას ხომ სხვა არაფერი ამოძრავებს, გარდა აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ ლტოლვისა. ჩვენი ცოდნა განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე რელატიურია, შეცდომების შემცველია. რელატიურობა შემეცნებისა და ცოდნის სფეროში შეცდომების შემცველობას ნიშნავს, რომელთა პერმანენტული გამო-რიცხვა ცოდნის განვითარებას წარმოადგენს.

აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების შეუძლებლობა, როგორც ზემოთ ვთქვი, ფსევდოაბსოლუტური ფილოსოფიის ქვაკუთხედი, მისი ამოსავალი დებულებაა.

II. არისტოტელეს კანონი

სულ სხვა პოზიციებზე იდგნენ წინასოკრატელი სოფისტები, განსაკუთრებით მათი ლიდერი პროტაგორა. ისინი რელატივიზმის უკიდურესი ფორმის დამცველნი იყვნენ და ამტკიცებდნენ, რომ ჭეშმარიტია ნებისმიერი ადამიანის აზრი, თუნდაც იგი სხვა ადამიანების აზრს ეწინააღმდეგებოდეს. ერთი სიტყვით, ჭეშმარიტების საზომად ადამიანს თვლიდნენ. „ყოველ საგანთა საზომი არის კაცი, არსებულთა რომ ისინი არსებობენ და არარსებულთა, რომ ისინი არ არსებობენ“. პლატონი პროტაგორას ამ აზრს ასე გამოთქვამს: „ყოველი საგანი არის ჩემთვის ისეთი, როგორც მე მეჩვენება, შენთვის კი ის არის ისეთი, როგორც შენ გეჩვენება; კაცი ხარ ხომ შენც და მეც“. ამასთანავე, როგორც პლატონი შენიშნავს, „კაცის“ ცნებაში ცალკეული ადამიანი იგულისხმება და არა „კაცი საერთოდ“, ანუ ადამიანთა მოდგმა. ეს არის რელატივიზმის უკიდურესი ფორმა; ჭეშმარიტების ცნებაში კი პროტაგორას აბსოლუტური ჭეშმარიტება ესმოდა, ანუ იგი ერთმანეთისაგან ვერ ასხვავებდა აბსოლუტურსა და რელატიურ ჭეშმარიტებას.

სოფისტურ რელატივიზმს დაუპირისპირდნენ სოკრატე, პლატონი და არისტოტელე. სოკრატე უარყოფდა მრავალი ჭეშმარიტების არსებობას; ის ერთია და ცნებისეული (ზოგადი) ხასიათი აქვს. სოკრატემ ცნებისეული ზოგადობა აღმოაჩინა და სოფისტურ რელატივიზმს დაუპირისპირა. ამიტომ იგი შემეცნების მეცნიერული თეორიის აღმომჩენად ითვლება. სოკრატეს გზა განაგრძეს პლატონმა და არისტოტელემ. მათ კიდევ უფრო გააფართოვეს სოფისტური რელატივიზმის კრიტიკა და ჰერაკლიტეს დიალექტიკაშიც რელატივიზმი აღმოაჩინეს. ჰერაკლიტე ნი-

ნააღმდეგობის ცნებიდან ამოდიოდა და ამტკიცებდა, რომ შესაძლებელია ერთსა და იმავე საგანს ერთდროულად ურთიერთსაინააღმდეგო ნიშნები მივანეროთ. ამიტომ პლატონი და არისტოტელე ჰერაკლიტესა და მის მიმდევრებს „ორთავიანებს“ უწოდებდნენ, რადგანაც ჰერაკლიტეს მიმდევრები და სოფისტები შესაძლებლად თვლიდნენ, რომ ერთსა და იმავე საგანს ერთდროულად ურთიერთსაინააღმდეგო ნიშნები ჰქონდეს. ჰერაკლიტესა და სოფისტების წინააღმდეგ არისტოტელე ამტკიცებდა, რომ „არსებობა და არარსებობა ერთდროულად შეუძლებელია“. აზრის გამოთქმა გარკვეულის გამოთქმას ნიშნავს. ერთი მნიშვნელობის არქონა ნიშნავს არც ერთი მნიშვნელობის არქონას. „შეუძლებელია რაიმეს მოაზრება, თუ ყოველთვის არ მოიზრებ რაიმე ერთს“. ერთი სიტყვით, პლატონი და არისტოტელე უარყოფდნენ სოფისტურ რელატივიზმს და თვლიდნენ, რომ აზროვნება და მეტყველება ერთნიშნობის გარეშე შეუძლებელია. ერთნიშნობა კი აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური ნიშანია. რელატიურობა კი ბუნდოვანებასა და გაუგებრობას იწვევს; მისი მოხსნა მხოლოდ აბსოლუტურს – ერთნიშნას – შეუძლია. ამოდიოდა რა ამ იდეიდან, არისტოტელემ ჩამოაყალიბა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის გენიალური კანონი: „შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე ერთად ეკუთვნოდეს და არც ეკუთვნოდეს ერთსა და იმავეს ერთი და იმავე აზრით“. მაგალითად, შეუძლებელია ვთქვათ, რომ „პეტრე მაღალია ან დაბალი“, თუ არა ვთქვით, ვის მიმართ და როდის. დროსა და მიმართებას აქ პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. პეტრე შეიძლება ივანესთან შედარებით იყოს მაღალი ან დაბალი, მაგრამ, იმავდროულად, პავლესთან შედარებით, შეიძლება დაბალი აღმოჩნდეს. ამ კანონის მნიშვნელობა იმაშია, რომ მას, ერთი მხრივ, აზროვნებაში გარკვეულობა ანუ ერთნიშნობა შემოაქვს, რითაც შესაძლებელს ხდის აზროვნებას, ხოლო, მეორე მხრივ, აბსოლუტურის არებობის აუცილებლობას აჩვენებს შემეცნების პროცესში.

აქ გვინდა ამ კანონთან დაკავშირებით ერთი მოსაზრება გამოვთქვათ: არისტოტელე უარყოფს რელატიური ჭეშმარიტების არსებობას და თვლის, რომ ჭეშმარიტება შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტური. მაგრამ თუ ამ კანონს ღრმად გავიზრებთ, აღმოვაჩინებთ, რომ იგი თვითონ არის რელატიური, თუმცა სულ სხვაგვარად რელატიური. სახელდობრ, არისტოტელე ეძებს აბსოლუტურს და კიდევ პოულობს გარკვეული მიმართებისა და დროის ფარგლებში, მაგრამ აბსოლუტური ვერავითარ შეზღუდვას – ამ შემთხვევაში, მხოლოდ მიმართებისა და დროის ფარგლებში ყოფნას – ვერ ითმენს. ასეთი მხოლოდ რელატიური შეიძლება იყოს. მიმართებაში ყოფნა რელატიურობას ნიშნავს. ამ მოსაზრებას კიდევ უფრო ნათელს გახდის ფსევდობსოლუტურის ფორმების ანალიზი.

ამრიგად, არისტოტელეს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი გარკვეული მიმართებისა და დროის ფარგლებში აბსოლუტურია, მაგრამ, მეორე მხრივ, როგორც ღროითა და მიმართებით შეზღუდული ჭეშმარიტება, მხოლოდ რელატიური შეიძლება იყოს. ეს არის რელატიური ჭეშმარიტების ახალი ფორმა, რომელიც რელატიურსა და აბსოლუტურს აერთიანებს.

III. ფსევდოაბსოლუტური ჭეშმარიტება

ამრიგად, არისტოტელემ სრულიად დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ შემეცნება და, საერთოდ, ლოგიკური აზროვნება და მეტყველება აბსოლუტურის, ერთნიშნობის გარეშე შეუძლებელია. მაგრამ, მეორე მხრივ, ასევე დამაჯერებლად დასაბუთებულია, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება შეუმეცნებადია; ვინაიდან ადამიანი სასრული არსებაა, ამიტომ მისთვის როგორც აბსოლუტური არსი, ასევე აბსოლუტური ჭეშმარიტება მიუწვდომელია. სასრული უსასრულოს ვერ სწვდება. ადამიანის მთელი ცოდნა რელატიურია, რელატიური კი მრავალნიშნაა, ბუნდოვანია, გაურკვეველია, მის საფუძველზე აზროვნება შეუძლებელია. ასე ჩამოყალიბდა პარადოქსული ვითარება: ერთი მხრივ, ადამიანის აზრები რელატიურია, მაგრამ, მეორე მხრივ, აზროვნების არსებობა ფაქტია. რელატიურობის პირობებში ადამიანმა უზარმაზარი ცოდნა დააგროვა, აზროვნებს ერთნიშნად და ასევე ერთნიშნად გადასცემს თავის აზრს სხვა ადამიანებს. როგორ უნდა ავხსნათ ეს ურთიერთსაინინააღმდეგო ვითარება? როგორ ხდება აბსოლუტური ჭეშმარიტების შეუმეცნებადობის პირობებში ესოდენ წარმატებული თეორიული მოღვაწეობა? ამ პრობლემის ახსნას და, მაშასადამე, ზემოაღნიშნული წინააღმდეგობიდან გამოსავალს იმაში ვხედავთ, რომ ადამიანი თვითონ ქმნის ისეთ აბსოლუტურს, რომელიც ფუნქციის მიხედვით ჭეშმარიტი აბსოლუტურისაგან არაფრით განხვავდება, გარდა სუბიექტური წარმომავლობისა. ასეთ აბსოლუტურს ჩვენ ვუწოდებთ **ფსევდოაბსოლუტურს**, ანუ ყალბ აბსოლუტურს. მისი სიყალბე იმაშია, რომ ჭეშმარიტი აბსოლუტური მარადიულია, შეუქმნადია; ფსევდოაბსოლუტური კი ადამიანის მიერაა შექმნილი. მიუხედავად ამისა, ფსევდოაბსოლუტური ჭეშმარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს, რაც შესაძლებელს ხდის აზროვნებას. როგორც ვხედავთ, ფსევდოაბსოლუტური არის **მესამე რეალობა** აბსოლუტურსა და რელატიურს შორის. იგი არც ერთ მათგანზე არ დაიყვანება, თუმცა ორივეს თვისებებს ატარებს.

ფსევდოაბსოლუტურია ყველა საზომი ერთეული, ყველა ნორმა, ეტალონი, ათვლის სისტემა. ვთქვათ, გვინდა სიგრძის ან ფართობის გაზომვა. ამისათვის აუცილებელია საზომი ერთეულის დანერგვა. საზომი ერთეულები ბუნებაში არ არსებობს; სამყაროში ხომ ყველაფერი რელატიურია, სასრულია. ამიტომ ჩვენ იძულებული ვართ, რელატიური სიდიდეებიდან ერთ-ერთი ავირჩიოთ, ჩავთვალოთ საზომ ერთეულად, ანუ პრივილეგიური მნიშვნელობა მივანიჭოთ, გავააბსოლუტუროთ და სიგრძის საზომ ერთეულად ვაქციოთ. ასეთია სიგრძის საზომი ერთეულები: მეტრი, არშინი, კილომეტრი და ა.შ., დროის საზომი ერთეული – საათი, ტემპერატურის საზომი ერთეული – თერმომეტრი და ა.შ. ყველა მათგანს კონვენციური მნიშვნელობა აქვს, არჩეულია სიმარჯვისა და მოხერხებულობის მიხედვით. სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ მეტრი ვუნოდოთ ას სანტიმეტრს, კილომეტრი – ათას მეტრს, საათი – სამოც წუთს და ა.შ. ამ შემთხვევაში ჩვენი არჩევანი კონვენციურია; ვთანხმდებით, რომ მეტრი ას სანტიმეტრს ვუნოდოთ, საათი – სამოც წუთს და ა.შ. საკმარისია მხოლოდ ის, რომ ისინი გაზომვისათვის სხვა სიდიდეებზე უფრო მარჯვე და

მოხერხებული იყოს, დანარჩენი თავისუფალი არჩევანის შედეგია. მათი გააბსოლუტურება ანუ აბსოლუტური მნიშვნელობის მინიჭება მხოლოდ მათ პრივილეგიებში გამოიხატება, კერძოდ იმაში, რომ საზოგადოებრივი ერთეული ზომავს, თავის მიხედვით აფასებს გასაზომ სიდიდეებს, მაგრამ თვითონ კი არასოდეს არის გაზომვის ობიექტი. არავინ მოითხოვს საზოგადოებრივი ერთეულის გაზომვას, ვინაიდან ასეთი მოთხოვნა უაზრობა იქნებოდა. თუ საზოგადოებრივი ერთეულის გაზომვას დავინყებთ, მაშინ იგი გასაზომ სიდიდედ გადაიქცევა, რომლის გაზომვაც სხვა საზოგადოებრივ ერთეულს მოითხოვს და ასე უსასრულოდ.

მაშასადამე, საზოგადოებრივი ერთეულის არჩევა რელატიურის გააბსოლუტურებას, ანუ ფსევდობსოლოგიურის შექმნას ნიშნავს. მისი ფსევდობსოლოგიურობა იმაშია, რომ იგი ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიური, ანუ წარმომავლობის მიხედვით რელატიურია, მაგრამ გააბსოლუტურების შემდეგ აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს და მისგან არაფრით განსხვავდება. სწორედ ეს ფსევდობსოლოგიური ხდის შესაძლებელს შემეცნებასა და აზროვნებას, მის გარეშე ორივე მათგანი შეუძლებელი იქნებოდა.

ფსევდობსოლოგიურია ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის ყველა სფერო. მას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს აქსიოლოგიაშიც, კერძოდ, ღირებულებითი ცნობიერების ბუნების გასაგებად. ადამიანს, გარდა თეორიული (შემეცნებითი) ცნობიერებისა, ღირებულებითი ცნობიერებაც აქვს, რომელსაც ადამიანისათვის თეორიულ ცნობიერებაზე ნაკლები მნიშვნელობა როდი აქვს. ადამიანი ხომ არა მარტო იმეცნებს, არამედ კიდევ აფასებს. მას რაღაც მოსწონს, რაღაც არ მოსწონს, ერთ ქცევას სიკეთედ თვლის, მეორეს – ბოროტებად. ერთი სიტყვით, ადამიანი ღირებულებითი ცნობიერების სფეროში ცხოვრობს. მას პიროვნებად სწორედ ღირებულებითი ცნობიერება ქმნის. მისი ღირებულებანი სხვა ადამიანების ღირებულებებისაგან განსხვავდება. ამაში მდგომარეობს მისი ინდივიდუალობა და პიროვნულობა. ყველა ადამიანს რომ ერთი და იგივე ღირებულებითი ცნობიერება ჰქონდეს, მაშინ მათ შორის განსხვავება წაიშლებოდა, პიროვნულობა დაიკარგებოდა და ადამიანი მასაში გაითქვიფებოდა, ანუ იქნებოდა უპიროვნო ადამიანი.

ისმება კითხვა: რა განაპირობებს ადამიანთა ღირებულებითი ცნობიერების განსხვავებას? რატომ აქვს სხვადასხვა ადამიანს სხვა ადამიანებისაგან განსხვავებული, ზოგჯერ, საპირისპირო გემოვნება? ამის მიზეზი, ჩვენი აზრით, ის არის, რომ თითოეული ადამიანის ღირებულებით ცნობიერებას საფუძვლად სხვადასხვა იდეალი აქვს. ერთის იდეალი ასეთია, მეორისა – სხვა. არიან ადამიანები, რომელთაც მოსწონთ ჭეჭა-ქუხილი, ზღვის ღელვა, საზოგადოებრივი არეულობა (რევოლუცია) და ა.შ. სხვებს კი ისინი სძულს. ამ იდეალთაგან რომელია სწორი? ამ კითხვას აზრი არა აქვს, ვინაიდან ყველა იდეალი, როგორც იდეალი, სუბიექტურია, რელატიურია. იდეალთა განსხვავებულობა მათ რელატიურობას ნიშნავს. მაგრამ იდეალი, მიუხედავად მისი რელატიურობისა და სუბიექტურობისა, ადამიანის ღირებულებით ცნობიერებაში აბსოლუტური ღირებულების როლს ასრულებს. ყველა ადამიანი დარწმუნებულია, რომ მისი გემოვნება უპირატესია, ერთადერთი სწორი გემოვნებაა.

ნებაა. აქ უკვე ამკარაა ღირებულებითი ცნობიერების საფუძვლად მყოფი იდეალის ფსევდოაბსოლუტურობა. ადამიანის ღირებულებით ცნობიერებას ფსევდოაბსოლუტური იდეალი მართავს. იდეალის ზემოაღნიშნული ჩვენეული გაგება, რომელიც ტრადიციული გაგებისაგან პრინციპულად განსხვავდება, უფრო ვრცლად გადმოცემულია ჩვენს ნიგნში: „Природа знания и ценности“ (თბ., 1989), აგრეთვე სტატიაში: „რამდენიმე აუცილებელი განმარტება“¹

არსებითად იგივე ვითარებაა ნორმატიული კანონზომიერების სფეროში. მაგალითად, იურიდიული კანონები დადგენილია ადამიანთა მოთხოვნებისა და მათი უფლებების დასაცავად. აბსოლუტური იურიდიული კანონი არ არსებობს. იგი წარმომავლობის მიხედვით რელატიურია, მაგრამ როცა მას პარლამენტი ან სხვა კანონმდებელი ორგანო დაამტკიცებს, მაშინ იგი აბსოლუტურ მნიშვნელობას შეიძენს და არავითარ კონტროლს აღარ ექვემდებარება. იგი გადაიქცევა ადამიანთა ქცევის საყოველთაო ნორმად, თუმცა იგი სხვა არაფერია, გარდა ფსევდოაბსოლუტური, ადამიანთაგან გააბსოლუტურებული რელატიურისა. იგივე ითქმის მორალურ კანონებზეც, რომელთაც ადამიანები ცნობიერად ან არაცნობიერად ისტორიული განვითარების ხანგრძლივ მანძილზე აყალიბებენ. ადამიანები ხშირად არღვევენ იურიდიულსა და მორალურ კანონებს. ეს გარემოება მათ ფსევდოაბსოლუტურობას კი არ უარყოფს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ მათ ნორმატიულობას ასაბუთებს.

IV. ფსევდოაბსოლუტურის ფორმები

არსებობს ფსევდოაბსოლუტურის სამი ძირითადი ფორმა, რომლებიც ფსევდოაბსოლუტურის ბუნებას სხვადასხვა კუთხით ახასიათებენ. ამ ფორმიდან ყველაზე პირველსა და უძირითადესს წამოადგენს ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიური, რომელსაც გაზომვის პროცესში ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს. ამის შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა ლაპარაკი. დამატებით მხოლოდ იმას ვიტყვით, რომ იგი ცნობიერი აქტია. არჩევა ცნობიერების გარეშე შეუძლებელია. მის ფუნდამენტურობას კი ის წარმოადგენს, რომ გაზომვა ბუნებისმეცნიერების ძირითადი მეთოდია, რომელიც ფსევდოაბსოლუტური ათვლის სისტემების არსებობას მოითხოვს. ფსევდოაბსოლუტური, როგორც ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიური, ფსევდოაბსოლუტურის ცნების შინაარსს სრულიად ამკარად გამოავლენს.

ფსევდოაბსოლუტურის მეორე ფორმა წარმოადგენს ობიექტის რომელიმე უპირატესი თვისების უნივერსალიზაციას, ხოლო მეორე და მესამე – ხარისხოვანი თვისებების უგულუბელყოფას. ფსევდოაბსოლუტურის ამ ფორმას მიმართავენ სტატისტიკური კანონზომიერების კვლევის დროს, აგრეთვე, თანამედროვე დეტერმინიზმში. მაგალითად, როდესაც სოციოლოგები ამა თუ იმ პროცესის მოსალოდნელ შედეგებს იკვლევენ, გამოკითხავენ რესპონდენტთა საკმაოდ დიდ რიცხვს, ვთქვათ, რამდენიმე ათასს. თუ გამოკითხულთა დადებითი პასუხები ბევრად სჭარბობს უარყოფითს, მაშინ ამ უკანასკნელს უგულუბელყოფენ და დადებითი პასუხების უნივერსალიზაციას ეწევიან, ანუ ააბსოლუტურებენ. ეს მეთოდი თითქმის ყოველთვის

1 იხ. კრ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, XIII, 2009.

ამართლებს ამა თუ იმ სახელმწიფო მოღვაწის (პრეზიდენტის ან სხვა მაღალი თანამდებობის პირის) არჩევის პროცესში. ამგვარი აბსოლუტური, ცხადია, ფსევდო-აბსოლუტურია, ვინაიდან უგულვებელყოფილია სხვა შესაძლებელი პასუხები, როგორც შედარებით მცირე და ნაკლებმნიშვნელოვანი.

ფსევდოაბსოლუტურის ეს ფორმა კიდევ უფრო აშკარად ჩანს სტატისტიკურ დეტერმინიზმში. თანამედროვე დეტერმინიზმში უდავოდ მიჩნეულია, რომ არ არსებობს აუცილებლობისა და შემთხვევითობის პოლუსები, ანუ აბსოლუტური აუცილებლობა ან აბსოლუტური შემთხვევითობა. მატერიალური პროცესები სხვადასხვა დონის და ხარისხის აუცილებლობისა და შემთხვევითობის მატარებელია. ამ შემთხვევაში აუცილებლობასა და შემთხვევითობაზე ლაპარაკობენ ერთ-ერთი მათგანის უპირატესობის მიხედვით. ფრანგ მათემატიკოს ე. ბორელს ასეთი მაგალითი მოჰყავს: ცეცხლზე დადგმული წყალი ადუღდება, მაგრამ გამორიცხული არ არის მისი გაყინვა, თუმცა ამის ალბათობა კატასტროფულად მცირეა. ადამიანმა მილიონი წელი რომ იცოცხლოს, ასეთ შემთხვევას ვერ ნახავს. სწორედ ამიტომ იმის მტკიცება, რომ ცეცხლზე დადგმული წყალი აუცილებლად ადუღდება, მიჩნეულია აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად; მისი საწინააღმდეგო შესაძლებლობა უგულვებელყოფილია, თუმცა თეორიულად მისი გამორიცხვა შეუძლებელია. სწორედ ამაზე დაფუძნებული ცეცხლზე დადგმული წყლის ადუღების ვარაუდი.

ფსევდოაბსოლუტურის მესამე ფორმას წარმოადგენს ე.წ. „შემოსაზღვრული აბსოლუტური“. ასეთია, მაგალითად, ევკლიდური გეომეტრიის აქსიომები. ისინი აბსოლუტურია მხოლოდ ევკლიდური გეომეტრიის ფაგლებში; მის გარეთ კი ისინი აბსოლუტური აღარ არის. ეს არის „შემოსაზღვრული აბსოლუტური“ ანუ ფსევდო-აბსოლუტური, ვინაიდან ჭეშმარიტი აბსოლუტური ვერავითარ შემოსაზღვრას ვერ ითმენს.

იგივე ითქმის თვითონ არისტოტელეს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის შესახებ, რაზედაც ზემოთ უკვე გვექონდა ლაპარაკი. არისტოტელე ლაპარაკობს ერთნიშნობის ანუ აბსოლუტურის აუცილებლობის შეახებ მხოლოდ მოცემულ დროსა და მიმართებაში. ამგვარი აბსოლუტური შემოსაზღვრული ანუ ფსევდო-აბსოლუტურია, ვინაიდან იგი აბსოლუტურია მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში და არა მის გარეთ.

V. ფსევდოაბსოლუტურის მენტალური უნივერსალურობა

ამ პარაგრაფში შევეცდებით დავასაბუთოთ, რომ ფსევდოაბსოლუტურობა ადამიანის თეორიული გონების ანუ მისი ცნობიერების ფუნდამენტური ნიშანია.

გფიქრობთ, ზემოთ საკმაოდ დავასაბუთეთ, რომ რეალური არსი რელატიური და სასრულია. მის სფეროში არაფერია აბსოლუტური. ამ მოსაზრებას დიალექტიკის თეორიაც ადასტურებს. დიალექტიკა ხომ მთელ სამყაროში წინააღმდეგობისა და ურთიერთდაპირისპირების არსებობას ამტკიცებს. წინააღმდეგობაში ყოფნა კი სასრულობისა და რელატიურობის მაჩვენებელია. დიალექტიკური წინააღმდეგობა, განსხვავებით მექანიკურისაგან, ურთიერთუარყოფასთან ერთად, ურთიერთდა-

საბუთებასაც გულისხმობს. აბსოლუტური კი არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავს. ეს აზრი ნიკოლაი კუზანელმა დამაჯერებლად დაასაბუთა.

არსის რელატიურობა აზრშიც აისახება, ვინაიდან აზრი არსის ასახვას წარმოადგენს. ადამიანი, როგორც სასრული არსება, არ შეიძლება აბსოლუტურსა და უსასრულოს ფლობდეს. მთელი ადამიანური ცოდნა სასრული და რელატიურია. მართებულად წერს პოპერი: ჩვენ მხოლოდ რელატიური ჭეშმარიტების მფლობელები ვართ.

არისტოტელემ, რელატივიზმის უარყოფის მიზნით, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ჩამოაყალიბა, მაგრამ აბსოლუტურის წვდომა კვლავ შეუძლებელი დარჩა. ეს კანონი ფსევდოაბსოლუტურ ცოდნას ემსახურება და არა აბსოლუტურს. დროითა და მიმართებით შემოსაზღვრული ცოდნა არ შეიძლება აბსოლუტური იყოს. აბსოლუტური ხომ უპირობოსა და განუსაზღვრელს ნიშნავს.

ზემოაღნიშნული მოსაზრება შეეხება არა მხოლოდ წინამეცნიერულ ცოდნას, არამედ მეცნიერულსაც. იგი ძალაში რჩება არა მხოლოდ რეალური არსის ამსახველ მეცნიერებაში, არამედ აგრეთვე მათემატიკასა და ლოგიკაშიც, რომლებიც უკიდურესი აბსტრაქტულობით ხასიათდება.

ზოგჯერ ფიქრობენ, რომ თითქოს მათემატიკური დებულებები აბსოლუტური მნიშვნელობისაა; მაგრამ მათემატიკოსთა უმრავლესობა ამ აზრს არ იზიარებს და თვლის, რომ ნებისმიერი მათემატიკური ცოდნა რაღაც პოსტულატს ემყარება, რაც მის აბსოლუტურობას გამორიცხავს და, ადამიანის ცნობიერების სხვა სფეროების მსგავსად, რელატიურობას ამტკიცებს. ზემოთ ლაპარაკი გვქონდა იმის შესახებ, რომ ევკლიდური გეომეტრიის აქსიომების აბსოლუტურობა მხოლოდ ევკლიდური სივრცით შემოიფარგლება. „შემოფარგული აბსოლუტური“ კი, სინამდვილეში, ფსევდოაბსოლუტურია. იგივე ითქმის არაევკლიდურ გეომეტრიაზეც.

ლოგიკურ აბსტრაქციებსაც გარკვეული საფუძველი გააჩნია; ისინი მიღებულია ინდუქციის წესით, ხოლო ინდუქციური დასკვნები ალბათურია. ამ აზრით, ლოგიკური მტკიცებანიც ფსევდოაბსოლუტურ ხასიათს ატარებს.

ფსევდოაბსოლუტური ხასიათი აქვს ემპირიულ ცოდნასაც. იგი ყოველთვის კონვენციურ ხასიათს ატარებს. მაგალითად, ვიდრე ვიტყოდეთ, რომ „ნაპოლეონი გარდაიცვალა 1821 წლის 5 მაისს“, წინასწარ უნდა შევთანხმდეთ, რომ მხედველობაში გვაქვს გრიგორიანული კალენდარი. ასევე, როცა ვამბობთ, რომ „თბილისი იმყოფება სამხრეთით“, მაშინ შეთანხმებული ვართ, თუ რას ვუნოდებთ სამხრეთს ან რის მიმართ იმყოფება სამხრეთით. კონვენცია სხვა არაფერია, გარდა გააბსოლუტურებული რელატიურისა ანუ ფსევდოაბსოლუტურისა; ყოველ შეთანხმებას ფსევდოაბსოლუტური შინაარსი აქვს. ამ მხრივ წინამეცნიერული ცოდნა მეცნიერულისაგან არ განსხვავდება. ამრიგად, როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული გონება ფსევდოაბსოლუტურია. ამაში მდგომარეობს ფსევდოაბსოლუტური კანონზომიერების უნივერსალურობა. ასევე ფსევდოაბსოლუტურია პრაქტიკული (ღირებულებითი) ცნობიერების სფეროც. იდეალი, რომელიც საფუძველად უდევს ღირებულებით ცნობიერებას, აშკარად გამოკვეთილი ფსევდოაბსოლუტური შინაარსისაა.

SERGI AVALIANI

What is the Philosophy of Pseudo-Absolute?

The philosophy of pseudo-absolute is based on the following proofs:

All material things and phenomena are finite in space and time. Various things make each other finite in space. They are finite also in time. Not only material things are finite, but the world on the whole. This idea is proved by the modern cosmological theory (namely the Big Bang theory).

The finite is always relative, while the infinite is always absolute. Human beings live in the finite and relative world. That is why the human abilities are restricted. Human beings can do not recognize the absolute truth. In spite of this our knowledge is finite and relative.

The relative is multiple-meaning and ambiguous. Therefore relativity makes thinking and cognition impossible. The necessary condition of thinking and cognition is unambiguity, single meaning, but such is only the absolute. As human abilities are restricted, man can not recognize the absolute truth.

In this case how can we explain facts of knowledge and thinking, if cognition of the absolute truth is impossible?

In our opinion, we must search for the decision of that difficulty on the basis of the pseudo-absolute philosophy.

But what is the pseudo-absolute philosophy?

Since, on the one hand, the human knowledge is restricted and relative, but on the other hand, the knowledge, thinking and speech are impossible in case of relativity (ambiguity), people consciously or unconsciously create the absolute, neglect the relative nature of the empirical reality and take into consideration only the absolute aspects. Human beings cannot rely on the relative, because relative is ambiguous. Thus created by the man, the absolute is **pseudo-absolute**, which indeed is relative by its origin, but in the process of thinking it plays the role of genuine absolute. It means that the absolute is necessary for human mental purposes. Therefore, where it does not exist, the man creates it and makes it carry out all functions of the genuine absolute. Thus, **pseudo-absolute is the absolute created by the man, which by itself (by origin) is relative, but in the process of thinking it performs all functions of the genuine absolute.** In other words **the pseudo-absolute is relative absolutised by man.** The pseudo-absolute plays a huge methodological role in the field of the human spiritual life.

In most cases we create the pseudo-absolute subconsciously. It means, that the human cognitive faculty is so organized that it continually creates the pseudo-absolute, turns the relative into the absolute. For instance, in case of measurement we consciously choose the unit of measurement, give it a privileged meaning and thus make the pseudo-absolute.

There are three forms of the pseudo-absolute. The most important of them is the pseudo-absolute, which is consciously absolutised relative. It plays a fundamental role in the

theory of relativity and quantum mechanics, as they are impossible without measurement. Generally speaking, measurement is impossible without absolutisation of the relative, i.e. without the pseudo-absolute.

The second form of the pseudo-absolute is a result of universalization of a fundamental feature of an object as a result of disregarding its unimportant features. This form of the pseudo-absolute most obviously appears in statistical laws of nature and is confirmed in the modern determinism. The conception of the probable causality is its most clear demonstration. Probable causality and necessity are the pseudo-absolute causality and necessity.

The third form of the pseudoabsolute is the so called „limited absolute“, i.e. absolute which has a meaning only in a definite sphere of reality. It is known that the genuine absolute has no limit. Such form of absolute is only the pseudo-absolute. For instance, axioms of the Euclidean geometry have the pseudo-absolute meaning, because their absolute meaning is limited (restricted) by the Euclidian space.

Although the pseudo-absolute is a product of human spiritual activity, nevertheless it has an objective content, because its origin is conditioned by the requirement of knowledge and thinking. Thus the necessity of the pseudo-absolute exists in human theoretical and practical activity.

The pseudo-absolute and the absolute do not differ from each other by their function. In this sense the pseudo-absolute is the absolute. Nevertheless, the pseudo-absolute and the absolute are different. The pseudo-absolute has a subjective origin, but it is impossible to speak about the subjective origin of the absolute.

Thus, the pseudo-absolute is a „third reality“ besides the absolute and the relative. It is a dialectical unity of the absolute and the relative.

The pseudo-absolute plays a fundamental role in various spheres of human theoretical and practical life. It is known that our cognition often has a conventional character. Of course, the convention is not the cognition; it is a free agreement, but it plays an auxiliary role in the cognitive process. Conventions are introduced for the purpose of cognition in those cases when the cognition is impossible. It is the main gnoseological function of the convention. Conventions are units of measurement. They are in themselves neither true, nor false. They serve for cognition of the truth. Conventions are artificially created absolutes or the pseudo-absolutes. For instance, choice of the unit of measurement is free. It is nothing else, but an artificial transformation of the relative into the absolute. It means creation of the pseudo-absolute which has a privileged meaning.

The pseudo-absolute has fundamental significance in axiology, which is a study of the value. The value is an important sphere of human spiritual life. The value and cognition are various spheres of our consciousness. This means that we must make a distinction between the theoretical and practical consciousness. The evaluative consciousness is not interested in what an object is in itself; all human beings have emotions. Existence of the evaluative consciousness is a necessary condition for human life.

Valuation is possible if we have a standard, a criterion, which is the basis of valuation. Without a criterion valuation would be impossible. Such a criterion is the ideal, which is the

basis of the evaluative consciousness. The ideal by itself is infinite. The infinity of the ideal signifies only impossibility of the complete realization of the ideal.

An infinity of the ideal first of all means that it is the absolute. The ideal is an unrealized value, but the value is a realized ideal.

The ideal is relative because each man has his ideal. But the ideal, as infinite, is absolute. The ideal as standard is an absolutized relative i.e. the pseudo-absolute. Thus all ideal, as a standard, is pseudoabsolute, which performs all functions of the genuine absolute.

An individual is a person if he has own evaluative consciousness. The man lives in the world of values; his tastes and emotions are based on his ideals. Moreover, on the basis of the same ideal a man estimates all phenomena from his own point of view. As far as a man has certain ideals, it is impossible to dispute with him about the taste. He is absolutely confident that only his valuation is true. The basis of his confidence is the ideal, which is pseudo-absolute.

Thus, human ideal by itself is pseudo-absolute. Evaluative consciousness has the same nature, because it is the superstructure of the pseudo-absolute ideal.

Axiology, as a theory of value, must investigate the pseudo-absolute character of the value. As a consequence of this investigation it will become clear, that evaluative judgments are pseudo-absolute. The value and knowledge differ from each other but they both have the similar nature, because they are various forms of the spiritual activity of a man. Their pseudo-absolute character has the similar nature. Namely the unity of the knowledge and value is expressed in this fact.

Therefore the pseudo-absolute has a universal meaning in all fields of human theoretical and practical life.

მსახური, ცაახი და ბედნიერი, თუ საშინელი სიხველი

სიკვდილის თემა ყოველთვის იყო ფილოსოფოსთა ყურადღების ცენტრში, მაგრამ „სიკვდილის ფილოსოფიას“ ჯერ კიდევ დასაკავებელი აქვს სათანადო ადგილი „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ გვერდით. სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა, ისევე როგორც არსებობა – არარსებობის და ყოფნა-არყოფნის პრობლემა, არა მხოლოდ ეგზისტენციალური ფილოსოფიის, არამედ, საერთოდ, ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა. სიცოცხლის ფილოსოფიასთან შედარებით, სიკვდილის ფილოსოფია უფრო მეტაფიზიკური ფილოსოფიაა და უფრო რთული ფილოსოფიაა. ჩვენთვის ამოუცნობია სიცოცხლის საიდუმლო და, მით უმეტეს, ამოუცნობია სიკვდილის საიდუმლო.

„სიკვდილი დედა ყოფილა, სიცოცხლე – დედინაცვალი“, – ეს სიტყვები ვახუშტი კოტეტიშვილს მწარე ცხოვრებისეულმა გამოცდილებამ ათქმევინა. თითქოს არავინ დაობს იმაზე, რომ „ჩვენ ყველანი სიკვდილის შვილები ვართ“. გარკვეული აზრით, სიკვდილი, როგორც არყოფნა, მართლაც არის დედა, რადგან ჩვენ არყოფნიდან მოვდივართ და ისევ არყოფნას ვუბრუნდებით, მაგრამ, მეორე მხრივ, გვიყვარს კი სიკვდილი, როგორც „შვილებს“, დედაშვილური სიყვარულით? მაინც რა პასუხი უნდა გავცეთ შექსპირისეულ კითხვას: „ყოფნა-არყოფნა, საკითხავი აი, ეს არის“ ? „ყოფნა-არყოფნის“ დაპირისპირებულ წყვილში უპირატესობა აუცილებლად ყოფნას უნდა მივანიჭოთ, ისევე როგორც ძილთან შედარებით – ღვიძილს, ისევე როგორც „არსებობა-არარსებობისა“ და „სიკვდილ-სიცოცხლის“ წყვილებში – არსებობას და სიცოცხლეს. მართალია, ეს მეტად „ადამიანური“ თვალსაზრისია, მაგრამ, ჩემი აზრით, ფილოსოფიური ცნებებისა და კატეგორიების დალაგებას თუ მოვიწოდებთ იერარქიული რიგითობის მიხედვით, მაშინ პირველობა აუცილებლად არსებობის და სიცოცხლის კატეგორიას უნდა მივანიჭოთ.

„გახსოვდეს სიკვდილი!“ – გვახსენებს, გვაფრთხილებს და ჩვენს ყურადღებას სიკვდილისკენ წარმართავს ლათინური ფრთიანი გამონათქვამი. სპინოზას აზრით კი, თავისუფალი ადამიანი არაფერზე ფიქრობს ისე ცოტას, როგორც სიკვდილზე, და მისი სიბრძნეც მდგომარეობს არა სიკვდილის შესახებ, არამედ სიცოცხლის შესახებ ფიქრში (4. გვ. 545). მაგრამ მე უფრო ვემხრობი იმ ფილოსოფოსებს, რომელთა აზრითაც, ფილოსოფია სიკვდილისკენ სვლა, სიკვდილის სწავლა ან სიკვდილისთვის მზადებაა, ხოლო სიკვდილი ფილოსოფიის მუზაა.

ხშირად პოეტები შესაშური დადებითი ეპითეტებით ამკობენ სიკვდილს. მაგალითად: „ღმერთმა გიშველოს, სიკვდილო, სიცოცხლე შვენობს შენითა“, – ამბობს ვაჟა ფშაველა და ამ სიტყვებით იმის თქმა სურს, რომ სიკვდილის გარეშე სიცოცხლეს აზრი ეკარგება და სწორედ სიკვდილი აძლევს ღირებულებას სიცოცხლეს, როგორც წუთისოფელს და სანუთროს. ვაჟა ფშაველას მსჯელობა, ერთი მხრივ,

სწორია, თუმცა, მეორე მხრივ, გულის სიღრმეში შეიძლება არც დავეთანხმოთ და გაუგებრადაც მოგვეჩვენოს, თუ როგორ შეიძლება, რომ სიცოცხლე სიკვდილით იწონებდეს თავს და სიკვდილი ალამაზებდეს და ამშვენებდეს სიცოცხლეს. ლადო ასათიანის ლექსის სიტყვები კი სიცოცხლის სადიდებელ ჰიმნად ჟღერს: „რადგან სიცოცხლე ასე ნავარდობს, სიკვდილის ყველა კარი ჩარაზეთ და იმ ბედნიერ დღეს გაუმარჯოს, როცა ჩვენ გავჩნდით ამ ქვეყანაზე!“ სიკვდილი მრავალნაირი შეიძლება იყოს, მაგრამ ადამიანთა უმეტესობისთვის სიკვდილი უარყოფით ემოციებთან, მოგონებებთან ან ასოციაციებთანაა დაკავშირებული. მაინც როგორია სინამდვილეში სიკვდილი? ამას ვერასოდეს გავიგებთ, მაგრამ ჩვენ მაინც ვცდილობთ სიკვდილის შეფასებებში გარკვევას. ფილოსოფიასა და მხატვრულ ლიტერატურაში სიკვდილი შეიძლება ხასიათდებოდეს ისეთი დადებითი ეპითეტებით, როგორცაა მსუბუქი, ღამაზი და ბედნიერი, მაგრამ არის კი სიკვდილი მართლა ასეთი ?

„ღამაზი სიკვდილი“ უწოდეს ერთადერთი ქალიშვილის კიბოთი სიკვდილს მშობლებმა, როზმარი და ვიქტორ ზორზემა, წიგნში „გზა სიკვდილისაკენ. იცხოვრო ბოლომდე“. ამ წიგნში აღწერილია 25 წლის ინგლისელი ქალიშვილის, ჯეინ ზორზას, უკანასკნელი დღეები უკუჩვენებელი სენით შეპყრობილ მომაკვდავ ავადმყოფთა სპეციალურ საავადმყოფოში, ე.წ. „ჰოსპისში“, სადაც ყველა პირობა იყო შექმნილი იმისთვის, რომ სასიკვდილოდ განწირული ადამიანებისთვის შეძლებისდაგვარად შეემსუბუქებინათ სიცოცხლესთან განშორების მტანჯველი და ტკივილიანი წუთები. ჯეინ ზორზა, სრული შეგნებით და სავსებით საღ გონებაზე მყოფი, თვითონ ირჩევს ამ ქვეყნიდან წასვლის დღეს და მას ცნობიერების გამთიშავ სპეციალურ ნემსს უკეთებენ. თავისთავად ცხადია, რომ წიგნი ნებისმიერ მკითხველზე საკმაოდ მძიმე შთაბეჭდილებას ტოვებს, დიდ გულისტკივილს იწვევს და, რბილად რომ ვთქვათ, ჯეინ ზორზას სიკვდილის მომენტის სიღამაზის აღქმას აძნელებს.

„ძალიან მსუბუქი სიკვდილი“ უწოდა დედის სიკვდილისადმი მიძღვნილ მოთხრობას ეგზისტენციალისტმა ფილოსოფოსმა ქალმა სიმონა დე ბოვუარმა. სიმონა დე ბოვუარს ჰქონდა იმის შესაძლებლობა, რომ დედა პარიზის ერთ-ერთ პრესტიჟულ თუ ძვირადღირებულ საავადმყოფოში მოეთავსებინა. ექიმები ფრანსუაზა დე ბოვუარს ტკივილგამაყუჩებლებსაც უკეთებდნენ, ორი ქალიშვილიც ედგა თავს, ნათესავები და ნაცნობ-მეგობრებიც ყურადღებას არ აკლებდნენ, მაგრამ, ყველაფრის მიუხედავად, მე მაინც ვერ ვუნოდებდი მის სიკვდილს „ძალიან მსუბუქს“, მით უმეტეს, რომ, ფიზიკურ ტანჯვა-წვალებასთან ერთად, ფრანსუაზა დე ბოვუარმა სიკვდილის შიშიც სრული შეგნებით გამოსცადა.

მოთხრობაში სიმონა დე ბოვუარი იხსენებს თავის ბავშვობისდროინდელ შთაბეჭდილებებს ბების გარდაცვალებასთან დაკავშირებით. ბების სიკვდილი საკმაოდ განსხვავდებოდა დედის სიკვდილისგან. ღრმად მორწმუნე ბებია უთქვამს, ბოლო თოხლო კვერცხს შევჭამ და წავალ ჩემს გუსტავთანო. როგორც ჩანს, ბებიასთან შედარებით, ფრანსუაზა გაცილებით მეტს ფიქრობდა სიკვდილზე და უფრო მეტადაც ეშინოდა სიკვდილის. ქალიშვილები უმაღლავდნენ, მაგრამ ბოლოს ფრანსუაზამ მაინც გაიგო სიმართლე, სიკვდილის სამიწელების გაცნობიერების პირის-

პირ მარტო დარჩა და სიკვდილ-სიცოცხლის გამყოფი სიფრიფანა ბარიერის იქით აღმოჩნდა.

სიმონა დე ბოვუარის ამ მოთხრობაში კარგადაა ნაჩვენები ეგზისტენციალის-ტური ე.წ. „საზღვრითი სიტუაცია“, სიკვდილ-სიცოცხლეს შორის აღმართული სიფრიფანა ბარიერი და სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე, სიკვდილის პირისპირ მარტოდ დარჩენილი ადამიანის აზრები, გრძნობები და განცდები. ბლემ პასკალის აზრითაც, ადამიანები მარტოობაში კვდებიან. სიმონა დე ბოვუარის მოთხრობის კითხვისას კი სულ მახსენდებოდა ჰანს ფალადას ერთ-ერთი ნაწარმოების სათაური: „სიკვდილის დროს ყველა მარტოა“. ავტორმა, თავისდაუნებურად, ეგზისტენციალური „საზღვრითი სიტუაციის“ მოსწრებული და ხატოვანი დახასიათება მოგვცა. სიმონა დე ბოვუარმაც მთელი სიმძაფრით შეიგრძნო სიკვდილის საშინელების წინაშე დედის მარტოობა და მწერლის ხელით აღწერა სიკვდილ-სიცოცხლეს შორის მიმდინარე რბოლა, რომელიც საბოლოოდ ყოველთვის სიკვდილის გამარჯვებით მთავრდება. მწერალმა ქალმა ეგზისტენციალურად გაიაზრა დედის სიკვდილის ფაქტი და მას საკუთარი სიკვდილის რეპეტიციაც კი უწოდა.

ბედნიერი სიკვდილი უწოდა გურამ რჩეულიშვილმა თავის მოთხრობაში – „სიკვდილი მთაში“ – ტრაგიკული შემთხვევის შედეგად გერმანელი მწერლის მეუღლის დაღუპვას. ქალი მთებში ისვენებდა ოჯახთან ერთად, როდესაც შემთხვევით ცხენიდან ჩამოვარდა, თავი ქვას დაარტყა და ადგილზე გარდაიცვალა. გარდაცვალების მომენტში ის ბედნიერი იყო და ყველაფერი ისე სწრაფად მოხდა, რომ ქალმა სიკვდილის საშინელების და თავსდატეხილი უბედურების გაცნობიერება ვერ მოასწრო. „ბედნიერი სიკვდილი“ ფრანგი ეგზისტენციალისტი ფილოსოფოსის და მწერლის, ალბერ კამიუს ნაწარმოების სათაურია. ახალგაზრდა მდიდარი კაცი მერსო ნაადრევად კვდება ჭლეტით, მაგრამ ის ფილოსოფიურად მოაზროვნე პიროვნებაა და მას თითქოს არც ეშინია სიკვდილის. უკანასკნელ წუთებში ის ფხიზელი გონებით აკვირდება საკუთარ აგონიას და, ალბათ, სიკვდილის საიდუმლოსთან ზიარების იმედიც აქვს. მაგრამ იყო კი მერსოს სიკვდილი ბედნიერი სიკვდილი? არა მგონია. როგორც ნაწარმოებიდან ირკვევა, მერსომ ცხოვრებაში არ გამოსცადა ნამდვილი ადამიანური ბედნიერება. ის მარტოსული იყო სიცოცხლეშიც და მარტოსულადვე კვდებოდა. მერსოს ვერც სიცოცხლეს და ვერც სიკვდილს ვუწოდებ ბედნიერს. კამიუმ მერსოს სიკვდილს ბედნიერი სიკვდილი, ალბათ, ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური გაგებით უწოდა, როგორც გაცნობიერებულ მდგომარეობაში სამყაროსთან შერწყმის განსაკუთრებულ შემთხვევას. მაგრამ ხომ არ იყო ეს მერსოს მხრიდან თავის მოტყუება? თუკი მან სიკვდილის საიდუმლოსთან ზიარებისას რაღაც განიცადა, საეჭვოა, რომ ამ რაღაცას ადამიანურ ბედნიერებასთან რაიმე საერთო ჰქონოდა.

ძალიან ძნელი წარმოსადგენია, რომ სიკვდილი იყოს ბედნიერი, ლამაზი ან მშვენიერი. ჩვეულებრივი ადამიანური გაგებით, სიკვდილი მხოლოდ უარყოფითი ეპითეტებით შეიძლება დახასიათდეს, როგორც საშინელება, უბედურება და სიმახინჯე. მე ვერც ფრანსუაზა დე ბოვუარის სიკვდილს ჩავთვლი ძალიან მსუბუქ სიკვდილად; ვერც გერმანელი მწერლის მეუღლის და ვერც კამიუს პერსონაჟ მერ-

სოს სიკვდილს – ბედნიერ სიკვდილად და ვერც ჯეინ ზორზას სიკვდილს აღვიქვამ ლამაზ და მშვენიერ სიკვდილად. სიკვდილს თუნდაც იმიტომ არ შეიძლება ეწოდოს მსუბუქი, რომ მომაკვდავ ადამიანებს სიკვდილის შიშის დაძლევა უწევთ. ალბათ, მხოლოდ მეტაფიზიკური ან რელიგიური კუთხით განხილული სიკვდილი შეიძლება ჩაითვალოს მსუბუქ, მშვენიერ ან ბედნიერ სიკვდილად, მაგრამ ისიც – პირობითად. ჩვეულებრივი ადამიანური თვალსაზრისით კი, სიკვდილი მხოლოდ საშინელებაა და მეტი არაფერი. ამიტომ, ბოფუარის, კამიუს და ზორზას საპირისპიროდ, შემოძლია დავეთანხმო ჩერნიშევსკის და ვთქვა, რომ მშვენიერება არის სიცოცხლე და სიცოცხლე მშვენიერია, ხოლო სიკვდილი სიმახინჯეა.

სიკვდილთან დაკავშირებული პრობლემები არა მხოლოდ ნამდვილი მეტაფიზიკური პრობლემებია, არამედ ფსიქოლოგიური, სოციალური და ეთიკური პრობლემებიცაა. სიკვდილთან და სიკვდილის სოციალურ პრობლემებთან დაკავშირებით, უდავოდ, საინტერესოა ტოლსტოის მოთხრობა „სამი სიკვდილი“, სადაც სიკვდილის სამი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, განსხვავებული დონის თუ ხარისხის ვარიანტი წარმოდგენილი, მაგრამ სამივე შემთხვევაში სიკვდილი საშინელი ფერებითაა დახატული. ჭლექისგან კვდება ორი ადამიანი, რომელიც განსხვავებულ სოციალურ ფენას ეკუთვნის: მდიდარი და განათლებული ქალბატონი და ღარიბ-ღატაკი, უთვისტომო მეეტლე. ახლობლების ყურადღებით განებივრებული ქალბატონი მაინც უკმაყოფილოა. ის ბოლო წუთამდე ებღაუჭება სიცოცხლეს და ვერაფრით პოულობს სულიერ სიმშვიდეს.

მდიდარი ქალბატონისგან განსხვავებით, სრულიად სხვაგვარ ვითარებაში, ღარიბულ ქოხში, ჭლექისგან კვდება უპატრონო და უსახლკარო ღარიბი მეეტლე. მისი მდგომარეობა დიდად არავის ანალვლებს და ისიც უდრტინველად ეგუება თავის ბედს. მდიდარ ქალბატონთან შედარებით, ის უფრო რეალურად აღიქვამს სიტუაციას და ობიექტურად აფასებს ვითარებას. ის დაუნანებლად ჩუქნის თავის ახალ ჩექმებს ახალგაზრდა მეეტლეს, რადგან იცის, რომ მათ ველარასოდეს ჩაიცვამს. ახალგაზრდა მეეტლე კი მომაკვდავისთვის მიცემულ პირობას მთლად პირნათლად ვერ ასრულებს და გარდაცვალებიდან გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, საფლავის ქვის დადების მაგივრად, ხის ჯვარს გამოუთლის ტყეში მოჭრილი ხისგან. მდიდარი ქალბატონი და ღარიბი მეეტლე განსხვავებულ სოციალურ ფენას ეკუთვნიან და ამ ორი ადამიანის სიკვდილს შორის სოციალური განსხვავება იმაშიც ჩანს, რომ ქალბატონის საფლავზე ქვის სამრეკლო აღიმართება, ღარიბი მეეტლე კი საფლავის ქვის დადებასაც ვერ ეღირსება და მხოლოდ ბალახით დაფარული ბორცვი და უბრალო ხის ჯვარი იქნება მისი საფლავის ადგილმდებარეობის მიმანიშნებელი. სწორედ აქ ჩნდება ტოლსტოის მოთხრობაში მესამე მომაკვდავი პერსონაჟი, ტყეში გახარებული უდანაშაულო ხე, რომელიც „ტრაგიკულად იღუპება“ და მისი სიცოცხლე რელიგიურ რიტუალს, მოხუცი მეეტლის საფლავის ჯვარს ენირება. ხის სიკვდილს ტოლსტოი ჩვეული ოსტატობით და დიდი გულსტკივილით აღწერს. ტყეში ლაღად გაზრდილი ახალგაზრდა ხე „ძალადობრივი სიკვდილით“ კვდება. ძნელია ზუსტად იმის დადგენა, თუ რისი თქმა სურდა ტოლსტოის ამ მოთხრობით, განსაკუთრებით

კი, ხიდან საფლავზე დასადგმელი ჯვრის გაკეთების ფაქტის აღწერით, მაგრამ ხის სიკვდილის სცენაში ის მაინც კარგად ჩანს, რომ ტოლსტოისთვის სიკვდილი საშინელებაა თუნდაც იმიტომ, რომ ის სიცოცხლის წართმევაა. ჯანმრთელი სიცოცხლე კი, მით უმეტეს, ახალგაზრდა სიცოცხლე – ზეიმია, სიხარულია, სილამაზეა, ბედნიერებაა. ამ სამ განსხვავებულ სიკვდილს შორის საერთო ისაა, რომ სამივეგან სიკვდილის საშინელი სახეა ნაჩვენები.

გარკვეული მსგავსება არსებობს ტოლსტოის „სამ სიკვდილსა“ და სიმონა დე ბოვუარის „ძალიან მსუბუქ სიკვდილს“ შორის. ორივეგან მდიდარ და განათლებულ ადამიანებს, ახლობლების მხრიდან გამოჩენილი ზრუნვისა და ყურადღების მიუხედავად, უფრო უჭირთ სიცოცხლესთან გამოთხოვება, ვიდრე ღარიბებს, ნაკლებად განათლებულებს ან მთლად გაუნათლებლებს. ეს შეიძლება იმის ბრალი იყოს, რომ ამ მოთხრობების ნაკლებად განათლებული ან გაუნათლებელი პერსონაჟები უფრო მეტად მორწმუნენი არიან განათლებულ პერსონაჟებთან შედარებით. თუმცა, როდესაც განათლების ფილოსოფიურ დონესთან გვაქვს საქმე, მაგალითად, კამიუს მერსოს შემთხვევაში, მაშინ პერსონაჟი, ათეიზმის მიუხედავად, ფილოსოფიური სიღინჯით და გმირული სულისკვეთებით ხვდება სიკვდილს.

სიმონა დე ბოვუართანაც და ტოლსტოისთანაც სიკვდილის „სიმსუბუქე“ ან „სიმძიმე“ სოციალურ პრობლემატიკასთანაა დაკავშირებული. სოციალური ფონის ჩვენება, შეიძლება, არც სიმონა ბოვუარის და არც ტოლსტოის თვითმიზანს შეადგენდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ორივე მწერალთან აშკარად ჩანს განსხვავება სხვადასხვა სოციალური ფენის ადამიანთა სიკვდილს შორის. სიმონა დე ბოვუარის დედამაც თვალნათლივ დაინახა განსხვავება მდიდართათვის და ღარიბთათვის განკუთვნილ საავადმყოფოებს შორის. სანამ სიმონა დე ბოვუარი დედას ძვირადღირებულ საავადმყოფოში მოათავსებდა, მანამ მეზობლების მიერ გამოძახებულმა სასწრაფო დახმარების მანქანამ ის რომელიღაც ნაკლებად პრესტიჟულ საავადმყოფოში მიიყვანა და ფრანსუაზა ბოვუარი აღშფოთებით იხსენებდა იმ საავადმყოფოში ნანახ სიტუაციას. არასათანადო კვებისა და მედპერსონალის მხრიდან ავადმყოფების მიმართ გამოჩენილი უყურადღებობის ფაქტებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, იქ, თურმე, მომაკვდავ ავადმყოფებს ერთმანეთისგან მხოლოდ ჩამოფარებული ფარდა ყოფდა. სრულიად განსხვავებული, ოჯახური მზრუნველობითა და სითბოთი აღსავსე გარემოა ჯეინ ზორზას მშობლების მიერ აღწერილ ე.წ. „ჰოსპისში“, რომელიც სწორედ მომაკვდავი ადამიანების პრობლემების გადაწყვეტაზე იყო ორიენტირებული. სპეციალურად მომზადებული მედპერსონალი ყურადღებას, სითბოს და მზრუნველობას არ აკლებდა ავადმყოფებს. ფსიქოლოგიური და ეთიკური პრობლემების გადაწყვეტა მეცნიერულ დონეზე ხდებოდა.

მოთხრობაში „სამი სიკვდილი“ ტოლსტოის უცნაური პარალელები აქვს გავლებული. მის მიერ აღწერილი ორი ადამიანის სიკვდილის გვერდით სრულიად მოულოდნელია ხის სიკვდილის ამბის მოტანა. მოხუცი მეეტლე მზარეულ ქალს მაინც ეცოდება და მისი უკანასკნელი სურვილის შესრულებაზე ვიღაც მაინც წუხს, ხოლო ხის სიკვდილ-სიცოცხლეზე პასუხისმგებელი და გულშემატიკივარი არავინაა. ის მე-

ეტლეზე უფრო „უპატრონოა“. ღარიბული ქოხის ერთ-ერთი სტუმარი ახალგაზრდა მეეტლეს საფლავზე დასადგმელად ხისგან ჯვრის გამოთლას რომ ურჩევს, თან აგულიანებს და ეუბნება, ხე მეც მომიჭრია და ხმა არავის გაუცია, არაფერი უთქვამს, არ დაუშლია ჩემთვისო. ხე, ქალბატონისა და მოხუცი მეეტლისგან განსხვავებით, ჯანმრთელი და სიცოცხლით აღსავსეა, მაგრამ მას „კლავენ“ მხოლოდ იმისთვის, რომ მისგან ჯვარი გააკეთონ. ხის მოჭრის სცენის აღწერისას ტოლსტოი თითქოს ბუნების დამცველადაც გვევლინება, ხოლო მოჭრილი ხისგან ჯვრის გამოთლის ფაქტის პროტესტში ჩანს ტოლსტოის არატრადიციული დამოკიდებულება მართლმადიდებლური რელიგიისადმი. მოჭრილი ხის სიკვდილის სცენა ტოლსტოისთვის მხოლოდ ბუნების დაცვის ინტერესებით არაა ნაკარნახევი. მოჭრილი ხის სიკვდილი, ამავე დროს, სოციალურად დაუცველი ადამიანის სიკვდილის ასოციაციასაც იწვევს.

როდესაც სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენელი ადამიანები კვდებიან, მათი სიკვდილი განსხვავებულია მათდამი საზოგადოების დამოკიდებულების გამოც და თვითონ მათი დამოკიდებულებითაც სიკვდილის ფენომენისადმი. ისინი სიკვდილს ან თავისთავად ცხად, ბუნებრივ მოვლენად მიიჩნევენ და უშიშრად, წინააღმდეგობის გარეშე ღებულობენ მას, როგორც გარდუვალ რამეს, ან უძალიანდებიან, ებრძვიან და ყველა ხერხით მის თავიდან აცილებას ცდილობენ, უიმედო შემთხვევებშიც კი. სიკვდილთა სოციალური განსხვავებულობა იკვეთება მომაკვდავი ადამიანებისადმი გამოჩენილი მზრუნველობის ხარისხში. თავისთავად ცხადია, რომ ადამიანის სიცოცხლეში დიდი მნიშვნელობა აქვს ქვეყანაში არსებულ სოციალურ-ეკონომიკურ ვითარებას და პიროვნების სოციალურ სტატუსს, მაგრამ, თურმე, ჩვეულებრივი ადამიანური სიკვდილის სახეც სოციალური ვითარებითაა საკმაოწილად განსაზღვრული და განპირობებული.

ტოლსტოის და ბოვუარის მიერ სიკვდილის თემაზე დაწერილ მოთხრობებში, სიკვდილ-სიცოცხლის ეგზისტენციალური პრობლემის გარდა, პატრონობა-უპატრონობის სოციალური პრობლემაც კარგად ჩანს. „ზრუნვა-პატრონობის“ ცნებაში ადამიანების ერთმანეთზე ზრუნვაც შეიძლება ვიგულისხმოთ და ხელისუფლების მხრიდან მოქალაქეებზე ზრუნვაც. ქვეყნის ჰუმანურობის ინდექსი კი, ალბათ, იმითაც უნდა გაიზომოს, თუ როგორია ამ ქვეყანაში ხელისუფლების და საზოგადოების დამოკიდებულება ყველაზე სუსტი არსებების მიმართ: ბავშვების, მოხუცების, ავადმყოფების მიმართ, და მომაკვდავი ადამიანების მიმართაც, ანუ იმ ადამიანების მიმართ, ვისაც ყველაზე მეტად სჭირდება დახმარება და ვისაც ყველაზე მეტად უჭირს. ხელისუფლება, საზოგადოება უნდა ედგას გვერდში ადამიანს დაბადების დროსაც და გარდაცვალების დროსაც. ხელისუფლებას, საზოგადოებას უნდა ეკითხებოდეს მოქალაქის დაბადებაც და სიკვდილიც.

ჩერნიშევსკი უმღერის სიცოცხლეს და ყველაფერ იმას, რაც ცოცხალია, რაც სიცოცხლესთანაა დაკავშირებული, რაც, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, „სიცოცხლის მხარესაა“, ანუ რაც ხელს უწყობს სიცოცხლის აღმავლობა-აღორძინება-გაფურჩქვნა-გახარებას, ან, თუნდაც, მოგვაგონებს მაინც სიცოცხლეს. ჩერნიშევსკის ეს პოზიცია ეხმიანება ალბერტ შვეიცერის „სიცოცხლისადმი მონივნების“ ცნებას. ჩერ-

ნიშევსკი თუ სიცოცხლეს დადებითად აფასებს, შვეიცერი თითქოს ლოგიკურად აგრძელებს ჩერნიშევსკის აზრს და ამ დადებითად შეფასებული, უმაღლესი ღირებულების მქონე სიცოცხლის დაფასებას და მისადმი მონივნებით, პატივისცემით დამოკიდებულებას მოითხოვს. ხუმრობით კი ეს აზრი სქემატურად შეიძლება რამდენიმე სიტყვით ასე ჩამოვაყალიბოთ: ჩერნიშევსკი სიცოცხლის შემფასებელია, შვეიცერი კი – დამფასებელი.

დავეთანხმოთ ჩერნიშევსკის და ალბერტ შვეიცერს და ვალიაროთ მარტივი ადამიანური ქეშმარიტება: „მშვენიერია სიცოცხლე“ და ამ სიცოცხლეს, მის ყველანაირ ფორმას და გამოვლენას დაფასება, მოვლა და გაფრთხილება სჭირდება. ჩეხოვის მოთხრობაში კი – „სიცოცხლე მშვენიერია“ – სიცოცხლისადმი ოპტიმიზმს შეფარებული პესიმისტური დამოკიდებულებაც გამოსჭვივის, მაგრამ, ალბათ, საესებით ლოგიკური იქნება თუ ვიტყვით, რომ სიცოცხლეს, საერთოდ, ოპტიმიზმი უფრო შეჰფერის და უფრო უხდება. ჩვენ კი ყველანაირად უნდა ვეცადოთ, რომ, სიკვდილის საშინელების წარმოდგენის მიუხედავად, სიცოცხლის სიყვარული შევიწარმოოთ და სიცოცხლის ბოლომდე ოპტიმიზტებად დავრჩეთ. თუმცა, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ფილოსოფიაში და განსაკუთრებით სიკვდილის მეტაფიზიკურ ფილოსოფიაში ძალიან ძნელია პესიმისტური და ნიჰილისტური განწყობილების გვერდის ავლა.

სიკვდილი საშინელია და საშინელებაა თუნდაც იმიტომ, რომ „სიკვდილის დროს ყველა მარტოა“, და იმიტომ, რომ გარდაცვალების შემდეგ ადამიანი, ედგარ პოს ცნობილი ლექსის არ იყოს, „ალარასოდეს“ განმეორდება. სიკვდილის საშინელება სიცოცხლესაც აზრს უკარგავს და ადამიანში ამაოების და აბსურდულობის განცდას და პესიმისტურ განწყობას იწვევს. რა აზრი ჰქონდა სიცოცხლეს, თუკი გარდაცვალების შემდეგ არარა, არარაობა, არყოფნა დაისადგურებს? ასეთი ნიჰილისტური განწყობილების დასაძლევნი არგუმენტები შეიძლება აღმოვაჩინოთ არტურ შოპენჰაუერისა და ვლადიმირ იანკელევიჩის ნააზრევში. არტურ შოპენჰაუერი (1788–1860) XIX საუკუნის გერმანელი ფილოსოფოსია, ვოლუნტარიზმის წარმომადგენელი, ვლადიმირ იანკელევიჩი (1903–1985) კი – XX საუკუნის ფრანგი ფილოსოფოსი, ფსიქოლოგი, კულტუროლოგი და მუსიკათმცოდნე, რომლის წიგნიც „სიკვდილი“ წარმოადგენს სიკვდილისადმი მიძღვნილ ფუნდამენტურ გამოკვლევას, სიკვდილის ფილოსოფიის, თანატოლოგიის პირველ სისტემას. ამ ორი ფილოსოფოსის თვალსაზრისი ამ საკითხთან დაკავშირებით თითქმის ემთხვევა ერთმანეთს. არტურ შოპენჰაუერი, ერთი მხრივ, არ ასხვავებს დაბადებამდე არყოფნას გარდაცვალების შემდგომი არყოფნისაგან და ამით თითქოს სიკვდილთან დაკავშირებული საშინელების განცდის დაძლევას ცდილობს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ის, თავისდაუნებურად, მაინც აღიარებს ამ ორ არყოფნას შორის განსხვავებას მათ შორის მოთავსებული ხანმოკლე, ეფემერული, სწრაფწარმავალი, მოჩვენებითი და სიზმრის მსგავსი სიცოცხლის გამო. თითქმის იმავე არგუმენტს იმეორებს იანკელევიჩი, რომელიც წარსულის არყოფნას და მომავლის არყოფნას იმით ასხვავებს ერთმანეთისაგან, რომ წარსულის (დაბადებამდე) არყოფნა მხოლოდ არყოფნაა და მეტი არაფერი, მომავლის არყოფნა (სიკვდილის შემდგომი არყოფნა) კი ისეთი არყოფნაა, რომელიც

იყო, უკვე იყო, ოდესღაც იყო, ანუ რომელიც ყოფნასთანაა უკვე წილნაყარი. იანკე-ლევიჩის აზრით, „თუკი არ შეიძლება ნიჰილიზმის, როგორც ფაქტის განადგურება, მით უმეტეს, არ შეიძლება განადგურდეს განვლილი ცხოვრების ფაქტი; ეს უკიდურესი უბედურება და წარმოუდგენელი ანათემა იქნებოდა!“ (11. გვ. 435) „სიცოცხლე სიკვდილის მიერ ადამიანებისთვის გაკეთებული საჩუქარია“ (11. გვ. 436) „სიცოცხლე ეფემერულია, მაგრამ ადამიანის ცხოვრების ფაქტი მარადიულია“ (11. გვ. 438). „...თუკი ვამთავრებთ იქ, საიდანაც დავიწყეთ, მაშინ არც ღირდა დაწყება. არა, ღირდა!“ „...სანყის წერტილთან დაბრუნება არ ნიშნავს დაკარგულ დროს...“ (11. გვ. 441) „...შეიძლება განადგურო სიცოცხლე, მაგრამ არა თვით ნაცხოვრები. გარდაცვლილი ვეღარ გაცოცხლდება, მაგრამ ის, ვინც ცოცხალი იყო და იცხოვრა, ვერასოდეს დაუბრუნდება იმ არყოფნას, რომელიც მის დაბადებამდე იყო“ ... „ყოველთვის უნდა გავითვალისწინოთ საიდუმლოებით მოცული „იყო“ (11. გვ. 442).

მართლაც, უნდა დავეთანხმოთ იანკელევიჩს, რომ ამ ორ უსასრულოდ დიდი ზომის არყოფნას შორის მოთავსებულია უსასრულოდ მცირე ზომის ყოფნა, ანუ სიცოცხლე, იგივე „საწუთრო“, „წუთისოფელი“. სწორედ ეს „საწუთრო–წუთისოფელი“ ახდენს გავლენას წარსულის და მომავლის არყოფნის განსხვავებაზე. ამიტომ ნამდვილად არ შეიძლება იმის თქმა, რომ წარსულ და მომავალ არყოფნას შორის არავითარი განსხვავება არ არის. განსხვავება ნამდვილად არის და თანაც, ადამიანური თვალსაზრისით, საკმაოდ დიდი. ადამიანისთვის ხომ სიცოცხლეს ძალიან დიდი ფასი აქვს და თანაც ამ ფასზე სწორედ ის ზემოქმედებს, რომ სიცოცხლე ორ უსასრულო არყოფნას შორისაა ჩაჭედილი და ამ არყოფნებით შევიწროებული. როდესაც ადამიანი ერთხელ იგემებს ამქვეყნიური სიცოცხლის სიტკბობას (მიუხედავად იმისა, როგორი მძიმე ცხოვრება უნდა ჰქონოდა), მას უკვე ძალიან უჭირს ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე უარის თქმა, სიცოცხლის მიტოვება, სიკვდილს დანებება და, უსასრულო არყოფნიდან მოსულს, ისევ უსასრულო არყოფნაში დაბრუნება. ასე რომ, ადამიანი ვერ დაიმშვიდება თავს იმით, რომ წარსულის და მომავლის არყოფნა ერთი და იგივეა, და საეჭვოა, რომ ეს არგუმენტი ვინმეს გამოადგეს სიკვდილის შიშის დასაძლევად. სამაგიეროდ, სიკვდილთან დაკავშირებული ნიჰილიზმისა და აბსურდულობა – ამაოების გრძნობის ოდნავ მაინც გასანეიტრალეზად შეიძლება გამოდგეს შოპენჰაუერისეული სიზმრის მსგავსი ეფემერული სიცოცხლის ცნება და იანკელევიჩისეული „იყო“.

ჩვენ შეიძლება დავეყრდნოთ შოპენჰაუერის და იანკელევიჩის არგუმენტებს და შემდეგ მსჯელობის გაგრძელებაც ვცადოთ: „არყოფნა, რომელიც იყო“, ანუ ჩვენს დაბადებამდე არსებული სიცარიელე, არაა შიშის მომგვრელი და საშინელი, შიშის მომგვრელი და საშინელია – „არყოფნა, რომელიც იქნება“, ანუ ჩვენი მოსალოდნელი სიკვდილი იმის გამო, რომ მომავლის არყოფნას ყოფნის სიტკბოება აქვს ნაგემი და ის არსებითად განსხვავდება ჩვენს დაბადებამდე „არსებული“ არარასგან. სიკვდილის გახსენება ადამიანში იწვევს შიშის და საშინელების განცდას. შიში უფრო წინასწარი, ინსტინქტური, ცხოველური, გაუცნობიერებელი გრძნობაა მომავალი გაურკვეველი მდგომარეობის გამო, სიკვდილის ამოუხსნელი საიდუმლოს გამო. შიშის დროს ადამიანი თითქოს უსვამს საკუთარ თავს კითხვას, თუ რა იქნება

სიკვდილის შემდეგ და ამ კითხვაზე პასუხობს: „არ ვიცი“. საშინელების განცდა კი უფრო დაკავშირებულია სიკვდილის ფენომენის გაცნობიერებულ შეფასებასთან. ამ შემთხვევაში ადამიანი თითქოს უსვამს საკუთარ თავს კითხვას: „რას უქადის სიკვდილი ჩვენს განვლილ სიცოცხლეს?“ და ამ კითხვაზე პასუხი ეჭვითაა გაჟღერებული: „ თითქოს სიკვდილი აძლევს აზრს სიცოცხლეს, მაგრამ იქნებ პირიქითაც ხდება და სწორედ სიკვდილი უკარგავს აზრს სიცოცხლეს და ყველაფერს ამაოებად, აბსურდად და უაზრობად აქცევს?“ ჩვენი აზრი ჩაკეტილ წრეში იწყებს ტრიალს და ისევ შოპენჰაუერის „ეფემერულ სიცოცხლეს“ და იანკელევიჩის „იყო“ უბრუნდება და ბუნდოვან იმედს ებლაუჭება. ჩვენ ისევ ვეკითხებით ჩვენს თავს: „ხომ არ გადააქცევს სიკვდილი ყველაფერს მოჩვენებითად, არარეალურად და ხომ არ მიანიჭებს სიკვდილი ყველაფერს სიზმრის სტატუსს? ექნება კი აზრი ჩვენს განვლილ სიცოცხლეს ჩვენი გარდაცვალების შემდეგ, ანუ მას შემდეგ, რაც ჩვენი და ჩვენი ახლობლების ყოფნა არყოფნად იქცევა?“ სიკვდილის მიერ გამოწვეული აბსურდულობა – ამაოების განცდის გამო ხომ არ მივა ფილოსოფიური აზრი ისევ უკიდურეს ნიჰილიზმამდე და ხომ არ იკითხავს: „იქნებ ყველაფერი მოგვეჩვენა და არაფერი არ იყო?“ „იყო და არა იყო რა“, – ასე იწყება ყველა ქართული ხალხური ზღაპარი. ჩვენ კი შეგვიძლია ამ ბრძნული სიტყვების პარაფრაზირება მოვახდინოთ და ვიკითხოთ: „ იყო თუ არა იყო რა?“ ამ კითხვაზე კი ისევ იანკელევიჩის სიტყვებით უნდა გავცეთ პასუხი: „იყო! იყო! იყო!“

ფილოსოფიურ კითხვებზე საბოლოო პასუხების პოვნა ძალიან ძნელია და ხშირ შემთხვევებში – თითქმის შეუძლებელიც, ამიტომ, ჩვენი მცდელობის მიუხედავად, მაინც რჩება კითხვა, მაინც როგორია სიკვდილი: მსუბუქი, ლამაზი და ბედნიერი თუ საშინელი? ფილოსოფიას ყველაფერში შეუძლია ეჭვის შეტანა, იანკელევიჩის „იყო“-შიც. ხომ არაა იანკელევიჩის „იყო“ სიკვდილის შიშისგან თავის დაღწევის და დამალვის კიდევ ერთი ხერხი? გვიცავს კი იანკელევიჩის „იყო“ სიკვდილის მიერ გამოწვეული ნიჰილიზმისგან? ადამიანებს შეიძლება გვანწყობდეს, გვამშვიდებდეს და გვაიმედებდეს იანკელევიჩის „იყო“, მაგრამ ჩვენ მაინც უნდა დავსვათ კითხვა: იყო თუ არა იყო რა? მეტაფიზიკური ფილოსოფია ხომ, ჭეშმარიტი ხელოვნების მსგავსად, წერტილს მხოლოდ კითხვის ნიშნის ქვეშ სვამს?! ფილოსოფიას ჰყოფნის გამბედაობა, ვაჟაკობა და თავხედობა, რომ შეუმეცნებლის თუ შეუმეცნებადის შემეცნებაზე იფიქროს და გამოუთქმელის თუ გამოუთქმადის გამოთქმა სცადოს...

როგორი იქნება თითოეული ადამიანის სიკვდილი – მსუბუქი, ლამაზი და ბედნიერი თუ საშინელი, ეს დიდწილად თვითონ ადამიანებზეცაა დამოკიდებული, მაგრამ ჩვენ, ალბათ, ვერასოდეს გავიგებთ, როგორია და რა არის სიკვდილი სინამდვილეში: ნირვანას და სამოთხის მსგავსი სიმშვიდე, სილამაზე და ბედნიერება თუ ჯოჯოხეთისმაგვარი საშინელება. სიკვდილის ფენომენის ზუსტი დახასიათებისთვის, ალბათ, არც მხატვრული ეპითეტები, არც ჩვეულებრივი ყოველდღიური ენა და არც ფილოსოფიური მსჯელობა იქნება საკმარისი. სიკვდილ-სიცოცხლის საიდუმლო სამყაროს საიდუმლოს ტოლფასია. აქ უკვე მეტაფიზიკამ დახმარებისთვის ფიზიკა-საც კი შეიძლება მიმართოს.

ლიტერატურა:

1. Симона де Бовуар, Очень легкая смерть (<http://www.litmir.net/br/?b=145832>)
2. Альбер Камю, Счастливая смерть, Изд. Астрель, 2010
3. Виктор Зорза, Розмари Зорза, Путь к смерти. Жить до конца. 1980 г.
4. Бенедикт Спиноза, Избранное, Этика, доказанная в геометрическом порядке, Минск, 1999
5. Лев Толстой, Три смерти, (<http://www.libtxt.ru/chitat/tolstoy-lev/33650-tri-smerti.html>)
6. А. Чехов, Жизнь прекрасна (Покушающимся на самоубийство), <http://www.ilibrary.ru/text/1231/index.html>
7. Н.Г.Чернышевский, Эстетические отношения искусства к действительности. (<http://az.lib.ru/c/chernyshewskij-n-g/text-0100.shtml>)
8. А.Шопенгауер, Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа, см. Избранные произведения, М., 1992
9. Ганс Фаллада, Каждый умирает в одиночку, (<http://www.litmir.net/br/?b=111082>)
10. Альберт Швейцер. Культура и этика (<http://www.lib.ru/CULTURE/SHWEJCER/kultura.txt>)
11. В. Янкелевич, Смерть, М., 1999 (<http://www.musa.narod.ru/yankel.htm>)
12. გ. რჩეულიშვილი, სიკვდილი მთებში, იხ.: მოთხრობები, ნოველები. თბ., 1985

MANANA QUMSISHVILI

Death – light , beautiful and happy or scary

Summary

The subject of death has always been at the center of philosophers' attention, but "philosophy of death" still has to take its proper place next to "philosophy of life". The problem of life and death as well as the problem of existence and non-existence and being and non-being is the problem for not only existential philosophy, but it's one of the greatest and most important problem generally in philosophy. Compared to death philosophy, philosophy of life is rather metaphysical than the death of philosophy of death and it's more difficult too. The mystery of life is unidentified for us and, moreover, unidentified is the mystery of death.

Death is not only a metaphysical problem, but also psychological, social and ethical concerns. The dying man's last days related to social problems are mentioned in the "three deaths" by Tolstoy and Simone de Beauvoir's "A Very Easy Death". When different social strata of people die, their death is different with the attitude of society towards them and as well as by their own attitude to the phenomenon of death. Social differences in death are particularly evident in the taken care for dying people. It is true that country's socio-economic situation

and the individual's social status has the great importance for the human life, but, as they say, an ordinary human death face is more due to the social situation. Government and society have to keep up during the birth and death of person as well. Government and society should dictate births and deaths of citizens. And the index of humanity should be measured this way.

Death is often characterized by enviable positive epithets in philosophy and literature. For example, in Simone de Beauvoir's "A Very Easy Death"," Albert Camus "happy death", in Guram Rcheulivili's story " Mountain of Death " and Victor and Jane Zorzas' book, " A Way to Die: Living to the End ". Their work characters' deaths in their work are described as light, beautiful and happy, but from their described situations, death is not consistent with such epithets at all, but, by human point of view, it's more suitable to use the words " terrible "or" horrible " in order to characterize the phenomenon of death, because, in most cases, the fear of a person's death is related to the feeling of horror, absurdity and futility.

We must agree with Albert Schweitzer and Chernishevski, and acknowledge simple human truth: life is beautiful, and we must appreciate life and all its forms and manifestations. In Chekhov's short story – "Life is Beautiful" – In the attitude to life there's manifestation of pessimism under the optimism, but, perhaps, it is quite logical to say that life, in general, is more appropriate for optimism. We should do our best despite the presentation horror of the death to keep love of life and remain optimistic till the end of life. However, we must also remember that philosophy, and especially in death metaphysical philosophy, it is very difficult to avoid pessimistic and nihilistic mood.

Death is terrible and it's terrible also because "everyone is alone at the time of death", and because after death the human, if we refer to Edgar Poe's famous poem, will "never" be repeated again. The horror of death takes the value of life and creates a sense of vanity, absurdity of life and pessimistic mood. What's the point of life, if nothing remains after death, there's absence. Remembering death causes fear and a terrible feeling. Fear is preliminary, instinctive, animal, unconscious feeling of future's uncertain state, due to the death's unsolved mystery. In the moment of fear the human seems to ask itself a question, what would there be after the death? The answer being: "I don't know". The feeling of horror is related more to the understanding of the phenomenon of death. In this case, people seem to ask themselves a question: "What is under the threat of death in our lived life?" And the answer to this question becomes suspicious:"seems like death gives the meaning to life, but maybe the opposite happens and the death deprives the life of the meaning, and makes it vain, absurd and pointless? "

To overcome such nihilistic mood, arguments can be found in Arthur Schopenhauer's and Vladimir Jankelevitch's thoughts. Views of these two philosophers are almost the same. On the one hand, Arthur Schopenhauer differ amakes no difference between the absence before birth and absence after birth, trying thus to defeat a horrible feeling of death, but, on the other hand, he inadvertently still recognizes the difference between these two absences. Because of the brief, ephemeral, fastgoing, imaginative and similar to dream, called life. Almost the same argument repeats Jankelevitch who differs past absence and future absence by the argument: past absence (before birth) is just absence and nothing else, but future absence (after death)

is the absence that was once. Although, the face of death is partly defined by the feeling of vanity and emptiness, during the estimation must be foreseen the life, that has already passed.

We should not be surprised by the question of Metaphysician philosopher: "what if everything seemed and there was nothing?" "There was and was not" – all the Georgian folk tale begin with these words. We can paraphrase this wisdom, and ask: "Was this or wasn't?" The answer to the question is still in Jankelevitch's words: "There was! Was! Was! "

It's very difficult to find final answers to philosophical questions and it's almost impossible in many cases, therefore, despite our efforts, there still remains the question, what is death: light, beautiful and happy or scary? Philosophy can doubt everything, even Jankelevitch's "was". Is Jankelevitch's "was" another way to escape fear of death and hide from it? Does Jankelevitch's "was" protect us from the nihilism caused by death? People might like, Jankelevitch's „was“ as it keeps us calm and gives us hope, but we still have to ask the question whether it was or wasn't? Or maybe metaphysical philosophy, as well as true art, puts the point only under the question mark?! Philosophy has bravery, audacity and insolence to think about understanding the unknown and try to tell untold things.

What will be each human's death? -light, beautiful and happy or scary, it depends on human in many cases, but we will probably never be able to understand what is death and how is it in real: quiet like nirvana and paradise, beautiful and happy or dreadful like death. To characterize the exact phenomenon of death, neither artistic epithets, nor ordinary everyday language nor philosophical discussion suffice. The secret of the mystery of life and death is equal to the secret of the universe itself. Metaphysics may even apply to physics in this case.

ARHIM. DR. POLICARP CHITULESCU

Romanian Hieratikons printed by Saint Antim Ivireanul

(Part II)

The structure of Antim's Hieratikon is different from the previous editions. While in the editions of 1646, 1679, 1680 and 1702 the text begins with the liturgies and ends with the Praises, Antim puts the services in their natural cultic order: first the Praises, then the liturgies. The variant of Antim (taken from the Greek/ athonite one) can also be found in Movilă 1639; this one is maintained until this day in the Hieratikon.

At the end of the Matins service, Antim positioned the beginning of the sticherons that must be sung at the kliros and he renders the complete form of two troparions for the Resurrection that are sung when it is the turn of voices 1, 2, 4 și 8 or 3, 5, 6 și 7. This fact cannot be found in the 1691 edition, nor can it be found in the variants printed before Antim. Also the indication that after the Matins there follows the reading of Hour I (p.45), cannot be found in the Greek edition, nor is it in the Slavic-Romanian editions.

At the Proskomedia service, Antim positioned „The image of the holy diskos“ but the placement of the mirida on the holy diskos is different from the graphical directions in the other Romanian editions. The mirida of the Theotokos, although correctly translated from Greek the placement on the diskos „at the right side of the agnet“, in the drawing the mirida appears at the right side of the priest, not of the agnet, as it is correctly positioned in the 1646, 1680, 1702 editions. Because the right side of the agnet was mistaken for the right side of the priest, under the mirida of the Theotokos we find the mirida of the nine groups of saints. It is interesting that Movilă 1639 also places the miridas in reverse, so at the right side of the agnet appear the miridas of the Theotokos and of the nine groups of saints, but they should be placed to both sides of the agnet. This strange fact in the Movilă edition was corrected by the editions printed in our country (1646, 1680, 1702) so they did not reproduce the Slavic variant without a minimal processing, not even 1646. We can assume that this was not necessarily a mistake at Movilă and Antim, the grouping of the saints' mirida, because the mirida of the Theotokos can be placed together with the nine groups of saints, because she is the most holy of the humans that were sanctified.

When he mentions what prosthoma is taken and how many miridas are taken from it, Antim is more explicit, while the editions of 1680 and 1702 show gaps.

At the fourth mirida, the list of martyrs that are mentioned is longer than in 1691. Antim added near St. Teodor Tiron, St. Teodor Stratilat, taking on from 1680 and 1702. Movilă 1639 doesn't mention him, but it has long lists of local Slavic saints. Why was this second Teodor, a military saint, inserted only in the Romanian editions? Is it a local tradition/piety? This remains to be seen.¹

There are more mentionings at the Great Entrance in 1713 than in 1691, but much fewer than in Movilă 1639.

The *sfita*² (phelonion) of the priest used to be lifted at the front and it was fixed with two small buttons in order not to hinder his hands, especially at the Proskomedia and at the Great Entrance; the Greeks keep this custom up to this day.

The testimony of faith or the Creed is printed in a new translation through the Hieratikon of Antim, a variant that is used in the Church up to this day.

The answer to the incentive „*Let us give thanks to the Lord*“ is in the **Liturgy of St. John**: „*With striving and in righteousness*“, a short form used by the Greeks up to nowadays, but only in the **Liturgy of St. Basil** we find an amplified form of the hymn, that exists nowadays in both liturgies.

The central moment of the holy liturgy is the Anaphora, which culminates with the consecration of the bread and wine as the Body and Blood of Christ by invoking the Holy Spirit (Epiclisis). There were different disputations between easterners and westerners regarding this holy moment. The westerners contended that the bread and the wine are consecrated at the words: „*Partake, eat [...] drink from this you all [...]*“ while the easterners said that for the consecration, invoking the Holy Spirit is necessary. The catholic approach to this moment made its way in some orthodox hieratikons, also. In Movilă 1639 we find the indication that the priest should make the sign of blessing with his right hand and show the bread and wine while saying: „*Partake, eat[...] Drink from this you all[...]*“, then there was the summon of the Holy Spirit. It seems to us that the Metropolitan Petru Movilă's desire was to compromise the different sides.... This mistake was later taken on in the **Orthodox hieratikon** of the Metropolitan Ștefan of Hungarowallachia.³ As already stated, the Romanians knew and took on the texts from Movilă 1639, but they corrected the mistakes¹. The Hieratikons partially inspired by the Epiclisis of Movilă 1639 are: Dealu 1646 and Bucharest 1680 (the direction to hold the hand with the blessing sign only appears at *Partake, eat...*but not at *Drink of this you all..*). The Hieratikon from Buzău 1702 and then Râmnic 1706 and Târgoviște 1713 carefully avoided catholic influences. The movilian variant is present in the Greek-catholic liturgy, so the same indication from Movilă 1639 regarding the blessing of the gifts is to be found later

1 We notice that at the end of the nine groups of saints, in the edition from Buzău in 1702 a printed dyptich appears for the first time in Romanian liturgies. It is the **Dyptich of the Great cup bearer Șerban, the founder that made [...] the liturgies**. In the liturgy of St. Basil, the same dyptich is placed after the Epiclisis. The custom is to be found frequently in Slavic books, at the litanies for rulers where all the members of the ruling family are mentioned, whether living or dead.

in the Greek edition from Venice 1687. The Greek Euchologions do not contain the indication mentioned by us, from Movilă 1639.

Regarding the **Note for the crumbling of the Holy Agnet** (p.104) we have to say that Antim follows the tradition of Romanian hieratikons, but he develops it with supplementary explanations, that are very good for the service in the church. We first mention the fact that we haven't found the text of 1691 and neither the specific drawing „for the way and with what parts of the Holy Agnet must the priest receive communion“. The text is to be found in Movilă 1639, then in 1646, 1680 and 1702. On the other hand, the drawing is present only in 1680 and 1702¹ and at Antim (not in Movilă 1639). In this way, after the consecration of the gifts at Epiclesis, the priest is no longer allowed to pour wine into the chalice, but only a little lukewarm water. The interdiction is expressed by 1680 (f. 39v) and 1702 (f. 41v) as follows: „**and after that do not pour** (in the chalice) **nothing at all [...]**“, but St. Antim feels the need of saying this clearer and definitely: „**That after the holy services are done, you are not allowed, don't even dare to pour more wine in the holy chalice [...]**“.

If Movilă 1639 instructs the priest to taste only once from the chalice when he receives communion, (in the same way taken on by the **Orthodox hieratikon** of the Metropolitan Ștefan, f. 40), the Slavic-Romanian liturgies also conform, like Antim, to the Greek typikon that establishes that the priest should taste three times from the chalice.

The piety, the caretaking and the efforts of St. Antim for the Holy Communion (the Blood and Body of our Saviour Jesus Christ) made him add some interesting practical advice regarding the way a priest must commune the Christians and the way he should be helped by the *deacons or the chanters of the church*. In this way, when he would come out „before the imperial door“ only with the chalice, two helpers had to keep straight under the chalice „the Air or the big Procovet [the towel] unless by mistake something should chance to fall, and the servicing priest holds the holy Chalice with another Procovet above the Air that is spread... and he gives them the communion telling everyone: **The servant of God is receiving communion**“ (in 1706 the phrase is: „**Joining the servant of God [...]**“) after this, „the appointed“ priest gave immediately antidoron to those that had received communion. It is hard to believe that in the rural area, there were several priests in service at a church, but this was possible at cathedrals and monasteries.

In the Hieratikon of 1713 (and obviously in the 1706 one), St. Antim gave up (as in Bucharest, 1680) the three prayers placed in the liturgy before the priest's communion; they were placed there in order to be read by him, in case he couldn't fulfill his rules of communion. These three prayers are present in Movilă 1639 and from here they were taken on: 1646 and 1702. The Greek rules do not impose these prayers. Also interesting is a remnant of Episcopal rule, when after the communion, the priest blesses the people with the chalice and the people answer: *For many years hence Lord!* In 1691, there is no such greeting, it only appears in Slavic hieratikons: in Greek with Cyrillic characters in Movilă 1639 and in 1646, while in 1680 and 1702 the greeting is rendered in Slavic, wherefrom Antim probably took it and translated it in Romanian.

1 Some researchers read here *sfânta (holy)* instead of *sfita*, but *sfita* is a liturgical name for phelotion.

And then, before the great blessing at the end of the liturgy, we find at Antim also the rules that are applied nowadays at Athos (rendered in Movilă 1639, then in 1680 and in 1702): the priest would go in the middle of the church and handed out the antidoron, after which he blessed the people, did the end of the service and the kliros would sing the Polychronion.

We think that the above mentioned greeting („*For many years hence Lord!*“) as well as the chanting of the Polychronion used to be a tradition already established in our parts. The Polychronion was chanted after the ending of the liturgy (rendered by Antim with the Slavic „*Mnoga leata*) for the Lord and for the Bishop. This Polychronion can be found in Movilă 1639 and after it in all the editions of the hieratikons until Antim.

The Liturgy of Grigory the Dialogist has some particular traits at Antim. It opens with ***Teaching for the Godly Liturgy of Grigory the Dialogist*** that can be found both in the Slavic and the Greek tradition, taken on by Slavic and Slavic-Romanian hieratikons. The final part of this text, regarding the Great Entrance, was moved by Antim (as well as 1680 and 1702) in the liturgy text itself, at the moment of the *Great Entrance*, which did not happen in 1691 (the Greek translation avoided many of the explanations in the text, placing them at the beginning of the liturgy). Moreover, Antim puts, in the explanations at the beginning of the liturgy, a graphic sign so that the moment should be identified easily. In Movilă 1639, the typikon is much more detailed. Further on, Antim has an initiative that shows the typographer and the translator that he is, with a perfect knowledge of reality (the difficulty of the lack of books in churches, especially Romanian books): he took on from 1691 the sticherons and translated them in Romanian, so they were chanted in this liturgy after „*Lord I have cried*“; the sticherons are rendered here for the case in which „*there will be no Lenten Triodion, and so you be compelled to say these sticherons that I have put here, also reading the reading matter*“. The order of the seven sticherons is not the same as in 1691, where they are more, anyhow. Antim placed fewer of them because he points also at the Menaion, where from some more had to be chanted. These sticherons are not found in Movilă 1639 and in none of the hieratikons before Antim.

We add the fact that the Greek liturgy of 1691 has no litanies with the request for the Voivode, its presence in our liturgies being an adaptation of Romanian reality (under the influence of the Slavic one).

We have noticed so far that St. Antim took seriously into consideration the ***Hieratikon*** of 1680 published by the Metropolitan Teodosie, his spiritual father. This fact is also visible because he didn't take on in his editions the text of the teaching: ***About the proskomedia for deacons*** that is included in Movilă 1639, 1646 and 1702, but not in 1680.

The Hieratikon of Antim and the following editions of the Hieratikon

The moral authority and the intellectual profile of the martyred Metropolitan Antim, as well as the quality of the translations he made, printed under his direct guidance and initiative, made the next hierarchs at Râmnic and București to resume the printing of the Hieratikon from Târgoviște in its entirety, so at the initiative of the Metropolitan Daniil of Hungarowallachia, ***the Hieratikon*** is printed at Bucharest in 1728 in two editions (the second one having also the

Service of the Holy Communion), a third edition being printed the next year, in 1729. Only a few small typographical ornaments make the editions that do not contain the *Service of the Holy Communion* be different from the edition of 1713¹. Even the page numbering is the same as that of the Antim's *Hieratikon*. We believe that the antimian typographic material was used because we can notice a certain wear due to the heavy use of the xylographic plates. Here are, in the order of their printing, the other editions that took on the text and the graphics of the *Hieratikon* from Târgoviște (with differences almost impossible to spot): Bucharest -1741 and 1746, Râmnic -1747. Most of the following editions took on the text of the *Hieratikon* that St. Antim translated, but in some of them some other prayers were added, especially the *Rules for Communion*, the *Synaxarion* and the Special requests for the Holy Proskomedia, all of them at the end of the volume. We mention the editions: Iași-1759, 1794, Buzău-1769, Blaj-1775, Bucharest-1780, Râmnic-1787, Sibiu-1798. During the next centuries, (especially the XXth), the antimian text constituted the base for the processing and the improvements of the translation of the liturgies. A fact is certain, in the 2012 *Hieratikon*, Antim's text can be found in great proportion and it is used in church service until nowadays.

The numerous copies that are kept up to this day on the entire Romanian territory are the best proof of the favourable reception of the *Hieratikon* from Târgoviște, as well as its prototype in the *Euchologion* from Râmnic (1706). Although these books are heavily used in church, the quality material that the whole print run of 1713 was made of and the care of the priests for this precious printing in their maternal language led to the present conservation of a few dozen copies².

Metropolitan Antim's courageous efforts were propagated in several areas of Romanian spirituality and culture, culminating with: the victory of the introduction of the Romanian language in religious service (making the evangely message accessible to all), the creation of the liturgical/literary Romanian language, by establishing the meaning of words, the introduction of new words, and the good character of his initiative consists of the fact that up to this day, the liturgy text published by Antim is in use in the churches, Sunday after Sunday and religious holiday after religious holiday. We highlight the fact that, apart from the indisputable merits of the Romanian edition of Dosoftei liturgy, the pioneer for the introduction of the Romanian language in the religious service and the poet that created a beautiful Romanian language, we see that the editions from Iași of 1679 and 1681 *have not been taken on by other translators*,

1 *Ms. rom.* 1790, Biblioteca Academiei Române, f. 29v.

2 Dr. Gabriela Nițulescu signaled in 2009 (*Cartea tipărită la Târgoviște și Renașterea românească*, Târgoviște, pp.60-62) the existence of 50 copies, of which the most (8 copies) at Arhiepiscopia Alba-Iuliei, and the rest in parish churches, county churches and so on. Most of them are located in Transylvania and Banat. In Wallachia we have 2 copies at the National Library of Romania (one has circulated in Ardeal), 2 copies at the County Museum for History and Archeology- Prahova, 4 copies at the Romanian Academy Library and another 4 copies at the Holy Synod Library, all of them from Ardeal. We must research the depositories from Oltenia, Argeș, Dobrogea but also those from Moldavia!

because Dosoftei's language has a strong Moldavian dialectal character¹. And so, the first act of courage having been already made, St. Antim's merit consists of having perfected the hopeful undertaking of the Moldavian hierarch.

The Ornamentics of the Hieratikon from Târgoviște- 1713

The Hieratikon of 1713 has a rich and elegant ornamentics that was executed in a refined manner probably by St. Antim himself and the master engravers Dimitrios and Ioanichie Bakov that were also active at the printing presses from Snagov. The letter is finely executed and is easily recognizable. In the volume, there are 4 engravings in *pleine page*: **Deisis** (inserted between pages 45-46, signed *Ursul*), **St. John Chrysostom** (p. 65, not signed), **St. Basil the Great** (p. 119 signed *Dimitrios*, 1698) and **St. Gregory (the Dialogist)** (signed Ioanikii, p. 178). It is probable that one of the signatories also realized the engraving with St. John Chrysostom, maybe St. Antim even. A bigger engraving is the image of the position of the chalice and the diskos at the proskomedia, and also the correct arrangement of the mirida on the diskos (p. 55). At page 105, we find the directions for the positioning of the Holy Agnet broken on the diskos, after the consecration, information that is enclosed by a double border formed by small stylized modules. In the *Hieratikon* of 1706, instead of the **Deisis** image, we find the scene of the **Lord's Crucifixion** (signed Ioanikii and dated 1706), enclosed by 16 cassettes that contain the symbols of the saints evangelists and motives related to the Crucifixion (the instruments of torture). The image of the Crucifixion is related to the engraving of the antimension of the Metropolitan Teodosie of Hungarowallachia that was also realized by Ioanikii, or at least it served as a model. The antimension was taken on by St. Antim also, then by a long line of Wallachian hierarchs.

The engravings in *pleine page* were published for the first time in the **Greek-Arab Hieratikon** printed in 1701 at Snagov. The faces of the liturgy „author“ saints, together with the **Deisis** signed *Ursul*, also appear in the *Hieratikon* from Buzău, in 1702. Several typographical ornaments that end a text (they make any antimian printing recognizable), taken on in almost all the antimian printings, appear in line even in the **Antologion** of 1697 and they are gathered in the beautiful **Akathist** printed in 1698. In this printing there appear for the first time engravings of the **Annunciation**, **Deisis** (not the one signed by *Ursul*), of which some were taken on in the **Kyriakodromion** from Bălgrad (1699) and then at Târgoviște, in the small **Slavic-Romanian Horologion** (1714). The fact that many of these typographical ornaments are neither to be found in **Incentive chapters** (1691), nor in the **Gospel** of 1693 or in other books from Bucharest, but they appear for the first time in the printings from the printing press at Snagov, indicates that they were produced there. One of the inspiration sources for the graphics of the antimian printing consists of the the Greek books printed at Venice by Nicolae Glykis, also used by St. Antim for the translation of some texts in Romanian.

The xylographic plates were moved from Snagov to Alba Iulia and Buzău, then to Râmnic and Târgoviște, and later to Bucharest.

With unavoidable differences, the *Hieratikon* of 1713 is ornamented like its variant from 1706 printed at Râmnic, together with the **Molitvenic**. The title page of the *Hieratikon* of 1713

1 Dosoftei, *Dumnezăiasca liturghie*, 1679 critical edition by N.A.Ursu, Iași, 1980, p. XLIX.

has the text enclosed in a double border formed by modules with stylized vegetal elements; over the title there is a vegetal frontispiece with a waterlily in its centre.

The coat of arms with the dedicatory verses is to be found at its place, on the verso of the title page. It is composed of an oval shield in which the heraldic cruciary bird was placed, in the pose of an eagle. It has the head turned in dextra and the flight downwards, being accompanied in dextra by the sun and in senestra by the new moon. At the base there is a tree. The shield, stamped with a royal crown, accompanied by the symbols of the voivodal power, the spade in dextra and the mace in senestra, are enclosed by a rich ornamental border, with vegetal elements, kept by two pages that are blowing trumpets up front.

In the fruit that emerges from the stem placed at the bottom, in the right hand part of the border, one can see two small letters: IK, probably *Ioanikie*¹. This coat of arms appears for the first time with some slight differences in the *Hieratikon* from Bucharest (1680). It was taken on in many later printings: **The Orthodox confession**, Buzău – 1691, **Psalter**, București – 1694, **Akathist**, Snagov – 1698, **Euchologion**, Buzău -1699, **Euchologion**, Râmnic – 1706, **Euchologion**, Târgoviște – 1713.

The most important titles of the *Hieratikon* are preceded by frontispieces. At page 12 we find a beautiful border with Jesus Christ our Saviour with the Gospel in His left hand and blessing with the right hand, a bust in a central medallion; two stems come out from under it, having at the end a sunflower each. At page 46, the frontispiece has in its upper part a frieze with a waterlily in its center, and in the border there are three medallions with the Theotokos, Christ the Saviour giving blessing with both hands and St. John the Baptist. At pages 66, 120, 179 at the beginning of each liturgy, there is a border with three medallions that contain the faces of the three liturgy „authors“, saints Basil, John and Gregory. Sometimes, the beginning of the page is marked with a simple stylized line (p. 205). The text ends with several types of ornaments: stylized black cross enclosed by six smaller red crosses (p. 11), ornaments formed of stylized stems (p. 45, 104), geometrical ornaments (p. 54, 117, 210), head of an angel with stems (the verso of the contents page). The texts of some prayers are separated by lines composed of small stylized vegetal modules (p. 170, 174, 199, 203, 206, 207, 208). The initials are mostly red but also black, and at the beginning of important chapters there are lettrines enclosed by stems, and the phrases in the text begin with larger letters, but without ornaments.

Conclusions:

We have shown in this study that the *Hieratikon* from Târgoviște of 1713 is an improved variant of the one from 1706 of Râmnic. We have continuously compared the antimian text with the Greek one, of the Glykis edition (Venice, 1691), but also with the Slavic texts from the **Orthodox liturgy** of Petru Movilă (Kiev, 1639), Dealu-1646, and with the text of the Slavic-Romanian editions (Bucharest-1680 and Buzău-1702). We have tried to understand how

1 The fact that this engraver signs at first with the name *Ivan Bakov* (**The Key of understanding**, Bucharest, 1678) and later on with *Ioanikii Bakov*, makes us think that he joined the monastic order. The name Ioanichie appears even before 1680, if we consider that the coat of arms was signed.

faithfully did St. Antim follow the Greek text, that constitutes the byzantine tradition, how influenced he was by the Slavic and the Slavic-Romanian editions (that also spring from the byzantine tradition, but with certain Slavic nuances) and how much of the structure and the text of the *Hieratikon* represent his initiative. Obviously, when we use the term “initiative”, we do not mean the text of the prayers that are everywhere the same, but the way of organizing the religious service (the typikon), amplified and stated wherever St. Antim considered it necessary, according to the needs he noticed in the Romanian realities.

We have analyzed both the typikon and the prayers, and also the language of the text, without resorting to strict philology and linguistic formulas and analysis (we leave this to specialists in those areas). In order to prove St. Antim’s success at the establishment of the rules and the language of the holy liturgy in Romanian, and the actuality of his undertaking, we have adjoined passages from his hieratikons: Dosofoei, Antim and the edition of 2012 (much improved compared to the 2008 one, being closer to the Athonite byzantine tradition, as it used to be in the past). Moreover, the goal of this study was also the one of analyzing an essential printing for the Romanian liturgical life, that hasn’t enjoyed until now a historical-liturgical analysis and description that other less significant books have received.

Anex:

In order to reflect the evolution of the language (of the translation of texts into Romanian) from Dosofoei and Antim until today, we will render in parallel some texts from the Romanian editions of the Hieratikon: Dosofoei- 1679, the editions Antim 1706 and 1713 and the last Romanian edition, published this year 2012.

Prayer at the putting on of the sticharion

My soul shall rejoice in the Lord, because He clothed me with a garment of humility, and with a garb of joy He vested me, as unto the groom He put a crown on me and like unto a bride He put jewels on me.

1679: Bucura-să-va sufletul meu de D[o]mnul că mă-mbrăcă cu veșmânt de spăsenie, și cu îmbrăcământ de veselie mă-nvăscu, ca mirelui mi-au pus-mi mitră și ca miresei mă-mpodobi podoabă (Isaia, LXI, 10).

1706: Bucura-să-va sufletul meu întru D[o]mnul că m-au îmbrăcat în veșmântul mântuirii, și cu haina veseliei m-au îmbrăcat. Ca unui mire mi-au pus mie cunună: și ca pre o mireasă m-au înfrumșetă cu frumșețe.

1713: Bucura-să-va sufletul meu întru D[o]mnul că m-au îmbrăcat în veșmântul mântuirii, și cu haina veseliei m-au îmbrăcat. Ca unui mire mi-au pus mie cunună: și ca pre o mireasă m-au împodobit cu podoabă.

2012: Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul că m-a îmbrăcat în veșmântul mântuirii, și cu haina veseliei m-a împodobit. Ca unui mire mi-a pus cunună: și ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă.

The prayer of incense

Christ our Lord, to Thee we are bringing incense, with a good spiritual smell, that Thou receive in Thy most high heavenly altar, send us Thy godly grace and the gift of Thy most holy Spirit.

1679: Tămâie Ț-aducem Hristoase Dumnezău, în miros de bună mireazmă sufletească, carea priimindu-o supărăcerescul Tău jărtăvnic, împotriva trimite-ne dumnezăiescul har și darul Preasfântului Tău Duh.

1706: Tămâie Îț aducem Hristoase Dumnezeule, într-un miros de bună mireasmă sufletească pe carea primindu-o într-un preacerescul Tău jărtăvnic, ne trimite noao darul Preasfântului Tău Duh.

1713: Tămâie Îț aducem Hristoase Dumnezeule, într-un miros de bună mireasmă duhovnicească pe carea primindu-o într-un cel mai presus de ceriuri al Tău jărtăvnic, trimite-ne noao darul Preasfântului Tău Duh.

2012: Tămâie Îți aducem Ție Hristoase Dumnezeule, într-un miros de bună mireasmă duhovnicească pe care primind-o într-un jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul Preasfântului Tău Duh.

The Great Blessing

Blessed is the kingdom of the Father, the Son and the Holy Spirit, now and forever and in eternity.

1679: Blagoslovită-i împărăția Tatălui și-a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururi și-n vecii de veci.

1706: Blagoslovită e împărăția a Tatălui, și a Fiului, și a Sfântului Duh acum și pururea și în vecii vecilor.

1713: Blagoslovită e împărăția Tatălui, și a Fiului, și a Sfântului Duh acum și pururea și în vecii vecilor.

2012: Bindecuvântată este împărăția Tatălui, și a Fiului, și a Sfântului Duh acum și pururea și în vecii vecilor.

Our Father

Our Father who art in heaven, hallowed be Thy name, Thy kingdom come, Thy will be done, on earth as it is in heaven, give us day by day our daily bread and forgive us our sins, for we also forgive who is indebted to us. And do not lead us into temptation, but deliver us from the evil one. For Thine is the kingdom and the power and the glory, of the Father, the Son and the Holy Spirit, now and forever and in eternity.

1679: Tatăl nostru, carele ești în ceriuri, svințască-se numele Tău, să vie împărăția Ta, să fie voia Ta, cumu-i în ceriuri și pe pământ. Pâinea noastră cea de sațâu dă-ne astăzi și ne iartă datoriiile noastre, cum și noi iertăm datorilor noștri. Și nu ne băga la iscușenie, ce ne izbăvește de vicleanul. Că a Ta este împărăția și puterea și slava, a Tatălui și-a Fiului și-a Sfântului Duh, acum și pururea și- vecii de veci.

1706: Tatăl nostru, carele ești în ceriuri, sfințească-se numele Tău. Vie împărăția Ta, Fie voia Ta, precum în ceriu și pe pământ. Pâinea noastră cea de pururea dă-ne- o noao astăzi și ne

iartă noao greșalele noastre, precum și noi ertăm greșiților noștri. Și nu ne duce pre noi întru ispită, ci ne izbăvește de cel rău. Că a Ta este împărăția și puterea și mărirea, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

1713: Tatăl nostru, carele ești în ceriuri, sfințească-se numele Tău. Vie împărăția Ta, Fie voia Ta, precum în ceriu și pre pământ. Pâinea noastră cea de pururea dă-ne- o noao astăz și ne iartă greșalele noastre, precum și noi ertăm greșiților noștri. Și nu ne duce pre noi întru ispită, ci ne izbăvește de cel rău. Că a Ta este împărăția și puterea și mărirea, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

2012: Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer, așa și pe pământ. Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi. Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri, și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel viclean. Că a Ta este împărăția și puterea și slava, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

References:

1. Angelescu, Pr. Paraschiv, *Slavă și Mărire*, Bucharest, 1939.
2. Bădără, Doru, *Tiparul românesc la sfârșitul secolului al XVII- lea și începutul secolului al XVIII- lea*, Brăila, 1998.
3. Bianu, I. and Hodoș, N., *Bibliografia Românească Veche*, Vol IV, București, 1944.
4. Bianu, I. and Hodoș, N., *Bibliografia Românească Veche*, Vol. I, București, 1903.
5. *Cartea veche românească în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din București*, București, 1972.
6. Chițulescu, Arhim. Policarp, *Cărți din bibliotecile medievale românești păstrate în Biblioteca Sfântului Sinod*, București, 2011.
7. Chițulescu, Arhim. Policarp, *Considerations about the importance of the Psalms Book from Bălgard in 1651*, in the vol. *Polychronion for the professor Nicolae – Șerban Tanașoca at 70 years*, Bucharest, 2012.
8. Coravu, Drd. Dimitrie, *Precizări și contribuții la Bibliografia Românească Veche*, in *Mitropolia Olteniei*, XVIII (1968) nr. 9-10.
9. Dosoftei, *Dumnezăiasca liturghie*, 1679 critical edition by Ursu, N.A., Iași, 1980.
10. *Euchologion* (the Molitvenic), Târgoviște, 1713.
11. *Euchologion*, 1692.
12. *Greek Euchologion*, Buzău, 1702.
13. *Greek Euchologion*, Râmnic, 1706.
14. *Greek Euchologion*, Venice, 1691.
15. *Greek-Arab Hieratikon*, Snagov, 1701.
16. *Hieratikon*, Bucharest, 1680.
17. *Hieratikon*, Bucharest, 1728.
18. *Hieratikon*, Dealu, 1646.
19. *Hieratikon*, Târgoviște, 1713.

20. Ică, Deac. Ioan I. in the vol. *Canonul Ortodoxiei I, Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, 2008.
21. Molin, Virgil, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, in: Mitropolia Olteniei, XVIII (1966), nr. 9- 10.
22. Mureșianu, I. B., *Cartea veche bisericească din Banat*, Timișoara, 1985.
23. *Mystirio or Sacrament*, Târgoviște, 1651.
24. Nițulescu, Dr. Gabriela, *Cartea tipărită la Târgoviște și Renașterea românească*, Târgoviște, 2009.
25. Oltean, V., *Catalog de carte veche din Șcheii Brașovului*, vol. II, Iași, 2009.
26. *Orthodox hieratikon* of the Metropolitan Ștefan of Hungarowallachia, 1790.
27. *Orthodox Hieratikon* printed by Petru Movilă, Kiev, 1639.
28. Păcurariu, Pr. Prof. Mircea, *Cultura teologică românească*, Bucharest, 2011.
29. Poenaru, Daniela in *Contribuții la Bibliografia Românească Veche*, Târgoviște, 1973.
30. Șerbănescu, Pr. N., *Antim Ivireanul tipograf in Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV (1956) nr. 8-9.
31. Șerbănescu, Pr. N., *Mitropolitul Antim Ivireanul 1716-1966*, in: Mitropolia Olteniei, XVIII (1966), nr. 9- 10.
32. *The Godly liturgy*, Iași, 1679.
33. *The holy and godly liturgy*, Bucharest, 1680.
34. *The Key of understanding*, Bucharest, 1678.
35. Tugearu, Liana, *Miniatura și ornamentul manuscriselor din colecția de artă medievală românească a Muzeului Național de Artă al României*, vol. II, București, 2006.

არქიმანდრიტი პოლიკარპე ჩიტულესკუ

წმინდა ანთიმოზ ივანოვიჩის მიხედვით დაბეჭდილი ხაზინის სამღვდლო წიგნები (Hieratikon)

(II ნაწილი)

სტატიაში ნაჩვენებია, რომ 1713 წელს ტირგოვიშტეში გამოცემული Hieratikon არის 1706 წელს გამოცემულის გაუმჯობესებული ვერსია. ანთიმოზ ივერიელის ტექსტი შედარებულია 1691 წელს ვენეციაში გამოცემულ ბერძნულ ტექსტებს და პეტრე მოვილას მიერ 1639 წელს კიევში სლავანურ ენაზე გამოცემულ მართმადიდებლური ლიტურგიის ტექსტებს, ასევე 1646 წელს გამოცემულ და 1680 და 1702 წელს ბუქარესტში დაბეჭდილ სლავურ-რუმინულ ტექსტებთან. ჩვენ შევეცადეთ დაგვედგინა თუ რამდენად გულწრფელად არის ანთიმოზის მიერ გაკეთებული ლიტურგიკული ტექსტი ბერძნულ ტექსტზე დაყრდნობით, რომელიც ბიზანტიური ტრადიციის წესების დაცვით იყო შედგენილი. გვინდოდა გვეჩვენებინა, თუ რამ-

დენად განიცდიდა იგი სლავური და რუმინულ-სლავური გამოცემების გავლენას (რომლებიც ასევე მომდინარეობდა ბიზანტიური ტრადიციიდან, მაგრამ გარკვეული სლავიანური ნიუანსების მქონეა) და რა არის მისი საკუთარი ინიციატივით შეტანილი წვლილი ახლი ტექსტის შექმნაში. როდესაც ლაპარაკია ანთიმოზის “ინიციატივაზე“, მხედველობაში არ გვაქვს ლოცვათა ტექსტი, რომელიც ყველგან იგივეობრივია, არამედ თუ როგორია რელიგიური მსახურების ორგანიზების წესი (ტიპიკონი) სად არის იგი გაძლიერებული და ახლებურად დადგენილი, ვითარების შესაბამისად.

სტატიაში გაანალიზებულია ანთიმოზ ივერიელის მიერ დაბეჭდილი ტიპიკონი და ლოცვანი, ტექსტის ენა. ჩვენ გვერდს ვუვლით მკაცრ ფილოლოგიურ და ლიგვისტურ ანალიზს ანთიმოზ ივერიელის გამოცემებისა, რომ დავამტკიცოთ ანთიმოზ ივერიელის წარამტებული მცდელობა რუმინულ ენაზე წმიდა ლიტურგიის ენისა და წესების დადგენაში. ჩვენს კვლევაში დავეყრდენით ანთიმოზისეულ hieratikons Dosoftei (2012 წ.), რომელიც უფრო ახლოა ბიზანტიურ ტრადიციასთან. სტატიში, ასევე, ნათელყოფილია მისი ნაშრომების მნიშვნელოვანი გავლენა რუმინული ეკლესიის ლიტურგიკულ ცხვრებაზე, რომელიც მანამდე არ ყოფილა ისტორიულად და ლიტურგიკულად გაანალიზებული და აღწერილი.

ნა. ანთიმოზ ივანიჩიძის თეოლოგიური-საბუნებისმეტყველო
საქმიანობის და საზოგადოებრივი აქტიურობის შესახებ

ანთიმოზ ივანიჩიძის დაფასებას და აღიარებას არა მხოლოდ რუმინელი ხალხის, არამედ სრულიად მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის მხრიდანაც იმსახურებს. წმინდა ანთიმოზ ივანიჩიძის მოღვაწეობა არ შემოიხიზნებოდა მხოლოდ წმინდა სამოძღვრო, მთარგმნელობითი ან სასტამბო საქმიანობით. მართლმადიდებლური საეკლესიო კანონიკის ღრმა მცოდნე ანთიმოზი გვევლინება, როგორც დიდი ღვთისმეტყველი, აქტიური პოლიტიკური მოღვაწე და შორსმჭვრეტელი მოაზროვნე, რომელიც დღესაც არ კარგავს თავის აქტუალობას.

საქართველოში ანთიმოზ ივანიჩიძის მოღვაწეობის შესწავლა შეიძლება დაიყოს სამ ეტაპად:

I ეტაპი XIX საუკუნის დასასრული და XX საუკუნის ოცდაათიანი წლებია.

პირველ ეტაპზე ანთიმოზ ივანიჩიძის ღვაწლის შესწავლაზე მუშაობდნენ და მონოგრაფიები მიუძღვნეს: ალექსანდრე ხახანაშვილმა – „ქართველი მოღვაწე უცხოეთში“, ივერია 63. 1988 წ. პეტრე კარბელაშვილმა – „იერარქია საქართველოს ეკლესიისა“, 1900 წ. ზაქარია ჭიჭინაძემ – „ქართული სტამბა, 1627-1916 წწ“. დავით კარიჭაშვილმა – „ქართული წიგნის ბეჭდვის ისტორია“, 1929 წ. პაატა გუგუშვილმა – „ქართული წიგნი“. აკაკი შანიძემ – „სტამბის იერარქიისათვის“, 1935 წ.

II ეტაპი შეიძლება დავუკავშიროთ გიორგი ლეონიძის სახელს, რომელმაც მოახერხა ანთიმოზ ივანიჩიძის მიერ გამოცემული წიგნების ფოტოპირების საქართველოში ჩამოტანა. ანთიმოზ ივანიჩიძის ღვაწლს, ამ მასალებზე დაყრდნობით, შემდგომ სერიოზული კვლევები და მონოგრაფიები მიუძღვნეს ო. გვინჩიძემ, ვ. ჯინჯიხაშვილმა, შ. კურდღელაშვილმა, ქ. შარაბიძემ და სხვებმა. უნდა აღინიშნოს, რომ ძირითადად ეს ნაშრომები არ სცილდება ანთიმოზ ივანიჩიძის ბიოგრაფიულ და სასტამბო მოღვაწეობის კვლევას.

III ეტაპის დასაწყისად შეიძლება ჩაითვალოს 2008 წელი. ესაა ახალი ეტაპის დასაწყისი, როდესაც იწყება ანთიმოზ ივანიჩიძის ღვაწლის, მისი თეოლოგიური, პოლიტიკური ნააზრების შესწავლა.

2008 წელს შესრულდა სამასი წელი წმინდა ანთიმოზ ივანიჩიძის მღვდელმთავრობიდან. თსუ-ში ჩატარდა საერთაშორისო კონფერენცია, რომელიც ამ ღირსესანიშნავ თარიღს მიეძღვნა. გამოიცა საინტერესო მონოგრაფია „ქართულ-ევროპული დიალოგი“, სადაც ახლებურადაა წარმოდგენილი ანთიმოზ ივანიჩიძის ღვაწლი, თანამედროვე ევროპულ მკვლევართა კვლევის შედეგები.

2013 წელი საქართველოსათვის ანთიმოზ ივანიჩიძის შესწავლის საქმეში, უმნიშვნელოვანეს თარიღად უნდა იქნეს მიჩნეული. ეს წელი არის ანთიმოზ ივანიჩიძის ხელახლა დაბადების წელი საქართველოში, რადგან დაიწყო დიდი

1 შესრულებულია რუსთაველის სამეცნიერო ფონდის ხელშეწყობით.

სამეცნიერო პროექტის განხორციელება – ქართულად ამეცყველება ნმ. ანთიმოზ ივერიელის დიდებული ქმნილებების: „დიდაქეები“, „სწავლება სინანულის საიდუმლოს შესახებ“, „ანთიმოზ ივერიელის მონასტრის ტიპიკონი“, „კანონთა თავები“, „საეკლესიო სწავლება“, ასევე თავდასაცავად დაწერილი წინასიტყვაობები და მიძღვნები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ანთიმოზ ივერიელმა 26 წლის მანძილზე ვლახეთში მოღვაწეობის პერიოდში გამოსცა სხვადასხვა ხასიათის და მოცულობის 64 წიგნი. აქედან 39 წიგნი უშუალოდ მის მიერაა დაბეჭდილი, დანარჩენი – მისი ხელმძღვანელობით. 4 წიგნი ანთიმოზ ივერიელის მიერაა დაწერილი, 10 წიგნისთვის მან დაწერა წინასიტყვაობა, ექვსი წიგნისთვის – შენიშვნები, ხუთი წიგნისთვის შეთხზა ლექსები, 6 წიგნი კი თარგმნა ბერძნულიდან რუმინულ ენაზე.

ამდენად, ჩვენთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია ანთიმოზ ივერიელის წარმოჩენა, როგორც დიდი საეკლესიო მოღვაწის და თეოლოგისა. ასევე, მისი პოლიტიკური მოღვაწეობის ანალიზი და ბრძოლა რუმინეთის დამოუკიდებლობისათვის, რასაც შეეწირა კიდეც.

ცნობილი ფრანგი მოაზროვნე ვ. პიკო აღნიშნავს: „ყველა მღვდელმთავართა შორის, რომელთაც ვლახეთის სამიტროპოლიტო ტახტი სჭერიათ, არავინ არის ისეთი, რომელსაც შთამომავლობისათვის ესეოდენ დიდი ღვაწლი მიუძღოდეს, როგორც ანთიმოზ ივერიელს. მისი ცოდნა, მისი გემოვნება ხელოვნისა, მისი ღრმა სიყვარული წიგნებისადმი, საკმარისი იქნებოდა, რომ იგი უბადლოდ მიგვეჩნია, მაგრამ მას მეტი აქვს გაკეთებული. მან, უცხოელმა, საქართველოს წიაღიდან მოსულმა „გვიჩვენა იშვიათი მაგალითი რუმინელი პატრიოტობისა“.¹

1961 წელს ბუქარესტის სტამბაში გამოცემულ წიგნს „66 თავი ბერძენთა თვითმპყრობელის ბასილი მაკედონელის შეგონებათა“, ხელს აწერს მბეჭდავი ანთიმოზ მღვდელ-მონაზონი. ამ დროს ის არის სნაგოვოს მონასტრის წინამძღვარი.

რუმინელი ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ მეჩვიდმეტე საუკუნის 90-იანი წლებიდან ანთიმოზ ივერიელმა მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა ვლახეთში ბეჭდვითი საქმის ხელოვნებას. შემდგომში მისი ხელმძღვანელობით ამ კეთილშობილმა საქმიანობამ არნახული გაქანება და წარმატება მოიპოვა.

დელ კიარო, რომელიც პირადად იცნობდა მას, წერდა: იგი დაჯილდოებული იყო საოცარი ნიჭით, ბრწყინვალედ ფლობდა ხელოვნების ყველა დარგს, განსაკუთრებით მხატვრობას, გრაფირებას, მოჩუქურთმებას, ქსილოგრაფიას.

სერბი მღვდელმთავარი ნიკოლოზ ზიჩელი აღნიშნავს: ადამიანებმა უარყვეს ყველაზე სრულყოფილი მეცნიერება, უარყვეს ღვთაებრივი ცოდნა, ჩაებლაუჭნენ კაცობრივ უმეცრებას და ამით გამოავლინეს თავისი სიცოფე და უგუნურება.

უნდა აღინიშნოს, რომ არის ეპოქები, როდესაც საზოგადოებას ნაკლებად აინტერესებს ბიბლია, ნმ. მამათა ნაწერები, მათი „უბრალო“ სიბრძნე, სამაგიეროდ დიდ პატივშია მიწიერი, ფორმით პომპეზური, ტერმინებით უხვად დატვირთული „სიბრძნე“ ადამიანებისა, რომლებიც ამპარტავნებით არიან შეპყრობილნი. „ამ „სიბრძნით“ დაბრმავებული ქვეყანა არა მარტო ვერ იქმნის სწორ წარმოდგენას ღმერ-

1 Picot E, Notice biographique sur L' imprimeur Anthime d'Ivire, metropolitain de Valachie, Paris, 1886 გვ. 515.

თზე, საკუთარ თავსა და სულიერ სამყაროზე, არამედ შეიბილნება უკუღმართი წარმოდგენებით, რომელნიც ხრწნიან გონებას და უკარგავენ მას ქვემარტებასთან ზიარების უნარს“.¹

როცა ქრისტიანულ მორალს ეჭვქვეშ აყენებენ, როცა მას უყენებენ უმძიმეს ბრალდებას, რომ იგი თითქოსდა ანტიჰუმანისტური, მავნებელი და მოძველებულია, მაშინ, უპირველეს ყოვლისა, თავად ქრისტიანებს უნდა ვკითხოთ, რომელ მორალს აღიარებენ ისინი? მთელი (ზნეობრივი) კანონი ერთი სიტყვით გამოითქმება: გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი (გალ. 5,14).

ეს ის ეპოქაა, რომელიც ცნობილია, როგორც ახალი დრო, განმანათლებლობისა და ჰუმანიზმის ეპოქა. ჰუმანიზმზე ვსაუბრობთ არა ვინრო გაგებით, რომელიც ცნობილ მიმდინარეობას გულისხმობს XIV-XVI საუკუნეების (აღორძინების ეპოქა) ადრეულ დასავლურ-ევროპულ კულტურაში, არამედ აღორძინების ეპოქის ჰუმანიზმზე, რომელიც ადამიანთა ყველა მოთხოვნას არ პასუხობდა, მისი წარმომადგენლები შორს იდგნენ ხალხისაგან და ხალხისთვისაც უცხონი იყვნენ ისინი.²

„ჰუმანიზმი“ ეტიმოლოგიურად „ადამიანურობას“ ნიშნავს. ანთიმოზ ივერიელი კი „ადამიანურობას“, ე.ი. ყოველივე იმას, რაც კაცობრიობის ნამდვილი სიკეთის, ადამიანური ღირსების დამკვიდრების, პირადულ და საზოგადოებრივ ურთიერთობაში მაღალი მორალური თვისებების განვითარებისაკენ არის მიმართული, ქადაგებდა. მისი ქადაგებები მიმართული იყო ჰუმანიზმზე, როგორც ქრისტიანობის განუყოფელ და ყველაზე ძირითად ელემენტზე, როგორც სიყვარულის რელიგიაზე, რომელიც ადამიანური პიროვნებების შინაგანი განახლებისა და კაცობრიობის საკეთილდღეოდ სრული და უანგარო მსახურებისაკენ არის მონოღებული.

ყოველი ეპოქა გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ წანამძღვრებს ემყარება და სამყაროსადმი მიდგომის ახლებურ წესს აყალიბებს. ასეა ახალი დროის მეცნიერებაც, რომელსაც გამოკვეთილი მახასიათებელი ნიშნები გააჩნია:

ახალი დროის მეცნიერება ფაქტებს ემყარება. ძირითადი ნიშანი მისი ექსპერიმენტული ხასიათია, რომელიც ზუსტ მათემატიკურ გამოთვლებს ემყარება.

ახალი დროის მეცნიერებისა და ტექნიკის ურთიერთშემავსებელ ბუნებაზე პირველად დაფიქრდა ფრენსის ბეკონი, რომელმაც ახალი სააზროვნო დისკურსი შემოიტანა – „ცოდნა ძალაა“. ყოველივე ამან წარმოშვა აზროვნების ახალი პარადიგმა და დაამკვიდრა ახალი კონცეფციები სოციალურ, რელიგიურ, ესთეტიკურ საკითხებში. ეპოქა, როდესაც „მე“-ზე ფუძნდება ყოფიერების შექველობა, სადაც მე-სუბიექტი არის ყოველივეს საფუძელი. ეს ის ეპოქა, როდესაც მოღვაწეობა მოუწია დიდ თეოლოგს და მოაზროვნეს წმინდა ანთიმოზ ივერიელს. ეს ის ეპოქაა, რომელიც ცნობილია, როგორც ახალი დროის განმანათლებლობის პერიოდი.

რა როლი შეასრულა განმანათლებლობამ და რა არის განმანათლებლობა? კანტი გვეუბნება: „ესაა ადამიანის გამოსვლა უმნიფრობიდან“.³ განმანათლებლო-

1 წმ. იონე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, თბ., 2000წ. გვ. 322.

2 მღვდელმთავარი ლუკა (ვოინო-იასენეცკი), მეცნიერება და რელიგია. სული, სამშვიინველი და სხეული, თბ., 2003წ.

3 იმანუელ კანტი/მიშელ ფუკო, რა არის განმანათლებლობა? თბ., 2012.

ბა, ფუკოს განსაზღვრებით, არის ნების, ხელისუფლების და გონების გამოყენებას შორის მანამდე არსებული ურთიერთობის სახეცვლილება.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ განმანათლებლობის ეპოქად მიჩნეულია მე-18 საუკუნე, ხოლო ეპოქის ძირითადი დევიზია – „ყველაფერმა თავი უნდა გაიმართლოს გონების სამსჯავროს წინაშე“. იგი ეფუძნება რაციონალიზმს. განათლება ყველა ადამიანისათვის ხელმისაწვდომი უნდა გახდეს.

ევროპული საზოგადოების სულიერ განვითარებაში უდიდესი როლი განმანათლებლობამ შეასრულა. ასევე, ამ ეპოქამ უზარმაზარი გავლენა იქონია საზოგადოებისა და პიროვნების ცხოვრებაზე. ევროპელი ადამიანის ცხოვრების წესი, ყოველდღიურობა მეცნიერებისა და ტექნიკის სულით განისმჭვალა. გონება იქცა კანონმდებლად, ბუნებრივია, საერო ცხოვრებაში რელიგია უკვე ვერ ახდენდა ტრადიციულ გავლენას. ახალი ტენდენციები მკვიდრდება, აღმსარებლობა ინდივიდის პირადი საქმე ხდება.

რა დამოკიდებულება შეიძლება არსებობდეს განმანათლებლობასა და რელიგიას შორის.

განმანათლებლობის მიზანია სკეპტიკური დამოკიდებულება რელიგიისადმი. განმანათლებლობის რელიგია არის დეიზმი. როგორც ჰაბერმასი აღნიშნავს: არამეტაფიზიკურ აზროვნებას ისეთი ეთიკური ასკეტიზმი ახასიათებს, რომლისთვისაც უცხოა სიკეთის მავალდებულებელი და სანიმუშო ცხოვრების ცნება. ამის საწინააღმდეგოდ, წმინდა წერილი და რელიგიური ტრადიციები სავსეა შეცდომისა და ხსნის ჭვრეტით, თუ როგორ შეიძლება უწმინდური ცხოვრებიდან მაცხოვრებელი გამოსვლა.

განმანათლებლობის იდეა არის გონების სუვერენობის პრინციპი. გონება გათავისუფლდა ღმერთის, ტრადიციის, ავტორიტეტის და სხვა გარე გავლენებისგან.

ევროპულმა აზროვნებამ ახალი სქემა ანუ მოდელი შექმნა ღმერთის გაგებაში. დეიზმის მიხედვით, ღმერთი არსებობს, მაგრამ სამყაროს შექმნის შემდეგ არ ერევა ამქვეყნიერების არსებობაში. ღმერთმა ადამიანს მისცა ორი წიგნი: ბიბლია და ბუნება, შესაბამისად, ორი ფენა – სამღვდლოება და მეცნიერება.

განმანათლებელთა ეპოქამ თანდათან გააბატონა ადამიანური გონების პრიმატი, ქრისტიანული სიბრძნე მოძველებულად გამოაცხადა. რაც უფრო შორდებოდა კაცობრიობა ქრისტეს მოძღვრებას, მით უფრო მძლავრობდა მინიერი სიბრძნე, მით უფრო ავინრობდა ღვთაებრივს. განმანათლებლების მიერ შედგენილ ენციკლოპედიას ეპიგრაფად წამოღვარებული ჰქონდა სიტყვები: „ცოდნა ძალაა“. დაიწყო ლაპარაკი სახარების ახლებურ ნაკითხვაზე, დოგმატების მოძველებაზე.

ისევ დგება საკითხი იმის შესახებ, რამდენად შესაძლებელია ცოდნისა და რწმენის ერთიანობა? სადაა ფილოსოფიის ადგილი? ბუნებრივია, ფილოსოფია არაა რწმენის სფეროში. მაგრამ შეიძლება ითქვას, სარწმუნოებრივ ჭეშმარიტებათა ერთობლიობა არის ყველაზე უფრო მოხდენილი, ამაღლებული, ნუგეშისმცემელი და განმასულიერებელი ფილოსოფია, ოღონდ ამ ერთობის ჭვრეტამდე შეუძლებელია ერთბაშად მისვლა. საჭიროა ჭეშმარიტებათა თანმიმდევრობითი მიღება იმ სახით,

როგორადაც მოგვენოდება – ცრუ ბრძნობის გარეშე... როდესაც ყველა ჭეშმარიტება ერთად შეიკრიბება, მაშინ გონებაც, ლოცვით გაფაქიზებული, იხილავს მათ სიმწყობრეს და დატკბება ამით. ესაა „სიბრძნე საუკუნითგან დაფარული“. წმ. თეოფანე დაყუდებულის აზრს ლოცვით გაფაქიზებული გონების შესახებ კარგად ეხმიანება წმ. ირინეოს ლიონელის შემდეგი გამონათქვამი: „ჩვენი აზრი თანხმობაშია ევქარისტისთან და ევქტარისტია ეხმარება ჩვენს აზრს“.

ადამიანმა თავისი გონების მეშვეობით უნდა შექმნას ყველაფერი. მუდმივად მოქმედებს პრინციპი „ცოდნა ძალაა“.

რამდენად შეეხო განმანათლებლობის იდეების გავლენა რუმინეთს ახალ დროში, ამით განვსაზღვრავთ ანთიმოზ ივერიელის თეოლოგიურ ხედვას, და რამდენად შეძლო მან კულტურათა შორის კომუნიკაცია-დიალოგი, ჩართულობა და იმ იდეების გატარება, რითაც სუნთქავდა მაშინდელი ეპოქა.

რეპინი ამბობს: „ხელოვნება სილამაზეა. ის მხოლოდ მაშინ ასრულებს თავის დანიშნულებას, როდესაც სათნოებას, მორალს და რელიგიას ეყრდნობა“. ანთიმოზის მიერ შექმნილი ხუროთმოძღვრული ძეგლები – ეს იყო ნიშუში ხელოვნების; მისი საღვთისმეტყველო ქადაგებები არის ახალი თეოლოგიური სიტყვა-ლოცვა, რომელიც მნიშვნელოვნად განპირობებულია განმანათლებლობის იდეებით; მისი პოლიტიკური სააზროვნო დისკურსი კი ემყარება პოლიტიკურ თეოლოგიურ არსობრივ კონცეპტებს.

იგი იყო დიდი თეოლოგი, ღრმად მოაზროვნე ადამიანი, ჭეშმარიტების მაძიებელი, რომელიც სრულყოფილების გზას ეძიებდა. საბოლოოდ, უზენაეს იდეალს მისთვის ქრისტე და მისი მსახურება წარმოადგენდა. როგორც ამბობენ, „ადამიანის სული ბუნებით ქრისტიანია“. სულის სიმაღლეზე ადამიანი თითქოსდა უერთდება ქრისტეს, მაგრამ ამ შეერთებაში მან შეძლო განმტკიცება და თავის დამკვიდრება. მან შეძლო თავისი ჭეშმარიტი „მე“-ს პოვნა. ამ სიმაღლიდან ქადაგებებით ის თითქოსდა ამბიონზე არ დგას, მრევლის გვერდითაა, ესაუბრება მათ, ნელ-ნელა სხვადასხვა სახარებისეული სიბრძნის მჭევრმეტყველებითი განმარტებებით ცდილობს მათ მოქცევას. მის ქადაგებებში ღრმა განსწავლულობით გადმოცემულია ადამიანის სულის ანატომია. თუ როგორ უნდა შეძლოს ადამიანმა ადგილის დამკვიდრება ზეციურ სასუფეველში და რა არის ნუთისოფელი, მინიერი ცხოვრება.

მას, თავმოდრეკილს, მამხილებელი ქადაგებებით, ადამიანებთან თავდაბლობითი პრეტენზიები გააჩნია. ეს მამხილებლობა არ არის ვინმეს ღირსების შემლახავი. მისი ნებისმიერი ქადაგება იწყება თავის თავის მხილებით, მრევლის წინაშე ცოდვების მონანიებით, რაც ქმნის ლოცვისა და სიმშვიდის განწყობილებას. ფიქრის მოძრაობა თავისუფალია ზედმეტი ვნებათაღელვისა და ბნელი ზრახვებისაგან. სამწყსო გრძნობს ყოველივე ამას, მათი მზერაც, სმენაც, გულიც გრძნობს ჭეშმარიტი მჭევრმეტყველის ნაქადაგარს, განიცდის და სულის მზერა უზენაესის, იესო ქრისტეს, სიდიადისაკენ არის მიპყრობილი.

პუშკინი წერდა: „ხელოვნება და ლიტერატურა რელიგიამ შექმნა. ყოველივე, რაც დიდი იყო უძველეს დროთაგან, ამ რელიგიურ გრძნობებზეა დამკვიდრებული, რომელიც ისევეა ადამიანისთვის დამახასიათებელი, როგორც სილამაზისა და სიკე-

თის იდეა“ – ანთიმოზ ივერიელმა, სულის სიმტკიცის, სტოიკურობისა და გონების სიძლიერის გამოვლენით, პიროვნების სრულყოფილებით, მოგვცა მაგალითი, გამორჩეული თვითშეზღუდვით როგორ უნდა შეასხა ხორცი ჭეშმარიტ იდეალებს.

მოაზროვნე, ჭეშმარიტების მაძიებელი ადამიანისათვის, რომელიც სრულყოფილების გზით მიდის, საბოლოო, უზენაეს იდეალს ქრისტე წარმოადგენს.

ადამიანი ჭეშმარიტად გენიალურს მხოლოდ მაშინ ქმნის, როდესაც სამყაროს შემოქმედის ჩანაფიქრს ჩასწვდება. და ანთიმოზ ივერიელმა შეძლო ამ დიადის წვდომა. მისი გენიალური ქმნილებები, რომლებიც ფორმისა და ტექნიკის დიდ სრულყოფილების ნიმუშებს წარმოადგენენ, თვით შემოქმედი ღმერთის ჩვენთვის მიუწვდომელი აზრების გამოვლენაა. „ისინი, როგორც უმაღლესი გამოცხადებანი, ნაწარმოებებში შესულია უნებლიეთ, უშუალოდ, ზეგარდამო შთაგონებით, რაც მხოლოდ გენიოსებს ეწვევათ ხოლმე გასხვივონების იშვიათ ნუთებში“ – რეპინი.

ამდენად, ის ნამდვილად იყო ჰუმანიზმისა და განმანათლებლობის იდეის მატარებელი პიროვნება და თავდადებით ცდილობდა, ხორცი შეესხა ამ იდეებისთვის და პრაქტიკულადაც შეძლო ამის განხორციელება.

1688 წელს ბერძნულიდან რუმინულ ენაზე ითარგმნა „ბიბლია“. ამ წიგნის გამოცემა იყო ახალი ეტაპი რუმინული ენის განვითარების საქმეში, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალ ხარვეზს შეიცავდა. ამის შესახებ ვლახეთის მიტროპოლიტი თეოდოსე (ამის შემდგომ სამეფო ტახტი დაიკავა ანთიმოზ ივერიელმა) აღნიშნავდა: მთელი ლიტურგიის გადმოტანა ჩვენს ენაზე, მისი შეცვლა ვერ შევძელი და ვერც ვაგებდე ერთ-ერთი იმ მრავალ მიზეზთაგანი იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი ენა არასაკმარისადაა განვითარებული. მე კი მტერი არ ვარ ჩემი ხალხისა და არც მსურს, რომ ხალხისთვის გაუგებარი იყოს, რა არის „სერობა“ და რას წარმოადგენს იგი. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ასეთი რამ ჩვენი ეკლესიისათვის უჩვეულოა. დღემდე ამგვარი თარგმანები არ გაგვაჩნია.

ცნობილი მკვლევრების აზრები აქ იმისათვის მოვიყვანეთ, რომ ამის შემდგომ უფრო წარმოჩინდეს ანთიმოზ ივერიელის დიდ ღვაწლი რუმინული ენის განვითარების საქმეში.

XX ს-ში მოღვაწე ერთი მღვდელმთავარი ასეთ შეფასებას აძლევს კათოლიკური და პროტესტანტული სწავლებლების გავლენის ქვეშ მყოფ მართლმადიდებლებს: „რამეთუ განიძარცვეს სულიერი სიბრძნე ქრისტესმიერი, რომელი მკვიდრობს სიმაღლესა შინა სიყვარულისასა და შეიმოსეს სიბრძნე განმხრწნელი, ფუჭნარმავალი; სიბრძნე, რომელიც ამპარტავნებასა და ბოროტებასა შინა მკვიდრობს და მეუფებს“.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ანთიმოზ ივერიელის მიერ დაბეჭდილმა დოგმატიკური ხასიათის ნაშრომებმა (წიგნებმა). ანთიმოზ ივერიელის ქადაგებების (დიდაქიების) კრებული დღემდე რუმინული საეკლესიო-ორატორული ჟანრის შედევრად ითვლება.¹

1 Hieromonk Dr. Veniamin Goreanu, *The Personality of the Metropolitan Anthim of Hungro-Wallachia*, საქართველო და ევროპული სამყარო, ფილოსოფიურ-კულტურული დიალოგი, ტ.1, თბ., 2009 წ.

რუმინული ენა, რომელზეც მეტყველებდა და წერდა იგი, ისეთი მაღალ დონის იყო, რომ წმინდა ანთიმოზი დღემდე ითვლება რუმინული სალიტერატურო ენის ერთ-ერთ დამაარსებლად (ფუძემდებლად). მარია კარმელია ბარლიბა აღნიშნავს: „წმინდა ანთიმოზი იყო მართლმადიდებელი თეოლოგი და მოაზროვნე, რომელიც აქტიურად მოღვაწეობდა რელიგიის, ფილოსოფიის, რიტორიკის, მთარგმნელობით, საგანმანათლებლო და საგამომცემლო სფეროებში. ანთიმოზი შეიძლება გამოვყოთ, როგორც უდიდესი განმანათლებელი. რუმინეთში მან უბრალო ხალხისთვის ხელმისაწვდომი გახადა მშობლიურ ენაზე წერა-კითხვა, ცოდნის შექენა და მართლმადიდებლობის ქადაგება“.¹

ანთიმოზ ივერიელმა, რაც მთავარია, შესძლო კულტურათა შორის ფუნქციური კავშირის დამყარება. კორნელია ბარლიბა ხაზგასმით აღნიშნავს: ანთიმოზ ივერიელის განსწავლულობამ საშუალება მისცა მას, შესულიყო სხვადასხვა ერების სულიერ ატმოსფეროში, პატივი ეცა და გაეერთიანებინა მისი პირადი წარმოდგენები მსოფლიოს, რწმენისა და ღმერთის შესახებ.

ძალზედ მნიშვნელოვანია წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესასწავლად მისი ქადაგებები. მისი ნებისმიერი ქადაგება გამოირჩევა საღვთისმეტყველო განსწავლულობით, დოგმატური თეოლოგიის ღრმა ცოდნით, ქრისტიანული მორალით და ზნეობრივ პრინციპებზე დაფუძნებული დამრიგებლური მზრუნველობით. ნებისმიერ ქადაგებაში იგავური პრინციპით ჩადებულია მესიჯები, რომელიც ეხება ადამიანს, ქვეყანას, ხელისუფლებას და პოლიტიკას. თუ ჩვენ ამ კუთხით დავინყებთ ქადაგებების ანალიზს, – შეგვიძია გავიგოთ, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა მართლმადიდებლური კანონიკური ხედვის ჩამოყალიბებასა და დაცვას იმ პერიოდში, რადგან რუმინეთი წარმოადგენდა მართლმადიდებლური სამყაროს დასავლეთ კარიბჭეს და უწევდა როგორც ოტომანთა იმპერიის ასევე, კათოლიკობისაგან თავის დაცვა.

როგორც ცნობილია, მოლდოვიის და ვლახეთის სამთავროები ჩამოყალიბდა XIV საუკუნეში, თუმცა XIV საუკუნეში **ოსმალეთის იმპერიამ** შეძლო ვლახეთის დამორჩილება. 1541 წლისთვის **ბალკანეთის** მთლიანი ნახევარკუნძული და **უნგრეთის** ნაწილი იყო **ოსმალეთის იმპერიის** პროვინციები. მათგან განსხვავებით, ვლახეთს, ტრანსილვანიას და მოლდავეთის სამთავროს ჰქონდათ **პროტექტორატის** სტატუსი.

მიხაი მამაცი იყო **ვლახეთის მთავარი** (1593–1601 წ.), **ტრანსილვანიის მმართველი** (1599–1600 წ.) და **მოლდავეთის მთავარი** (1600 წ.). მისი მმართველობის მცირე მონაკვეთში ის იყო ტრანსილვანიისა და მოლდავეთის სამთავროს მმართველიც, რომელთაც ჰქონდათ შექმნილი **პირადი კავშირი**. მისი გარდაცვალების შემდეგ კავშირი დაიშალა. ვლახეთი და მოლდავეთის სამთავრო გახდნენ ისევ ოსმალეთის ვასალები, მათ ჰქონდათ გარკვეული საშინაო და საგარეო ავტონომია, თუმცა XVIII საუკუნეში ესეც სრულად დაიკარგა.

1 Maria Cornelia Barliba, Antim Iverianul-a model of intercultural Dialogue, Georgia and the European World- Pilosophical-Cultural Dialoguet, Tb., 2009, 57.

ძირძველ რუმინულ პროვინციაში – ტრანსილვანიაში – კათოლიკური ეკლესიის ადაფტები ახერხებდნენ მოსახლეობის გადაყვანას კათოლიკობაზე. ბუნებრივია, ყოველივე ეს ხელს უწყობდა ქვეყნის პოლიტიკური დამოუკიდებლობის ნელ-ნელა შეზღუდვას. რთული იყო რომის პაპის წინააღმდეგაც გამოსვლა. არ დაგვაინყდეს, ამ დროს რუმინეთის დანარჩენ ნაწილში თურქები ბატონობდნენ. ამ ვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ერის სულიერ მოძღვარს – თუ როგორ განამტკიცებს ის ქრისტეს მოძღვრებას, რათა შენარჩუნდეს ერთობა და ქვეყნის პოლიტიკური დამოუკიდებლობა. ასეთ ურთულეს პერიოდში უხდება წმ. ანთიმოზ ივერიელს მოღვაწეობა.

წმ. ანთიმოზ ივერიელის ქადაგებებიდან ამ ეტაპზე გამოვყოფდით ქადაგებას – „ეს ვთქვი, როდესაც გავხდი მიტროპოლიტი“. და რატომ? ეს არის „პირველი დღე“ – რაც ძალზედ მნიშვნელოვანია, – როდესაც უნგრეთ-ვლახეთის მიტროპოლიტი წარდგა, როგორც რჩეული მოძღვარი რუმინელი ხალხის წინაშე.

„პირველი დღე“ – აღნიშნული ქადაგება, შეიძლება ითქვას, წარმოადგენს სამოქმედო პროგრამა-პროექტს, სადაც ნათლად იკვეთება, თუ რა არის ადამიანის არსი, როგორ უნდა დაადგეს იგი მაცხოვრებელ გზას. ესაა ქადაგება, რომელშიც ჩადებულია, როგორ უნდა მოხდეს ერის სულიერი გაჯანსაღება და „ბაბილონის ტყვეობიდან მისი განთავისუფლება“. „პირველი დღე“ – ეს არის საწყისი ახალი სულიერებისა და ახალი რუმინული სუვერენობის მოპოვებისა. მას მოსეს მისია აკისრია, მხსნელის მისია. იგი ერის სულიერი, პოლიტიკური და განმანათლებლური წინამძღოლია. რაც მთავარია, მას ყოველივე სიღრმისეულად გაცნობიერებული აქვს.

აღნიშნული ქადაგება არის ისტორიულ-თეოლოგიური სიტყვა-ქადაგება, რომელიც ადამიანის სულის უღრმეს შრეებს აანალიზებს. ამ ქადაგებაში ნათლად იკვეთება წმ. ანთიმოზ ივერიელის ძველი აღთქმისეული ხედვის ანალიზი, – ახალი აღთქმის მაცხოვრებელი ცათა სასუფეველის არსი, სრულიად კაცთა მოდგმის ცხოვრებისათვის ზრუნვა და უფლისაკენ მიმავალი გზის სირთულე.

მთავარი კითხვა – თუ რა არის ადამიანი? ადამიანი, როგორც უფლის ქმნილება, ადამიანი „ხატი და მსგავსი უფლისა“. ადამიანმა მსგავსება ღვთისა თავისი სულიერი მოღვაწეობით უნდა მოიპოვოს. ყველაზე დიდი მონაპოვარია, როცა ადამიანი გრძნობს, თუ ვინ არის იგი. როგორც საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ბრძანებს: ადამიანმა უნდა იგრძნოს, რომ ის არის ხატება ღვთისა, ადამიანმა უნდა იგრძნოს თავისი დანიშნულება, თავისი მოვალეობა, თავისი ადგილი უნდა იპოვოს. ყოველი ადამიანი არის უდიდესი ქმნილება ღვთისა და უდიდესი სასწაული. ეს დიდება ჩვენ ჩვენს თავში უნდა დავინახოთ (ქადაგებიდან).

წმ. ანთიმოზი ცდილობს, ადამისა და ევას ცოდვით დაცემის, კაენის შურდა-უძღველობითი მიუტყვევებელი ცოდვის ანალიზით, ცოდვის ფენომენოლოგიის გახსნას, რითაც იწყება სულის განწმენდა, სინანულში ჩავარდნა და მონანულის გზაზე შედგომა.

წმ. ანთიმოზი გვევლინება ქრისტიანული ანთროპოლოგიის დიდ მკვლევრად, მის ქადაგებებში ვხედავთ აზრის საოცარ დინამიკურ დისკურსს, რაც სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს.

შემდეგ მის ქადაგებაში იკვეთება, თუ როგორ არის შესაძლებელი ბოროტისაგან ხსნა და ადამიანის ბავშვურ სამოთხეში დაბრუნება.

როგორც წმ. ანთიმოზი მიიჩნევს, ნებისმიერ ეპოქაში სამყარო დასწრულეზულია. ადამიანი ამა სოფლის ცდუნებით ვარდება ბოროტებაში. მაცხოვრის მოვლინებას ადამიანი უნდა ეხსნა ბოროტებისგან და დაებრუნებინა თავდაპირველ „ბავშვურ სამოთხეში“. – ამ პერიოდს შეიძლება ვუწოდოთ დაცემამდელი ადამიანის ეპოქა. როგორც დამასკელი წერს : „შექმნა მან იგი ბუნებით უცოდველი და ნებელობით თავისუფალი, მაგრამ უცოდველს ვამბობ არა იმიტომ, თითქოს არ იყო ცოდვის მიმღები (რადგან მხოლოდ ღვთიურშია არმიმღები ცოდვისა), არამედ იმიტომ, რომ ბუნებაში არ ჰქონდა მცოდველობა. უმალ არჩევანში ჰქონდა მას ეს, ანუ უფლებამოსილი იყო იგი, როგორც სიკეთეში დარჩენისა და წარმატებისა საღვთო მაღლის თანამოქმედებით“ ...¹

მისი პირველი უმნიშვნელოვანესი საქმეა, სამწყსოს გააცნობიერებინოს ცოდვისა და ბოროტების არსი, რათა, როგორც პავლე მოციქული ბრძანებს, ადამიანები ბოროტებას დაშორდნენ და სიკეთის გზას შეუყვანენ.

ძალზედ მნიშვნელოვანია ხსენებულ ქადაგებაში ის მონაკვეთი, სადაც გაანალიზებულია, თუ ადამიანთა მოდგმის მხსნელად ძველი აღთქმის პერიოდში რატომ არიან გამოგზავნილი უბრალო ადამიანები – ცხვრის მწყემსები – მოსე, დავითი, სამოელი და წინასწარმეტყველთა უმრავლესობა.

ვინ იყვნენ მწყემსნი და ვინ იყვნენ მეთევზენი? – წმ. ანთიმოზი გვაძლევს მწყობრ თეოლოგიურ ხედვას და მისეულ ღრმა საღვთისმეტყველო ინტერპრეტაციას. რა არის ჯვარი და მისი ძალა უცხო ტომელებთან მიმართებაში. ყოველივე ამის ანალიზი მას დასჭირდა იმის საჩვენებლად, რა არის ღმერთის რწმენა და ეკლესიის მორჩილება. ის მაშინდელი რუმინეთის მდგომარეობას „ბაბილონური ტყვეობის ტანჯვის ჟამს უწოდებს“.²

ღმერთს უნდოდა ყველა ადამიანის მოქცევა და ცხოვნების გზაზე დაყენება; რომ მთელ სამყაროში გამოჩენილიყო ღვთაების ნათელი. როგორც პავლე მოციქული ბრძანებს: ჟამის აღსრულებისას ინება ღმერთმა, მოსულიყო სოფლად მისი ძე, დაბადებული ქალწულისგან, რათა ყველა მისულიყო ღვთაებრიობის შეცნობამდე ახალი მოძღვრების სწავლებით. ამ მსახურების აღსასრულებლად მას არ უძებნია გამორჩეული ადამიანები, მაცხოვარმა სახარების მქადაგებლად აირჩია არა მწყემსები, როგორც ძველ აღთქმაშია, არამედ – მეთევზენი. მან მეთევზეებს ანდო ცათა სასუფეველის ქადაგება და კაცობრიობის სამკურნალო სულიერი წამლების დარიგება. როგორც მაცხოვარი ბრძანებს: „მოვედით და შემომიდექით მე, და გყვენ თქვენ მესათხველე კაცთა“.

ძალზედ მნიშვნელოვანია წარმოდგენილ ქადაგებაში ანალიზი, თუ ვინ არიან ეს ადამიანები – მწყემსნი და მეთევზენი. თუ რა დატვირთვის მატარებელია სახარე-

1 წმ. იონე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, თბ., 2000წ. გვ. 361.

2 ანთიმოზ ივერიელის ქადაგებიდან „ეს ვთქვი, როდესაც გავხდი მიტროპოლიტი“.

ბისეულ ადამიანთა ეს ორი კატეგორია. უმნიშვნელოვანესია ძალაუფლების ნების ანალიზი – ახსნილია, თუ როგორ იმორჩილებს ტირანთა გულებს, იმპერატორთა სულებს ძალაუფლება, ბოროტად გამოვლენილი. სულიწმიდის მადლის ადამიანზე გადმოსვლისთვის მთავარია ლოცვა და ჯვარი. ასეთ დროს ადამიანი თავისუფლდება. თავისუფალი ადამიანი ახლოსაა პირველ საწყისთან, ის პიროვნებაა, პიროვნება კი შემოქმედი. შემოქმედება და თავისუფლება ჯილდოა უფლისაგან. ის შემოქმედი და აფუძნებს რწმენას გონებაზე.

მთავარი ნიშანი არის ჯვრის ძალა. როგორც იოანე ოქროპირი აღნიშნავს: ადრე ჯვარი სამარცხვინო და სატანჯველი საგანი იყო, ...ჯვარი ჩვენი ხსნის დასაბამია, ჯვარი ურიცხვთა სიკეთეთა მიზეზია. მისი მეოხებით ჩვენ, რომლებიც უპატრონო და განკიცხულნი ვიყავით, ძმათა შორის აღვირიცხებით.¹

მისი მეოხებით ადამიანური ბუნება ანგელოზურ ცხოვრებას ჰბაძავს. მისი ხელით დედამიწაზე უმანკოება დამკვიდრდა.

ანთიმოზ ივერიელი იგავურად პოლიტიკურ-თეოლოგიურ განაცხადსაც აკეთებს როდესაც ბრძანებს, რომ უცხოტომელებით ხართ გარშემორტყმული, მუდმივად იჩაგრებით, იჭირვებით და იდევენებით იმათგან, ვისაც ეს მიწა-წყალი დაპყრობილი აქვს (გულისხმობს თურქებს). რუმინეთს, ბაბილონური ტყვეობის ჟამს, ნმ. ანთიმოზი მოუვლინა უფალმა მიტროპოლიტად, ერის არა მარტო სულიერ, არამედ პოლიტიკურ წინამძღოლადაც. მისი სწავლებანი ემყარება: 1. ღვთის რწმენას და ეკლესიის მორჩილებას. 2. მორჩილება მოითხოვს თვალთმაქცობისა და მზაკვრობისაგან განთავისუფლებას (სიღრმისეულად უნდა იქნეს გაანალიზებული თვალთმაქცობის ფენომენი სახარებისეული მეზვერისა და ფარისევლის იგავის საფუძველზე). 3. სულიწმიდის მადლით გონების განათებას, თავისუფლების გაცნობიერებას. 4. ლოცვის ძალას და მის მნიშვნელობას.

იოანე ოქროპირი ბრძანებს: „მუდამ ღმერთისაკენ ვისწრაფოთ და ყოველივე მას შევთხოვოთ. ლოცვას არაფერი შეედრება, იგი შეუძლებელსაც შესაძლებელს ქმნის, ძნელს აიოლებს, უჯეროს ჯეროვნად შექმნის...“ /79/

ლოცვის ძალით უჯეროს ვიჯერებთ, როგორც ალექსანდრე მენი ამბობს: „ადამიანს ორი სამშობლო, ორი მამული აქვს: ერთი ჩვენი მიწა-წყალი, ის ალაგი, სადაც ჩვენ დავიბადეთ და გავიზარდეთ. მეორე სამშობლო სულის ის იდუმალი სამყაროა, რომლის დანახვა თვალს არ ძალუძს და ყურს არ შეუძლია გაიგონოს, მაგრამ ჩვენ ჩვენი ბუნებით ამ სამყაროს მივეკუთვნებით. ჩვენ, ნუთისოფლის სტუმრები, ერთდროულად ორი სამყაროს – ცისა და მიწის შვილები ვართ“.² ისტორიაზე მოქმედი იმპულსები საიდუმლოა, მეცნიერებს აქ შეუძლიათ გამოუცნობი ფენომენი ეძიონ. ლევ გუმილიოვი ამას პასიონარულობას უწოდებს, ანუ ეს არის ფენომენი, რომლის დროსაც ცივილიზაციის განვითარებაზე გარდამტეხ გავლენას ახდენენ ისეთი ადამიანები, რომლებიც საკუთარი თავის ჭეშმარიტი უარყოფით რაღაც ახლის შექმნას ცდილობენ. ეს უარყოფა ნიშნავს თავის თავის პოვნას, მე-ზე ამაღლებას. სულის ასეთი მდგომარეობა გამორჩეულთა ხვედრია. ნმ. მონამე ანთიმოზ ივერიელმა

1 ცხოვრება და რჩეული თხზულებანი წმიდათა შორის მამისა ჩვენისა იოანე ოქროპირისა კონსტანტინეპოლელი მთავარეპისკოპოსისა. გვ. 68.

2 ალექსანდრე მენი, მსოფლიოს სულიერი კულტურა თბ., 2012, გვ. 1981.

შედლო თავისი ცხოვრების წესით თავისი თავის პოვნა და ამიტომაც ის გამორჩეული ადამიანია რუმინეთის ისტორიაში.

ქრისტეს ეკლესია, რომლის მიზანიც ადამიანთა კეთილდღეობაა, ადამიანებისგან განიცდის თავდასხმებსა და შეურაცხყოფებს; და მიუხედავად ამისა, იგი ასრულებს თავის მოვალეობას, მოუწოდებს რა ყველას მშვიდობისა და სიყვარულისაკენ. ეკლესიის ამგვარ მდგომარეობაში ბევრი რამ სანუგეშოცაა მისი მოყვარული და ერთგული წევრებისათვის, რამეთუ რა ძალა შეიძლება გააჩნდეს ქრისტიანობის წინააღმდეგ ადამიანური გონების ყველა ძალისხმევას, თუ მისი ოცსაუკუნოვანი ისტორია თავადვე ღალატებს საკუთარი თავის შესახებ, თუ ყველა მტრული გამოხედომა და დაპირისპირება თავად ქრისტემ იწინასწარმეტყველა და დაგვიტოვა ალ-თქმა ეკლესიის უძლეველობის შესახებ, როდესაც განაცხადა, რომ თვით ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ შეძლებენ მისი წმინდა ეკლესიის დამარცხებას.¹

ლიტერატურა:

1. ილია II, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, ქადაგებანი, ტ. II. თბ. 1997.
2. ნმ. იონე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, თბ. 2000წ.
3. ანთიმოზ ივერიელი, ქადაგებიდან „ეს ვთქვი, როდესაც გავხდი მიტროპოლიტი“
4. ცხოვრება და რჩეული თხზულებანი წმიდათა შორის მამისა ჩვენისა იოანე ოქროპირისა კონსტანტინეპოლელი მთავარეპისკოპოსისა.
5. ალექსანდრე მენი, მსოფლიოს სულიერი კულტურა, თბ. 2012.
6. Ф. Брокгауз Н. Ефрон, Энциклопедический словарь, Т. XXVII.
7. Ф. Джинджихашвили, Антимоз Ивериаლი. Тб. 1907.
8. Maria Cornelia Barliba, Antim Iverianul-a model of intercultural Dialouge, Georgia and the European World- Pilosophical-Cultural Dialoguet, Tb. 2009, 57.
9. Hieromonk Dr. Veniamin Goreanu, The Personality of the Metropolitan Anthim of Hungro-Wallachia, საქართველო და ევროპული სამყარო, ფილოსოფიურ-კულტურული დიალოგი, ტ. 1, თბ. 2009წ.
10. “Anthimus of Iberia”, in Encyclopædia Britannica, 2007 edition.
11. W. Dobrescu, Antim Ivereanul Mitropolitul ungro vlahiei. 1910.
12. N. Serbunescu, Antim Ivoreanul tipograf. 1959.
13. Nicolae Iorga, About Anthim the Iberian, in B.O.R., year LV 1937,
14. Emile Picot – Notice biographique et bibliographique sur l'imprimeur Anthime d'Ivir, metropolitaine de Valachie, in: «Nouveaux Melanges Orientaux», Paris, 1886.
15. Anthimus of Iberia, in: “Encyclopaedia Britannica”, 2007.
16. Antim Ivireanul, Opere, Editura “Minerva”, Bucuresti, 1997.

1 მღვდელმთავარი ლუკა (ვოინო-იასენეცკი), მეცნიერება და რელიგია.

DEMUR JALAGONIA

Theological-Education Activity and Thinking Concept Analysis of St Anthimos the Iberian

St Anthimos the Iberian deserves to be appreciated and recognized not only by the Romanian people but also by the world Orthodox Churches. The activities of St Anthimos the Iberian wasn't confined only to his pastoral, translation or typographic activities. Anthimos had a deep knowledge of Orthodox Church Canon and he presents himself as a theologian as well as active political figure and far-sighted thinker, who has not lost relevance so far.

We can divide Anthimos the Iberian activities in Georgia into three stages:

Each epoch is based on certain ideological premises and sets out new rules for an approach to the world. So is the modern science, which has a distinct characteristic:

The idea of the enlightenment is the sovereignty principle of the mind. The mind is free from God, tradition, authority and other external influences.

რამდენად სეეო განმანათლებლობის იდეების გავლენა რუმინეთს, ამიტომ განვსაზრვავთ ანთიმოზ ივერიელის თეოლოგიურ ხედვას.

Anthimos the Iberian theological vision could be determined according to the extent of the enlightenment ideas' effect upon Romania. Architectural monuments created by Anthimos were piece of art, his theological sermons are new theological word-pray, which considerably is conditioned by enlightenment ideas, his political thinking discourse is based on the political, theological substantive concepts.

He was a great theologian, deep thinker, truth seeking person, who sought the path to perfection. Ultimately, the supreme ideal for him was Christ and his service. He could find his veritable „I“. He stands with his parishioners, talks with them, gradually, with different Gospel wisdom and eloquent explanations he tries to make real Christians. In his sermons with in-depth knowledge is expressed the anatomy of the human soul; how a human being should be able to get his place in the heavenly kingdom, and what is the world, and earthly life.

მას, თავმოდრეკილს, მამხილებელი ქადაგებებით, ადამიანებისადმი თავმდაბლობითი პრეტენზიები გააჩნია. He, with head bowed down, via exposing preachings has humility complaints to people. მოაზროვნე, ჭეშმარიტების მაძიებელი ადამიანისათვის, რომელიც სრულყოფილების გზით მიდის, საბოლოო, უზენაეს იდეალს ქრისტეწარმოადგენს For minded, truth-seeking man who goes by way of perfection, the ultimate, supreme ideal is Christ.

A man can create true genius, only in case if he can find out the intention of the Creator of the universe. Anthimos the Iberian could access to this great.

Thus he was real human person who had great enlightenment idea. He tried hard to make these ideas true and implement them into practice.

In Romania he made it affordable for ordinary people to read and write in their native language to receive knowledge and preaching orthodoxy.

From the sermons of Anthimos the Iberian at this stage I would like to emphasize the sermon – „I said, when I became the Metropolitan“. And why? This is the „First Day“ – which is very important, – when the Metropolitan of Hungary-Wallachia appeared before Romanian people as an ordinary confessor.

The „First Day“ preaching could be considered as his action program-project, in which obviously the sense of human being is outlined, how to follow the way of saving. This is a sermon, which includes the concept of how to recover the nation spiritually and „His release from Babylon captivity“. The “First Day” is the beginning of new spirituality and Romanian sovereignty. He’s been imposed of Moses’ mission, the mission of the Savior. He is a spiritual, political and enlightened leader of the nation. rac mTavaria mas yovelive siRrmiseulad gacnobierebuli aqvs.

What is the most important he has thoroughly understood the whole mentioned.

St Anthimos the Iberian is appearing as a great researcher of Christian Anthropology, in his sermons wonderful dynamic discourse of thought could be traced, which requires special study.

His teachings are based on: 1. Faith in God and obedience to the church. 2. The obedience requires to be released from hypocrisy and insidiousness. (The phenomenon of hypocrisy must be analyzed in depth based on the Gospel parable of the Mezveri and Pharisee). 3. Lighting the mind through the grace of the Holy Spirit and to realize the freedom. 4. The power of the prayers and its importance.

St Anthimos the Iberian could find himself through his lifestyle and therefore he is distinguished person in the History of Romania.

VALÉRIA TRIGUEIRO SANTOS ADINOLFI

PHILOSOPHY IN BRAZIL

A BRIEF INTRODUCTION

One of the largest countries in the world, Brazil is still a Young nation. It was in 1500 that Portugal began the colonizer enterprise, and Brazil was the biggest portion to be submitted in the new world. Therefore, the initial Brazilian philosophy was under Portuguese influence, and must be understood in the context of strong Counter-Reformation. The Jesuitical presence in the beginning of colonization was the only source of education in all areas, with Philosophy as servant of Theology. During the Lightning, the Jesuits were expelled from Portuguese possessions, and simultaneously a number of Brazilians went to study abroad, making contact with other authors and perspectives. However, it was just in XIX century, with a permission to have the first Higher Education institution in Brazil that the field of Philosophy began to develop.

In the first moment, there was a strong influence of Comte's positivism and cientificism, with emphasis on ways to organize the society in scientific mode. There is also a scholastic philosophy, practiced in catholic colleges and very disseminated. The most important characters (and almost all) in Brazilian Philosophy were clergies. Paim (2007, p. 129) analyses the work of Father Leonel Franca, for whom modern Philosophy is full of error, and only Catholic, thomistic scholastic can restore the Philosophy greatness.

The XX century produces a more fruitful philosophy, within the context of a young republic and democracy. As in ancient Greece, Brazil also has a connection between democracy and Philosophy. The scientificism is replaced by others perspectives, as Kant, Marx, Weber, existentialism, phenomenology became object of study. In Sao Paulo, that became the bigger city in Brazil, the University of Sao Paulo received the so called French Mission, a group of French intellectuals and professors that includes

However, the great tradition in Brazil is still hermeneutical, and always referred to what is produced in Europe and most recently United States of America. The occurrence of episodes of dictatorship in Brazilian history produces an irreplaceable loss in terms of human resources,

with a great part of philosophers suffering the exile, persecution of teachers and professions considered dangerous to the nation. Many universities had to close Philosophy courses, many books were prohibited, with imprisonment risk for those who were caught reading it.

The re-democratization period began in 1985, with a transition for democracy and presidential elections in 1989. Since then, many professors have returned to teach at Brazilian universities after a long period abroad. This way, they also brought new perspectives, new authors, and new discussions. Themes like environmental ethics, Bioethics, neuroethics, logic, and education, philosophy of law, culture and policy are object of studies and discussion, mostly in a perspective that comes from Europe or the U.S.A. however, and the most prominent philosophical line is the culturalism. According to Carvalho, the success of culturalism in Brazil occurs because of the “possibility of promoting the unity of the spirit, as they turn themselves to the cultural experience, not just the natural experience ...”, what is essential in a very diverse country as Brazil.

Presently, as we still have an hermeneutical tradition, the investigate themes are wider and in connection with another areas, as Law, policy, education, science and questions about national identity, cultural diversity and health questions, for example. There is no need of a French or German mission: Brazil has, again, a generation of philosophers that assume the role of public intellectuals, recognized professors and national consciousness. Right now, in April, 2015, a philosopher became Minister of Education. A meaningful symbol of the new role of philosophy in Brazil.

References:

1. de Carvalho, José Maurício. “Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira.” (Contemporary contribution to history of Brazilian philosophy). 1999.
2. Paim, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. (History of philosophical ideas in Brazil). Ed. Grijalbo, 1967.
3. Paim, Antônio, Mário Guimarães Ferri, and Shozo Motoyama. “Trajetória da filosofia no Brasil.” (Trajectory of philosophy in Brazil). *História das Ciências no Brasil* 1979.

ვალერია ტრიგუერიო სანტოს ადინოლოფი

ფილოსოფიური აზრის ბიბლიოთეკაში

მოკლე მიმოხილვა

მე-20 საუკუნის ბრაზილიაში პოპულარულია კანტი, მარქსი, ვებერი, ექსისტენციალიზმი და ფენომენოლოგია. სან პაულუს უნივერსიტეტში მუშაობს ფრანგ ფილოსოფოსთა და პროფესორთა ჯგუფი. ბრაზილიური ფილოსოფია ძირითადად ევროპული და ამერიკული ფილოსოფიის ინტერპრეტაციაა, ბრაზილიელი ფილოსოფოსები არ არიან. დღეს პოპულარული საკვლევი სფეროებია: ეკოლოგიური ეთიკა, ბიოეთიკა, ნეიროეთიკა, ლოგიკა, განათლებს ფილოსოფია, კულტურის და პოლიტიკის ფილოსოფია. ყველაზე პოპულარული და გავლენიანია კულტურული კვლევები. ბრაზილიაში წარმოდგენილია ჰერმენევტიკული ტრადიციაც, რომლის საკვლევი თემებია: პოლიტიკა, ჯანმრთელობა, სამართალი, განათლება და ეროვნული თვითცნობიერება და კულტურული მრავალფეროვნება.

დანიელსკი და მისი ნიბნი „ჩუხთი და ეჩოვა“

ნიკოლაი დანილევსკის ამ სქელტანიანი ნაშრომიდან რამდენიმე თავის ქართულად თარგმნა ითვალისწინებდა ჩვენი სამეცნიერო, და არა მარტო სამეცნიერო, საზოგადოების განსაკუთრებულ ინტერესს პოსტსაბჭოთა რუსეთის პოლიტიკური არჩევანის მიმართ. XIX საუკუნის ცნობილი ისტორიის ფილოსოფოსის, ნატურალური თეოლოგიის ფუძემდებლის, კულტუროლოგის, სოციოლოგის, პუბლიცისტისა და საზოგადო მოღვაწის ნიკოლაი დანილევსკის (1822-1885) ნიგნში „რუსეთი და ევროპა“ (1869) წარმოდგენილია მსოფლიოში არსებული კულტურულ-ისტორიული ტიპების თეორია. რუსეთის ისტორიულ მისიას დანილევსკი ხედავდა სლავური კულტურულ -ისტორიული ტიპის შენარჩუნებასა და განვითარებაში. მისი შეხედულების თანახმად, საჭიროა სლავური წარმოშობის ერების სოლიდარობის გაძლიერება, რათა დასავლეთს არ მიეცეს მათი დამორჩილების ან ასიმილირების საშუალება. დანილევსკის ნაშრომი, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ რამდენჯერმე გამოიცა, ცხარე დისკუსიების თემა გახდა. მეცნიერის მიერ წარმოდგენილი კონცეფციის მკვეთრი კრიტიკით გამოვიდა ცნობილი რუსი მედასავლეთე ვლადიმერ სოლოვიოვი.

დანილევსკისთვის მიუღებელია ცივილიზაციათა უსასრულო პროგრესის იდეა. ნატურალიზმით აღფრთოვანებული მკვლევრისთვის ცივილიზაცია ბიოლოგიური ორგანიზმია, რომლისთვისაც დამახასიათებელია განვითარების განსაზღვრული სტადიები: ზრდა, დასუსტება და კვდომა. ხოლო რაც შეეხება საერთო-საკაცობრიო ცივილიზაციას, ის არასოდეს არსებობდა და არც იარსებებს. მისთვის ის ცალკეული ცივილიზაციების ერთობლიობაა.

ქრონოლოგიურად დანილევსკიმ გამოყო 10 კულტურულ-ისტორიული ტიპი, ანუ ცივილიზაცია: 1. ეგვიპტური, 2. ჩინური, 3. ასურულ-ბაბილონურ-ფინიკიური, 4. ინდური, 5. ირანული, 6. ებრაული, 7. ბერძნული. 8. რომაული, 9. ახალსემიტური ან არამეული, 10. გერმანულ-რომანული ან ევროპული. აქვე იგი ასახელებდა ორ ამერიკულ ტიპს – მექსიკურსა და პერუს, რომელთაც ვერ მოასწრეს განვითარების დასრულება და ძალადობრივი სიკვდილით დაიღუპნენ. ამ კულტურულ-ისტორიულმა ტიპებმა მთლიანად ან ნაწილობრივ ამოწურეს თავიანთი შესაძლებლობანი. თვისებრივად ახალ, ისტორიულად პერსპექტიულ ტიპად დანილევსკი მიიჩნევდა „სლავურ-რუსულ ტიპს“.

დანილევსკი მათ კლასიფიკაციასა და შეფასებას ახდენდა იმის მიხედვით, თუ რამდენად იყო მათში განხორციელებული შემოქმედებითი მოღვაწეობის ოთხი ტიპიდან – რელიგიური, მხატვრულ-კულტურული, პოლიტიკური და საზოგადოებრივ-ეკონომიკური – ერთ-ერთი.

საგულისხმოა, რომ დანილევსკის კულტურულ-ისტორიულ ტიპთა კონცეფცია ლოკალურ ცივილიზაციათა კონცეფციის წინამორბედი აღმოჩნდა, რომელიც მე-XX საუკუნეში შეიმუშავეს ოსვალდ შპენგლერმა და არნოლდ ჯ. ტონბიმ.

ნაშრომში წარმოდგენილია რუსული მესიანიზმის თეორიული საფუძვლები და ის იდეები, რომელთა რეალიზებასაც ისახავენ მიზნად დღევანდელი ევრაზიელები. ევრაზიიზმის კონცეფციის მიმდევრები. ევრაზიიზმი ცივილიზაციურ-სამეცნიერო-კვლევით კონცეფციადაა მიჩნეული. იგი შესაძლებელია მომავალში განიცროს და კვლავაც განვითარდეს.

რუსეთ-დასავლეთის ცივილიზაციურ განსხვავებათა ავტორისეული ანალიზი საშუალებას გვაძლევს, უკეთ დავინახოთ საკუთარი ადგილი თანამედროვე მსოფლიოში, ჩვენი აწმყო და მომავალი, რათა გააზრებული არჩევანი გავაკეთოთ ორ განსხვავებულ სამყაროს შორის.

მკითხველს ვთავაზობთ ნაწყვეტს ნიგნის III თავიდან, რომელშიც, მედასავლეთეებისგან განსხვავებით, ავტორი საუბრობს რუსეთზე და, ზოგადად, სლავურ სამყაროზე, როგორც რომანულ-გერმანულისგან განსხვავებულ, თვითმყოფად ცივილიზაციაზე. საგულისხმოა, რომ დანილევსკის კულტურათა სისტემატიზაციაში კავკასიელი ერები არ განიხილება განსხვავებულ კულტურულ ერთეულებად, მეტიც, ავტორი გულისწერომას გამოთქვამს იმის გამო, რომ დასავლეთი ეწინააღმდეგება თავისუფლებისმოყვარე კავკასიელი ხალხების რუსეთის მიერ „ცივილიზებას“.

*თარგმანი და კომენტარები
გიორგი სიამაშვილისა*

ჯჰოჰაა ზი ხჰსაჰი?

როდესაც ძველი სამყაროს სამ ნაწილად დაყოფა ხდებოდა, ამას გააჩნდა მკვეთრად განსაზღვრული მნიშვნელობა. მიმდინარეობდა ზღვებით გაყოფილი ხმელეთის დიდი მასების დაყოფა და ამ გარემოების გათვალისწინებით მათი მსოფლიოს ნაწილებად დანაწევრება. ის, რაც ძველთათვის ზღვის ჩრდილოეთით მდებარეობდა, ევროპად იყო სახელდებული, რაც სამხრეთით, აფრიკა დაარქვეს, რაც აღმოსავლეთით – აზია. ძველი ბერძნები აზიას უწოდებდნენ თავიანთ ისტორიულ სამშობლოს – იმ ქვეყანას, რომელიც კავკასიის ქედის ჩრდილოეთ დაბლობზე მდებარეობდა, სადაც, გადმოცემის თანახმად, კლდეს მიაჯაჭვეს პრომეთე, რომლის დედას თუ დას აზია ერქვა; აქედან ეს სახელწოდება გადატანილ იქნა ნახევარკუნძულზე, რომელიც მცირე აზიის სახელით არის ცნობილი, ხოლო შემდგომ მსოფლიოს იმ ნაწილზე გავრცელდა, რომელიც ზღვის აღმოსავლეთით მდებარეობდა [*1]. როდესაც მატერიკების მონახაზები გამოიკვეთა, დადასტურდა აფრიკის ევროპისგან და აზიისგან ცალკე ყოფნა, ხოლო აზიის ევროპისგან გამოყოფა უსაფუძვლო აღმოჩნდა, მაგრამ ასეთია ჩვევის ძალა, დამკვიდრებული წარმოდგენების პატივისცემა და, ეს რომ არ დაერღვიათ, ხელოვნურად დაინყეს საზღვრების გავლება.

მიეკუთვნება თუ არა რუსეთი ევროპას? მე უკვე გავეცი პასუხი ამ კითხვაზე. თუ გნებავთ – მიეკუთვნება, თუ არ გნებავთ – არ მიეკუთვნება, გნებავთ – ნაწილობრივ მიეკუთვნება, ვისაც რამდენითაც სურს, იმდენით მიეკუთვნება. თუმცაღა, იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც განვიხილავთ ამ საკითხს, არავითარი ევროპა არ არსებობს, არის მხოლოდ აზიის დასავლეთი ნახევარკუნძული, რომელიც თავიდან სხვა აზიურ ნახევარკუნძულებთან შედარებით, ნაკლებად განსხვავდებოდა მისგან, ხოლო დაბოლოებაში სულ უფრო დანაწევრებულ, დაყოფილ სახეს იძენდა.

ნუთუ ასეთი ჟღერადი სიტყვა – „ევროპა“ – არაფერს გამოხატავს, უაზრო, ცარიელი ბგერაა? რა თქმა უნდა, არა! მისი შინაარსი საკმაოდ ტევადია – ოღონდ არა გეოგრაფიული, არამედ კულტურულ-ისტორიული, და ევროპასთან მიკუთვნებულობის ან არმიკუთვნებულობის საკითხში გეოგრაფიას არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. რაღას წარმოადგენს ევროპა ამ კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობით? პასუხი სრულიად გარკვეული და დადებითია. ევროპა გახლავთ რომანულ-გერმანული ცივილიზაციის სარბიელი, არც მეტი არც ნაკლები, ან, მეტაფორულად თუ ვიტყვით, ევროპა თავად არის რომანულ-გერმანული ცივილიზაცია. ეს სინონიმებია, მაგრამ მართო რომანულ-გერმანული ცივილიზაცია ემთხვევა მნიშვნელობით სიტყვას *ევროპა*? ხომ არ შეიძლება განვმარტოთ ის, როგორც „ზოგადსაკაცობრიო ცივილიზაცია“ ან, თუნდაც, როგორც მისი გვირგვინი?

იმავე ევროპულ ნიადაგზე ხომ არ ამოზრდილა ბერძნული და რომაული ცი-

ვილიზაციები? არა, ამ ცივილიზაციათა სარბიელი სხვა იყო – ეს იყო ხმელთაშუა ზღვის აუზი, იმისგან სრულიად დამოუკიდებლად, თუ სად მდებარეობდნენ ამ უძველესი ცივილიზაციის ქვეყნები – ჩრდილოეთით, სამხრეთით თუ აღმოსავლეთით; ზღვის ევროპულ, აფრიკულ თუ აზიურ ნაპირებთან. ჰომეროსი, რომელშიც როგორც სარკეში, აისახებოდა მთელი საბერძნეთის ცივილიზაცია, გადმოცემის თანახმად, ეგეოსის ზღვის მცირე აზიის სანაპიროზე დაიბადა. ეს მცირე აზიის კუნძულოვანი ნაპირი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ელინური ცივილიზაციის მთავარ სარბიელს წარმოადგენდა. აქ ჩაისახა არა მარტო ბერძნების ეპიკური პოეზია, არამედ ლირიკა, ფილოსოფია (თალესი), ქანდაკება, ისტორია (ჰეროდოტე) მედიცინა (ჰიპოკრატე), და ყოველივე ეს აქედან გადავიდა ზღვის მეორე ნაპირზე. მართალია, ამ ცივილიზაციის მთავარ ცენტრად შემდგომში ათენი იქცა, მაგრამ ნაყოფი გამოისხა არა ევროპულ ქვეყანაში, არამედ ალექსანდრიაში, ეგვიპტეში, სადაც დასრულდა კიდევ. შესაბამისად, ძველმა ელინურმა კულტურამ განვითარების პროცესში შემოიარა სამყაროს ეგრეთ ნოდებული სამივე ნაწილი – აზია, ევროპა და აფრიკა და არ წარმოადგენდა მხოლოდ ევროპის კუთვნილებას. იგი არ დაწყებულა მასში და არც მასში დასრულებულა.

ბერძნები და რომაელები, უპირისპირებდნენ რა თავიანთ განათლებულ ქვეყნებს ბარბაროსთა სამყაროს, პირველთა რიცხვს მიაკუთვნებდნენ ხმელთაშუა ზღვისპირეთის ევროპის, აზიის და აფრიკის ქვეყნებსაც – ზუსტად ისე, როგორც რომანო-გერმანელები უპირისპირებენ ევროპას დანარჩენ სამყაროს. კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, ის, რაც რომანო-გერმანული ცივილიზაციისთვის არის ევროპა, ბერძნული და რომაული ცივილიზაციისთვის იყო მთელი ხმელთაშუა ზღვისპირეთის აუზი; და თუმცა არსებობენ მათი მონათესავე ქვეყნები, უსამართლობა იქნებოდა იმის თქმა, რომ ევროპა წარმოადგენს ზოგადსაკაცობრიო ცივილიზაციის სარბიელს ან თუნდაც მის საუკეთესო ნაწილს; ის გახლავთ მხოლოდ დიდი რომანო-გერმანული ცივილიზაციის სარბიელი, მისი სინონიმი და მხოლოდ ამ ცივილიზაციის განვითარების შემდეგ სიტყვამ „ევროპა“ მიიღო ის მნიშვნელობა, რომლითაც დღეს გამოიყენება.

მიეკუთვნება თუ არა ამ თვალსაზრისით რუსეთი ევროპას? სამწუხაროდ ან საბედნიეროდ – არა, არ მიეკუთვნება. იგი არ იკვებებოდა არც ერთი იმ ფესვით, რომლითაც ევროპა. ის მის მიერვე დანგრეული ძველი სამყაროს ნიადაგიდან შეიწოვდა როგორც სასიკეთო, ასევე მავნე წველებს. რუსეთი არც იმ ფესვებით იკვებებოდა, რომელიც საზრდოს გერმანული სულის სიღრმეებიდან ღებულობდა, და არც კარლოს დიდის მიერ აღორძინებული რომის იმპერიის ნაწილი იყო, იმ იმპერიის, რომლის ტანიდანაც შეიქმნა ევროპის განტოტილი ხე; ასევე, არ შედიოდა იმ თეოკრატიულ ფედერაციაში, რომელიც კარლოსის მონარქიის ადგილას წარმოიქმნა; არ წარმოადგენდა იმ ფეოდალურ-არისტოკრატიული ქსელის ნაწილს, რომელსაც, როგორც კარლოსის დროს, ასევე რაინდობის აღზევების ხანაში, თითქმის არაფერი გააჩნდა ნაციონალური და წარმოადგენდა ზოგადევროპულ ორგანიზაციას – ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. შემდეგ, როდესაც დადგა ახალი საუკუნე და ჩაი-

სახა ახალი წესრიგი, რუსეთი ასევე არ მონაწილეობდა ფეოდალური ძალადობის წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომელმაც უზრუნველყო სამოქალაქო თავისუფლება; რუსეთს არც ყალბი ქრისტიანობის უღლისგან თავდასაღწევად უბრძოლია (კათოლიციზმად ნოდებული სიყალბის, ამპარტავნების და უვიცობის წინააღმდეგ) და არ საჭიროებს იმ რელიგიურ თავისუფლებას, რომელსაც პროტესტანტობა ეწოდება; ასევე არ განუცდია სქოლასტიკის წნეხი და მისი აღმზრდელობითი ძალა, არ გამოუმუშავებია აზროვნების ის თავისუფლება, რომელმაც შექმნა თანამედროვე მეცნიერება; არ უცხოვრია იმ იდეალებით, რომლებმაც ხორცი შეისხეს რომანულ-გერმანული ხელოვნების ფორმებში. ამრიგად, ის არც ევროპულ სიკეთესაა ნაზიარევი და არც ევროპულ ბოროტებას; როგორღა უნდა მიეკუთვნებოდეს იგი ევროპას? არც ჭეშმარიტი თავმდაბლობა აძლევს რუსეთს საშუალებას, მიიჩნიოს საკუთარი თავი ევროპად და არც ჭეშმარიტი სიამაყე. მას არ დაუმსახურებია ეს პატივი და თუ სხვა პატივის მიღება სურს, არ უნდა გააჩნდეს პრეტენზია იმაზე, რაც მას არ ეკუთვნის. მხოლოდ მეტიჩრები, რომლებსაც არც თავმდაბლობა ახასიათებთ და არც კეთილშობილება, ესწრაფვიან იმ წრეში მოხვედრას, რომელიც მაღალ წრედ მიაჩნიათ, ღირსების მქონე ადამიანები კი თავის წრეში რჩებიან, არ მიაჩნიათ იგი დამამცირებლად და ცდილობენ მის გაკეთილშობილებას ისე, რომ არავისი შურდეთ.

მაგრამ არსებობს ამგვარი მოსაზრებაც: თუ რუსეთი არ მიეკუთვნება ევროპას კანონიერი შვილის უფლებით, მიეკუთვნება მას, როგორც შვილობილი; მან აითვისა (ან უნდა შეეცადოს, რომ აითვისოს) ის, რაც ევროპის მიერ არის გამოუმუშავებული; ის გახდა (ან უნდა ეცადოს, რომ გახდეს) მისი საქმისა და ტრიუმფის მონაწილე. მაგრამ ვინ იშვილა რუსეთი? რაღაც ვერ ვხედავთ ევროპის მშობლიურ გრძნობებს მის მიმართ; საკითხავი ის არის, თუ რამდენად შესაძლებელია ასეთი შვილობა? შესაძლებელია კი, რომ ორგანიზმი, რომელიც ამდენი ხნის განმავლობაში თავისი ფესვებით საკუთარ ნიადაგში მოპოვებული წვენი იკვებებოდა, სხვა ორგანიზმს მიეწოვოს, გაახმოს თავისი ფესვები და დამოუკიდებელი მცენარიდან გადაიქცეს პარაზიტად? თუ ნიადაგი მწირია, აკლია მცენარის სრულყოფილი განვითარებისთვის საჭირო ელემენტები, საჭიროა მისი განაყოფიერება, ელემენტებით გამდიდრება, მოხვნა – მისი ელემენტების უკეთ ასათვისებლად და არა საკუთარი ფესვების გახმობა და უცხო სხეულზე მიწოვა. თუმცა ამის შესახებ კიდევ გვექნება საუბარი და დავინახავთ, თუ რამდენად და რა ფორმით არის შესაძლებელი უცხოს ათვისება, ჯერჯერობით კი იყოს ასე; თუ არა დაბადებით, შვილობით მაინც, რუსეთი იქცა ევროპად; ახალგაზრდა მცენარეზე დამყნობილია ევროპული კალამი. რა სარგებელი მოაქვს ამგვარ დამყნობას, ამასაც მოგვიანებით დავინახავთ, მაგრამ მოდით, დროებით წარმოვიდგინოთ ასეთი გარდასახვა. ამ შემთხვევაში ჩვენი დევიზი უნდა იყოს: *Europaeus sum et nihil, europaei a me alienum esse puto* [*2] ყველა ევროპული ინტერესი უნდა გადაიქცეს რუსულ ინტერესად. საჭიროა ვიყოთ თანმიმდევრულნი, უნდა ვაღიაროთ ევროპული სურვილები, ევროპული მისწრაფებანი საკუთარ სურვილებად და მისწრაფებებად; უნდა დავქორწინდეთ მათზე, ილ ფა-

უტლეს ეპოქის, როგორც ხატოვნად ამბობენ ფრანგები. ევროპად ყოფნისას, რათქმაუნდა, ამათუ იმ საკითხში შესაძლოა არ ეთანხმებოდნენ გერმანიას, საფრანგეთს, ინგლისს, იტალიას, მაგრამ ევროპას, როგორც საკუთარ თავს, აუცილებლად უნდა ეთანხმებოდნენ, უნდა უარი თქვა ყოველივე იმაზე, რასაც ევროპა – მთელი ევროპა – ერთსულოვნად მიუღებლად მიიჩნევს თავისი ინტერესებისა და შეხედულებებისათვის, საჭიროა იყო კეთილსინდისიერი და თანმიმდევრული ნაკისრი ვალდებულებების მიმართ.

რა როლს გვაკისრებს ევროპა მსოფლიო-ისტორიულ სცენაზე? უნდა ვიყოთ ევროპული ცივილიზაციის მატარებლები და გამავრცელებლები აღმოსავლეთით, – აი, ის საპატიო როლი, რომელიც წილად გვხვდა, როლი, რომელშიც მშობლიური ევროპა თანაგრძნობას გამოგვიხატავს, გვაკურთხებს, ტაშს დაუკრავს ჩვენს ცივილიზატორულ ქმედებებს, რაც დიდ სიამოვნებას მოჰგვრის ჩვენს ჰუმანიტარ პროგრესისტებს. ღმერთით გაეშურეთ აღმოსავლეთისკენ! მაგრამ, უკაცრავად, რომელი აღმოსავლეთისკენ? ჩვენ ვფიქრობდით, თურქეთით დაგვეწყო. რა შეიძლება ყოფილიყო ამაზე უკეთესი? იქ ჩვენი სულიერი და ხორციელი ძმები ცხოვრობენ, ცხოვრობენ ტანჯვასა და წამებაში, ელიან შველას; ჩვენ გავუწოდებთ მათ დახმარების ხელს, ეს ხომ ჩვენი წმინდა ვალია. საით? სხვის საქმეში ცხვირს ნუ ყოფთ – გვიკიჟინებს ევროპა. ეს თქვენი აღმოსავლეთი არ არის, ისედაც გამრავლდნენ სლავები, რომლებიც არ გვეპიტიანებოდნენ. აქეთ დუნაით მოემართება კეთილშობილი გერმანელი Drang nach dem Osten [*3] გერმანელებმა ზოგან შეძლეს სლავებთან გამკლავება, აქაც ისინი თქვენზე უკეთ შეძლებენ მათ გაევროპელებას. ამასთანავე, ევროპამ, რომლისთვისაც ესოდენ ძვირფასია ეროვნებათა წმინდა პრინციპი, სიკეთედ მიიჩნია, წაერთმია გერმანელებისთვის იტალია, რომელიც მათ გარეშეც ნამდვილი, ბუნებრივი და არა შვილობილი ან დამყნობილი ევროპა იყო, – საჭიროდ მიიჩნია ავსტრიის გერმანიიდან განდევნის ნება მიეცა; ხომ უნდა გაართო რაღაცით საწყალი ავსტრიელი გერმანელები მადიარებთან ერთად: დაე გააევროპელონ ეს აღმოსავლეთი, თქვენ კი გააგრძელებთ თქვენი გზა. **ასევე შეუდექით კავკასიას – ისიც ხომ აღმოსავლეთია. ძალიან გაგვიწყრა დედიკო: ყვიროდა, ხელი არ ახლოთ მაგ რაინდებს, თავისუფლების პალადინებს; რა გესაქმებათ მაგ კეთილშობილ ტომებთან; ჰოდა, კიდევ კარგი, ამჯერად არ დავუჯერეთ, დავივინყეთ ჩვენი ევროპული მონოდება.** სპარსეთში ხომ არ დაგვეწყო ცივილიზაციისა და ევროპეიზმის მარცვლების გაფანტვა? გერმანელები ალბათ ნებას დაგვრთავდნენ. ისინი თავიანთ „დრანგს“ ასეთ შორ მანძილზე გავრცობას, მგონი, არ ფიქრობენ; ინგლისელებმა ინდოეთი უკვე თავის თავზე აიღეს; რა გინდა, რომ თქვა, მშვენივრად გააკეთებენ საქმეს, პირველი ხარისხის ცივილიზატორები არიან, ამ რწმენაზე დგანან. ნუ შეანუხებთ თავიანთ სამეზობლოში, გაეშურეთ სხვაგან. ჩინეთში ხომ არ გვიბრძანებთ? არა – არა, სულაც არ არის საჭირო იქ გამგზავრება; თუ ჩაი გნებავთ – კანტონისას, რამდენსაც გინდათ, იმდენს ჩამოგიტანთ. ცივილიზაცია, ევროპეიზაცია, როგორც ყოველგვარი მასწავლებლობა, ტყუილად ხომ არ ხდება; რაღაც ჰონორარების მიღებაც არის. ჩინეთი მდიდარი ქვეყანაა, აქვს გადახდის საშუალება, – ჩვენ

თავად გავანათლებთ მათ. და წარმატებებსაც, ღვთის წყალობით, მივალწევთ – ინდურ ოპიუმს მშვენივრად ეწევა [+3] ; არ ხართ თქვენ აქ საჭირო. აბა, სად ვართ? ღმერთო ჩემო, ჩვენი აღმოსავლეთი, რომლის ცივილიზებაც რჯულის კანონში გვინერია? შუა აზია – აი, ჩვენი ადგილი; ყველა ჭრიჭინას უნდა ახსოვდეს თავის ალაგი. ჩვენ იქ ვერც ერთი მხრიდან ვერ შევალწევთ, არც სახარბიელოა იქ დიდად რაიმე. კი მაგრამ, იქ არის თქვენი წმინდა ისტორიული მისიის აღსრულების ადგილი, – აი, რას გვეუბნება ევროპა და მის ამ მოწოდებას იმეორებენ ჩვენი ევროპელები. აი, ის დიადი როლი, რომელსაც, თავისი ინტერესების შესაბამისად, ევროპა გვაკისრებს; არავითარი სხვა: დანარჩენი როლები განაწილებულია მათზე, ვინც უფრო სუფთაა, როგორც ამას მზარეული ბრძანებს გოგოლის „რევიზორში“.

ათასი წელი სისხლის და ოფლის ღვრით იმიტომ შენდებოდა ოთხმოცმილიონიანი სახელმწიფო (აქედან სამოცი მილიონი ერთი გვარისა და ტომის წარმომადგენელია, რისი მაგალითიც, ჩინეთის გარდა, მსოფლიომ არ იცის), რომ ევროპული ცივილიზაციით გაუმასპინძლდეს ხუთ თუ ექვს მილიონ კოკანდელ, ბუხარელ და ხივანელ გაღლეტილ მაჩანჩალას, ხო, ამათ შესაძლოა კიდევ ორი-სამი მილიონი მომთაბარე მონღოლი დაემატოს, რადგან ასეთია ცივილიზაციის აზიური მატერიკის სიღრმეში გავრცელების მოწოდების აზრი. აი, ის დიადი დანიშნულება, ის მსოფლიო-ისტორიული როლი, რომელიც რუსეთმა უნდა შეასრულოს, როგორც ევროპული განმანათლებლობის მატარებელმა. ვერაფერს იტყვი, სახარბიელო როლია, ღირდა მისთვის ცხოვრება, სამეფოს შენება, სახელმწიფო ტვირთის ზიდვა, ბატონყმობის, პეტრე დიდის რეფორმების, ბირონოვშჩინის და სხვა ექსპერიმენტების ატანა. ამას ჯობდა დრეველიანების, პოლიანების, ვიატიჩების და რადიმიჩების სახით ველებსა და ტყეებში ხეტიალი და ტომობრივი თავისუფლებით ტკბობა, სანამ, ღვთის მადლით, მუხლებში ძალა არ გამოგველეოდა. “Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus” [*4]. მართლაც, როგორც იტყვიან, მთის მიერ შობილ თავგვს, – უშველებელ ისტორიულ პლეონაზმს [*5] რაღაც გიგანტურ ზედმეტობას წარმოადგენს ჩვენი რუსეთი ევროპული ცივილიზაციის მატარებლის სახით.

მეტყვიან, რა საჭიროა ხედვის ასეთი დავინროება? ცივილიზაციისა და ევროპეიზმის გავრცელებაში უნდა ვიგულისხმოთ არა მხოლოდ მისი სიკეთეების შეტანა შუა აზიის სტეპებში, არამედ მათი ჩვენ მიერვე ათვისება, გავრცობა რუსეთის უკიდევანო სივრცეზე. ვინც ასე ფიქრობს, წარმოიდგინოს ფანტასტიკური რამ, რომ მთელს ამ დიდ სივრცეზე არ ცხოვრობს ძლევაშობილი რუსი ხალხი და არ არსებობს მის მიერ შექმნილი სამეფო, მის ნაცვლად არის ტყეები, მდინარეები და სტეპები, რომლებზეც დაძრწიან ფინელი მონადირეები: ზირიანები, ვოგულიჩები, ჩერემისები, მორდოველები და მომთაბარე თათრები. ამგვარი სახით არსებულ ქვეყანას აღმოაჩენენ ნამდვილი ევროპელი ცივილიზატორები (თუნდაც ჩენსლერი და ვილოუბი, მაგალითად). ნამდვილ ევროპელს სიხარულისგან გული უნდა აუჩქროლდეს ამგვარი სურათის დანახვისას. მოწინააღმდეგეთა ნაცვლად, რომლებისთვისაც უროთი უნდა ჩაგეტენა თავში ევროპეიზმი (ეს საქმე ხომ დღემდე ცუდად მიდის), წამოვიდოდა გერმანელ ახალმოსახლეთა დიდი ნაკადი, ყველაზე კეთილშობილი

გერმანელების, ანგლოსაქსური რასის ხელმძღვანელობით. ამ სივრცეებზე გაჩნდებოდა აღმოსავლეთევროპული ან დასავლეთაზიური, – როგორც გნებავთ, ისე დაარქვით, – შეერთებული შტატები. ცივილიზაცია ნიაღვარივით წამოვიდოდა და დღეისათვის ყველაფერი კარგად იქნებოდა. უამრავი არხი, რკინიგზა ათიათასობით ვერსზე იქნებოდა აშენებული, ტელეგრაფებზე აღარ მაქვს საუბარი. ვოლგაზე, როგორც მისისიპიზე, ასეულობით კი არა, ათასეულობით ორთქლმავალი ივლიდა; არა მარტო ვოლგაზე! – დონიც სანაოსნო მდინარე იქნებოდა და დნებრის ზღუდეებიც – აფეთქებული ან გათხრილი; და რა კარგი jar East [*6] გაიხსნებოდა შორეულ პერსპექტივაში. და სპიჩები რამდენი იქნებოდა. ყველაზე პატარა შტატში უფრო მეტი, ვიდრე ყველა დღევანდელ ერთად აღებულ საერობო და სათავადო კრებებზე. განათლებული გონისთვის მიუღებელი თემი საერთოდ არ იარსებებდა. ზოგადსაკაცობრიო ცივილიზაცია, თუ, რა თქმა უნდა, ევროპული მართლაც არის მთელი კაცობრიობისთვის ერთადერთი შესაძლებელი ცივილიზაცია, უდავოდ, მოიგებდა, თუ სლავური სამეფოს და სლავი ხალხის ნაცვლად, რომელიც დღეს რუსეთში ცხოვრობს, სამი ან ოთხი საუკუნის წინ იქნებოდა ცარიელი სივრცე, და იქ იხეტიალებდნენ ველური ტომები ისევე, როგორც შეერთებულ შტატებში ან კანადაში მაშინ, როდესაც ეს მიწები ევროპელებმა აღმოაჩინეს.

თუ დაუშვებთ იმას, რომ რუსეთი ევროპის შვილობილია, მივალთ დასკვნამდე, რომ ის არა მარტო გიგანტურად ზედმეტი, უშველებელი ისტორიული პლეონაზმია, არამედ – საკმაოდ ძნელად გადასალახავი წინაღობა ნამდვილი ზოგადსაკაცობრიო, ანუ ევროპული, რომანულ-გერმანული ცივილიზაციისთვის. ამგვარი შეხედულება აქვს ევროპას რუსეთზე. ეს შეხედულება, ჩვენ მიერ ოდნავ მკვეთრად გამოხატული, ძალიან გავრცელებულია საზოგადოებრივი აზრის კორიფეებსა და მათ განათლებულ მიმდევრებს შორის. **ამ თვალსაზრისიდან გასაგები ხდება (არა მარტო გასაგები, არამედ, გარკვეული აზრით, კანონიერიც და კეთილშობილურიც) თანაგრძნობა და სწრაფვა ყოველივე იმისაკენ, რაც რუსული სანყისის დასუსტებისკენ არის მიდრეკილი მის პერიფერიებში; იმ მხარეების განცალკევებისკენ, რომლებშიც, რუსულის გარდა, არსებობენ უცხოური ელემენტები, მათი მფარველობა და ზოგჯერ ხელოვნური გაძლიერება, პრივილეგიებულ მდგომარეობაში ჩაყენება რუსულის ხარჯზე.** თუ რუსეთი, როგორც თვითმყოფადი სლავური სახელმწიფო, წინაღობას წარმოადგენს ევროპეიზმისა და ჰუმანიტარულობისთვის და თუ, სამწუხაროდ, შეუძლებელია მისი tabula rasa – დ [*7] გადაქცევა, რათა მის ადგილას მივიღოთ ჭეშმარიტად ევროპული კულტურა, pur sang [*8], რალა დაგვრჩენია, თუ არა ის, რომ თანდათან დავასუსტოთ ის სახალხო სანყისი, რომელიც ძალასა და სიმტკიცეს ანიჭებს ამ საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ორგანიზმს? ეს არის ჩვენი ევროპისა და კაცობრიობის სამსხვერპლოზე მიტანილი ძღვენი. კაცობრიობის ამ ამალგებულ და კეთილშობილურ სიყვარულს, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ სახალხო ეგოიზმს და ნაციონალიზმის ვინრო თვალსაწიერს, იდეალურად წარმოაჩენს მარკიზ პოზა, შილერის სრულყოფილი თხზულების პერსონაჟი [+4], რომლის წინაშეც ბავშვობიდან ვიხრით ქედს. ხომ მოგზაურობდა კეთილშობი-

ლი ესპანელი მარკიზი ევროპაში და ეძებდა იქ თავისი სამშობლოს მტრებს, რომლებსაც კაცობრიობის თავისუფლების და კეთილდღეობის წინააღმდეგ მიიჩნევდა და სოლიმანსაც კი არწმუნებდა, გაეგზავნა თურქეთის ფლოტი ესპანეთში. ასეთი აბერაცია, ბუნებრივი ადამიანური გრძნობის ასეთი დამახინჯება ლოგიკური დასკვნის საფუძველზე, რა თქმა უნდა, უფრო ეპატიება წინა საუკუნის გერმანელ პოეტს, რადგან მას, სადღაც ვიურტენბერგში დაბადებულს, არ გააჩნდა სამშობლო და არ მოუპოვებია იგი მანამ, სანამ ვალენშტაინის სახით [+5] არ გააცნობიერა, რომ ეს სამშობლო – მთელი გერმანიაა. მაგრამ სამშობლო მის მიერ აღიქმებოდა მხოლოდ გონებით და არა უშუალო გრძნობით. რუსისთვის სულის ამგვარი მდგომარეობა ნაკლებად შესაძლებელია და აიხსნება წინააღმდეგობით, რომელიც არსებობს სახალხო გრძნობასა და იმ იდეას შორის, რომელიც გულისხმობს მდაბლის ამაღლებულისთვის მსხვერპლად მოტანას და, თუნდაც დამახინჯებული ფორმით, ავლენს წმინდა სლავური უანგარობის ნიშანს, ასე ვთქვათ, სლავური სათნოების მანკიერებას. ამით აიხსნება ისიც, რომ რუსული პატრიოტიზმი ვლინდება მხოლოდ კრიტიკულ წუთებში. ცალმხრივი იდეის გამარჯვება გრძნობაზე შესაძლებელია ხოლმე მხოლოდ სულიერი სიმშვიდის მდგომარეობაში, მაგრამ როგორც კი რაიმე მოვლენა აღაგზნებს სახალხო გრძნობას, ლოგიკურ დასკვნას ეკარგება ხოლმე ყოველგვარი ძალა და ყოფილი პროგრესისტი ჰუმანიტარი, პოზას თაყვანისმცემელი, დროებით ნამდვილ პატრიოტად იქცევა ხოლმე. პატრიოტიზმის ასეთ გამონათებებს, რა თქმა უნდა, არ შეუძლია შეცვალოს შეგნებული, საკუთარ თავთან თანხმობაში მყოფი ხალხურობის გრძნობა, და გასაგები ხდება, რატომ არ რუსდებიან პეტრეს შემდეგ რუსეთს მიერთებული ქვეყნები, არც მიუხედავად მთავრობის სურვილისა, მიაღწიოს ამას, არც ხალხზე გაძლიერებული ზემოქმედების მცდელობისა, მაშინ როდესაც უნინ ყველა შენაძენი, ყოველგვარი ძალადობის გარეშე, რომელიც არც ხელისუფლების, და არც, საერთოდ, რუსი ხალხისთვის იყო დამახასიათებელი, სწრაფად იქცეოდა წმინდა რუსულ მხარედ.

საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში მყოფი ასეთივე სახით (რაც მეტ თანაგრძნობას იწვევს, მაგრამ ნაკლებად ლოგიკურია) წარმოგვიდგება სხვა შეხედულება, რომელიც განსაკუთრებით ბოლო დროს გავრცელდა. მის თანახმად, ევროპულს უსაზღვრო უპირატესობა გააჩნია რუსულის წინაშე და ერთიანი გადამრჩენი ევროპული ცივილიზაციისადმი ურყევ რწმენას გულისხმობს; ყოველი აზრი განსხვავებული ცივილიზაციის თაობაზე სულელურ ოცნებად მიაჩნია და ამასთანავე უაყოფს მსგავსი შეხედულების ლოგიკურ შედეგებს; სურს გააჩნდეს გარეგანი ძალა და სიმტკიცე შინაარსის გარეშე, რომელიც მას გაამართლებდა, სურს ნაჩერეტი მაგარ ნაჭუჭში. როგორც ჩანს, აქ სახალხო გრძნობამ სძლია ლოგიკურ აზრს და ამიტომაც ეს შეხედულება მეტ თანაგრძნობას იწვევს. სახალხო გრძნობა, რა თქმა უნდა, არ საჭიროებს არავითარ ლოგიკურ გამართლებას; იგი, როგორც ყველა ბუნებრივი ადამიანური გრძნობა, თავის თავში პოულობს გამართლებას და ამიტომაც ყოველთვის მეტ თანაგრძნობას იწვევს; მაგრამ, მიუხედავად ამისა, საბრალოა ხალხი, რომელიც იძულებულია, მხოლოდ ამას დასჯერდეს, იძულებულია, ასე იფიქროს:

მე მიყვარს ჩემი მამული, მაგრამ უნდა ვაღიარო, რომ მას არავითარი სარგებელი არ გააჩნია. ამგვარი გარეგანი პოლიტიკური პატრიოტიზმის უკან მწარე დაეჭვება იმალება საკუთარ თავში, ბანკროტობის შეგრძნება. ის თითქოს ეუბნება საკუთარ თავს: მე არაფრად ვღირვარ; მე ვილაცამ დასავლეთიდან უნდა მომანიჭოს ძალა და შთამბეროს სული; მე ვილაცამ ძალით უნდა მიმიყვანოს დასავლეთში, ჩამტენოს მასში – ხომ შესაძლებელია, ამის შედეგად გამოიძერწოს რაღაც ისეთი, რაც მთლიანად გამოსხატავს კაცობრიობის ღირსეულ ფორმას. ჩვენს ლიტერატურაში ოცდაათ წელზე ოდნავ მეტი ხნის წინ გაჩნდა ან გარდაცვლილი ჩაადაევის საჟურნალო სტატია, რომელმაც თავის დროზე დიდი ვნებათაღელვა გამოიწვია [+6]. მასში მწარე სინანული იყო გამოთქმული იმის გამო, რომ რუსეთი, მისი ისტორიის თავისებურებათა გამო, მოკლებული იყო ისეთ სანყისებს (როგორც, მაგალითად, კათოლიციზმია), რომელთა განვითარების წყალობით ევროპა იქცა იმად, რადაც იქცა. გამოთქვამს რა ამის გამო მწუხარებას, ავტორი უიმედოდ უყურებს სამშობლოს მომავალს, რადგან არაფერი ესმის და ვერაფერს ხედავს ევროპეიზმის მიღმა. სტატიის ღირსება ის გახლდათ, რომ იგი დიდი შინაგანი გულწრფელობით არის დანერგილი. არსობრივად, მწარე სინანულის იგივე გრძნობა უდევს საფუძვლად ჩვენს უახლეს, წმინდა გარეგან პოლიტიკურ პატრიოტიზმს; ის, უბრალოდ, ნაკლებად გულწრფელია საკუთარ თავთან, ნაკლებად თანმიმდევრული, ცდილობს მოიძიკას იქ, სადაც არ უთესია. თუ მართლაც ევროპეიზმი საკუთარ თავში შეიცავს მთელ იმ სიცოცხლეს, რაც კი არის კაცობრიობაში, მასსავით მრავალმხრივია და მისი ტოლფარდი; თუ ყოველივე ის, რაც მის ფორმულაში არ ეწერება ყალბი და უვარგისია, განწირულია დასაღუპად, როგორც ყოველივე არაგონივრული, ხომ არ არის სასწრაფოდ მოსაშორებელი ყოველივე, რაც განსხვავებული ფესვებიდან ამოიზარდა? რატომ უნდა ვიზრუნოთ ნაჭუჭზე, რომელშიც არ არის ჯანსაღი გული, – მით უფრო, რა საჭიროა ამ ნაჭუჭისთვის მეტი სიმტკიცის მინიჭება? მყარი გარეგანი ინახავს შინაარსს; ყოველი მყარი, მჭიდრო, კომპაქტური მასა ძნელად ექვემდებარება გარეგან ზემოქმედებას, არ ატარებს სასიცოცხლო მზის სხივებს, სითბოს და გამანაყოფიებელ ნესტს. თუ გარეგანი ზემოქმედება სასიკეთოა, უკეთესი ხომ არ იქნებოდა, ფართოდ გაგველო მისთვის კარი, მიგვეცა მოქმედების საშუალება მაღალორგანიზებული უცხო ელემენტებისთვის, რომლებმაც, ღვთის წყალობით, აქა იქ შეაღწიეს მასაში? უფრო სწრაფად არ განიმსჭვალება მასა ამ სასიკეთოდ მოქმედი ელემენტებით? უფრო სწრაფად არ გაადამიანურდება და განიმსჭვალება ევოპეიზმით რუსეთი, როდესაც მისი პერიფერიული ნაწილები გაევროპელდებიან, მათში ხომ უკვე არის ევროპული საფუარი, რომელიც, თუ ხელს არ შეუშლი, სწრაფად გამოიწვევს ამ პერიფერიული ნაწილების დუღილს. ეს დუღილი უეჭველად გადაეცემა დანარჩენ მასას და დაშლის ყოველივე იმას, რაც ბარბაროსულია, აზიატური, აღმოსავლური; მხოლოდ დასავლური დარჩება. რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს იმ შემთხვევაში მოხდება, თუ ხალხთა ორგანიზმში შესაძლებელი იქნება ქიმიური ჩანაცვლებები, რაშიც ეჭვი არ ეპარება განმანათლებლურ პოლიტიკურ პატრიოტიზმს. რაღატომ უნდა შევუშალოთ ხელი სასიკეთო პროცესს? *Corpora non agunt nisi fluida* [*9].

თუ, მაგალითად, რომის იმპერიის პოლიტიკური ორგანიზმი შეინარჩუნებდა თავის სიმტკიცეს, განიცდიდნენ კი მის შემადგენლობაში შესული ხალხები გერმანიის კეთილმყოფელობას? არა, როგორც ვნებავთ: ბატონი შედო-ფეროტი მართალია. [+7] სამართლიანია აგრეთვე ულტრარუსული პარტიის სახელწოდება, რომელიც წმინდა გარეგან პოლიტიკურ პატრიოტიზმს გამოხატავს. თუ რუსეთი რუსეთია, სასაცილოა მასში რუსულ პარტიაზე საუბარი. მაგრამ თუ რუსეთი იმავედროულად არის ევროპა, რატომ არ უნდა იყოს მასში რუსული, ევროპული, ულტრარუსული და ულტრაევროპული პარტიები? მაგრამ სხვა სახელმწიფოებში რატომ არ არის არაფერი მსგავსი, – რატომ არ შეიძლება არსებობდეს საფრანგეთის ულტრაფრანგული პარტია? იმიტომ, რომ საფრანგეთი ამასთანავე არის ნამდვილი ევროპა, რომ საფრანგეთსა და ევროპას შორის არ შეიძლება არსებობდეს არსობრივი წინააღმდეგობა, ისევე, როგორც არ შეიძლება (ნორმალურ პირობებში მაინც) არსებობდეს წინააღმდეგობა მთლიანსა და მის ნაწილს შორის. მაგრამ შესაძლოა არსებობდეს იშვიათ გარემოებებში, რომლებიც შეიძლება შეიქმნას. მაგალითად, ნაპოლეონ I-ის დროს არსებობდა პარტია, რომელიც მოიცავდა მთელ საფრანგეთს და სურდა დაეპყრო ევროპა. ასევე, დღეს არსებობს პარტია, რომელსაც სურს ბელგიის და მთლიანად რეინის მარცხენა სანაპიროს მიერთება. ასეთ პარტიას შესაძლოა ეწოდოს ულტრაფრანგული, განსხვავებული ევროპულისგან, რომელსაც არ სურს ამგვარი დაპყრობები. მაგრამ რუსეთი, ევროპელთა აზრით, არ არის ევროპის სისხლხორცეული ნაწილი. თავად რუს ევროპელებს მიაჩნიათ, რომ რუსეთი ცდილობს, გახდეს ევროპა, დაიმსახუროს მისი შვილობილობა. განა უფლებამოსილი არ არის ევროპა, განუცხადოს მათ: „თუ ჭეშმარიტად გსურთ, გახდეთ ევროპა, რატომ ცდილობთ ხელი შეუშალოთ ბალტიის გერმანიზაციას? – თქვენ ჯერჯერობით მხოლოდ ცდილობთ, გახდეთ ევროპელები (არ ვიცით, რამდენად გამოგივათ ეს), აქ კი უკვე არსებობენ ნამდვილი, ბუნებრივი ევროპელი მოღვაწენი, რატომ გსურთ ხელი შეუშალოთ მათ საქმიანობას ევროპის და, შესაბამისად, კაცობრიობის სასიკეთოდ? ესეიგი თქვენი სიტყვები არ არის გულწრფელი; თქვენს კერძო რუსულ ინტერესებს ევროპულზე მაღლა აყენებთ, – შესაბამისად, ულტრარუსული პარტია ხართ“. იგივე შეუძლიათ თქვან დასავლეთის გუბერნიებთან დაკავშირებით და სხვა მრავალ საკითხზე. ინტერესთა კონფლიქტი, რომელიც დროდადრო ჩნდება ევროპასა და საფრანგეთს შორის, მუდმივია, ყოველ შემთხვევაში, თავად ევროპელთა აზრით. ამის შემდეგ უფლებამოსილი არ გახლავთ ევროპა, ულტრარუსული დაარქვას იმ პარტიას, რომელიც, იზიარებს რა ამ პრეტენზიას, არ სურს, კერძო რუსული ინტერესები დაუქვემდებაროს ზოგადევროპულს? როგორ შევარიგოთ ყოველივე ამასთან ხალხოსნობის ბუნებრივი და წმინდა გრძნობა – არ ვიცი; ვფიქრობ, მხოლოდ პოლიტიკური პატრიოტიზმის ნიადაგზე ამგვარი შერიგება საერთოდ წარმოუდგენელია.

წმინდა პოლიტიკური პატრიოტიზმი შესაძლებელია საფრანგეთისთვის, ინგლისისთვის, იტალიისთვის, მაგრამ შეუძლებელია რუსეთისთვის, რადგან რუსეთი და ეს ქვეყნები ერთი რიგის ერთეულები არ გახლავან. ისინი მხოლოდ პოლიტიკური ერთეულებია, რომლებიც სხვა, უმაღლესი კულტურულ-ისტორიული ერთეულის ნაწილებია – ევროპის, რომელსაც რუსეთი არ მიეკუთვნება მრავალ მიზეზთა გა-

მო. მათ შესახებ ქვემოთ მექნება საუბარი. მაგრამ თუ, ისტორიის საპირისპიროდ, თავად ევროპის სურვილისა და აზრის საპირისპიროდ, შინაგანი ცნობიერებისა და ხალხის მისწრაფებათა საპირისპიროდ – რუსეთი მაინც მოისურვებს მიეკუთვნოს ევროპას, იმისათვის, რომ იყოს ლოგიკური და თანმიმდევრული, სხვა არაფერი რჩება, თუ არა ის, რომ უარი თქვას თავად პოლიტიკურ პატრიოტიზმზე, სიმტკიცეზე, საკუთარი სახელმწიფოებრივი ორგანიზმის მთლიანობასა და ერთიანობაზე, პერიფერიული ნაწილების გარუსებაზე, რადგან ეს ნაჭუჭის სიმაგრე მხოლოდ ხელს უშლის მის ევროპეიზაციას. **ევროპა, რომელიც არ ცნობს (რაც სრულიად ბუნებრივია) რომანულ-გერმანულსგან განსხვავებულ ცივილიზაციას, განსხვავებულ კულტურულ სანყისს,** ასე უყურებს ამ საქმეს. ჩვენი შედო-ფეროტისტები და, ზოგადად, ჰუმანიტარი პროგრესისტები, დიდსულოვნად, ალა პოზა, იზიარებენ ამ შეხედულებას, თუმცა მათ გასამართლებლად ის შეიძლება ითქვას, რომ – არა სრული შეგნებით; მხოლოდ ჩვენი შედეგზე ორიენტირებული პოლიტიკური პატრიოტები უარყოფენ იმ გზას, რომელიც ყველაზე სწრაფად და იოლად მიგვიყვანდა მიზანთან.

როგორ შევათანხმოთ რუსი ხალხის გრძნობები გონების მიერ აღიარებულ წარმატებისა და პროგრესის პირობებთან? ნუთუ ამგვარი შეთანხმება სლავიანოფილურ ოცნებაშია, განსაკუთრებულ რუსულ ან ზოგადსლავურ ცივილიზაციაში, რომელსაც ამდენი ხნის განმავლობაში ყველა მასხარად იგდებდა და დღესაც დასცინიან, თუმცა უკვე ყველა არ დასცინის? **ევროპას არ გამოუმუშავებია ზოგადსაკაცობრიო კულტურის საბოლოო ფორმა, რომელიც უნდა გავრცელდეს მთელს დედამიწის ზურგზე, რათა გაბედნიერდეს ყველა ტომი და ერი?** განა გავლილი არ არის ზოგადსაკაცობრიო ცხოვრების ყველა გარდამავალი ფაზა და მსოფლიო-ისტორიული პროგრესის ნაკადი, რომელიც ამდენ ხანს იმალებოდა მიწისქვეშა უფსკრულელებში და ჩანჩქერებად გვევლინებოდა. არ აღმოჩნდა იგი სწორ კალაპოტში, რომელშიც უნდა იდინოს უკუნიტი უკუნისამდე, რათა წყურვილი მოუკლას ყველა ხალხებს და თაობებს, მორწყას და გაანაყოფიეროს ყველა ქვეყნები? ამგვარი შეხედულების მთელი უცნაურობის მიუხედავად, რომელსაც მის სისწორეში დასარწმუნებლად არავითარი ანალოგი არ მოეძებნება ბუნებაში (რომელშიც ყველაფერს თავისი დასაწყისი და დასასრული გააჩნია და ყველაფერი საბოლოო ჯამში სრულდება), იგი წარმოადგენს ისტორიულ დოგმატს, რომელიც სწამს დღევანდელი განათლებული კაცობრიობის უმრავლესობას. ევროპას რომ სწამს მისი, ამაში არაფერია გასაკვირი, – ეს სრულიად შეესაბამება ადამიანის სულის კანონებს. **მხოლოდ ის საქმიანობაა ნაყოფიერი, ის გრძნობაა ძლიერი და წრფელი, რომელსაც ეჭვები არ უჩნდება საკუთარი თავის მიმართ.** ყველა ნამდვილ მხატვარსაც ხომ მის მიერ შექმნილი ფორმები ხელოვნების უკანასკნელ სიტყვად მიაჩნია, რომლის იქით ველარავინ წავა; სამეცნიერო თეორიის ავტორს ასევე მიაჩნია, რომ მან ბოლო სიტყვა თქვა მეცნიერებაში, დაადგინა ჭეშმარიტება, და მის შემდეგ მხოლოდ დეტალების დაზუსტება მოხდება, ხოლო მის მიერ განსაზღვრული მიმართულება სამარად-ჟამოდ უცვლელი დარჩება. სახელმწიფო მოღვაწესაც ხომ მიაჩნია, რომ მის მიერ შემოღებული სისტემა სამუდამო ბედნიერებას მოუტანს ქვეყანას. შეყვარებულსაც ხომ ასე ჰგონია, მიუხედავად ცნობილ ლექსში გამოთქმული აზრისა: „ ხოლო

მარადიული სიყვარული შეუძლებელია“, და უამრავი ადამიანის გამოცდილებისა, რომ მისი გრძნობა გამონაკლისია და იგი სიცოცხლის ბოლომდე გაჰყვება. **მსგავსი ილუზიის გარეშე არც ჭეშმარიტად დიადი საქმიანობაა შესაძლებელი და არც ნამდვილი გრძნობა არსებობს.** რომი მარადიულ ქალაქად იყო მიჩნეული, მიუხედავად იმისა, რომ დაეცა მემფისი, ბაბილონი, ტიროსი, კართაგენი, ათენი. ამიტომაც რომაელებს მიაჩნდათ, რომ იგი იმსახურებდა მსხვერპლს, რომელსაც მას სწირავდნენ. ისინიც კი, ვისაც ვერ ექნება პრეტენზია, მიეკუთვნებოდნენ ევროპას, ისე არიან დაბრმავებულნი მისი ბრწყინვალეობით, რომ ვერ ხედავენ პროგრესის შესაძლებლობას ევროპის მიერ გაკვალული გზის მიღმა, თუმცა დაკვირვებული თვალი იოლად შეამჩნევს, რომ ევროპული ცივილიზაცია ისეთივე ცალმხრივია, როგორც ყველაფერი ამქვეყანად. ახლა მიხვდნენ, რომ ერთი ხალხის მიერ გამომუშავებული პოლიტიკური ფორმები მხოლოდ ამ ხალხისთვის არის გამოსადეგი, მაგრამ არ სურთ ამ აზრის გავრცობა საზოგადოებრივი ორგანიზმის სხვა ფუნქციებზე.

გარდა ჩემი პირადი გრძნობისა დაუსრულებლობის თაობაზე, არსებობს სხვა მიზეზებიც, რომელთა გამოც, აზრი ევროპულისგან განსხვავებული ცივილიზაციის გაჩენის თაობაზე უცნაური ეჩვენება უამრავ განათლებულ ადამიანს არა მარტო ევროპაში, არამედ სლავებს შორისაც. ამის მიზეზი, ჩემი აზრით, მდგომარეობს ისტორიული პროცესების მსვლელობათა არასწორ გაგებაში, – იმ ისტორიულ მოვლენაზე გაურკვეველ, ბუნდოვან წარმოდგენაში, რომელსაც პროგრესი ეწოდება; არასწორ წარმოდგენაში, რომელსაც იქმნიან ნაციონალურის ზოგადსაკაცობრიოსთან მიმართებაზე და კიდევ ერთ ცრუ შეხედულებაში იმაზე, თუ რა არის დასავლეთი და რა არის აღმოსავლეთი, – შეხედულებაზე, რომელიც აქსიომად არის მიჩნეული და არ იღებს კრიტიკას. უპირატესად, ამ ცრურწმენაზე ვსაუბრობ, თუმცა მას არ გააჩნია ის მნიშვნელობა, რომელსაც მე პირველ მიზეზებს მივანერ. ეს ოდნავ დაგვეხმარება ნიადაგის განმენდაში, რადგან ხშირად ჩვენ არ ვღებულობთ ჭეშმარიტებას არა იმიტომ, რომ მის საფუძველზე გამოტანილი დასკვნა გვეჩვენება საეჭვოდ, არამედ იმიტომ, რომ იგი წინააღმდეგობაში მოდის ჩვენს სხვა შეხედულებებთან, რომლებსაც, ფაქტობრივად, კავშირი არ გააჩნიათ მასთან.

შენიშვნები:

[+1] საუბარია ხმელთაშუა ზღვაზე.

[+2] კარლოს დიდის რომის იმპერია – შეიქმნა კაროლინგთა საგვარეულოს ფრანკი მეფეების მიერ ყოფილი დასავლეთ რომის იმპერიის ფარგლებში. ძლევამოსილებას მიაღწია კარლოს დიდის დროს (768 დ 814), რომელმაც 800 წელს თავი იმპერატორად გამოაცხადა. მისი სიკვდილის შემდეგ კაროლინგების იმპერია სამ ნაწილად დაიშალა (მომავალში – საფრანგეთი, გერმანია და იტალია).

[+3] მინიშნებაა ბრიტანეთის ოსტინდური კომპანიის „ცივილიზატორულ“ მოქმედებებზე, რომლის დროსაც ფული კეთდებოდა ინდოეთიდან ჩინეთში შეტანილი კონტრა-

ბანდული ოპიუმით ვაჭრობის ხარჯზე. ჩინელების მცდელობა, აეკრძალათ ნარკოტიკით ვაჭრობა, საბაბად იქცა ინგლისის პირველი (1840 დ 1842) და მეორე (1856 დ 1860) ოპიუმური ომებისა ჩინეთის წინააღმდეგ.

- [+4] „სამყაროს მოქალაქე“ მარკიზ პოზა – შილერის ტრაგედიის „დონ კარლოსის“ პერსონაჟი.
- [+5] ვალენშტეინი – მე-XVIII საუკუნის ბოლოს შილერის მიერ დანერგილი ტრაგედიის გმირი. თხზულება მაშინ იყო შექმნილი, როდესაც გერმანელი პოეტი და დრამატურგი დაშორდა ლიტერატურულ მიმდინარეობას „ქარიშხალი და იერიში“ და მემბოხეობის თემიდან ზნეობრივი ვალის პრობლემაზე გადავიდა თავის შემოქმედებაში.
- [+6] იგულისხმება პ. ჩაადაევის რვათაგან პირველი „ფილოსოფიური წერილი“, რომლის პუბლიკაციასაც 1836 წელს მოჰყვა ჟურნალ „ტელესკოპის“ დახურვა.
- [+7] შედო-ფეროტი – რუსეთის მკვიდრის, პუბლიცისტის, ბარონ ფ. ი. ფირკის ფსევდონიმი. XIX საუკუნის 50-ს ბოლოს და 60-ს დასაწყისში ბერლინში ფრანგულ ენაზე გამოაქვეყნა „ეტიუდები რუსეთის მომავლის შესახებ“, რომლებშიც მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობდა გლეხთა საკითხს (კერძოდ, სთავაზობდა თანდათანობით, 20 წელიწადზე გათვლილ, გლეხთა განთავისუფლებას მიწის გარეშე). 1863 წელს პოლონეთის აჯანყების დროს გამოდიოდა პოლონელთა მხარეზე და გამოხატა „მოსკოვური პრესის ულტრარუსულ იდეებს“.

კომენტარები:

[*1] აი, რას ამბობს ამის შესახებ სახელგანთქმული მოგზაური დიუბუა დე მონპერე: „ყოველივე ეს ამტკიცებს, რომ იყო კავკასიასთან არსებული ქვეყანა, რომელსაც აზია ეწოდებოდა. მართლაც, საიდან მოდის ეს უძველესი და უცნაური გამოყოფა ევროპისა აზიიდან, რომლებსაც ყოფს ტანაისი (უცნაურია, რა თქმა უნდა, მაგრამ ნაკლებად უცნაური, ვიდრე ურალით გაყოფა), კავკასიის ჩრდილოეთით რომ არ ყოფილიყო ქვეყანა, რომელსაც აზია ეწოდება“. დამტკიცებულია ასევე, რომ სტრაბონი აზიაში გულისხმობდა განსაკუთრებულ ქვეყანას სინდიკიასთან (ტამანის ნახევარკუნძულის ნაპირები) – სახელდობრ, აზიას და სწორედ რომ ყოველთვის ამ მნიშვნელობით ხმარობს იგი ამ სახელწოდებას, როდესაც მეოტიის ზღვის ნაპირებს აღწერს“.

(...) – ავტორის შენიშვნა.

[*2] მე ევროპელი ვარ და არაფერი ევროპული არ არის ჩემთვის უცხო (ლათ.)

[*3] აღმოსავლეთზე შეტევა (გერ.)

[*4] მშობიარობენ მთები, ხოლო იბადება სასაცილო თავი (ლათ.)

[*5] გადამეტებით [ბერძნულიდან pleonasmus – გადამეტება)

[*6] სახეობა (ინგლ.)

[*7] სუფთა დაფა (ლათ.)

[*8] სუფთა სისხლის (ფრ.)

[*9] ცხოვრობენ მხოლოდ რბილი სხეულები (ლათ.)

NIKOLAY DANILEVSKY

Is Russia Europe?

Summary

Nikolay Danilevsky is a well-known sociologist, cultural studies theorist and historical philosopher. In his monograph *Russia and Europe* (1869) he for the first time propounded the philosophy of history as a series of distinct civilizations. According to him, Russia and the Slavs should remain indifferent to the West and concentrate on the development of political absolutism, their own special cultural heritage—not necessarily better than but different from that of the West. The work pioneered the use of biological and morphological metaphors in the comparison of cultures. Danilevsky compared cultures and nations to biological species, denying their commonality, and arguing that each nation or civilisation is united by its language and culture, which it cannot pass on to any other nation. Danilevsky applied his teleological theory of evolution, stating that each type went through various predetermined stages of youth, adulthood, and old age, the last being the end of that type. He characterised the Slavic type as being at the youth stage, and developed a socio-political plan for its development, involving unification of the Slavic world, with its future capital at Constantinople, ruled by an Orthodox Emperor. While other cultures degenerate in their blind struggle for existence, the Slavic world should be viewed as a Messiah among them. In Danilevsky's view there is no genuine or absolute progress, however, as history is circular.

Danilevsky was said to have "given Russian nationalism a biological foundation." His ideas influenced Konstantin Leontev among Russian thinkers and, among Western philosophers, Oswald Spengler.

Translation of the third chapter of the monograph "Is Russia Europe?" is presented here.

მახორცაღიძეობა და ხელოვნება

მართლმადიდებლობისა და ხელოვნების საკითხის განხილვისას უმაღლეს ვანყდეებით პარადოქსს. ერთი მხრივ, ალბათ, ხელოვნებისა და მშვენიერებისათვის განკუთვნილი საგანგებო ადგილი სწორედ მათ იზიდავს მართლმადიდებლობისკენ, ვინც მას გარედან აღიქვამს: მათ ხიბლავთ ხატები, მშვენიერი გალობა, ლიტურგიის სადღესასწაულო მრავალფეროვნება (სიმდიდრე). ეს ყველაფერი თავად მართლმადიდებლებისათვისაც მეტად მნიშვნელოვანია. მეათე საუკუნის ახლად მოქცეული რუსი მართლმადიდებლების ნაამბობი მათი მოქცევის შესახებ ყურადღებას ამახვილებს მშვენიერების მნიშვნელობაზე, რომელმაც კიევის პრინცის, ვლადიმირის, ელჩები შეაძრწუნა კონსტანტინოპოლის წმიდა სიბრძნის დიდ ტაძარში: „არც კი ვიცით, როგორ აღვწეროთ ეს ბრწყინვალეობა და მშვენიერება, რადგან მინაზე მსგავსი რამ შეუძლებელია არსებობდეს. ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ღმერთი სუფევს კაცთა შორის... რადგან ამ მშვენიერებას ვერასდროს დავივიწყებთ“ (ძველი რუსული ქრონიკები).

მიუხედავად ამისა, ყველა, ვინც მართლმადიდებლობით არის დაინტერესებული, მალე აღმოაჩენს, რომ მართლმადიდებლებს სრულებით არ ეხალისებათ ხელოვნების ენით საკუთარ ღვთისმოსაობასა და ღვთისმსახურებაზე საუბარი. უფრო მეტიც, მართლმადიდებლებს ხატებთან საუბრისას ხშირად ერთგვარი თავდაცვის ელემენტიც კი ახასიათებთ. მაგალითად, დედა თეკლა საკმაოდ კატეგორიულად აცხადებს თავის ახალ წიგნში: „ხატები არ არიან ხელოვნების ნიმუშები“. ამის მიზეზის ძებნა შორს არ წაგვიყვანს. მართლმადიდებელთა თავდაცვის მექანიზმი უმეტეს შემთხვევაში ესთეტიკური მშვენიერებისადმი ეჭვის გრძნობითაა გამონეული. მათ, ვისაც ასეთი დამოკიდებულება აქვს, მიაჩნიათ, და მართებულადაც, რომ თვით ესთეტიკის სფერო მეტად მაცდუნებელია. არსებობს საშიშროება იმისა, რომ მშვენიერების მნიშვნელობის მათივე აღქმა შესაძლებელია, უნებლიეთ, ემსხვერპლოს იმ მსოფლმხედველობას, რომელიც არსებითად ეწინააღმდეგება თავად მართლმადიდებლობას. ეს საკითხი კიდევ უფრო ზოგადი პრობლემის ნაწილია.

დასავლელი ქრისტიანები შემოფოთებას ვერ მაღავენ მათსავე ტრადიციაში ორიენტაციისა და დამაჯერებლობის ნაკლებობის გამო. ისინი ხშირად აღმოსავლეთს პრობლემათა გადაჭრის იმედით შესცქერიან და ზოგჯერ ფიქრობენ, რომ სწორედ აქ არის პასუხი მათ პრობლემებზე. თუმცა, ჩვენ, მართლმადიდებლებს, სიფრთხილე გვმართებს, როდესაც უკმაყოფილო დასავლელ ქრისტიანებს ვაფიქრებინებთ, რომ ჩვენ გვაქვს პასუხი მათ პრობლემებზე. არა იმიტომ, რომ ეს მართლა ასე არ არის, არამედ იმიტომ, რომ, თუ ფრთხილად არ ვიქნებით, ჩვენ თავად შევხედავთ მართლმადიდებლობას, როგორც სხვა არაფერს, თუ არა პასუხს დასავლეთის პრობლემებზე. თუ ამას დავუშვებთ, მაშინ მართლმადიდებლობის კონცეფცია

ჩამოგვიყალიბდება, როგორც მხოლოდ დასავლეთის პრობლემების სარკისებური ანარეკლი და მართლმადიდებლობის განსაზღვრებას შევეუდგებით დასავლეთიდან ნაკარნახევი პირობების საფუძველზე.

საკითხი ისე კი არ განიხილება, რომ მართლმადიდებლობა პასუხია დასავლეთის პრობლემებზე, არამედ, რომ ის მთლიანად სცდება ამ პრობლემათა საზღვრებს. დავუბრუნდეთ ხატებისა და ხელოვნების საკითხს: პრობლემა ის კი არ არის, რომ ხატები რელიგიური ხელოვნების უფრო დამაკმაყოფილებელ ფორმას წარმოადგენენ, ვიდრე დასავლური ხელოვნების ნიმუშები (ტრადიციიდან დაშორების შემდეგ); გასარკვევი ისაა, რომ, თუ ხატები ხელოვნებაა, მაშინ ეს კითხვას ბადებს ხელოვნების მნიშვნელობაზე, რომელიც სრულებით განსხვავდება წამყვანი დასავლური თეორიებისაგან. სწორედ ამას ადასტურებს დედა თეკლეს უკომპრომისო წინააღმდეგობა ხატის, როგორც ხელოვნების ნიმუშის შესახებ.

ხელოვნების მახასიათებელი ნიშნები დასავლეთში

ამის გასავეითარებლად საჭიროა განვიხილოთ დასავლური ხელოვნების განმასხვავებელი ნიშნები, როგორც მაგალითი, და არა, როგორც ამომწურავი ანალიზი. მართლაც გამოჩნეულია დასავლური ესთეტიკის თეორიებში მხატვრული შემოქმედების თეორია. მაგალითად, ის, რომ ხელოვანი შემოქმედებითი მხატვრითი უნარით, გარკვეულწილად, ღმერთის ანალოგია. მხატვრის, როგორც შემოქმედებითი ფენომენის განხილვას მივყავართ არა უადრეს რენესანსის ეპოქისა. შემდეგ კი ეს თეორია თავისთავად ვითარდება მე-18 და მე-19 საუკუნეების რომანტიზმში.

ამ იდეის ჩანასახები შეგვიძლია დავინახოთ ნიკოლოზ კუზანელის აზრში შექმნილი გონების, როგორც *secundus dues* (მეორე ღმერთი) შესახებ, რომელიც წარმოსახვით სამყაროს ქმნის შემოქმედი ღმერთის მიბაძვით. კუზანელთან ეს მხოლოდ მცირედი თემაა და სათანადოდ არ განვითარებულა. დიდი რენესანსელი ჰუმანისტი სკალიგერი თავის „პოეტიკაში“ ამბობს, რომ მაშინ, როდესაც სხვა ხელოვნება, როგორც მსახიობი ან წარმომდგენი, მხოლოდ მიბაძვით გამოხატავს იმას, რაც უკვე შექმნილია, ჭეშმარიტი პოეტი შემოქმედი, როგორც მეორე ღმერთი. რენესანსის, და განსაკუთრებით ჯორდანო ბრუნოს, გავლენით, პოეტი და ჭეშმარიტი მხატვარი ხშირად მოიაზრება, როგორც ერთგვარი პრომეთე: „ის, ვინც ღვთაებრივის, შემოქმედებითის და საყოველთაო ბუნების შინაგანი შეგნებითა და გამოცდილებით, და თავისი ეთიკური პიროვნების სისავსიდან, „შინაგანი ფორმიდან“, თავად ხდება შემოქმედი“.

მე-18 საუკუნეში ეს იდეები შემოიჭრა გერმანიაში. იქიდან დავინწყით, რომ პოეტისათვის სიტყვა „Schöpfer“ ან „შემოქმედის“ მისადაგება ქრისტიანებს ყურს ჭრიდა. თუმცა, გოეთეს დროისათვის პოეტის, როგორც ღვთაებრივი გენიოსის იდეა, რომელიც თავისი არსით შემოქმედებითა და საკუთარი არსების სიღრმიდან ქმნის, საყოველთაოდ მიღებულ თეორიად იქცა. იმის გამო, რომ ეს იდეა ხშირად გაუცნობიერებლად იყო მიღებული, შეიცვალა ხელოვნების აღქმის გაგებაც. ის მხატ-

ვრის შემოქმედებითი პროცესის ერთგვარ ექოდ გადაიქცა. ლექსის (ან პრინციპში, ხელოვნების ნებისმიერი ნაწარმოების) გასაგებად საჭიროა ხელოვანის შემოქმედებით პროცესში წარმოსახვითად შელწევა და მისი გამოცდილების გაზიარება. გარკვეული აზრით, ხელოვნებას ჩაანაცვლებს მხატვარი, რომელიც საკუთარ თავს აღიქვამს მოვლენათა ცენტრში. სწორედ მხატვრის შინაგან ცხოვრებაში შელწევასა და გაზიარებას ვცდილობთ ჩვენც. ხელოვნების ნაწარმოების აღქმის თეორია შეიმუშავა დიდმა თეოლოგმა შლეიერმახერმა. მის ინტერესთა მეორე სფერო (ალბათ, უფრო მწვენილოვანი) იყო გაცნობიერებისა და ინტერპრეტაციის ფილოსოფია – სფერო, რომელიც „ჰერმენევტიკის“ სახელითაა ცნობილი.

თუ დასავლურ აზროვნებაში განვითარებული თეორიის ამგვარი, ცოტა არ იყოს, გამარტივებული ანალიზი სიმართლეს შეესაბამება, მაშინ სრულებით არ არის ძნელი მივხვდეთ, თუ რა პრობლემა აქვს მართლმადიდებლობას ხელოვნებასთან. ის თეორია, რომ მხატვარი არსობრივად შემოქმედებითია, არ არის მიღებული იმ ტრადიციაში, რომელიც მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველების საგანძურსა და ქვაკუთხედს წარმოადგენს. ის რენესანსის, განმანათლებლობისა და რომანტიზმის იდეებიდან არის წარმოშობილი, სწორედ იმ მიმდინარეობებიდან, რომლებიც მართლმადიდებელი ქრისტიანობის ისტორიული თანმიმდევრულობის გვერდის ავლით განვითარდნენ.

ეს პრობლემა ნებისმიერი მართლმადიდებელი მოაზროვნისათვის კარგად ნაცნობია დასავლეთში. თუმცა პირველ პარაგრაფში ზედაპირულად შევეხე დასავლეთისა და მართლმადიდებლობის გამიჯვნას, აღსანიშნავია, რომ დასავლეთში მცხოვრებ მართლმადიდებელ ქრისტიანთა უმრავლესობისათვის ეს გამყოფი ხაზი სწორედ ჩვენზე გადის. ჩვენ, დასავლეთში მცხოვრები მართლმადიდებლები, სხვადასხვა ფორმით, თავს ვალდებულად მივიჩნევთ, რომ ამბიციურები ვიყოთ. ჩვენ გამოგვარჩია საღმრთო გადმოცემის რწმენამ, მაგრამ ჩვენი აზროვნება, უმეტესწილად, ფორმირებულია აზროვნების იმ ტრადიციებით, რომლებიც სრულიად დამოუკიდებელია საეკლესიო ტრადიციისაგან. ჩვენ საკუთარ ამფიბიურობას სხვადასხვა გზით ვუმკლავდებით: ერთი უკდიურესობაა ჩვენი დასავლური საზრდოს დავინყების მცდელობა, მეორე კი – ალბათ, წმიდა ტრადიციის საღმრთო გადმოცემის დასავლურ პრინციპებზე გადმოთარგმნის მცდელობა. მათ შორის სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობს მაკავშირებელი ხიდის მშენებლობის მცდელობა, ზოგი – საფუძვლიანი, ზოგიც – მოკლევადიანი.

როდესაც მართლმადიდებლობაზე და ხელოვნებაზე ვსაუბრობთ, იძულებულნი ვართ, ეს ყველაფერი გავითვალისწინოთ, რადგან მხატვრული შემოქმედების ენა საფუძველს წარმოადგენს ხელოვნებითა და პოეზიით დაინტერესებული ყველა პირისათვის. თუმცა ამ თეორიის ფუძეები მხოლოდ ზედაპირულად ეხება ან, შეიძლება ითქვას, დამოუკიდებელია საეკლესიო ტრადიციისაგან. უფრო მეტიც, იმის მცდელობა, რომ შემოქმედებაზე ვისაუბროთ იმ საეკლესიო ტრადიციისათვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგიით, ძალიან სახიფათოა, რადგან შემოქმედების თეორია დასავლეთში სრულებით არ არის უმანკო. ის იმ პროცესთა განვითარების ნაწილია, რომელიც ინდივიდუალს ღმერთთან აიგივებს. ის სეკულარიზაციის

იმ პროცესების ზენიტშია, რომელიც დასავლეთში დაჩქარების წინამორბედი იყო. თუ ჩვენ ამ თეორიას მივიღებთ და გავიზიარებთ, მაშინ ძალიან გაგვიჭირდება მართლმადიდებელ ტრადიციასთან კავშირის გაგრძელება.

მართალია, რომ მხატვრული შემოქმედების იდეა, როგორც ის დასავლეთში განვითარდა, უცხოა საეკლესიო ტრადიციისათვის. თუმცა, თვით ხელოვნების ნაწარმოები ან თუნდაც მხატვრის ნაწარმოსახვით გამოსახული ქრისტეს, ღვთისმშობლის და წმინდანთა წმინდა სახეები მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. ცხადია, ეს მხოლოდ სახვით ხელოვნებაში არ ხდება. მუსიკამ, პოეზიამ და არქიტექტურამ მონახეს სახლისაკენ მიმავალი გზა აღმოსავლურ ქრისტიანობაში. თუმცა ვიზუალურმა ხელოვნებამ ხატმებრძოლების კრიზისი გამოიწვია და, ამდენად, თეოლოგიური განსაზღვრების დამტკიცებასა და ღირებულების აღიარებას მიაღწია.

ფაქტობრივად, ისტორიული თვალსაზრისით, ბიზანტიური კულტურა და მისგან წარმოშობილი სლავური კულტურები იმით გამოირჩევიან, რომ მათ ხელოვნების ადგილი საგანგებოდ აქვთ გაცნობიერებული. თუმცა, გარკვეულწილად, იგივე შეიძლება ითქვას ისლამურ კულტურაზე, და არა დასავლეთზე, რომელმაც ხელოვნება სხვადასხვაგვარად გამოიყენა, მაგრამ, როგორც კულტურას, არასდროს უფიქრია მისი გამართლების ფორმულირება. ბიზანტიურმა კულტურამ ხელოვნების გამართლების თეორია განავითარა ხატმებრძოლების შედეგად მერვე და მეცხრე საუკუნეებში. ვფიქრობ, უმჯობესია, გადავხედოთ ბიზანტიის მიერ ხატმებრძოლების გმობას და ხატებისა და მისი თაყვანისცემის გამართლებას და ვნახოთ, თუ იძლევა ის ისეთ კონტექსტს, რომელიც ავითარებს ხელოვნების მართლმადიდებლურ გაგებას.

აღმოსავლური ქრისტიანობის მიერ ხელოვნების გამართლება

ხატმებრძოლთა ერთ-ერთი არგუმენტი, რომელიც ჩამოყალიბდა ხატმებრძოლთა მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე კონსტანტინოპოლში (754 წელს) და დაიგმო 787 წელს მოწვეულ ნიკეის მსოფლიო კრებაზე, იყო: „არც რაიმე ლოცვა არსებობს მის [ხატის] საკურთხებლად ან იმისათვის, რომ ჩვეულებრივიდან წმიდა მდგომარეობაში მოხდეს მისი გარდასახვა. შესაბამისად, ის ისეთივე ჩვეულებრივი და არაღირებულია, როგორადაც ის მხატვრის გონებამ შექმნა“.

მეტად საინტერესოა მართლმადიდებელთა მხრიდან ამ არგუმენტის გმობა: მართლმადიდებლობა აღიარებს ფაქტს, მაგრამ ამაში სირთულეს ვერ ხედავს. როგორც ხატების შექმნას და თაყვანისცემას არ სჭირდებოდა საგანგებო კურთხევა, ასევე, არც პირჯვრის გამოსახვას (ჩვეულებრივ, ჰაერში ან შუბლზე) და არც საღმრთო ლიტურგიისათვის საჭირო წმინდა ჭურჭელს. რასაც მხატვარი ქმნის ღვთის სადიდებლად, ის უკვე თაყვანისცემის ღირსია; ის არ არის უბრალო და არაღირებული, რომელსაც საგანგებო კურთხევა ესაჭიროება. თუმცა, დროთა განმავლობაში ხატების კურთხევის ფორმა განვითარდა, მაგრამ მეშვიდე საეკლესიო კრების ეს პასუხი ძალიან მნიშვნელოვანია. მხატვარი, როდესაც ქმნის ქრისტეს,

ღვთისმშობლისა და წმინდანების სახეებს, ქმნის რალაც წმინდას. ამ შემთხვევაში, მხატვრული ქმნილება სინმინდის სფეროს ეკუთვნის, მას არ სჭირდება ამ სფეროში შემოყვანა. ხატი თავისთავად არის წმინდა, რადგან ის ასახავს იმის სახეს, ვინც არის წმინდა. ის არ არის წმინდა მხოლოდ იმის გამო, რომ ის ნაკურთხია. მხატვრის შრომა, შემოქმედება თავისთავად არის წმინდა საქმე.

თუ გადავხედავთ წმ. იოანე დამასკელის ნაშრომს „ხატთა თაყვანისცემისათვის“, ვნახავთ, რომ ისიც ხატმებრძოლთა აზრებს პასუხობს. ხატმებრძოლები ხატთა თაყვანისცემას ეწინააღმდეგებოდნენ იმ მოსაზრებით, რომ, მათი აზრით, ხატები მხოლოდ ფიცრის ნაჭრებია (ან მოზაიკა, ნახატი და ა.შ.). მათთვის ხატი მხოლოდ მატერიალური ნივთია. მართლმადიდებლური პასუხი ასეთია: ხატი არ არის მხოლოდ ნივთი და ამის უარყოფა ხატმებრძოლთა გმობის გაზიარებას ნიშნავს. წმ. იოანე ამბობს: „მე არ ვცემ თაყვანს საგანს, მე თაყვანს ვცემ საგანთა შემოქმედს, რომელმაც ჩემ გამო ნივთიერი ბუნება შეიძინა, დათანხმდა ნივთიერ სამყაროში ცხოვრებაზე და მისი საშუალებით მოიპოვა ჩემი ცხოვნება. არ შევწყვეტ იმ მატერიის თაყვანისცემას, რომელმაც ჩემი ცხოვნება განაპირობა“. ხატი მატერიალურია, მაგრამ ეს არ გამოდგება მისი გმობის მიზეზად, რადგან ღმერთმა თავად შექმნა მატერიალური სამყარო (აქ წმ. იოანე თავის მანიქეველ ოპონენტებს ედავება) და უფრო მეტიც, რადგან ღმერთი თავად გამატერიალურდა განკაცების გზით. წმ. იოანესათვის ხატთა თაყვანისცემის უმთავრესი გამართლება სწორედ მაცხოვრის განკაცებაა. ეს ნიშნავს, რომ თუმცა ხატების თაყვანისცემა მოიაზრება, როგორც მაცხოვრისა და წმინდანების ამბორი (რადგან, როგორც წმ. ბასილის მრავალგზის ციტირებული ფრაზა გვამცნობს: „გამოსახულებისათვის მიგებული პატივი მის პირველწყაროს გადაეცემა“), ეს სრულებით არ აკნინებს ხატების მატერიალურობას. პირიქით, ხაზს უსვამს ხატის მატერიალურობას, მის, ასე ვთქვათ, „ნივთობას“. ხატი მიანიშნებს მატერიის ღირებულებაზე, რომელიც სამყაროს შექმნისას დაწესდა და განკაცებისას გაცხადდა.

წმინდა იოანეს ხატის საღვთისმეტყველო აპოლოგიის ქვაკუთხედად გვევლინება ხატის მნიშვნელობის მისებური გაგება. პირველ და მესამე ტრაქტატებში წმ. იოანე ხატის შინაარსსა და მნიშვნელობაზე საუბრობს. მისი ნააზრევი განსაკუთრებული სისრულით ვითარდება მესამე ტრაქტატში. აქ ის ხატს განსაზღვრავს, როგორც „მსგავსებას და პარადიგმას და ანაბეჭდს იმისა, რაც თავად გამოსახულებაში იჩენს თავს“ და ამბობს, რომ ყოველი ხატი „ავლენს და მიუთითებს რალაც დაფარულზე“. მას ნიმუშად მოჰყავს სხვადასხვა სახის ხატები. უპირველეს ყოვლისა, არსებობს ბუნებრივი ხატი: ის მაგალითი, რომელიც მას მოჰყავს ასახავს, თუ როგორ არის სამების მეორე პირი, ანუ ძე, მამის ხატი, სულიწმიდა კი – ძის ხატი. ხატის იდეა ამგვარად თავად შეუქმნელ მამა ღმერთამდე მიდის. სამების ნევრთა შორის ურთიერთობა ის ურთიერთობაა, რომელშიც ერთი ნევრი მეორეში მის ხატად არის გაცხადებული.

მეორე სახის ხატი არის იდეა ანუ პლატონისეული ფორმები, რომელიც ღმერთის გონებაში არსებობს და იმ ყველაფრის მოდელად გვევლინება, რაც შექმნილია

ღვთის ნების შედეგად. თუმცა ეს პლატონიზმი სახეცვლილია იმ აზრით, რომ წმ. იოანე ხატის მეორე ტიპს ხედავს, როგორც სამომავლო იდეას ღმერთში, როგორც რაღაც ისეთს, რაც შემდგომში უნდა მოხდეს. მარტივად რომ ვთქვათ, ის გაიგივებულია ღმერთის მარადიულ ნებასთან, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავს ყველაფერს. ეს ღმერთში არსებული „ხატები და პარადიგმები“ ის არის, რასაც წმინდა დიონისე არეოპაგელი უწოდებს წინასწარგანსაზღვრულობას (*Προορισμοί*). ყველაფერი, რაც არსებობს, ყველაფერი, რაც ხდება, გარკვეული აზრით, სარკისებურად ირეკლება ღვთის ნებაში.

მესამე სახის ხატი არის ადამიანი, რომელიც შექმნილია „ღვთის ხატებად და მსგავსებად“. წმიდა იოანე ცოტა არ იყოს უჩვეულოდ ხსნის, თუ როგორ არის ადამიანი ღვთის ხატი. პიროვნება, როგორც გონება, ლოგოსი (მიზეზი) და სული (*νοῦς, λογος, πνεῦμα*) გამოსახავს სამების წევრთა (მამის, ძის და სულიწმიდის) ერთიანობას. ეს აზრი წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველთანაც გვხვდება, მოგვიანებით კი, მაქსიმე აღმსარებელმა განავითარა და სწორედ მის მოსაზრებებს ეყრდნობა წმინდა იოანე. პიროვნება აგრეთვე ღმერთის ემსგავსება იმით, რომ ის თავისუფალი და თვითგანმსაზღვრელია და იმითაც, რომ ის სამყაროს მბრძანებელია.

ხატის მეოთხე სახეობა მოიაზრება იმ ფორმებსა და სახეებში, რომელსაც წმინდა წერილი უხილავ ღმერთსა და უხილავ ანგელოზებზე სასაუბროდ იყენებს. ამაში წმინდა იოანე თავს დავალებულად მიიჩნევს დიონისე არეოპაგელის წინაშე.

მეხუთე სახეობა შედგება მომავლის ტიპებისა და ფიგურებისაგან. მაგალითად, „შეუწველი ბუჩქის“ ან „გედეონის სანმისი“ – ორივე ყოვლადწმინდა ქალწულის სახედ მოიაზრება, განსაკუთრებით, მისი უბინოდ ჩასახვის კონტექსტში.

მეექვსე და ბოლო სახეობა არის ის, რაც წარსულის მოვლენებისა და პიროვნებების მოგონებებს აღვიძებს. აქ გვხვდება ორი ნაირსახეობა: წიგნებში მოთხრობილი ამბები და ის სახეები, რომლებიც მხედველობით აღიქმება, ხატები ან გამოსახულებები, რომლებსაც ხატმებრძოლები ეწინააღმდეგებოდნენ. წმინდა იოანეს მაგალითები მოჰყავს ძველი აღთქმიდან და ამით აქარწყლებს ხატმებრძოლთა არგუმენტებს, რომლებსაც თავადაც ძველი აღთქმის მეორე მცნება მოჰყავთ დასაყრდენ წყაროდ.

მნიშვნელოვანი ფაქტორი წმინდა იოანე დამასკელის მიერ ხატის მნიშვნელობის განმარტებაში არის სწორედ ის, რომ ის ხატი, რომელსაც ის კონკრეტულ შემთხვევაში იცავს, ხატის მნიშვნელობის თეოლოგიური სპექტრუმის მხოლოდ ერთ ნაწილს წარმოადგენს. მამა ღმერთი თავად მოიცავს სხვადასხვა ხატებს; ხატი მონაწილეობს ღმერთის სიყვარულის განგებაში; ადამიანი, რომელიც, როგორც მიკროკოსმოსი, საკუთარ თავში აირეკლავს მთელ შექმნილ კოსმოსს, ღვთის ხატად არის შექმნილი. ხატი უხილავ სამყაროს აცხადებს ხილული ფორმით. ხატები შუამდგომლობენ ძველ და ახალ აღთქმას შორის, როგორც ძველი სახეები, რომლებიც აღსრულდებიან ახალში და აღვიძებენ ადამიანურ მეხსიერებას. ხატები შუამავლობენ; ხატებს ერთი საგანი ურთიერთობაში შეჰყავთ მეორესთან; ხატები მნიშვნელობას ანიჭებენ საგნებს. ეს ასე ხდება, რადგან ღმერთმა ასე შექმნა სამყარო. სამყაროში

ყველაფერი კავშირში და ურთიერთმიმართებაშია და ხატები სწორედ ამ კავშირსა და ურთიერთმიმართებას წარმოაჩენენ.

როდესაც მხატვარი ქმნის სურათს ან ხატს, მას წვლილი შეაქვს სამყაროს ან კოსმოსის სიმფონიურ მთლიანობაში. მას წვლილი შეაქვს იმ სამყაროს სრულყოფაში, რომელიც ხილულსა და უხილავს მოიცავს; რომელიც მოიცავს მატერიალურსა და სულიერს; რომელიც ადამიანის შინაგან სამყაროში აირეკლება; რომელიც შექმნიდან საბოლოო მიზნისაკენ მიისწრაფვის ქრისტეს აღდგომის საიდუმლოების გზით; რომელიც ორივე აღთქმის წმინდანთა თანაზიარებაა. მხატვარი მის მიერ შექმნილ ხატში თუ სახეებში ასახავს და ახორციელებს საგანთა არსში არსებულ ჰარმონიას. ხელოვანი ასახავს, რადგან ის არ ქმნის რაიმე წარმოსახვითს, არამედ გვეხმარება, რომ რაღაც ნამდვილი ვიხილოთ. ის ხორცს ასხამს უკვე არსებულს. ხატი ჰარმონიაში გვითრევს და ამბორისა და თაყვანისცემის მეშვეობით იმათ უზიარებს ამ ჰარმონიას, ვისაც შესაბამისი პასუხი გააჩნია. აქ ბევრი რამის განვითარება შეიძლება. შეიძლება ვიმსჯელოთ იმაზე, რომ ხატები მხოლოდ წარსულ მოვლენებს კი არ ასახავენ, არამედ გამოსახავენ იმ წარსულ მოვლენებს, რომლებიც ლიტურგიაში იდღესასწაულებს. ეს მოვლენები ამკარა კავშირშია ღვთის მიერ შექმნილი კოსმოსის ჰარმონიის დაფუძნებასთან და ღვთის მიერ მის განახლებასთან. მინდა ვთქვა, რომ ხატი მარტო არ დგას. ჩვენ მას მხოლოდ შინაარსობრივი შესწავლით ვერ გავიგებთ. ჩვენ მის გაგებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შევძლებთ, თუ მას მოვიზრებთ ხატთა იმ სამყაროს ნაწილად, რომლის სიმფონიური ჰარმონიაც დაფუძნებული და გაცხადებულია მრავალფეროვან ურთიერთობებსა და ანარეკლებში, რომლებიც ყველაფერს ერთმანეთთან აკავშირებენ.

სულიერი გრძნობის ორგანოები

ალბათ უკვე ნათელი ხდება, თუ რატომ ამრუდებს მხატვრული შემოქმედების დასავლური ხაზგასმა ხელოვნების იმ გაგებას, რომელიც ხატში აისახება. თუ ხელოვნება არის ნიშანი, რომელიც მიზნად ისახავს კოსმოსის მრავალმხრივ ხატისებური ბუნების ამოკითხვას, მაშინ მხატვრული შემოქმედების თეორია, როგორც ჩანს, მცდარ აქცენტს აკეთებს, როდესაც ჩვენს ყურადღებას მიაპყრობს ხელოვანის, როგორც ნიკოლოზ კუზანელმა თქვა – „გონებით ნავარაუდევ“ სამყაროზე. თუმცა საკითხავია, რატომ უნდა დავინტერესდეთ ამით? არა იმიტომ, რომ ეს მხატვრის სამყაროა, თუ მაღალი წრის ჭოროები მაინცდამაინც არ გვიტაცებს, რაც, ვაღიარებ, კარგი გასართობი და თავშესაქცევია, რადგან მხატვრის ეგო ჩვენს ეგოზე ბევრად დიდია. თუ თვით შემოქმედება ხელოვნების შექმნაა, მაშინ ჩვენ სწორედ ამ მიმართულებით უნდა ვიაროთ. თუმცა, მხატვრის სამყარო შესაძლოა სხვა მიზეზის გამოც იყოს საინტერესო – მიუხედავად იმისა, რომ ამ შემთხვევაში „მხატვრის სამყაროზე“ საუბარი ცოტა არ იყოს, უცნაური იქნება.

იოანე დამასკელის შესახებ საუბრისას ყურადღებიანი მკითხველი შესაძლოა გააოცოს მისმა სამეტყველო ენამ, რომელიც მოიცავს ისეთ ცნებებს კოსმოს-

თან მიმართებაში, როგორცაა „სიმფონიური ერთობა“, „ჰარმონია“ და ასე შემდეგ. თანამედროვე ადამიანი იტყვის: როგორ შეგვიძლია ამ ტერმინების გამოყენება იმ სამყაროში რომელსაც ვიცნობთ, როგორც დანყლულებულს, დანანევრებულს და ფრაგმენტულს? წმინდა იოანე ამ ენას ორი მიზეზით იყენებს: ერთი – ღმერთმა შექმნა კოსმოსი, როგორც მშვენიერი და ჰარმონიული; და მეორე – ინკარნაციის შემდეგ, რომელიც, მისი ძირითადი მნიშვნელობის გარდა, საპირისპიროთა ძლიერ შეერთებას გულისხმობს. ღმერთმა აღადგინა სამყაროს პირვანდელი ერთობა და ჰარმონია, რომელიც მან ადამიანის ცოდვით დაცემისას დაკარგა.

წმინდა იოანე და ყველა ბერძენი წმინდა მამა კოსმოსის შესახებ საუბრობს, როგორც ჰარმონიულზე, როგორც პროტოლოგიურად (რაც მისი პირველსახის მდგომარეობას გულისხმობს), ასევე, ესქატოლოგიურად (რაც გულისხმობს მის საბოლოო მდგომარეობას). მათ შორის არის დამსხვრეულობა, თუმცა ეს დამსხვრეულობა კურნებისა და აღდგენის პროცესშია. ამ აღდგენის პროცესის გულშია კაცთა და ქალთა სახეებში ღვთის ხატების აღდგენა. როგორც კი ხატება სრულად აღდგება, მაშინ მოხდება სამყაროს თავდაპირველი და საბოლოო ჰარმონიის გაცხადება, რასაც ჩვენ სამოთხეს ვუნოდებთ.

დაცემის ერთ-ერთი შედეგთაგანია სამყაროს ფრაგმენტირება. ერთად მცხოვრები პიროვნებების ნაცვლად, ჩვენ გარდავიქმენით იზოლირებულ ინდივიდუალებად. როგორც ინდივიდუალები, ჩვენ სამყაროს ჩვენზე ცენტრირებულად ვხედავთ. ჩვენი „სამყაროები“ კონფლიქტში შედიან იმიტომ, რომ მე არ ვარ შენ. ჩვენ ვცდილობთ, ან საკუთარი სამყაროს ჰეგემონია განვიმტკიცოთ, ან სხვისი სამყაროს ჰეგემონიას შევაფაროთ თავი, ან ისეთ პატარა სამყაროში განვმარტოვდებით, რომელსაც, იმედი გვაქვს, რომ ვერავინ შენიშნავს.

თუ დავუშვებთ, რომ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ არ არსებობს მიზეზი იმისა, რომ ფრაგმენტირებულობა არ იყოს ნორმა. მაშინ რატომ არ უნდა არსებობდნენ მეტოქე სამყაროები ან საპირისპირო ხედვები? (ვფიქრობ, რომ სწორედ ეს ჭეშმარიტება უდევს საფუძვლად დოსტოევსკის უკიდურეს დიქოტომიებს: ან ღმერთი, ან ყველაფერი დანარჩენი, ან მარადიულობა, ან ამორალიზმი).

მაგრამ თუ ღმერთი არსებობს, მაშინ ასეთი ფრაგმენტირებულობა დაცემის ნიშანია. ფრაგმენტირება არ არის საბოლოო, და სიყალბეზეა დაფუძნებული. შეუძლებელია, რომელიმე ქმნილება წარმოადგენდეს სამყაროს ცენტრს.

ცოტა ხნის წინ აღვნიშნე, რომ ინდივიდუალიზმი, რომელიც დასავლური თეორიების მიხედვით მხატვრული შემოქმედების ცენტრში მოიაზრება, სეკულარიზაციის მამოძრავებელი ძალაა. სეკულარულ სამყაროში წარმოსახვითი სამყარო შეიძლება მომხიბვლელი იყოს. ის ყურადღებას ჩვენი სამყაროს წვრილმანობისა და დესტრუქციულობის მიღმა მიმართავს და ამას ისე ახერხებს, რომ ის ნაპოლეონისა და ჰიტლერის ჰეგემონიის ამბიციებზე უფრო მეტი ზემოქმედების ძალით სარგებლობს.

დიდი მხატვრების წარმოსახვითმა ხედვამ შესაძლოა დაკარგულ ჰარმონიაზე დაგვაფიქროს, ისეთ ღირებულებებზე, როგორცაა სიყვარული, მაშინაც კი, როდეს-

საც ის ხშირად მხოლოდ ახლობლების ვინრო წრისკენაა მიმართული და არა ფართო სამყაროსკენ. ასეთი ხედვა შეიძლება მოვიხსენიოთ, როგორც „შემოქმედებითი“, რადგან არ არსებობს არც ნამდვილი და არც იდეალური სამყარო, რომლის ასლიც ის იქნებოდა. ეს მხოლოდ მაშინ არის მნიშვნელოვანი, თუ გვწამს, რომ ღმერთი არსებობს და სასუფეველი ხელახლა უნდა დავიმკვიდროთ.

თუ ეს ასეა – და გვწამს, რომ ასეა – მხატვრული შემოქმედება სხვა მხრიდან უნდა განვიხილოთ. მხატვრულ შემოქმედებაზე კონცენტრირება, გვინდა თუ არა, ყურადღების ცენტრში აქცევს შემოქმედებით აქტს. ჰერმენევტიკის მიზანი, როგორც ეს შლეიერმახერს ესმის, არის ის, რომ გააანალიზოს და გააცოცხლოს ის შემოქმედებითი აქტი, რომელიც ადრე ვახსენე. თუმცა, რამდენიმე მიზეზი არსებობს იმისათვის, რომ ვიფიქროთ – ეს მიდგომა საფუძველს მოკლებულია. ე.პ. გომბრიხი თავის ცნობილ ლექციაში „მხატვარი მუშაობისას“ აღნიშნავს:

„როდესაც მხატვარი განიზრახავს მის გონებაში არსებული ახალი იდეის განხორციელებას, ის ხვდება, რომ მას ისევე მწირად შეუძლია აზრის გადმოტანა, როგორც მის წინაშე თვალხილულად არსებული მოტივისა. ეს შეხედულება ეწინააღმდეგება გაბატონებულ შეხედულებებს, მაგრამ ვფიქრობ, რომ მისი დამტკიცება ექსპერიმენტულად არის შესაძლებელი. ერთხელ მხატვართა ჯგუფს ვკითხე, თუ შეეძლოთ წარმოედგინათ გონებაში კალმის ან ფუნჯის მონასმი ისეთი სიზუსტით, რომ ის ფურცელზე გაემეორებინათ ყოველგვარი სახეცვლილების გარეშე. არც ერთ მათგანს არ დაუშვია ამის შესაძლებლობა“.

გომბრიხი გულისხმობს იმას, რომ ახლის შექმნა პროცესია, რომელიც შექმნის პროცესში გამომუშავდება – არ არსებობს გამზადებული რეცეპტი. შეიძლება გავიხსენოთ თომას ელიოტის შენიშვნაც ჯონ ლივინგსტონ ლოუესის წიგნზე „გზა ზანადაუსაკენ“, როგორც კოლრიჯის „კუბლა ხანისა“ და „თქმულება მოხუც მეზღვაურზე“ შექმნის გამოკვლევა. ელიოტმა თქვა, რომ ეს არაჩვეულებრივი გამოვლინება იყო, თუმცა „იდუმალებით მოცული რჩება ის, თუ როგორ გარდაიქმნა კოლრიჯის ეს კითხვისას გაკეთებული ჩანაწერები დიდ პოეზიად“. კიდევ ერთი ასეთი მაგალითია რილკე, სხვას რომ ყველას თავი დავანებოთ. რილკეს ღრმად სწამდა პოეტის შემოქმედება. ახალგაზრდა პოეტისათვის მინერალ პირველ წერილში, მისი რჩევის ლეიტმოტივი ასეთია: „ღამის სიჩუმეში საკუთარ თავს შეეკითხე: „აუცილებელია კი, რომ დავწერო?“ საკუთარ გულში ამ კითხვაზე ყველაზე ღრმა პასუხი მოიძიე. თუ იპოვი ურყევ თანხმობას, თუ ამ გულწრფელ შეკითხვას უპასუხებ ძლიერად და მარტივად – „აუცილებლად უნდა დავწერო“, მაშინ შენი ცხოვრება ამ მოთხოვნის გარშემო უნდა ააგო“.

თუ სერიოზულად შევხედავთ, მხატვრული შემოქმედების თეორია ნიშნავს იმას, რომ მხატვარი ქმნის უნიკალური განუმეორებლობით. შესაბამისად, ის აზრი, რომ კრიტიკოსი ხელახლა ქმნის შემოქმედებით გამოცდილებას, მხოლოდ აბსურდია.

აქ მართლმადიდებლურ ტრადიციას აქვს მნიშვნელოვანი სათქმელი. ჩვენი შესაძლებლობები არ შემოიფარგლება მხოლოდ სხეულის გრძნობის ორგანოებით.

ორიგენემ პირველმა განავითარა ეს აზრი და მას შემდეგ სულიერი გრძნობის ორგანოების დოქტრინა სხვადასხვა გზით განვითარდა. სულიერი გრძნობის ორგანოები განსხვავდება სხეულის გრძნობის ორგანოებისაგან. ხშირად ეს განსხვავება ეფუძნება ადამიანის, როგორც პიროვნების მთლიანობის ხისტი გაგებას. დაცემული სამყაროს ჩვენებური გაგება სხეულის გრძნობის ორგანოების მეშვეობით სპექტრუმის ერთი ბოლოა, რომელიც მეორე ბოლოს სწორედ სასუფევლის განცდისათვის გარდასახული გრძნობების საშუალებით სწვდება.

დაცემული სამყაროსკენ სხეულებრივი გრძნობის ორგანოების მიერ ლტოლვის ძალა ძალიან დიდია, თუმცა ამის მიზეზი უშუალოდ ჩვენი სხეულებრივი გრძნობების გამოყენება კი არ არის, არამედ ის, თუ როგორ ვაფასებთ სამყაროსა და გარეგან მოვლენებს: სამყარო არის რაღაც მის გარეთ, რაც უნდა დაიპყროს და დაეპატრონოს. მეორე მხრივ, არის სამყაროს აღქმა, როგორც არა გარეგანისა და უცხოის, არა ბოროტად გამოყენებული საკუთარი სიამოვნებისათვის, არამედ ჭეშმარიტი სიამოვნების წყარო. უკვე ვისაუბრე „სპექტრუმზე“, თუმცა შესაძლოა ამან ამ კონტექსტში შეცდომაში შეგვიყვანოს. ქრისტიანთა მიერ სასუფევლის გამოცდილების პირველი მონათხრობები გვხვდება მონამეთა საქმეებში. მონამეები, ქრისტესთან მის სიკვდილში კავშირის საფუძველზე, განუდგებიან წუთისოფელს და სასუფევლის ნევრები ხდებიან. ასევე, არსებითი მოთხოვნაა ასკეტიზმი, ცოცხალი მონამეობა, თუ ჩვენ გვსურს, რომ ამ სოფლიდან სასუფეველში გადავინაცვლოთ. ლოცვა, მარხვა, სიყვარულის და მონყალების საქმეები – ეს ის გზებია, რითაც დაცემული სხეულის გრძნობის ორგანოებს საზრდო გამოეღვებათ და სულიერი გრძნობის ორგანოები იღვიძებენ და ამოძრავდებიან.

ყველაზე სიღრმისეულად თუ ვიმსჯელებთ, ალბათ, ხელოვნების საკითხი სწორედ სულიერი გრძნობის ორგანოებს უკავშირდება როგორც მხატვრისათვის, ასევე ხელოვნების შემფასებლისა და თაყვანისმცემლისათვის. თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ხელოვნებაში ვეძებოთ უფრო დიდი ობიექტურობა. იმას არ ვგულისხმობ, რომ კითხვა, თუ რა არის კარგი ხელოვნება, შეიძლება გამარტივდეს ან ესთეტიური ღირებულების რაიმე აღიარებული მოდელი ჩამოყალიბდეს. მე ვგულისხმობ იმას, რომ ჩვენი ყურადღება უნდა მოსწყდეს მხატვრული გამოცდილების სუბიექტურობას (როგორც მხატვრის, ასევე თაყვანისმცემლისათვის) და ყურადღება მხატვრის მიერ გაცხადებულ სამყაროზე უნდა გავამახვილოთ.

ეს გვაბრუნებს იმ საკითხთან, რომელსაც წმინდა იოანე დამასკელთან ვიკვლევდით. იქ ჩვენ ვნახეთ ხელოვნების ის გაგება, რომელიც სიმბოლოთა და ხატებათა სამყაროსთან არის დაკავშირებული და მათ ურთიერთკავშირსა და ღვთის მიერ შექმნილი კოსმოსის ისტორიას განაცხადებს. ეს ალბათ უფრო მკაფიოდ ავლენს პრობლემის ხასიათს. ავიღოთ წმინდა იოანეს სიმბოლოთა და ხატებათა სამყაროს ერთი ასპექტი – ის, რასაც ეწოდება ფიგურალური რეალობა. ამ ასპექტში საღმრთო გადმოცემამ გააერთიანა სიმბოლიზმის საგანძური (ამ აზრს პოლ კლოდელს დავესესხებები), რაც შესაძლოა გამოყენებულ იქნეს იმისათვის, რომ ბოლოდროინდელი მოვლენების მნიშვნელობა გამოიკვეთოს ეკლესიის ისტორიის მოვლენებში ან ინ-

დივიდუალის, ან ჯგუფის ცხოვრებაში. ეს ის არის, რაც დასავლეთში დანტეს დრომდე მაინც იყო ხელმისაწვდომი. აუერბახი ფიქრობდა და მისი აზრი დღესაც დამაჯერებლად ჟღერს, რომ სწორედ ამ ფიგურალური რეალობის დანგრევამ რენესანსისა და რეფორმაციის ფრაგმენტირებულ სამყაროში ახალი გზების ძიება გამოიწვია თანამედროვე სამყაროს რეალობის წარმოსადგენად. მისი აზრით, ეს გზები ისეთი პირადული გახდა, რომ, ფაქტობრივად მუტიზმის მდგომარეობას მიაღწია“.

ვფიქრობ, შესაძლებელია XX საუკუნის ლიტერატურის განხილვა, როგორც სხვადასხვა გზების მცდელობა სიმბოლოთა ფორმისა და საკმარისი სიხშირის დამონშეების დასანესებლად, რაც უფლებას აძლევს ავტორს, რაიმე მნიშვნელოვანი თქვას. ეს მეტად სახასიათოა ისეთი ფიგურებისათვის, როგორიცაა ჯეიმს ჯოისი და დევიდ ჯონსი: ჯოისი თავისი დახვეწილი სილალით, რომელიც ცინიკურს ემიჯნება, დევიდ ჯონსი კი, სასონარკვეთით შეფერადებული სერიოზულობით. სასონარკვეთა ჯონსის ნაწერებში შესამჩნევია, რადგან მას მიაჩნდა, რომ სულ უფრო ცოტა და ცოტა ადამიანს შეეძლო კონტაქტი სიმბოლიზმის სხვადასხვა მოდელბთან. 1962 წელს მან ჰარმან გრისვუდს გაუზიარა: „თუ გარკვეულ რამეებს არ მივიღებთ, როგორც ჩვეულებრივს, მაშინ ჩემი შემოქმედების გაგება, უბრალოდ, შეუძლებელია. მე არ ვბრაზობ ამაზე და მესმის, რატომ ხდება ასე, მაგრამ ეს ჩემს ქმნილებებს, ცოტა არ იყოს, აკნინებს“.

სულიერ და მატერიალურ სამყაროთა შორის

კარგად მესმის, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებით ბევრი ამოუხსნელი დეტალი არსებობს და ამას ვერაფერს მოვუხერხებთ. თუმცა, დასასრულ მინდა, ჰერმან ბროხის რომანი ვირგილიუსის სიკვდილი გავიხსენო. ამ რომანის შინაარსში ასახულია პოეტის ამოცანის ბუნება. დასაწყისშივე ერთ ადგილას ვირგილიუსი ასეთ აზრს გამოთქვამს:

ორფეოსი და მისი პოემა სხვაგვარი ვერც იქნებოდა, რადგან ის შემოქმედია, პოეტი, მსმენელთა მომაჯადოებელი, მომღერალი და მსმენელი ერთსა და იმავე მწუხრით დაბინდული. ის მომაჯადოებელია, მაგრამ არა ადამიანის მხსნელი – მას ამის პატივი არასდროს ექნება, ვინაიდან მაღლშემოსილი მხსნელი მხოლოდ ისაა, ვინც თავი დააღწია მშვენიერების ენას, მისი ცივი ზედაპირის მიღმა შეაღწია, პოეზიის ზედაპირის მიღმა, მან უბრალო სიტყვები მოიშველია, რადგან მათ, იმის გამო, რომ სიკვდილს იცნობენ, შეუძლიათ დატყვევებულ სულებს კარზე მიუკაკუნონ, შიშისა და სისასტიკისაგან იხსნან ისინი და ჭეშმარიტ ხსნასთან მიაახლოონ. ის სპონტანური სიკეთის უბრალო ენას იყენებს, სპონტანური ადამიანური ღირსების ენას, გამოღვიძების ენას. ეს ის ენა არ არის, რომლისკენაც ორფეოსი ისწრაფვოდა, როდესაც ვერიდიკეს ძიებაში მზად იყო, ჩრდილის წყვიდადში ჩაძირულიყო? არ იყო ის სასონარკვეთილი, როდესაც მხატვრის უსუსურობა დაინახა ადამიანური ვალის აღსრულებაში? თუ ბედმა ადამიანი ხელოვნების ტყვეობაში მოიხროლა, ის იქიდან თავს ველარ დააღწევს. ის გადაულახავი საზღვრითაა შეზღუდული, რომლის შიგ-

ნითაც გადაადგილება და რომლის შიგნითაც მშვენიერი ამბები ხდება. არაკომპეტენტურობის შემთხვევაში, ის ამაო მეოცნება ამ ჩაკეტილ სივრცეში და არა – ხელოვნებასთან მიმართებაში ამბიციური დილეტანტი. თუ ის ჭეშმარიტი მხატვარია, სასონარმკვეთი ხდება, რადგან მას საზღვრის გაღმადან ესმის ძახილი და მხოლოდ ის შეუძლია, რომ ეს ხმა თავის პოემაში ასახოს, და არა ის, რომ მისდიოს ამ ხმას, ვინაიდან ის აკრძალვით არის პარალიზებული და ხელფეხშეკრული, როგორც საზღვრის გამოღმა მყოფი მნიგნობარი.

რამდენიმე მიზეზი მაქვს ამ პასაჟის ციტირებისათვის: უპირველეს ყოვლისა, ის იძლევა გარკვეულ წარმოდგენას იმაზე, თუ რა შეიძლება იგულისხმებოდეს, როდესაც მხატვარს ზებუნებრივი ნიჭის მქონე წინასწარმეტყველად წარმოადგენენ, თითქოსდა ის ყოველდღიურობაზე მაღლა დგას, და არა, როგორც შემოქმედებით პიროვნებას.

გარდა ამისა, ეს იმ გზებზე მიანიშნებს, რომლითაც ხელოვნება რელიგიისაგან განსხვავდება, ხატი იქნება ეს თუ წმინდა საიდუმლო. მხატვარი ჭვრეტს და ქედს იხრის, მშვენიერების საზღვრებს სცდება და მას ჭეშმარიტი ხსნისათვის მისანვდომს ხდის. თუმცა ეს ასევე მიანიშნებს პარალელებზე. აღსანიშნავია, მაგალითად, პარალელი სიკვდილსა და სასონარმკვეთას შორის. თუ მოწამე წარმოადგენს ამ დაცემული სოფლიდან სასუფეველში შემსვლელის პარადიგმას, მაშინ სასონარმკვეთის ზღვარს სცდება ის, რომ მხატვარს შეუძლია ნანახის გამოთქმა და გადმოცემა.

და, ბოლოს, ის მიანიშნებს მხატვრის საქმიანობაზე. შემოქმედი ქმნის ლექსს, სურათს, მუსიკალურ ნაწარმოებს. ის ქმნის რაღაცას, რაც წარმოსახვის რეალობას შთაგვაგონებს და მეხსიერებას ამახვილებს. ჩვენ ან მეტისმეტად დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ წარმოსახვას, ან, შესაძლოა, ვცდებით მის შეფასებაში. გომბრიხის წინა ციტატამ მაფიქრებინა, რომ წარმოსახვა იმდენად უნარი არ არის, რამდენადაც პროცესი – ეს არის გამოსახვის მცდელობისა და შემდეგ მისი დახვეწის პროცესი. როგორც პოეტი რამდენიმეჯერ გადანერს უკვე დაწერილი ლექსის სახეცვლილ ვერსიებს, ასევე, მუსიკოსიც უკრავს მელოდიას, უსმენს საკუთარ შესრულებას და ცდილობს იპოვოს, რა არის „სწორი“, რაშიც იგულისხმება რაღაც, რაც სრულებით არ არის ადვილი ასახსნელი, მაგრამ მოიცავს ნოტებისა და მუსიკის შინაგანი დინამიკისადმი ერთგულებას. მუსიკის შემსრულებელი მხოლოდ აღმასრულებელი პირი კი არ არის (ფრანგები ამბობენ, რომ შემსრულებლის მიერ ხორციელდება მუსიკის ინტერპრეტაცია და არა პასიური განმეორება), არამედ მედიატორივითაა, შუამავალი კომპოზიტორსა და მსმენელს შორის, რომელიც პასუხობს ნაწარმოებს იმით, რომ ხელახლა ქმნის მის თავისებურად აღქმულ ვერსიას.

ფიქრობ, რომ იმავე მოკრძალებულობას, რაც შექმნის სუბიექტურობითაა შეზღუდული, შეიცავს ხელოვნების ნიმუშის ნებისმიერი აღქმაც. ეს პროცესი არის მოქმედებაში მოყვანილი წარმოსახვა. ასევეა ალბათ მეხსიერებაც. ის მხოლოდ მოგონებათა საწყობი კი არაა, სადაც საჭირო მოგონებას ყოველთვის ვერ ვპოულობთ, არამედ ეს არის კავშირებისა და ბმულების ალდგენისა და მათი განმტკიცების პროცესი. რაღაცის გახსენება ნიშნავს ბმულებისა და კავშირების გაღვიძლებას, რომელ-

შიც მთავარია ის, რასაც ვიხსენებთ. ამ ვითარებაში, ხელოვნების ნიმუში ბმულების სამყაროში სიმბოლოებით მინიშნებისა და კავშირების დამყარების საშუალებით გვითრევს.

აღბათ ასევე აღსანიშნავია, რომ ხელოვნებისადმი ჩვენი პასუხი ხშირად დაკნინებულია იმ ტენდენციით, რომელიც ამ პროცესს ხედავს, როგორც ერთჯერად და მყისიერ „ესთეტიკურ განცდას“. ვკითხულობ ლექსს, ვუცქერი ნახატს და ესთეტიკურ სიამოვნებას განვიცდი. ეჭვი მეპარება, რომ ეს მართლა ასეა. ზოგჯერ ვფიქრობ, რომ ასეა, მაგრამ უფრო ხშირად მიმაჩნია, რომ ეს ასე არაა. ძალიან ხშირად მჭირდება, რომ ლექსი მეორედ წავიკითხო და სურათს რამდენიმეჯერ შევხედო. ასევე, მუსიკას (ან სპექტაკლს) განმეორებით მოვუსმინო. მეჩვენება, რომ მშვენიერი მოვლენა ხშირად უნდა განმეორდეს.

მხოლოდ მშვენიერ საგნებს შეუძლიათ იტვრონ ასეთი სიხშირე. წარმოიდგინეთ, რა ძნელი მოსასმენი იქნება ცუდად გამოთქმული და სიტყვათა არასწორი წყობით ჩამოყალიბებული ლოცვა.

ბოლო ასპექტი თვალსჩინოს ხდის იმას, რომ ხელოვნების გაგება და დაფასება დროის კუთვნილებაა. რამდენადაც არ უნდა აღვიქვამდეთ ხელოვნებას, როგორც სარკმელს მარადისობისაკენ, მაინც დრო გვჭირდება იმისათვის, რომ ამ სარკმელში ის დავინახოთ, რასაც უნდა ვხედავდეთ. როგორც რილკე ამტკიცებს, უპირველესი, საბოლოო და ყოველთვის აუცილებელი ღირსება, რაც პოეტს სჭირდება, არის *Geduld* ანუ მოთმინება. იგივე გვჭირდება ჩვენც ხელოვნების გაგებისა და შეფასებისას. ხელოვნება სივრცობრივ-დროებით რეალობას ეკუთვნის, თუმცა ბევრს მიაჩნდა, რომ მუსიკა სივრცეზე უფრო მეტს მოიცავს. ამგვარ აზრს გამოთქვამს შოპენჰაუერიც, როდესაც ამტკიცებს, რომ ყველა ხელოვნება მუსიკის ხელოვნების მდგომარეობისაკენ მიისწრაფვის. ეს მახსენებს დევიდ ჯონსის ერთ აზრის, რომლის სულიც სწორედ მოყვანილ აზრებს ეხმიანება. დევიდ ჯონსი მის ნარკვევში „ხელოვნება და საიდუმლო“ ერთ ადგილას ამბობს:

„ადამიანს ვარდების არა მარტო ყნოსვა შეუძლია (ზოგიერთი ცხოველიც ახერხებს ამას, მაგალითად, ენძელა, ამბობენ, რომ ლომის ბუნაგში მეტად მიღებული და დაფასებულია), არამედ ის კრეფს ვარდებს და მას შემდგომ მასალად იყენებს. ის ვარდს სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებს. მისგან სურნელოვანი ზეთს ხდის და შესაწირავ ძღვნად აქცევს, რისთვისაც ის სწორედაც რომ მოწოდებულია. ყოველ შემთხვევაში, ადამიანის გარდა, სხვას ეს არავის შეუძლია – არც ანგელოზებს და არც ცხოველებს. გასაკვირი არაა, რომ ღვთისმეტყველება სხეულს განსაკუთრებულ ნიჭად მიიჩნევს. სხეულის გარეშე შეუძლებელია საიდუმლოს აღსრულება. ვერც ანგელოზები აღასრულებენ საიდუმლოს და ვერც ცხოველები. სადაც ადამიანია, იქ წმინდა საიდუმლო აღესრულება ყველა საერო ან ღვთაებრივ კონტექსტში. ადამიანი საიდუმლოს ვერ გაეცემა ვერც ყოფით და ვერც სიღრმისეულ განზომილებაში“.

ეს მოსაზრება თანხვედრაშია იოანე დამასკელის ადრე ციტირებულ აზრებთან. ხელოვნება მნიშვნელოვანია; მას საგნები აინტერესებს; ის ამ საგნებს ნიშნე-

ბად და სიმბოლოებად აქცევს, მათი მნიშვნელობის შესაბამისად. თუმცა, გარდა ამისა, დევიდ ჯონსი კიდევ რაღაც სხვას მიანიშნებს. მისი აზრით, ადამიანის განსაკუთრებული ადგილი ანგელოზებსა და ცხოველებს შორის, როგორც მათ შორის შუამავალი *μειτρίου*, ან „საზღვარზე მდგომი“, ადამიანის ნიშანთა სისტემის შემუშავების უნარს ეფუძნება. ადამიანს შეუძლია შექმნას ნივთები, რომლებიც პრაქტიკულად უსარგებლოა და ამით ამ საგანთა უფრო ღრმა მნიშვნელობაზე მიუთითოს.

წმინდა მამათა ერთი ნაწილის მიხედვით, მხოლოდ ადამიანი და არა ანგელოზები ან ცხოველები არიან შექმნილი ღვთის ხატებად. (ზოგი წმინდა მამა კი ამტკიცებს, რომ ყველა ცოცხალი არსება შექმნილია ღვთის ხატად და განსხვავება ადამიანებსა და ანგელოზებს შორის ის არის, რომ ადამიანს სხეული გააჩნია. თუმცა მე ეს უცნაურად მიმაჩნია და პლატონიზმის გადაჭარბებულ გავლენას ვაბრალებ). მხოლოდ ადამიანია შექმნილი ღვთის ხატად და მხოლოდ ადამიანი დგას საზღვარზე, როგორც შუამავალი სულიერსა და მატერიალურ სამყაროებს შორის.

ადამიანის მდგომარეობის ეს ორივე ფაქტი ცხადი ხდება, როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ადამიანი ნიშანთა შემქმნელი არსებაა, რომ ის არა მხოლოდ ქმნის გამოყენებად საგნებს, არამედ იყენებს მათ, როგორც ნიშნებს. და სწორედ ეს საგანთა შექმნის და გამოყენების უნარი, რომელიც ხელოვნების საფუძველს წარმოადგენს, გამოხატავს ჩვენს, როგორც ღვთის ხატების, მდგომარეობას. ჩვენ შექმნილი ვართ, როგორც ნიშნები, რომლებიც შემოქმედისაკენ მიმართავენ მზერას და რადგან ჩვენ საკუთარ არსებაში ვიცნობთ ნიშანთა სამყაროს, ჩვენც, შესაბამისად, შეგვიძლია და ვქმნით ნიშნებს. დევიდ ჯონსის საყვარელი ციტატა, რომელიც იეზუიტ თეოლოგს მორის დე ლა ტაილს ეკუთვნის და რომელსაც ის თავისი წიგნის – ეპოქა და მხატვარი ლეიტმოტივად იყენებს, ამბობს, რომ ქრისტემ საკუთარი თავი ნიშანთა სისტემაში მოათავსა. ის გულისხმობს იმას, რომ საიდუმლო სერობაზე პურისა და ღვინის, როგორც ნიშნების, გამოყენებით გაცხადდა მითითება იმაზე, რაც ქრისტეს მეორე დღეს ჯვარზე უნდა აღესრულებინა: მან ნიშანთა სისტემა შექმნა იმისათვის, რომ თავისი მისია განემარტა და აღესრულებინა. თუმცა, ქრისტეს მიერ საკუთარი თავის საგანთა სისტემაში განათავსება სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა მის განკაცებას. მან იმ ადამიანის ფორმა მიიღო, რომელსაც შეუძლია შექმნას და გამოიყენოს ნიშნები, საგნებს მნიშვნელობა მიანიჭოს და მათი არსი განჭვრიტოს.

ინგლისურიდან თარგმნა
თამარ გოგუაძემ

* სტატია ინგლისურ ენაზე გამოქვეყნებულია კრებულში *Living Orthodoxy in the Modern World*, Edited by Andrew Walker and Costa Carras, With the Foreword by the Ecumenical Patriarch Bartholomew, SPCK Publishing, 1996. ანდრია ვოლკერისა და კოსტა კარასის რედაქციით. პატრიარქ ბართოლომეოსის წინასიტყვაობით. (SPCK Publishing, 1996).

მართლმადიდებელი ეკლესიის უნივერსიტეტი: ხაზგასმის აქტები – ხილი
დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის

დეკანოზი ანდრია ლაუთი პატრისტიკისა და ბიზანტიური კვლევების ემერიტუსი პროფესორია დარემის უნივერსიტეტში (დიდი ბრიტანეთი). თავდაპირველად მან მათემატიკა და თეოლოგია შეისწავლა ედინბურგსა და კემბრიჯში. დარემში გამგზავრებამდე ის ასწავლიდა ოქსფორდის უნივერსიტეტსა და ლონდონის გოლდსმითის კოლეჯში. პენსიაზე გასვლის შემდეგ პროფესორი ანდრია ლაუთი ასწავლის ამსტერდამის თავისუფალ უნივერსიტეტში. ის დიდი ბრიტანეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრია 2010 წლიდან. რუსეთის ეკლესიის სუროჟის ეპარქიის დეკანოზი კათბერტისა და ბიდის სამრევლოს წინამძღვრად მსახურობს ქალაქ დარემში.

პროფესორ ლაუთის სამეცნიერო ინტერესთა სფერო, ძირითადად, ბერძნული ტრადიციის თეოლოგიის ისტორიაზეა ორიენტირებული, ღრმად შეისწავლის იმ გვიანდელ პერიოდებს, რომლებიც ინგლისის უნივერსიტეტებში ნაკლებად ისწავლება, მაგალითად, როგორცაა ბიზანტიის იმპერიის მეხუთე საუკუნის შემდეგი პერიოდი 1453 წლამდე და კიდევ უფრო გვიანდელ ეტაპსაც მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნის ჩათვლით (რუსული და რუმინული მართლმადიდებელი ტრადიციების ჩათვლით). მისი ინტერესების სფეროშია აგრეთვე ბიზანტიური პერიოდის ფილოსოფიური (ნეოპლატონური) ტრადიცია. პროფესორ ლაუთის ინტერესი არ შემოიფარგლება მხოლოდ ისტორიული ხასიათით, რადგან მას წარსულ ღვთისმეტყველებასთან დიალოგი დღევანდელი თეოლოგიის არსებით საფუძვლად მიაჩნია.

პროფესორ ლაუთის მრავალი ნაშრომი სხვადასხვა ენებზეა ნათარგმნი. მის წიგნებს შორის გამოირჩევა **ქრისტიანული მისტიკური ტრადიციის საფუძვლები: პლატონიდან დიონისემდე; საიდუმლოს ჭვრეტა; ნარკვევი თეოლოგიის ბუნების შესახებ**, წიგნები დიონისე არეოპაგელის, მაქსიმე აღმსარებლისა და იოანე დამასკელის შესახებ. აგრეთვე, მეუდაბნოე მამათა შესახებ ორივე – დასავლური და აღმოსავლური – ქრისტიანობის ტრადიციაში: **ღმერთის უდაბნო**, რომელიც ხელმეორედ გამოიცა 2003 წელს. მისი ერთ-ერთი წიგნი – **ბერძნული აღმოსავლეთი და ლათინური დასავლეთი, ეკლესია 681-1071 წლებში** – თანამედროვე თეოლოგების წრეში საეკლესიო ისტორიის მნიშვნელოვან სახელმძღვანელოდ მოიაზრება.

სტატია **მართლმადიდებლობა და ხელოვნება** 1996 წელს გამოქვეყნდა კრებულში, რომელიც მიზნად ისახავდა დასავლელი მკითხველისათვის მართლმადიდებელი სარწმუნოების გაცნობას. პროფესორი ლაუთი განმარტავს წმინდა მამათა შეხედულებებს მხატვრული შემოქმედების შესახებ ამ საკითხზე არსებული თანამედროვე დასავლური თეორიების ფონზე. ავტორი სიღრმისეულად განიხილავს ბევრი მართლმადიდებელი ავტორის უკმაყოფილებას, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან ხატის, როგორც ხელოვნების ნიმუშის აღქმას. ის ამის წინა პირობად სწორედ დასავ-

ლურ თეორიებსა და მათში არსებულ წინააღმდეგობებს ხედავს, სადაც ხატის ფენომენისათვის ადგილი არ მოიძებნება. ის გვთავაზობს გზას, რომლის მიხედვითაც მართლმადიდებლებმა ხელოვნებასა და შემოქმედებას (არა მარტო ლიტურგიულს) უნდა შეხედონ წმინდა მამათა თვალთ და არა დასავლური თეორიების მიხედვით მხატვარი-შემოქმედის შესახებ, რომელიც არც ხატის და არც, ზოგადად, ხელოვნების ნიმუშის შესაფასებლად გამოგვადგება ქრისტიანული პოზიციიდან. ისეთ ნაკლებად ცნობილ დასავლელ მოაზროვნეთა ციტირებით, როგორცაა, მაგალითად, დევიდ ჯონსი, ავტორი ცდილობს, წვლილი შეიტანოს მაკავშირებელი ხიდის შენების საქმეში დასავლურ და აღმოსავლურ ტრადიციებს შორის საერთო ენის გამონახვის საფუძველზე.

TAMAR GOGUADZE

The Orthodox Theologian Bridging the East and West Through Art

Andrew Louth is an Emeritus Professor of Patristic and Byzantine Studies in the Department of Theology and Religion at Durham University. Prof Louth studied Mathematics and Theology at Edinburgh and Cambridge. Before moving to Durham, he taught at Oxford University and at Goldsmiths College of the University of London. Since his retirement from Durham, Prof Louth has been teaching at the Free University, Amsterdam. He was also elected member of the British Academy of Sciences in 2010, and Emeritus Professor of Durham University. He is Archpriest in the Russian Orthodox Patriarchal Diocese of Sourozh, serving in the Parish of St Cuthbert and St Bede, Durham.

His research interests lie mostly in the history of theology in the Greek tradition, especially in periods later than what is generally studied in English universities, i.e. after the fifth century, the period of the Byzantine Empire (up to 1453), but also later, especially in the modern period (nineteenth century and onwards) where his research interests also include Russian and Romanian (Orthodox) theology. His interest also embraces the philosophical traditions (often called 'Neoplatonic') of the Byzantine period. Prof Louth's interest in the theology of these periods is not purely historical, since he regards dialogue with the theological writers of the past as a resource for theological reflection today.

Prof. Louth has published and translated widely, including *The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys*, *Discerning the mystery: an Essay on the Nature of theology*, books on Dionysios (or Denys) the Areopagite, *Maximos the Confessor*, and *John Damascene*, and on the tradition of desert spirituality in the Christian tradition, both east and west (*The Wilderness of God*, republished in a revised edition in 2003). One recent book in a

series on the history of the Christian Church over the last two thousand years is *Greek East and Latin West: the Church AD 681-1071*.

The article "Orthodoxy and Art" was published in 1996 as part of an introduction of Orthodox faith to the western reader. Prof. Louth is explaining the patristic views on artistic creativity in the light of the modern Orthodox understanding of art. The author wisely discerns that the problem that many Orthodox experience in considering iconography as a form of art are the generally accepted western theories about art and creativity in which they cannot find a place for iconography. In that respect he suggests that what the Orthodox can do is to look at art in general from the perspective of patristic theories on art and creativity instead of relying on the widespread western theories on the artist-creator, which have no valid grounds in the case of the Orthodox Christian practice of icon-painting. His quotations from western authors and a western painter such as David Jones shows an attempt at building a bridge of mutual understanding between the Eastern and Western aesthetics on the grounds of similar approaches.

გამოცემაზე მუშაობდნენ:

დალი გერმანიშვილი
მარინა ჭყონია
თინათინ ჩირინაშვილი
ნათია დვალი

Published by:

Dali Germanishvili
Marina Chkonia
Tinatin Chirinashvili
Natia Dvali

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14 Ilia Tchavtchavadze Avenue, Tbilisi 0179
Tel 995 (32) 225 14 32
www.press.tsu.edu.ge