

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მომხილველი

**PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL
REVIEWER**

№ 2, 2012

**ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი**

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

Philosophical-Theological Reviewer

№2, 2012

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

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№2, 2012



უნივერსიტეტის
გამოცემა

UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)

ფ – 562

F - 52

სარედაქციო საბჭო:

ნიკოლაი დურა (რუმინეთი)
ლორენცო პერონე (იტალია)
ანასტასია ზაქარიადე
დემურ ჯალაღონია
ირაკლი ბრაჭული (რ ე დ ა ქ ტ ო რ ი)
ვალერიან რამიშვილი

სამეცნიერო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
დარეჯან თვალთვაძე
თინა დოლიძე
ბაჩანა ბრეგვაძე
დამანა მელიქიშვილი
ლელა ალექსიძე
მარია კორნელია ბარლიბა (რუმინეთი)
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანჩიუ) (რუმინეთი)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

Editorial Board:

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

Scientific Board:

Rismag Gordeziani
Darejan Tvaltvadze
Tina Dolidze
Bachana Bregvadze
Damana Meliqishvili
Lela Aleksidze
Maria Cornelia Barliba (Romania)
Protopresbyter Giorgi (Zviadadze)
Archimandrite Mihail (Stanciu) (Romania)
Archpriest Tariel (Sikinchalashvili)

© თსუ გამომცემლობა, 2013

ISSN 2233-3568

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა და რელიგია ANTIQUÉ PHILOSOPHICAL HERITAGE AND RELIGION

ლელა ალექსიძე

კოსმოსი როგორც თეატრალური სცენა პლოტინის ფილოსოფიაში.....9

LELA ALEXIDZE

Cosmos as a Theatre Stage in Plotinus' Philosophy 17

VYTIS VALATKA 19

The First Age of Philosophy in Lithuania: The Theory of Universals 19

ვიტის ვალატკა

ფილოსოფიის პირველი საუკუნე ლიტვაში:

უნევერსალიების თეორია 28

დემურ ჯალაღონია

ათონელი მამები, იოანე პეტრიწი და გელათური აზროვნების

პრინციპების დაფუძნება 30

DEMUR JALAGHONIA

Athonian Fathers, Ioane Petritsi and the Establishment of Principles

of Gelati Thinking 36

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

BURT C. HOPKINS

Prolegomenon to a Critique of Symbolic Reason 39

ბარტ ს. ჰოპკინსი

სიმბოლური გონების კრიტიკის პროლოგომენები 53

ვალერიან რამიშვილი

ადამიანის ყოფიერება რისკის ეპოქაში და ადამიანის ღირსების

საკითხი 61

VALERIAN RAMISHVILI

Being of Human in the Epoch of Risk and the Problem of Human Dignity 69

ვაჟა ნიბლაძე

ფილოსოფია როგორც „მეტა“ 71

VAZHA NIBLADZE

Philosophy as “Meta” 81

ირაკლი ბრაჭული

რელიგიის ფილოსოფიის სამი პარადიგმა84

IRAKLI BRACHULI

Three Paradigms of the Philosophy of Religion 99

თეოლოგია

THEOLOGY

მამა ალექსი (ქუჭუთაშვილი)

ზეთის კურთხევის საიდუმლოსთან დაკავშირებული ზოგიერთი
კანონიკურ-ლიტურგიკული საკითხი..... 102

PRIEST ALEXI (KSHUTASHVILI)

Some of the Canonical-Liturgical Issues Connected with the Mystery
of Holy Unction 110

ბრივერ ფარულავა

ქართული ენა, ლიტერატურა და სარწმუნოება,
მინა-წყალი და ქართველი 112

GRIVER PARULAVA

Georgian Language, Literature and Faith, Native Land and the Georgians 139

თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ვარიაციები თანამედროვეობაზე

THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL VARIATIONS ON CONTEMPORARITY

JOE PILOTTA

Rapping Confucius: China’s Transitional Identities 142

ჯონი პილოტა

კონფუციუსის გარეკება: ჩინეთის ტრადიციული იდენტობები 167

მამუკა დოლიძე

სუბიექტი კვანტურ მექანიკაში და ავტორი თანამედროვე
პოლიფონიურ პროზაში 169

MAMUKA DOLIDZE

The Subject in Quantum Physics and the Author in Modern Polyphonic Fiction 175

ქეთევან ცხვარიასვილი

რა დარჩა ჰამლეტს ჩვენთვის უთქმელი 179

KETEVAN TSKVARIASHVILI

What Remained Untold by Hamlet 187

ბიოეთიკა

BIOETHICS

არქიმანდრიტი ალამი (ახალაძე)

სულიერის პრიმატი სეკულარიზებულ კულტურულ სივრცეში.

ბიოეთიკური განზომილება 190

ARCHIMANDRITE ADAM (AKHALADZE)

Supremacy of spirituality in secularized cultural world.

Bioethical observation 195

ანასტასია ზაკარიასი

Anno Domini - სიბერის ფენომენი 198

ANASTASIA ZAKARIADZE

Anno Domini-Phenomenon of Oldness 214

ახალი თარგმანები

NEW TRANSLATIONS

ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი

სკალპელი და საანესთეზიო საშუალებები 216

ჩვენ და თქვენ 221

დარეჯან გარდავაძე

ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის ორი მხატვრულ-ფილოსოფიური ესსე 224

DAREJAN GARDAVADZE

Two Artistic-Philosophical Essays of Jibran Khalil Jibran 227

ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა და რელიგია

ANTIQUÉ PHILOSOPHICAL HERITAGE AND RELIGION

ლელა ალაქსიძე

კოსმოსი როგორც თეატრალური სცენა პლოტინის ფილოსოფიაში

პლოტინი III 2 ენეადაში (ის რიგით 47-ეა და მისი სახელწოდებაა „განგების შესახებ, I“) სამყაროს თეატრალურ სცენას ადარებს, ადამიანებს კი – მსახიობებს. თეატრის ანალოგიას პლოტინის შემოქმედებაში საერთო ჯამში ფართო ადგილი არ უკავია, თუმცა III 2 ენეადის დაახლოებით შუა ნაწილიდან ბოლომდე მას დიდი ყურადღება ექცევა და შინაარსობრივადაც ძალიან ღრმა და ფართო დატვირთვა ენიჭება: კოსმოსი პლოტინისთვის თეატრალური სცენაა, კოსმიური დრამა – პიესაა, ხოლო მსახიობები და მათი როლების განაწილება პლოტინის ონტოლოგიის კონტექსტში ადამიანის ადგილისა და თავისებურებების გამოხატულებაა.

პლოტინისთვის სცენა არის სახე-სიმბოლო – შუალედური რგოლი ინტელიგიბილურ სამყაროსა და ადამიანებს შორის. ის ერთგვარი „ადგილია“, სადაც უზუნაესი განგება – ლტოლვილი ნინასწარჭერეცა სივრცობრივ განფენილობაში ბედისწერის სახით იშლება და მსახიობთა როლებით გათამაშდება.

პლოტინის III 2 ენეადაში თეატრის ანალოგიაზე დაკვირვება და ჩაფიქრება საშუალებას გვაძლევს, გავერკვეთ და „დავინახოთ“ პლოტინის ონტოლოგიის, კოსმოლოგიისა და ანთროპოლოგიის ურთიერთმიმართებისა და კავშირის საინტერესო ასპექტები.

შევეცადოთ, მოკლედ განვსაზღვროთ თეატრისა და სცენის როლი პლოტინის ონტოლოგიასა და ანთროპოლოგიაში (შეგნებულად არ ვამბობ: „კოსმოლოგიაში“, რადგან თეატრი და სცენა პლოტინთან სწორედ კოსმოსის ფუნქციას ასრულებს და მის აღწერასა და მასზე დაკვირვებას კოსმოლოგიური ფუნქცია თავისთავად ენიჭება). ამ თემას შევეხებით კონკრეტულ ფილოსოფიურ საკითხებთან მიმართებაში, განსაკუთრებით, განგების, ბედისწერის, თავისუფლების, ბოროტების და პასუხისმგებლობის კონტექსტში.

ცნებას „ონტოლოგია“ აქ ვხმარობ ზოგადი მნიშვნელობით (არსის, არსებულის შესახებ თეორია, რომელიც მოიცავს როგორც ინტელიგიბილურ, ასევე კოსმიურ და მასში შემავალ ანთროპოლოგიურ სფეროებს), აგრეთვე უფრო „ვინრო“ – საკუთრივ მეტაფიზიკური – ზე-სხეულებრივი სფეროს მნიშვნელობით. ამდენად,

თეატრი, თუმცა კი არის პლოტინთან მატერიალური კოსმოსის სიმბოლო-განსახიერება (რაც პლატონიკოსისთვის მუდამ უფრო დაბალი და ნაკლებად ღირებული საფეხურია ინტელიგიბილურთან შედარებით), მაგრამ, ამავე დროს, სწორედ ის „ადგილია“, სადაც ვლინდება და რეალიზდება ინტელიგიბილური პრინციპები გარკვეული აუცილებლობითა და კანონზომიერებით. თეატრის, როგორც სამყაროს სიმბოლოს, აღწერა დაგვანახებს მატერიალური კოსმოსის (და, მასთან ერთად, მისი სახე-სიმბოლოს – თეატრის) აუცილებლობასა და მნიშვნელობას პლოტინის მსოფლხედვისათვის. კოსმოსი არ არის ინტელიგიბილურის ემანაციის, როგორც უბრალო დაქვეითება-დაცემის, შედეგი: მას ძალიან დიდი მნიშვნელობა და ფუნქცია აქვს ინტელიგიბილურის „რეალიზაციაში“ (რაც, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ, პლოტინის აზრით, თავად ინტელიგიბილურს რაიმეში სჭირდება კოსმოსი) და აუცილებლობით „რეალიზებულში“, კოსმოსის სახით გაფორმებულ სინამდვილეში ჩვენი, ადამიანების, ისევ და ისევ ინტელიგიბილურთან (რაც პლოტინის ენაზე იგივეა: ჩვენივე საკუთარ თავთან) კავშირისთვის, ინტელიგიბილურთან (ანუ, ჩვენივე ნამდვილ არსებასთან, ჩვენს საკუთარ თავთან) უკუდაბრუნებისთვის (პეტრინის ენაზე რომ ვთქვათ, „უკუტრფობისთვის“).

ახლა მოკლედ „მოვხაზოთ“, პლოტინის III 2 ენეადის მიხედვით, სამყაროს, როგორც სცენის, სურათი.

პლოტინის თანახმად, მსოფლიო გეგმა მრავალფეროვნებას ითვალისწინებს. ამიტომ დრამა მხოლოდ გმირებისგან არ შედგება: მასში მეორეხარისხოვანი პერსონაჟები და კორდებალეტიც მონაწილეობს. სოლისტი კი არ არის მთავარი, არამედ თითოეულმა მსახიობმა თავისი ინდივიდუალური ტონით ხელი უნდა შეუწყოს საყოველთაო ჰარმონიას. როგორც სცენაზე არის ადგილი სხვადასხვა დონის და მნიშვნელობის მსახიობისთვის, ასევე უნივერსუმშია ადგილი სხვადასხვა ტიპის – არა ურთიერთთანასწორი სულებისთვის. ადამიანი მსოფლიო დრამაში სწორ ადგილას არის დაყენებული, რომელიც შეიძლება საპატიო ან ნაკლებად საპატიო იყოს.

კარგი და ცუდი მსახიობები შესაბამის როლებს იღებენ და მათ შესაბამისი ადგილი მიეჩინებათ. მსახიობს არ შეუძლია ცუდი თამაშით პიესა გააფუჭოს (ამდენად, სამყაროში ცუდი მოვლენები კოსმიური გეგმის სიცუდე არ გამოხატავენ), თუნდაც თავად მსახიობი დაითხოვონ. ინდივიდისთვის სიცუდე არ ნიშნავს საყოველთაოდ ცუდს; სიკვდილი ერთგვარად სხეულის გამოცვლაა – ისევე, როგორც მსახიობი იცვლის კოსტიუმს.

ბუნებრივი კლება კოსმიურ გეგმაშია ნაგულისხმევი, თუნდაც მის მიერ არ იყოს გამოწვეული. ეს განაპირობებს უთანაბრობასაც. შემოქმედის ნებამ კი არ განსაზღვრა უთანასწორობა უნივერსუმში, არამედ გონით სფეროში განხორციელებულმა ბუნებრივმა საფეხურეობრიობამ.

პოეტმა ლიბრეტოში ცარიელი ადგილები არ უნდა დატოვოს მსახიობების თავისუფალი ნების გადასარჩენად. ლიბრეტოში არ არის ცარიელი ადგილები, რომლებსაც მსახიობი თვითონ ავსებს. ადამიანი არ არის შემთხვევითი ეპიზოდი, ის ლიბრეტოშია გათვალისწინებული. მართალია, ადამიანს გააჩნია თავისუფალი საწყისი საკუთარ თავში, მაგრამ ინდივიდუალური თავისუფლება შეზღუდულია

უნივერსუმში არსებული სიმპათიით, რომლის ერთ ნაწილს ადამიანიც წარმოადგენს. ამავე დროს, ადამიანი არც მხოლოდ უნივერსუმის ნაწილია, ის საკუთრივი მთელიც არის.

თეატრალური სცენა პლოტინთან ერთგვარი ანალოგიაა „ადგილისა“, სადაც კოსმიური დრამა სრულდება: ღვთაებრივი განგება მინიერ ბედისწერად გამოვლინდება და ადამიანი / მსახიობი, კოსმიური გეგმისა და პირადი თავისუფლების ქიდილში, თავის როლს ასრულებს.

ამ ზოგადი შეჯამების შემდეგ დაუუკვირდეთ რამდენიმე, განგებისა და ბედისწერის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით, საინტერესო დეტალს.¹

განგებას პლოტინთან, ისევე როგორც საერთოდ გვიანდელ ნეოპლატონიზმში, უდიდესი ძალა აქვს, მაგრამ, მე ვიტყვოდი, ეს არ ნიშნავს, რომ ადამიანი მასთან განგების მარიონეტია (უფრო სწორად, მას შეიძლება მარიონეტიც ვუნოდოთ, ოღონდ ისეთი, რომელიც სიცოცხლეს იძენს და თვითონვე „თამაშობს“). პლოტინის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „განგება ისე არ უნდა იყოს, რომ ჩვენ არაფერი ვიყოთ. განგება რომ ყველაფერი ყოფილიყო და მხოლოდ ის ყოფილიყო, ის აღარც იქნებოდა [განგება]: რადგან რისი [განგება] იქნებოდა? მაშინ ხომ მხოლოდ ღვთაებრივი იარსებებდა. ხოლო [განგება] სხვისკენაც გამოვიდა, არა იმისთვის, რომ სხვა მოესპო“ (III 3, 9, 1-7).² აქ „ინყება“ საკუთარ თავთან უფრო იმანენტური განგების „გასხვავება“ – მისი პროექცია სულ უფრო მეტად სხვაობით დატვირთულ ბედისწერაში და მატერიალურ სინამდვილეში. ეს ურთულესი თემაა, რომელიც „იგივესა“ და „სხვის“ დიალექტიკას გულისხმობს.

მრავალფეროვნება, ხარისხობრივი გრადაცია, რომელიც სამყაროში არსებობს, გონით სფეროში არსებული დიფერენციაციის პროექციაა მატერიალურ სამყაროში და, ამდენად, ჩვენ ის უარყოფითად არ უნდა აღვიქვათ. ბუნებრივი კლება ნაგულისხმევია კოსმიურ გეგმაში, თუნდაც მის მიერ არ იყოს გამოწვეული (III 2, 17, 11). რა ინვესს უთანასწორობას? ყველაფერი თანასწორი არ არის არა იმიტომ, რომ შემოქმედის ნებამ განიზრახა ასე, არამედ ეს გონით სფეროში არსებული ბუნებრივი საფეხურებრიობით არის განპირობებული (III 3, 3, 18). ფაქტობრივად, საქმე გვაქვს ორმაგ განგებასთან: ერთი ზევიდან მოქმედებს, მეორე კი ის არის, რომელიც თავისუფალი საწყისის მოქმედებას ზედასთან აკავშირებს. საბოლოო ჯამში, ქვემოთ ბედისწერა მოქმედებს, ზემოთ კი განგება. ქვემოთ ჩამოსვლისას ლოგოსი არათანასწორად ნაწილდება და ქმნის უთანაბრო საგნებს (III 3, 5, 20). წინაგანგების გეგმა ღვთაებრივია („ღმერთისთვის სასიამოვნო“) (III, 3, 5, 23). ცუდი ქმედებებიც გადაქსოვილია წინაგანგებასთან ისე, რომ მისგან არ მომდინარეობენ (III, 3, 5, 47) [4, 144].

¹ პლოტინი დამოწმებულია საერთაშორისო სტანდარტის მიხედვით. ძირითად სამუშაო ტექსტად ვხმარობდი [2, 41-116].

² განგების, ბედისწერის და ადამიანის თავისუფლების შესახებ პლოტინის VI 8 (39) ენეადის მიხედვით იხ. [5, 187-200]. ამ თემაზე დიდი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს, რომლის ჩამოთვლა აქ შეუძლებელია. მივუთითებთ ჟორჟ ლერუს ძალიან საინტერესო სტატიაზე [6, 292-314], აგრეთვე მის ფუნდამენტურ გამოკვლევაზე, პლოტინის VI 8 ენეადის თარგმანითა და კომენტარებით [7].

პლოტინის თანახმად, მხოლოდ ადამიანს – ცხოველსაც კი არა, აქვს თავისუფალი სანყისი (III 3, 4, 1). ინდივიდუალური თავისუფლება შეზღუდულია უნივერსუმში არსებული სიმპათიით, რომლის ნაწილსაც ადამიანი წარმოადგენს, თუ მას ერთი გარკვეული მხრიდან შევხედავთ. მაგრამ ის, ამასთანავე, არის არა მხოლოდ უნივერსუმის ნაწილი, არამედ საკუთრივი მთელიც (II 2, 2, 5) [4, 155].

სწორედ იმ ფაქტთან დაკავშირებით, რომ „კარგი“ განგება ამ სამყაროში თითქოს არც მთლად კარგი სინამდვილის თუ ბედისწერის სახით „პროექტირდება“, პლოტინს III 2 ენეადის მე-11 პარაგრაფში პირველად შემოაქვს ანალოგია თეატრთან: მსოფლიო გეგმა, რომლის ნაწილი ჩვენი სამყაროა, მთელი თავისი ავ-კარგით (რაც მთლიანობაში კარგია და მხოლოდ კარგი!) შედარებულია „დრამას“: პლოტინის თანახმად, პიესა არ იქნებოდა უკეთესი, თუ მასში მხოლოდ გმირები იმოქმედებდნენ და უარყოფითი პერსონაჟები არ იქნებოდნენ, რადგან პიესა სისრულეს სწორედ მათი ერთობლიობით იძენს (III 2, 11, 13-15).

ცხოველები ზოგჯერ ერთმანეთს ჭამენ. ეს შეიძლება არ მოგვწონდეს, მაგრამ, რა არის ამაში ცუდი? ერთის შეჭმა სხვის გაჩენას ნიშნავს. ამ თვალსაზრისით სიკვდილი ერთგვარი სხეულის გამოცვლაა. ის შეიძლება შევადაროთ მსახიობის სიკვდილს სცენაზე: მას კლავენ, ის კი კოსტიუმს იცვლის და ახალ როლში გამოდის. ასე ქმნის ცხოვრება მრავალფეროვან ცოცხალ სათამაშოებს (!). სიკვდილი არ არის საშიში; ვინც ბრძოლაში იღუპება, ცოტათი წინ უსწრებს ხანდაზმულობაში სიკვდილს და მიდის, რომ კვლავ მოვიდეს (III 2, 15, 17-39). საერთოდ, ყოველგვარი უბედურება უნდა აღვიქვათ, როგორც სპექტაკლი, როგორც კულისებისა და დეკორაციების ცვლა, როგორც მსახიობთა ტირილი და განცდა. ცხოვრებაშიც ხომ ტირილში შინაგანი სული კი არ არის ჩართული, არამედ გარეგანი ადამიანის ჩრდილი, რომელიც ტირის და მოთქვამს, როგორც ეს სცენაზე ხდება. სცენა კი მთელი დედამიწაა და ადამიანები ყველგან სცენას განასახიერებენ. ტირის და მოთქვამს ადამიანი, რომელსაც ჰგონია, რომ მხოლოდ ქვენა, გარეგან სამყაროშია ცხოვრება. მან არ იცის, რომ სერიოზულად ტირილიც კი თამაშია. სერიოზულად მხოლოდ სერიოზული (იგულისხმება: გონისეული) სფეროს აღქმა შეიძლება, დანარჩენი კი ადამიანში მხოლოდ სათამაშოა. და თუ სოკრატეც თამაშობს, ის გარეშე სოკრატეს ეთამაშება. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მოთქმა და ტირილი არ არის უბედურების საბუთი: ბავშვებიც ტირიან და მოთქვამენ იმაზე, რაც სულ არ არის ცუდი (III 2, 15, 40-63).

საერთო ჯამში, სამყარო ერთი გეგმის საფუძველზე არსებობს და მის მიხედვით წარიმართება, ისევე, როგორც დრამის გეგმა არის ერთიანი, მასში არსებული მრავალფეროვნების, ბრძოლებისა და დაპირისპირებების მიუხედავად (III 2, 16, 34-39).

რაც უფრო მეტად იშლება გრძობად განფენილობაში აზრი (კოსმოსის გონისეული პრინციპი – „ლოგოსი“), მით უფრო მეტია დაპირისპირება და ნაკლებია ერთიანობა, თუმცა, საბოლოო ჯამში, ყველაფერი ერთიანობისკენ ისწრაფვის და მას ემსახურება. ლოგოსმა თითქოს გაანაწილა როლები: ერთს ერთი შეხვდა, სხვას – სხვა. ყველას თავისი ადგილი აქვს. ადამიანურ დრამაში ავტორმა როლები გაანაწი-

ლა, ადამიანები კი მათ ასრულებენ. ეს ჰგავს თეატრს, სადაც როლებს დრამატურგი ანანილებს: ერთს ის უკეთეს და უფრო დიდ როლს აძლევს, სხვას კი – უარესს და უსიტყვოს; თუმცა, თავად მსახიობებს, მათ შორის პირველ თუ მეორეხარისხოვანს, ის არ ქმნის; ის თითოეულს მისთვის შესაფერის სიტყვას აძლევს და სათანადო ადგილს მიუჩენს. ასე იკავებს ყველა, ცუდიც და კარგიც, შესაბამის ადგილს, თავის ბუნებასა და გონისეულ გეგმასთან („ლოგოსთან“) თანხმობაში, ადგილს, რომელიც თავად აირჩია (III 2, 17, 1-25).

რას გულისხმობს პლოტინი ამ სიტყვებში: „თავად აირჩია“? როლი, რომელსაც კოსმიური გეგმა ადამიანს მიუჩენს, მისივე, ადამიანის მიერვე შერჩეულ „ხასიათს“ შეესაბამება ან მას შეეწყობა. აქ პლოტინი კვლავ თეატრის ანალოგიას იშველიებს, თან ისე, რომ უკვე ძნელია გარჩევა თეატრსა და სინამდვილეს შორის: „შემსრულებლები ხომ დრამამდეც ასეთები იყვნენ და [შემდეგ] შევიდნენ დრამაში“ (III 2, 17, 26-28). სცენაზე პოეტი აძლევს მსახიობს სიტყვებს, მსახიობმა კი ამას მოქმედება უნდა დაუმატოს, რომელსაც კარგად ან ცუდად წარმოადგენს. უფრო ჭეშმარიტ თხზულებაში – ანუ, რეალურ ცხოვრებაში – (რომელსაც ხელოვნება მხოლოდ ნაწილობრივ თუ მიბაძავს), შემსრულებელი სულია. როგორც შემსრულებლები იღებენ ნიღბებს და კოსტიუმებს, ასე ირგებს სული თავის ბედს და ესეც გონისეული გეგმით („ლოგოსის“ თანახმად) ხდება (III 2, 17, 28-33). სული ამ ბედს შეეწყობა და, მასთან ჰარმონიაში მოსული, მიესადაგება დრამასა და მთლიან გეგმას (III 2, 37-39). ის თავის არიას ასრულებს, რომელიც – უშნოა ის თუ ლამაზი – საყოველთაო ჰარმონიას ემსახურება (III 2, 17, 39-42). ხოლო შემოქმედი, როგორც მსაჯული, ერთ მსახიობს იწუნებს, სხვას კი აჯილდოვებს და მას უფრო საპატიო როლს ანიჭებს, ან ის სულაც უფრო მშვენიერ პიესაში შეჰყავს (III 2, 17, 45-48). ასევე შემოდის სული კოსმიურ დრამაში და მასში თავის ნილს – თავის როლს ასრულებს, ცუდად ან კარგად. ამის შედეგად ის ქებას ან გაკიცხვას იმსახურებს. თუმცა, ეს შემსრულებლები ანუ სულები მეტის მფლობელნი არიან, ვიდრე თეატრის მსახიობები, რადგან მათი სამოქმედო ასპარეზი გაცილებით აღემატება სცენას, ხოლო შემოქმედმა ისინი ყველაფრის განმგებლად აქცია. ისინი თვითონ განსაზღვრავენ თავის ფართო სამოქმედო ასპარეზზე იმას, მათ პატივი ეგებათ თუ სირცხვილი, რადგან მათი ადგილი და როლი მათივე თვისებებს შეესაბამება. ამგვარად, ისინი, თავისი კერძო როლებით, საყოველთაო გონისეულ გეგმას („ლოგოსს“) შეესაბამებიან, ისევე, როგორც ლირის ყოველი სიმი საყოველთაო ჰარმონიას ემსახურება. სამყაროშიც ყველაფერი წესრიგშია და ყველაფერი კარგია, რადგან ყველა მსახიობი თავისთვის შესაფერის ადგილას თავის როლს ასრულებს, თუნდაც ეს წყვილიდან და ტარტაროსიდან ამომავალი სასტიკი ხმები იყოს (III 2, 17, 49-66). ერთიანი ჰარმონია არა ერთი, არამედ სხვადასხვა, არათანასწორხარისხოვანი ხმების ერთობლიობით იქმნება (III 2, 17, 70-74).

ყოველივე ეს თითქოს იდეალურ ბედნიერებად გამოიყურება. თითქოს ამ happy end-ით შეიძლება დასრულებულიყო ტექსტი.

მაგრამ პლოტინი არ იქნებოდა პლოტინი, ანტიკური ეპოქის ფილოსოფოსი და ნამდვილი პლატონიკოსი, ამ იდილიური სურათის დამარღვეველი, ეჭვით სავსე კითხვები რომ არ დაესვა. საერთო ჯამში, ისინი ორი ძირითადი შეკითხვის სახით შეიძლება გამოვხატოთ:

1. რამდენად თავისუფალნი არიან მსახიობები, ანუ რამდენად თავისუფალნი ვართ ჩვენ, ადამიანები? 2. საიდან გაჩნდა ბოროტება – გონისეული გეგმიდან თუ სულებიდან?

პირველ შეკითხვას პლოტინი „ლოკალურ“ სასცენო კონტექსტში სვამს: ცვლი-
ან თუ არა მსახიობები როლებს? – ვფიქრობ, მისი პასუხი უფრო სურვილია, ვიდრე განმარტება: პლოტინის თანახმად, მსახიობთა მიერ ავტორის მიერ დადგენილი რო-
ლებისა და ტექსტების ცვლილება სპექტაკლის მსვლელობაში არ იქნებოდა კარგი; თითქოსდა პიესა დაუსრულებელი ყოფილიყო და ავტორს თავისუფალი ადგილები დაეტოვებინოს ამოსავსებად; მაგრამ, ასეთ შემთხვევაში მსახიობები მსახიობები კი აღარ იქნებოდნენ, არამედ რალაც ზომით თანაავტორებად იქცეოდნენ (III 2, 18, 5-12). აქ, ალბათ, განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ცხოვრებისა და თეატრისადმიც ჩვენი დამოკიდებულების განსხვავება პლოტინისგან: ჩვენ სულ არ გაგვიკვირდება და, შეიძლება, პირიქით, მოგვეწონოს კიდეც სპექტაკლის მსვლელობაში ლიბრეტოს იმპროვიზებული ცვლილება. მეტიც: ჩვენთვის ისიც კი არ არის, ალბათ, წარმოუდგენელი, რომ სიუჟეტის მოულოდნელმა ცვლილებამ სინამდვილე შეცვალოს.

პლოტინის აზრით, ყველა შედეგი, მათ შორის ისიც, რაც ბოროტებას მოს-
დევს, თავისთავად გონისეული პრინციპია, ანუ ისიც, თავისებურად, ლოგოსით არის განპირობებული (III 2, 18, 13-15). უფრო დანვრისებით პასუხს ადამიანის თავისუფლების (და, მასთან ერთად, სიცუდის) „შეთავსებადობაზე“ ღვთაებრივი განგების ყოვლისშემძლეობასთან პლოტინი ამ ენეადაში არ იძლევა.

პირველ კითხვაზე არც მთლად დამაჯერებლად გაცემული პასუხიდან, რომლის თანახმად გონისეული გეგმა სულთა მოქმედებას ითვალისწინებს, გამომდინარეობს მეორე კითხვა, რომელიც ბოროტების წარმომავლობას ეხება: თუ მართლაც გეგმით არის ძირითადად ყველაფერი განსაზღვრული, მაშინ გამოდის, სულები არ ყოფილან პასუხისმგებელნი არც ცუდი და არც კარგი საქციელისთვის? (III 2, 18, 18-19). ამ შეკითხვას და მოტივებს, რომელმაც ის განაპირობა, პლოტინი კიდეც უფრო ღრმა ეჭვებამდე მიჰყავს: მეორე მხრივ, თუ გონისეულ პრინციპს (ლოგოსს) ცუდისთვის პასუხისმგებლად არ მივიჩნევთ, განა ამით მას სიკეთისთვის პასუხისმგებლად არ ჩამოვართმევთ? (III 2, 18, 20-21) და თუ კოსმიური გეგმა თავისთავად წინასწარ შეიცავს როგორც კარგს, ასევე ცუდს, ხოლო მსახიობები ამ გეგმის ნაწილები არიან და ყველაფერი გეგმით არის წინასწარ განსაზღვრული, მაშინ ჩნდება კითხვა: რისთვის შეიქმნა ამ გეგმით ბოროტება? (III 2, 21-26). გარდა ამისა, ნუთუ ღვთაებრივი სულებიც კი არაფერს წარმოადგენენ უნივერსუმში და ყველა სული მხოლოდ ლოგოსის ნაწილია? (III 2, 18, 26-29).

ამ შეკითხვებზე პასუხს პლოტინი III 2 ენეადაში არ იძლევა. ის შეკითხვით მთავრდება და აქ მასზე მსჯელობა ჩვენც ასე დავამთავროთ.

პლოტინთან თეატრზე, პიესაზე, დრამასა და მსახიობზე, როგორც რეალური ადამიანის პროტოტიპზე, ფიქრი პასტერნაკის „ჰამლეტს“ მახსენებს.³ ადამიანის, როგორც მსახიობის, ცხოვრების, როგორც სპექტაკლის და სამყაროს, როგორც თეატრის, გაგების თვალსაზრისით მათ შორის მსგავსებაა: ორივესთან სამყარო – სცენაა, ცხოვრება – სპექტაკლი ანუ თეატრალური პიესაა, ადამიანი – მსახიობია და პირიქით. ორივე შემთხვევაში უზენაესი ხელით სერიოზული დრამა თამაშდება; ორივეგან იგრძნობა ბედისწერის ძალა. ორივე იღებს ამ ძალას და, მართალია, სხვადასხვა განწყობით, მაგრამ მაინც „ეთანხმება“ მას. სწორედ აქ არის საგრძნობი განსხვავება ამ ორ დამოკიდებულებას შორის ცხოვრების, სინამდვილის, ადამიანის, თეატრის, დრამისა და, რაც მთავარია, ბედისწერის მიმართ: პასტერნაკის ჰამლეტი (და, ალბათ, შექსპირის ჰამლეტიც) მას ემორჩილება, მაგრამ ეს მორჩილება არის უფრო ტრაგიკული თანხმობა იმაზე, რაც უნდა მოხდეს და პირადად მას, ჰამლეტს მოუვიდეს; პლოტინის აზრით კი ადამიანი, იქნება ის მსახიობი თუ პერსონაჟი, თითქოს ბევრად უფრო ოპტიმისტურად და ხალისით უნდა უყურებდეს მოსახდენს. შეგრძნება იმისა, რომ ჩვენთვის ცუდიც საყოველთაო კოსმიურობის ნაწილია და, ამდენად, თავისებურად კარგია, რადგან ისიც ღვთაებრივი, გონისუფლი განგების თავისებური გამოვლენაა ამქვეყნად, როგორც ჩანს, ანტიკურობაში – გვიანდელშიც კი, პლოტინის დროს – მაინც ბევრად ძლიერი იყო (ამას ნეოპლატონური ფილოსოფიის შინაარსიც განაპირობებდა), ვიდრე შექსპირის და პასტერნაკის ეპოქებში. ამიტომ სუბიექტური ტკივილი და განცდა ადამიანისა პლოტინის „თეატრში“ ბევრად სუსტია (ის „ნილაბია“) ან, უფრო სწორად, შეგნებულად უნდა იყოს სუსტი; მეტიც, ის ერთგვარ სიხარულადაც უნდა გარდაიქმნას, როცა ადამიანი დაინახავს, რომ თავად ის ნაწილია მთელისა; მთელს ხომ ყოველთვის უპირატესობა აქვს. პლოტინისთვის ცუდიც საერთო წესრიგის ნაწილია და რაღაც დადებითი მასაც აქვს. მაგრამ, განა ამას ჰამლეტი (შექსპირისა) ან ჰამლეტი / ჟივავო (პასტერნაკისა) ვერ ხედავდნენ? რა თქმა უნდა, ხედავდნენ. მაგრამ მათთვის ეს საკმარისი პირობა არ იყო იმისთვის, რომ სუბიექტური განცდა გადაელახათ და საკუთარი და საზოგადო უბედურების ფონზე კოსმიური წესრიგის არსებობის რწმენით სუბიექტურად გახარებაც შეძლებოდათ. მეტიც: შეიძლება ითქვას, რომ მათთან სუბიექტური განცდა მათთვის ახალი – არა მხოლოდ სუბიექტური, არამედ კოსმიური დრამის მომასწავებელიც კი იყო ან შეიძლება ასეთი გამხდარიყო... პლოტინთან კი ჯერ კიდევ მოქმედებდა ანტიკური ჰარმონიულობის წესი: რაც საერთოდ კარგია, თუ ადამიანი ამას დაუკვირდება და გაიაზრებს, მისთვის თითქოსდა ვერც სუბიექტურად იქნება ცუდი და მძიმე.

³ “Гул затих. Я вышел на подмостки./ Прислонясь к дверному косяку./ Я ловлю в далеком отголоске, / Что случится на моем веку. / На меня наставлен сумрак ночи / Тысячью биноклей на оси./Если только можно, Авва Отче, / Чашу эту мимо пронеси. / Я люблю твой замысел упрямый / И играть согласен эту роль / Но сейчас идет другая драма, / И на этот раз меня уволь. / Но продуман распорядок действий, / И неотвратим конец пути./ Я один, все тонет в фарисействе. / Жизнь прожить - не поле перейти.” პასტერნაკი, „ჰამლეტი“, „ჟივავოს ლექსებიდან“.

და კიდევ ერთი საინტერესო განსხვავება: პლოტინისტის არც ცხოვრება და არც მისი გამომხატველი სპექტაკლი არ ყოფილა „ფარისევლობა“. „თამაში ცხოვრებაში“ – ანუ „თამაში თამაშში“ (რამდენადაც ცხოვრება თამაშია) – ადამიანთა ფარისევლობა, მლიქვნელობა, სიყალბე – მას, შექსპირსა და პასტერნაკთან შედარებით, ნაკლებად აღეგებდა. *ცხოვრება, როგორც თეატრი*, მისთვის რეალობა იყო – შესაძლოა, არასრული, მაგრამ მაინც ანარეკლი და მატერიალური გამოხატულება ღვთაებრივი განგების და ინტელიგიბილური სინამდვილისა. მხოლოდ ამ მიმართების თვალსაზრისით იყო ცხოვრება პლოტინისტის სერიოზულად მისაღები. სხვა მხრივ, ამ ბედ-უკუღმართობის არა-ნამდვილობის გამო, მის გამო განცდა არ ღირდა.

ლიტერატურა:

წყაროები:

1. Plotini Opera I, ed. P. Henry et E.-R. Schwyzer, Paris, Bruxelles 1951
2. Plotins Schriften. Hrsg. R.Beutler und W. Theiler. Übersetzt von R. Harder. Band Va. Darmstadt, Hamburg 1960
3. Plotins Schriften. Hrsg. R.Beutler und W. Theiler. Übersetzt von R. Harder. Band Vb. Darmstadt, Hamburg 1960
4. Plotins Schriften. Hrsg. R.Beutler und W. Theiler. Übersetzt von R. Harder. Band VI. Indices verbunden mit einem Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise. Unter Mitwirkung von G. O'Daly. Darmstadt, Hamburg 1971

მეორადი ლიტერატურა:

5. ლ. ალექსიძე. იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია. თბილისი 2008
6. G. Leroux. Human Freedom in the Thought of Plotinus. *In: The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L. P. Gerson. Cambridge 1996, pp. 292-314
7. G. Leroux. Plotin. *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*. Introduction, texte grec traduction et commentaire. Paris 1990.

LELA ALEXIDZE

Cosmos as a Theatre Stage in Plotinus' Philosophy

Plotinus in his Ennead III 2 [47] (“On the Providence, part I) compares the world with the stage of a theatre and people with actors. According to Plotinus, the cosmic drama is like a theatrical play and the actors with their parts are like us, people, with our duties and destiny in the world.

Thus, for Plotinus, the stage is a symbol of the corporeal universe, i.e. of the world perceived by senses (*kosmos aisthetos*). At the same time, it is an image and reflection of the intelligible world. The stage has a function of a mediator between the divine, intelligible world, on the one hand, and us, people (here, “below”), on the other. It is the “place”, area, where the supreme providence - the highest, divine *pronoia* takes its shape and develops as Fate (which is a lower kind of Providence) in the spatial and historical dimensions of the physical world. Thus, the actors on the stage are the agents who contribute to the realization of the divine Providence in the form of the Fate in our material world.

The aim of the paper is to analyze the image of the theater and of the stage in it as the symbols of the physical cosmos in the context of the main “branches” of Plotinus’ philosophy such as ontology, cosmology, and anthropology. We focus our attention on the image of the stage as a “topological” center and “place” where these three above-mentioned branches cross each other and show their interrelationship as a result of the projection of the rational formative principle (*logos*) in the world perceived by the senses. The main questions we discuss in the paper are as follows: How do human freedom, divine Providence and Fate correspond to one another? What kind of role does a man as an actor, who already has a certain part in the play, on the one hand, and the same man as a free person, on the other, play in the cosmic drama in which we are all involved as actors?

Another issue discussed in the paper is the meaning and importance of the material world taken as a whole in Plotinus’ world-view: is it just an inferior degree of emanation of the intelligible reality and the “negative” result of the “outflowing” or “outshining” of the formative principle into the material plurality? Or, on the contrary, does Plotinus esteem this process of production and projection of the rational principle positively? I think that in the Ennead we are discussing, our material world has a great importance and meaning for the whole process of emanation and realization of the rational formative principle, though this does not mean that in Plotinus’ opinion, intelligible principle (Intellect as hypostasis) has any need of the material cosmos. This means that our world symbolizing the stage is a necessary result of the essential activity of the higher, intelligible principles, and we, people, like actors, already have our roles prescribed by the rational principle. Does this mean that we, people, are not free? Plotinus does not think so. His famous words are as follows: “Providence ought not to exist in such a way as to make us nothing” (Enn. III 2, 9, 1-4, transl. by A.H. Armstrong). Where does the difference between men (between

good and bad characters, acts, etc.) start? Plotinus supposes that the cause of this difference lies in the highest intelligible world itself: the Intellect *is* many though this kind of plurality and diversity exists in unity. The fact of the existence of Providence means in Plotinus' opinion the necessity of existence of something *other*, which is not providence: "If everything was providence and nothing but providence, then providence would not exist; for what would it have to provide for?" (Enn. II, 2, 9, 1-4, transl. by A.H. Armstrong). Thus, the providence provides for *others* and at this point of emanation of the Intellect, the otherness starts. Therefore, a man (at least, his best "part") is not a toy in God's hand (cf. Plato, Legg. 803 c). Though he has already got his role in this earthly life, he still is, he can and must be active. Generally, activity is a very important concept for understanding the causes and modes of alteration, change, etc. in Plotinus' philosophy. Man is like an actor playing the role already written by the author. Nevertheless, as a man and as an actor, he is still active in his role. Life and stage are places where he fulfills his freedom: "So the activity of life is an artistic activity, like the way in which one who is dancing is moved, for the dancer himself is like the life, which is artistic in this way his art moves him, and moves in such a way that the actual life is somehow of this [artistic] kind" (III 2, 16, 23-24, transl. by A.H. Armstrong). It is evident that in Plotinus' opinion the world as a whole and life as a whole remain changeless in spite of all diversities and oppositions between the characters. Nevertheless, the activity of the actors plays, to my mind, a very important role in Plotinus' understanding of the permanent process of formation and "design" of life as a whole in our world.

The First Age of Philosophy in Lithuania: The Theory of Universals

Similar to the position of Francisco Suarez, it would rather be regarded as an intermediate model between moderate realism and conceptualism. As for the epistemological level of the above mentioned theory, it varies from Thomistic to Ockhamistic interpretation.

This article analyses the theory of universals involved in scholastic philosophy in Lithuania of the 16th century. The author of the article focuses on the ontological and epistemological levels of that theory. Namely, interpretations of universal's nature and its relation to human cognition are scrutinized. The analysis comes to a conclusion that the ontological level of the above mentioned theory cannot be strictly attributed to any classical variant of realism and nominalism.

Introduction

Lithuania and Georgia are the nations of rich philosophical tradition. Nevertheless, Georgian philosophy is not sufficiently presented in Lithuania. It is probably Merab Mamardashvili alone, who is read by or, at least, known to Lithuanian philosophical, humanitarian and cultural public. Moreover, quite a big part of students of philosophy in Lithuania does not even know the name of the afore-mentioned grandee of Georgian philosophy. As for the knowledge of Lithuanian philosophy among Georgian philosophers and humanitarians, the situation is analogous. Therefore, Georgian and Lithuanian philosophical traditions need to be revealed to each other. This article, dealing with a certain aspect of the very beginning of philosophy in Lithuania, is just a humble contribution to the huge task of the mentioned revelation.

Philosophy in Lithuania began to be taught at least in 1507. It was in the particular school of Vilnius Dominican Monastery where the action took place. Nevertheless, the development of this science up to the European level of that time has to be ascribed to Jesuit Order. In 1570, the latter founded the academic gymnasium – college – in Vilnius, which nine years later was reorganized into Academy, or University, with faculties of philosophy and theology. It was from the very beginning that scholastic philosophy (namely, logic, philosophy of nature, metaphysics and ethics) of high standard was lectured within the walls of this university. Such a standard can be proved by a course on logic delivered in Vilnius University in 1586/1587 by Professor Marcin Śmiglecki (*Martinus Smiglecius*), one of the most prominent scholastic philosophers in Lithuania (Smiglecius 1987). It was exactly this course that served as a basis for the famous

“Logic” of Śmiglecki. The latter, issued in Ingolstat in 1618 and reissued in Oxford in 1634, 1638 and 1658, spread in European catholic and protestant universities of that time.

The above-mentioned lectures on logic of Śmiglecki will make the main subject of this article. The article will also investigate the other hitherto extant sources of scholastic logic in Lithuania in the 16th century. These sources consist of the lectures on logic delivered in Vilnius University in 1596 by Professor Diego Ortiz (*Jacob Ortizius*) and philosophical theses prepared by students of Vilnius Jesuit College under the guidance of Professor Pedro Viana (*Petrus Viana*) in 1578. The article will analyze theory of universals (*universalia*, sing. – *universale*) included in the mentioned texts. Namely, ontological and epistemological levels of this theory will be scrutinized. At the end of the article some words will be said about the logical level, which can be lightly deduced from the ontological one.

It has to be observed that researches on universals’ theory within philosophy in Lithuania of the 16th century still remain insufficiently explored. Among the historians of Polish philosophy it is Roman Darowski who briefly surveyed its ontological level (Darowski 1994). The famous Lithuanian philosopher Romanas Plečkaitis in his first volume of the history of Lithuanian philosophy presents the ontological level of universals’ conceptions involved in the afore mentioned sources (Plečkaitis 2004). Plečkaitis analyses the whole heritage of scholastic logic in Lithuania without focusing on any particular period or subject. Also the present writer has published three separate articles investigating the ontological (Valatka 2005), epistemological (Valatka 2006) and logical (Valatka 2007) levels of universals’ theory included in the Lithuanian philosophy of the 16th century. This article is a certain presentation, synthesis and generalization in English of the results attained in those 3 articles.

The problem of universals in classic and second scholasticism

The problem of universals inherited from antique philosophy and patristics was one of the main problems of scholastic logic. The latter dealt with three operations of human intellect: apprehension, proposition and discourse. Universal was considered an object of the first intellectual operation. Inquiry into universals embraced three fundamental levels: ontological, epistemological and logical. The epistemological level concentrated on the relation between universal and human cognition. Logical level analyzed properties of universal that is eternity, immateriality, predictability, etc. Nevertheless, the status of the essential level was ascribed to the ontological one, which served as a basis for the rest. This fundamental level investigated universal’s nature and its relation to multitude of particular things. The results of such an investigation determined four principal trends in universals’ theory. These were extreme and moderate forms of realism, having honored universals with status of real entities (*entia realia*), opposed by extreme nominalism and conceptualism both regarding universal as mere construct of human intellect (*ens rationis*). Extreme realism maintained universals to exist irrespectively from individual things (*ante res*) whereas moderate realism asserted the existence of universals also within these things. Conceptualism, in turn, regarded universal as a common concept, while extreme nominalism identified it with the common term having no correspondent in reality.

Disputes on the nature of universal did not abate in the so-called second scholasticism either, which lasted from the 16th to the 18th century. True, this scholasticism basically abandoned radical forms of nominalism and realism, dwelling on the controversy of moderate realism and conceptualism. On the other hand, second scholasticism popularized one more variant of universals' theory. We could define it as an intermediate version between moderate realism and conceptualism having connected particular elements of both above mentioned trends. As moderate realism, such an eclectic position asserted existence of universals in the multitude of individual things. On the other hand, this existence was affirmed absolutely impossible without the activity of human intellect. That is, universal natures exist *in rebus* just insofar as intellect abstracts them from individuating conditions of particular things and cognizes beyond the frame of individuality. The most prominent adherent of that intermediate position was Francisco Suarez (*Franciscus Suresius*), one of the greatest philosophers of the second stage of scholasticism. According to him, “universal unity of nature insofar as it is universal neither possesses reality nor inheres in things inasmuch as they really exist and precede every operation of intellect” (Suarez 1614: disputation 6, section 2, subsection 13; p. 133)

The epistemological level of universals' theory has also given rise to an ardent scholastic quarrel. The participants of this quarrel sought an answer to the question: “How does human intellect abstract universal from particular things?” Thomistic answer to this question based itself on the conception of sensible and intelligible species. Meanwhile, adherents of Ockhamistic position rejected the mediation of the above mentioned species in the process of abstraction of universal. According to them, human senses directly cognize individual things. Thereupon data of this sense perception serve as a basis for intellectual abstraction of universal – the common concept of similar particularities.

The ontological level of universals' theory. Is universal given in the multitude of things?

In which way was the ontological level of universals' theory interpreted in the scholastic logic of Lithuania in the 16th century? Namely, how did the authors of the mentioned logic explain the very nature of universal? According to Śmiglecki (1987: fascicle [further – f.] 1, p. 24), “it is common conception among all [philosophers] that universal is a thing common to multitude [of things], or that, which being one nevertheless sustains relation to multitude”. Ortiz defined universal in analogical way. In his words, “universal in general sense is what is common to multitude” (Ortizius 1596–1597: leaf [further – l.] 49). Thus, universal is a nature inseparable from the multitude of particular things and unifying this multitude.

Śmiglecki and Ortiz marked out two essential modes, or ways of being, of universal. These are universal in being (*universale in essendo*) and predicative universal (*universale in praedicando*). The former was defined as a unity common to the elements of a certain multitude and existing within these elements. Meanwhile, predicative universal was regarded as a unity being attributed to the multitude because of its existence in such a multitude. It is evident that

these modes of universal do not essentially differ from one another – the same universal nature exists within particularities and bears a status of their predicate (Smiglecius 1987: f. 1, p. 25; Ortizius 1596–1597, l. 50). Thus *universale in essendo* and *universale in praedicando* are just two separate sides of the same generality. Therefore, hereafter in this article we will not distinguish between these modes and talk straight about universal as general nature.

Did scholiasts of Vilnius consider this universal a real entity? It might seem at first sight that Śmiglecki and Ortiz followed the tradition of realism. Namely, they rejected a fundamental thesis of nominalists that individual things alone possess real existence. According to Śmiglecki (1987: f. 1, p. 30), “universal in being is given in the nature of things”. For it is evident that particular things of the universe are not totally different – they differ in certain aspects but in the other aspects they correspond to one another. Such a correspondence is determined exactly by universals – general natures and essences of things. For example, resemblance of human beings is determined by universal human nature, namely, being a rational animal. Ortiz ratiocinates analogically. In his opinion, “natures on the same basis suiting multitude are universal, but natures suiting multitude on the same basis are given [in natural order of things], hence universal natures are given” (Ortizius 1596–1597: l. 50).

Does universal exist *ante res*?

So universal exists in individual things as the whole of their essential attributes. Consequently, it might seem that Śmiglecki and Ortiz belonged to the camp of moderate realists. True, they did not stick to Thomistic moderate realism, which asserted the ternary existence of universal: a) in God’s Mind, b) in particular things, c) in human intellect. These Jesuit thinkers were considerably closer to Aristotelian moderate realism negating the existence of universals *ante res*. They univocally rejected a Platonic – Augustinian position, which ascribed status of universals to eternal ideas, or prototypes of things, consisting in divine intellect. According to Śmiglecki (1987: f. 1, p. 32), “as universals are essences of things, they are not separated from these things”. Ortiz (1596–1597: l. 61) reasons in a similar way: “...essences of things cannot exist beyond these things, for nothing is as intrinsic [to thing] as essence...” Whereas prototypes of Divine Mind are separate from things. Neither God himself nor the content of his intellect possesses immediate existence within things. In such a case the whole creation of God was divine, still God is one and only. Thus, divine idea cannot be the universal nature of things. On the other hand, “universal is predicated of its particular things as what they are” (Smiglecius 1987: f. 1, p. 32). Yet such predicability is not characteristic of divine prototypes. For it is false to affirm that Peter is an idea of human being lying in God’s Mind. In the meantime, proposition “Peter is a human being” raises no doubts – this proposition attributes to Peter general human nature residing in all human beings as their essence. Thus, human nature in Peter and human idea within God’s Intellect are not identical objects – human prototype, not containing the whole of Peter’s essential attributes, cannot be predicated of Peter.

Is universal a concept of human intellect?

So Śmiglecki and Ortiz rejected the existence of universal before particular things in the shape of eternal idea. Nevertheless, it would be false to assert that these scholiasts adhered to Aristotelian moderate realism. Such realism announced the existence of universals not only within but also beyond individual things. The status of universals existing *post res* was acknowledged to common concepts (*notiones, conceptiones*) of human intellect. Meanwhile, Jesuits of Vilnius refused to regard these concepts as universals. According to them, common concepts are mere creations of human intellect possessing no existence beyond its frames. In the meantime, universal is not a pure construct of reason. It must be considered intellect's object – a nature, which intellect abstracts from particular things, and on the basis of which creates their common concept; that is image of such a nature. So universal may be affirmed to exist after things merely as nature abstracted from them. Therefore, a common concept cannot be *universale in essendo*. Nor is it a predicative universal. For, as Śmiglecki (1987: f. 1, p. 34) maintains, “Through predication intellect attributes to [particular] things what it conceives to exist within them, but it is not its concept but the thing itself that intellect conceives as existing within things. Therefore, not a concept but the thing conceived by intellect is what is predicated of [particular things].” Such a conceived object is the very nature of individual things having been separated by intellect from any individuating factors. The example of this nature may be human being, existing in Peter, Paul and Thaddeus as a rational animal.

Ortiz's course delivers an analogical view. In his opinion, the definition of universal suits not a common term, or concept, but the thing itself, for the thing alone exists in a multitude and is predicated on it (Ortizius 1596–1597: l. 53). Such a thing is identified with common nature of particular objects.

How does universal exist *in rebus*? Specific and formal unity

Thus, Śmiglecki and Ortiz did not take the concept of intellect for universal. The latter was regarded as common nature, or essence, of individual things. Now Jesuits of Vilnius had to find an answer to the final question. How does universal exist within particular things? In other words, does it possess real or only mental existence?

As it has already been mentioned, universal was interpreted as one and the same nature, existing in multitude of things. According to Śmiglecki (1987: f. 1, p. 35), “there is no doubt that nature really exists in multitude, still it is questionable whether it really exists as one in multitude”. Śmiglecki presents two variants of unity of nature, which exists in multitude. The former is entitled as specific unity (*unitas specifica*). Nature, possessing this kind of unity, remains one and the same in every element of multitude just as species within its individuals. The second variant bears a name of formal unity (*unitas formalis*). Nature, possessing such a unity, varies in every element of multitude. Nevertheless, this nature sustains the same formal and essential predicates (*praedicata formalia et quidditativa*), that is, the same aggregate of

essential properties. Ortiz marks out the same kinds of unity. True, in his version they acquire a little bit different titles. Namely, a specific unity of Śmiglecki is substituted by the formal positive unity (*unitas formalis positiva*). Meanwhile, formal unity is entitled as formal negative unity (*unitas formalis negativa*).

Which of these unities is characteristic of the nature existing in a multitude of particular things? According to Jesuits of Vilnius, this nature does not possess specific unity. For, nature is always individual within particular things – “it is deduced that nature, existing in things, is really inseparable from singularity because it is really connected with singularity” (Smiglecius 1987: f. 1, p. 36). Nature within particular thing is inseparable from the latter’s individual difference (*differentia individualis*), which makes such a nature an individual entity. Thus, the nature existing in particular things cannot be one and the same. This means that universal does not possess real existence in multitude – “nature, existing in a multitude of particular things, for example, human nature in Socrates and Plato, is not actually and formally universal” (Ortizius 1596–1597: l. 59). Namely, human natures inherent in Socrates and Plato differ in their subjects, occupied places and executed operations; moreover, these natures come into existence and disappear in different ways (Ortizius 1596–1597: l. 59).

Thus nature, existing in a multitude, is individual and not universal. On the other hand, universal is prior to an action of human intellect. Nevertheless, such priority does not make universal nature a real entity. For universal is prior to passive intellect (*intellectus possibilis*) alone. The same thing cannot be said about active intellect (*intellectus agens*). The latter abstracts universal nature from particular things by creating its intellectual species (*species intelligibilis*), that is, a certain image of that nature. Such intellectual species actuates passive intellect. The latter, resting on image of abstracted nature, cognizes this nature and produces its concept.

Hence universal cannot be regarded as entity independent from intellect, that is, entity possessing real existence in particular things. Universal nature is posterior to active intellect, which abstracts it from the thing’s individual difference that provides nature with particularity. According to Śmiglecki (1987: f. 1, p. 39), “with respect to active intellect, which produces intellectual species, [universal] nature is a completing object, posterior to that intellect...” Ortiz (1596–1597: l. 67) holds the same position: “natures are not universal unless they are abstracted by intellect”. Thus, universals really move passive intellect. Yet, they do not exist in particular things before abstracting operation of active intellect.

So, universal lacks real existence. No nature can exist as one and the same in particular things before abstracting an action of active intellect. No nature, existing in a multitude, possesses specific unity. This kind of nature disposes of formal unity alone – separate individuals of such a nature sustain the same essential features. In other words, the nature, existing in a multitude, is the one just according to its essential predicates. Therefore, “human nature that exists in Peter does not really differ in essential and formal attributes from human nature that exists in Paul since whatever is included in Peter’s nature is also included in Paul’s nature, and one nature does not possess any formal predicate, in which it would differ from another nature” (Smiglecius 1987: f. 1, p. 40). Namely, human nature of both Peter and Paul is in all essentials *animal rationale*.

Thus, the nature existing in a multitude possesses formal unity. According to Ortiz (1596–1597: l. 66), it is a real unity, that is, the unity existing beyond human intellect. On the other hand, such unity cannot be regarded as a unity in the literal sense of this word. For, even sustaining essential predicates, nature does not exist as one and the same in every element of multitude.

How does universal exist *in rebus*? Objective being within intellect

So, Śmiglecki and Ortiz do not consider universal a real being. Universal nature cannot be separated from the operation of active intellect; consequently, it is only a mental being (*ens rationis*). What status does universal acquire in intellect? According to Śmiglecki, within intellect nature may exist in two ways: subjectively and objectively. Nature that possesses subjective existence in human intellect is not the nature in the full sense of this word. It is just an image, representation, common concept of nature, conceived by passive intellect. In the meantime, the nature possessing objective existence in intellect is exactly a universal. It has to be observed that Jesuits of Vilnius did not use a concept of objectivity in contemporary sense. Namely, they have not identified objectivity with reality, veracity or truthfulness. Speaking about nature, which exists objectively within intellect, they only meant the object of the latter, that is, nature as much as it is conceived by intellect. This nature cannot be regarded as any image or representation. It is nature of particular things itself, which active intellect abstracts from them, and which passive intellect afterwards cognizes, also creating its representation. It is nature that active intellect liberates from individual differences of particular things. Such a nature, devoid of any individuality, exactly exists within things as one and the same; moreover, it is predicated on them as their essence. Therefore, this nature is precisely a universal. So, as Śmiglecki (1987: f. 1, p. 47) asserts, “universal is not a thing existing beyond intellect, nor is it a thing existing subjectively within intellect; hence it will be a thing possessing objective existence in intellect”. Ortiz (1596–1597: l. 69) holds the same position. According to him, universals exist objectively within intellect.

It has to be stressed that nature, bearing objective existence in intellect, is by no means a thing excogitated by intellect (*res conficta ab intellectu*). Fictions of human reason, for example, centaurs, sphinxes, chimeras, etc., have no equivalents in reality. Meanwhile, universal existing objectively within intellect “is the nature itself without particularizing conditions” (Smiglecius 1987: f. 1, p. 44). In other words, universal is a nature existing in particular things, which intellect abstracts from individuating factors and makes one and the same in every thing. Ortiz (1596–1597: l. 69.) delivers an analogical view: “I respond that universals... are natures, naturally existing in particular things themselves, yet abstracted from the latter by intellect”.

Digression from moderate realism

Resting on aforesaid things, we may affirm that Śmiglecki and Ortiz digressed from Aristotelian moderate realism. They did not ascribe the status of universal to a common concept,

regarding the latter only as image of universal. True, these Jesuits asserted universal to exist within particular things as their essence. Nevertheless, neither Śmiglecki nor Ortiz recognized real existence of universals in multitude. In their opinion, universal exists in things only because of intellect – “Universals ... are said to exist in both thing and intellect, because they are suited for thing insofar as it is an object of intellect” (Smiglecius 1987: f. 1, p. 60).

Similar interpretation of universals' existence was also presented by P. Viana. The only thesis of his students, devoted to universals, asserts: “Having rejected figment of Plato and the others, we consider together with Aristotle and the other most learned [men] that universals exist in things, and that they are not only vocables and concepts but also certain natures, signified by concepts and prescinded from particular things only by discourse of intellect; and no nature can be considered universal before operation of intellect” (Viana 1578: thesis 58). Thus, like Śmiglecki and Ortiz, Viana affirmed that universal exists in multitude just as much as it is conceived by human intellect. On the other hand, differently from the above mentioned scholiasts, Viana also attributed the status of universals to common terms and concepts. So, at this point he was a little bit closer to moderate realism than Śmiglecki and Ortiz.

However, the interpretation of the ontological level of universals' theory, proper to above mentioned authors, cannot be strictly ascribed to any of classical variants of realism and nominalism. Such an interpretation, similar to that of Francisco Suarez, would rather be regarded as an intermediate model between moderate realism and conceptualism. Like moderate realists, Śmiglecki, Viana and Ortiz maintained that universals are given in the very nature of individual things. But, contrary to moderate realism, they refused to acknowledge real existence of universals. In their opinion, universal nature exists *in rebus* just as much as it is cognized by intellect. On the other hand, together with conceptualists, scholiasts of Vilnius affirmed the existence of universals in human intellect. But, differently from conceptualism, these authors, with the exception of Viana alone, did not attribute the status of universal to a common concept. Universal was regarded as the very nature of real things, which our intellect abstracts from particularizing conditions and cognizes beyond the frame of individuality.

Epistemological and logical levels of universals' theory

The epistemological level of universal's theory dealt with a question: “How does human intellect abstract universal?” Śmiglecki gave a Thomistic answer to this question. According to him, the process of abstraction of universal includes both sense perception and intellect, which, in conformity with Aristotelian tradition, is divided into active and passive ones. First of all, particular things send their partial images – sensible species – to five external senses. These fragmentary images are transferred to internal senses (i. e., common sense and phantasy), which create phantasmata – complete images of the afore mentioned particularities (for example, complete images of individual human beings Peter, John and Andrew are composed). Then comes the turn of active intellect (*intellectus agens*) – “in phantasy, out of object of phantasy, which is called phantasm, an intelligible species is produced by active intellect” (Smiglecius

1987: f. 1, p. 43). That is, active intellect, resting on similar phantasmata of similar individual things, produces their common image – the intelligible species. The creation of this image is identical to the abstraction of universal. For, the common image of similar things represents their nature without individuating and particularizing conditions, thus making that nature universal. Hence nature, inasmuch as it is in active intellect, is both abstracted and universal (Smiglecius 1987: f. 1, p. 46).

So it is active intellect that abstracts universal. Such an action turns on the passive intellect (*intellectus possibilis*). Leaning on intelligible species, this intellect cognizes universal itself, herewith creating its common concept.

Thereby Śmiglecki presented Thomistic interpretation of the epistemological level of universals' theory. A similar position is found in the course of Ortiz. As, like Thomists, this scholiast maintained that active intellect needs intelligible species to abstract universal from particular things. Nevertheless, contrary to Thomistic position, Ortiz denied participation of sensible species in the abstraction of universal, accepting in this aspect Ockhamistic point of view. According to him, external senses directly cognize particular things and, resting on the data of this sense perception, internal senses create phantasmata of cognized things. So, sensible species – allegedly sent to external senses by things themselves – are mere fiction of Democritus and his followers (Ortizius 1596–1597: l. 245).

At the end of the article some words must be said about the logical level of universals' theory, which investigated the properties (*propria*) of universal as such. The representatives of scholastic logic in Lithuania of the 16th century presented traditional interpretation of that level. They attributed to universal traditional scholastic *propria*. That is, universal was regarded as immaterial and incorruptible nature predicabile of its individuals as well as an object of sciences.

Conclusions

The authors of Philosophy in Lithuania in the 16th Century – M. Śmiglecki, P. Viana and D. Ortiz – proposed the interpretation of the ontological level of universals' theory, which cannot be strictly attributed to any classical form of realism and nominalism. This interpretation, similar to that of Francisco Suarez, would rather be regarded as an intermediate position between moderate realism and conceptualism.

Śmiglecki presented Thomistic interpretation of the epistemological level of universals' theory, based on the conception of sensible and intelligible species and distinction between active and passive intellect. Meanwhile, the interpretation presented by Ortiz may be regarded as an intermediate variant between Thomistic and Ockhamistic positions.

Śmiglecki and Ortiz traditionally interpreted the logical level of universals' theory. They attributed to universal traditional scholastic *propria*: immateriality, incorruptibility, predicability and being an object of scientific knowledge.

Bibliography:

1. Darowski, R. 1994. *Filozofia w kolegiach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków: Wydział filozoficzny towarzystwa jezusowego.
2. Ortizius, J. 1596–1597. *In universam Aristotelis Logicam Summula*. Vilnae. (Cracow, The Jagellonian library, manuscript 2080)
3. Plečkaitis, R. 2004. *Lietuvos filosofijos istorija. I tomas. Viduramžiai – renesansas – naujieji amžiai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
4. Smiglecius, M. 1618. *Logica Martini Smigleccii Societatis Iesu, s. theologiae doctoris, selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in duos tomos distributa*. Ingolstadii.
5. Smiglecius, M. 1987. *Commentaria in Organum Aristotelis (Vilnae, 1586–1587)*, ed. L. Nowak. Warszawa: Akademia teologii jezuickiej, fascicles 1, 2.
6. Suarez, F. 1614. *Metaphysicarum disputationum tomi duo*. Moguntiae, vol. 1.
7. Valatka, V. 2005. Pirmasis logikos amžius Lietuvoje: ontinis universalijų problemos lygmuo, *Logos* 42: 25–34.
8. Valatka, V. 2006. Pirmasis logikos amžius Lietuvoje: gnoseologinis universalijų teorijos lygmuo, *Logos* 46: 72–78.
9. Valatka, V. 2007. Pirmasis logikos amžius Lietuvoje: loginis universalijų teorijos lygmuo, *Logos*, 52: 39–46.
10. Viana, P. 1578. *Assertiones philosophicae ex praecipuis totius philosophiae Aristotelis difficultatibus*. Vilnae. (The Kornik Library, Cim. Qu. 2590)

შეჯამება

ფილოსოფიის პირველი საუკუნე ლიტვაში: უნივერსალიების თეორია

სტატიაში გაანალიზებულია უნივერსალიების თეორია, რომელსაც XVI საუკუნის ლიტვურ სქოლასტიკურ ფილოსოფიაში ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი უკავია. კვლევაში თეორიის ეპისტემოლოგიურ და ონტოლოგიურ დონეებზეა გამახვილებული ყურადღება. კერძოდ, გაანალიზებულია უნივერსალიების ბუნების და შემეცნებასთან მათი მიმართების საკითხი. ანალიზის შედეგად ავტორი ასკვნის, რომ ლიტვური ვერსიების მიერ შემუშავებული ხედვა ონტოლოგიური ძირის შესახებ არ შეიძლება მკაცრად იქნეს დაყვანილი რეალიზმისა და ნომინალიზმის რომელიმე კლასიკურ ვარიანტზე; შედარებულია ფრანცისკო სუარესის პოზიციას და გამოტანილია დასკვნა, რომ იგი შესაძლოა ჩაითვალოს შუალედურ მოდელად მოდერატულ რეალიზმსა და კონცეპტუალიზმს შორის. ეპისტემოლოგიური ძირი ამ თეორიისა ვარირებს თომისტურიდან ოკამისტური ინტერპრეტაციისაკენ.

სტატიაში დეტალურადაა გაანალიზებული XVI საუკუნის ლიტველი ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფოსების: — მ. სმიგლესკის, პ. ვიანას და დ. ორტიზის მიერ შემოთავაზებული უნივერსალების თეორიის ინტერპრეტაციები. ამ ავტორებს, პროფესორ ვალატკას აზრით, აინტერესებთ საკითხის ონტოლოგიური ქრილი. ავტორი დამაჯერებლად ამტკიცებს, რომ სმიგლესკის ანალიზში ასევე სახეზეა უნივერსალების ეპისტემოლოგიური ქრილის თომისტური ვერსია, რომელიც დაფუძნებულია ინტელიგიბელური და გრძნობადი გვარების species კონცეფციაზე და აქტიური და პასიური ინტელექტის განსხვავებებზე. სმიგლესკისა და ორტიზის მიერ უნივერსალების თეორიის ლოგიკური განასერის ინტერპრეტაცია ტრადიციული ანალიზის ფარგლებშია მოქცეული. ისინი უნივერსალებს ტრადიციული სქოლასტიკური ატრიბუტით *propria* აჯილდოებენ. უნივერსალია მიიჩნევა არამატერიალური და მარადიული ბუნების მქონედ; ეს არის ის, რაც მიენერება ერთეულებს, როგორც მეცნიერული ცოდნის ობიექტებს.

დემურ ჯალაღონია

ათონელი მამები, იონა ჰატირინი და გელათური აზროვნების პრინციპების დაფუძნება

*„თუ გსურთ საერთოდ არ დავეცილდეთ კეთილს,
ან ფილოსოფოსი უნდა ვიყოთ, ან სხვისი ფილოსოფიის მიმდევარი“*

გრიგოლ ღვთისმეტყველი

წარმოდგენილი სტატიის სათაური როდესაც გავიაზრეთ, შეცვლა გადავწყვიტეთ, რადგან ჟურნალის განსაზღვრული ფორმატი არ იძლეოდა საშუალებას პრობლემის სიღრმისეული ანალიზი გვეწარმოებინა. თავისთავად წარმოდგენილი საკითხების კვლევა იმდენად საინტერესო გვეჩვენებოდა, გადავწყვიტეთ ეპოქალურ-მაგისტრალური სააზროვნო ძაფი დაგვეჭირა და გაგვეხსნა ქართული სულიერების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პრინციპების არსი. სხვადასხვა ავტორთა ნაშრომების გაცნობის შემდეგ კიდევ ერთხელ წარმოჩნდა, თუ რაოდენი მნიშვნელობა აქვს ათონელი მამების ღვანლის გაანალიზებას და მათი შემოქმედების წარმოჩენას თანამედროვეთათვის.

ათონის კულტურული ცენტრი „მუდამ მატარებელი იყო ქართული ეროვნული იდეისა საბერძნეთში, რომელიც გადაიქცა იმ წყაროდ, საიდანაც ჩვენი უხვად მოდიოდა მოწინავე კულტურის ნაკადი... ერთი სიტყვით, არც ერთ სამონასტრო დაწესებულებას ისეთი მნიშვნელობა არ ჰქონია ჩვენი მწერლობის და კულტურის ისტორიაში, როგორც ათონის ივერიის მონასტერს, უიმისოდ ჩვენი კულტურის ისტორიას შეიძლება სხვა სახე და ხასიათი მიეღო“ (2. 88-89).

ექვთიმე და გიორგი მთანმინდელებს ქართული მწერლობის და ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ. ათონის ლიტერატურულ და საღვთისმეტყველო სკოლას საეტაპო მნიშვნელობა აქვს. როდესაც საეტაპო მნიშვნელობაზე ვსაუბრობთ, აღვნიშნავთ, რომ პირველ უმნიშვნელოვანეს ეტაპად უნდა მივიჩნიოთ ცამეტ ასურელ მამათა მობრძანება საქართველოში. ეს იყო ახალი სულიერების, საღვთისმეტყველო სკოლა-მონასტრების დაფუძნება აღმოსავლეთ საქართველოში. მეორე მნიშვნელოვანი ეტაპი გახლავთ გრიგოლ ხანძთელის და მისი საძმოს „ღვანლის“ გაანალიზება. გიორგი მერჩულემ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერით გახსნა დავიწყებული „ქართული იდეის“ სული და საქართველოს როგორც სულიერი, ისე გეოგრაფიული საზღვრები შემოუხაზა. „ქართლად ფრიადი ქუეყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინიღვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“ (3).

XX საუკუნეში პავლე ინგოროყვამ ღრმა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური, ისტორიული გამოკვლევით – „გიორგი მერჩულეთი“ შეძლო ეჩვენებინა ერთიანი ქართული ისტორიული სახელმწიფოს წარმოშობის წინამძღვრები, ქართული ეროვნ-

ნული ცნობიერების გამოღვიძების და კულტურულ-პოლიტიკური საქმიანობით აღსაესე ხანა, „იმ დიდი ეროვნული მოღვაწეობის დასაწყისი, რამაც დიდგორის გამარჯვებამდე მიგვიყვანა“. „მერჩულე“ არის მეცნიერი სჯულის მოძღვარი, სჯულის მასწავლებელი; ხოლო სჯულის მოძღვარი – უნდა ყოფილიყო, როგორც ეს ჩანს გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მიხედვით, ფართოდ განათლებული სწავლული, „ნიგნთა საღმრთოთა მეცნიერი და ენითაცა წურთილი“ (4.4). გრიგოლ ხანძთელის როგორც სულიერი, ისე სამწერლო და აღმშენებლობითი მოღვაწეობა იყო ურყევი „კლდესა ზედა“ აშენება როგორც ეკლესიის, ასევე ერთიანი ქართული სახელმწიფოს საძირკვლის.

მესამე ეტაპი არის ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელების მოღვაწეობა და მეოთხე ეტაპად უნდა ჩაითვალოს გელათის აკადემიის დაარსება და იოანე პეტრიწის მოღვაწეობა – „გელათური აზროვნების“ პრინციპების დაფუძნება.

ჩვენ ვეცდებით მოვძებნოთ ეტაპებს შორის ერთიანი სულიერების ძაფი, რომელიც ამ მნიშვნელოვან ეტაპებს შეკრავს. სად დევს, სად უნდა ვეძიოთ ამ სულიერების საფუძვლები? ამ ნაშრომის მოკრძალებული მიზანიც ამის წარმოჩენა იქნება.

ათონელი მამები – ექვთიმე და გიორგი უდიდესი მოღვაწენი გახლავთ. მათი მიზანი იყო სიღრმისეული გაცნობა ბიზანტიისა და აღმოსავლეთის ღვთისმეტყველებისა, უშუალო კონტაქტების დამყარება ქრისტიანულ სამყაროსთან. უმთავრეს მიზნად დაისახეს მთარგმნელობითი მოღვაწეობა, თარგმანის განმარტება. ეს არ ხდებოდა ქაოტურად, ეს ხდებოდა ერის სულიერ-კულტურულ მოთხოვნილებათა შესაბამისად. „მთარგმნელობის ამოცანები და მიზანდასახულობა იმდენად სპეციფიური იყო, რომ იგი შემოქმედებით პროცესს უტოლდებოდა“ (4. 109). გარდა თარგმანებისა, მათ მიერაა შექმნილი ორიგინალური თხზულებები, რომლებიც მნიშვნელოვანი პირველწყაროებია ქართული მწერლობის, თეოლოგიის, ისტორიისა და, საერთოდ, ქართული კულტურისათვის.

ექვთიმე მთაწმინდელით იწყება დიდი მთარგმნელობითი მოღვაწეობა, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ქართულ მწიგნობრობას. მას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ქართული მწერლობის და კულტურის ისტორიაში.

გიორგი მთაწმინდელის ცნობით, ქართველთა მეფე დავით კურაპალატი ექვთიმეზე ამბობდა: „მადლი ღმერთსა, რომელმაც ჩვენთა ამად ჟამთა ახალი ოქროპირი გამოაჩინა“. მან თარგმნა სახარება ოთხთავი, იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადება, დავითნი, ეგზეგეტიკური თხზულებანი: ანდრია კრეტელის „თარგმანი იოანე მახარებლის ხილვისაჲ“, იოანე ოქროპირის „თარგმნებაჲ ფსალმუნისაჲ“ და „ითიკა“, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანელის, მაქსიმე აღმსარებლის და სხვათა თხზულებანი. ეფრემ ასურის „სწავლანი სულიერნი“. გრიგოლ I დიდის დიალოგები, იოანე სინელის „კლემაქსი“, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისათვის საინტერესო „ითიკა“. ის შედგება ორი ნაწილისაგან: „სწავლანი“ და „თარგმანება ფსალმუნთაჲსა“. სწავლანი არის ბასილი დიდის ქადაგებათა კრებული, სადაც ავტორი ეხება დოგმატიკის საკითხებს და მორალის თემებს, რომელიც მიზნად ისახავდა საზოგადოების ზნეობრივ სრულყოფას. გაანალიზებულა, თუ რა არის შური, სიხარბე,

უმაღურობა, ანგარება. ასევე საინტერესოა განხილული პიროვნების თავისუფლება, სიკეთე. შემთხვევითი არ არის ამ თხზულების თარგმნა. ეს არის ეპოქალური მნიშვნელობის, რადგან ერის სულიერებისა და ზნეობრიობისათვის უნდა შეეწყოს ამ თარგმანს ხელი. როგორც მკვლევრები მიუთითებენ, ეს ნაწარმოებები წარმოადგენს იოანე პატრიწის „განმარტებას ბოლოსიტყვაობის წყაროს (6.61).

უნდა აღინიშნოს, რომ ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანებში სათანადოდ არ აისახა ფილოსოფიის, როგორც მოძღვრების და დისციპლინის, შუასაუკუნეობრივი გაგება. „ექუსთა დღეთაჲ“ და „სწავლანი“-ს თარგმანით ქართულ აზროვნებაში კოსმოლოგიურ-ანთროპოლოგიურმა საკითხებმა წამოიწია წინა პლანზე, რომელიც ქრისტიანული ფილოსოფიის კოსმოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენდა. მათ დაამკვიდრეს ანთროპოლოგიური კონცეფცია, ეს კონცეფცია ზოგადად გულისხმობდა ადამიანის, როგორც სულიერი მოღვაწის ცხოვრებისა და ქცევის ეთიკური ნორმების, ზნეობრივი კანონების დამკვიდრებას ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის გზაზე (7. 47-48).

ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ თარგმნილია 160-ზე მეტი ნაწარმოები, გადაამუშავებული თავისუფალი თარგმანის მეთოდით, რომელიც შემოქმედებით პროცესს უტოლდება. მის მიერ საოცრად დიდი მოცულობის და მასშტაბის სამუშაოებია ჩატარებული. მან იცხოვრა მხოლოდ 65 წელი და შეძლო წმიდა დიდი მამების ნაშრომის ქართულ ენაზე თარგმნა. მან შექმნა თარგმანებისა და კომენტარების სერიოზული საღვთისმეტყველო ლიტერატურის „ბიბლიოთეკაც“, რომელიც იყო საფუძველი ეროვნული, სულიერი და სახელმწიფოებრივი აღორძინებისა.

როგორც ეფრემ მცირე აღნიშნავს: ექვთიმეს „მადლითა სულისა წმინდისათა ხელწიფებოდა შემატეხაიცა და კლუბაიცა“. ის მონურად არ მისდევს ბერძნულ ტექსტს, სიტყვასიტყვით არ თარგმნის მას: ის ავრცობს ან ამოკლებს ტექსტს; შეაქვს შიგ სხვადასხვა წყაროდან დამატებითი ცნობები.

ვინ არის გიორგი მთაწმინდელი და რა გააკეთა მან? მისი ბიოგრაფი აღწერს მის ღვაწლს და გვიხატავს სრულ პორტრეტს: „თუ რომელნიმე წიგნნი, სრულიად არა ყოფილნი და ენისაგან ჩვენისა უცხონი, სიღრმეთგან უმეცრებისათა ნათლად გამობრწყინდა. ხოლო სხვანი, ოდესმე თარგმანთანი და წუთ ვერ კეთილად გადმოღებულნი, განა თუ ჟამთა სიგრძითა უცბად და უგუნურთა მხარობელთმან დაგესლებულნი, ბრძმედს, მას შინა წმიდისა გონებისა თვისისა გამოადევნინა და გამოკურვანა“, „ხოლო კუალად სხვანი წიგნი წმიდისა მამისა ჩვენისა ეფთვიმესი მიერ თარგმნილნი და უცილობით წუთ ვერ სრულქმნილნი, არამედ სულ მცირედ აღწერილნი, განასრულა და განავრცნა და კუალად სხვანი რომელნიმე ბერძნულისა შეანამნა და ყოვლისა ნაკლულევენებისაგან განასრულნა“ (ათონის კრებული, 310).

რატომ იჩენენ ათონელი მოღვაწენი კაპადოკიელთა ნაშრომების თარგმნაზე დიდ ინტერესს? კაპადოკიელები საქართველოში ცნობილნი იყვნენ ჯერ კიდევ „წინათონურ პერიოდში“. წინათონური პერიოდი X საუკუნემდეა. გამოკვეთილად უნდა ითქვას, რომ ქართული ქრისტიანული ცნობიერების ნაკადები კაპადოკიელების ღვთისმეტყველებას ეფუძნება.

კაპადოკიური კულტურის აღორძინება X – XI საუკუნეებში ქართული აზროვნების ისტორიაში უდავო ფაქტია და სამეცნიერო ლიტერატურაში საფუძვლიანადაა დასაბუთებული. სამეცნიერო ლიტერატურაში კაპადოკიელ მამათა მოძღვრებები მიჩნეულია განათლების იმ ხაზად საქართველოში, რომელიც მისი განვითარების ახალ პერიოდში ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის (კაპადოკიელთა გზით) უტყუარი გავლენის კვალზე მეტყველებს. ბასილი დიდის საეკლესიო პოლიტიკა ძირითადად აგებული იყო ქრისტიანულ კაცთმოყვარეობასა და კეთილგანწყობაზე თვით მტრების მიმართაც კი, მათთან ურთიერთობისას სირბილისა და სიმკაცრის საოცარ შეზავებაზე, რის წყალობითაც გარემომცველი ეკლესიის ინტერესთა დაცვას სასწაულებრივად ახერხებდა (7.88). როგორც გრიგოლ ღვთისმეტყველი წერს: – ადამიანებს იგი „არა ხრიკების ხელოვნებით იპყრობდა, არამედ კეთილგანწყობით იზიდავდა, წინდანინ ძალას კი არ იყენებდა, არამედ ძალას შეწყალებით იმორჩილებდა და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, იმორჩილებდა იმით, რომ ყველა უთმობდა მის გონიერებას, მიუწვდომელ მის სათნოებას აღიარებდა და თავის გადარჩენას მხოლოდ მათთან და მისი ხელმძღვანელობის ქვეშ ყოფნაში ხედავდა, ისევე როგორც სამიშადაც ერთი რამ მიაჩნდა – მისი მტრობა, და მისგან განდგომას ღმრთისაგან გაუცხოებად თვლიდა“. ასეთი ხასიათი ძალიან ახლობელი იყო ქართველი ადამიანისათვის, ქართული სულისათვის. ქართველი ადამიანის სულიერებისათვის კაპადოკიელი მამების ნაშრომები მასაზრდოებელი თავანკარა წყარო იყო.

გიორგი მთანმინდელმა დაგვიტოვა 60-ზე მეტი ნათარგმნი ნაშრომი, რომელიც ღვთისმეტყველების ყველა დარგს შეეხება. ბიბლიოლოგიაში მან თარგმნა „დავითნი“, სახარება-ოთხთავი და „ნიგნი სამოციქულო“. ეს წიგნები ადრეც იყო თარგმნილი, მაგრამ მან ახალი თარგმანით შეაჯერა ისინი ბერძნულ ტექსტთან და გაასწორა. როგორც სწავლულები აღნიშნავდნენ, გიორგი მთანმინდელმა ბიბლიის თარგმანით განაპირობა ახალი ქართული ენის განვითარება.

ჰაგიოგრაფიული თხზულებიდან მან თარგმნა „ნამებაჲ წმიდისა და დიდისა ბასილისი და მოწამისა გიორგისი“. ასევე მის კალამს ეკუთვნის ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ნაშრომი „ცხოვრებაჲ იოანესი და ეფთიმესი“. აპოკრიფებიდან ცნობილი „ავგაროზი ან მიწერ-მოწერა იესო ქრისტესა და ეფესის მეფე ავგაროზს შორის“.

ეგზეგეტიკური წიგნებიდან მან თარგმნა: ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთათვის“, გიორგი ნოსელის „თარგმანებათა ქება-ქებათისა“ და სხვა. ეს თარგმანები ათონური სკოლის საუკეთესო ტრადიციებით არის შესრულებული. როგორია მისი მთარგმნელობითი მეთოდი? ეს ჩამოყალიბებული აქვს მას თავის ანდერძში: „და ვინ სწერდეთ ვითა აქა ჰყოთ ეგრეთვე შეუცვალებლად დასწერეთ, ნუცა ჩაურთავთ, ნუცა დააკლებთ, ჩვენ რომელი ჯერ იყო ჩაგვირთავს და რომელი ჯერ იყო დაგვიკლია, ვითა ჩუენსა ენასა მოდიოდა და წესი საქმისა ეხებოდა“.

ნათლად ჩანს, რომ თარგმანში „ჩართვა“ და „გამოკლება“ საერთო დამახასიათებელი ნიშანი იყო ათონელთათვის. ათონური სკოლის წარმომადგენლებისათვის თარგმნა სულაც არ ნიშნავდა ორიგინალის პირდაპირ გადმოცემას. ისინი იყენებ-

დნენ ე.წ. „თავისუფალი“ გამოკრებით თარგმნის მეთოდს. სათარგმნ მასალას საკუთარი შეხედულებებისამებრ ალაგებდნენ, ავრცობდნენ ან ამოკლებდნენ. გიორგი მთანმინდელი სათარგმნ ტექსტს ისე თავისუფლად არ ეკიდებოდა, როგორც ექვთიმე. როგორც თავად შენიშნავს: „ჩვენ რომელიც ჯერ იყო ჩაგვირთავს, და რომელი ჯერ იყო, დაგვიკლია, ვითა ჩვენსა ენასა მოჰვიდოდა და წესი საქმისა ეძიებდა“.

მეთერთმეტე საუკუნემდე, არსებითად, მხოლოდ ბერძნულენოვანი სამყაროდან ითარგმნებოდა წიგნები ქართულად, შემდგომ იწყება სპარსულენოვანი მწერლების თარგმნა (ეს შემდგომი კვლევის საქმეა). გიორგი მთანმინდელი შესანიშნავი მოღვაწეა ჩვენს ისტორიაში, მან თავისი კვალი დააჩნია ყველა დარგს. ის იყო უდიდესი პატრიოტი, რომელმაც თავისი დაუღალავი შრომით „ყოველნი განაკვირნა“, არა ხოლო ქართველნი, არამედ ბერძენნიცა და ამერნიც.

გიორგი მთანმინდელი ამაყად ეუბნება ანტიოქიის პატრიარქს: „წმიდაო მეუფეო, შუენის ესრეთ, რაითა ნოდებული იგი მწოდებელსა მას დაემორჩილოს, რამეთუ პეტრესი ჯერ არს, რაითა დაემორჩილოს მწოდებელსა თვისსა და ძმასა ანდრეას, და რაითა თქვენ ჩვენ დაგვემორჩილნეთ“.

იოანე პეტრიწი შუა საუკუნეების აზროვნებაში იმ ხაზის გამგრძელებელია, რომელიც ქრისტიანულ კულტურაში კაპადოკიელ მამებიდან მოდის და XI საუკუნის II ნახევარში ბევრ საერთოს პოულობს პროკლეს ნეოპლატონიზმთან. XII საუკუნის ქართველი თეოლოგი და ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი გვევლინება ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართების მკვლევრად. პეტრიწმა ორიგინალური და დეტალური კომენტარი დაურთო V საუკუნის პლატონიკოსის – პროკლეს თხზულებას „თეოლოგიის საფუძვლები“ („კავშირნი ღვთისმეტყველებისანი“).

პეტრიწი ცდილობს პროკლეს ფილოსოფიის, ზოგადად, ანტიკურობის ნეოპლატონიზმისა და შუა საუკუნეების ქრისტიანული ონტოლოგიის სიღრმისეული ანალიზი მოგვცეს.

524 წელს სიკვდილით დასაჯეს ბოეციუსი, ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი, რომელსაც უნდოდა ანტიკური ფილოსოფიის გადამუშავება და მისი ჩაყენება ახალი ეპოქის სამსახურში. ამავე წელს იტალიაში, მონტე-კაზინაში ბენედიქტე ნერსელმა დააარსა დასავლური ტიპის პირველი მონასტერი, როგორც ახალი ეპოქის სულიერი კულტურის განვითარების ცენტრი. ბუნებრივია, თეოლოგია მანამდეც არსებობდა, ე.წ. ეკლესიის მამათა ეპოქა II საუკუნიდან იწყება: ტერტულიანე, რომელიც უარყოფს ათენსა და იერუსალიმის აკადემიასა და ეკლესიას შორის თანხმობის შესაძლებლობას. კლემენტი აღმსარებელი ცდილობდა ქრისტიანული რწმენისა და ფილოსოფიის მორიგებას, ხოლო ორიგენე ფილოსოფიას თეოლოგიის მსახურს უწოდებდა.

XI – XII საუკუნეებში, როცა საქართველოს ოქროს ხანა ედგა, მეფე დავით აღმაშენებელმა ააშენა გელათის აკადემია. აკადემიას სათავეში ჩაუდგა ცნობილი ფილოსოფოსი და ღვთისმეტყველი იოანე პეტრიწი. გელათის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აკადემია იქცა ახალ იერუსალიმად და მეორე ათენად, ანუ, სულიერების და მეცნიერული კვლევის ცენტრად. ის იყო სიბრძნის და რწმენის ტაძარი. გელათის

აკადემიაში ჩაეყარა საფუძველი ანტიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის შესწავლას.

გელათის აკადემია ქრისტიანული აზრის ისტორიაში აგრძელებს აღმოსავლური თეოლოგიის ალექსანდრიული სკოლის (სადაც წმ. ნერილის ალექსანდრიულ ეგზეგეზას ჩაეყარა საფუძველი) და კაპადოკიური პატრისტიკის ხაზს: კლიმენტი ალექსანდრიელისა, რომელმაც ჩამოყალიბებული პრინციპის სახე მისცა წმ. ნერილზე დაყრდნობილ ეკლესიურ მოძღვრებას რწმენისა და ცოდნის ჰარმონიაზე. ორიგენისა, რომელმაც თავისი პირველი ცდებით ქრისტიანობა ახსნა ელინური აზრის კატეგორიებში, საფუძველი ჩაუყარა ქრისტიანულ ფილოსოფიურ ხედვებს; კაპადოკიელი წმ. მამებისა და არეოპაგიტიკისა, რომელიც რწმენისა და ცოდნის ჰარმონიის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს (8.10).

კლიმენტი ალექსანდრიელი მთელი თავისი ცხოვრებით და ნაშრომებით აღიარებდა რწმენის და მეცნიერების სინთეზს, ანუ „იერუსალიმს და ათენას“. უპირველეს მნიშვნელობას რწმენას ანიჭებდა, შემდეგ კი – რწმენაზე დაფუძნებულ მეცნიერებას. მისი აზრით, ღმერთი და ჩვენი ყოფის ღვთაებრივი აზრი რწმენისა და გონების გადაკვეთაზე უნდა ვეძებოთ. ის სახარებაზე დაყრდნობით ქრისტიანებს ორ ჯგუფად ჰყოფს. პირველი მონანი ღვთისანი. ესენი არიან რწმენის შესახებ პრიმიტიული რწმენის მქონე მორწმუნენი, რომლებიც მარტივად განიხილავენ წმინდა ნერილს, არ უღრმავდებიან მის საკრალურ აზრს და კმაყოფილდებიან იგავითა და სიმბოლოთა პირდაპირი გაგებით.

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

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ბრძანებს: „ადამიანმა უნდა განვლოს სრულყოფილების გზა ღვთის მონობიდან ღვთის მეგობრობამდე, თუ სურს გააცნობიეროს თავისი ადგილი და დანიშნულება ამ ქვეყანაზე“ (1. 161).

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

„გელათი“ იქცა სიმბოლოდ ქართული ეროვნული იდეისა და ეს ედო საფუძვლად შუა საუკუნეებში ქართული სახელმწიფოს სიძლიერეს. უნდა ითქვას, რომ საქართველოს ამის დიდი ტრადიცია გააჩნია და ამ ტრადიციის, ანუ „გელათური აზროვნების“ აღმდგენად XX საუკუნეში მოგვევლინა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II.

ილია II-ის თეოლოგიურ-სადღვთისმეტყველო აზროვნება სამ საუნჯეს ეფუძნება: „ღმერთი, სამშობლო და მოყვასი“. სამშობლო – გაგებულ თეოლოგიურ ჭრილში, როგორც „ჩემი, ასევე შენი“; საუფლო – უფლის მიერ შექმნილი სამყარო,

ხოლო „მოყვასი“ – ეს არის პირველ რიგში „ჩემი“, „შენი“ ახლობელი, ადამიანი – საზოგადოება, კაცობრიობა.

მასთან სამივე საუნჯე არის ტრიადა. ერთიანობაში და ერთმანეთის გარეშე მათი არსებობა შეუძლებელია. მთელი მისი თეოლოგიური, სულიერი, ზნეობრივი, თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა ამ ტრიადის ვექტორში ტრიალებს. ბუნებრივად დგება საკითხი, როგორ არის შესაძლებელი ამ ტრიადის ერთ სისტემაში მოქცევა? – რწმენისა და ცოდნის ერთიანობის გააზრებით, ანუ „გელათური აზროვნების“ პრინციპით.

ლიტერატურა:

1. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, ტ. II. 1997 წ.
2. კორნელი კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, თბ., 1951 წ.
3. გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, თბ., 1987 წ.
4. პავლე ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, ნარკვევები ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურის და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან, ნაწ. I, თბ., 2009 წ.
5. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, ტ. I, 1996 წ.
6. ძველი ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II, თბ., 1967 წ.
7. ენვერ (ნუკრი) ბარათაშვილი, ბასილი კესარელი და ათონის მწიგნობრული სკოლა, რელიგია, 2, თბ., 2010 წ.
8. წმინდა ბასილი დიდი, თხზულებანი, წინასიტყვაობა, გვანცა კოპლატაძე, თბ., 2002 წ.
9. დამანა მელიქიშვილი, გელათი „სხვა ათინა და მეორე იერუსალიმი“. თბ., 2006 წ.

DEMUR JALAGHONIA

Athonian Fathers, Ioane Petritsi and the Establishment of Principles of Gelati Thinking

Summary

The cultural centre of Athos (“Athoni” in Georgian) “always bore the Georgian national idea in Greece and became the source which provided Georgia with advanced cultural ideas. In a word, none of the monastic institutions have ever had such importance for the history of our

literature and culture as the Iberian Monastery of Athos; without it the history of our culture could have assumed a different shape.”

Eqvtime and Giorgi Mtatsmindeli occupy a unique place in the history of Georgian letters and philosophical thinking. Speaking about the greatest significance of the literary and theological school of Athos we imply the fact of arrival of thirteen Assyrian fathers in Georgia. It brought about the establishment of a new spirituality, theological school and monasteries in eastern Georgia. The second significant stage was the study and analysis of Grigol Khandzteli and his “brotherhood”. Giorgi Merchule opened the forgotten spirit of the “Georgian idea” by describing Grigol Khandzteli’s life and delimited both, the spiritual and geographical borders of Georgia. “Kartli is a large country where religious services are held and the prayers are said in the Georgian language.”

The work of Eqvtime and Giorgi Mtatsmindeli is the third stage, and the foundation of Gelati Academy and Ioane Petritsi’s work – the development of “Gelati thinking” – must be considered to be the fourth stage.

We intend to find a single spiritual thread between these stages that will be able to bind all of them together. Where does it lie, where shall we search for these spiritual foundations? This is the humble purpose of our work.

The Athonian fathers Eqvtime and Giorgi were outstanding figures. Their aim was to develop direct contacts with the Christian world. They made it their objective to translate literature into Georgian and to interpret the translated literature. It did not have a chaotic character, but rather met the needs of the nation’s spiritual and cultural requirements. “The tasks and intent was so specific that it equalled the creative process”. In addition to the translations, they created original works that are a significant primary source for the Georgian literature, theology, history and Georgian culture in general.

Translation work starts with Eqvtime Mtatsmindeli who laid the foundation for the Georgian scholarly pursuit. This event occupies a particular place in the history of Georgian literature and culture.

The renaissance of the Cappadocian culture in the history of Georgian thinking of the 10th-11th centuries is an indisputable fact and is substantially confirmed by scientific literature. The teachings of the Cappadocian fathers in Georgia are believed to belong to the line that demonstrates a definite trace of Christian Neo-Platonism (via Cappadocians) in the new period of its development, in particular, of Basil the Great.

In the medieval thinking Ioane Petritsi is the follower of the line that took start from Cappadocian fathers in Christian culture and in the 2nd half of the 11th century found much in common with the Neo-Platonism of Procles.

In XI-XII centuries, during the Golden Age of Georgia, King Davit Aghmashenebeli erected the Academy of Gelati. In the history of Christian thinking Gelati Academy followed the line of the Alexandrian school of theology (where a foundation was laid for the Alexandrian exegeses of the Holy Scripture) and Cappadocian patristics – Clement of Alexandria, having given ecclesiastic teaching a form of an established principle, harmony of faith and knowledge.

Gelati turned into a symbol of Georgian national idea which laid foundation to the strength and power of the Georgian state of the Middle Ages. It is worth mentioning that the Catholicos-Patriarch of all Georgia, Ilia II brought to life this tradition, i.e., the tradition of “Gelati thinking”, in the 21st century.

Theological thinking of Ilia II is based on the three highest treasures: “God, Patria and Neighbour”. Homeland, on the theological plane, is interpreted as “mine” and “yours”, the Kingdom of Lord – the world created by God; whereas the “neighbour” is primarily “your”, “my” close person – the community, the humanity.

With him all the three treasures make up a triad together and without one another their existence is incomprehensible.

მეტაფიზიკა

METAPHYSICS

BURT C. HOPKINS

Prolegomenon to a Critique of Symbolic Reason

The things said in mathematics are true and fawningly seduce the soul (sainei tèn psyche)
Aristotle (Metaph. N3.1090b1)

Introduction

Jacob Klein's *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*¹ is as remarkable for what it purports to demonstrate as for what it doesn't. It purports to demonstrate a "seam" in the transformation of the ancient Greek concept of number into the modern concept that exposes the modern concept's structural diminishing of what it means to *be* a number. Thus, for Klein, whereas in the Greek conception, number is inseparable from a multitude of items to which it, as *number*, is directly related, in the modern conception number no longer relates directly to a multitude but to the *concept* of a multitude from which everything has been abstracted save for the sign whose apprehension is identical with this concept itself. Klein's *GMT*, however, doesn't purport to view this transformation within what he himself referred to in the "Author's Note" to the English translation as the "larger perspective" of "the change from the ancient to the modern mode of thinking." Indeed, as Richard Kennington observed, "The book lacked an introduction" and "it needed a concluding part."² In what follows, I propose to view the larger perspective of this transition through the lens provided by the Kantian concept of a "critique" of pure reason. By asking and attempting to answer the question of whether Klein's account of what he calls

¹ Jacob Klein, "Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra" in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B: *Studien*, vol. 3, no. 1 (1934), 18-105 (Part I), and no. 2 (1936), 122-235 (Part II); English translation: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, trans. Eva Brann (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969; reprint: New York: Dover, 1992), Hereafter *GMT*.

² Kennington, Richard. Review of J. Klein, *Lectures and Essays. Review of Metaphysics* 41 (1987): 144-49, here 145.

the “symbolic abstraction”³ responsible for the genesis of the modern concept of number can be seen as what Kant characterizes as an “assessment”⁴ (B25) of pure reason, it is my intent to venture a prolegomenon to a critique of what, following Klein, I want to argue is most properly called “symbolic reason.”

By invoking Kant’s notion of the critique of pure reason I do not intend to suggest that Klein himself understood his historical-philosophical analysis of the ancient Greek and early modern concept of number in Kantian terms. Nor do I want to suggest that the project of a philosophical system within which Kant articulated the need for critique is philosophically relevant to Klein’s analysis. Rather, I propose to extract from Kant’s philosophy the concept of critique understood as an “assessment” of a cognitive faculty or capacity that does not “aim at the extension of cognition itself” (B26) but at its “purification” (B25) in a manner that would keep it “free of error.” Thus, for the purpose of viewing Klein’s demonstration in the *GMT* from the larger perspective of the difference between ancient and modern thinking, I want to employ Kant’s idea that rather than provide knowledge of the objects of cognition, for instance, an accelerating body or the hypotenuse of a right-angled triangle, the assessment of a cognitive faculty aims at its “correction” (B26) in a manner that “is supposed to furnish the touchstone of the value or lack of value of all” the cognition stemming from the faculty in question. In Kant’s case, the correction involves determining the boundary of pure reason’s permitted use in the face of “the troublesome call of reason, which, as befits its vocation, demands something that satisfies itself”⁵ (4:381) and, which, therefore, left unchecked, succumbs to the centuries old illusion that it (pure reason) is capable of determining the nature of intelligible beings. In Klein’s case, of course, the correction appropriate to symbolic reason provided by its critique remains to be seen.

Critique and Historical Origin

Kant’s critique of pure reason is driven by the conviction that by “learning” (4:329) the *origin* of the concepts employed in our cognition it is possible to “be able to determine their [correct] use with certainty.” Klein’s account of symbolic abstraction can be said to share this conviction. Indeed, what is at stake for Kant as for Klein in the positive result of learning the origin of the concepts in question is the determination – for all time – of the scope and limits of a

³ Jacob Klein, *GMT*, 125, 202, 205, 208, 224. See also Burt C. Hopkins, *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics. Edmund Husserl and Jacob Klein* (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 306-12. (Hereafter “*Origin*.”) The English translation renders Klein’s “symbolische Abstraktion” as “symbol generating abstraction,” a change in terminology that the translator, Eva Brann, reports met with Klein’s approval (*Origin*, Preface, xxvii, n. 3). However, Klein’s original terminology will be retained here, for reasons discussed in *Origin*, 306-7, n. 165.

⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St Martins Press, 1965). All references are to the original page numbers reproduced in the margin.

⁵ Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. Gary Hatfield (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). All references are to the original page numbers reproduced in the margin.

cognitive faculty in relation to the objects of cognition. Notwithstanding this shared conviction, however, the radical difference between Kant's account of the origin of concepts in "the faculty of pure reason itself" (B27) and Klein's account of the origin of concepts in symbolic abstraction presents a challenge to the legitimacy of using Kantian critique as a lens through which to view the larger perspective of what is demonstrated in the *GMT*. To wit, for Klein the philosophical significance of this origin is inseparable from an account of the meaning of all the concepts involved that is patently historical, whereas for Kant the proper subject of critique, the faculty of pure reason itself, is understood as an a-historical "touchstone for appraising the philosophical import of old and new works in this field" (B27).

Overcoming this challenge involves nothing less than coming to terms with the doubly paradoxical status of 'historical' explanation in Klein's *GMT*. On the one hand, it appeals to historically datable mathematical and philosophical texts and their authors in order to trace a significant transformation of the 'formal' meaning of mathematical concepts. On the other hand, the appeal to these concepts' origin in historically datable facts is not only *not* understood by Klein to threaten their formal meanings with 'historical relativity', but it is actually thought by him to bring to light an historical category whose content determines the scope and limits of its extension to formal mathematical meanings in a manner that highlights rather than diminishes their 'objectivity'. In other words, Klein does not think his appeal to the historical origin of mathematical concepts renders their meaning historically relative in a manner that threatens the objectivity of their content, a state of affairs that would have to be characterized – pejoratively – as 'historicism'. And, moreover, he thinks that his historical explanation of the formal meaning of mathematical concepts brings to light an historical category of meaning, "the modern," which, despite its historical origin, has a structural content that sets limits to all cognition determined by its content in a manner that does not vary over the course of time.

On my view, the key to resolving these paradoxes lies in recognizing the peculiar quality that 'history' takes on when the paradigm for historical explanation shifts from factually datable *res gestae* (things that happened), to which neither necessity nor formal objectivity can be said to belong, to the investigation of formal structures whose complete meaning as 'formal' is only intelligible on the basis of an investigation of the cognition in which such formal structures were originally generated. In the case at hand, the formal meaning in question is the 'generalized' or terminologically equivalent 'formalized'⁶ concept of number (*Zahl*) and number in general presupposed by modern algebra. For Klein, the complete meaning of a formalized concept, which is to say the answer to the question of what and how it signifies whatever it is that it signifies, cannot be established without reproducing – or attempting to reproduce – the original cognition that generated the peculiar formal meaning characteristic of it as a 'formalized' concept. It is this original cognition that Klein refers to as "symbolic abstraction" and that he argues remains philosophically inaccessible so long as the meanings of both 'formal' and 'abstraction' are taken to be historically invariant from the time of the Greeks to what for him was the historical present. Indeed, for Klein this philosophical inaccessibility works both ways, as the Greek understanding of 'formal' and 'abstraction' likewise remains inaccessible on the same assumption.

⁶ Hereafter referred to as "formalized."

‘History’, then, understood as retrospectively dated and datable events that happened, and thus ‘history’ in the sense of the contingent succession of such events, therefore figures in what is explicitly demonstrated in the *GMT*, even though the specifically ‘historical’ meaning of the category of “the modern” as it is used there cannot be reduced to historical meaning in *this* sense. This category cannot be so reduced because history in this sense is ‘empirical’ and therefore neither necessary nor formally invariant, whereas the historical category of ‘the modern’ that is applied by Klein to thought, as one of its modes, is precisely both necessary and formally invariant. Thus, *despite* the contingency inseparable from the retrospective dating that is constitutive of the historical category of ‘the modern’ and the essentially related historical category of ‘the ancient’, on Klein’s telling neither the transformation of the Greek concept of number into the modern concept, nor the comparative diminishment of the *being* of the latter in relation to the former, are accessible in the *empirical* phenomenon of history. This is the case for Klein because both this transformation and diminishment take place in a kind of cognition whose objects are apprehended exclusively in thought and therefore possess a purely formal being. And yet, despite the *formality* of the latter, which is to say, their quality as invariant, self-identical, and, therefore, in some sense, their quality as objects outside of empirical history, Klein’s *GMT* nevertheless claims to demonstrate that precisely this *formality* is historically determined. Of course, the historical determination at stake is not a consequence of history’s contingency as an empirical phenomenon but rather the result of the peculiar modes of thought that this book purports to show fall respectively under the historically determined categories of the ancient Greek and the modern.

The Critical Difference between Mathematical and Philosophical Cognition

The challenge that the doubly paradoxical appeal to history in Klein’s *GMT* presents to the legitimacy of employing the lens of Kant’s concept of critique in order to view its main finding in the larger perspective of the change from the ancient to the modern mode of thought can therefore be met by attending to the non-conventional meaning of history at work in that book. This meaning, in contrast to the conventional opposition between the contingency of empirical history and the non-contingency of formal objects of thought, identifies historical categories – the modern and the ancient – that despite being datable nevertheless single out the commonality of conceptual contents that are not subject to the alteration characteristic of empirical history’s contingency. The paradox inherent in Klein’s historical genealogy of mathematical objects, which as the objects they are possess an intrinsic meaning that cannot be more opposite than the conventional meaning of history, is thus not resolved by making it go away but by recognizing the deeper paradox that he claims to demonstrate via this genealogy. The deeper paradox, namely, that those mathematical objects, despite their intrinsic formality, nevertheless have a meaning relative to the common suppositions that fall under the historically datable categories involved in this paradox.

It is therefore this paradox, or, more precisely, to speak both with Kant *and* with Klein, the ‘possibility’ of this paradox, that I propose to view through the framework provided by Kant’s

concept of a critique of cognition. It is no doubt not an accident that the focal point of Kant's critique of pure reason concerns the difference between pure reason's philosophical and mathematical employment of concepts. Kant thinks that the 'apodictic' character of mathematical knowledge, that is, its twin qualities of necessity and certainty, provides a suitable standard for assessing the scope and limits of pure reason's philosophical employment of concepts. This is because while cognition in both philosophy and mathematics involves concepts whose meaning is not derived from sensible-perception, only in mathematics is cognition self-evidently scientific, in that no other cognitive authority than mathematics itself needs to be appealed to in order to recognize its status as a science. Philosophy, in contrast, for Kant is in the unhappy position of having to justify its scientific status, which for him means its proper cognitive rights. And it is critique that is supposed to do this, by showing once and for all that philosophy and mathematics differ with respect to their *forms* of cognition and not, as is commonly thought, with respect to their matter or objects. Therefore, on Kant's view, "philosophy deals with magnitudes just as much as mathematics" (B743), with the decisive difference that philosophical cognition is cognition through reason from concepts while mathematical cognition is cognition through reason from the *construction* of concepts. That is, philosophical cognition employs universal concepts that belong to pure reason to understand particular objects that do not belong to such reason, and mathematical cognition, while also employing pure reason's universal concepts, nevertheless does so in a manner that, in a fashion, brings into existence the particular objects that make up the content of its cognition. Thus, what is possible for mathematical cognition is impossible for philosophical cognition, namely, knowledge of the determinate nature of its pure concepts. For my purposes, the details of how this distinction is worked out by Kant are less important than the status of the *critical* point he thinks is established on its basis, namely, the establishment for all time of the truth of a *philosophical* cognition about the difference between mathematical and philosophical cognition.

Klein, too, not only proceeds in the *GMT* as if it were possible to establish an everlasting philosophical cognition about the true difference between mathematical and philosophical cognition, but he so proceeds twice, first in the case of their ancient and second in the case of their modern difference. Indeed, it is precisely the historical relativity that characterizes these two modes of thought that composes the paradox I have called attention to at the basis of what Klein purports to demonstrate and whose larger perspective I am proposing to consider here through the framework of Kantian critique.

The historical determination of modes of thought in Klein's analysis shows that the ancient Greek and modern concepts of the formal objects of thought, together with the modes of cognition that apprehend them, have nothing in common, if the measure for what is "in common" is taken to be an objective or subjective genus. They are, therefore, quite literally, heterogeneous. Thus, despite the employment of the same or similar terminology, for example, 'number', 'magnitude', 'formal', 'universal', 'number', 'image', 'original', and 'abstraction', there is no commonality that unites the referents of these terms in their ancient and modern use – or so it is maintained by the thesis that drives Klein's account of these matters.

Incommensurability of Ancient and Modern Modes of Thinking

Klein establishes the “possibility” of such a conceptual incommensurability in terms of *the* difference between what he calls the Greek and modern “conceptuality” (*Begrifflichkeit*).⁷ He uses this term to refer to the characteristics that determine the basic concepts employed in mathematical and philosophical cognition. These characteristics concern, on the one hand, a concept’s relation to that which is other than it and therefore to that which is non-conceptual. On the other hand, they concern a concept’s relation to other concepts. On Klein’s view, a comparative examination of both of these conceptual characteristics in the cases of the concepts operative in the philosophy and mathematics of the ancient Greeks and that of the early moderns discloses a basic difference. He articulates this difference by using the Scholastic language of “first” and “second intentions.”⁸ “First intention” articulates the mind’s relation to beings that *are* prior to their conception by the mind, and “second intention” articulates the mind’s relation to those beings that only exist as a result of its own conception.

The objects of ‘first intentions’ are beings that are directly apprehensible by the mind’s concepts as other than these concepts, while the objects of ‘second intentions’ are apprehended by the mind’s concepts as being dependent on other concepts. Klein’s *GMT* advances the bold claim that whereas the conceptuality of ancient Greek mathematics and philosophy is defined by its structural distinction between first and second intentions, the conceptuality of early modern mathematics and philosophy is defined by their structural identification; hence the incommensurability of these two conceptualities.

This claim gives rise to two immediate questions. One, what is the mathematical and philosophical significance of this shift? Two, how is knowledge of it possible, which is to say, what conceptual perspective permits Klein to arrive at cognition of the incommensurable structural difference between the ancient Greek and early modern modes of thought? The first part of the first question is the easiest to answer because for Klein the mathematical significance of this shift is the invention of symbolic algebra, that is, of a theoretical logistic whose basic units of calculation are sensible ciphers and letters that are inseparable from a concept of magnitude that is arithmetically and geometrically indeterminate; indeterminate in the sense having the novel status of a ‘general concept’ of magnitude. The philosophical significance of this shift is less easy to pinpoint, as Klein’s articulation of it is twofold. On the one hand, the shift in conceptuality that makes early modern mathematics possible, that is, the structural identification of first and second intentions and therefore of their objects, holds also for the early modern transformation of the conceptuality proper to philosophical method and theory. On the other hand, because of this, the new science made possible by the invention of modern algebra, mathematical physics, understands itself as the rightful heir to the method and theory of ancient Greek philosophy.

⁷ This term is translated as “intentionality” in *GMT* rather than the more straightforward “conceptuality” that will be employed here. The reasons for the latter being preferable are discussed in *Origin*, 80 n. 7.

⁸ See *GMT*, 175, 192, 208; Jacob Klein, “The World of Physics and the ‘Natural’ World,” in *Lectures and Essays*, Eds. Robert B. Williamson and Elliott Zuckerman (Annapolis: St. John’s College Press, 1985), 1-34, here 17, 26-27; see also *Origin*, 286, 297, 312-13, 508-10.

Moreover, for Klein, the peculiar conceptuality determinative of the symbolic reason that makes modern mathematics possible also comes to determine the conceptuality per se of “modern consciousness,”⁹ the social and economic products of which he refers to in one place in terms of a “symbolic unreality”¹⁰ that, however, may be “overcome” by understanding “how ancient science approached the world.”

This last point brings me to what I take to be the answer to the second question above, namely, how it was possible for Klein to arrive at *knowledge* of these different conceptualities and their philosophical significance. The most plausible answer, I want to suggest, is that knowledge of these different conceptualities and their philosophical significance presupposes a cognitive perspective whose goal is more the assessment of the manner of cognizing the objects operative in the paradigmatic mathematical and philosophical cognition of the ancient Greeks and early moderns than in these objects themselves. Such a cognitive perspective is, following Kant, appropriately characterized as “transcendental,” because its guiding interest is not in the mathematician and philosopher’s knowledge per se but in knowing *how* the cognition operative in their kinds of knowledge comes about.

Critique of the Ancient Mode of Mathematical and Philosophical Cognition

Klein’s account of Plato’s and Aristotle’s controversy over the mode of being proper to the generality of the objects of mathematical and philosophical cognition can be seen to demonstrate that despite this controversy their modes of thought share a common conceptuality. Thus for both thinkers the generality of the objects of mathematical and philosophical cognition always refer immediately to multitudes of objects: individual sensible and intelligible objects in the case of the objects of mathematical cognition and singular eidetic objects in the case of philosophical cognition. And it is precisely Klein’s demonstration of this that permits our discerning a critical moment, in the Kantian sense discussed above, in this demonstration. On the one hand, because the generality of the concepts involved in the ancient Greek methods of mathematical and philosophical cognition is inseparable from their relation to multitudes of individual objects, these concepts and their objects may be critically characterized as ‘first intentional’. On the other hand, because of the fundamentality of this critical relation, the concern of ancient Greek philosophical theory with the account of the origin of these concepts and their relation to their objects in the soul’s manner of cognizing both of these kinds of objects and relations may be critically characterized as ‘second intentional’. And, finally, on both hands, the fundamental distinction between first intentions and their objects and second intentions and their objects in evidence here may be critically characterized as the basic structure of the ancient mode of thought.

⁹ Jacob Klein, *GMT*, 171.

¹⁰ Jacob Klein, “Modern Rationalism,” in *Lectures and Essays*, Eds. Robert B. Williamson and Elliott Zuckerman (Annapolis: St. John’s College Press, 1985), 53-64, here 64.

Klein's Account of Early Modern Mathematical and Philosophical Cognition

Klein's account of early modern mathematical and philosophical cognition is made possible by its comparison with that of the ancient Greeks. This comparison, in turn, is made possible by the early modern thinkers relating their mathematical and philosophical discoveries to ancient Greek precedents. In the case of mathematics, the early modern mathematicians understood, for the most part, this relation to be one of continuity. The early modern philosophers, likewise, understood their discoveries for the most part to be in continuity with the ancients.¹¹ Thus François Vieta understood the objects of his analytic method to be the same objects dealt with by the ancients and he also understood this method itself to be based in an ancient precedent, save for its greater generality than that exhibited by the ancients. And René Descartes, too, also understood both his unification of ancient geometrical analysis with algebra and his establishment of the *mathesis universalis* as the method of science to have an ancient precedent. Indeed, in both of these paradigmatic cases of early modern thought, the difference between ancient and modern science was understood in terms of the generality of the method employed and not the nature of the objects investigated.

Thus Vieta understood his *logistique speciosa* as a method for investigating the same numbers and geometrical forms investigated in ancient Greek mathematics, with the only difference being that the generality of his method made explicit the very same method employed but not exhibited for reasons of vanity by the ancient mathematicians. That is, Vieta was convinced, for instance, that Diophantus' *Arithmetic* had its basis in a method of calculation that didn't calculate with determinate numbers but with their species, just as Vieta's analytic art did, but that Diophantus concealed this to the end of making his problem solving acuity appear more ingenious than it really was.

Descartes, likewise, understood his analytic geometry both to investigate the same mathematical objects as ancient mathematics and to employ its same universal method, which method, however, the ancient mathematicians had concealed out of a kind of malicious cunning. Moreover, he understood the employment of this method to be in the service of investigating *extension*, which he took as the true substance of the beings of nature, the same natural beings that his Schoolmen teachers had taught him Aristotle had investigated.

Klein's *GMT* demonstrates, however, that neither of these self-interpretations can withstand critical scrutiny when both the objects and methods of ancient mathematics and philosophy are understood from their own conceptual level. That is, Klein shows that both Vieta's and Descartes' understanding of the nature of the mathematical objects of the ancients and Descartes' understanding of the true substance of the beings of nature are radically different than that of the ancients. Klein shows precisely why this is the case by tracing the transformation of the concepts of the objects of mathematics in Vieta and Descartes and the substance of nature that occurs in Descartes by reconstructing the original cognition in which this transformation occurred.

¹¹ See *GMT*, Part II and "The World of Physics and the 'Natural' World," 19-20. See also *Origin*, chs. 22-23.

Klein shows that Vieta's introduction of a fundamental distinction between calculating with equations whose coefficients are numbers and calculating with equations whose coefficients are letters functioning as "symbols"¹² of numbers and their powers, is the distinction at the basis of Vieta's belief that Diophantus was in the possession of the art of symbolic calculation but chose to conceal that fact to make his calculating skill and acuity appear all the greater. Klein goes on to show, however, that Vieta's belief was mistaken. The mistake lies in Vieta's interpretation of the numerical signs as no longer referring directly to objects as they did for Diophantus and ancient Greek mathematics, but to the general concept of each number. Thus, for instance, the concept of 'two' no longer has for Vieta its ancient Greek meaning of referring to two pure monads, but rather it means the concept of being 'two' in *general*. As a result, the numerical sign '2' no long means two determinate things as did for Diophantus and Greek mathematics but the general character of this one number, which is to say its concept of *twoness*.

What made it possible for Vieta to think that Diophantus' method of calculation was not based in numbers but in a concealed logistic of symbols was his attribution of *this* understanding of number to Diophantus. This understanding of number makes the move from calculation with putative individual numbers to calculation with letter symbols appear 'logical', as the general character of each number presupposes the general character of each and every number. Hence, for instance, the 'logic' of the replacement of '2' by 'a' follows from the status of 'a' as a sign that represents number in general, for the symbolic relation between each sign and what it designates is the same. That is, each letter directly represents a general concept – 'twoness' and 'number in general' – and therefore only indirectly refers to a multitude of entities. Vieta's innovation of calculating with equations whose units are symbolic numbers, which for Klein makes him "the first creator of the *algebraic formula*,"¹³ is therefore made possible by his *identification* of the concept of number, that is, the *concept* of a multiplicity, with number itself, which is to say, with a determinate multitude of determinate objects.

Descartes' unification of ancient Greek geometrical analysis and algebra to establish analytical geometry is conditioned by Vieta's invention of algebraic formulae. Klein shows that modern analysis is *not* the result of combining directly ancient geometrical analysis with the ancient (Diophantine) theory of equations but rather the result of Descartes' bringing the symbolic interpretation and exhibition of both geometrical forms and arithmetical ratios together in a manner that regards and sensibly exhibits their common general 'quantitative' character. The regarding of their common general 'quantitative' character is the basis of the self-understanding of modern algebra and *mathesis universalis* as having a general object that is neither a discrete nor continuous magnitude as its proper matter of study, but rather a 'quantity in general'. The sensible exhibition of these general quantities occurs in the guise of an 'image' that, in marked contrast with the ancient Greek understanding of the presentation of 'images' in mathematics, does not refer to pure intelligible objects. Instead, these general qualities' sensible exhibition is the result of a universal procedure that transforms the indeterminate and therefore unimaginable

¹² Vieta himself is the first to use the term 'symbol' to refer to the letters that replace numbers and their powers in equations.

¹³ "The World of Physics and the 'Natural' World," 25.

general object of analytical geometry into numerically determinate lengths and values. The sensible ‘image’ that results from this transformation refers therefore to a general procedure for its *construction*, rather than to the procedure-less origin in which images appear to the soul in sense perception.

Descartes formulates the relation of his method to ancient geometrical analysis in terms of its “generalization,” by which he understood the more general or universal treatment of geometrical forms than is explicitly found in ancient analysis. Thus, whereas the drawn figures in ancient geometrical analysis exhibit as images particular geometrical forms, Descartes makes it clear that the figures in analytical geometry exhibit only relations or proportions and “indeed assume exceedingly great generality” (*et quidem maxime generaliter sumptas*). Descartes’ presentation of these relations in line-segments thus functions, in the case of a single relation, only to illustrate them clearly and simply for the senses and imagination and not to image a pure geometrical form. And the facilitation of the methodically necessary surveying together many such relations by representing them *simultaneously* with letters that signify ciphers, is, on Klein’s view, another mode “of the very same symbolic style of presentation.”¹⁴

By “symbolic style of presentation” Klein understands four things:

One, the figures drawn in analytical geometry do not represent pure geometrical forms and therefore no longer have the status as their sensible images. Rather, these figures, for instance, the coordinate-axes of an ellipse, apply not to the “pure” ellipse accessible only in thought, but rather they only function as the symbols that methodically indicate the *possible* use of such a pair of lines in general. Thus the ‘symbolic’ significance of these lines becomes manifest when they are understood in contrast to the ancient understanding of geometric diagrams, that is, when they are no longer understood as sensibly perceived ‘images’ that exhibit the intelligible being of particular line segments investigated by ancient geometrical analysis but rather as *illustrations* of the general procedure for investigating such line segments that is operative in this analysis.

Two, the generality of the symbolic figures of analytical geometry is understood in terms of their *variability*, because general magnitudes are thought of as *alterable*. As such they are detachable from the realm of determinate geometric objects and understood in their ‘being’ as general magnitudes in terms of their ability to take on, one after the other, all admissible numerically determinate values. All the geometric figures investigated using the symbolic figures of analytical geometry are “from now on nothing but symbolic exhibitions of various possible relations, or of the different ‘functional’ relations, between two (or more) variables.”¹⁵ These figures’ ability to take on numerically determinate values allows the general magnitudes they represent to replace both particular geometrical forms and particular numbers.

Three, the very ‘being’ of the figures employed by analytical geometry was understood by Descartes and is now ordinarily understood as the images of the geometrical forms exhibited by the ancients. For instance, the ellipse originally drawn by Descartes within his method’s analytical coordinate-axes and now drawn within its “Cartesian” coordinates was understood

¹⁴ “The World of Physics and the ‘Natural’ World,” 18.

¹⁵ *Ibid*, 19.

by him and is ordinarily understood today as the *same* ellipse treated by Apollonius. Precisely *this* understanding is what permits the *illustration* of the ‘generalization’ of the ancient theory of equations (which dealt with numbers understood as determinate multitudes of determinate objects) into algebra, or, to speak with Descartes, the unification of the geometrical analysis of the ancients with modern algebra. This illustration takes the form of the transformation into an ‘image’ of the indeterminate general magnitudes treated by analytical geometry, an ‘image’ that is *constructed* by rendering determinate the universal values inseparable from such magnitudes.

And four, that what Descartes’ calls “‘generalization’ is really a complex conceptual process ascending from *intention prima* to *intention secunda* while, *at the same time*, identifying these.”¹⁶ Descartes, like Vieta before him, therefore failed to understand that the true nature of his innovation was *not* to extend the scope of a general method already extant in ancient times but to shift the meaning of the concept of magnitude “from *intention prima* to *intention secunda*, together with their simultaneous identification.”¹⁷ Descartes’ analytical geometry accomplished this shift for the continuous magnitude that characterized for the ancients the mode of being of geometrical forms just as Vieta’s analytical art accomplished it for the discrete magnitude that characterized for the ancients the mode of being of numbers. Indeed, it is precisely Vieta’s shift of the meaning of magnitude in the realm of numbers that prepares the way for his *logistique speciosa* to become a part of geometrical analysis, which is exactly what Descartes succeeded in accomplishing.

The most immediate implication of Descartes’ failure to understand his method’s conceptual innovation in relation to its ancient precedent is manifest in his philosophical identification of the concept of *extensio* with the extendedness of corporeal extension itself, that is, with the extended beings belonging to nature. Here, in Descartes’ philosophy, the mathematical possibility of identifying *prima* and *secunda intention*, which is based on the misidentification of the symbolically exhibited ‘image’ of geometrical objects with the geometrical images of the ancients, can be seen to condition the philosophical possibility of identifying the *being* of a thing with the methodical exhibition of its *general* concept. Thus, the non-conceptual objects to which first intentional concepts are directed, as what is *other* than the concept’s generality despite their intelligibility nevertheless being inseparable from this generality, are identified with this conceptual generality by Descartes following his innovative extension of the generality of the second intentions that are the precise preoccupation of ancient philosophical theory. Descartes therefore identifies that which both ancient mathematical and philosophical cognition keep distinct, namely, the first intentional objects investigated by ancient science with the second intentional objects and relations investigated by philosophical theory. Not just in Descartes however is this identification made, but according to Klein the conceptual shift implicit in it structurally determines the modern mode of thinking per se and with this, the symbolic ‘unreality’ of its cognitive achievements. And because of this the symbolic reason behind this mode of thought stands in need of what Kant called the *critique* of pure reason.

¹⁶ Ibid., 20.

¹⁷ Ibid., 26.

Critique of Symbolic Reason

According to Klein, the symbolic exhibition of the general magnitudes in analytical geometry is captured by Kant as the “representation of a universal procedure of imagination in providing an image for a concept” (B 179), which Kant entitles “the schema of this concept.” However, what Kant and the Neo-Kantians failed to recognize with respect to the symbolic exhibition made possible by the schema is that “It is no less essential”¹⁸ that their identification of the schematically constructed images with very *same* images exhibited by the ancient Greeks is a *mistake*. Kant and the Neo-Kantians failed to recognize this because like the originators of the new mathematics, they understood the “generalization” accomplished by symbolic algebra to be continuous with the general method and formal objects of ancient Greek mathematics. Kant’s technical term for this was “amplification,” by which is meant the enhancement of mathematical calculation in the absence of its proper objects – the discrete and continuous magnitudes of the Greeks. Symbolic reason for Kant is therefore an extension of pure reason, in the sense that the formality of reason’s symbolic concepts are understood as more abstract than but nevertheless homogeneous and therefore logically related to the formality of the pure concepts of pure reason.

It is precisely this understanding of symbolic reason that Klein’s *GMT* demonstrates is unfounded by comparing the conceptuality of the ancient mode of thinking with that of the modern mode. The conceptuality of the symbolic concept of ‘magnitude in general’ is improperly understood as a formal concept that is homogenous with the formality of the formal concepts of Greek mathematics, save for its greater level of ‘abstraction’. Klein’s analysis of the structural relations between first and second intentions and their objects in the ancient and modern modes of thought provides the basis for exhibiting the lack of formal homogeneity between the abstract formal objects of Greek mathematics and the *generalized (formalized)* objects of early modern mathematics. The ‘generalization’ that generates the symbolic concept ‘magnitude in general’ cannot be understood as an abstraction that is consistent with Greek (Aristotelian) abstraction, save for its greater degree of disregard for and therefore abstraction from the qualities of its object. Rather Klein’s analysis show that the shift in the meaning of the formality of a concept in modern mathematics from first to second intention together with the simultaneous identification of first and second intentional objects precludes precisely the generation of the symbolic concept of ‘magnitude in general’ from Aristotelian abstraction. Abstraction in this sense is structurally limited by the fundamental distinction between first and second intentions and first and second intentional objects in the conceptuality characteristic of the ancient mode of thought. Because of this the conceptuality of such thought’s second intentions and second intentional objects, no matter how ‘abstract’, remain necessarily related to the non-conceptual objects of its first intentions.

Klein calls the ‘abstraction’ responsible for the generation of symbolic concepts “symbolic abstraction.” He finds this kind of abstraction’s basic contours adumbrated in Descartes’s account of the pure intellect’s abstraction of the *concept* of a multitude in general from its *cognition* of a determinate multitude. Such ‘Cartesian’ abstraction brings with it the consequent necessity of

¹⁸ Ibid., 19.

combining this *indeterminate*, because generalized, concept with a determinate mark in order for the pure intellect to be able to represent to itself this concept. The combination of a determinate mark with an indeterminate concept is the result of the pure intellect working in conjunction with the imagination to use the latter's *power* to make things visible, in this case, to make visible the pure intellect's indeterminate concepts. The result of this collaboration is the *unification* of the indeterminacy of the formalized concept that is abstracted by the pure intellect (from its own cognition of determinate mathematical objects) with the determinacy of a mark made visible to the intellect by the imagination's representation of something that, strictly speaking, because of its indeterminacy, is incapable of being represented. The *unity* brought about by this unification is the mathematical *symbol*.

What makes this 'unity' of indeterminate and determinate components a mathematical 'symbol' is the symbol's visible embodiment of the modern shift in the meaning of the conceptuality of a concept from first to second intention together with the simultaneous identification of these intentions' objects. The visibility of the algebraic letter that is combined with the formalized concept is responsible for the letter's status as the object of a first intention. As such, that is, considered only as a visible letter, however, the letter is *not* yet a mathematical 'symbol'. And it is *not* a letter sign if by sign is understood a mark that signifies something *other* than itself *through* this mark. In other words, an account of the condition of possibility for symbolic reason being 'symbolic' is something that is manifestly *not* provided by calling attention to the fact that such reason employs 'symbols' as signs of mathematical concepts. Rather, an account of the condition of possibility of symbolic reason must first account for precisely this *fact*, namely, that letters with otherwise no significative connection with mathematical objects are nevertheless recognized as unambiguously having such a connection. It is precisely this condition of possibility, indeed this 'transcendental' condition of possibility, that Klein provides an account of by showing that reasoning with mathematical symbols comes about when concepts of magnitude that relate only to other concepts are simultaneously apprehended as the objects of first intentions, that is, as *non-conceptual* beings. Thus, when this mark, '2', is apprehended as *the* number 'two', or when this mark, 'a', is apprehended as *a* variable, reason is functioning symbolically. And Klein shows that what makes these marks symbols is *not* their putative status as signs, but, rather, the other way around: what makes them 'signs' in the sense of mathematical symbols is their status as marks that are inseparable from the mathematical objects that they represent.

This extraction from Klein's analysis of the transcendental conditions of the possibility of the mathematical cognition in which the symbolic formalization of the objects of mathematics originates sets the stage for the extraction of the transcendental conditions of the possibility for the philosophical cognition in which the formalization of the objects of philosophical cognitions originate. As in the case of the critique of mathematical cognition, Klein shows in the case of philosophical cognition that the shift in conceptuality is recognized as such neither by its originators nor by their followers down into the present. As a result, the shift from first to second intentions together with the simultaneous identification of their objects initiated by Descartes remains in effect to this day. This is not to say that one critical implication of Klein's *GMT* is that philosophers since Descartes have been self-consciously Cartesian. Far from it; however, it

is to suggest that insofar as philosophical theory is understood as being capable of arriving at the *truth* of the objects of its cognition by articulating their *meaning* as it is given in this cognition, this understanding shares with Descartes the fundamental presupposition determinative of the modern mode of thought. That is, such an understanding presupposes that the basic units of its second intentional objects of meaning, however formulated and understood, are, in principle, capable of becoming *one* with the non-conceptual objects of its first intentions.

Literature:

1. Aristotle . *Metaphysics*. Trans. Joe Sachs. 2nd ed. Santa Fe, N.M.: Green Lion, 2002
2. Jacob Klein, “Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra” in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abteilung B: Studien*, vol. 3, no. 1 (1934), 18–105 (Part I), and no. 2 (1936), 122–235 (Part II); English translation: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, trans. Eva Brann (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969; reprint: New York: Dover, 1992), Hereafter GMT.
3. Kennington, Richard. Review of J. Klein, *Lectures and Essays*. *Review of Metaphysics* 41 (1987)
4. Burt C. Hopkins, *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*. Edmund Husserl and Jacob Klein (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 306-12. (Hereafter “Origin.”)
5. Jacob Klein, “Modern Rationalism,” in *Lectures and Essays*, Eds. Robert B. Williamson and Elliott Zuckerman (Annapolis: St. John’s College Press, 1985)
6. Jacob Klein, “The World of Physics and the ‘Natural’ World,” in *Lectures and Essays*, Eds. Robert B. Williamson and Elliott Zuckerman (Annapolis: St. John’s College Press, 1985)
7. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. Gary Hatfield (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
8. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St Martins Press, 1965).

ბარო ს. ჰოპკინსი

სიმბოლური გონების კრიტიკის პროლოგომენები

იაკობ კლეინი ნაშრომში „ბერძნული მატემატიკური აზროვნება და ალგებრის წარმოშობა“ მიზნად ისახავს მოახდინოს ჩვენება, თუ რა სახის „გადაბმას“ აქვს ადგილი ანტიკური ბერძნების რიცხვის კონცეპტის ტრანსფორმაციისას თანამედროვე კონცეპტში, რომელიც ნათელს ხდის თანამედროვე კონცეპტის სტრუქტურულ შესუსტებას, თუ რას ნიშნავს იყო რიცხვი. ი.კლეინის თანახმად, რიცხვის ბერძნულ კონცეპტში რიცხვი განუყოფელია ერთეული საგნების სიმრავლისაგან, რომელთაც რიცხვს პირდაპირი მიმართება აქვს. თანამედროვე კონცეპტში რიცხვს არ აქვს პირდაპირი მიმართება სიმრავლესთან, არამედ სიმრავლის კონცეპტთან, რომლისაგან ყველაფერი აბსტრაგირებულია, დაცულია, როგორც ნიშანი, რომლის წარმოდგენა თვითონ კონცეპტის იდენტიურია.

ავტორის მიზანია ამ გადასვლის ფართო პერსპექტივაში განხილვა კანტის წმინდა გონების „კრიტიკის“ კონცეპტით მოპოვებული გამადიდებელი ლინზის მეშვეობით; მიზანია, პასუხი გავცეთ კითხვას, თუ რას უწოდებს კლეინი „სიმბოლურ აბსტრაქციას“, რომელიც პასუხს სცემს რიცხვის თანამედროვე კონცეპტის გენეზისს. ის შეიძლება დავინახოთ ისე, როგორც მას კანტი ახასიათებს; როგორც წმინდა გონების „შეფასება“. ჩემი განზრახვაა, წამოვიწყო რისკიანი საქმე, რასაც ი.კლეინის მიხედვით მინდა ვუნოდო „სიმბოლური გონება“. კანტზე მითითებით, არ ვფიქრობ, რომ ი.კლეინი რიცხვის კონცეპტის თავის ისტორიულ-ფილოსოფიურ ანალიზს გაიგებდა კანტიანურ ტერმინებში.

ავტორს არ სურს შემოგვთავაზოს ფილოსოფიური სისტემის პროექტი, რომელშიც კანტის მიერ არტიკულირებული გონების კრიტიკის საჭიროება რელევანტურია ი.კლეინის მიერ ჩატარებული ანალიზის. მე მსურს კანტის ფილოსოფიიდან გადმოვიღო კრიტიკის კონცეპტი გაგებული, როგორც შემეცნებითი უნარების „შეფასება“, რომელსაც მიზნად არ აქვს შემეცნების გაფართოება, არამედ მხოლოდ მისი განმეცნება სურს. იგი არის მისი გათავისუფლება შეცდომისაგან. კანტის შემთხვევაში გამოსწორება გულისხმობს წმინდა გონების საზღვრების დადგენას, ხოლო ი.კლეინის შემთხვევაში სიმბოლური გონების შეფასების გამოსწორება მისი კრიტიკის განხორციელებით ბუნდოვანი რჩება.

კრიტიკა და ისტორიული წარმოშობა (გონების უნარის გაუმჯობესების ორი გზა – გონების კრიტიკა-შეფასება და გონების მიერ მოხმარებული კონცეპტების წარმოშობის გარკვევა).

კანტის მიერ წამოწყებული წმინდა გონების კრიტიკის მამოძრავებელი სტიმულია რწმენა, რომ შემეცნების „დასწავლა“ შესაძლებელია; რომ იმ კონცეპტების წარმოშობის შესწავლით, რომლებიც მუშაობენ ჩვენი შემეცნების პროცესში, შესაძლებელია მათი უკეთ გამოყენების განსაზღვრა. ი. კლეინის სიმბოლური აბ-

სტრაქციის აღრიცხვა იზიარებს ამ მოსაზრებას. მათი ინტერესის საგანია, თუ რა განსაზღვრავს შემეცნების უნარს შემეცნების საგანთან მიმართებაში.

რადიკალური განსხვავება კანტის მოსაზრებაში „თვითონ წმინდა გონების უნარის“ კონცეპტის წარმოშობაზე და ი. კლეინის მოსაზრება სიმბოლური აბსტრაქციის კონცეპტის წარმოშობის შესახებ წარმოადგენს გამოწვევას კანტის კრიტიკის, როგორც გამადიდებელი შუშის გამოყენების, ლეგიტიმურობის დასაბუთებისათვის, რაც დაგვეხმარება ფართო პერსპექტივაში განვიხილოთ ი.კლეინის მოსაზრება. ი. კლეინისათვის კონცეპტის წარმოშობის ფილოსოფიური მნიშვნელობა განუყოფელია ყველა კონცეპტის საზრისის გათვალისწინებისაგან, რომელიც ნათლად ისტორიულია. კანტისათვის კი კრიტიკის სუბიექტია თვითონ წმინდა გონება, რომელიც გაგებულია როგორც არაისტორიული. ი.კლეინთან „ისტორიულმა ახსნამ“ მოიპოვა ორმაგი პარადოქსული სტატუსი. ერთი მხრივ, ისტორიულად დათარიღებული მათემატიკური და ფილოსოფიური ტექსტები და მათი ავტორები მოხაზვენ მათემატიკური კონცეპტების „ფორმალური“ საზრისის ტრანსფორმაციის გზას; მეორე მხრივ, ამ კონცეპტების წარმოშობა ისტორიული დათარიღებადი ფაქტებისაგან არ არის გაგებული ი. კლეინის მიერ, როგორც „ისტორიული რელატიურობის“ საფრთხე კონცეპტების ფორმალური საზრისის მიმართ. კლეინი არ ფიქრობს, რომ მისი მიმართვა მათემატიკური კონცეპტების წარმოშობის ისტორიულობაზე მათ საზრისის ისტორიულად რელატიურს ხდის. იგი ფიქრობს, რომ მათემატიკური კონცეპტების ფორმალური საზრისის დასაბუთება (ახსნა) ნათელს ხდის საზრისის ისტორიულ კატეგორიას.

ავტორის აზრით, ამ ისტორიული ორმაგი პარადოქსის გადაჭრის გასაღები დევს „ისტორიის“ განსაკუთრებული თავისებურების აღიარებაში. ისტორიული ახსნის პარადიგმა წარმოდგება ფაქტობრივი *res gestae*-დან (მოვლენა, რაც ხდება), რომელსაც, არ შეიძლება ითქვას, რომ, არც აუცილებლობა და არც ფორმალური ობიექტურობა არ მიეკუთვნება. ფორმალური სტრუქტურის გამოკვლევის დასრულებული საზრისი, როგორც „ფორმალური“, არის მხოლოდ ინტელგებულური შემეცნების გამოკვლევის საფუძველზე, რომელშიც ასეთი ფორმალური სტრუქტურა თავდაპირველად წარმოიშობა. ამ შემთხვევაში შეკითხვაში ფორმალური საზრისი არის რიცხვის „განზოგადებული“ ანუ ტერმინოლოგიურად ეკვივალენტური „ფორმალიზებული“ კონცეპტი და რიცხვი ზოგადად ნაგულისხმევია თანამედროვე ალგებრის მიერ.

ი. კლეინისათვის ფორმალიზებული კონცეპტის სრული საზრისი, რომელიც პასუხია კითხვაზე, თუ რას და როგორ აღნიშნავს, რასაც იგი აღნიშნავს, – არ შეიძლება დადგინდეს იქნეს კვლავწარმოების, ანდა კვლავწარმოების მცდელობის გარეშე. შემეცნების საწყისი აწარმოებს მათ განსაკუთრებულ ფორმალურ საზრისისეულ დახასიათებას, როგორც „ფორმალიზებული“ კონცეპტი. ამ საწყისის შემეცნება, რასაც ი. კლეინი მიმართავს, როგორც „სიმბოლურ აბსტრაქციას“ და რომელსაც იგი ასაბუთებს, ფილოსოფიურად მიუწვდომელია, რამდენადაც „ფორმალური“ და „აბსტრაქტულის“ საზრისი აღებულია, როგორც ისტორიულად ინვარიანტული,

ბერძნებიდან დაწყებული დღემდე. მართლაც, ი. კლეინისათვის ეს ფილოსოფიური მიუწვდომლობა ორივე წესით მუშაობს, – როგორც ბერძნების გაგება „ფორმალურის“ და „აბსტრაქტულის“.

თავში „კრიტიკული განსხვავება მათემატიკურ და ფილოსოფიურ შემეცნებას შორის“ ავტორი ანალიზებს ორმაგ პარადოქსულ მიმართვას ისტორიისადმი კლეინის ნაშრომში, რომელიც ლეგიტიმურს ხდის კანტის წმინდა გონების კრიტიკის კონცეპტის გამოყენებას, როგორც სათვალევების, რათა განვიხილოთ ძირითადი დასკვნა აზროვნების წესის ცვლილების ფართო პერსპექტივაში ანტიკურობიდან „მოდერნამდე“. მის წიგნში შეიძლება შევხვდეთ ისტორიის არაკონვენციონალური საზრისის თემატიკებს. საზრისი, საპირისპიროდ კონვენციონალური დაპირისპირებისა ემპირიული ისტორიის შემთხვევით ხასიათსა და აზროვნების არაშემთხვევით ფორმალურ ობიექტებს შორის, ადგენს ისტორიულ კატეგორიებს – თანამედროვეს და ანტიკურს, რომელშიც, მიუხედავად იმისა, რომ ექვემდებარება დათარიღებას, მაინც გამოიყოფა კონცეპტუალური შინაარსის ერთიანობა, რომელიც არ არის ემპირიული ისტორიის შემთხვევითობის ხასიათის ცვლილების სუბიექტი.

კლეინის მათემატიკური ობიექტების ისტორიული გენეალოგიისათვის პარადოქსი აუცილებელი ნიშანია, რომელიც, როგორც ობიექტი, არის ნამდვილი საზრისის ფლობა; ის არ შეიძლება მეტად დაპირისპირებული იყოს ისტორიის კონვენციონალურ საზრისთან. ის არ გადაწყდება მათი მოშორებით, არამედ აღიარებით ღრმა პარადოქსისა, რომელსაც პრეტენზია აქვს მოახდინოს მისი დემონსტრირება გენეალოგიის მეშვეობით.

ეს არის ღრმა პარადოქსი ანუ, უფრო ზუსტად, პარადოქსის შესაძლებლობა. გთავაზობთ, საკითხი განვიხილოთ კანტის შემეცნების კრიტიკის კონცეპტის ჩარჩოში. უეჭველია, არაა შემთხვევითი, რომ კანტის წმინდა გონების კრიტიკის ცენტრალური ფოკუსი დაინტერესებულია განსხვავებით წმინდა გონების მიერ კონცეპტების მათემატიკურ და ფილოსოფიურ გამოყენებას შორის. კანტი ფიქრობს, რომ მათემატიკური ცოდნის „აპოდექტიკური“ ხასიათი, მისი ორი ნიშნით: აუცილებლობით და უტყუარობით, გვაძლევს მოსახერხებელ სტანდარტს წმინდა გონების მიერ კონცეპტების ფილოსოფიური გამოყენების შესაფასებლად. ამიტომ, რომ ფილოსოფიაში და მათემატიკაში შემეცნება შეიცავს კონცეპტებს, რომლის საზრისი არ არის წარმოშობილი გრძობადი აღქმიდან. მხოლოდ მათემატიკაში არის შემეცნება მეცნიერულად თვით ევიდენტური, რომელშიც არაა საჭირო გამოყენებული იყოს არავითარი სხვა შემეცნებითი ავტორიტეტი, გარდა თვითონ მათემატიკისა, რათა აღიარებულ იქნეს მისი, როგორც მეცნიერების, სტატუსი. ამის საპირისპიროდ, კანტის აზრით, ფილოსოფია ცუდ მდგომარეობაშია, რადგან უნდა მოახდინოს საკუთარი მეცნიერული სტატუსის გამართლება. რაც მისთვის მისი შესაფერისი შემეცნებითი უფლებების დაცვას ნიშნავს.

ფილოსოფია და მათემატიკა განსხვავდება არა მათი პატივისცემით შემეცნების ფორმებისადმი და არა მათი შემეცნების საგნების ან მასალის გამო. მაშასადამე, კანტის თვალსაზრისით, ფილოსოფია სწავლობს სიდიდეებს ისევე, როგორც მა-

თემატიკა. ამ შემთხვევაში მათ საერთო საგანი აქვთ, მაგრამ გონებით გამოკვლევის სახე ფილოსოფიურ და მათემატიკურ განხილვაში სრულიად განსხვავებულია. ფილოსოფია მისდევს მხოლოდ ზოგად ცნებებს, მათემატიკა კი მარტო ცნებებით ვერაფერს გააწყობს, ამიტომ მაშინვე მიაშურებს ხოლმე მჭვრეტელობას, რომელშიც ის ცნებას განიხილავს კონკრეტულობაში, მაგრამ არა ემპირიულად, არამედ ისეთში, რომელსაც იგი აპრიორი წარმოადგენს, რომელიც ააგო და რომელშიც იმას, რაც კონსტრუქციის ზოგადი პირობებიდან გამომდინარეობს, საზოგადოდ ძალა უნდა ქონდეს კონსტრუირებული ცნების ობიექტის მიმართ (B743). ფილოსოფიური შემეცნება იყენებს წმინდა გონების კუთვნილ უნივერსალურ კონცეპტებს ერთეული საგნების გასაგებად, რომლებიც არ ეკუთვნის წმინდა გონებას, ხოლო მათემატიკური შემეცნება, რომელიც ასევე იყენებს წმინდა გონების უნივერსალურ კონცეპტებს, მიუხედავად ამისა, მოქმედებს იმგვარად, რომ ქმნის ერთეული ობიექტის არსებობას, რაც შეადგენს ამ შემეცნების შინაარსს. ის, რაც შესაძლებელია მათემატიკური შემეცნებისათვის, შეუძლებელია ფილოსოფიური შემეცნებისათვის, სახელდობრ, ცოდნის ბუნება განსაზღვრულია წმინდა კონცეპტის მიერ. ჩემი აზრით, თუ როგორ მუშაობს ეს გამიჯვნა, კანტთან ნაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე კრიტიკული თვალსაზრისის სტატუსი. კლეინი აგრძელებს მცდელობას, დააფუძნოს ფილოსოფიური შემეცნება მათემატიკური და ფილოსოფიური შემეცნების განსხვავებაზე. მართლაც, ისტორიული რელატიურობა, რაც ახასიათებს აზროვნების ამ ორ მოდელს, ქმნის პარადოქსს. მოგინოდებთ ყურადღება მიაქციოთ იმას, რის ჩვენებასაც ისახავს მიზნად კლეინი და რომლის ფართო პერსპექტივა მსურს გავიაზრო კანტიანური კრიტიკის ჩარჩოებში. კლეინის ანალიზში აზროვნების მოდელების ისტორიული დეტერმინაცია გვიჩვენებს, რომ ანტიკური საბერძნეთის და თანამედროვეობის კონცეპტს აზროვნების ფორმალური ობიექტის შესახებ, მათი შესაბამისი შემეცნების მოდელებთან ერთად, არაფერი აქვთ საერთო.

პარაგრაფში „შემეცნების ანტიკური და თანამედროვე მოდელების შეუთავსებლობა“ კლეინი აფუძნებს „შესაძლებლობას“ ისეთი კონცეპტუალური შეუთავსებლობისა, როგორცაა შეუთავსებლობა ბერძნულ და თანამედროვე კონცეპტებს შორის. ამისათვის იყენებს იმ ნიშნებს, რაც ახასიათებს ძირითადი კონცეპტების გამოყენებას ფილოსოფიურ და მათემატიკურ შემეცნებაში. ამგვარად ირკვევა, ერთი მხრივ, კონცეპტის მიმართება იმასთან, რაც მისგან განსხვავებულია და, მაშასადამე, იმასთან, რაც არაკონცეპტუალურია; მეორე მხრივ, – საკითხი შუქდება კონცეპტის მიმართებით მეორე კონცეპტთან. კლეინი ახორციელებს შემოწმებას ორივე ასპექტით. ახალ დროში ვლინდება ძირეული განსხვავებები. იგი ამ განსხვავების არტიკულირებას ახდენს სქოლასტიკური ენის გამოყენებით, როგორც პირველ და მეორე ინტენციას. პირველი ინტენცია ახდენს გონების ყოფიერთან მიმართების არტიკულირებას, რომელიც არის უპირატესი გონების მიერ მის გაცნობიერებასთან, ცნებასთან შედარებით; მეორე ინტენცია ახდენს გონების მიმართების არტიკულაციას იმ არსებულთან, რომელიც არსებობს მხოლოდ როგორც მისი გაცნობიერების შედეგი. „პირველი ინტენციის“ ობიექტი არის არსებული, რომელიც პირდა-

პირ გაგებადია გონების კონცეპტის მეშვეობით, იმ კონცეპტისაგან განსხვავებით. როცა „მეორე ინტენციის“ ობიექტი არის გაგებადი გონების კონცეპტით, როგორც არსებული დამოკიდებულია სხვა კონცეპტზე. კლეინი აკეთებს თამამ განაცხადს. ანტიკური ფილოსოფიის და მათემატიკის ცნებითობა განსაზღვრულია მისი სტრუქტურული განსხვავებით პირველ და მეორე ინტენციას შორის. ახალი დროის მათემატიკის და ფილოსოფიის ცნებითობა განსაზღვრულია მისი სტრუქტურული იდენტიფიკაციით. აქედან გამომდინარეობს ამ ორი კონცეპტუალიზაციის შეუთავსებადობა.

ეს თამამი განაცხადი მაშინვე ნამოჭრის ორ კითხვას: – პირველი, რაში მდგომარეობს ამ გადანაცვლების მათემატიკური და ფილოსოფიური მნიშვნელობა? მეორე, როგორ არის შესაძლებელი ცოდნა ამის შესახებ, რა უნდა ითქვას, თუ რომელ კონცეპტუალურ პერსპექტივას რთავს ნებას კლეინი, შემეცნების დაყვანით შეუთავსებელ სტრუქტურულ განსხვავებაზე ანტიკურ ბერძნებსა და ახალი დროის აზროვნების მოდელებს შორის? პირველი კითხვის პირველ ნაწილზე პასუხის გაცემა ძალზედ ადვილია, რადგან კლეინისათვის მათემატიკური მნიშვნელობა არის ამ გადანაცვლების სიმბოლური ალგებრის გამოგონება, რომელიც თეორიულ-ლოგისტიკურია, რომლის ძირეული ერთეული არის გონივრული შიფრი და წერილი, რაც მოუცილებელია სიდიდის კონცეპტისაგან და არითმეტიკულად და გეომეტრიულად განუსაზღვრელია. ამ განუსაზღვრელობას აქვს ცვლადის „ზოგადი კონცეპტის“ ახალი სტატუსი. რაც შეეხება ამ გადანაცვლების ფილოსოფიურ მნიშვნელობას, ძნელია ზუსტად განისაზღვროს, რადგან კლეინისეული არტიკულაცია ორგვარია. ეს ცვლილება კონცეპტუალიზაციაში შესაძლებელს ხდის ადრეული ახალი დროის მათემატიკის დაფუძნებას, რაც ნიშნავს პირველი და მეორე ინტენციის სტრუქტურულ იდენტიფიკაციას და, მაშასადამე, ასევე მათი ობიექტების იდენტიფიკაციას; ასევე მოიცავს კონცეპტუალობის ადრეული ტრანსფორმაციის შესატყვის ფილოსოფიურ მეთოდს და თეორიას. მეორე მხრივ, ახალი მეცნიერება შესაძლებელია თანამედროვე ალგებრის, მათემატიკური ფიზიკის გამოგონებით, რომელიც თავის თავს მოიაზრებს, როგორც ბერძნული ფილოსოფიის თეორიის და მეთოდის კანონიერ მემკვიდრეს. მეტიც, კლეინისათვის თავისებური კონცეპტუალობა განსაზღვრავს სიმბოლურ გონებას, რაც შესაძლებელს ხდის თანამედროვე მათემატიკას და ასევე უშუალოდ განსაზღვრავს „თანამედროვე ცნობიერების“ კონცეპტუალობას; განსაზღვრავს სოციალურ და ეკონომიკურ წარმოებას, რომელშიც ის მიემართება მას, როგორც „სიმბოლურ არარეალობას“, რომელიც თუმცა შეიძლება „გადაღალახულ“ იქნეს იმის გაგებით, თუ როგორია „ანტიკური მეცნიერების მიდგომა სამყაროსადმი“. რაც შეეხება მეორე კითხვას: – კლეინისათვის როგორ არის შესაძლებელი მისვლა განსხვავებული კონცეპტუალური სისტემების განსხვავების ცოდნასთან და როგორია მისი ფილოსოფიური მნიშვნელობა? – ყველაზე უფრო დამაჯერებელი პასუხი, რომელიც მინდა შემოგთავაზოთ, არის ის, რომ ცოდნა ამ განსხვავებული კონცეპტუალური სისტემების შესახებ და მათი ფილოსოფიური მნიშვნელობა გულისხმობს შემეცნებით პერსპექტივას, რომლის მიზანია უფრო ზუსტი შეფასება

ობიექტის შემეცნების მანერისა, რომელიც მოქმედებს ანტიკური ბერძნების და ადრეული ახალი დროის პარადიგმატულ მათემატიკურ და ფილოსოფიურ შემეცნებაში. კანტი ასეთ შემეცნებას ახასიათებს როგორც „ტრანსცენდენტალურს“, რადგან მას აინტერესებს უშუალოდ არა მათემატიკური და ფილოსოფიური ცოდნა, არამედ, როგორ მოქმედებს შემეცნება ცოდნაში.

კლეინის თანახმად, სიმბოლური წარმოჩენა ზოგადი ცვლადის ანალიტიკურ გეომეტრიაში კანტის მიერაა წვდომილი. „წარმოდგენას წარმოსახვის უნარის იმ ზოგად წესზე, რითაც ცნებას მისი ხატი შეექმნება, ამ ცნების სქემას ვუნოდებ“, რომელსაც კანტი „განსჯის ცნების სქემას“ უწოდებს. თუმცა, რასაც კანტი და ნეოკანტიანელობა მცდარად შეიცნობს, პატივისცემით სიმბოლურ ჩვენებად შესაძლებელს ხდის სქემა, რომელიც არ არის არსებითობას მოკლებული; რომელიც ახდენს მის იდენტიფიკაციას ხატის სქემატური კონსტრუირებით. ბევრი მსგავსი ხატის წარმოჩენით ძველ ბერძნებთან არის შეცდომა. კანტს და ნეოკანტიანელებს არ შეუძლიათ ამის აღიარება, რადგან, ახალი მათემატიკის შემქმნელების მსგავსად, ისინი „გენერალიზაციას“ გაიგებენ სიმბოლური აღგებრის მიერ დასრულებულად, როგორც ანტიკური საბერძნეთის მათემატიკის ზოგადი მეთოდის და ფორმალური ობიექტის მეშვეობით გაგრძელებას. კანტი ამისათვის იყენებს ტექნიკურ ტერმინს „ამპლიკაცია“, რომლითაც იგი ფიქრობს მათემატიკური აღრიცხვის გაუმჯობესებას მისი შესატყვისი ობიექტის – ბერძნების დისკრეტული და მუდმივი სიდიდის – არარსებობის პირობებში.

მაშასადამე, კანტისათვის სიმბოლური გონება არის წმინდა გონების გაფართოება, იმ აზრით, რომ გონების სიმბოლური კონცეპტის ფორმალობა გაგებულია უფრო აბსტრაქტულად, ვიდრე წმინდა გონების წმინდა კონცეპტი. უფრო ზუსტად, კლეინთან სიმბოლური გონების გაგება ახედენს იმის დემონსტრირებას, რომ ეს დაუსაბუთებელია აზროვნების ანტიკური მოდელის კონცეპტუალობის შედარების გზით თანამედროვე აზროვნების მოდელთან. „ზოგადად სიდიდის“ სიმბოლური კონცეპტის კონცეპტუალობა შეუსაბამოდ არის გაგებული, როგორც ფორმალური კონცეპტი, რაც ჰომოგენურია ბერძნული მათემატიკის ფორმალური კონცეპტის ფორმალურობასთან, შენახულია მათი აბსტრაქციის მაღალი დონე. აზროვნების ანტიკურ და ახალი დროის მოდელებს შორის, პირველ და მეორე ინტენციებს და მათ ობიექტებს შორის სტრუქტურული მიმართების კლეინისეული ანალიზი ქმნის საფუძველს, რომ დავინახოთ ნაკლი ფორმალური ჰომოგენურობისა ბერძნული მათემატიკის აბსტრაქტულ, ფორმალურ ობიექტებსა და ახალი დროის მათემატიკის გენერალიზებულ ობიექტებს შორის. გენერალიზაცია, რაც წარმოქმნის სიმბოლურ კონცეპტს – „სიდიდე ზოგადად“ – შეუძლებელია გაგებულ იქნეს, როგორც აბსტრაქცია, რომელიც თავსებადია არისტოტელეს აბსტრაქციასთან. კლეინის ანალიზი აჩვენებს, რომ ცვლილება კონცეპტის ფორმალურობაში, ცვლილება თანამედროვე მათემატიკაში პირველიდან მეორე ინტენციისაკენ და იმავდროული იდენტიფიკაციით პირველი და მეორე ინტენციის ობიექტებისა, გამორიცხავს არისტოტელესეული აბსტრაქციიდან „ზოგადად სიდიდე“ სიმბოლური კონცეპ-

ტის წარმოშობას. კლეინი „აბსტრაქციას“ აცხადებს პასუხისმგებლად „სიმბოლური აბსტრაქციის“ წარმოშობაში. იგი ასეთი სახის აბსტრაქციას ნახულობს დეკარტეს წმინდა ინტელექტის აბსტრაქციაში – კონცეპტის განზოგადებაში სიმრავლის *cognition*-იდან. ასეთი კარტეზიანული აბსტრაქცია შეიცავს თანმიმდევრულ აუცილებლობას, გააერთიანოს ეს განუსაზღვრელობა, რადგან გენერალიზებულია ცნება თავისი განმსაზღვრელი ნიშნით წმინდა ინტელექტისათვის, რათა ჰქონდეს შესაძლებლობა წარმოადგინოს ეს კონცეპტი. განმსაზღვრელი ნიშნის კომბინაცია განუსაზღვრელ კონცეპტთან არის შედეგი წმინდა ინტელექტის მუშაობისა წარმოსახვასთან კავშირში და იყენებს უკანასკნელის ძალას, წარმოადგინოს საგნები ხილულად. ამ შემთხვევაში წმინდა ინტელექტის განუსაზღვრელ კონცეპტებს ხდის ხილულად. ამ თანამშრომლობის შედეგია წმინდა ინტელექტის მიერ აბსტრაგირებული ფორმალიზებული კონცეპტის (თვით საკუთარი შემეცნებიდან გამომდინარე, განსაზღვრული მათემატიკური ობიექტები) განუსაზღვრელობის უნიფიკაცია ნიშნის განსაზღვრელობასთან, რაც ინტელექტმა ხილული გახადა რაღაცის წარმოსახვითი რეპრეზენტაციის მეშვეობით. მკაცრად რომ ვთქვათ, რასაკვირველია, იგი მისი განუსაზღვრელობის გამო, არ არის შემძლე იყოს წარმოდგენილი. ერთობა, წარმომდგარი ამ უნიფიკაციიდან, არის მათემატიკური სიმბოლო. ის, რაც ქმნის განსაზღვრული და განუსაზღვრელი კომპონენტების ერთიანობას მათემატიკურ „სიმბოლოდ“, არის სიმბოლოს ხილული განხორციელება იმ თანამედროვე ცვლილებებისა, რომელიც ხდება კონცეპტის კონცეპტუალობის საზრისში პირველიდან მეორე ინტენციისაკენ და, იმავდროულად, ერთდროული იდენტიფიკაციით ამ ინტენციების ობიექტებისა. ალგებრული ნიშნის ხილულობა, რაც არის გაერთიანება ფორმალიზებულ კონცეპტთან, პასუხისმგებელია ნიშნის სტატუსზე, როგორც პირველი ინტენციის ობიექტზე; როგორც ასეთი, გათვალისწინებულია როგორც ხილული ნიშანი, თუმცა, ნიშანი ჯერ კიდევ არ არის მათემატიკური სიმბოლო. ეს არ არის დანერგილი ნიშანი, თუ დანერგის ქვეშ გავიგებთ აღნიშვნას, რომელიც აღნიშნავს რაღაც სხვას და არა თავის თავს ამ აღნიშვნის მეშვეობით. სხვა სიტყვებით, პირობების გათვალისწინება სიმბოლური გონების შესაძლებლობებისათვის, იყოს „სიმბოლური“, არის რაღაც, რაც ცხადად არ არის უზრუნველყოფილი ყურადღების მიქცევით იმ ფაქტზე, რომ ასეთი გონება მუშაობს ასეთი „სიმბოლოებით“, როგორც მათემატიკური კონცეპტების აღნიშვნით. სასურველია, რომ სიმბოლური გონების შესაძლებლობის პირობების გათვალისწინება იყოს იმ ფაქტის გათვალისწინება, რომ დანერგილი ნიშანი სხვაგვარ უმნიშვნელო კავშირშია მათემატიკურ ობიექტებთან. ეს არის მინიშნება ასეთი ცალსახა კავშირის არსებობისა. უფრო ზუსტად, შესაძლებლობის პირობა, ფაქტობრივად, ამ შესაძლებლობის „ტრანსცენდენტალური“ პირობა, რასაც კლეინი ითვალისწინებს იმის ჩვენებით, რომ მათემატიკური სიმბოლოებით მსჯელობა ცვლადის კონცეპტით იმავდროულად გაგებულია, როგორც პირველი ინტენციის ობიექტი, რაც არის არაკონცეპტუალური არსებობა. როცა აღნიშვნა „2“ არის გაგებული როგორც რიცხვი „ორი“, ან, როდესაც აღნიშვნა „ა“ არის გაგებული როგორც ხილული „A“, მაშინ გონება ფუნქციონირებს

სიმბოლურად. კლეინი აჩვენებს, რომ, რაც ქმნის აღნიშვნას სიმბოლოდ, არ არის მისი, როგორც წერილობითი ნიშნის, მოჩვენებითი სტატუსი, არამედ, რაც ქმნის მის sign-ს მათემატიკურ სიმბოლოდ, არის მისი სტატუსი, როგორც აღნიშვნა (mark), რომელიც არის განუყოფელი მისი მათემატიკური ობიექტიდან, რომელსაც ის წარმოადგენს.

კლეინის ანალიზიდან მათემატიკური შემეცნების შესაძლებლობის ტრანსცენდენტალური პირობების გამოყოფისას, მათემატიკური ობიექტის სიმბოლური ფორმალიზაცია წარმოშობს და ამზადებს ნიადაგს ფილოსოფიური შემეცნების შესაძლებლობის ტრანსცენდენტალური პირობების გამოყოფისათვის, რომელშიც ხდება ფილოსოფიური შემეცნების ობიექტის ფორმალიზება. ისევე, როგორც მათემატიკური შემეცნების კრიტიკის შემთხვევაში, ფილოსოფიური შემეცნების შემთხვევაშიც კლეინი აჩვენებს, რომ დღეს კონცეპტუალობის ცვლილება არ არის აღიარებული, როგორც ასეთი, არც მისი შემოქმედების და არც მისი მიმდევრების მიერ. როგორც შედეგი, ცვლილება პირველი ინტენციიდან მეორისაკენ, მათი ობიექტების იმავდროულ იდენტიფიკაციასთან ერთად, ინიცირებული დეკარტეს მიერ, დღესაც ძალაშია. არ შეიძლება ითქვას, რომ კლეინის შეხედულების ერთი კრიტიკული იმპლიკაციაა, რომ ფილოსოფოსები დღესაც, დეკარტედან მოყოლებული, თვითცნობიერად იყვნენ კარტეზიანელები. სრულიადაც არა, თუმცა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ, რამდენადაც ფილოსოფიური თეორია გაგებულია, როგორც უნარის მქონე, მიაღწიოს ობიექტთა ჭეშმარიტებას, მათი საზრისის არტიკულირებით, როგორც ის არის მოცემულ შემთხვევაში, დეკარტესთან ერთად იმ ფუნდამენტურ წინასწარ ვარაუდს იზიარებს, რომელიც განსაზღვრავს აზროვნების თანამედროვე წესს. ამგვარად, ასეთი გაგება წინასწარ ვარაუდობს ძირითადი ერთეული მეორადი ინტენციონალური ობიექტების საზრისს, თუმცა, ფორმულირებული, გაგებული და პრინციპულად შემძლეა გახდეს იგივეობრივი პირველი ინტენციონალობის არაკონცეპტუალურ ობიექტთან.

გალერიან რამიშვილი

ადამიანის ყოფიერება რისკის ეპოქაში და ადამიანის ღირსების საკითხი

ადამიანის წინაშე დგას საფრთხე, დაიკარგოს როგორც პიროვნება, დაიკარგოს როგორც განუმეორებელი და დაკარგოს საკუთარი თავი. ეს არის რისკი, ვერ გამოავლინოს საკუთარი თავი, არ იყოს, არ გაიაზროს საკუთარი განუმეორებლობა და პიროვნულობა. იგი შეიძლება იყოს თავისუფალი, მაგრამ ადამიანის თავისუფლება ვერ იქცა სიკეთის სამსახურად. ნიცშესთან თავისუფლება ლომის ნიშანია, ამიტომ იქცა იგი ძალაუფლებისადმი ნების გამოვლინებად და ეს თავისუფლება ვლინდება ექსცესში და თვითნებობაში. თავისუფლება იქცა თვითნებობად შინაგანი პასუხისმგებლობის გარეშე, რეფლექსიის გარეშე და მას მხოლოდ სამართალი ზღუდავს. იგი ორმაგ პრესშია მოქცეული – ესაა მანიპულაცია და პოლიტკორექტიულობა. იგი ვერ ახდენს რეფლექსიას საკუთარ მე-ზე, იმდენად ჩართულია მედიის, რეკლამის, იმიჯის მანიპულაციაში. იგი მეტ მზაობას აცხადებს იყოს მასის წევრი, ვიდრე იყოს პიროვნება.

ადამიანი დგას დილემის წინაშე – რისთვის უნდა იზრუნოს მან, რა უნდა იყოს მისი ყოფიერების ორიენტირი: თავისუფლების აღიარება, პასუხისმგებლობის კისრება საკუთარ თავზე თუ ღირსებისათვის ბრძოლა. სამართალი-ზნეობის დაპირისპირება გადანყდა სამართლის სასარგებლოდ. ხდება სამართლის ონტოლოგიზაცია. ადამიანის ყოფიერება აღინერება მხოლოდ სამართლებრივად და არსებობს მხოლოდ ის, რაც სამართლებრივ დაფიქსირებას ექვემდებარება. თვითონ ადამიანი არსებობს მხოლოდ როგორც სამართლის სუბიექტი ან ობიექტი.

ადამიანს იკვლევს უამრავი მეცნიერება, არსებობს უამრავი ცოდნა ადამიანის შესახებ, მაგრამ თვითონ ცალკეული ადამიანი ნაკლებ ფიქრობს თავის თავზე. მას გამოკვლევები ეუბნება, თუ რა არის ადამიანი და ცდილობს ამ ნიშნების აღმოჩენას საკუთარ თავში. ადამიანის მოქმედებას წარმართავს არა ზნეობა, არა გონიერება, არამედ ინტერესი, სურვილი, არაცნობიერი და მაინც აცხადებს, რომ ის არის ადამიანი, ზნეობრივი არსება. ადამიანი არა მარტო მოკვდა, არამედ ადამიანმა დაკარგა და დაივიწყა თავისი თავი.

თანამედროვე ადამიანის წინაშე დგას სოკრატული პრობლემა. ისტორიული სიტუაცია ადამიანისაგან მოითხოვს დაუფიქრდეს და თავის თავზე აიღოს საკუთარი ზნეობრივი ყოფიერების უზრუნველყოფის პრობლემა. ოღონდ, ეს არ არის გამოწვეული ღირებულებათა კრიზისით, არამედ – თავისუფლების სიჭარბისა და მულტიკულტურული და, ამავე დროს, გლობალური სამყაროს არსებობით. გლობალურობა ნიშნავს ერთიანი კანონის დადგენას, ხოლო მულტიკულტურიზმი თავისუფლებას და ღირებულებათა სისტემის მრავალფეროვნებას გულისხმობს. ამიტომ ადამიანი დგას არჩევანის წინაშე, თუ რომელი სტანდარტის მიხედვით მოიქცეს – დაემორჩი-

ლოს ერთიან ნორმას, რომელიც შეიძლება იყოს მხოლოდ სამართლებრივი ნორმა, თუ მოიქცეს საკუთარი ღირებულებითი და ზნეობრივი ნორმების მიხედვით?

ხდება ზნეობრიობის სრული ჩანაცვლება ლეგალური, წესიერი, კანონმორჩილი მოქმედებით, რომლის წესები ერთიანია და გარედან არის თავს მოხვეული. ზნეობრიობა დაიქსაქსა პროფესიულ ეთიკებად, კულტურულ და ზნეობრივ სტანდარტებად და ინდივიდუალური ქცევის წესებად. ამიტომ საჭიროა შენ მაინც იყო დარწმუნებული საკუთარი მოქმედების ზნეობრივ ხასიათში, რომელიც შენ მიერ არის გააზრებული და დაფუძნებული გონიერების, ფართო გაგებით, პრინციპებიდან გამომდინარე, სადაც გონიერება ადამიანურობის აუცილებელი ელემენტია და არა ფორმალური რაციონალობა, სადაც გონიერება ყოფიერებაზე აზროვნებას გულისხმობს. სამართლის გაბატონება ხომ არ მიუთითებს, რომ ადამიანი შედის კრიზისის ზონაში, რაც ადამიანურ ყოფიერებას კიდევ უფრო მყიფეს გახდის და აუცილებელი იქნება წესრიგისა და ადამიანურობის მინიმუმის შენარჩუნება სამართლით.

ზნეობრივი სტანდარტები არავის საკუთრება არ უნდა იყოს, რის საფუძველზეც ერთი განიკითხავს მეორეს, მაგრამ ადამიანმა ის მაინც უნდა იცოდეს, რომ ადამიანი ჩადის არაზნეობრივ საქციელს და დაეხმაროს მას. ადამიანმა უნდა იცოდეს, რა არსებობს და რა არის არსებობის ღირსი. შეინარჩუნო ადამიანობა სულ უფრო რთული ხდება.

დეფიციტური სამყარო და „ღმერთის სიკვდილის“ ფენომენის შემდეგ გონივრული ეგოიზმი ყველაზე მშვიდობიანი ფორმაა თანაარსებობის, რომელიც განსხვავდება აგრესიული ძალაუფლებისადმი ნებისგან.

თავისუფლება არის თავისუფლება, აიღო პასუხისმგებლობა და არა თავისუფლება, იყო ძალაუფლებისადმი ნება. პასუხისმგებლობის დონე უნდა იყოს განმსაზღვრელი ადამიანის შეფასებისა და სოციალურ იერარქიაში ყოფნისა. გონივრულ ეგოიზმს უნდა დაუპირისპირდეს გონივრული პასუხისმგებლობა და არა მსხვერპლშენიშვნა.

თანამედროვე ადამიანი არ არის მასის ადამიანი, როგორც ეს გასეტის მიაჩნდა, არც გაუცხოება არის ამ ადამიანის ყოფნის წესი, არც აბსურდია ადამიანის არსებობის წესი. თანამედროვე ადამიანის ცხოვრების წესი გლობალურია. მისი პრობლემაა არჩევანის პრობლემა: სქესის, ენის, კულტურის, ეროვნების, ცხოვრების წესის, რელიგიურობის არჩევანი. მან უნდა აირჩიოს და გადაწყვიტოს, თუ რატომ უნდა იყოს რომელიმე ერისა თუ კულტურის წარმომადგენელი და რატომ უნდა აირჩიოს რაიმე სხვა. ეს მისი პასუხისმგებლობის საკითხია. ეს სიმრავლე წარმოშობს არსებობის პრობლემას, რას ნიშნავს არსებობა და რას ნიშნავს ჭეშმარიტება. მას ემინია არ შეეშალოს არჩევანი, არ დაიკარგოს.

დღეს განსაკუთრებული ყურადღება და ინტერესი მიმართულია სოციალურ და პოლიტიკურ პრობლემებზე, ვიდრე სულიერ პრობლემებზე. ეს მიანიშნებს სულიერი პრობლემის დევალვაციას ადამიანის პრობლემათა რიგში. სულიერი პრობლემა, ისევე როგორც ადრე რელიგიის პრობლემა, კერძო ანუ სინდისის საკითხი ხდება. ეს არის პრობლემა, რომელიც დგას ადამიანის წინაშე და ეს პრობლემა პირადად მისი გადასაწყვეტია. ეს მისი პრობლემაა.

თანამედროვე ადამიანის ყოფიერების ორიენტირია: ადამიანის კეთილდღეობა და თავისუფლება; გულისხმობს პირადი წარმატების კულტს – სიმდიდრის, გავლენის, ძალაუფლების ზრდას და ემყარება „ძალაუფლებისადმი ნების“ თავისუფლებას. რამდენად ემთხვევა და პასუხობს ეს ლოზუნგი ადამიანის ყოფიერების ნამდვილ საზრისს? კეთილდღეობა და პირადი წარმატება, თავისუფლების განხორციელება უნდა დაემყაროს ღირსებას და პასუხისმგებლობის კისრებას საკუთარ თავზე.

შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვეობა ნაკლებად ფიქრობს და არ ინტერესდება ღირსების პრობლემით, თუმცა ბევრს ლაპარაკობენ მერიტოკრატიაზე. ძალაუფლება ყველაზე მეტად იბრძვის ადამიანის ღირსების წინააღმდეგ, რადგან ძალაუფლებისადმი ნება თავის მტრად აღიარებს სწორედ ღირსებას, რომელიც არ ემორჩილება მისი ტოტალური ბატონობის სურვილს. ამას ემატება ისიც, რომ ადამიანი უარს ამბობს თავის ღირსებაზე თავისი ბიოსოციალური ბუნების სასარგებლოდ. ღირსება არის ადამიანის თავისუფლების, პიროვნულობისა და პასუხისმგებლობის საფუძველი, რადგან ღირსების გარეშე ადამიანი კარგავს ადამიანურობას.

დღეს ადამიანად ყოფნა ნიშნავს: არა სუბიექტად ყოფნას, ძალაუფლებისადმი ნებად ყოფნას, თავისუფლად ყოფნას, არამედ პასუხისმგებლად ყოფნას და ღირსების მქონედ ყოფნას. ბედნიერების, წარმატების და ღირსების პრინციპის დაპირისპირება განმსჭვალავს თანამედროვე ადამიანის ცხოვრებას.

მერიტოკრატიის უპირატესობად მიიჩნევენ ინტელექტის კოეფიციენტს (I), პრაქტიკულ სიბრძნეს (φρόνηση), რომლის შედეგია პრაქტიკული სარგებელი. თანამედროვე ადამიანის ყოფნის წესის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნიშანი და კრიზისის გამოხატულება არის ღირსების დეფიციტი. ამის საფუძველია ის, რომ ადამიანი დაივიწყა ღირსება, რაც ყოფიერების დავინყების უშუალო შედეგია. ამიტომ პრობლემა არის ადამიანური ღირსების დაფუძნება. როგორ და რაზე შეიძლება დაფუძნდეს თვითონ ადამიანის ღირსება? კამიუ ადამიანის ღირსებას აფუძნებს ადამიანურ ამბოხზე, რაც გულისხმობს ღმერთის მცნებების მიხედვით ცხოვრებას, მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთი მიღმური გახდა და არ პასუხობს ადამიანს. მერიტოკრატიის ღირსება ემყარება კრიტიკულ აზროვნებას და არა ყოფიერებაზე აზროვნებას. _

ჰაიდეგერისათვის ადამიანის ღირსება არ არის მორალურ-ზნეობრივი განსაზღვრება, არამედ ადამიანის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური განმარტებაა, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ღირსების ონტიურ გაგებას. ღირსება არ არის ადამიანის ხასიათის თვისება ან უნარი, არამედ ღირსება არის ყოფიერების წესი და გაგების ფორმა, სამყაროში ყოფნის წესი. მე არ მაქვს ღირსება, არამედ მე ვარსებობ ღირსების ყოფნის წესით. ღირსება, როგორც გაგება, სხვანაირად გახსნის სამყაროს და ადამიანის ადგილს სამყაროში. თუ სინდისი არის ყოფიერების ძახილი, მაშინ ღირსება არის ჩუმი ძალა და გაბედეულება იყო ღირსების ყოფნის წესით. ეს არ არის არც hard power და არც soft power, რომელიც ახასიათებს მასას ანდა სოციალურ ინსტიტუტებს, არამედ ჩუმი ძალა, რომელსაც საკუთარ თავში გრძნობ. ეს არის

„ძალა უძალოთა“, რაც გაძლევს უნარს დაუპირისპირდე hard power და soft power და დარწმუნებული იყო შენს სიმართლეში და შენს ზნეობრიობაში. ეს ჩუმი ძალა და სიმამაცე ემყარება ყოფიერებაზე აზროვნებას, რის საფუძველზეც ხარ ყოფიერების მეზობელი და მცველი. ეს განიჭებს „ძალას“ იყო ღირსების წესით მყოფი.

იყავ თავისუფალი! ეს მონოდება რომ განახორციელო, უნდა შეგეძლოს თავისუფალი აზროვნება ყოფიერების ჭეშმარიტებაზე. ამ აზროვნებიდან ყველაფერი სხვაგვარად ჩანს. ეს არის ადამიანური თავისუფლების მეტაფიზიკური საფუძველი. ადამიანის ყოფიერების აზროვნებისაკენ დაბრუნება შესაძლებელია და თვითონ ყოფიერების ჭეშმარიტებითა და ყოფიერების ხვედრით განისაზღვრება. ადამიანის მოვალეობა და საქმეა იყო მუდამ მზად გაიაზრო ყოფიერების ჭეშმარიტების ხდომილება.

ჰაიდეგერი ადამიანის ადამიანურობას ხედავს ღირსებით ყოფნაში და არა გონიერ არსებად ანდა სოციოპოლოგიურ არსებად ყოფნაში, მაგრამ რა არის თვითონ ღირსების საფუძველი? ჰაიდეგერი ახორციელებს ღირსების მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურ დაფუძნებას. იგი ადამიანის ღირსების საფუძველს ხედავს ყოფიერებაზე აზროვნებაში. როგორ უნდა დავაბრუნოთ ადამიანი ყოფიერების აზროვნებასთან, რომელიც აბსოლუტური ტრანსცენდენტი და მიღმურია, როდესაც აზროვნება დაკავებულია მხოლოდ არსებულებით, რაც ვლინდება მეცნიერების ბატონობაში? ადამიანს ეგონა, რომ აზროვნებდა უშუალოდ ყოფიერებაზე და აღმოჩნდა, ცდებოდა, რომ იკისრა მეტაფიზიკური ნახტომის ვალდებულება და მანაც მეტაფიზიკის დასასრულის ეპოქის სეკულარიზებულ და დესაკრალიზებულ რეალობაში ცხოვრობს; გადაიტანა „ღმერთის სიკვდილი“ და ღმერთი მიღმური გახდა, ამიტომ მასზე აზროვნება შეუძლებლად გამოცხადდა. ადამიანმა უარი თქვა ღმერთის რწმენაზე, მანამ კი უარი თქვა ღმერთზე აზროვნებაზე. ადამიანმა დაივიწყა ყოფიერება, აღარ აზროვნებს ყოფიერებაზე, რაც ღირსების დავიწყების უშუალო მიზეზია. ეს ყველაფერი განპირობებულია ადამიანი-ღმერთის, ადამიანი-ყოფიერების მიმართების არასწორი გაგებით.

ჰაიდეგერის მიზანია უკუაგდოს ყოფიერების მიღმურობა, სხვაგვარად გაიაზროს ადამიანი-ყოფიერების მიმართება და აჩვენოს ადამიანი-ყოფიერების შეხვედრის შესაძლებლობა და ადამიანი-ყოფიერების მიმართების ახლებური გააზრებით დაიძლიოს აბსოლუტური ტრანსცენდენტის მიღმურობა, რაც შესაძლებელს გახდის ყოფიერებაზე აზროვნებას. უნდა განვასხვავოთ ღმერთის (ყოფიერების) არსებობის დასაბუთება და ღმერთის (ყოფიერების) ყოფნის, მოცემულობის დასაბუთების პრობლემა. ამისათვის აუცილებელია ადამიანის ყოფნის და ყოფიერების ყოფნის განსხვავებული გაგება.

ადამიანის ღირსება – ადამიანურობა არის შესაძლებელი თავისუფალ აზროვნებად ყოფნის დროს, რაც საერთოდ თავისუფლების საფუძველია. ამიტომ იბრძვიან ყოველთვის ადამიანის ღირსების წინააღმდეგ. მხოლოდ ყოფიერების აზროვნების საფუძველზეა შესაძლებელი თავისუფლება და ღირსება, რაც გულისხმობს უნარს იკისრო ბრალი, იყო თავისუფალი და აიღო საკუთარ თავზე პასუხისმგებ-

ლობა, რაც ადამიანის პიროვნებად ყოფნის საფუძველია. ყოფიერებაზე აზროვნება მას დაანახებს ნამდვილსა და ჭეშმარიტს, რომლის მიხედვით წარმართავს საკუთარ ყოფიერებას. იქვე ჰაიდეგერი შენიშნავს, რომ ადამიანის ღირსება არ უნდა გავიგოთ მცდარად. „ადამიანის არსის სიმაღლე არ მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი არსებულთა სუბსტანცია, მათი სუბიექტი იყოს“.¹ ადამიანის ღირსება არ მდგომარეობს სუბიექტად ყოფნაში, არსებულთა მბრძანებლად ყოფნაში, რათა შემდეგ არსებულები ობიექტად გადააქციოს. ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანის ღირსება იმაშია, რომ ადამიანი არის ყოფიერების მწყემსი და ყოფიერების მეზობელი. იგი უნდა ყოფიერების ჭეშმარიტებას მეთვალყურეობდეს. ამისაკენ მისწრაფოდა აზროვნება, რომელიც მოცემულია „ყოფიერება და დრო“-ში – წერდა ჰაიდეგერი. სამყაროს გათავისუფლებამ მეტაფიზიკურისაგან არ მოუტანა ადამიანს მეტი თავისუფლება ანდა ღირსება. ღირსების საფუძველი შეიძლება დავინახოთ ყოფიერებაზე ფილოსოფიურ აზროვნებაში და არა კრიტიკულ აზროვნებას შეუძლია ადამიანს დაუბრუნოს ღირსების განცდა.

ჰაიდეგერს სურს ადამიანი შემოაბრუნოს საკუთარ ღირსებაზე განაზრებისაკენ და დააფუძნოს ღირსების ფენომენი. როგორ შეიძლება ეს განხორციელდეს? ღირსების გაგება და აღიარება ემყარება ყოფიერების გაგების შესაძლებლობის ახსნას. სწორედ ყოფიერების ჭეშმარიტების შიგნით დგომა და აზროვნება აძლევს ადამიანის ყოფნას ჩუმ ძალას, რასაც ღირსება ჰქვია. „იგი არის ყოფიერების ჭეშმარიტების მორჩილება, მხოლოდ ასეთ მორჩილებას აქვს უნარი აიტანოს და დაივალდებულოს თავი. სხვაგვარად ყოველგვარი კანონი დარჩებოდა მხოლოდ ადამიანური ნამოქმედარი“. იგი არის სუსტი და ჩუმი ძალა, რომელიც გვჩუქნის სულის სიმტკიცეს და მამაცობას.

ჰაიდეგერის ერთ-ერთ პრობლემას წარმოადგენს ყოფიერების გაგების და მისი საფუძვლის და შესაძლებლობის – ყოფიერების მოცემულობის ახსნა. ერთი მხრივ, ადამიანს აქვს ყოფიერების გაგება, როგორც ფაქტი; მეორე მხრივ, ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი. როგორ შეიძლება გადაიჭრას ეს პრობლემა? არსებობს ამ პრობლემის გადაჭრის რამდენიმე გზა. პლატონი თვლიდა, რომ ყოფიერების გაგება ადამიანის ცნობიერების თანშობილი ცოდნაა. კანტის მიხედვით, ყოფიერება, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტი (როგორც ნივთი თავის-თავად), ზემოქმედებს ჩვენს გრძობაზე და გონებაზე, რაც არის ადამიანისათვის დამახასიათებელი ყოფიერების გაგების საფუძველი, ოღონდ, თუ როგორ ხდება, ეს ჩვენთვის გაუგებარი და მიუწვდომელია. ჰეგელის თანახმად, აბსოლუტური გონება და ადამიანური გონება მსგავსი ბუნებისაა, ამიტომაც ადამიანურ გონებას შეუძლია გაიგოს აბსოლუტური გონება. ჰაიდეგერი უარყოფს ყოფიერების გაგების შესაძლებლობა ახსნას მეტაფიზიკური ნახტომის მეშვეობით.

ონტოლოგიურად რას ნიშნავს, როცა ადამიანი ამბობს: „ღმერთი არის“, „ჩვენთან არს ღმერთი“? როგორია ადამიანის ღმერთის (ყოფიერების) წინაშე დგომის ონტოლოგიური სტრუქტურა, როგორია თვითონ ყოფიერების (ღმერთის) ყოფ-

¹ ჰაიდეგერი მ., წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ., 2012, გვ. 13.

ნის ონტოლოგიური სტრუქტურა და როგორია მათი შეხვედრის ონტოლოგიური სტრუქტურა?

ჰაიდეგერი განსხვავებულ გზას გვთავაზობს. იგი ამოდის არა ადამიანის და ყოფიერების ტრანსცენდენტური დაშორებისაგან და შემდეგ ცდილობს დაადგინოს მათი თანაარსებობის სახეები, არამედ ამოდის ადამიანის მიერ ყოფიერების, ღმერთის გაგების ფაქტიდან, რაც მათი შეხვედრის და ყოფიერების ამქვეყნად ყოფნის წესების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა. თუ აიხსნება, როგორ არის შესაძლებელი ყოფიერების გაგების ქონა ადამიანისათვის, მაშინ გასაგები გახდება ყოფიერების ამქვეყნად ყოფნის შესაძლებლობა და წესები, რომ ადამიანსა და ყოფიერებას შორის უნდა არსებობდეს შეხვედრის შესაძლებლობა და შესაბამისი სახეები ამ შეხვედრისა.

მისი ამოცანა არის არა ღმერთთან, ყოფიერებასთან მიმართებაში ადამიანის ყოფნის უფრო ორიგინალური ექსპლიკაცია, არა ყოფიერების კონცეპტუალიზაცია, რაც შემეცნების ამოცანაა, არამედ ყოფიერების ონტოლოგიზაცია, ანუ ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის ამქვეყნად არსებობის, მოცემულობის ფორმების დადგენა, რაც შესაძლებელს ხდის ადამიანისა და ყოფიერების შეხვედრას, რაც ორივე საწყისის აქტიურობას ემყარება და არ არის მხოლოდ ადამიანის მოვალეობა განახორციელოს მეტაფიზიკური ნახტომი. ეს არის ყოფიერების ონტოლოგია.

ჰაიდეგერის მიერ ადამიანის ღირსების დაფუძნება ხდება ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ყოფიერების ონტოლოგიზაციაზე გადასვლით, ყოფიერების ონტოლოგიის შექმნით.

ჰაიდეგერის აზრით, ევროპულმა აზროვნებამ დასაწყისშივე დაკარგა ყოფიერების ფენომენი, რადგან ფიქრობდა, რომ გაიაზრებს უშუალოდ ყოფიერებას. ეს იყო ის შეცდომა, რამაც განსაზღვრა დასავლური აზროვნების ბედი და თავისებურება. არ იქნა გააზრებული ყოფიერების ყოფნის, მოცემულობის წესები. ჰაიდეგერმა ყოფიერების ადამიანისათვის მოცემულობის წესი, ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესი დაახასიათა როგორც *Sien ist, Sein ereignis, Sein es gibt*.

I. ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი. ყოფიერება „არის“ *Sien ist*, კატეგორიული გამოთქმაა და მიუთითებს, რომ ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტურობა, მიღმური და გაურკვევლობა, ამიტომ ყოფიერება შეიძლება იყოს აბსოლუტური ვარაუდი (სპეკულაცია). „ყოფიერება არის“ ამ დებულებაში, ამ ვარაუდში ყოფიერება ყველაზე შორსაა ადამიანისაგან.

II. *Sein ereignet*, ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი, მაგრამ, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტი, არსებობს დაფარულობიდან გამოსვლის წესით. ეს არის *Eereignis*, ხდომილება; ყოფიერება ხდომილებაა, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის უწყვეტი და მარადიული პროცესი. „*ereignis*“ – „ყოფიერება როგორც ხდომილება“ მიუთითებს, რომ ყოფიერება არის დაფარულობიდან გამოსვლა, მაშასადამე, „*Sein ist, Sein es gibt, Sein ist ereignis*“ შეიძლება განვასხვავოთ ადამიანისაგან დამოუკიდებლობის ხარისხის მიხედვით და ასევე ისინი შეიძლება განვიხილოთ როგორც თვითონ ყოფიერების თვითმოცემულობის განსხვავებული მოდუსები: ყოფიერება არის, ყოფიერებას ადგილი აქვს, ყოფიე-

რება ხდომილებაა. ხდომილება არის ის, რაც აძლევს საფუძველს ადგილის ქონას და არსებობას. ხდომილება თვითონ არც არის და არც ადგილი აქვს, არამედ თვით გვეცხადება, როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლა და შესაძლებელს ხდის „ყოფიერება და დროს“. ეს „და“ შესაძლებელს ხდის მასთან ადამიანის მიმართებას. ხდომილებიდან გამოიყვანება როგორც „არის“, ისე „ადგილი აქვს“ და არა პირიქით. აქ მომცემი და მოცემული ერთია. ეს „es“ გვაძლევს თავისთავს, როგორც მოცემული და მომცემი ერთდროულად.

III. ყოფიერების, როგორც ხდომილების, საფუძველზე, ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის შემდეგ და შედეგად ყოფიერებას ადგილი აქვს ფენომენის სახით. ეს ნიშნავს, რომ ყოფიერება თავის თავს აჩვენებს თავისი თავის წინაშე – თავის თავში. იგი, როგორც ასეთი, არის განათებული, სინათლე და ღია შეხვედრისათვის. ყოფიერება ფენომენის სახით მოცემულია თვითკმარი. იგი არ ანათებს განზრახ არავისათვის, არამედ მხოლოდ საკუთარი თავისათვის. Sein es gibt – ნიშნავს მოგვეცემა, ადგილი აქვს, გვებოძება, რომლის არსებობა არ არის ჩემზე დამოკიდებული. ყოფიერებას ადგილი აქვს, ყოფიერება მოცემულია ნიშნავს ყოფიერება – სამყარო-ში-მყოფობს, როგორც ფენომენი. იგი არის თავისი თავის – თავისთავის წინაშე-მყოფობა. ამ დონეზე ყოფიერების აბსოლუტური მიღმურობა დაძლეულია და ყოფიერება მისანვდომია ადამიანისათვის. ყოფიერება, როგორც ფენომენი, ღიად შესაძლებელს ხდის ადამიანისათვის მასთან პირველად შეხვედრას. ოღონდ, ადამიანი ვალდებულია განახორციელოს მეტაფიზიკური ნახტომი, მიიჩნევდა კლასიკური ფილოსოფია. ჰაიდეგერი ამ ვალდებულებაში ხედავს ევროპული აზროვნების სუბიექტივიზმს. ადამიანს კი არ აქვს მოვალეობა განახორციელოს მეტაფიზიკური ნახტომი, არამედ ადამიანი, როგორც ეგზისტენცი, არის განხორციელებული ტრანსცენდირება, თავისი თავის გარეთ ყოფნა. ეს გარეთ ყოფნა კი განსაზღვრულია როგორც ყოფიერების ღიაობის შიგნით დოგმა. ყოფიერების (ფენომენი) და ადამიანის (ეგ-ზისტენცი) შეხვედრა შესაძლებელია ხდომილების, როგორც ყოფიერების, დაფარულობიდან გამოსვლის საფუძველზე. მის საფუძველზე ადამიანი არის ყოფიერების გაგების მქონე და ამით განისაზღვრება ადამიანის ყოფნის საზრისიც. ეს არის ყოფიერებისა და ადამიანის პირველადი შეხვედრა. ეს შესაძლებელია არა მარტო ადამიანის აქტივობით, არამედ ყოფიერების თვითმოვლენით, სამყარო-ში-ყოფნით. ამის მაგალითია ქრისტეს ფენომენი (6,61) ღმერთი. ყოფიერება არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტი, მაგრამ იგი არ არის მიღმური, როგორც ა. კამიუ მიიჩნევს და რომელიც არ პასუხობს ადამიანს. იგი შემოდის ადამიანთან კონტაქტში, გვეძლევა როგორც საჩუქარი, მისანვდომია ადამიანისათვის, რადგან მასთან შეხვედრა შესაძლებელია. ეს შეხვედრა შესაძლებელია ორმხრივი აქტივობის საფუძველზე. ევროპულმა აზროვნებამ და კულტურამ დაივიწყა ქრისტეს პარადიგმა, როგორც აბსოლუტურის კეთილი ნების, აქტივობის გამოხატულება, რამაც შესაძლებელი გახადა შეხვედრა. ყოფიერება თავს გვიბოძებს სხვადასხვა სახით და თუ როგორი სახით გვიბოძებს თავს, მომავალში ამის გამოთვლა შეუძლებელია. მისი თვითბოძების წესრიგი არც შემთხვევითია, არც აუცილებელი, არამედ ხვედრისეულია.

ყოფიერების ყოფნის, მოცემულობის ამ სახეებით ნაჩვენებია პროცესი, რომელიც შეიძლება აღინეროს როგორც ყოფიერების დაფარულობიდან გამოსვლის საფეხურები. ადგილი აქვს ორ პარალელურ პროცესს – ყოფიერების ყოფნას მოცემულობის სახით და ადამიანის ყოფნას თავის თავს გარეთ. რომელიც შესაძლებელს ხდის შეხვედრას, რაც არის საფუძველი ადამიანში ყოფიერების გაგების აღმოცენების, გაზრდისა და განვითარებისა. პირველადი შეხვედრის ორივე ელემენტის აქტიურობა შესაძლებელს ხდის ამ შეხვედრას.

ნამდვილი მეტაფიზიკის მიზანია ახსნას ყოფიერების, როგორც აბსოლუტური ტრანსცენდენტის, სამყარო-ში-ყოფნის შესაძლებლობა, როგორც მეტაფიზიკური გათიშულობის დაძლევის საშუალება, ადამიანის და ყოფიერების შეხვედრისა და გაგების საფუძველი. ადამიანს მიმართება აქვს ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის ამ სახეებთან და არა ყოფიერებასთან უშუალოდ. ადამიანს არ შეუძლია პარმენიდესეული დებულების „არის საკუთრივ ყოფიერება“ გამოთქმა, საკუთრივ ყოფიერება ჩვენთვის მიუწვდომელია, ყოფიერება არ არის, არამედ გვებოძება და ჩვენთვის მისაწვდომია ის, თუ როგორ გვებოძება; როგორ აქვს ადგილი ყოფიერებას, ამის არაღიარება და ვერდანახვა არის დასავლური აზროვნების სუბიექტივიზმი, რამაც განაპირობა ნიცშეს მიერ გამოთქმული „ღმერთის სიკვდილის“ ფენომენი, რადგან ვერ გაითვალისწინა ყოფიერების სამყარო-ში-ყოფნის წესების მრავალფეროვნება. იგი დარჩა „ყოფიერება არის“ დებულების საფეხურზე, ამიტომ ღმერთის ტრანსცენდენტურობა გახდა ადამიანის სულში მისი სიკვდილის საფუძველი.

ადამიანის ონტოლოგიური დანიშნულებაა გან-თქვას ყოფიერების ღიაობაში დგომის იდუმალება, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი აღმოაჩენს: – „არსი არის და არარსი არ არის“. მას ენა მიეცა სწორედ ამ იდუმალების გან-თქმისათვის. ეს გან-თქმა არის გაზიარება, დიალოგი. ამ იდუმალების გაგება აფუძნებს მეტაფიზიკურ ეპოქას, როდესაც ადამიანი გაურბის, ივინყებს თავის ბუნებას – ეს არის ადამიანის ყოფიერების კრიზისი, მისი გაუცხოების მეტაფიზიკური საფუძველი. ამ პირველადი შეხვედრის ხასიათით განისაზღვრება ადამიანის მსოფლმხედველობის ძირითადი ნიშნები, მისი ობიექტისტობა თუ პესიმისტობა. ღირსება ადამიანს მოცემული აქვს დაბადებით და მისი წართმევა შეუძლებელია. ადამიანი შეიძლება მოკლა, წაართვა სიცოცხლე, მაგრამ ღირსებას ვერ წაართმევ. უნდა განვასხვავოთ ადამიანური ყოფიერების სამი დონე: ადამიანი, როგორც ბიო-სოციალური არსება, ადამიანი, როგორც ცოცხალი გონება და ადამიანი, როგორც ღირსება, რაც ყოფიერებაზე აზროვნებაში მდგომარეობს.

ფილოსოფიის მიზანია ადამიანს მუდამ შეახსენოს, წარმართოს, მზად გახადოს ამ პირველად შეხვედრისათვის და საკუთარი მისიისათვის. აქედან გამომდინარეობს ადამიანის პასუხისმგებლობა ყოველივე არსებულის მიმართ. ამასვე ემყარება მისი პრეტენზია არსებულთა ცენტრად ყოფნისა და არსებულთა სამყაროზე ბატონობისა. პირველადი შეხვედრის ნათელი გაგება შეიძლება იყოს მისი ეკოლოგიური ცნობიერების საფუძველი. ეს არის მისი ღირსების ონტოლოგიური საფუძველი.

ჰაიდეგერი განასხვავებს ადამიანური ყოფნის სამ დონეს: – ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება, სოციალური არსება და როგორც გონითი არსება ღირსეული ყოფიერების სახით. ღირსებაზე უარის თქმა ადამიანის მასად გადაქცევის აუცილებელი პირობაა. მეტაფიზიკურის, ღმერთის უკუგდება არის ადამიანის მასად გადაქცევის საფუძველი როგორც ისტორიულად, ისე მეტაფიზიკურად.

ლიტერატურა:

1. რამიშვილი ვ. ქრისტეს პარადიგმა მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში. ჟურ. რელიგია, 2003
2. რამიშვილი ვ. ყოფიერების კონცეპტუალიზაციიდან ყოფიერების ონტოლოგიზაციისაკენ მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში. ჟურ. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილველი, თბ. 2011
3. რამიშვილი ვ. ადამიანი აღარ აზროვნებს, თბ. 2012
4. რამიშვილი ვ. ადამიანის ადამიანობა მის ღირსებაში მდგომარეობს, თბ. 2012
5. ჰაიდეგერი მ. ნიცშეს სიტყვა – ღმერთი მკვდარია, წერილი ჰუმანიზმის შესახებ, თბ. 2012
6. Heidegger M. Brief uber den Humanismus, in Wegmarken, vittorio klostermann, Frankfurt am Main, 1967
7. Heidegger M. Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1993, p.5-6

VALERIAN RAMISHVILI

Being of Human in the Epoch of Risk and the Problem of Human Dignity

Summary

Human dignity, as a form of being and understanding in the world, has lost its ontological ground, which is a direct consequence of forgetting Being. Human dignity is possible on the ground of free thinking about Being and it represents free thinking on Being. A person denies the thinking of Being as Being has become the Transcendence, the Beyond (God is dead). Heidegger considers that Being is not Transcendence, the Beyond and thinking about Being is possible and essential. The transcendence of Being is rejected by means of explaining the possibility of “initial meeting” of Being and Human.

For this purpose, Heidegger makes the following steps:

A new understanding of ontological difference means not only the distinction between Being and real things, but also the distinction between Being and a form of self-giveness of Being in the world.

Heidegger defined the forms of self-giveness of Being in the world as a hierarchical order: *Sein ist*, *Sein ereignis*, *Sein es gibt*, which is defined by the degree of openness of Being for the person.

Modern thinking has forgotten the paradigm of Christ as an example of “*initial meeting*”.

The transition from conceptualization of Being to ontologization of Being creates ontology of Being.

ფილოსოფია როგორც „მეტა“

თითქმის ყველა დიდი ფილოსოფოსი თავისებურად განმარტავდა, თუ რა არის ფილოსოფია, რას შეისწავლის, რა დანიშნულება და გამართლება აქვს მის არსებობას, რაში მდგომარეობს მისი სპეციფიკა მეცნიერული ცოდნისაგან, თუ, ზოგადად, ცნობიერების სხვა ფორმებისაგან განსხვავებით და ასე შემდეგ. მაგრამ, ერთი უმთავრესი პრობლემა მუდმივად იდგა ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე. ეს არის „სამყარო-აღამიანის“ (ანდა „აღამიანი-სამყაროს“), როგორც ერთიანი მთელის, შესახებ წარმოდგენები. ამ მთლიანობას (მის კომპონენტებს ცალ-ცალკე თუ ერთმანეთთან მიმართებაში) ფილოსოფია იხილავს მეცნიერებისაგან განსხვავებულად და ამ განსხვავებას მეცნიერებისაგან მეტაფიზიკური აზროვნება (მეტაფიზიკური სფეროს გააზრების „წინა პლანზე“ წამოწევა) ეწოდება სახელად; ასევე მითოსური და რელიგიური ცნობიერებისაგან განსხვავებულად და ამ განსხვავებას ცოდნის სფეროს (გონების, ლოგიკის) „პრიმატის“ აღიარება ეწოდება სახელად.

ფილოსოფია იანუსივით ურთიერთსაპირისპირო მხარეს იყურება ერთდროულად. ფილოსოფიური აზროვნების „იანუსისებური“ (კარგი გაგებით) მდგომარეობა გამოიხატება აღამიანისკენ და მის გარეთ არსებულისკენ, წარსულისკენ და მომავლისკენ, დასაწყისისკენ და დასასრულისკენ, რელიგიურისკენ და მეცნიერულისკენ („ფიზიკურისკენ“ და „მეტაფიზიკურისკენ“, „ამქვეყნიურისკენ“ და „იმქვეყნიურისკენ“) ერთდროულად ცქერაში. რელიგიურისა და მეცნიერულის „გადაკვეთის“ წერტილს ფილოსოფია შეიძლება ეწოდოს სახელად. ბერტრან რასელი შემთხვევით არ მიიჩნევდა ფილოსოფიას იმ „საარვისო მიწად“, რომელსაც ერთმანეთში ვერ იყოფენ თეოლოგია და მეცნიერება (1).

მეტაფიზიკურის პრიმატის აღიარება ფილოსოფიას რელიგიასთან აკავშირებს, ხოლო ლოგიკურობასა და დასაბუთებულობაზე პრეტენზია – მეცნიერულ შემეცნებასთან (და ცოდნასთან). ფილოსოფია გარკვეულწილად არის რელიგიური პრობლემატიკის მეცნიერული მეთოდებითა და ხერხებით გადაჭრის მცდელობა. „ფილოსოფოსთა უმრავლესობა აცხადებს, რომ მათ შეუძლიათ აპრიორული მეტაფიზიკური სჯით დაამტკიცონ ისეთი რამ, როგორცაა რელიგიის ფუნდამენტური დოგმები“ (2), რაც დღემდე გრძელდება, მიუხედავად მისი წარუმატებლობისა. ჩვენი აზრით, ეს არის ფილოსოფიური ცნობიერების **მთავარი სპეციფიკა** და არა ის, რომ მეცნიერული შემეცნების ახალი კუთხე აღმოაჩინოს, გახდეს ერთ-ერთი (თუნდაც, განსაკუთრებული) მეცნიერება, იყოს მეცნიერებათა ზოგადი მეთოდოლოგია, დაადგინოს მეცნიერული შემეცნების შესაძლებლობები და საზღვრები, განასხვავოს ერთმანეთისაგან მეცნიერული და ფილოსოფიური შემეცნება, როგორც პირველი და მეორე რიგის (საფეხურის) მიმართება გარე სამყაროსა თუ საკუთარ თავთან (3)

და ასე შემდეგ. ფილოსოფიის მიმართ ასეთი შეხედულებები არც ახალია და არც უცხო.

როგორც წესი, მეცნიერულობა საპატიოს, ღირსეულს, საჭიროს და სასარგებლოს და, ამდენად, გამართლებულს ნიშნავს. ამიტომ ფილოსოფიური აზროვნების პრეტენზია მეცნიერულობაზე არ არის გასაკვირი. „მეცნიერული კომუნიზმი“, „მეცნიერული ათეიზმი“, ლამის „მეცნიერული რელიგია“ შემოვიდეს მოდაში და რა გასაკვირია, რომ „მეცნიერულ ფილოსოფიაზე“ ქადაგებდეს ვინმე ისტორიულ წარსულში, დღევანდელობაში ანდა სამომავლოდ (თუმცა, ზოგიერთი მოაზროვნე ფილოსოფიის მეცნიერულობას კატეგორიულად გამოირიცხავს. მაგალითად, ჰაიდეგერის მიხედვით, ფილოსოფიური აზროვნება იწყება იქ, სადაც მეცნიერების თვალსაწიერი მთავრდება. მეცნიერება იკვლევს თვალახილულ სამყაროს, გრძნობად-აღქმად სინამდვილეს. ფილოსოფიას კი ამ თვალახილული სამყაროს უხილავი საფუძველი აინტერესებს, ანუ მეტაფიზიკაა და არა ფიზიკა. ეს არის ფილოსოფიის ღირსება და სპეციფიკა და არა მისი პრეტენზია მეცნიერულობაზე, ფიქრობს ჰაიდეგერი და მეცნიერული ფილოსოფია მიაჩნია „ხის რკინად“).

მეცნიერება ბუნებრივად უკავშირდება ადამიანის პრაქტიკულ მიზნებს – სარგებლიანობას ყოფით სფეროში. ნებისმიერი მეცნიერების მნიშვნელობა და ღირებულება, პირველ რიგში, ამ თვალსაზრისით იზომება. ამ კუთხით ფილოსოფია „ჩამორჩება“ მეცნიერებას (ასევე ხელოვნებას და რელიგიას), რამდენადაც მისი „სარგებლიანობა“ ისეთივე უშუალო და აღქმადი არ არის, როგორც მეცნიერების (ანდა რელიგიისა და ხელოვნების) მონაპოვრებს ახასიათებთ. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ფილოსოფიური ცოდნის არისტოტელესეული შეფასება: . . . „ყველა მეცნიერება უფრო აუცილებელია, ვიდრე იგი, მაგრამ მასზე უკეთესი არცერთი არ არის“. . . (4). არისტოტელეს ფილოსოფიის „უკეთესობა“ სხვა მეცნიერებებთან შედარებით ესმის როგორც იმ რეალობის „უკეთესობა“, რომლის შესახებაც ფილოსოფია გვესაუბრება, იმ რეალობასთან შედარებით, რომელსაც დანარჩენი მეცნიერებანი შეისწავლიან. ეს არის მეტაფიზიკურის უპირატესობის აღიარება ფიზიკის სფეროსთან შედარებით, რაც, არისტოტელემდეც კარგად იყო ცნობილი და დამკვიდრებული უკვე არმენიდესთან და, განსაკუთრებით, პლატონთან, რომლის „იდეათა თეორია“ დღესაც რჩება მთელი ევროპული მეტაფიზიკის კლასიკურ სახედ. შემთხვევით არ მიიჩნევენ მთელ ევროპულ ფილოსოფიას პლატონის „გამოქვაბულის მითში“ აღწერილი სამყაროს სურათის, როგორც სამყაროს მეტაფიზიკური სტრუქტურის, გააზრებისა და გადალახვის მცდელობად (5). ალფრედ ნორთ უაიტჰედის თქმით, „მთელი ევროპული ფილოსოფია შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც პლატონის კომენტარები“ (6).

ის, რასაც შემდგომ მეტაფიზიკა ეწოდა სახელად, არისტოტელესთან „პირველ ფილოსოფიად“ იწოდებოდა. რაც განპირობებული იყო საკვლევი საგნის განსხვავებით „დანარჩენ ფილოსოფიებთან“ შედარებით. არისტოტელესთვის პირველი ფილოსოფიის საგანია „არსებული როგორც არსებული“, ანუ ღმერთი, როგორც აზროვნების აზროვნება, უძრავი მამოძრავებელი. ის მხოლოდ გონებით მიიწვდომება.

ხოლო „დანარჩენ ფილოსოფიებს“ სწორედაც რომ თვალხილული, გრძნობადი სამყარო აქვთ კვლევის საგნად (არისტოტელესთან პირველი ფილოსოფია იგივე იყო, რასაც შემდგომ, გარდა მეტაფიზიკისა, ონტოლოგიაც დაერქვა სახელად, თუმცა, აქვე შევნიშნავთ, რომ ზოგადად ონტოლოგია არ დაიყვანება მეტაფიზიკაზე. ყველა მეტაფიზიკა ონტოლოგიურიც არის, მაგრამ არა პირუკუ).

ცხადია, ფილოსოფიური გააზრების საგანი, გარდა ტრანსცენდენტურისა (მეტაფიზიკურისა), სხვაც ბევრი რამ შეიძლება გახდეს მეცნიერების, რელიგიის, ხელოვნების, პოლიტიკის, ზოგადად კულტურის, ადამიანის, ბუნების და სხვა კონკრეტული რეალობების სახით (მათ რიცხვში იგულისხმება თავად ფილოსოფიური აზროვნებაც. ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ). ფილოსოფიის სპეციფიკაც აქ უნდა ვეძებოთ. კერძოდ, გარდა იმისა, რომ მეტაფიზიკურობა მისი უმთავრესი შინაგანი და ისტორიული მახასიათებელია და მეტაფიზიკურის (ტრანსცენდენტურის) შესახებ ჩვენი ცნობიერების „ნაფიქრალს“ გადმოსცემს, ყველაფერს, რასაც ის თავის საგნად გაიხდის არამეტაფიზიკურ სფეროში, ტრანსცენდენტურთან მიმართებაში „ზომავს“, ანუ მეტაფიზიკური პოზიციებიდან აფასებს. პირველ რიგში კი ადამიანს, როგორც ასეთს.

ადამიანისთვის საკუთარი თავის (და არა მხოლოდ საკუთარი თავის) მეტაფიზიკური გააზრება და შეფასება ერთ-ერთი აუცილებელი „სულიერი საზრდოა“. ფილოსოფიის, როგორც ადამიანისთვის სულიერი საზრდოს მომპოვებლისა და მიმწოდებლის, რანგში წარმოჩენა ახალი არ არის. ამის უამრავი მაგალითი შეიძლება დაიძებნოს. ჩვენ აქ სანიმუშოდ ისევ ბერტრან რასელს მივმართავთ, როგორც ტიპურ არამეტაფიზიკოსს, მაგრამ ფილოსოფიის მეტაფიზიკური ბუნების და, ზოგადად, ადამიანის ცხოვრებაში ფილოსოფიის როლის დადებითად შემფასებელს: „...რა მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიას და რატომ უნდა შევისწავლოთ ის. ამ საკითხის გარკვევა იმის გამო უფროა აუცილებელი, რომ მრავალი ადამიანი მეცნიერების ან პრაქტიკული საქმიანობის გავლენით ეჭვობს, რომ ფილოსოფია სხვა არაფერია თუ არა დროის უწყინარი, თუმცა კი ფუჭი ფლანგვა“...

„პრაქტიკული“ ადამიანი, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, ისაა, ვინც მხოლოდ მატერიალურ მოთხოვნილებებს ცნობს, ვინც იცის, რომ სხეულს საკვები სჭირდება, მაგრამ ავიწყდება, რომ საკვები გონებისთვისაც აუცილებელია... სულიერი სიმდიდრე თითქმის ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც მატერიალური. ფილოსოფიის მნიშვნელობა სწორედ ამ სულიერ სიმდიდრეში უნდა აღმოვაჩინოთ... ადამიანი, რომელიც ვერ გრძნობს ფილოსოფიის ნიუანსებს, მთელ ცხოვრებას ატარებს ცრურწმენების ტყვეობაში... ფილოსოფია, მართალია, ამცირებს ჩვენს დარწმუნებულობას იმაში, თუ რანი არიან საგნები, მაგრამ საგრძნობლად ზრდის იმის ცოდნას, თუ რა შეიძლება იყვნენ ისინი; განმათავისუფლებელი ეჭვის სამეფოში შეღწევით და ნაცნობი საგნების უცნობი ასპექტების ჩვენებით, ჩვენში გაოცების უნარს აღვივებს... მოულოდნელ შესაძლებლობათა ჩვენებისას, უტილიტარობის გარდა, ფილოსოფიას კიდევ ერთი, ალბათ უმთავრესი, მნიშვნელობაც აქვს, რომელიც არის მისი ჭვრეტის ობიექტების მასშტაბურობისა და ამ ჭვრეტისას

ვინრო და პირადული მიზნებისაგან გათავისუფლების შედეგი. ინსტინქტური ადამიანის ცხოვრება მისი პირადი ინტერესების წრეშია ჩაკეტილი: მასში, შესაძლოა, ოჯახი და მეგობრებიც შედიან, მაგრამ გარე სამყარო სათვალავში არ მიიღება... ასეთ ცხოვრებაში არის რაღაც დაძაბული და შემოჭველი და მასთან შედარებით ფილოსოფიური ცხოვრება მშვიდი და თავისუფალია... თუ ვერ შევძელით ისე ვაფართოოთ ჩვენი ინტერესები, რომ მთელი გარე სამყარო მათში ჩავრთოთ, მაშინ ალყაშემორტყმულ ციხესიმაგრეში გამომწყვდეულ გარნიზონს დავემსგავსებით... ასეთ ცხოვრებაში მშვიდობის ნაცვლად გამუდმებული ბრძოლაა სურვილის დაყინებასა და ნების უძღურებას შორის... თუკი გვინდა ჩვენი ცხოვრება ამალღებული და თავისუფალი გავხადოთ, ამ ციხესა და ამ ბრძოლას თავი უნდა დავაღწიოთ. თავის დაღწევის ერთ-ერთი გზა „ფილოსოფიური ჭვრეტაა“ (7).

ამ ვრცელ ციტატაში კარგად ჩანს რასელის დამოკიდებულება ფილოსოფიის არსების, მისი რაობისა და დანიშნულების, ზოგადად, ფილოსოფიის საჭიროების შესახებ. ეს ერთ-ერთი სანიმუშო თვალსაზრისია იმ თვალსაზრისებს შორის, რომლებიც მიზნად ისახავენ გამართლება მოუნახონ ცნობიერების მიერ სამყაროსა და ადამიანის ფილოსოფიური კუთხით გააზრების აუცილებლობას და მის დიდ მნიშვნელობას (8).

როგორც წესი, ფილოსოფიის რაობის, მისი საჭიროებისა და დანიშნულების შესახებ მსჯელობა, თავადაც ფილოსოფიურ ნააზრევს (თავისებურ ფილოსოფიას, ფილოსოფოსობას) წარმოადგენს. მაშინ როდესაც, ვთქვათ, რელიგიის თეორია, თავად რელიგია ვერ იქნება, ხელოვნების თეორია, უშუალოდ ხელოვნება არ არის და ასე შემდეგ. ფილოსოფია ამ მხრივ გამოირჩევა ცნობიერების ყველა სხვა ფორმებისაგან. თვითრეფლექსურობა მისი შინაგანი ბუნებაა. ნებისმიერი ფილოსოფიური პრობლემის კვლევას წინ უძღვის (ან იგულისხმება) თავად ფილოსოფიის რაობის და მისი საჭიროების შესახებ კითხვაზე გარკვეული პასუხი (9), თანაც ისე, რომ ეს პასუხი ისევ და ისევ ფილოსოფიური აზროვნების ფარგლებში რჩება და მის სპეციფიკას ინარჩუნებს, რაც ფილოსოფიის მიერ ყველაფრის (საკუთარი თავის ჩათვლით) „მეტა“-ს თვალთ დასახვას ნიშნავს. „მეტა“-ში იგულისხმება რაიმეს იქეთ (გარეთ) გასვლა და მისი გარედან დასახვა. მეტაფიზიკა თავად ფიზიკა აღარ არის. მეტამათემატიკა მათემატიკის ფარგლებს სცილდება და ასე შემდეგ, მაგრამ მეტაფილოსოფია ისევ ფილოსოფიურ აზროვნებას მიეკუთვნება და ზოგადად ფილოსოფიის „ნაწილს“ შეადგენს ან როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, ან როგორც ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემის შესავალი (10) (ამის კლასიკური ნიმუშია კანტის „კრიტიციზმი“), ან როგორც გარკვეული პოზიციებიდან აგებული „ფილოსოფიის ისტორიული“ ხედვა.

თავად ტერმინი „მეტაფილოსოფია“ სულ რამდენიმე ათწლეულს ითვლის დასავლურ ფილოსოფიაში (11). ამ ტერმინის შემოტანას და გამოყენებას ჩვენშიც ჰქონდა გამოხმაურება. სპეციალური ნიგნიც დაიწერა სათაურით „მეტაფილოსოფიის სტრუქტურა“ (12). რამდენად საჭირო, მიზანშეწონილი და გამართლებულია ტერმინ მეტაფილოსოფიის გამოყენება და მისი შესატყვისი ახალი ფილოსოფი-

ური დისციპლინის დაფუძნება, ეს ცალკე თემაა. მას შეიძლება ჰყავდეს და ჰყავს კიდევ როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები. მოწინააღმდეგეთა მთავარი არგუმენტი მდგომარეობს შემდეგში: ფილოსოფია თავისი ბუნებით უკვე „მეტას“ ნიშნავს, თვითონ არის მეტა და მეტას მეტა ისევ მეტა იქნება. ამდენად მეტაფილოსოფია, პრინციპში, ფილოსოფიის ტავტოლოგია გამოდის და ახალს ვერაფერს მოგვცემს (13).

ერთი რამ ფაქტია: ფილოსოფიაში აშკარად განირჩევა ერთმანეთისაგან აზროვნების ორი რიგი (რასც ვერ ვიტყვით ცნობიერების სხვა ფორმებზე). კერძოდ, ერთია, როდესაც ფილოსოფიური აზროვნება თავის თავზე ახდენს რეფლექსიას და ცდილობს უპასუხოს საკითხთა ისეთ რიგს, როგორიცაა – რა არის ფილოსოფია; რას შეისწავლის ის; როგორია მისი მეთოდები; რა ადგილი უკავია მას ცნობიერების სტრუქტურაში; რას აძლევს იგი ადამიანს; ზოგადად რა გამოყენება შეიძლება ჰქონდეს მას და, აქედან გამომდინარე, რამდენად გამართლებულად და უფლებამოსილად უნდა ჩაითვალოს მისი არსებობა?! ანდა, შესაძლებელია თუ არა ფილოსოფიური სისტემის აგება და ასე შემდეგ. ხოლო, სხვა საკითხია, როდესაც ფილოსოფიური აზროვნება ცდილობს ახსნას, მაგალითად, თუ რა არის სამყაროს საწყისი და როგორ წარმოიქმნება მისგან სამყარო; რა არის სამყარო და რა ადგილი უკავია მასში ადამიანს; რა არის ყოფიერების საზრისი საერთოდ და კერძოდ ადამიანური არსებობისა; როგორ გაჩნდა ცნობიერება; როგორ ხდება შემეცნება და სხვა. ანუ, როდესაც ფილოსოფიური აზროვნება ცდილობს ააგოს ერთიანი დასრულებული მსოფლმხედველობრივი სურათი სამყაროსი, **ანუ მოგვცეს საბოლოო პასუხები უსასრულობის შესახებ ჩვენი სასრულო არსებობის მანძილზე** (რაც ადამიანური გონებისათვის ყველაზე „მძიმე“ ამოცანა და ყველაზე „პრეტენზიული“ მიზანია და რომელსაც თავიდან ვერ იშორებს ადამიანური გონება, „რადგან ის თვით გონების ბუნებას მოუხვევია მისთვის თავს“, როგორც კანტს მიაჩნდა (14)).

ფაქტია ისიც, რომ ეს ორი რიგი ფილოსოფიური აზროვნებისა სულაც არ არის ერთმანეთისაგან ყრუ კედლით გამიჯნული. პირიქით, ისინი იმდენად მჭიდრო ურთიერთკავშირში და ურთიერთგანპირობებულობაში არიან ერთმანეთთან, რომ ცალ-ცალკე მათი კვლევა, ურთიერთმოშველიებისა და ილუსტრირების გარეშე, არც კი ხერხდება და აზრს კარგავს. ამიტომაც ისინი ხშირად ერთსა და იმავე მოაზროვნეს ერთსა და იმავე ნაშრომში აქვს ხოლმე მოცემული, როგორც ერთიანი მთლიანი ნააზრევის ორი ურთიერთშემავსებელი მხარე. ზოგჯერ კი შეიძლება ცალკე ნაშრომადაც იყოს წარმოდგენილი. მაგალითად, კანტის სამივე „კრიტიკა“, როგორც კანტის მთლიანი ფილოსოფიური სისტემის „გნოსეოლოგიური“ შესავალი, რომელზედაც მთელი შენობა დგას. ასევე, ვთქვათ, დეკარტის „განაზრებანი მეთოდის შესახებ“, ანდა ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევები“ და სხვა.

ამრიგად, თუ ვუპასუხებთ კითხვაზე – გადის თუ არა „მეტაფილოსოფია“ ფილოსოფიის ფარგლებს გარეთ – პასუხი შემდეგნაირი შეიძლება იყოს: მეტაფილოსოფიური აზროვნება თავისი ბუნებით კვლავ ფილოსოფიურ აზროვნებას წარმოადგენს და მისი გასვლა ფილოსოფიური ცნობიერების ფარგლებს გარეთ, ძალიან

პირობითია (შეიძლება ითქვას, რომ მოჩვენებითია). აქ არა გვაქვს ისეთი სახის განსხვავება, როგორც ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის, მათემატიკასა და მეტამათემატიკას შორის და ასე შემდეგ. მაგრამ, პირობითად, ტერმინ „მეტაფილოსოფიის“ ხმარება ზემოაღნიშნული გარკვეული დაზუსტებებით და მოსაზრებებით, ზოგჯერ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ფილოსოფიური აზროვნების „პირველი რიგის“ (საფეხურის) აღსანიშნავად. თუმცა, ჩვენ ამის ვერანაირ გარდაუვალ აუცილებლობას ვერ ვხედავთ და მიგვაჩნია, რომ ამ ტერმინის გარეშე შეიძლება იმ განსხვავების გადმოცემა ფილოსოფიური აზროვნების ზემოხსენებულ ორ „რიგს“ (საფეხურს) შორის, რასაც ფილოსოფიის ისტორია თვალნათლივ გვიჩვენებს.

„მეტაფილოსოფიური განაზრებები“, თუკი ვრცლად იქნება მასში წარმოდგენილი და განხილული ფილოსოფიის ისტორიული მასალა (სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს), გარკვეული კუთხით აგებულ ფილოსოფიის ისტორიას უფრო დაემსგავსება, ვიდრე რაიმე ახალ ფილოსოფიურ დისციპლინას, ან, მით უმეტეს, კერძომეცნიერულ კვლევას, რომელსაც წინ „დაუდევს“ ჩვენი ცნობიერების ფილოსოფიური თავგადასავალი (როგორც სავსებით რეალური და „ამქვეყნიური“ - არამეტაფიზიკური პროცესი) და მშვიდად აანალიზებს მას. სწორედ ეს პრეტენზია აქვთ „მეტაფილოსოფიის“ მომხრეებს: განიხილონ მეტაფილოსოფია, როგორც ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი მუდმივი ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისებისაგან თავისუფალი ახალი მეცნიერება. მის შესახებ (იგულისხმება „მეტაფილოსოფია“) საკითხი მეცნიერულობაზე („მეტაფილოსოფოსების“ აზრით) სადავო აღარ არის, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა და დღესაც აქვს ფილოსოფიის მიმართ (15).

ჩვენ ვთლით, რომ „მეტაფილოსოფია“ ფილოსოფიის ისტორიის სპეციფიკური შემთხვევაა – როდესაც საგანგებოდ ხდება ერთი ან რამდენიმე კონკრეტული ფილოსოფიური პრობლემის განხილვა მისი განვითარების ისტორიის მანძილზე. ამ შემთხვევაში „მეტაფილოსოფოსებთან“, როგორც წესი, იგულისხმება საკითხი, ერთი მხრივ, ფილოსოფიის საგნის, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად შემეცნების ბუნების შესახებ. ისინი მიუთითებენ და სავსებით სამართლიანადაც, რომ ერთია, როდესაც ადამიანი ცდილობს შეიმეცნოს მის ირგვლივ მყოფი საგნები და მოვლენები და მეორეა, როდესაც საკითხი დგება თავად შემეცნების შესაძლებლობის, ანუ „შემეცნების შემეცნების“ შესახებ და ამას ასახელებენ უმთავრესად „მეტაფილოსოფიის“ განსჯის საგნად (16). თუმცა, ნაკლებად დამაჯერებელი ჩანს მათი არგუმენტები იმის თაობაზე, რომ ეს სცილდება საკუთრივ ფილოსოფიურ აზროვნებას და კერძომეცნიერულ კვლევასთან გვაქვს საქმე (17). ეს ფილოსოფიის განსაკუთრებული თვისების – თვითრეფლექსურობის უგულებელყოფაა, რაც ნაწილობრივ განპირობებულია „ფილოსოფიისა“ და „ფილოსოფიის ისტორიის“ სპეციფიკური ურთიერთმიმართების გაუთვალისწინებლობითაც.

რას წარმოადგენს და რით გამოირჩევა ფილოსოფიის ისტორია სხვა ისტორიებისაგან განსხვავებით? სახელმძღვანელო განმარტებით, ფილოსოფიის ისტორიის არსებობა განპირობებულია შემდეგით: „... რამდენადაც მსოფლმხედველობითი საკითხების აცილება ადამიანს არ შეუძლია, ხოლო სკეპტიკური პასუხები მათზე,

წინააღმდეგობრივია, დარჩენილია ერთი გზა – დაუღალავი სვლა სულ უფრო და უფრო საფუძვლიანი პასუხისაკენ... სკეპტიციზმზე არასდროს შეჩერებულა კაცობრიობის აზროვნება... სკეპტიკური არგუმენტები წარმოადგენენ შემმეცნებელი გონების მიერ საკუთარი თავის კრიტიკას (თვითკრიტიკას), რომელიც საბოლოო ჯამში აჯანსაღებს მას. მეცნიერული მსოფლმხედველობის ძიების პროცესში აუცილებელია, რომ ათასი სისტემის კრახის შემდეგ ადამიანმა კვლავ ახლის, უფრო სრულყოფილის აგებას მიჰყოს ხელი. ამ გზას ადგას ადამიანური აზროვნება და სწორედ ამ საფუძველზე არსებობს ფილოსოფიის ისტორია, როგორც ფაქტიური პროცესი და ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, რომელიც ამ პროცესის განვითარების შინაგან კანონზომიერებას სწავლობს“ (18).

როგორია ეს პროცესი, რასაც ფილოსოფიური აზროვნება ჰქვია, და როგორია თავად ამ პროცესის შესწავლა, რასაც ფილოსოფიის ისტორია ეწოდება. პირველი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სამყაროზე მიმართული ჭვრეტა (ანუ „თეორია“, თავისი თავდაპირველი, ძველბერძნული გაგებით), ხოლო მეორე, – როგორც საკუთარი ნამოქმედარის განჭვრეტა ცნობიერების მიერ. პირველი ყველაფრის „გარედან“ დანახვაა (ჭვრეტაა), მეორე – საკუთარი თავის გარედან დანახვის „მცდელობა“. მცდელობა იმიტომ, რომ ფაქტობრივ, „შიგნიდან“ ხედვასთან გვაქვს საქმე. ფილოსოფიური ცნობიერების მიერ საკუთარი თავის დანახვის უნარი ისე, რომ კვლავ ფილოსოფიურ ცნობიერებად დარჩეს და თანაც საკუთარ თავს დააკვირდეს „გარედან“, განასხვავებს მას ცნობიერების სხვა ფორმებისაგან. ამასთან, თვითდაკვირვება, რაც არ უნდა გაუუცხოვდეს ცნობიერება თავის თავს და გარედან დანახული წარმოდგინოს თავი, მანც თავისებური, ობიექტური სინამდვილის დანახვისაგან განსხვავებული ჭვრეტაა. მთლად ვერ თავისუფლდება შინაგანი ბუნებისაგან და საკუთარი თავის „შიგნიდან“ დანახვად რჩება. ამიტომაც, ფილოსოფიის ისტორია და თავად ფილოსოფია უფრო „ახლოს“ დგანან ერთმანეთთან, ვიდრე, ვთქვათ, რელიგია და რელიგიის ისტორია, ანდა მათემატიკა და მათემატიკის ისტორია და ასე შემდეგ.

ფილოსოფიის ისტორია უფრო „ფილოსოფიურია“, ვიდრე რელიგიის ისტორია – რელიგიური, მათემატიკის ისტორია – მათემატიკური და ასე შემდეგ. ეს ხდება იმიტომ, რომ ფილოსოფიას „მეტა“ ფაქტობრივად არა აქვს. თვითონ არის თავისი თავის მეტა. რაიმეს ისტორია მისი გარედან დანახვაა. ფილოსოფიის ისტორია კი ფილოსოფიის მიერ საკუთარი თავის დანახვაა და ამიტომ „შიგნით“ (და შიგნიდან) ცქერას წარმოადგენს და არა „გარეთ“ (ან გარედან) ცქერას. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ „მეტაფილოსოფია“ ფილოსოფიის ისტორიის კერძო შემთხვევა უფროა, ვიდრე რაღაც ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა (თანაც კერძომეცნიერული ბუნების). ის ვერ იქნება ფილოსოფიური აზროვნების საზღვრების „გარღვევა“ და „უცხო“ თვალთ გასწავა ფილოსოფიისა.

ფილოსოფიური შემეცნება, როგორც საერთოდ ყოველი შემეცნება, თავის საბოლოო მიზანს – აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ვერ აღწევს. ზოგი მოაზროვნე მიიჩნევს, რომ მიზნის მიუღწევლობა ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, შეუძლებ-

ლობაზე მიუთითებს, რადგან, განსხვავებით სხვა მეცნიერებათაგან, აქ არ გვაქვს განუხრელი აღმავლობა მემკვიდრეობის საფუძველზე... ეს ასე იქნებოდა, ფილოსოფიის განვითარებაში მიზანი სავსებით მოწყვეტილი რომ იყოს პროცესს. ამ განვითარებაში არაფერი რომ არ იყოს მყარი და იმგვარად დადგენილი, რომელიც ყოველი შემდგომი თაობისთვის აუცილებელია და, ამდენად, აბსოლუტური ჭეშმარიტების „მარცვალს“ წარმოადგენს. თითოეული ფილოსოფოსი თავიდან რომ იწყებდეს ყველაფერს, მაშინ ფილოსოფიის ისტორია კი არ გვექნებოდა, არამედ მხოლოდ დროში ერთიმეორის მომდევნო ნააზრევთა აღწერა (19). მაგრამ ფაქტია, რომ ეს ასე არ არის.

როგორც წესი, თავდაპირველად ფილოსოფიის ისტორია (თუ მისი მაგვარი რამ) იწერებოდა ხოლმე, როგორც საკუთარი ფილოსოფიური მოძღვრების წანამძღვარი (შესავალი). მანამდე არსებული ფილოსოფიური თვალსაზრისების მიმოხილვა. ყველა ასეთი ფილოსოფიის ისტორიული „კურსის“ დასასრული ახალი ფილოსოფიური კონცეფციის შექმნას ისახავდა მიზნად. ეგრეთ წოდებული „მეტაფილოსოფიაც“ ასეთი ძიება წინანდელი ფილოსოფიური ნააზრევისა, ოღონდ თავად ფილოსოფიის რაობისა და მისი დანიშნულების, ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკისა და მისი კერძომეცნიერული შემეცნებისაგან განსხვავების კუთხით.

რამდენადაც ნებისმიერი ფილოსოფიური მოძღვრების „ქვაკუთხედად“ ყოფიერების პრობლემის ერთგვარი გადანყვეტა გამოდიოდა, ყოფიერების პრობლემის კვლევა იქცა იმ მთავარ „ღერძად“, რომელზედაც დიდწილად იკინძებოდა ფილოსოფიური აზროვნების მთელი თავგადასავალი თავისი წარმატებებით თუ იმედგაცრუებებით. ეს წარმატებები და იმედგაცრუებები კი მეტწილად დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ რამდენად დამაჯერებელი და მისაღები აღმოჩნდებოდა არსებობის მეტაფიზიკური ასპექტების ესა თუ ის გააზრება. არსებობის, როგორც ასეთის, მეტაფიზიკური კუთხით განხილვა კი, პირველ რიგში, მისი სუბსტანციის რანგში აყვანას ნიშნავს. სუბსტანცია ფილოსოფიური ცნობიერებისათვის იგივეა, რაც რელიგიური ცნობიერებისათვის ღმერთი. როგორც რელიგია დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორია მისი ღმერთი, რა თვისებები მიეწერება მას, ისე ფილოსოფიის მიმზიდველობა და გამძლეობა დიდად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორ წყდება მასში სუბსტანციის საკითხი; პირველ რიგში კი სუბსტანციის მიმართების საკითხი ყოფიერებასთან, როგორც ასეთთან, რადგანაც სუბსტანციას თუკი რაიმე უნდა ახასიათებდეს და მიეწერებოდეს, ეს არის აბსოლუტური არსებობა. ამდენად, მეტაფიზიკური ფილოსოფიის განსჯის უმთავრეს პრობლემას ყოფიერების სუბსტანციურობის და სუბსტანციის, როგორც უპირველესი არსებულის, გააზრება წარმოადგენს.

შეიძლება ითქვას, რომ არსებობა ყველაზე დიდი და მნიშვნელოვანი (და, ამავე დროს, ყველაზე „ძნელად“ გასააზრებელი) ღირებულება აღმოჩნდა ადამიანური ცნობიერებისათვის, ხოლო, ფილოსოფიის ისტორია, გარკვეული აზრით, ყოფიერების პრობლემის მეტაფიზიკური კვლევის, ანუ, უპირატესად, ყოფიერების სუბსტანციურობის კვლევის (როგორც მეტაფიზიკის) ისტორიას წარმოადგენს.

ლიტერატურა და შენიშვნები:

1. Бертран Рассел, История западной философии. Москва, 1959 г., издат. иностран., лит., стр. 7.
2. ბერტრან რასელი, ფილოსოფიის პრობლემები, თბ., 2001 წ., გვ. 134.
3. იხ. მაგ.: Бегиашвили А. Ф., О природе философского познания, Тбилиси, ТГУ 1989 г., стр. 18-19; Бегиашвили А. Ф., Структура метафилософии, Тбилиси, ТГУ 1993 г., стр. 7.
4. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, 102 6a, 20-23.
5. ფილოსოფიური ძიებანი, XI, თბილისი, „უნივერსალი“, 2007, გვ. 9-18.
6. თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თბ., თსუ 2002, გვ.383.
7. ბერტრან რასელი, ფილოსოფიის პრობლემები, თბ., 2001 წ., გვ. 143-147.
8. ფილოსოფიის რაობის, მისი დანიშნულების, მისი ფუნქციისა და საჭიროების შესახებ თანამედროვე ეტაპზე, დაწვრილებით იხილე: თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თსუ 2002, გვ. 3-21; ბეგიაშვილი არჩილ, რა არის ფილოსოფია. „მაცნე“ – ფილოსოფიის სერია, №2, 2002 წელი, გვ. 5-19; კოდუა ედუარდ, ფილოსოფიის შესავალი, თბ., თსუ 1992 წელი, გვ. 100-138, 202-278; ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, „განათლება“, 1993 წელი, გვ. 3-16; Бегиашвили А. Ф., О природе философского познания, Тбилиси, ТГУ 1989 г., стр. 5-19; Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тбилиси, ТГУ 1990, стр. 3-28.
9. Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тбилиси, ТГУ 1990, стр. 3.
10. „ფილოსოფიის შესავლის და ფილოსოფიის მიმართების დასახასიათებლად მეტად მნიშვნელოვანია მათი საგნობრივი სფეროს ჩვენება. ფილოსოფია მიმართულია ყოფიერებაზე. ფილოსოფია ყოფიერებასთან შემეცნებითი მიმართებაა, ყოფიერების თეორიაა. ფილოსოფიის შესავალი კი მიმართულია ფილოსოფიაზე. მისი ამოცანაა გაარკვიოს ფილოსოფიის რაობა, ის ყალიბდება, როგორც ფილოსოფიის თეორია. თუ ფილოსოფია უპასუხებს კითხვას – რა არის ყოფიერება და რა საზრისი აქვს მას? ფილოსოფიის შესავალი უპასუხებს კითხვას – რა არის ფილოსოფია და რაშია მისი საზრისი? ფილოსოფიის შესავალი ფილოსოფიის ყოფიერების დაფუძნებაა, მისი გამართლებაა. ის თავისებური მეტათეორიაა, ისეთი მეტათეორია, რომელიც არ სცილდება იმის ფარგლებს, რისი თეორიაცაა. ფილოსოფიის შესავალი ფილოსოფიის გარეთ რომ იყოს, მაშინ ფილოსოფია ვერ იქნებოდა თავისთავის დაფუძნება და გამართლება და მეცნიერების მსგავსად სხვა ინსტანციიდან მიიღებდა დაფუძნებას. თუ ფილოსოფიის შესავალი ფილოსოფიის გარეთა ინსტანცია იქნებოდა, მას თვითონ დასჭირდებოდა მისი გააზრებისთვის სხვა ინსტანცია და ა. შ. უსასრულოდ. სინამდვილეში ფილოსოფიის შესავალი ფილოსოფიის ნაწილია და მისი გზით ფილოსოფია იაზრებს საკუთარ თავს, ამიტომ ფილოსოფიას არ სჭირდება გარეთა ინსტანცია, ის თვითრეფლექსიას მიმართავს და ამით ხდება აზროვნების ჯაჭვის უკანასკნელი რგოლი“ (კოდუა ედუარდ, ფილოსოფიის შესავალი, თბ.; თსუ 1992 წელი, გვ. 17. აღსანიშნავია, რომ დასახელებული ნაშრომი წარმოადგენს ფილოსოფიისა

- და ფილოსოფიის შესავლის რაობის შესახებ, ასევე მათი ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, ყველაზე ვრცელ მიმოხილვას ქართულ ენაზე).
11. დაწვრილებით იხილე: Бегиашвили А. Ф., О природе философского познания, Тбилиси, ТГУ 1989 г., стр. 9.
 12. იხ.: Бегиашвили А. Ф., Структура метафилософии, Тбилиси, ТГУ 1993 г.
 13. ავალიანი სერგი, თეორიული გონების სტრუქტურა. ფილოსოფიური ძიებანი, კრებული XII, თბილისი, "უნივერსალი", 2008, გვ. 92.
 14. კანტი იმანუელ, წმინდა გონების კრიტიკა, თბილისი, 1979 წელი, გვ., 14.
 15. იხ.: Бегиашвили А. Ф., О природе философского познания, Тбилиси, ТГУ 1989 г., стр. 9-11; Бегиашвили А. Ф., Структура метафилософии, Тбилиси, ТГУ 1993 г., стр. 9-10.
 16. ბეგიაშვილი არჩილ, რა არის ფილოსოფია. „მაცნე“ – ფილოსოფიის სერია, №2, 2002 წელი, გვ. 12-14.
 17. აქ აუცილებლად უნდა ითქვას იმის შესახებ, რომ ე. წ. „მეტაფილოსოფიის“ მომხრეები მეტაფილოსოფიას „ფილოსოფიის შესავლად“ არ განიხილავენ, მიუხედავად იმისა, რომ მათ შორის ბევრი საერთო შეიძლება დაიძებნოს. მათთვის „მეტაფილოსოფიის“ მოწოდება, ფუნქცია, მიზნები და ამოცანები არ ემთხვევა, ზოგადად, ამა თუ იმ სახის „ფილოსოფიის შესავლის“ მიზნებს და ამოცანებს. ამ უკანასკნელის უმთავრესი მიზანია დაგვეხმაროს „ფილოსოფოსობაში“, შეგვიყვანოს მასში და შიგნიდან „დაგვათვალისწინებინოს“ ფილოსოფია და, თანაც, თავად „ფილოსოფიური თვალით“, რაც დაგვეხმარება ფილოსოფიის „სავალ გზაზე“ დადგომაში, მაშინ როცა, „მეტაფილოსოფიის“ უმთავრეს ამოცანად მისი მომხრეები მიიჩნევენ ფილოსოფიის გაცნობას და „დათვალისწინებას გარედან“ და, თანაც, „კერძომეცნიერული თვალთ“, ყოველგვარი „ზედმეტი ფილოსოფოსობის“ გარეშე. თუ ფილოსოფიის შესავალი ისევ და ისევ ფილოსოფიური ტიპის აზროვნებაა და მის ნაწილს შეადგენს (როგორც ფილოსოფიის მიერ საკუთარი თავის გააზრება), მეტაფილოსოფია, მისი მომხრეების აზრით, კერძომეცნიერული ტიპის კვლევაა (როგორც ფილოსოფიის „არაფილოსოფიური“ გააზრება) და ვერც ამა თუ იმ ფილოსოფიის ნაწილი იქნება და ვერც ესა თუ ის ფილოსოფია. ის ერთ-ერთ ახალ კერძო მეცნიერებად უნდა დაფუძნდეს სხვა კერძო მეცნიერებათა შორის, რაც, ჩვენი აზრით, უშედეგო მცდელობა და „ზედმეტი წამოწყებაა“. ფილოსოფიური აზროვნება მხოლოდ ფილოსოფიურმა აზროვნებამ შეიძლება განსაჯოს. ეს არის მისი ბუნება და მხოლოდ მისი შესაძლებლობა.
 18. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, „განათლება“, 1993 წელი, გვ. 13.
 19. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, „განათლება“, 1993 წელი, გვ. 14.

VAZHA NIBLADZE

Philosophy as “Meta”

Summary

Almost all great philosophers differently interpret what philosophy is, what it studies, what is the meaning or justification of its existence is, what differentiates it from scientific knowledge or, in general, from other forms of consciousness, etc. But there is a very important problem that philosophical thinking has always faced, i.e. understanding the problem “world-man” (or “man-world”) as a single whole. Philosophy discusses this wholeness (its components separately or in their interrelation) differently from science and this difference is called metaphysical thinking (pushing to the “foreground” the comprehension of metaphysical sphere). Philosophy also discusses this wholeness differently from mythic and religious consciousness do and this difference is known as the acknowledgement of “primacy” of the sphere of knowledge (reason, logic).

Philosophy, like Janus, looks in opposing directions at the same time. “Janus-like” (in a positive sense) state of philosophy is expressed in simultaneous looking towards man and the existent beyond him, towards the past and the future, the beginning and the end, towards the religious and the scientific (towards “physics” and “metaphysics”, “mundane” and “heavenly”). The point of intersection of the religious and the scientific can be called philosophy. It is not accidental that Bertrand Russell considered philosophy as “no man’s land” which is the apple of discord between theology and science.

Science is naturally associated with man’s practical aims – usefulness in the sphere of everyday life. The importance and value of any science, first of all, is assessed from this point of view. Philosophy, in this respect, “lags behind” science (as well as art and religion) since its “usefulness” is not as immediate and perceptible as that of achievements of science (or of art and religion). In this respect, we should recall Aristotle’s assessment of philosophical knowledge: “All sciences are more necessary than it, but none is better than it”. Aristotle understands “betterness” of philosophy in relation to other sciences as “betterness” of the reality which is discussed by philosophy in contrast to the reality studied by other sciences. It is the acknowledgement of the primacy of the metaphysical in contrast to the sphere of physics and it was well known and established long before Aristotle by Parmenides and especially by Plato whose “theory of ideas” remains a classical example of the whole European metaphysics.

As a rule, reasoning about the essence of philosophy, its necessity and destination is itself a philosophical discourse (a certain kind of philosophy, philosophizing). While, for example, the theory of religion cannot be a religion, the theory of art is not art, etc. In this respect, philosophy differs from all other forms of consciousness. Self-reflexivity is its inner nature. The study of any philosophical problem is preceded (or implies) by a certain answer to the question concer-

ning the essence of philosophy and its destination. And this answer remains within the frame of philosophical thinking and retains its specific features. This means that everything (including its own essence) is seen by philosophy from the viewpoint of “meta”. “Meta” implies transcending something (leaving its borders) and watching it from outside. Metaphysics is not physics any more. Meta-mathematics leaves the sphere of mathematics but meta-philosophy still belongs to philosophical thinking and, in general, is a “part” of philosophy as one of its branches or as an introduction to a philosophical system (classical example is Kant’s “criticism”), or as a “historical-philosophical” vision constructed on the basis of certain positions.

We think that “meta-philosophy” is a specific instance of the history of philosophy – when one or several particular philosophical problems are analyzed in their historical development. In such cases, “meta-philosophers”, as a rule, mean the problem of the subject matter of philosophy, on the one hand, and the nature of cognition, on the other.

History of philosophy and philosophy are “closer” related than e.g. religion and the history of religion or mathematics and history of mathematics. The history of philosophy is more “philosophical” than the history of religion – religious, history of mathematics – mathematical, etc. It is so because philosophy has no “meta”. It itself is meta. A history of something means observing it from outside. But the history of philosophy means observing its own self by philosophy and therefore it is looking “inside” and not “outside”. Therefore, we think that “meta-philosophy” is practically a branch of philosophy (and of particular scientific nature). It cannot “transcend” the limits of philosophical thinking and judge philosophy from somebody else’s “position”.

As a rule, the history of philosophy (or something like it) was originally written as a premise (an introduction) to someone’s own philosophical theory, as a review of previously existing philosophical positions. The end of all such historical-philosophical “courses” was the creation of a new philosophical conception. The so-called “meta-philosophy” is such analysis of previous philosophical thinking from the viewpoint of the essence and destination of philosophy itself, of specificity of philosophical cognition and its difference from particular scientific cognition.

It is certain that besides transcendental (metaphysical) many other things such as particular realities of science, religion, art, politics, culture in general, man, nature, etc. (including philosophical thinking) can be the subjects of philosophical interpretation. The specificity of philosophy should be looked for here. In particular, though meta-physicality is its main internal and historical characteristics and philosophy renders “thoughts” of our consciousness about the metaphysical (the transcendental), everything that becomes its subject matter in the non-metaphysical sphere (first of all, man) is “measured” in relation to the metaphysical, i.e. is assessed from metaphysical positions.

Since the “kernel” of any philosophical doctrine is a certain decision of the problem of being, the analysis of the problem of being has become the “core” around which the adventure of philosophical thinking (as “metaphysical vision”) with its success and failures is concentrated. This success and these failures mainly depended on the assumption whether various interpretations of metaphysical aspects of being were convincing and acceptable or not. The analysis of being as such from the metaphysical point of view, first of all, means raising it to the rank of substance.

Substance for philosophical consciousness means the same as God for religious consciousness. Just as religion depends upon what its God is, what characteristics are attributed to Him, just like it the attractiveness and strength of philosophy depend on the manner it solves the problem of substance and, first of all, on the manner in which it solves the problem of relation of substance to being as such, because if there is anything that is to be characterized and to be attributed to substance is absolute existence. Therefore, the most important problem of metaphysical discourse is interpreting the substantiality and substance as the primary existent.

It can be said that existence turned out to be the greatest and the most important (and at the same time “difficult”) value for human consciousness and the history of philosophy in a certain sense was formed as a history of metaphysical study of the problem of being or mainly as a history of study of substantiality of being (as metaphysics).

ირაკლი ბრაჭული

რელიგიის ფილოსოფიის სამი პარადიგმა

1. რელიგიის ფილოსოფიის ველი

მარლენ ოლბრაიტი თავის ცნობილ წიგნში „რელიგია და მსოფლიო პოლიტიკა“ აღნიშნავს, რომ 21-ე საუკუნის დამდეგს რელიგიის მნიშვნელობაზე წარმოდგენას გვაძლევს 2005 წლის 20 იანვარს აშშ-ის პრეზიდენტის საინაუგურაციო სიტყვა, სადაც აღნიშნულია: „კაცობრიობის ისტორიაში იყო თავისუფლების დაცემისა და აღზევების პერიოდები, მაგრამ მთლიანობაში ის ვითარდებოდა მკაფიოდ გამოკვეთილი გზით, რომელიც წარიმართება თავისუფლების იდეით და თვით მისი შემქმნელის, ღმერთის ხელმძღვანელობით“. რელიგიის ფილოსოფიის ძირითადი კითხვებია: ვინ/რა არის ღმერთი? შეიძლება თუ არა ღმერთის არსებობის დასაბუთება? ხელმძღვანელობს თუ არა ღმერთი თავისივე შექმნილ სამყაროს?

რატომ დაუშვა ღმერთმა ბოროტება და ტანჯვა თავის შექმნილ სამყაროში?

თ. დოსტოევსკი თავის რომანში „ძმები კარამაზოვები“ გვიხატავს დიდ ინკვიზიტორს, რომელიც ამტკიცებს, რომ ეკლესია ემყარება სამ ბურჯს: საიდუმლო, სასწაული და ავტორიტეტი. სამივე მათგანი ბრმა რწმენის ნაირსახეობებია. ფილოსოფოსებს არ უყვართ, როცა მათ აზრებს ვინმე განაგებს. „ისინი ყველაფერში ცხვირს ყოფენ“, ყველაფრის გამოკვლევა, გაჩხრეკა სურთ. ფილოსოფიის 26-საუკუნოვან ტრადიციაში დაგროვდა რელიგიის ფენომენის შესწავლის მდიდარი გამოცდილება. სულ შეიძლება გამოვყოთ რელიგიის ფილოსოფიის ორი ვარიანტი: ერთი ვარიანტის მიხედვით ღმერთის არსებობის დასაბუთება შეუძლებელია, მეორე ვარიანტის მიხედვით კი ასეთი რამ შესაძლებელია. რელიგიის ფილოსოფიის ორივე გზას თავისი გამართლება აქვს, თავისი წარმომადგენლები ყავს, თავისი არგუმენტები აქვს.

„თვით ღმერთმა ინება ჩემი გახდომა აშშ-ის პრეზიდენტად“ – განაცხადა ჯ.ბუშმა, 2005 წელს. ამის გამო ბევრმა მოქალაქემ თავი უხერხულად იგრძნო, რადგან ზუსტად იმავეს ამბობდა ერაყელი დიქტატორი სადამ ჰუსეინიც. ვინც ისტორიას იცნობს, მან ისიც იცის, რაოდენ საშიშნი არიან ადამიანები, თავის თავს ღვთის რჩეულს რომ უწოდებენ და მოთხოვნილება აქვთ სიცოცხლეშივე დაიდგან ძეგლები ქუჩებსა და მოედნებზე. არა იმდენად რელიგია, რამდენადაც რელიგიის ესა თუ ის გაგება არაერთხელ გამხდარა ხალხთა შორის უთანხმოების მიზეზი.

კონსერვატორები და ლიბერალები დღესაც კამათობენ – რელიგიამ უფრო მეტი როლი უნდა შეასრულოს თუ უფრო ნაკლები 21-ე საუკუნის საზოგადოებაში?! თითქოს ამ საკითხზე არსებობს უთანხმოება ამერიკელებსა და ევროპელებს შორის. თითქოს ევროპა უფრო საერო რეგიონია, ხოლო ამერიკაში რელიგიური-

ბა დომინირებს. სინამდვილეში „ამერიკულ რეგულირებასა“ და „ევროპულ სეკულარიზმს“ შორის არც ისეთი დიდი განსხვავებაა. 21-ე საუკუნეში ამერიკა სულაც არ გამხდარა თეორეტიკული, ხოლო ევროპა – უღმერთო და ათეისტური. საშუალო ევროპელი უფრო ფრთხილად ეკიდება რელიგიისა და პოლიტიკის კავშირს, ვიდრე საშუალო ამერიკელი. ამერიკელთა უმრავლესობისათვის სიტყვა „რელიგია“ მხოლოდ დადებითი მნიშვნელობა აქვს. ის დაახლოებით ასე ფიქრობს: „სამყარო და ჩვენ ყველანი ღმერთმა შეგვქმნა, ამიტომ თითოეულ ჩვენგანს თვითონ შემოქმედმა მიანიჭა შეუვალე უფლებები – სიცოცხლის უფლება, თავისუფლების უფლება და საკუთრების უფლება. ამ შეუვალე უფლებების პირველწყაროს სახელია „ღმერთი“. აი, ეს არის „ამერიკული რელიგიურობის“ საფუძველი. ამერიკელებს არა აქვთ გადატანილი ის, რაც ევროპამ გადაიტანა – რელიგიური ომები, საეკლესიო განხეთქილება, „ბართლომეს ღამე“ და ინკვიზიციის საშინელებანი.

რელიგიურია ადამიანი, ვისაც სწამს აბსოლუტური ჭეშმარიტების არსებობა, მაგრამ შეიძლება კი ისეთმა შეზღუდულმა, მოკვდავმა არსებამ, როგორც ადამიანია, შეიცნოს აბსოლუტური ჭეშმარიტება? რამდენად სწორად ესმოდა რელიგიის არსი, მაგალითად ალ-ქაიდას ლიდერს უსამა ბინ-ლადენს, როცა ისლამი საერთაშორისო ტერორიზმის დროშად გამოიყენა? სწორად ესმოდა ინკვიზიციის გენერალი იგნაციო ლოიოლას კათოლიციზმი, როცა ერეტიკოსებს კოცონზე აგზავნიდა? როგორ ესმოდა მართლმადიდებლობა სლობოდან მილოშევიჩს, როცა მასზე აპელირებდა ბალკანეთის სამოქალაქო ომებში, 90-იან წლებში? როგორ გაიგო პროტესტანტული ქრისტიანობა ნორვეგიელმა ანდრეას ბრევიკმა, როცა 87 ბავშვი მოკლა 2011 წელს?

რამდენადაც ჩვენ ამ კითხვებზე პასუხები გვანტიერებს, უკვე ვიმყოფებით რელიგიის ფილოსოფიის პრობლემათა ველში, მაგრამ ჩვენ ვინყებთ რელიგიის ფილოსოფიის, როგორც აკადემიური დისციპლინის, შესწავლას. მართალია, ეს სფეროები ერთმანეთისგან განსხვავდება, როგორც ცხოვრება და ფილოსოფია, მაგრამ ამავე დროს მათ შორის კავშირიცაა.

იმანუელ კანტის მიხედვით, ფილოსოფიამ პასუხი უნდა გასცეს ოთხ მთავარ კითხვას: რა შემიძლია ვიცოდე? რა უნდა ვაკეთო? რისი იმედი შემიძლება მქონდეს? რა ვარ მე, როგორც ადამიანი? რელიგიის ფილოსოფიამ უნდა უპასუხოს მესამე კითხვას: რისი იმედი შემიძლება მქონდეს სიკვდილის შემდეგ? ჩვენი განწყობები, მოლოდინები, რწმენა და მრწამსი თავსებადია გონებასთან და შინაგან კავშირშია ადამიანის ყოფიერების სხვა მხარეებთან. ამ კავშირების გაშუქება რელიგიის ფილოსოფიური მკვლევრის საქმეა.

2. ძირითადი ცნებების წინასწარი განმარტება

ვიდრე საგნის არსებითი შინაარსის განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროა წინასწარ განიმარტოს სამი ძირითადი ცნება: რელიგია, ფილოსოფია და რელიგიის ფილოსოფია.

ადამიანს ახასიათებს მოთხოვნილება, გაიგოს და შეიმეცნოს სამყარო, გასცდეს ხილული სამყაროს საზღვრებს, სწამდეს და შეუერთდეს მარადიულობას, დაძლიოს სიცოცხლის სასრულობა. ეს მოთხოვნილებები აქვთ ყველა ეპოქისა და ცივილიზაციის ადამიანებს. იცვლება მხოლოდ მათი დაკმაყოფილების პირობები. ეს ქმნის ადამიანური ყოფიერების რელიგიურ ასპექტს. თვით ლათინური ტერმინი „რელიგია“ მოგვიანებით დამკვიდრდა. არსებობს რამდენიმე მოსაზრება მისი წარმომავლობის და მნიშვნელობის შესახებ. ციცერონს მიაჩნდა, რომ რელიგია ნაწარმოებია ლათინური ზმნიდან *religare* (ხელახლა შეკვრა, კვლავ დაკავშირება), რაც გადატანითი მნიშვნელობით ნიშნავს რაიმესადმი განსაკუთრებულ ყურადღებას, პატივისცემას, მოწინებებს, მოკრძალებას, თაყვანისცემას, ღვთისმოსაობას. ნეტარი ავგუსტინეს განმარტებით, *Religare* ნიშნავს „ხელახლა შემოერთებას“, ღმერთთან კავშირის აღდგენა-განახლებას. ღმერთის ძიება, რაც ახასიათებს ადამიანის ბუნებას, ჰგავს უძღვები შვილის დაბრუნების იგავში გამოთქმულ ვითარებას. მორწმუნე ეძიებს შემოქმედს, იმას, რასთანაც იმთავითვეა კავშირში და კვლავ პოულობს, კვლავ უბრუნდება შემოქმედის წიაღს. აქედან წარმოიშვა თვით რელიგიის სახელწოდებაც, რომელიც აღნიშნავს რწმენის იდეებისა და წეს-ჩვეულებების სისტემას.

ფილოსოფია ძვ. წ. VI საუკუნეში წარმოიშვა საბერძნეთში. თვით ტერმინი სიტყვასიტყვით სიბრძნის სიყვარულს ნიშნავს. გადმოცემის მიხედვით, პირველად პითაგორას უხმარია, ყოველ შემთხვევაში, პითაგორელთა წრეში წარმოშობილა. ამით პითაგორამ აღნიშნა ის გარემოება, რომ ფილოსოფია არის აზროვნების სპეციფიკური წესი, რომელიც გულისხმობს ჭეშმარიტების მუდმივ ძიებას, მის მოყვარეობას, ტრფიალს, ხოლო ბრძენი მხოლოდ ღმერთი შეიძლება იყოს. ფილოსოფიის მრავალი განსაზღვრება არსებობს. ჩვენთვის საინტერესოა, რას ერქვა ფილოსოფია ანტიკური ეპოქისა და კულტურის კონტექსტში, რადგან სწორედ მაშინ წარმოიშვა ფილოსოფიასთან რელიგიის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა. პრობლემა გამოიკვეთა მონოათეისტური ბიბლიური რელიგიების წარმოშობისა და დომინანტად გახდომის ეპოქაში.

ფილოსოფია შეიძლება ეწოდოს ადამიანის მცდელობას, გონებრივი უნარების გზით გაიგოს და ახსნას უნივერსუმი, რომელშიც ის ცხოვრობს, წვდეს კოსმოსის საიდუმლოებებს და განსაზღვროს ქცევის წესი (ეთიკურისა და პოლიტიკურის ჩათვლით), რომელსაც შეუძლია ადამიანის (მიკროკოსმოსის) ცხოვრების სრულყოფა. მოგვიანებით ფილოსოფია დაიშალა თეორიულ და პრაქტიკულ დისციპლინებად: მეტაფიზიკად, ეთიკად და ლოგიკად. უფრო მოგვიანებით, მე-18 საუკუნეში წარმოიშვა რელიგიის ფილოსოფია, როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური დისციპლინა. მისი მიზანდასახულობა იყო პასუხი გაეცა კითხვებზე: რა არის და როგორი უნდა იყოს რელიგია? მას ჰქონდა როგორც რელიგიის კრიტიკული განხილვის ფუნქცია, ასევე აპოლოგეტური ფუნქცია, – რელიგიური მრწამსის გონების არგუმენტებით დამცველი და გამამართლებელი ფუნქცია.

3. ათენა და იერუსალიმი

რელიგიის და ფილოსოფიის წინასწარი განმარტების შემდეგ განვმარტოთ ტერმინ „თეოლოგიის“ – ღვთისმეტყველების შინაარსიც. ძველი ბერძნული ფილოსოფია შეიცავდა თეოლოგიის ელემენტებსაც და განუყოფელი იყო მისგან. შეიძლება ითქვას, რომ ის თავისებური თეოლოგიაც (ღმერთის შესახებ მოძღვრება) იყო, რომელიც ელინური რელიგიური ცნობიერების განვითარებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა. სიტყვა *theos*-ით უპირატესად აღინიშნებოდა ის, რაც ადამიანურზე აღმატებულია, მარადიულია, სიკვდილზე და წარმავალზე მეტია; ის უზენაესი ძალაა, რომელიც მოქმედებს სამყაროში. ელინურ სამყაროში სიტყვა „თეოლოგი“ სხვადასხვა რამეს აღნიშნავდა. ასე იწოდებოდნენ: ორაკულები, მისნები, თეურაგები და ფილოსოფოსნიც; სხვადასხვა მიმდინარეობის ფილოსოფოსები – პითაგორელები, სოფისტები, ეპიკურელები, სკეპტიკოსები, თვით პლატონი და არისტოტელეც, ისინი, ვინც თავიანთ თხზულებებში მსჯელობენ ღვთაებრივის ბუნებაზე.

მონოათეისტური ბიბლიური რელიგიების წარმოშობისა და დამკვიდრების პროცესში ხდება ტერმინ „თეოლოგიის“ შინაარსის განსაზღვრა. უპირველეს ყოვლისა, მისი მკაფიო გამიჯვნა ფილოსოფიისაგან, როგორც წარმართული აზროვნების წესისაგან. ბიბლიაში ის მოხსენებულია, როგორც „ელინთა სიბრძნე“. ამ ორი სფეროს სისტემატური გამიჯვნის აღსანიშნავად წარმოიშვა „ათენა და იერუსალიმის“ მეტაფორა.

„ათენა“ არის სწორად აზროვნების ელინური წესის სიმბოლო, ხოლო „იერუსალიმი“ – აღნიშნავს ბიბლიური გამოცხადების რელიგიას. III საუკუნიდან მკვიდრდება „თეოლოგიის“ ბიბლიური მნიშვნელობა. თეოლოგია ის, ვინც ღმერთის შთაგონების ძალით ქადაგებს ღმერთის ნებას. ასეთები იყვნენ: მოსე, ესაია, დავით მეფსალმუნე და ბიბლიის სხვა წინასწარმეტყველნი. მოგვიანებით, II-III საუკუნეებიდან „თეოლოგი“ ეწოდება იმას, ვინც ეწევა ღმერთის სიტყვის, ბიბლიის ეგზეგეზას ანუ განმარტებას, კომენტირებას. ბიბლიის განმმარტებლებს, კომენტატორებს, ეგზეგეტიკოსებს ეწოდათ თეოლოგები. ბიბლიის განმმარტებელ ეკლესიის მამათა ცხოვრებისა და შემოქმედების შესწავლას ეწოდა **პატრისტიკა**. ზოგი მას თეოლოგიის ნაწილად თვლის, რადგან დოგმატური საკითხების გაგებასა და გაღრმავებას ისახავს მიზნად. ზოგი თანამედროვე ავტორი მას ისტორიულ-კრიტიკული კვლევების დარგად მიიჩნევს და ეგზეგეტების (განმმარტებლების) საქმიანობისგან განსხვავებით აღნიშნავს ტერმინით „პატროლოგია“.

აზროვნების მთელ ტრადიციას ქმნიან ეკლესიის მამები, რომლებიც ფილოსოფიის დახმარებით ცდილობენ განმარტონ ბიბლია, აგრეთვე დაიცვან არასწორი განმარტებისაგან, ყალბისმქმნეებისაგან, ერესებისაგან და რელიგიის ოპონენტებისაგან, ურწმუნო წარმართების მხრივ უარყოფისაგან. თეოლოგია ამ ასპექტში არის აპოლოგეტიკა. ამ ეპოქაში გაიმიჯნა „ქრისტიანული ფილოსოფია“ და „გარეშეთა სიბრძნე“, „ელინთა სიბრძნე“ ანუ წარმართული ფილოსოფია.

ეკლესიის მამები თეოლოგებს, ბიბლიის განმმარტებლებს „ქრისტიან ფილოსოფოსებს“ უწოდებდნენ. ასეთ თეოლოგებს „ქრისტიანი ფილოსოფოსი“ ეწოდათ, რადგან თითოეული მათგანი კარგად იცნობდა ბერძნულ ფილოსოფიას და მას ქრისტიანობის შესავლად აღიქვამდა; ცდილობდა არა მარტო მოციქულთა და წინასწარმეტყველთა ენით, არამედ ფილოსოფიური მსჯელობის გამოყენებით მკითხველი გონებისათვის მისანვდომი რწმენის საზღვრებამდე მიეყვანა. მსოფლიო ეკლესიის დიდმა მოძღვრებმა: ბასილი დიდმა, იოანე ოქროპირმა, გრიგოლ ღვთისმეტყველმა, გრიგოლ ნოსელმა – „ღვთისმეტყველების კაბადოკიელმა მნათობებმა“ გადამწყვეტი წვლილი შეიტანეს მსოფლიო საეკლესიო კრებების მიერ ქრისტიანული რელიგიის დოგმატის ჩამოყალიბებასა და ფორმულირებაში. ისინი ფილოსოფიას იყენებდნენ რელიგიური მრწამსის ფორმულირებაში. ბასილი დიდმა სპეციალური ნაშრომიც კი დაწერა იმის თაობაზე, როგორ უნდა მიიღოს სარგებლობა ახალგაზრდამ წარმართული ლიტერატურიდან. ბასილი დიდი ფილოსოფიას წყალში არეკლილ მზეს ადარებს, რომელსაც თვალი უნდა შევაჩვიოთ, რათა შემდეგ ნამდვილი მზის ჭკრეტა შევძლოთ. ქართველი ჰაგიოგრაფი გიორგი მერჩულე გრიგოლ ხანძთელის შესახებ გადმოგვცემს, რომ „საღმრთო წიგნი ზეპირით მოიწურთნა. ხოლო სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა ისწავა კეთილად და რომელ პოვოს სიტყვაი კეთილი შეიწყნაროს, ხოლო ჯერვალი განადიდოს“.

მსოფლიო საეკლესიო კრებების ეპოქაში (I მსოფლიო საეკლესიო კრება ჩატარდა 325 წ. კონსტანტინეპოლში, უკანასკნელი VII კრება ნიკეაში 787 წელს) მოხდა ქრისტიანობის ელინიზაცია და ფილოსოფიის ქრისტიანიზაცია. ხშირად მიუთითებენ, რომ მთელი დასავლური ცივილიზაციის საფუძველს შეადგენს ბერძნული ფილოსოფია და ქრისტიანული რელიგია, ბიბლიური ეთიკა, ძველი აღთქმის ფუნდამენტური მორალური კანონები და ახალი აღთქმიდან მომდინარე პიროვნების უზენაესი ღირებულების იდეა.

„ქრისტიანი ფილოსოფოსი“ მხოლოდ ეპითეტია, ნიშნავს განსწავლულ, მნივნობარ თეოლოგს, ღმერთის სიტყვის განმმარტებელს, ეგზეგეტიკოსს, რადგან თვით ქრისტია უზენაესი და ჭეშმარიტი სიბრძნე (სოფია) და ღმერთის პირველი მანმმარტებელი, პირველი ეგზეგეტიკოსი, ქრისტია ღმერთის სიტყვა – ლოგოსი, მაშასადამე, ჭეშმარიტი „ფილოსოფოსი“ შეიძლება იყოს მხოლოდ ქრისტიანი ღვთისმეტყველი.

აი, ამ ისტორიულ კონტექსტში წარმოიშვა აზროვნების ორ ფორმას შორის – „ათენა და იერუსალიმს“ შორის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა, რაც შეიძლება გავიგოთ, როგორც ცოდნისა და რწმენის, ფილოსოფიისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების პრობლემა. ცოდნის და რწმენის ურთიერთმიმართების განსაზღვრა გახდა არა მარტო შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის, არამედ, საერთოდ, ადამიანის აზროვნების ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანა.

4. „ღმერთი აბრაამისა, ისააკისა და იაკობისა და ფილოსოფოსთა ღმერთი“

ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა აზრი ორად არის გაყოფილი. მუდამ იყვნენ, დღესაც არიან და ალბათ მომავალშიც იქნებიან ღრმა რელიგიური მოაზროვნენი, რომლებიც შეუწყნარებლად თვლიან ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო გონითი უნარის მორიგებას. სარწმუნოებას არ სჭირდება გონების მტკიცებულებანი, საკმარისია წმ. წერილის ანუ გამოცხადების მტკიცებულება, ის რაც ბიბლიაში წინასწარმეტყველებმა და მოციქულებმა ანუ ჭეშმარიტმა ღვთისმეტყველებმა ღვთის შთაგონებით გვაუწყეს და გვიქადაგეს. მათ შორის ყველაზე უკომპრომისო მიმართულების პოზიციაა გამოხატული II საუკუნის თეოლოგ ტერტულიანეს ფორმულირებაში: *credo yuia absrdum* („მნამს, რადგან აბსურდია“). ტერტულიანე ხელალებით უარყოფდა ფილოსოფიას, წყევლიდა სოკრატეს, პლატონს, არისტოტელეს; მოითხოვდა მათი თხზულებების აკრძალვას. საერო ფილოსოფიურ ლიტერატურას ღვთის წინაშე სიგიჟედ თვლიდა. ეს უკიდურესი დამცველი ქრისტიანული მოძღვრების სინმინდისა, შემდგომ ცდომილებებში ჩავარდა, რამაც ის ეკლესიიდან განდგომამდე მიიყვანა. მოგვიანებით პასკალმა გამოთქვა ასეთი პოზიცია: „ღმერთი აბრაამისა, ღმერთი ისააკისა და ღმერთი იაკობისა და არა ფილოსოფოსთა და მნიგნობართა ღმერთი“. პასკალი გვეუბნება, რომ რელიგიის არსი იდუმალეა და მიუწვდომლობაა, ნამდვილი ღმერთი, ქრისტიანული რელიგიის ღმერთი მუდამ დარჩება დაფარულ, იდუმალ, შეუცნობელ ღმერთად. კირკეგორი ამტკიცებდა, რომ რელიგია გონებისათვის არის დიდი პარადოქსი, რომლის შერბილებაც კი რელიგიის უარყოფას და ადამიანის რელიგიური ცხოვრების დანგრევას გამოიწვევს.

იმავე პოზიციას გამოხატავდა ისლამის რელიგიის დამცველი სულთანი მაჰმუდ II. მან ბრძანა დაენვათ ალექსანდრიის ბიბლიოთეკა, რადგან, მისი შეხედულებით, თუ ამ წიგნებში იგივე წერია, რაც ყურანში, მაშ რა საჭირონი არიან ისინი, ხოლო, თუ ყურანისაგან განსხვავებული რამ წერია, მით უმეტეს არ არიან საჭირო.

ასეთივე პოზიცია გამოთქვა აგნოსტიციზმის მხრიდან მე-17 საუკუნის ინგლისელმა ფილოსოფოსმა დევიდ ჰიუმმა. ის თვლიდა, რომ: „ჩვენი წმინდა სარწმუნოება უნდა დაემყაროს მხოლოდ რწმენას“. ღმერთზე არაფერი შეიძლება ითქვას, გარდა იმისა, რაც გვაუწყეს ბიბლიაში წინასწარმეტყველებმა. არ უნდა დავუშვათ სარწმუნოების გატანა გონების სამსჯავროზე, რადგან რელიგია ვერ გაუძლებს გონების კრიტიკას, ამიტომ უნდა ჩამოვიშოროთ რელიგიის ეს საეჭვო და სამიში ოპონენტი. ჰიუმიც თვლიდა, რომ ბიბლიოთეკებიდან უნდა ამოვიღოთ და დავწვათ ყველა ის წიგნი, რომელიც გონების არგუმენტების საშუალებით ცდილობს დაასაბუთოს ღმერთის არსებობა.

ტერტულიანეს საპირისპირო პოზიციის კლასიკურ ფორმილირებას გვაძლევს ნეტარი ავგუსტინე: *Intellege ut creas. Creas ut intelleges* (გაიგე, რათა გწამდეს; გწამდეს, რათა გაიგო); რწმენა მიისწრაფვის ცოდნისაკენ, გაგებისაკენ, ხოლო ცოდნა, გაგება – რწმენისაკენ.

5. რელიგიის ფილოსოფიის სამი პარადიგმა

შუა საუკუნეებში სამივე დომინანტური მონოათეისტური მსოფლიო რელიგია – ქრისტიანობა, იუდაიზმი და ისლამი ცდილობს თავისი დოგმები დაასაბუთოს გონების მტკიცებულებებით და ამისათვის იყენებს წარმართულ ელინურ ფილოსოფიას. ამ ფილოსოფიის, როგორც თეოლოგიის წინასაფხურის – პრეთეოლოგიის კონცეფცია ჩამოაყალიბა კლიმენტი ალექსანდრიელმა. მიუხედავად იმისა, რომ ელინებს გამოცხადების ჭეშმარიტება არ ჰქონდათ უწყებელი, მათ “სჯული არ იცოდნენ, არ მიეცათ სჯული”, ისინი „ბუნებითი სჯულის“, გონების ბუნებითი სინათლის (*lumen naturalis*) მეშვეობით წვდნენ ჭეშმარიტების მარცვლებს („რომელთა შჯული არა აქუნ, და ბუნებითსა მას შჯულსა ჰყოფდეს“ რომ. 2.13-14), ამიტომ სამივე მონოათეისტური მსოფლიო რელიგია თავის სამსახურში აყენებს ფილოსოფიას, რაც გამოთქმულია ფორმულით: *filosofia ancila oltologia* („ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია“). ამ მოძრაობას ეწოდა სქოლასტიკა, ანუ ღმერთის არსებობის დამტკიცება ფილოსოფიის გამოყენების გზით.

- ✓ ქრისტიანული ფილოსოფია – ანსელმი კენტერბერიელი, თომა აქვინელი.
- ✓ იუდაიზმის ფილოსოფია – მოსე მაიმონდე პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა გამოყენებით ცდილობს დაასაბუთოს იუდაიზმის რელიგიის დოგმები.
- ✓ ისლამის ფილოსოფია – არაბულ ფილოსოფიასაც უწოდებენ (ავიცენა, ალ-ფარაბი), მისი ამოცანაა არისტოტელეს მოძღვრებაზე დაყრდნობით ისლამის რელიგიის დასაბუთება და განმარტება.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესაძლებლობის მომხრეებმა ფილოსოფია განსაზღვრეს როგორც რაციონალური თეოლოგია. ღმერთის დასაბუთების საკითხზე მრავალსაუკუნოვანი კამათის შედეგად ჩამოყალიბდა საკითხის გადაწყვეტის რამდენიმე ვარიანტი.

ათეიზმი – ღმერთის არარსებობის დასაბუთება, აგნოსტიციზმი – შეუძლებელია დასაბუთდეს როგორც ღმერთის არსებობა, ისე მისი არარსებობა; დეიზმი ღმერთმა შექმნა სამყარო, მაგრამ შემდეგ აღარ ერევა მის არსებობაში; პანთეიზმი – ღმერთი ყველაფერშია. პანთეიზმის ფორმულად ითვლება სპინოზას დებულება: *deus Sive natura* – ღმერთი ანუ ბუნება.

სქოლასტიკაში ჩამოყალიბდა ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია. ამ თეორიის კლასიკური ვარიანტი შექმნა თომა აქვინელმა. არსებობს გონების ანუ ფილოსოფიური (მეცნიერული) ჭეშმარიტება და თეოლოგიური, გამოცხადების ჭეშმარიტება. ორივე მათგანის წყაროა ღმერთი, ამიტომ მათ შორის არ შეიძლება არსებობდეს გარდაუვალი წინააღმდეგობა.

სქოლასტიკაში ჩამოყალიბდა ღმერთის არსებობის მრავალი მტკიცებულება, მათ შორის ყველაზე ცნობილია:

- ა) ონტოლოგიური მტკიცებულება. ღმერთის ცნებაში შედის მისი არსებობა;
- ბ) პირველმიზეზის მტკიცებულება – ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი, ამიტომ უნდა

არსებობდეს პირველმიზეზი, რომელიც იქნება თავისი თავის მიზეზი. ყველაფრის პირველმიზეზი არის ღმერთი; გ) ტელეოლოგიური ანუ ჩანაფიქრის მტკიცებულება. სამყაროში ყველაფერი აგებულია მიზანშეწონილობის პრინციპით, ისე, თითქოს ის ვიღაც გონიერმა არსებამ ჩაიფიქრა.

სქოლასტიკა XI-XIII საუკუნეებში განვითარების აპოთეოზს აღწევს და მისი დაცემა იწყება XV საუკუნიდან. XVI საუკუნეში სქოლასტიკა ემხობა. ხორციელდება თეოლოგიის ბატონობიდან ფილოსოფიის ემანსიპაცია (განთავისუფლება) ანუ იწყება რელიგიის ფილოსოფიის სეკულარიზაცია, გასაეროება, გონების და სამოქალაქო საზოგადოების ველზე გადატანა; დგება სეკულარული ჰუმანიზმის და განმანათლებლობის ეპოქა. ახალ სეკულარულ კონტექსტში იქმნება რელიგიის ფილოსოფიის ახალი პარადიგმა, რომლის ამოცანაა რელიგიის კრიტიკა. გონება იქცევა რელიგიის არბიტრად. გერმანული კლასიკური იდეალიზმის წიაღში იქმნება რელიგიის ფილოსოფიის სისტემები. შეიქმნა ორი კლასიკური თხზულება:

- ✓ ი. კანტის „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“. ეს არის რელიგიის ეთიკური არსების გამოკვლევა.
- ✓ გ.ვ.ფ. ჰეგელის „ლექციები რელიგიის ფილოსოფიაში“, მასში გამოკვლეულ იქნა რელიგიის რაციონალური არსება.

კანტის და ჰეგელის თხზულებებში მოხაზულია რელიგიური ცნობიერების უნივერსალური საწყისები. სქოლასტიკური სტრატეგია გულისხმობდა გონების მიერ ღმერთის არსებობის დასაბუთებას, ხოლო ახალი სტრატეგია გულისხმობს რელიგიის კრიტიკას, მისი გაუმჯობესების რეფორმას. რელიგის შესწავლა და შემეცნება მეცნიერულ საფუძველზე გადადის. ყველა რელიგია ერთიანი სისტემის ცალკეულ პარაგრაფებად გაიაზრება.

სქოლასტიკაში შემუშავებული ღმერთის იდეა – დაუსაბამო, უსასრულო, ყოველივეს შემოქმედი, მიზეზი, არსება, სიცოცხლე და განმგებელი – ამ ახალ სეკულარულ პარადიგმაში განმარტებულ იქნა, როგორც გონების იდეა. ღმერთის იდეა კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაში გადაიქცა სუბიექტის თვითკონსტრუირების მომენტად, ადამიანის თვითგანხორციელების თვალსაწიერად, რომელიც ცდილობს თავისუფლებაც არ დაკარგოს და უსასრულობასთან კავშირიც შეინარჩუნოს.

რელიგია გაგებულ იქნა, როგორც კაცობრიობის ისტორიული განვითარების ერთ-ერთი საფეხური, კულტურისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმა, ხოლო ეკლესია, როგორც ერთ-ერთი საზოგადოებრივი დაწესებულება. დაიწყო რელიგიათა კლასიფიკაცია მის პრიმიტიულ და განვითარებულ ფორმებად. პრიმიტიული რელიგიური ფორმებია: ანიმიზმი, სულიერი თვისებების მიწერა ბუნების მოვლენებისადმი; ფეტიშიზმი – ცხოველებისა და მცენარეებისადმი ზებუნებრივი თვისებების მიწერა; ტოტემიზმი – ჯადოქრობა, გრძნეულება, მაგია, შელოცვა და მაგიური რიტუალების შედეგად ბუნების მოვლენებზე და ადამიანის ცხოვრებაზე ზემოქმედება.

რელიგიის ფილოსოფიის სეკულარულ-განმანათლებლური პარადიგმა დაიწყო XIX ს. 30-40-იან წლებში. ჰეგელის „სისტემა აფეთქდა“. ის „ააფეთქეს“ ჰეგე-

ლის მონაფეებმა: ლ. ფოიერბახმა, ს. კირგეგორმა, მ. შტირნერმა, კ.მარქსმა, აგრეთვე ფ.ნიცშემ, ფ. შლაირმახერმა და სხვებმა. ლ.ფოიერბახმა შემოიტანა ანთროპოლოგიური პრინციპი. რელიგიის პოზიტიური კრიტიკა შეცვალა ნეგატიური კრიტიკით. რელიგიის არსება, მისი აზრით, არის ადამიანის არსება გაუცხოებული სახით წარმოდგენილი. ადამიანი თავისივე იდეას ეთაყვანება ღმერთის სახით. ამიტომ რელიგიის ფილოსოფიამ უნდა გააცნობიეროს ეს გაუცხოება და რელიგია კვლავ ანთროპოლოგიად გადააქციოს.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება რელიგიის ფილოსოფიის სეკულარული პარადიგმის შეცვლა მისი პოსტსეკულარული პარადიგმით, რომელიც რელიგიის აპოლოგიისა და კრიტიკის მიღმა ირჩევს ახალ სტრატეგიას, სამყაროს რელიგიური ვალენტობის რეაქტუალიზაციის (განახლების) სტრატეგიას. ფრიდრიჰ შლაიერმახერიდან მოყოლებული, ყურადღების ცენტრში ექცევა რელიგიური ცდა (გამოცდილება, *experiens*) და მისი შინაგანი ღირებულება. ჰუსერლის გამოკვლევების გავლენით ფენომენოლოგიური მეთოდი აქტიურად გამოიყენება რელიგიის ფილოსოფიაში. შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიის ფილოსოფია გადადის რელიგიის ფენომენოლოგიაში. რელიგიის ფენომენოლოგია ამოდის არა უზენაესი არსების შესახებ სპეკულატიური ცნების შედგენის ამოცანებიდან, არამედ გვევლინება რელიგიური გამოცდილების გაგებისა და ინტერპრეტაციის თეორიად და მეთოდოლოგიად.

6. არის თუ არა ფილოსოფია რაციონალური თეოლოგია

„ღმერთმა ჩემი შექმნისას, ჩემში ჩადო ღმერთის იდეა, როგორც ტვიფარი, რომლითაც ხელოსანი აღბეჭდავს ხოლმე თავის ქმნილებას“

რენე დეკარტე

ახალი დროის გარიჟრაჟზე ფიქრობდნენ, რომ ღმერთმა დაწერა ორი წიგნი, ორი მანუსკრიპტი: წმინდა წერილი, რომლის მეშვეობითაც თავის ნებას გვიმხელს და ბუნება, სამყარო, რომლის მეშვეობითაც თავის ძალმოსილებას გვიმხელს. ბუნება არის უნივერსალური ტექსტი. მისი ნაკითხვა რომ ვისწავლოთ, საჭიროა იმ ანბანის ცოდნა, რომლის მეშვეობითაც ჩაწერილია ეს ტექსტი. ამ წიგნის გაგება შეუძლებელია, თუ მანამდე არ შეისწავლე ის ენა და ასოები, რომლითაც ის დაიწერა. ამ წიგნის ენა მათემატიკაა, ხოლო ასოები სამკუთხედები, წრეები და სხვა გეომეტრიული ფიგურები (გალილეი, ბეკონი). მაშასადამე, არსებობს ღმერთის შემეცნების ორი გზა: ბიბლიის ნაკითხვა, განმარტება და გაგება და ღმერთის შემეცნება გაშუალებული გზით – მისი ქმნილების ნაკითხვა-გამოკვლევა. ბუნების შემეცნების ორგანოა ღმერთის მიერვე ადამიანში ჩანერგილი გონების ბუნებითი ნათელი (*lumen naturalis*). ამ ბუნებითი უნარის მეშვეობით სამყაროს პირველმიზეზის მოაზრება არის რაციონალური თეოლოგია.

ფილოსოფია, როგორც რაციონალური თეოლოგია, იყოფა ორად: დეისტურად და თეისტურად. დეისტები აღიარებენ, რომ პირველმიზეზის შემეცნება შესაძლებელია მარტოოდენ გონებით, მაგრამ ადამიანური გონების მიერ მოაზრებული ღმერთის ცნება შეფარდებითია, ღმერთი არის არსება, რომლის ყველგანმყოფი რეალობა ზუსტად ვეღარ განისაზღვრება გონებით. თეისტი აღიარებს, რომ გონებით შეუძლია ღმერთი ზუსტად განსაზღვროს ბუნებასთან ანალოგიით, ამას ბუნებრივი თეოლოგია ეწოდება. ღმერთი არის არსება, რომელიც თავის თავში შეიცავს ყველა სხვა ნივთის პირველ საფუძველს. დეისტები მასში წარმოიდგენენ სამყაროს მიზეზს, ხოლო თეისტები – სამყაროს შემოქმედს.

ბუნებრივ თეოლოგიაში უნდა განვასხვავოთ კოსმოლოგია და ტელეოლოგია. ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიურ მტკიცებულებას სამყაროს ნესრიგიდან გამოჰყავს უზენაესი მოაზროვნე არსების იდეა, ხოლო ტელეოლოგია სამყაროს ჩანაფიქრის მიხედვით შექმნას გულისხმობს. სქოლასტიკურ პროექტებში გამოყენებულ იქნა როგორც კოსმოლოგიური, ისე ტელეოლოგიური მტკიცებულებები, რომლებიც პლატონისა და არისტოტელეს თხზულებებიდან იღებენ სათავეს. ყველა არსებულს აქვს თავისი მიზეზი, ამ უკანასკნელს კი – თავისი. მიზეზთა ჯაჭვის ბოლოს მივდივართ პირველმიზეზის დაშვებამდე, რომელიც თვითონ არის თავისი თავის მიზეზი (*causa sui*).

ანსელმ კენტერბერიელს (1033-1109 წწ.) მიეწერება ე.წ. ონტოლოგიური არგუმენტის შექმნა. ანსელმი აცხადებდა, რომ ის გონების ნათელზე დაყრდნობით დაასაბუთებდა ღმერთის არსებობას. (5) ანსელმის არგუმენტი არის მე-13 ფსალმუნის იმ მუხლის კომენტარი, რომელიც ამბობს: „თქვა უგუნურმა თავის გულში: „არ არის ღმერთი“. ღმერთის უარყოფა უგუნურებაა, ანუ გონების კანონებს ეწინააღმდეგება, რატომ? ღმერთი გონებისთვის არის ყოვლადსრულყოფილი არსების ცნება, ამიტომ შეუძლებელია, რომ მას გამოაკლდეს არსებობის პრედიკატი.

ანსელმის არგუმენტის უფრო მარტივი ვარიანტი ჩამოაყალიბა რენე დეკარტემ: „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“. ის უეჭველესი, „უცხადესი“ და თავისი თავის თვითდამფუძნებელი დებულებაა, რასაც გონების ინტუიცია, ანუ ბუნებრივი სინათლე (*lumen naturalis*) ქვრეტს. თავის „მესამე მედიტაციაში“, რომელსაც ეწოდება „ღმერთის შესახებ მტკიცებულება, რომ ის არსებობს“, დეკარტე ამბობს: ღმერთის იდეაც არის გონების ბუნებრივი ნათლის ევიდენცია. ამის ახსნა შეიძლება სრულყოფილი მანქანის ანალოგიით, მანქანა გულისხმობს ოსტატს, რომელმაც ის შექმნა.

ონტოლოგიური არგუმენტი მრავალჯერ გააკრიტიკეს იმ არგუმენტით, რომ ცნებაში არსებობა არ შედის. შეიძლება აზრში გქონდეს 300 ტალერის ცნება, მაგრამ ჯიბეში არც ერთი ტალერი არ გქონდეს (კანტი). ჰეგელმა მთელი თავისი სისტემა, ონტოლოგიური არგუმენტის აღდგენაზე დაამყარა. მხოლოდ აბსოლუტის ცნება გულისხმობს არსებობას (და არა სხვა რამის ცნება). გონების არსება ცნებაშია, აბსოლუტის ცნება კი გონების ყოვლადძლიერების ცნებაა. ამათი რელიგია გადადის რელიგიის ფილოსოფიაში, ღმერთის ცნებამდე ამაღლებულ თვითცნობიერებაში.

მაშასადამე, „ფილოსოფია რელიგიის იგივეობრივია“, ფილოსოფია რაციონალური თეოლოგიაა, რომელიც რელიგიას განვლილ საფეხურად აცხადებს. ჭეშმარიტ ღმერთად გამოცხადებულია „ფილოსოფოსთა ღმერთი“. ამ საბედისწერო დასკვნის წინააღმდეგ ბევრმა მოაზროვნემ გამოთქვა თავისი აზრი. ჰეგელის სისტემა თვით მისმა მოწაფეებმა ააფეთქეს.

7. სინდისი, როგორც გონების ფარგლებში შესაძლო რელიგიის ღმერთი

„მე ვამტკიცებ, რომ გონების სპეკულატიური გამოყენების ყოველგვარი ცდა თეოლოგიაში უნაყოფოა... თუ საფუძვლად არ დავუდებთ მორალურ კანონებს, მაშინ არსად არავითარი გონების თეოლოგია არ შეიძლება არსებობდეს“

იმანუელ კანტი

კანტმა თავის ფილოსოფიურ რეფორმას საფუძვლად დაუდო ონტოლოგიური მტკიცებულების კრიტიკა, ამავე კონტრანგუმენტის საფუძველზე, რომ ცნებაში არ შედის არსებობა. ადამიანური გონების უძღურება და უგუნურობა, დაამტკიცოს უზენაესი გონიერი არსების არსებობა, ასევე ნიშნავს მისი საპირისპიროს დამტკიცების უუნარობასაც. ამდენად, უზენაესი არსება გონების წმინდა სპეკულატიური გამოყენებისთვის რჩება მხოლოდ ცნებად, რომელიც ამთავრებს და აგვირგვინებს ადამიანური ცოდნის შენობას. ამ იდეალის ობიექტურ რეალობას, მართალია, ვერ დაამტკიცებ, მაგრამ, ვერც უარყოფ.

კანტის მიხედვით, ღმერთი არის ზნეობრივი წესრიგის პრინციპი. ზნეობრივი კანონები კი არ გულისხმობენ წინამძღვრად სამყაროს უზენაესი გამგებლის არსებობას, არამედ, პირიქით, უზენაესი არსების არსებობის მტკიცებულება ზნეობრივ კანონს ემყარება. მორალური კანონები არათუ გულისხმობენ უმაღლესი არსების არსებობას, არამედ აუცილებლად აპოსტულირებენ მას, ოღონდ მხოლოდ ეთიკურად. ღმერთის იდეა მორალური აუცილებლობაა.

ღმერთი, როგორც უმაღლესი ნივთი, არსებათა არსება, ყველა სხვა ნივთთა არსებობის შესაძლებლობის უმაღლესი პირობა, რისი მოაზრებაც შესაძლებელია ადამიანური გონების მიერ, რაციონალური თეოლოგიის საგანი იყო. ამაშია მისი მთავარი ცდომილება. რაციონალური თეოლოგია ცრუ მეცნიერებაა. ღმერთის იდეა არ გვეუბნება იმას, თუ რა შეიძლება იყოს მისი შესაბამისი საგანი რეალობაში. კანტის აზრით, ღმერთის იდეას არ შეიძლება რამე შეესაბამებოდეს ცდაში, ამიტომ თეორიული ცოდნა ღმერთის შესახებ გამორიცხულია. მაგრამ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ღმერთის იდეას არა აქვს არავითარი მოხმარება ადამიანის გონებაში. ღმერთის იდეა მხოლოდ რეგულატიურია და არა კონსტიტუციური, ის ემპირიულ ცდას არ აკონსტიტუირებს. კანტმა ლუთერის პროტესტანტული რევოლუცია ფილოსოფიაში გადმოიტანა. ღმერთის ცნება შეცვალა სინდისის ცნებით. ჭეშმარიტი ქრისტიანული რელიგიური თემი, „ახალი ისრაელი“ ანუ ეკლესია შეიძლება იყოს მხოლოდ

მორალური კაცობრიობა. ქრისტიანობა მორალური რელიგიაა აღმსარებლურ და დოგმატურ ღვთისმეტყველებასთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე. ღმერთი, როგორც ზნეობრივი წესრიგის პირველწყარო და აბსოლუტური მორალური არსება, ავტონომიური გონების პრაქტიკული პოსტულატია. რელიგიის საკულტო, საწესჩვეულებო და ორგანიზაციულ-იერარქიული ინსტიტუტები სახარების უწყების შუქზე, კანტის აზრით, არის რელიგიური ცნობიერების პრიმიტიულ საფეხურზე დაბრუნება.

პროტესტანტებმა ერთმანეთს დაუპირისპირეს დოგმატურ-აღმსარებლური ღვთისმეტყველება, რომელიც რწმენის დოგმატს გარეგანი იძულების სახით აწვდის მორწმუნეს, და „სინდისის ღვთისმეტყველება“, შინაგანი რწმენა შუამავლების გარეშე, რეალიზებული მორალური კანონის შესრულებაში და წმ. წერილის ინდივიდუალურ გაგებაში, განცდასა და განმარტებაში. ეთიკური რელიგიის იდეამ კიდევ უფრო გააღრმავა დასავლური ცივილიზაციის სეკურალიზაციის პროცესი, რასაც მოჰყვა სამყაროს რელიგიური ვალენტობის დაქვეითება და კულტურის დეკადანსი. პაულ ტილიხი შენიშნავს, რომ ონტოლოგიური არგუმენტის დანგრევით, კანტმა რელიგიური ცნობიერების დანგრევას შეუწყო ხელი.

8. რელიგიური ფილოსოფია

ძნელია თანამედროვე რელიგიის ფილოსოფიის მკაფიო გამიჯვნა თანამედროვე რელიგიური ფილოსოფიისა და თეოლოგებისაგან. 1879 წელს 4 აგვისტოს რომის პაპის ლეონ XIII ენციკლიკამ თომა აქვინელის შრომები ერთადერთ ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ მოძღვრებად გამოაცხადა და თავის მრევლს მისი შესწავლისაკენ მოუწოდა. თომისტური კვლევების ცენტრები გაიხსნა ევროპისა და აშშ-ს მრავალ უნივერსიტეტში. თანამედროვე ნეოთომიზმმა ბევრი რამ აიღო XX ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობისაგან. ამან ხელი შეუწყო შუა საუკუნეების სქოლასტიკის ახალ კონტექსტში აღორძინებას და თომიზმი აქცია თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთ მოქმედ ელემენტად. ჟაკ მარიტენი (1882-1972), ეტიენ ჟილსონი (1884-1978), ტიერ დე შარტენი, კარლ რანერი (1904-1984) და სხვები იქცნენ „კათოლიკურ და საერო ფილოსოფიას შორის დიდ შუამავლებად“.

1962 წელს ვატიკანის II კრებამ დღევანდელი მსოფლოს უმნიშვნელოვანეს საკითხებზე მსჯელობისას აზროვნების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პერსპექტივების გაფართოებისაკენ მოუწოდა. მნიშვნელოვანი წვლილი რელიგიურ ფილოსოფიაში შეაქვს პროტესტანტულ თეოლოგიას კარლ ბარტის (1886-1968), რ. ბულტაბენის (1884-1934), პაულ ტილიხის (1886-1965) და სხვების შრომების მეშვეობით. მართლმადიდებლური ტრადიციების ნიადაგზე წარმოიშვა XIX-XX საუკუნეების რუსული რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლა (ვ. სოლოვიოვი, ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი, პ. ფლორენსკი, ს. ბურგაკოვი, ს. ფრანკი და სხვ.).

კითხვა: რა არის რელიგია? გადადის კითხვაში: როგორი უნდა იყოს რელიგია? რელიგიური ფილოსოფია „გადადის“ რელიგიურ ეთიკაში; რელიგიური ფილოსოფი-

ის ველიდან გადავდივართ *ქრისტიანული ეთიკის* ველზე: როგორ უნდა მოიქცეს ქრისტიანი? გარკვეული თანხვედრა ღმერთის ბუნებრივ და ზებუნებრივ გამოცხადებებს შორის ყველაზე მკაფიოდ სწორედ ეთიკურ თვალსაზრისში უნდა გამოვლინდეს. ქრისტიანული ეთიკა გვასწავლის რა არის მორალურად სწორი და არასწორი იმ ადამიანებისათვის, ვინც თავისი რწმენა დააფუძნა ბიბლიურ გამოცხადებაზე და აღიარებს საეკლესიო კრებების მიერ მიღებულ მრწამსს. უნდა გაიმიჯნოს მორალურობის ქრისტიანული ხედვა მორალის სხვა კონცეფციებისაგან და მეტნაკლებად ცხადი სახით დადგინდეს გადანყვეტილების მიღების სწორი ორიენტირი. როგორი უნდა იყოს რელიგიური ადამიანის მიმართება კულტურასთან – უნდა მიიღოს ის? უნდა გაექცეს მას? უნდა გარდაქმნას ის თუ კიდევ სხვა პოზიცია უნდა აირჩიოს? ამ სფეროში კვლევებს უწოდებენ *კულტურის თეოლოგიას*. ამ დარგში ფუძემდებლურად ითვლება პაულ ტილიხის შრომები.

როგორი უნდა იყო რელიგიური ადამიანის მიმართება პოლიტიკურ ინსტიტუტებთან – სახელმწიფოსთან? ამ სფეროს *პოლიტიკური თეოლოგია* ეწოდება. მისი ფესვები პავლე მოციქულთან და ნეტარ ავგუსტინესთან არის საძიებელი. თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი კლასიკოსი ლეო შტრაუსი აღნიშნავს: მე არა ვარ ბიბლიური თეოლოგი, მე ვარ პოლიტიკური ფილოსოფოსი, ანუ, მაინტერესებს პოლიტიკური ინსტიტუტების დაფუძნების საკითხი ისტორიაში ბუნებრივი გამოცხადების და ბიბლიაში ზებუნებრივი გამოცხადების მიმართების ველზე.

როგორ ვლინდება ზებუნებრივი გამოცხადება მშვენიერებაში და ადამიანის მხატვრულ შემოქმედებაში? ამ სფეროს *თეოლოგიური ესთეტიკა* უწოდეს. ცნობილი ნაშრომები ამ სფეროში ეკუთვნის ურს ფონ ბალთაზარს.

9. არის თუ არა ფილოსოფია საჭირო რელიგიისათვის

ზოგიერთი რელიგიური ფილოსოფოსი თვლის, რომ რელიგია არის თავისუფლებისა და ხსნის, სულის ცხოვნების, მარადიული სიცოცხლის მიღწევის ერთადერთი გზა, ამიტომ მას არ სჭირდება ფილოსოფია, რომელიც გამოცხადებამდე კაცობრიობას, ანუ წარმართულ კაცობრიობას სჭირდებოდა. ხოლო, მას შემდეგ, რაც გამოცხადება აღსრულდა, ის აღარ არის საჭირო. ნ. ბერდიაევი შენიშნავს: „რელიგიას შეუძლია იარსებოს ფილოსოფიის გარეშე, მისი წყაროები აბსოლუტურნი და თვითკმარნი არიან. ხოლო ფილოსოფიას არ შეუძლია იარსებოს რელიგიის გარეშე – რელიგია სჭირდება მას, როგორც საზრდო, როგორც უკვდავების წყარო“.

ყველა შესაძლო პასუხი კითხვაზე: საჭიროა თუ არა რელიგიისათვის ფილოსოფია? შეიძლება რამდენიმე ვარიანტამდე დავიყვანოთ.

- ✓ ფილოსოფია რელიგიას სჭირდება, როგორც დამხმარე საშუალება;
- ✓ ფილოსოფია ზემოდან უყურებს რელიგიას, – რწმენა მიაჩნია ცოდნის დაბალ საფეხურად და, ამდენად, რელიგიისათვის ის საშიში პარტნიორია;
- ✓ ფილოსოფია რელიგიურად დაბნეული აზროვნების პოზიციაა. ის მერყეობს ღმერთის „ყოფნა-არყოფნას“ შორის.

- ✓ ფილოსოფია რელიგიასთან მიმართებაში გაორებულია. ის იმ „მოჯადოებულ წრეშია“ მოქცეული, რომელიც ნეტარი ავგუსტინეს ფორმულით არის გამოხატული: „მნამს, რათა გავიგო, ვიგებ, რათა ვინამო“.

ბ. პასკალი ამბობდა: თუ ყველაფერს გონებას დავეუქვემდებარებთ, ჩვენი რელიგია დარჩება ზებუნებრივისა და მისტიკურის გარეშე, ხოლო, თუ ყველაფერს რწმენას, გულს დავეუქვემდებარებთ, მაშინ ეს რწმენა აბსურდული და უცნაური იქნება.

10. რელიგიის ფილოსოფიის ორი ვარიანტი

XIX საუკუნიდან დიდი განსხვავება დაფიქსირდა რელიგიის ფილოსოფიის ორ განსხვავებულ ვარიანტს, განსხვავებულ მოდელს თუ ტრადიციას შორის. მათ დღეს აღნიშნავენ როგორც კონტინენტურ-ევროპულ და ანგლო-ამერიკულ ვარიანტებს. ევროპულ-კონტინენტური ტრადიცია ფოკუსირებულია რელიგიურ ცდაზე, მის შინაარსზე, იდეაზე, ღირებულებაზე; რელიგიის ისტორიული და ლოგიკური სისტემატურობის გახსნაზე. ამ ტრადიციის დიდი ფუძემდებლები არიან: ი. კანტი, გ.ჰეგელი, ფ.შლაიერმახერი, რ.ოტო და სხვები. ანგლო-ამერიკულ ტრადიციას სხვანაირად ლინგვისტური ანალიზის, ან ენის ანალიზურ ფილოსოფიას უწოდებენ. ის რელიგიური ენის ანალიზზეა ფოკუსირებული. ამ ტრადიციის გამოჩენილი წარმომადგენლებია: ლუდვიგ ვიტგენშტაინი, ბერტრან რასელი და სხვანი.

ანგლო-ამერიკული ტიპის ფილოსოფიის სახელმძღვანელოები უპირატესდ აგებულია კრიტიკული აზროვნების სახელმძღვანელოს ქარგაზე. საგნის შესწავლა მიმდინარეობს კრიტიკული დისკუსიის ფორმატში. თითოეული თემა შედგება არგუმენტებისა და კონტრარგუმენტებისაგან, ისე, რომ პოზიტიური თვალსაზრისი არ არის ჩამოყალიბებული. ეს ისეთი დისკუსიაა, სადაც არ არსებობს გამარჯვებული ან დამარცხებული. შემსწავლელი ეუფლება კრიტიკული აზროვნების უნარ-ჩვევებს, მაგრამ, ეს არ უნდა გახდეს რელიგიური ინდიფერენტიზმის მიზეზი.

ზოგიერთი სახელმძღვანელოს ავტორი ცდილობს რელიგიის ფილოსოფია სხვადასხვა რელიგიის სკეპტულატური კარკასის გადმოცემაზე დაიყვანოს, ანუ რელიგიის ფილოსოფია დაუახლოვოს რელიგიის ისტორიას. თუ ამოვალთ იმ პოზიციიდან, რომ ყველა რელიგიას თავისი საკუთარი ფილოსოფია აქვს, მაშინ მხედველობიდან უნდა გავუშვათ ფილოსოფია როგორც აზროვნების სპეციფიკური წესი და სრულიად სხვადასხვა მენტალურ მატრიცებს დავარქვათ „ფილოსოფია“.

მრავლისმეტყველია ის ფაქტი, რომ რელიგიურ ფილოსოფიას თავისი წარმომადგენელი ჰყავს თანამედროვე ფილოსოფიის ყველა მიმართულებაში. სხვადასხვა რელიგიურ-კულტურული ტრადიციების წარმომადგენლები – იაპონელები, ჩინელები, ინდუსები, არაბები, სემიტები და სხვები – სწავლობენ და თავისებურად ითვისებენ ფენომენოლოგიას, ექსისტენციალიზმს, პერსონალიზმს, ენის ანალიზურ მეთოდებს. რელიგიის ფილოსოფია ხელს უნდა უწყობდეს რელიგიური ქვეყნობის დიებაში.

თანამედროვე რელიგიის ფილოსოფიაში ერთ-ერთ ძირითად მოტივად ითვლება გონების თვითშეზღუდვის ტენდენცია, რომელიც ადგილს ტოვებს რწმენისათვის. შეუძლებელია იმის გამოცნობა, მომავალში, გონების თვითშეზღუდვის ტენდენცია მიიღებს თუ არა თეოლოგიასთან ახალი კონვერგენციის სახეს, მაგრამ, ის კი ცხადია, რომ შეცდომას უშვებენ, როცა ზედმეტ აქცენტს სვამენ ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის განსხვავებაზე ან მსგავსებაზე, ან, როცა ხდება მათი აღრევა, ორივეს საზიანოდ. თუმცა, ნეტარი ავგუსტინესა და კირკეგორის განაზრებებში ჩვენ გვიჩირს ბოლომდე გავმიჯნოთ, სად თავდება ფილოსოფია და სად იწყება თეოლოგია.

დაბოლოს უნდა ითქვას როგორც ფილოსოფიის, ისე თეოლოგიის პასუხისმგებლობის ზრდაზე თანამედროვე, პოსტსექულარულ სამყაროში. სულ უფრო აქტუალური ხდება მათ შორის პრაქტიკული დიალოგი ისეთ საკითხებზე, როგორცაა: ომის საშინელებანი, „დანაშაულობანი ადამიანურობის წინააღმდეგ“, ეკოლოგიური კატასტროფა, ტერორიზმი, ფუნდამენტალიზმი; ბიოეთიკის საკითხები: კლონირება, ევვთანაზია, აბორტი, სუროგატული დედობა, გენოინჟინერია და ტექნოლოგიური რევოლუციების შედეგებთან დაკავშირებული საკითხები, რომლებიც გადაუდებლად ითხოვენ გადაწყვეტას.

რელიგიის ფილოსოფიის ისეთი სახელმძღვანელოს შექმნა, რომელიც რელიგიური ცხოვრების მეცნიერული და თეოლოგიური მონაცემების კონცეპტუალური ინტერპრეტაციის საშუალებას მოგვცემს, კვლავ ამოცანად რჩება.

ლიტერატურა:

1. ნიკოლაე დურა, „სინდისის თეოლოგია“ და „სინდისის ფილოსოფია“. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილველი“, 1, 2011, თბილისი
2. კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტომატა, წიგნი V, თავი X, თარგ. წინასიტყვაობა და შენიშვნები ედიშერ ჭელიძისა, „გზა სამეუფეო“, 1994, 2
3. Jones, D. Gardinal, J. Hoywarel, Philosophy of Religion, London, 2005
4. Владимир Лосский, Очерк мистической теологии Восточной церкви, Москва, 1991
5. იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, 1981 წ. თბილისი
6. რენე დეკარტე, განაზრებანი მეთოდის შესახებ, მეტაფიზიკური მედიტაციები, 2010, თბილისი
7. Митр. ИОАНН (Зизиулас), БИТИЕ КАК ОБЩЕНИЕ. Очерки о личности и церкви, Москва, 2006
8. მარტინ ჰაიდეგერი, ყოფიერება და დრო, თბილისი, 1989
9. Jacques Derrida, La voix et La phenomena. Introduction au problem signe dans la phenomenology de Husserrl. Paris, PUF, 1967
10. Пауль Тиллих, Теология Культуры, М 1995
11. Дм. О'Коллинз, Фундаментальная теология, Санкт-Петербург, 1993

IRAKLI BRACHULI

Three Paradigms of the Philosophy of Religion

summary

The article aims to discuss three main paradigms of the philosophy of religion: scholastics, secular philosophy of religion and post secular philosophy of religion. Each of these paradigms is analyzed as an essential element in the process of formation of the philosophy of religion. Philosophy of religion always needs rethinking. The interrelation between religion and philosophy has always been dynamic.

The religious politics in Europe is closely connected with the religion of philosophy. The Edict of Milan (313 AD) is a fundamental document of European civilization and western culture. “The idea of Europe” is identical to the idea of the Enlightenment. This was expressed by Kant in his well-known publication (*Was ist Aufklärung?*), whose essence may be opened in the following: it is the autonomy of reason plus tolerance and freedom of conscience. Its slogan is: “I am Pagan in my reason and Christian in my heart” (German Philosopher Jacob). According to Kant’s conception, the Age of Reason - the Enlightenment is progress in the history of religion. Old Religion is the “religion of cult”, and new religion is the «religion of morality”, not only private liberty of conscience, but public presentation of a religious credo. This is the dilemma of pluralism.

The Edict of Milan is a formulated presumption of westernization. The problem lies in the interpretation of this presumption. In the tradition of western philosophy the principles of historical hermeneutics were established. This was the alternative of empirical sciences (according to Leibniz “*Matesis universalis*”). This methodological dualism was mentioned by Dilthey (his terms were “*Naturvisenshaft*” and “*Geistvisenshaft*”). Jurgen Habermas suggested the alternative of this dualism: the original theory of critical thinking. The basis of Empirico-Mathematical sciences is practical interest. These sciences are constructed according to the technical-mathematical epistemology; while the method of Humanities is Hermeneutics. Its object is spiritual alliance, spiritual community. The interest of critical thinking is global communication. So, we have three different sciences: Instrumental, Spiritual and Communicative. Habermas is the last of the Mohicans of the Enlightenment. His critics mentioned that the result of Enlightenment were: Holocaust, total control, and “micro and macro nets of power” (Michel Foucault) and post humanistic perspective in the 21st century. The opponents of Habermas refer to the work of Edmund Husserl’s “*Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*”. Husserl announced the general principle of European thinking: permanent critical self-reflection. Its aim is: the description of transformations of tolerance/ the idea of Europe /social contract.

Will the coexistence of Modernity and counter-modernity/Anti-globalism be possible? Futurological perspective: Will the project of the Enlightenment collapse? Politics of religious liberty was a precedent, and not a historical tradition.

“Christian Caesar”, “Christian Emperor” is a paradox. The Kingdom of Caesar and the Kingdom of Christ are not identical. The Emperor of Byzantium, Konstantin changed the principles of the Edict of Milan. Governments get a sanction from Christ. One God! One Caesar! One religion! Tolerance is not a system, it is a method. Religion is not a political project. The instruments of their harmonization and distancing are education, media and church. They are three pillars: episteme, representation and ethics.

The aim of philosophy of religion is the philosophical examination of the central themes and concepts involved in religious traditions. It involves all the main areas of philosophy: metaphysics, epistemology, logic, ethics and value theory, the philosophy of language, philosophy of science, law, sociology, politics, history and so on. It also includes an investigation into the religious significance of historical events. Is the essence of religion rational or irrational?

In the period when Monotheistic biblical religions were established, a context of the term “theology” was defined and was clearly set apart from philosophy.

“Theologos”, closely related to “theologia”, appears in some biblical manuscripts, in the heading to the book of Revelation: *apokalypsis ioannoy toy theologoy*, which means “wisdom of Hellenes”. In order to systematically differentiate the spheres of theology and philosophy, two metaphors were put forward: “Athina” and “Jerusalem”. “Athina” became a symbol of philosophical thinking, and “Jerusalem” – of religious revelation. A theologian is a person who practices, experiences and writes by God’s inspiration and who expresses His will. Since II-III centuries a theologian has been called a person who makes comments on the Bible with the help of philosophy, who exegetes the Bible. A theologian is an exegeter. One of the aims of theology is the apologetics of religion, defending the Bible from wrong comments, heresy and pagan opponents. At that time philosophy was defined as “pre-theology”, a preparatory stage for theology. Later was born scholasticism as a union of religion and philosophy. Scholastic thought is also known for rigorous conceptual analysis and careful drawing of distinctions. Because of its emphasis on rigorous dialectical method, scholasticism was eventually applied to many other fields of study. Scholasticism is the first paradigm of philosophy of religion, a pre-paradigm.

Gradually philosophy of religion passes from the Enlightenment phase to the post secular paradigm. It chooses the strategy of re-actualization (renovation) of religious valence of Universe, which is accomplished by the deconstruction of Enlightenment’s ideal. After Schleiermacher religious experience happens to be in the center of interest. From Leibniz, Lessing, Fichte, Jacobi and the Romantic school, Schleiermacher had imbibed a profound and mystical view of the inner depths of human personality. His religious thought found its expression most notably in *The Christian Faith*, one of the most influential works of Christian theology of its time.

The ego, the person, is an individualization of universal reason; and the primary act of self-consciousness is the first conjunction of universal and individual life, the immediate union or marriage of the universe with incarnated reason. Thus, every person becomes a specific and original representation of the universe and a compendium of humanity, a microcosm in which the world is immediately reflected. While therefore we cannot, as we have seen, attain the idea of the supreme unity of thought and being by either cognition or volition, we can find it in our own personality, in immediate self-consciousness or (which is the same in Schleiermacher’s termino-

logy) feeling. Feeling in this higher sense (as distinguished from “organic” sensibility, *Empfindung*), which is the minimum of distinct antithetic consciousness, the cessation of the antithesis of subject and object, constitutes likewise the unity of our being, in which the opposite functions of cognition and volition have their fundamental and permanent background of personality and their transitional link. Religion lies at the basis of all thought and action, as it has its seat in this central point of our being, or indeed consists in the essential fact of self-consciousness.

Dissemination of Husserl’s phenomenological method causes moving philosophy of religion into phenomenology of religion. Its aim is to reveal and extend immanent values of religious experience.

თეოლოგია

THEOLOGY

მამა ალექსი (ქუუტაშვილი)

ზეთის კურთხევის საიდუმლოსთან დაკავშირებული ზოგიერთი კანონიკურ-ლიტურგიკული საკითხი

ზეთის კურთხევა არის საიდუმლო, რომლის დროსაც ზეთის ცხებისას, ავადმყოფისთვის მოიხმობა სულიერი და ხორციელი უძღურების განმკურნებელი ღვთის მადლი.¹

ისევე, როგორც ყველა საეკლესიო საიდუმლოს შემთხვევაში, ზეთის კურთხევის დანესება უკავშირდება უშუალოდ მაცხოვარ იესო ქრისტეს და წმინდა მოციქულებს. წმინდა წერილში ავადმყოფის ზეთით და ღვინით ცხების თაობაზე ლაპარაკია მონყალე სამარიტელის იგავში: „სამარიტელი ვინმე წარვიდოდა, მოვიდა მასვე ადგილსა, იხილა იგი და შეინყალა. და მოვიდა მისა და შეუხვია წყლული იგი და დაასხა ზეთი და ღვინო“² (ლუკა 10:33-34). სახარებაში ნათქვამია, რომ, როდესაც იესო ქრისტემ პირველად გააგზავნა მოციქულები საქადაგებლად, ისინი „გამოვიდეს და ქადაგებდეს, რაითა შეინანონ. და ეშმაკნი მრავალნი განასხნეს და სცხებდეს ზეთსა მრავალთა სნეულთა და განჰკურნებდეს“³ (მარკოზ 6: 12-13); მაგრამ, ზეთის კურთხევის დანესებასთან დაკავშირებით, ყველაზე ცხად მოწმობას ვპოულობთ წმინდა მოციქულ იაკობის კათოლიკე ეპისტოლეში: „უძღურ თუ ვინმე არს თქუენ შორის, მოუწოდენ ხუცესთა ეკლესიისათა და ილოცონ მის ზედა და სცხონ მას ზეთი სახელითა უფლისათა. და ლოცვამან სარწმუნოებისამან აცხოვნოს სნეული იგი და აღადგინოს იგი უფალმან. დაღაცათუ ცოდვაი რაიმე ექმნეს, მოვე-ეტეოს მას“⁴ (იაკობ 5: 14-15).

ამასთან ერთად, ზეთის კურთხევა, ალბათ, ერთადერთი საიდუმლოა, რომლის შესრულებასთან დაკავშირებით, მართლმადიდებელ ეკლესიაში არ არსებობს

¹ წმინდა მღვდელმთავარი ფილარეტი (დროზდოვი), *ვრცელი მართლმადიდებლური კატეხიზმო*, თბილისი 2010, გვ. 113.

² *ახალი აღთქუმაი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი*, დაიბეჭდა უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ბრძანებითა და ლოცვა-კურთხევით, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი 1995, გვ. 132.

³ *ახალი აღთქუმაი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი*, გვ. 76.

⁴ იქვე, გვ. 290.

ერთიანი წესი. ლიტურგიკულ-კანონიკური ტრადიციები ხშირად განსხვავდება არა მხოლოდ სხვადასხვა ავტოკეფალურ ეკლესიებს შორის, არამედ განსხვავებებს, ასევე, ვპოულობთ ერთსა და იმავე ადგილობრივი ეკლესიის საზღვრებშიც. წინამდებარე სტატიამი ჩვენი მიზანია, აღვნიშნოთ რამდენიმე კანონიკური და ლიტურგიკული პრობლემატური ასპექტი ამ საიდუმლოს შესრულებასთან დაკავშირებით.

1. მატერია

ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულებისთვის საჭირო ძირითად მატერიალად გამოიყენება ზეთი. აღსანიშნავია, რომ ხმელთაშუა ზღვის აუზის ქვეყნებში, ამ საიდუმლოს აღსრულებისას, ექსკლუზიურად გამოიყენება მხოლოდ ზეთუნის ზეთი. მიზეზად, უპირველეს ყოვლისა, სახელდება ის ფაქტი, რომ მაცხოვარი იესო ქრისტე და მოციქულები ავადმყოფების ცხებისას იყენებდნენ მხოლოდ ზეთუნის ზეთს. ეს გასაგებიცაა, რადგან სხვა მცენარისგან დამზადებული ზეთი, პრაქტიკულად, არც მოიპოვება სირია-პალესტინის გეოგრაფიულ ზონაში. მეორე რიგში, მიზეზად სახელდება ზეთუნის ზეთის სუფთა სამკურნალო თვისებები.

სხვა ქვეყნებში, სადაც ზეთისხილის ხე არ იზრდება და, შესაბამისად, ამ მცენარისგან დამზადებული ზეთი დიდ იშვიათობას წარმოადგენს, ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულებისთვის, როგორც წესი, გამოიყენება მზესუმზირის ზეთი. რა თქმა უნდა, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ საიდუმლოს ძალა და მაღლი დამოკიდებულია იმ მცენარეზე, რომლისგანაც მზადდება ზეთი. მიუხედავად იმისა, რომ ზეთის წარმოშობასთან დაკავშირებული ლიტურგიკული ტრადიციები სხვადასხვა ადგილობრივ ეკლესიებში განსხვავდება, დოგმატური სწავლების მიხედვით, საიდუმლოს მოქმედება დამოკიდებულია მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონიკური სასულიერო პირების (ეპისკოპოსების, მღვდლების) ლოცვაზე, სულიწმინდის გარდამოსვლაზე და, რა თქმა უნდა, მიმღებლების რწმენაზე. შესაბამისად, არ არსებობს არანაირი დოგმატური, კანონიკური ან ლიტურგიკული შეცდომა იმ შემთხვევაში, როცა ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულებისთვის გამოიყენება ზეთუნის, მზესუმზირის, თუ სხვა რომელიმე მცენარისგან დამზადებული ზეთი – სიმინდის, ბრინჯის ან ნიგვზის.

ზეთის კურთხევის საიდუმლოში გამოყენებულ მატერიასთან დაკავშირებით ერთი თავისებურებაც არსებობს: კერძოდ, საქართველოს და რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიებში ზეთი, დაახლოებით 50/50 პროცენტით, ზავდება წითელი ღვინით. დღეისთვის პრაქტიკაში გამოყენებულ რუსულ და ქართულ კურთხევანებში ვკითხულობთ: „შეისწავლეთ, რამეთუ დიდსა ეკლესიასა შინა წყლისა წილ ღვინოსა შტაასხმენ კანდელსა ზეთის საკურთხევლად...“⁵ თანამედროვე ქართული კურთხე-

⁵ *მცირე კურთხევანი*, დაიბეჭდა უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით, თბილისი, 1998, გვ. 104.
გამოკრებული კურთხევანი, დაიბეჭდა ვანისა და ბაღდათის ეპისკოპოს ანტონის ლოცვა-კურთხევით, თბილისი, 2009, გვ. 98.

Требникъ, Москва, Синодальная типографія, 1911, лист 69.

ვანი XIX საუკუნეში შესრულებულ რუსული კურთხევანის თარგმანს წარმოადგენს. მოყვანილი ციტატიდან ჩანს, რომ წარსულში რუსეთში ზეთში წყლის შერევის ლიტურგიკული ტრადიციაც არსებობდა, რაც შემდგომ შეიცვალა და წყლის მაგიერ ადგილი საბოლოოდ ღვინომ დაიკავა, როგორც საკურთხი მატერიის მეორე აუცილებელმა კომპონენტმა.

ასეთი ლიტურგიკული ტრადიცია, პირველ რიგში, ეფუძნება მონყალე სამარტიტელის იგავს, სადაც ნათქვამია, რომ დაჭრილი მგზავრის წყლულებზე სამარტიტელმა დაასხა ღვინო და ზეთი. ამავდროულად, კარგადაა ცნობილი, რომ ღვინო და ზეთი, მათი რელიგიურ-სიმბოლური მნიშვნელობებიდან გამომდინარე, ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის პერიოდიდან დღემდე, გამოიყენება სხვადასხვა საეკლესიო წესებსა და საიდუმლოებებში.⁶ ასევე, ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ ღვინო და ზეთი, მათი ანტისეპტიკური და სამკურნალო თვისებების გამო, ჯერ კიდევ ანტიკური ხანიდან დღემდე, სხვადასხვა ფორმით, ფართოდ გამოიყენება მედიცინაში.⁷

აქვე აღსანიშნავია, რომ წმინდა გიორგი მთაწმინდელის კურთხევანში (მე-XI სკ.) ზეთის კურთხევის საიდუმლოში საკურთხ მასალად ნახსენებია მხოლოდ ზეთი, რომელიც ისხმებოდა კანდელში და დანთებულ კანდელშივე იკურთხებოდა.⁸

მაშასადამე, ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულებისთვის ძირითად აუცილებელ მასალას (მატერიას) წარმოადგენს ზეთუნის, მზესუმზირის, ან ნებისმიერი სხვა მცენარის ზეთი, რომელსაც შეიძლება დაემატოს წითელი ღვინოც.

2. შემსრულებელი

ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულებასთან დაკავშირებული სხვადასხვა ლიტურგიკულ-კანონიკური ტრადიცია გვხვდება შემსრულებელ მღვდლების რიცხვთან დაკავშირებითაც. ზოგადი წესის მიხედვით, ეს საიდუმლო უნდა შესრულდეს შვიდი მღვდლის მიერ: „მოუნოდონ შვიდთა მღვდელთა“⁹ – ნათქვამია წმინდა გიორგი მთაწმინდელის დიდ კურთხევანში, ამიტომ ზეთის კურთხევის მსახურება მოიცავს შვიდ სამოციქულო და სახარების მონაკვეთს, ზეთის კურთხევის და ავადმყოფის განკურნების თხოვნის შვიდ სხვადასხვა ლოცვას, იგულისხმება, თითო – თითოეული მღვდლისთვის. ამიტომ ამ საიდუმლოს ბერძნულად ასევე „შვიდი მღვდლის საიდუმლო“ (Επταπαιδιον) ჰქვია, რუსები ამ საიდუმლოს ეძახიან *Соборование*, ანუ

⁶ Preot Asist. Dr. Silviu Tudose, *Taina Sfântului Maslu – Istoric, Randuiala si Semnificatie*, in “*Taina Sfântului Maslu. Indrumator Teologic, Liturgic si Pastoral*”, Ed. Cuvantul Vietii, Bucuresti, 2012, p. 20-21.

⁷ დაწყებული XI-XII საუკუნეებიდან, მედიცინაში ღვინის მაგიერ ნაწილობრივ დაიწყეს სპირტის გამოყენება, მაგრამ ღვინოს მაინც არ დაუკარგავს თავისი განსაკუთრებული ადგილი.

⁸ დიდი კურთხევანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი, 2002, გვ. 340.

⁹ იქვე, გვ. 340.

მსახურება, რომელიც მღვდელთა კრების მიერ ტარდება,¹⁰ საქართველოში კი ამ მსახურებას ვეძახით „შვიდ ზეთის ცხებას, ანუ თითოეული მღვდელი თითოჯერ სცხებდა ავადმყოფს და ასეთნაირად სრულდებოდა შვიდი ცხება.

იქიდან გამომდინარე, რომ პრაქტიკაში ყოველთვის არაა შესაძლებელი შვიდი მღვდლის ერთად შეკრება, ამიტომ ბუნებრივად დაწესდა, რომ ამ საიდუმლოს შესრულება შეუძლია შვიდზე ნაკლებ, ანუ ხუთ, სამ ან ორ მღვდელსაც.¹¹ საკამათო პრობლემა დგება მაშინ, როდესაც ისმევა კითხვა: შეუძლია თუ არა ერთ მღვდელს ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულება? საქართველოს, რუსეთის და ანტიოქიის მართლმადიდებელ ეკლესიებში არ არსებობს არანაირი კანონიკური ან ტიპიკონალური აკრძალვა ამ საიდუმლოს ერთი მღვდლის მიერ შესრულებასთან დაკავშირებით.¹² შესაბამისად, ამ ადგილობრივ ავტოკეფალიურ ეკლესიებში ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულება ერთი მღვდლის მიერ არის ჩვეულებრივი მოვლენა, ხოლო, რამდენიმე, უკეთეს შემთხვევაში, შვიდი მღვდლის შეკრება მიჩნეულია სასურველად პრაქტიკული მიზეზებიდან გამომდინარე, რადგან ეს საიდუმლო საკმაოდ ხანგრძლივია და, შესაბამისად, დამლელი ერთი სასულიერო პირისთვის.

საინტერესოა, რომ რუმინეთის და ელადის (საბერძნეთის) მართლმადიდებელ ეკლესიებში ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულება ერთი მღვდლის მიერ ითვლება მძიმე კანონიკურ დარღვევად, რის გამოც შემსრულებელ სასულიერო პირს შეიძლება მიეცეს შენიშვნა, ან მკაცრი კანონიკური სასჯელიც კი.¹³ ასეთი ლიტურგიკული პრაქტიკა ეფუძნება წმინდა წერილის ერთადერთ ციტატას, რომლის თაობაზეც წერს წმინდა სვიმეონ თესალონიკელი: „ზეთის კურთხევა არ უნდა შესრულდეს ერთი მღვდლის მიერ. როგორც ეპისკოპოსზეცაა ნათქვამი, რომ არ უნდა დაესხას ხელი ერთი მღვდელმთავრის მიერ, ასევე ზეთის კურთხევაც არ უნდა ჩატარდეს ერთი მღვდლის მიერ, რადგან მრავლობით რიცხვში წერს [წმინდა მოციქული იაკობი]: მოუწოდენ ხუცესთა ეკლესიისათა და ილოცონ მის ზედა და სცხონ მას ზეთი სახელითა უფლისაითა.¹⁴

თუმცა, თავად რუმინელი მეცნიერი ლიტურგისტები და კანონისტები, როგორებიცაა, მაგალითად, მღვდელი ენე ბრანიშტე და მღვდელმონაზონი ნიკოდიმ სა-

¹⁰ Preot Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica Speciala*, Editura Nemira, Bucuresti, 2002, p. 329.

¹¹ Floca Ioan N. Arhidiacon Prof. Dr., *DREPT CANONIC ORTODOX, Legislație si Administrație Bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 1990, p.40.

¹² Preot Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica Speciala*, p. 330.

¹³ Preot Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica Speciala*, p. 330;

Floca Ioan N. Arhidiacon Prof. Dr., *DREPT CANONIC ORTODOX*, vol. II, p. 40.

Preot Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Practici Necanonice si Neliturgice Legate de Savarsirea Tainei Sfantului Maslu*, in “Taina Sfantului Maslu. Indrumator Teologic, Liturgic si Pastoral”, Ed. *Cuvantul Vietii*, Bucuresti, 2012, p. 36-37.

¹⁴ Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tractat asupra tuturor dogmelor crestine ortodoxe*, trad. De Toma Teodorescu, Bucuresti, 1865, cap. 283, p. 184;

Sachelarie Nicodim Ieromonah, *Pravila Bisericeasca*, Editie a III-a, Editata de Parohia Valea Plopului Jud. Prahova, 1999, p. 324.

კელარიე, აღნიშნავენ: „მივიჩნევთ, რომ საჭიროების შემთხვევაში, არ იქნება შეცდომა, თუ ზეთის კურთხევა ჩატარდება ერთი მღვდლის მიერ, რადგან მოციქულები და წმინდა მამები მარტოც ლოცულობდნენ და ხალხს კურნავდნენ... ეს პრობლემა რომ მნიშვნელოვანი ყოფილიყო, აუცილებლად დაფიქსირდებოდა საეკლესიო კანონებში. ხოლო, რადგან კანონებში არაფერია ნათქვამი ამის თაობაზე, ეს იმას ამტკიცებს, რომ სასურველია ზეთის კურთხევა ჩატარდეს რამდენიმე მღვდლის მიერ, მაგრამ, საჭიროების შემთხვევაში, ერთ მღვდელსაც შეუძლია“.¹⁵ ასევე არქიდიაკონი იოანე ნ. ფლოკა წერს: „იმ წესს, რომ ერთ მღვდელს არ შეუძლია ზეთის კურთხევის ჩატარება, რა თქმა უნდა, არ აქვს არანაირი დოგმატური საფუძველი, არამედ, მხოლოდ ცერემონიალური. რადგან არ არსებობს ისეთი საეკლესიო სწავლება, რომლის მიხედვითაც მღვდელს ხელდასხმით არ ეძლეოდა მადლის სისავსე, რომ მარტომ შეასრულოს შვიდიდან ექვსი საიდუმლო და აუცილებლად ჭირდებოდა სხვა რამდენიმე მღვდლის მადლის დამატება, რომ ზეთის კურთხევის საიდუმლოს მიეცეს შესაბამისი ძალა და მადლი“.¹⁶

მაშასადამე, სასულიერო პირების საჭირო რაოდენობასთან დაკავშირებული საკითხი დამოკიდებულია თითოეული ადგილობრივი ავტოკეფალიური ეკლესიის ლიტურგიკულ ტრადიციაზე, რომელიც ხანგრძლივი პრაქტიკიდან გამომდინარე იძენს კანონის ძალას და მკაცრად უნდა იქნეს გათვალისწინებული.

3. მიმღები

ზეთის კურთხევის საიდუმლოს მიმღებნი არიან მონათლული მართლმადიდებელი ქრისტიანები. თუმცა, აქაც ჩნდება ხოლმე გაურკვეველი სიტუაციები, რომლებიც ასევე ითხოვენ სწორ და ადეკვატურ პასუხებს:

ა) ამბობენ, რომ ზეთის კურთხევის საიდუმლოს მიღებამდე აუცილებელია, მორწმუნეს ჰქონდეს ნათქვამი აღსარება და იყოს ნაზიარები ქრისტეს სისხლსა და ხორცს. პროფესორი ენე ბრანიშტე წერს, რომ „მაშინ, როდესაც ეს საიდუმლო ტარდება ავადმყოფის სახლში, მორწმუნემ ჯერ უნდა თქვას აღსარება და შემდეგ ეზიაროს“, თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ „დოგმატური სწავლების მიხედვით, ზეთის კურთხევის საიდუმლოს მოქმედება არ არის დამოკიდებული სინანულის საიდუმლოს შესრულებაზე“.¹⁷ მაგრამ პრაქტიკაში ყოველთვის ვერ ხერხდება, რომ მიმღებს წინასწარ ჰქონდეს აღსარება ნათქვამი და იყოს ნაზიარები, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ზეთის კურთხევა ტარდება ტაძარში საჯაროდ, ან როდესაც ავადმყოფი იმყოფება კომაში. ზოგადად, უნდა ვიცოდეთ, ამ საიდუმლოს მიღებისთვის, აუცილებელია მორწმუნის შესაბამისი სულიერი მომზადება, რაც, უკეთეს შემთხვევაში, გულისხმობს აღსარების თქმას და ზიარებას. მაგრამ, გამონაკლის შემთხვევებში, სულ მცირე, აუცილებელია, რომ მიმღები იყოს, ზოგადად, აქტიური ეკლესიური

¹⁵ Sachelarie Nicodim Ieromonah, *Pravila Bisericeasca*, p. 324.

¹⁶ Floca Ioan N. Arhidiacon Prof. Dr., *DREPT CANONIC ORTODOX*, vol. II, p. 40.

¹⁷ Braniste Ene Preot Prof. Dr., *Liturgica Speciala*, p. 329, 330.

მართლმადიდებელი ქრისტიანი, რომელიც აცნობიერებს შვიდი ზეთის ცხების საიდუმლოს მნიშვნელობასა და შინაარსს და უახლოვდება ამ საიდუმლოს შესაბამისი რწმენითა და სასოებით. კომაში მყოფი ადამიანის შემთხვევაში, რომელიც საერთოდ არ ცხოვრობს რელიგიურად და არ შეუძლია დაადასტუროს, რომ სწამს ღმერთი, არ შეუძლია აღიაროს საკუთარი თავი ცოდვილად და გამოხატოს სურვილი, რომ მიიღოს ეს საიდუმლო, ზეთის ცხების ჩატარება არ არის სწორი.

ბ) საქართველოს ეკლესიაში, ზოგან გაისმის მოსაზრება, რომ, თუ ადამიანმა ახლო წარსულში უკვე იცხო ნაკურთხი ზეთი, მისთვის ან აღარ შეიძლება, ან აღარ არის მიზანშეწონილი ზეთის კურთხევის საიდუმლოს ხელახლა მიღება. ასეთი მოსაზრება, რა თქმა უნდა, არ შეესაბამება მართლმადიდებელი ეკლესიის დოგმატურ-კანონიკურ სწავლებას, რადგან ცნობილია, რომ ზეთის კურთხევა, ისევე, როგორც ევქარისტია, ისეთი საიდუმლოებებია, რომელთა მიღების სიხშირეზეც არ არსებობს არანაირი შეზღუდვა, თუ, რა თქმა უნდა, ადამიანს არ აქვს დადებული შესაბამისი ეპიტემია.¹⁸ სასულიერო პირები, რომლებიც არ აძლევენ უფლებას ქრისტიანებს, ხელახლა დაესწრონ შვიდ ზეთის ცხებას, ამას აკეთებენ დროის ეკონომიის მიზნით, რადგან დიდ მარხვაში, საჯარო ზეთის კურთხევებზე, ძალზე დიდი რაოდენობის ხალხი მოდის და თუ ტაძარში არ მსახურობს საკმარისი რაოდენობის მღვდელი, დამღლეი ხდება ყველა მორწმუნის სათითაოდ შვიდჯერ ცხება.

გ) არსებობს შემთხვევები, როდესაც ამბიონებიდან ასწავლიან, თითქოსდა, შვიდ წლამდე ასაკის ბავშვებისთვის ამ საიდუმლოს მიღება არ შეიძლება, რადგან მათ არ აქვთ ცოდვები. ასეთი მოსაზრება შეიძლება შეგვხვდეს ზოგიერთ ძველ საეკლესიო წიგნშიც, როგორცაა, მაგალითად, რუმინეთის ქალაქ ბუზუეში 1702 წელს გამოქვეყნებული წიგნი *მოკლე სწავლებანი მღვდელთათვის*.¹⁹

პატარა ბავშვების არდაშვება შვიდ ზეთის ცხებაზე დიდი შეცდომაა, რადგან მცდარია არგუმენტი, რომლის საფუძველზეც ცდილობენ დაასაბუთონ ეს მოსაზრება. ცოდვების შენდობისთვის დანესებული სპეციალური საიდუმლო არის სინანულის საიდუმლო და მცირეწლოვანი ბავშვები, რა თქმა უნდა, არ მონაწილეობენ ამ საიდუმლოში, რადგან მათ ჯერ არ მიაღწიეს შესაბამის გონებრივ და ზნეობრივ სიმწიფეს, რომ გააცნობიერონ თავიანთი ქმედებები. ხოლო, ზეთის კურთხევის საიდუმლოს დანესების მიზანი არის სულიერი და ხორციელი ავადმყოფობებისგან განკურნება. წმინდა მოციქული იაკობი გასაგებად წერს: „უძლურ თუ ვინმე არს თქუენ შორის, მოუწოდენ ხუცესთა ეკლესიისათა და ილოცონ მის ზედა და სცხონ მას ზეთი სახელითა უფლისაითა. და ლოცვამან სარწმუნოებისამან აცხოვნოს სნეული იგი და აღადგინოს იგი უფალმან“ (იაკობი 5: 14-15). ანუ ნათქვამია - „უძლურ თუ ვინმე არს თქუენ შორის“ და არა – „ცოდვილ თუ ვინმე არს თქუენ შორის!“ ამიტომ, XX საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი პროფესორი დოგმატიკაში, მღვდელი დუმიტრუ სტანილოაე, ზეთის კურთხევის საიდუმლოს დანიშნულებასთან დაკავშირებით, წერდა:

¹⁸ Floca Ioan N. Arhidiacon Prof. Dr., *DREPT CANONIC ORTODOX*, vol. II, p. 41.

¹⁹ Braniste Ene Preot Prof. Dr., *Liturgica Speciala*, p. 329.

„ეს საიდუმლო, განსაკუთრებულად, შეიძლება ჩაითვალოს სხეულის საიდუმლოდ, ანუ საიდუმლოდ, რომელიც დაწესებულია სხეულის გამოსაჯანმრთელებლად“.²⁰

წმინდა მოციქული იაკობის ეპისტოლის მოყვანილი ციტატიდან ყურადსაღებია ის ფაქტიც, რომ არსად არაა ნახსენები ავადმყოფის ასაკობრივი ცენზი, რომლებისთვისაც იქნება დაშვებული ან აკრძალული სასულიერო პირების მოხმობა და ზეთის კურთხევის საიდუმლოს ჩატარება. მაშასადამე, თუ რომელიმე მცირეწლოვანი მონათლული ბავშვი ავად გახდება, ზეთის კურთხევის საიდუმლოს შესრულება მისთვის არა მხოლოდ დასაშვებია, არამედ ნაბრძანებიცაა წმინდა წერილის მიერ.

რაც შეეხება ზეთის კურთხევის საიდუმლოს დროს ცოდვების შენდობას, აღსანიშნავია, რომ მღვდელი დუმიტრუ სტანილოაე განიხილავს ამას, როგორც მეორად შედეგს.²¹ ამიტომ, ზეთის კურთხევის საიდუმლოს პირდაპირ ცოდვების მიტევებასთან დაკავშირება აბსოლუტურად უსაფუძვლოა.

ჩვენ თუ დასაბუთებულად მივიღებთ იმ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც შვიდ წლამდე ბავშვებისთვის შვიდი ზეთის ცხება არ შეიძლება, რადგან მათ პირადი ცოდვები არ აქვთ, ასეთი ლოგიკით მცირეწლოვანი ბავშვებისთვის ევქარისტის საიდუმლოს მიღებაც უნდა იყოს აკრძალული, რადგან, როგორც ნათქვამია ზიარების წინა ლოცვებში, ქრისტეს სისხლს და ხორცს ჩვენ ვეზიარებით „მისატყვევებლად ცოდვათა და ცხოვრებად საუკუნოდ“.²²

მაშასადამე, მცირეწლოვანი ბავშვების შვიდ ზეთის ცხებაზე არდაშვებას არ გააჩნია არანაირი სახარებისეული, დოგმატური ან სხვა რაიმე ხასიათის საფუძველი და, შესაბამისად, უნდა ჩაითვალოს დიდ შეცდომად, თუ მსგავსი რამ შეგვხდება რომელიმე ტაძრის პრაქტიკაში.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენ შევეხეთ მხოლოდ რამდენიმე პრობლემურ საკითხს ზეთის კურთხევის საიდუმლოსთან დაკავშირებით, რაც მიზნად ისახავს ზოგადად სპეციალისტების მიერ განხილვების წამოწყებას, რომ ამ საიდუმლოს ჩატარების პრაქტიკაში არსებობდეს ერთიანი წესი.

²⁰ Stăniloae Dumitru Preot Prof. Dr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 136.

²¹ Stăniloae Dumitru Preot Prof. Dr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 137.

²² *სამღვდელო კონდაკი*, დაიბეჭდა უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით, თბილისი, 2007, გვ. 190.

ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქუმაი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, დაიბეჭდა უნმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ბრძანებითა და ლოცვა-კურთხევით, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი 1995.
2. დიდი კურთხევანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი, 2002.
3. მცირე კურთხევანი, დაიბეჭდა უნმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით, თბილისი, 1998.
4. გამოკრებული კურთხევანი, დაიბეჭდა ვანისა და ბაღდათის ეპისკოპოს ანტონის ლოცვა-კურთხევით, თბილისი, 2009.
5. სამღვდლო კონდაკი, დაიბეჭდა უნმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით, თბილისი, 2007.
6. წმინდა მღვდელმთავარი ფილარეტი (დროზდოვი), ვრცელი მართლმადიდებლური კატეხიზმო, თბილისი 2010.
7. Требникъ, Москва, Синодальная типографіа, 1911, лист 69.
8. Sf. Simeon al Tesalonicului, Tractat asupra tuturor dogmelor crestine ortodoxe, trad. De Toma Teodorescu, Bucuresti, 1865.
9. Preot Asist. Dr. Silviu Tudose, Taina Sfantului Maslu – Istoric, Randuiala si Semnificatie, in “Taina Sfantului Maslu. Indrumator Teologic, Liturgic si Pastoral”, Ed. Cuvantul Vietii, Bucuresti, 2012.
10. Preot Prof. Dr. Ene Braniste, Liturgica Speciala, Editura Nemira, Bucuresti, 2002.
11. Floca Ioan N. Arhidiacon Prof. Dr., DREPT CANONIC ORTODOX, Legislație si Administrație Bisericească, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 1990.
12. Preot Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Practici Necanonice si Neliturgice Legate de Savarsirea Tainei Sfantului Maslu, in “Taina Sfantului Maslu. Indrumator Teologic, Liturgic si Pastoral”, Ed. Cuvantul Vietii, Bucuresti, 2012.
13. Sachelarie Nicodim Ieromonah, Pravila Bisericeasca, Editie a III-a, Editata de Parohia Valea Plopului Jud. Prahova, 1999.
14. Stăniloae Dumitru Preot Prof. Dr., Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

PRIEST ALEXI (KSHUTASHVILI)

Some of the Canonical-Liturgical Issues Connected with the Mystery of Holy Unction

summary

The Mystery of Holy Unction is the Ecclesiastical Sacrament throughout which the Anointing of the sick person with the Consecrated Oil is called the Divine Mercy that heals from spiritual and somatic illnesses.

The establishment of all the Ecclesiastical Sacraments, the foundation of the Mystery of Holy Unction among them, is connected with Christ and the Holy Apostles. The most obvious evidence related to the establishment of the Sacrament can be found in the Book of James: *“14. Is anyone among you ill? Let him send for the rulers of the church; and let them say prayers over him, putting oil on him in the name of the Lord. 15. And by the prayer of faith the man who is ill will be made well, and he will be lifted up by the Lord, and for any sin which he has done he will have forgiveness.”* (James. 5:14-15).

Furthermore, the Mystery of Holy Unction is probably the only Sacrament in the Orthodox Church, which does not have a general order of the celebration, which is required for the whole Church. In the presented paper, our aim is to discuss some of the Canonical and Liturgical problems and the aspects connected with the celebration of the Mystery of Holy Unction.

1. The Substance

The main substance requested for the celebration of the Mystery of Holy Unction is oil. We have to mention that in the Mediterranean countries, only olive-oil is used for the Consecration. In those countries where olive-trees are not planted and, consequently, olive-oil is a real rarity; so, for the Consecration of the Holy Oil, sunflower oil is used instead.

There is one particular tradition related to the substance used in the Mystery of Holy Unction: in the Orthodox Churches of Georgia and Russia, the oil has to be mixed with red wine. In the other Autocephalous Churches such tradition is not in practice.

2. The Performer

We have different Liturgical-Canonical traditions related to the amount of the performer priests in the Celebration of the Holy Unction Sacrament. According to the general order, this Sacrament has to be performed by seven priests.

Since in practice it is not always possible to bring together seven priests, it was naturally established that the celebration of this Sacrament may be performed by five, three or even two

priests. The problem arises with the following question: Can one priest alone perform the Celebration of the Holy Unction Sacrament? In the Orthodox Churches of Georgia, Russia and Antioch, there is no canonical, or liturgical prohibition related to the celebration of the Holy Unction by one priest alone. It should be noted that in the Orthodox Churches of Romania and Greece the performing of the Sacrament of Holy Unction by one priest alone is a serious canonical outrage and the performer priest can be reproved or severely punished.

3. The Recipient

The recipients of the Mystery of Holy Unction are baptized Orthodox Christians. But, there are some obscure situations which require sufficient answers: there are occasions, when some priests teach that Anointing of children under seven is prohibited, because they have not committed sins yet.

Such prohibition is a great mistake as the above-mentioned argument is not correct. A particular Mystery established for forgiving sins is the Mystery of Penance and, of course, children do not participate in it, because they have not reached the sufficient mental and moral maturity yet, to be able to analyze their own behaviour. Unlike the Mystery of Penance, the reason of establishment of the Mystery of Holy Unction is not the forgiving of sins, but the healing from spiritual and somatic illnesses.

Consequently, the prohibition of Anointing of Children has no Evangelical, Dogmatic or any kind of Theological basis and should be considered as canonical outrage.

ბრიკერ შარულაპა

ქართული ენა, ლიტერატურა და სარწმუნოება, მინა-წყალი და ქართული¹

. ენის ფენომენი ორგანულად უკავშირდება ერის არსს, რაობას. ამის კვალბაზე ამბობდა ილია ჭავჭავაძე: „არსებითი ნიშანი ეროვნებისა, მისი გული და სული ენააო“. თითოეული ენა, ისევე როგორც ქართული, ამჟღავნებს ტვიფარს მრავალსაუკუნოვანი კულტურული შემოქმედებისა. როდესაც ენას განიხილავენ მხოლოდ იმ თვალსაზრისით, რომ იგი ურთიერთობის საშუალებაა, როგორადაც საფუძვლიანი არ უნდა იყოს ასეთი ძიება, უყურადღებოდ რჩება ენის სული, დავინყებულისა, რომ ენა ფასეულია თავისთავად, თავის შიგნით, ვითარცა მიზანი, ერის, ხალხის აზრისა და მსოფლშეგრძნების იარაღი.

მოძღვრებას იმის შესახებ, რომ ენა სულისმიერი ძალა და ენერგიაა, საფუძველს მეცხრამეტე საუკუნის ოციანი წლებიდან უყრის დიდი გერმანელი მოაზროვნე ვილჰელმ ჰუმბოლდტი. 1836 წ. ბერლინში ქვეყნდება მისი ტრაქტატი ადამიანური ენის აღნაგობის სხვადასხვაობისა და ადამიანთა მოდგმის სულიერ განვითარებაში მისი გავლენის შესახებ: „იმ დროიდან დღევანდლამდე, – საუკუნეზე მეტი ხნის შემდგომ იტყვის მარტინ ჰაიდეგერი ამ წიგნის შესახებ: ეს ტრაქტატი აკვალთანებს მთელს შემდგომდროინდელ ლინგვისტიკას და ენის ფილოსოფიას“. ბერძნული ანტიკურობიდანვე მოყოლებული და სხვადასხვა მხარეს ორიენტირებული ენათმეცნიერული მიმართულებანი „თავის მწვერვალს აღწევენ ვილჰელმ ჰუმბოლდტის საენათმეცნიერო თვალთახედვაში“ (მ. ჰაიდეგერი, „გზა ენისაკენ“).

ჰუმბოლდტის ერთ-ერთ ნაშრომს ასე ჰქვია – „ხასიათი ენისა და ხასიათი ხალხისა“. აქ ვკითხულობთ: „ენაში ჩვენ ყოველთვის ვპოულობთ ოდინდელი ენობრივი ხასიათის შენადნობს იმასთან, რაც ენას მოუცია ნაციონალური ხასიათისაგან“. მეორე მხრივ, „ენის თავისებურება გავლენას ახდენს ერის არსზე“. ენის ზემოქმედების ძალა ერთობ განსაზღვრულია იმით, რომ მისი მეშვეობით „ნათელი ყველაფერი, რაც წარსულში შეუქმნია ხალხს, ზემოქმედებას ახდენს ინდივიდზე, ხოლო ადამიანის ინდივიდუალობა ენის ინდივიდუალობის ანალოგიურია“. ჰუმბოლდტის ნააზრევში „ხალხისა“ და „ერის“ ცნებები იდენტურია. „სხვადასხვა ენები, – მიუთითებს ჰუმბოლდტი, – სრულიადაც არ არიან ერთი და იგივე საგნის სხვადასხვაგვარი აღნიშვნები, არამედ ამ საგნის სხვადასხვაგვარი ხედვანი. ენა თავის „თავში ყოველთვის შეასხამს ხორცს მთელი ხალხის თავისებურებას“ („ენათა შესწავლის შესახებ“). ენა, უშუალოდ და უპირველეს ყოვლისა, საგნისა თუ მოვლენის ლოგიკურ არსს კი არ აღნიშნავს, არამედ იმას, თუ როგორ დაინახა და აღიქვა იგი ეროვნულმა მსოფლშეგრძნებამ, ხასიათმა; იმას და იმგვარად გამოავლენს, რასაც ზოგჯერ ში-

¹ ცდა ქართული კულტურის სხვადასხვა ფორმის შინაგანი მთლიანობის პრობლემასთან მიახლოებისა.

ნაგან ფორმას უწოდებენ. სიტყვა არ არის საგნის ეკვივალენტი, არამედ იგი თვალ-თახედვით საგნის შესახებ. თვალთახედვა კი ეთნოსიდან, ბუნებიდან იღებს სათავეს, მაგალითად ასე: წარმართული რწმენის დაგდება და ჭეშმარიტ ღმერთთან ზიარება ქართველობას სიბნელიდან გამოღწევად და სინათლესთან მიახლებად აღუქვამს: „ნათლისღება“; მეათე საუკუნის რუსის თვალთახედვას უპირატესობა ჯვრისთვის მიუნიჭებია: „კრემჩენი“; რაც შეეხება ბერძნებს, ამ აქტის გამოთქმისათვის უფრო შესატყვისად მათ ნათლისღების რიტუალის ის მომენტი მოჩვენებით, როცა ადამიანს წყალში ჩაუშვებენ – „ბაპტისმა“ („ჩაყურყუმელავება“); მზის მოპირდაპირე მხარეს წვიმის წვეთებში მზის სხივების გადატეხისას რომ შვიდფერი რკალი ჩნდება, ეს ქართველს ცის სარტყლად აღუქვამს („ცისარტყელა“); ხოლო ინგლისელს იგივე – „წვიმის მშვილდად“ („rainbau“) წარმოდგომია. სახარებაში ვკითხულობთ: ჰურიასტანიდან გალილეას მიმავალი მაცხოვარი „საბანელის“ ნაპირთან მიგდებულ მომაკვდავ კაცს ფეხზე წამოაყენებს, ხოლო ჰურიით განუმარტავს: „რომელმან სიტყუანი ჩემნი ისმინეს და ჰრწმენეს მომავლინებული ჩემი, აქუნდეს ცხორებაჲ საუკუნოჲ, და სასჯელსა იგი არა შევიდეს, არამედ გარდაიცვალოს იგი სიკუდილისაგან ცხორებად“ (იოანე, 5,24). ხაზგასმული ფრაზა ძველ ბერძნულ ტექსტში ასე იკითხება: ასეთი კაცი „გადავიდა სიკვდილიდან სიცოცხლისაკენ“. „გადავიდა“ ზის ლათინურ, რუსულ და გერმანულ თარგმანებში. გვეჩვენება, რომ „გადავიდა“ აუბრალოებს, მექანიკური მოძრაობის იერს ანიჭებს სათქმელს, ხოლო „გარდაიცვალა“ უფრო ღრმავა და უფრო ესატყვისება მისტიკურ შინაარსს (ყოველ შემთხვევაში, ქართულმა ეთნოსმა ორიგინალურად დაინახა და თავისებურ სამოსელში გამოაწყო სათქმელი).

რომ სიტყვა, სახელდება ერის მსოფლგანცდას, ეთიკურ და ესთეტიკურ ფასეულობებს გაამჟღავნებს, საინტერესო სჯავს ამის შესახებ გვთავაზობს გიორგი გაჩევი: „საქართველოში ღირებულებები სხვა სფეროში ძვეს – ზნეობრივ-მხატვრულ მახსოვრობაში. საქართველოსთვის უცხოა განდიდების იდეა. ამას მოწმობს „აღმაშენებელი“, „თავდადებული“, „ბრწყინვალე“. პატივდებულია ეთიკური და ესთეტიკური კატეგორიები, არასაბრძოლო და არაჯარისკაცული. მაგრამ, თუ საომარ კატეგორიებსაც აფასებენ – არა ნებისმიერი გზით მიღწეულ გამარჯვებას და დიდებას, არამედ ბრძოლაში გამოჩენილ ზნეობას. ღირსება აღემატება მზაკვრობით მიღწეულ გამარჯვებას. საქართველოში მიზანი არ ამართლებს საშუალებას“ („საქართველოს კოსმოსოფია“).

იმის კვალობაზე, რომ ეთნოსის სულიერ ფიზიონომიას შთამბეჭდავად გაცხადებს ენა (დედაენა), იტყვიან, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ ჩვენგანვე აგებულ სამყაროში. ხოლო ამ სამყაროს ძირითადი შტრიხები ეთნოსის ჩამოყალიბების შორეულ საუკუნეებში იკარგება. მარტინ ჰაიდეგერი ამბობს: ენა „ყოფიერების პირველსაცხოვრისიაო“. საგანთა და მოვლენათა უზარმაზარი სამყარო გაენოვნდება, აზროვნებიდან ყოფიერებაში ჩამოვა ერის სულისა და თვალთახედვის ინდივიდუალურ „კოსტიუმში გამოწყობილი“. აზრი ცდილობს გამოხატვას, ბგერით შეიმოსება, ვერბალიზირდება“ (ჰანს გეორგ გადამერი, „ფილოსოფია და ლიტერატურა“). დღეს

ბევრ სიტყვაში მინავლებულია ეთნიკური მსოფლხედვის იმპულსი, ისინი ჩამქრალ ვულკანებს გვანან; დიდი პოეზია და ფოლკლორი გააცოცხლებს ხოლმე მათ.

ენა აზრების მშობელი და გამფორმებელია. ამაში უნდა დავინახოთ მისი ზოგადსაკაცობრიო მისია. ენის საშუალებით „ძალუძს ადამიანს საიმედოდ დაეუფლოს თავის აზრებს, ახალი ფორმებით შემოსოს იგი, შეუმჩნეველი გახადოს ის ბორკილები, რომლებსაც წმინდა აზრის სისწრაფესა და მთლიანობაზე ადებს თავის მოძრაობაში განუწყვეტელი განმაცალკეველები და შემაერთებელი ენა. ამასთან ერთად, ენა აღნიშნავს, ხოლო სინამდვილეში ქმნის, იერსახესა და გამართულობას ანიჭებს ბუნდოვან აზრებს“ („ხასიათი ენისა და ხასიათი ხალხისა“). როგორც ვხედავთ, დიდი მეცნიერი გარკვევით ამბობს, რომ ენის უმაღლესი დანიშნულება არის არა აღნიშვნა, არამედ შექმნა (აღნიშვნასა და ელემენტარულ ინფორმაციის მიწოდებას ადამიანზე დაბლა მდგომი ცოცხალი არსებანიც ახერხებენ მეტ-ნაკლებად). ასე რომ, „ენას მიმართება აქვს უფრო კულტურასთან, ვიდრე ლოგიკასთან. ენის ორგანიზაციაში ძირითადი სიმძიმე სამყაროს „გაენოვნების“ მნიშვნელობებს აქვს“ (გ. რამიშვილი, „დედაენის თეორია“).² და რადგან „გაენოვნების“ აქტი ადამიანური გონის ძალისხმევით საგნის კულტურულ მსოფლხედვად წარმოდგება, ჰუმბოლდტი იტყვის, რომ 1. „ენა არის წარმოქმნა (Erzeugung) და არა წარმონაქმნი (Erzeugte). 2. ენა ენერგიაა და არა ერგონი, ენის სტატიკური მდგომარეობა“ (გ. რამიშვილი „დედაენის თეორია“).

ენის რაობის ინტერპრეტაციისას ყურადღებას ძირითადად იმას მიაპყრობენ, თუ როგორ მიმართებათ ენა აზროვნებისა და აღქმის უნართან: „ენა აზრების შემქმნელი ორგანოა“, განმარტავს ჰუმბოლდტი, ხოლო ამასთან დაკავშირებით გ. რამიშვილი მიუთითებს, რომ გერმანელი მეცნიერი ენის ფორმის დეფინიციას გვაძლევს, როცა იტყვის: გონის მოღვაწეობა, რათა აზრები გარდაქმნას ენად, „მიმართულია იქითკენ, რომ ბგერა აღიჭურვოს აზრის გამოხატვის უნარით“ (გ. რამიშვილი, „ენის ენერგეისტული თეორიის საკითხები“).

რაკი სამყარო, საგანი თუ მოვლენა ჩვენ ისეთად წარმოგვიდგება, როგორადაც მათ ჩვენი დედაენა გვანვდის, ენას ცნებათამგებად, წარმოქმნა-შემოქმედებად მიიჩნევენ და გ. რამიშვილი ასეთ თვალსაზრისს „ენერგეისტულს“ უწოდებს.

გონიდან აზროვნებასა და ენაში გადმოღვრილ ამ ენერგიას უნდა გულისხმობდეს ერნსტ კასირერი, როცა ამბობს: „ენობრივი მსოფლხედვის მოპოვება ძალზე ძნელი პროცესია. ენობრივი ცნებათწარმოების წინსვლა გრძნობად-კონკრეტულიდან კატეგორიულ-ზოგადისკენ რთული და მძიმე ამოცანაა“ („რა არის ადამიანი“). „რთული და მძიმე“ აქ იმაზე მიგვითითებს, რომ ეროვნულ-კოლექტიური გონის ძალმოსილება საუკუნეების სიგრძეზე თაობების ღვნას მოითხოვს, რათა ენობრივი

² ქართველი ენათმეცნიერი გურამ რამიშვილი გერმანიაში, იენის უნივერსიტეტში, მუშაობდა წლების განმავლობაში. იქვე დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია - „ენის შინაგანი ფორმის პრობლემა თანამედროვე ლინგვისტიკაში“ - 1970 წელს. ჩვენ მის ნაშრომებს ვემყარებით, ძირითადად კი ვიყენებთ თვით ჰუმბოლდტის გამოკვლევათა ერთტომეულს, მოსკოვში რომ გამოიცა 1985წ. („Язык и философия культуры“, რომლის რედაქტორი ა. გულიგასთან ერთად იყო გ. რამიშვილი).

მსოფლხედვა და ცნობიერება გამოიკვეთოს. ყოველი წარმატება კი ამ გზაზე ადამიანის თავისუფლებისა და შემოქმედებითი ნიჭის დასტურია. მეოცე საუკუნის დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი პაულ ტილიხი (მეორე მსოფლიო ომის დროს ამერიკაში გადასახლებული) ამბობს: „თითოეული ენა არის კულტურული შემოქმედების უთვალავი აქტის შედეგი. ადამიანის სულიერი ცხოვრების ყველა ფუნქცია დამყარებულია ამ ადამიანის უნარზე ილაპარაკოს – ხმამაღლა თუ თავისთვის. ენა – ეს არის მოცემული სიტუაციისაგან და ამ სიტუაციის კონკრეტული მოთხოვნილებებისაგან ადამიანის თავისუფლების გამოხატულება. იგი ადამიანს სძლვის უნივერსალიებს, რომელთა დახმარებით მას ძალუძს ქმნიდეს სამყაროებს ტექნიკური ცივილიზაციის მოცემულ სამყაროზე, და აგრეთვე სულიერ შინაარსს ქმნიდეს“ („კულტურის თეოლოგია“). ფილოსოფოსი გვმოდვრავს: სიტყვათაგან შედგენილი წინადადებებით გაცხადდება, „გაენოვნდება“ ესა თუ ის კანონზომიერება ბუნებისა თუ ადამიანური სინამდვილისა, ფიზიკოსმა თუ ფსიქოლოგმა რომ აღმოაჩინა. ენის საშუალებით სიტუაციისაგან თავისუფლება იმაში გამოვლინდება, რომ ენის იარაღით გადავლახავთ დრო-სივრცულ დასაზღვრულობას. მაგალითად, მეხუთე საუკუნეში დაწერილი წიგნით შემდგომ მოსულ თაობებს გვესაუბრებიან, გვაუწყებენ, გვიმტკიცებენ, უარყოფენ, შეხედულებებს თუ ფასეულობებს გვიზიარებენ და ასე შემდეგ. ხოლო ჩვენ, ჩვენს მხრივ, ვესიტყვებით მათ, ვმდიდრდებით მათი ნააზრევით ან არ ვიზიარებთ რაღაცას. მომავალში რომ დაიბადებიან, იმათთან ჩვენც გვექნება ურთიერთობა დედაენის მეშვეობით, რომელსაც ასეულობით თაობის საგანთხედვის, მსოფლშეგრძნების ბეჭედი აზის, – ჩვენც ვერევით მათ ცხოვრებაში. ენობრივი მსოფლხედვის ღერძზე ასე აისხმება მრავალრიცხოვან თაობათა წყება და იკვეთება ხალხის, ერის ისტორია. ენა ამ პროცესის უბრალო თანამდევია კი არ არის, არამედ მისი მორგანიზებელი ძალაა (სხვა ძალასთან ერთად), და ერის ქვემარტივი ისტორია ფაქტებისა და მოვლენების სტატიკური გროვა კი არ არის, არამედ სჯა ამ ძალისა თუ ღერძის სიღრმისეულ მნიშვნელობაზე. ამგვარი სჯა, თავის მხრივ, ერის ისტორიის საზრისსა და მნიშვნელობას გამოავლენს. ასეთ ისტორიას ზოგჯერ ერის „შინაგან ისტორიას“ ეძახიან. იგი ეთნოსის სულის მოძრაობის მნიშვნელოვანი თვისებების თუ შტრიხების „ნაკითხვითაა“ შთაგონებული, მათ ანარეკლს ეძებს ისტორიის გარეგნულ მოვლენებში. ენის ენერგეისტული თეორია ენას ისტორიის თანმხლების ფუნქციიდან ისტორიის ამგებ ფენომენად გადაიაზრებს. ამის თაობაზე ჰუმბოლდტი იტყვის: „ენები უდავოდ განეკუთვნებიან კაცობრიობის ისტორიის ამგებ ძალებს“, „ენები და მათი ნაირგვარობა უნდა განვიხილოთ კაცობრიობის ისტორიის გამჭოლ ძალად“ („ხასიათი ენისა და ხასიათი ხალხისა“).

* * *

რადგან ენა წარმოდგენათა ამგები ძალაა, მას ადამიანის და ხალხის გონით უნარებს უტოლებენ და „ენერგიის“-ს ცნებით მოიხსენებენ. ჰუმბოლდტმა ერი (ხალხი) მიიჩნია კაცობრიობის გონითი „ინდივიდუალიზაციის ფორმად“, – მიუთითებს გ. რამიშვილი, – მაგრამ იქვე განმარტა, რომ „პირობითია გაყოფა: გონი (ინ-

ტელექტი) და ენა; სინამდვილეში ეს ერთი და იგივეა. ხალხთა „ენა არის მათივე გონი და მათი გონი არის მათივე ენა. ინტელექტსა და ენას შორის მიჯნა არ არსებობს“ („ენათა შინაარსობრივი სხვაობა“).

ეროვნული გონის ძალისხმევასთან შენივთებული ენობრივი ცნობიერება, თვითშეგნება, საქართველოში, ლეონტი მროველის (XI ს.) ცნობით, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე უკვე გამოვლენილა ფარნავაზ მეფის (III ს.) ღვანლის კვალობაზე. მემატთანე გვაუწყებს: „ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენა ქართული და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა, თვინიერ ქართულისა (გარდა ქართულისა) და ამან შექმნა მნიგნობრობა ქართული“. ჩვენი აზრით, რაც აქ წერია, ასე შეიძლება გავიგოთ: რაკი ჩვენ ვცხოვრობთ ჩვენივე ენით აგებულ სამყაროში, ხოლო ენა ცნებათაგების, ფასეულობათა გამოკვეთის იარაღია, მონათესავე ტომთა (მაშინდელ საქართველოშიც რომ მრავლად იყვნენ) ერთ სახელმწიფოდ შეკვრისათვის, საერთო სახელმწიფო ენის დადგენისათვის, დაკანონებისათვის უზრუნიათ; **საზოგადოების შიგნით ურთიერთგაგებისა და საერთოობის განცდის დამკვიდრებისათვის გარჯილან: გაუცნობიერებიათ, რომ მონათესავე ეთნოსთა ერთად ჩამოყალიბებისათვის მნიგნობრულ-კულტურულ ფასეულობათა შექმნის აუცილებლობა ენობრივ ერთიანობას უნდა დამყარებოდა** (ჰუმბოლდტისათვის ერი, პირველ ყოვლისა, „გონითი ფორმა“, ადამიანთა ინტელექტუალური გაერთიანებაა). ფარნავაზმა ქართული მეტყველება სამნიგნობრი ენის ღირსებით შემოსა, ბერძნული ენის გვერდით დააყენა.

„ორი უმნიშვნელოვანესი პერიოდი არსებობს საქართველოს ისტორიაში ერთიანი სახელმწიფოს იდეის განხორციელებისა და ორსავე შემთხვევაში ენის როლის სახელმწიფოებრივი გაგება წამოიწიეს წინა პლანზე. ერთია ფარნავაზის მოღვაწეობის პერიოდი და მეორე – გრიგოლ ხანძთელის ეპოქა, როცა საფუძველი ეყრება ბაგრატიონთა დინასტიას“ (ავთ. არაბული, „ქართული მეტყველების კულტურა“).

აი, ისიც, გიორგი მერჩულისეული სჯა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღი-რიცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების, ხოლო კვრიელეფსონი ბერძნულად ითქუმის, რომელ არს ქართულად: უფალო წყალობა ყავ, გინა თუ „უფალო შეგვწყალებ““. ეს ნიშნავს: საქართველოდ მთელი ის მიწა-წყალი უნდა შეირაცხოს, სადაც ქრისტიანული ღვთისმსახურება აღსრულდება და აღსრულდება იგი ქართულ ენაზე, ე.ი. კულტურის ენა ქართულია. ამ ფორმულირების შინაარსის კომენტირებისას უმეტესად მხოლოდ ენის ფენომენს მიაპყრობენ ყურადღებას. სინამდვილეში საქართველოს, ვითარცა სახელმწიფოს, სივრცე და მთლიანობა აქ წარმოიდგინება ორ ბურჯზე დაყრდნობილ-დაშენებულად: ქრისტიანული სარწმუნოება, კულტურა და ქართული ენა (ამის შესახებ იხ. ჩვენი ნარკვევი კრებულში „წმიდა გრიგოლ ხანძთელი“)

პაულ ტილიხი განმარტავს და ასაბუთებს: „რელიგიის ფორმა არის კულტურა. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ენაში, რელიგია რომ იყენებს“ („კულტურის თეოლოგია“). ხოლო წმინდა ილია მართალი გვიქადაგებს: „კულტურა და მასთან

განუყოფელი ინტენსიური ცხოვრება კაცობრიობის ღონისა და სიმკვიდრის დედა-ბოძია, ქვაკუთხედეა. იგია თითონ დაუშრობელი სათავე ღონისა, იგი ღონისღონეა ერისა“ („აი, ისტორია“).

გრიგოლ ხანძთელის ღვანლი და გიორგი მერჩულის თვალთახედვა განუყოფელ მთლიანობად სახავს სამს: საქართველო, ქართული ენა და ქრისტიანული რელიგია – კულტურა. არსებითად ეს ხომ ის თვალსაზრისია, რაც ილია ჭავჭავაძემ ასე ჩამოაყალიბა: „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა, სარწმუნოება“ („ორიოდე სიტყვა თავად რევაზ შალვას ძის ერისთავის კაზლოვიდგან „შეშლილის თარგმნაზედა“); რიგიც კი ემთხვევა ერთმანეთს: სამშობლო-ენა-სარწმუნოება.

ამგვარივე თვალთახედვით იხურება აკაკის პოემა „თორნიკე ერისთავი“. ეს არის გამოცხადება, ხილვა სამი წმინდანისა: „ნინო, ქეთევან და თვით თამარი“, – ისინი თვითღვთისმშობელს შეჰლაღადებენ:

მოეც კურთხევა ზეცით, მაღალო,
და გადმოსახე ძლიერად ჯვარი,
რომ აღადგინო ქართველი ერი,
დღეს დაცემული და ცოცხალ-მკვდარი!
მისსა მხნეობას, მისსა ზნეობას
განუმტკიცებდე აღმაფრენასა
და შენს საქებრად, სადიდებლად
ნუ დაავინყებ იმ ტკბილ ენასა,
რომლითაც თამარ ბრძანებას სცემდა,
ქეთევან მარად შენ გადიდებდა
და ნინო ძისა შენისა მცნებას
შენგან რჩეულ ერს უქადაგებდა!...

პოეტი გვმოდღვრავს: საქართველოს არსებობისათვის, აღდგინება-გაძლიერებისათვის აუცილებელია, რათა მას „მოეცეს კურთხევა ზეცით“, რელიგიური „აღმაფრენა“; ხოლო ასეთი „აღმაფრენა“ უნდა წარიმართებოდეს, „განმტკიცდებოდეს“ იმ „ტკბილი ენით“, რომლითაც სამივე წმინდანი ესიტყვებოდა უფალს და ქართველობას. ჩვენს წინაშეა ისევ და ისევ განუყოფელი მთლიანობა სამისა: საქართველო-ქართული ენა-ქრისტიანობა.

რა თქმა უნდა, გამორიცხულია, რომ აქ მერჩულის წიგნის რაიმე გავლენა დავინახოთ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებამ“ დღის სინათლე მხოლოდ 1911 წ. იხილა. „თორნიკე ერისთავი“ 1884 წელს დაიწერა, ხოლო ილიას „ორიოდე სიტყვა...“ – 1860 წელს. ეს არის ქართველი ერის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი და კულტურული თვითშეგნების პროგრამული კონცეფცია, თვალსაზრისი, საკმაოდ ადრე რომ გაღვივებულა, ხოლო გრიგოლ ხანძთელისა და გიორგი მერჩულის თაობებმა თავიანთ დროშას დააწერეს. იგი საუკუნეთა სიგრძეზე ხშირად მინავლდებოდა, მაგრამ არ დაკარგულა, ილიას, აკაკისა და ვაჟას თაობამ გააღვიძა. თამაზ ჩხენკელი იტყვის ამის თაობაზე: „გიორგი მერჩულის ეპოქის შემდეგ ილია, აკაკი და ვაჟა იყვნენ სა-

ქართველოს ტომობრივად დაქსაქსული სხეულის გამთლიანების პირველი იდეოლოგიები“ („მშვენიერი მძლევარი“).

კიდევ ერთი ადგილი გიორგი მერჩულის წიგნში, ქართულ ენას რომ ეხება. ჩამოთვლილია უმთავრესთაგანი იმ საზრუნავთაგან, რომელთა დაუფლება-ერთგულება ქმნიდა „ნეტართა მათ ცხოვრების“ პრინციპებს, შინაარსს: ასეთია: „მოთმინებაა სიმდაბლით და სიმშვიდით, მარხვაა, ლოცვით შეზღუდვილი, სინმიდჭ გულისაა და ჭეშმარიტება ენისაა“. თუ ყურადღებას მივაქცევთ იმ ფაქტს, რომ „ენის ჭეშმარიტება“ მოქცეულია მაღალი სულიერებისაკენ გზის გამკვლევ ასკეტურ სათნოებათა მწკრივში, ერთობ დაძაბული ღვწის ნაყოფად რომ მოიპოვებინან, ნაკლებ სავარაუდოა, რომ აქ ენის, ვითარცა სახელმძღვანის, საგანზე ოდენ მიმანიშნებლის გრამატიკულად გამართული ცოდნა იგულისხმებოდეს. „ჭეშმარიტება ენისა“ ამ კონტექსტში ქართული ენის ნიაღში აკუმულირებული სულიერ-ინტელექტუალური ენერჯის შესახებ უნდა მიუთითებდეს, რაზეც ასე საგულისხმოდ მეტყველებს არა მხოლოდ უკვე გაანალიზებული კონცეფცია („ქართლად ფრიადი ქუეყანაა აღირიცხების...“), არამედ გიორგი მერჩულის წიგნის ენობრივი ქსოვილი.

როცა გრიგოლ ხანძთელისა და გიორგი მერჩულის ენობრივ თვალთახედვაზე ვსჯით, კიდევ ერთი ფაქტია გასახსენებელი. გრიგოლს რომ მოწაფეები აფხაზეთს (დასავლეთ საქართველოში) გაეპარებინან, ერთ-ერთ მათგანს, ილარიონს, თან მიაქვს წიგნები („აქუნდეს მას კეთილნი წიგნნი“). გრიგოლი რომ აფხაზეთს ჩამოდის, მასაც მოაქვს წიგნები. მან დასავლეთ საქართველოში ააგო უბისის მონასტერი და ილარიონი „დაადგინა მამასახლისად“. „მამამანცა გრიგოლ თვსნი წიგნნი, რომელ აქუნდეს, და-ვე-უტევნა მონასტერსა მას“. რა თქმა უნდა, „ეს კეთილნი წიგნნი“ ქართული წიგნები იყო და ის ადამიანები, რომელთაც საქართველოს მთლიანობისა და დამოუკიდებლობის საყრდენად ქრისტიანული რელიგია და ქართული ენა მიაჩნდათ, დასავლეთ საქართველოში მონასტერს აშენებენ და ღვთისმსახურების ენად ქართულს აწესებენ სანაცვლოდ ბერძნულისა („ქართლის ცხოვრების“ წიგნებს ძველ საქართველოში ასე მოიხსენებდნენ: „წმიდანი ესე წიგნნი“, „პატიოსანნი ესე წიგნნი“).

დიდად ერუდირებული ქართველი ლინგვისტი გ. რამიშვილი დასახელებულ წიგნში გვთავაზობს სანიმუშოდ არგუმენტირებულ ინტერპრეტაციას გრიგოლ ხანძთელისა და გიორგი მერჩულის ენობრივი თვალთახედვის სიღრმეზე (რატომღაც თითქმის უყურადღებოდ რომ დარჩათ ქართული ლიტერატურისა და საქართველოს ისტორიის მკვლევართ).

მოვიხილოთ უმთავრესს ამ სჯაათაგან: „მერჩულესთან ნაპოვნი დეფინიცია იმდენად უზადოა, რომ მასში უნივერსალური რანგის პრინციპი ცნაურდება: კილო-კავთა, საოჯახო ენათა და დიალექტურ ვარიაციათა ნაირგვარ ბგერითსა თუ ხილულ კონკრეტულ მოცემულობაში შეამჩნიო და გამოარჩიო უხილავი და თანაც ზოგადი გონითი პრინციპი, რაც მათ შორის იგივეობრივია და ამავე დროს უმთავრესი“ („დედაენის თეორია“).

„ფრიადი ქვეყნის“ იდეა, – განმარტავს გ. რამიშვილი, – უთუოდ გულისხმობდა, ენის ფაქტორის, როგორც ქვეყნის „გარეგანი ბუნებრივი საზღვრისაგან“ გან-

სხვაგვებულ „შინაგანი საზღვრის“ კრიტიკრიუმს. მთების, მდინარეების... ნაცვლად შინაგანი ბუნებრივი საზღვარია ენა, რომელსაც მიუბრუნდებიან ხოლმე ან გულის-ხმობენ ისტორიის მთელ მანძილზე. ეს მნიშვნელოვანი ფაქტია: არის ტომთა მეტყველებითი ნაირსახეობანი, თვით მეგრულისა და სვანურის სახით, მაგრამ დიალექტი ან კილო კი არ არის გამოყენებული საზღვრის კრიტიკრიუმად, არამედ საერთო სოციოლოგიური ფენომენი, სალიტერატურო ქართული, რაც ზეგადამწვდომია და შინაგანი; სადაც ქართული ენა გაისმის, იქაა საქართველო“. მითითებულია, რომ იმჟამინდელი ქართული სახელმწიფოებრივი აზროვნება ისეა დანინაურებული, რომ დაძლეულია ბუნებრივი გეოგრაფიული შტრიხებით (მდინარე, მთა) სახელმწიფო საზღვრების დადგენა; არც მხოლოდ ეთნოგრაფიული პრინციპის მომარჯვება გამოდგება; გადალახულია სისხლით ნათესაობის მონაცემიც. მონათესავე ტომებს გარდა, საქართველოში არამონათესავე ტომებიც ცხოვრობენ, რომლებიც სწორედ ენით ერთიანდებიან სისხლით დანათესავეებულ (ქართველურ) ტომებთან. საერთო მსოფლხედვასთან (რომლის ხერხემალი ენობრივი მსოფლგანცდაა) ნებაყოფლობითი ზიარების ფაქტით მოიაზრებოდა „ფრიადი ქვეყნის“ შინაარსი („დედაენის თეორია“).

„ქართული ცნობიერების მაღალი საფეხური, ამბობს გ. რამიშვილი, მაშინ გამოვლინდა, როცა ქართველი ერის არსებობის გონითი წინაპირობა იქნა აღმოჩენილი და იგი გიორგი მერჩულემ გამოთქვა... ეს არის საქართველოს სახელმწიფოებრივი განსაზღვრა... „ლოცვაჲ ყოველით“ ამყარებს ქართველი ღმერთთან კავშირს... რაკი იგი ქართულად სრულდება, ამით ყოველი მლოცველი შინაგანად ერთიანდება ერთ დიდ საზოგადოებაში, რასაც „ფრიადი ქვეყანა“ ანუ მთელი საქართველო ჰქვია. ქართულ სიტყვას მინიჭებული აქვს ღვთიური ძალა და ამ ძალის შეგრძნება გამსჭვალავს საზოგადოების ყოველ წევრს“. ეროვნული ცნობიერებაც მაშინ ყალიბდება. ეს არის თარიღი ეთნოსიდან ერთად გადაქცევისა („დედაენის თეორია“).

როგორც უკვე ითქვა, მერჩულის თვალთახედვით, ენისა და სარწმუნოების ცნებები განუყოფელ მთლიანობად ემსახურება ქართველთა ეროვნული ვინაობისა და საქართველოს მთლიანობის იდეას. ამის თაობაზე ამ სამიოდე წლის წინათ გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ ნარკვევში ნათქვამია: „სარწმუნოებასა და ენას ტოლპირველადი მნიშვნელობა აქვს. ენა იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის სარწმუნოების ენად გადაიქცევა“ (ს. რატიანი, სეკულარიზაცია და ქართველი ერის დაბადება).

ეს არ არის ქრესტომათიული აზრი, მაგრამ 1957 წელს მსგავს თვალსაზრისს პაულ ტილიხი ასწავლიდა ამერიკის შეერთებული შტატების ერთ-ერთ უნივერსიტეტში. კერძოდ, რომ ენის გარეშე არ არსებობს რწმენის აქტი, არ არსებობს რელიგიური გამოცდილება და რომ ეს ეხება, საერთოდ, ენას და განსაკუთრებულ ენას, ადამიანის სულიერი ცხოვრების ნებისმიერ ფუნქციას.

ასე რომ, ჰუმბოლდტის სულიერი მემკვიდრეები ნახევარ საუკუნეზე უფრო ადრე საუნივერსიტეტო კურსებში ასწავლიდნენ, რომ ენის ფასეულობა უმთავრესად იმითაა განპირობებული, რამდენადაც მას რელიგიური ჭეშმარიტება განწონის,

რამდენადაც ენობრივი ქსოვილი რელიგიურ-ფილოსოფიურ ძიებათა უღრმეს შრეებსა და სიმაღლეებს წვდება და ზიდავს.

„მარადიულისაგან“ პირველმიზეზისაგანაა „ჩალვრილი“ ენაში ენერგია, რაც ენას წარმოქმნად ხდის, როგორც ამას ჰუმბოლდტი დაადგენს (ამაზე უკვე ვსაუბრობდით). უფლისეული დვრიტა ღვივის სიტყვაში, ეს დვრიტა სიტყვად იძენება ადამიანის გონებაში, სიტყვად ამეტყველდება ჩვენი სწრაფვა მარადისობისაკენ. ამ სწრაფვას, რომელსაც „პირველ გულისწადილს“ ეძახის ჰუმბოლდტი, „ჩვენ ვიღებთ ენიდან“ („არსებული თანამონაწილეობს არსში“, პაულ ტილიხი, „ყოფნის სიმამაცე“). ამგვარი შინაარსით დაკვალიანებული და მიზან-მიმართულებით ნაწრთობი ენაა ჭეშმარიტი ენა, თავის უპირველეს დანიშნულებას რომ უსწორებს თვალს.

უმრავლეს შემთხვევაში გ. რამიშვილის სჯანი გიორგი მერჩულის დეფინიციის შესახებ სარწმუნოებისა და ენის განუყოფელი მთლიანობის თვალსაზრისს ემსახურება: „ქრისტიანული მოძღვრების ზნეობრივმა სიმაღლემ, რაც ისევ „ბიბლიის“ თარგმნით და ქართული ენით შეიჭრა ყოველ ქართველ ტომში, ისეთ დონეზე ასწია შეგნება მორწმუნისა, რომ ერთიანი საქართველოს იდეა ჩამოაყალიბებინა. მივიღეთ ერი „მაღალი გაგებით“... დედაენით გვაქვს ფუძე განმტკიცებული და ენის სულიერებით – ეროვნულობა... გიორგი მერჩულემ მთელი სიღრმით გაიაზრა ენარწეულის კავშირი“ („დედაენის თეორია“).

მერჩულისეული დეფინიცია, ჩვენი ქვეყნის კულტურულსა და სახელმწიფოებრივ თვითმყოფობას რომ აფუძნებს, იმ მხრივაც უზადოა, რომ ზოგადსაქრისტიანო სისხლძარღვზედაც მიუთითებს: მთელი ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე აღსრულდება, ოღონდ „კვრიელეისონი ბერძნულად ითქუმის“. გერმანელი ქართველოლოგი ვინფრიდ ბოედერი (ოლდენბურგის უნივერსიტეტი) ამის თაობაზე ამბობს: „ბერძნული კვრიელეისონი“ ქართველებს სიმბოლურად მთელ საქრისტიანოსთან აკავშირებს“ („ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში“). ე.ი. გიორგი მერჩულე თვითმყოფ ქართულ კულტურას და საქართველოს („ფრიად ქვეყანას“) არ კეტავს ვინროდ გაგებული ნაციონალურობის არტახებში.

ღვთისკენ სწრაფვა, ჭეშმარიტებასთან მიახლება თავისუფლებასთან აზიარებს ადამიანს: „სცნა ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლენ თქუენ“ (იოვანე, 8,32). ქართულ გონსა და სულში, გვმოდვრავს მერჩულე, ქართული ენით გაცხადდება, ამ ენაში იბადება და ამეტყველდება უფალი (ყამი შეინირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“). ამის ძალით, ამის კვალობაზე და ამავდროულად ქართული ეთნოსი იქცევა ქართველ ერად. ქრისტიანობა და ქართული ენა, მათი განუყოფელი მთლიანობაა სულიერად მშობელი ჩვენი. ორივე ეუფლება ინდივიდს, აქცევს მას პიროვნებად, შეჰყავს ნამდვილ არსებობაში. ე.ი. მერჩულე, არსებითად, უკვე მსჯელობს დედაენაზე, ღვთის ხატად და მსგავსად, იმავდროულად ქართველად ჩვენს მშობელსა და ჩამომყალიბებელზე (ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ღრმა აზრით უწოდა იაკობ გოგებაშვილმა თავის ნიგნს „დედა ენა“).

* * *

გიორგი ათონელი, ავტორი ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებისა „ცხოვრება იოანესი და ექვთიმესი“, მოგვითხრობს: იოანემ შვილი ჯერ ქართულ ენაში, შემდგომ კი „ბერძნულად გაასწავლა ყოვლითვე სწავლულებითა სრულე-ბით“. იმის გამო, რომ ექვთიმე ბავშვობიდანვე მოწყდა სამშობლოს და საბერძნეთ-ში იზრდებოდა, ხოლო ბერძნულ ენას „სრულებით“, ზედმინევენით დაუფლებოდა, მშობლიური ენის ძალი და მადლი მასში ცხადად იშრიტებოდა, „ძნადად უბნობნ ქარ-თულად“; „არცალა სიტყუაჲ დაშთომილი იყო მის თანა და არცა ჳმაჲ“. ექვთიმე მძიმედ დასწეულდა. მომაკვდავ ყმანვილს ღვთისმშობელი გამოეცხადა და „ჰრქუა ქარ-თულითა ენითა: რაჲ არს, რაჲ გელმის, ეფთვიმე“. ექვთიმეს უპასუხია: „მოვკუდები, დედოფალო“. გამოცხადების ამ ამბავს მერე, უკვე სანოლზე წამომჯდარი ექვთიმე უყვება მამას: ღვთისმშობელი „მომეახლა და მიპყრა ჳელსა და მრქუა: „არარაჲ არს ვნებაჲ შენ თანა, აღდეგ, ნუ გეშინინ და ქართულად ჳსნილად უბნობდი“ (გამართუ-ლად, თავისუფლად ლაპარაკობდე). ექვთიმე სრულიად გაჯანსაღდა, ხოლო ქარ-თული „ვითარცა წყაროჲ აღმოდინ უნმინდეს ყოველთა ქართველთასა“.

მშობლიურ ენასთან დაშორება ექვთიმეს „როგორც სულიერ, ისე ხორციელ დასწეულებად შეუგრძვნია... როცა გაცოცხლდა მასში ქართული სიტყვა, მანამდე ავადმყოფი ექვთიმე სხეულითაც განკურნებულა. ენა მხოლოდ სულიერი ძალა კი არ არის, არამედ ადამიანის სულით-ხორციელი სიმრთელის საფუძველია“ (რ. სირაძე, „ექვთიმე ათონელი“).

ვეცდებით ჩავუღრმავდეთ ამ ეპიზოდს.

ადამიანური ინდივიდუალობის დვრიტა იოანეს შვილის არსებაში ადრევე იქ-ნებოდა ფეხადგმული, მაგრამ ჯერ კიდევ ყრმა მიიყვანეს საბერძნეთში და შეუდ-გნენ მის წვრთნას „ბერძნულად ყოვლითავე სწავლულებითა სრულეებით“.

„ენობრივი უნარიანობა, – ამბობს ჰუმბოლდტი, – დაფუძნებულია ყველა ცალკეული ადამიანის სულის სიღრმეში, მაგრამ მხოლოდ ურთიერთობისას ამოძ-რავდება“ („ხასიათი ენისა და ხასიათი ხალხისა“). საბერძნეთში მოხვედრილი ექ-ვთიმესათვის მშობლიური ენის „ამოძრავების“ არეალი მოზღუდული იყო.

ჯერ კიდევ ყრმის ახლად ფეხადგმულ განცდას მშობლიური ენისა, სულიე-რებისა, სტიქიონის ძალით დაანვებოდა ბერძნული ენისა და სულიერების ერთობ მძლავრი, დიდებული სამყარო. გასაგებია, რომ ამ უზარმაზარმა ფენომენმა გარ-კვეული დაღი დაასვა ჯერ მოუმნიფებელ გონებასა და სულს ყრმისა, დაასუსტა მათი დავაჟკაცების, გამოკვეთის ბუნებრივი სასიცოცხლო წყაროს ზემოქმედების ძალა.

„ენა იქცევა მშობლად და აღმზრდელად ყველაფრისა, რაც უმაღლესი და უდახვეწილესია კაცობრიობაში“ (ჰუმბოლდტის იმავე ნარკვევიდან). როგორც ჩანს, ქართული ენა, ვითარცა ექვთიმეს „უმაღლესი და უდახვეწილესი მშობელი და აღმზრდელი“, ყმანვილის ქვეცნობიერების სიღრმეში აღმდგარა უცხო ენის (და სულიერების) მიმძლავრების მოსაგერიებლად, ადამიანის ინდივიდუალობის ღვთი-საგან კურთხეული უფლებებისა და ღირსებების დასაცავად. მაგრამ ჯერ კიდევ

ბავშვის არც სხეულის, არც სულის ხერხემალი არ იყო გამაგრებული და ერთსაც და მეორესაც ერთობ შესჭირვებია („არცალა სიტყუა დაშთომილ იყო მის თანა და არცა ჯმა“).

ყრმის სასიცოცხლო ძალები რომ ილეოდა, მაშინ გამოეცხადა ექვთიმეს ღვთისმშობელი და „ქართულად ხსნილად უბნობის“ ძალი და მადლი აღუდგინა, სიცოცხლის წყაროსთან (მშობლიური ენის წიაღთან) დამაკავშირებელი ფესვები, ჭკნობა რომ შეჰპარვოდათ, გაუცოცხლა.

იოანემ ადრევე შეამჩნია, რომ მისი შვილი ღვთის სამსახურისათვის, წმინდა წიგნების ქართულად გადმოღებისათვის დაეზადებინა უფალს, საამისო ნიჭისა და ძალის წყაროდ მისთვის მშობლიური ენის წიაღი განეჩინებინა. ასეთი წყაროს ღენას კი ვერაფერი შეაჩერებს. განა ამას არ მოასწავებს ღვთისმშობლის გამოცხადება და ქართულად მიმართვა სხეულისადმი: „არარა არს ვნებაჲ შენთანა, აღდეგ, ნუ გეშინინ და ქართულად ხსნილად უბნობდი“. ეს ხომ ნიშნავს: შენი ავადობის მიზეზს მე ვუნამლებ, ქართულად თავისუფლად მეტყველების უნარს აღგიდგენ. ხომ ცხადად ზრუნავს ღვთისმშობელი ღვთის ნება-განჩინების აღსასრულებლად.

იმავე წიგნში („ხასიათი ენისა და ხასიათი ხალხისა“) იტყვის ჰუმბოლდტი: „ენა აძლევს ადამიანებს წინამძღვრებს შინაგან ძალთა განვითარებისათვის; **როცა ვესწრაფვით მარადიულს, პირველ გულისწადილს, შემართებას ამ გზაზე ჩვენ ვიღებთ ენიდან**“.

თურმე „გულში“ ინახება იმის ძალა და უნარი, რომ „მარადიულისაკენ“, ღვთაებრივისაკენ „სწრაფვის“ ნიჭი არ ჩაქრეს ადამიანში, და ენის საშუალებით აცოცხლებდეს ამ ნიჭს. აქ არ გამოვეკიდებით იმაზე სჯას, რომ, წმინდა წერილის მიხედვით, სწორედ გულშია აკუმულირებული ზეცისაკენ სწრაფვის ენერგია, აქვეა მისი პირველწყარო. ხოლო პოეტი იტყვის:

ძნელი როდი არის პოვნა,
რაც რამაა დაკარგული,
რადგან, რასაც კარგავს ხსოვნა,
ღრმად ინახავს ჩვენი გული.

(გალაკტიონი).

ყრმა ექვთიმეს ხსოვნაში რომ მშობლიური ენის ნიჭი იკარგებოდა, მარადისობასთან მიმაახლებელი მადლი რომ იშრიტებოდა, გულში, ღვთაებრივის პირველწყაროში, იგი შენახულიყო და, გიორგი ათონელის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „ვითარცა წყაროჲ აღმოდინდა“ ღვთისმშობლის თანადგომით.

ასეთია ექვთიმე და გიორგი ათონელების ღვანლის არეალი, მასშტაბურობა: იგიც ზოგადსაკაცობრიოსა (რელიგიურის) და ეროვნულის ორგანულ, განუყოფელ მთლიანობად წარმოგვიდგება. მათი ურთიერთგამსჭვალვის იდეა ხომ ჯერ კიდევ გრიგოლ ხანძთელის ღვანლში ამოიკითხება ცხადად.

ენა, ვითარცა ძალა და უნარი, ენერგია და იარაღი მსოფლშეგრძნებისა, თავისი არსით, პრინციპული შინაარსით უკვე მოაზრებულია დიდი ათონელების ცნობი-

ერებაში და ცხადად აკვალიანებს მათი ღვანლის შინაარსსა და ფორმას. როდესაც ისინი ცდილობენ, ქრისტიანული სულიერების უპირველესი ძეგლები, ბიბლია და წმინდა მამათა ნიგნები, ქართულად გადმოიღონ, ყველაზე საიმედო საშუალებად ამ ზოგადსაკაცობრიო ფასეულობათა გადმონერგვისა ისინი მშობლიური ენის ხასიათს სახავენ, კონკრეტულში, ეროვნული ინდივიდუალობისა და პირველსაწყისთა ნიაღში პოულობენ ზოგადსაკაცობრიო ფასეულობათა, იდეათა მომხელთებელ ფორმებს; „შემართებას ამ გზაზე იღებენ ენიდან“. იგივე ჰუმბოლდტი სხვაგან იტყვის: „უნართა ენერგიული გამოვლენა წარმოუდგენელია ჩვენს პირველსაწყის ბუნებრივ მონაცემთა გულმოდგინე შენარჩუნების გარეშე – არ არსებობს ენერგია ინდივიდუალობის მიღმა“ (გოეთეს „ჰერმანისა და დოროთეას“ შესახებ“).

გრიგოლ რობაქიძე ამ ნახევარი საუკუნის წინათ წერდა: „რომ შემეკითხონ, რომელ ნაწარმოებში უფრო ვგრძნობ ქართველობას, ვიტყვი: გიორგი მერჩულეს აღწერა-გადმოშლაში გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა. „უფრო – ვინაჲთგან აქ **ჰაეროვნულ იფინება ზემინიერი ქართულ მინაზე**“. „ზემინიერი“, ღვთაებრივი, „ჰაეროვნულ“ განწონის ქართული ეთნოსის ინდივიდუალობასო, ეთეროვანი სიმსუბუქით შეეზავება „ქართულ მინასო“... ხოლო ეს რომ აღსრულდება „ენის ჭეშმარიტებით“, ამას, როგორც ითქვა, თვით მერჩულე ქადაგებს. დიდმა ათონელებმა ეს გზა განაგრძეს, ღვთის იგავმიუწვდომელ ჭეშმარიტებას ისინი ქართული „ენის ჭეშმარიტებით“, ამ ენის, ვითარცა ენერგიის, ვითარცა წარმომქნელის, ინდივიდუალურ გამომსახველობით საშუალებათა ძალმოსილებით მიუახლოვდნენ. აკი სამწერლობო ღვანლის კვალობაზე შეირაცხნენ ისინი წმინდანებად. „ლუთერის თარგმანი თუ არის ენის ენის-ქმნა, მთანმინდებლის თარგმანიც ენის-ქმნაა (გ. რობაქიძე, „საქართველოს ხერხემალი“).

ნიკოლოზ ბერდიაევი განმარტავს: „ყოველი ერის ყოფას რელიგიური საფუძველი აქვს. ეროვნული და რელიგიური მომენტები გადანულია ერთმანეთში და ზოგიერთ წერტილში იდუმალბერძნულ ედულებიან ერთმანეთს“ („ერი და კაცობრიობა“).

ღვთისმშობლის თანადგომა აბრუნებს ყრმა ექვთიმეს მშობლიური ენის ნიაღში, ვინაიდან სწორედ ამ ფენომენის ძალასა და მადლს ხელენიფება, ყველაზე უკეთ გაუძღვეს ღვთისმშობლის ნილხვედრ ქვეყანას ზეცისაკენ. ზეციურს თუ ზოგადსაკაცობრიოს ფესვები მინიერში, ეროვნულში აქვს გადგმული. რელიგიურ-კულტურული ღვწა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ინტერესებს უმაგრებდა ზურგს და საერთაშორისო სარბიელზე პატივსა და სახელს უქმნიდა საქართველოს. ათონელი ქართველების მუხლჩაუხრელი მწიგნობრული გარჯა ამ შეგნებითაც იყო შთაგონებული. გიორგი ათონელი ექვთიმეზე ამბობს: „მრავალნი წიგნნი წარსცნის წინაშე დავით კურაპალატისა, რომელნი – იგი იხილნა რაჲ, ვითარცა იყო მორწმუნე, სიხარულითა აღივსო და ადიდებდა ღმერთსა და იტყოდა, ვითარმედ: „მადლი ღმერთსა, რომელმან ჩუენთა ამათ ჟამთა ახალი ოქროპირი გამოაჩინა. და ზედაჲს-ზედა მოუწერნ, რათა თარგმნიდეს და წარსცემდეს“. ამ ფაქტზე იტყვის გერმანელი ქართველოლოგი ვინფრიდ ბოედერი: „ქართული წიგნები საქართველოს სამეფოს პრესტიჟის დასტური იყო“ („ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში“).

* * *

რაც გიორგი ათონელის ნაწარმოებში მშობლიური ენის ძალად და უნარად, ენერგიად არის მოაზრებული, ქართული გალობის იმგვარივე ძალად და მაღლადაა წარმოსახული იაკობ გოგებაშვილის მოთხრობაში „იავნანამ რა ჰქმნა“. მოთხრობის მთავარი გმირი – ქეთო რომ სამშობლოს მონყვიტეს, მხოლოდ მესამე წელში იყო გადამდგარი. ათი წელი გაატარა მან დალესტანში. ყველაზე დიდხანს ქეთოს მეხსიერებას „იავნანას“ გალობა შერჩა, „მაგრამ ესეც დაივიწყა, თუმცა ყველაზე გვიან“. ათი წლის შემდეგ, როცა მშობლებმა ქეთო უკან დაიბრუნეს, ისე გაუჭირდათ შვილის არსებაში მისი ნამდვილი ვინაობის ცნობიერება გაცივოცხლებინათ, რომ გატანჯული ქეთოს დალესტანს მიბრუნებაც კი იფიქრეს.

მშვენიერი დილა იდგა. ათი წლის დუმილის შემდეგ მაგდანა „იავნანას“ ღიღინს მოჰყვა. შვილის სახეზე რომ აღლევება შენიშნა, დედამ ხმას აუწია. შესამჩნევი იყო, რომ შვილი „რალაცას იგონებდა და ვერ მოეგონებინა გარკვევით. მისი ბუნების სიღრმეში დიდი ხნის დამარხული ხსოვნა იღვიძებდა, მაგრამ ვერ კი გამოეღვიძა. გონების ძირიდან რალაც სანატრელი მოგონება აპირებდა ამოხეთქვასა, მაგრამ ზევიდან კეცკეცად აწვინ სხვა წარმოდგენანი და უშლიდნენ მალლა ამოსვლასა“. ცოტა ხნის შემდგომ „მაგდანას ხმამ უწია ქეთოს ბუნების სიღრმემდის, შესძრა ის ძირიანად და გააცოცხლა იქ დამარხული ბავშვობის სანატრელნი ნაშთნი, საგონებელნი“.

ადამიანის ინდივიდუალურობის ფუნდამენტი, მარადისობისაკენ ლტოლვის პირველწყარო დამარხული, მინავლებული ყოფილა, მაგრამ არა დაშრეტილი. ფესვებს მონყვეტილი ადამიანი ფესვებს მიუბრუნდა, დათრგუნვილი და გადაკეთებული სული იმავე ნიადაგზე გადაირგო, საიდანაც ამოიზარდა. ბუნებრივ-ადამიანურის მასაზრდოებელი წყარო, ქეთოს არსებაში უბედო ბედისაგან ამღვრეული, დაიწმინდა. ადამიანი დადგა იმ მიწაზე, რომელზედაც დათესა ყოვლის მთესველმა, იმ ძირებს დაემყარა, რომელზედაც აღმოაცენა ყოვლის აღმომცენებელმა და მზრდელმა. ბინდისგვარი წუთისოფლისგან დაწყლულბულს ზესთასოფლის ნათელმა უწამლა. ამაზე იტყოდა რუსთაველი:

ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა?

იგია მზრდელი ყოვლისა დანგრეულ-დათესულისა!

ვაჟა-ფშაველა კი ასე გვმოდვრავს: „როცა ბავშვი ქვეყანას იხილავს, მას, გარდა ჰაერისა, სადგომ-სანოლისა, ესაჭიროება აღმზრდელი, რძე – საზრდოდ, ნანა – მოსასვენებლად“ („კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“).

მუსიკამ, ქართულმა ხალხურმა გალობამ, დედის გულიდან და სულიდან გადმოღვრილმა „იავნანამ“ დაუძახა ქეთოს და დააბრუნა იგი სამშობლოს ნიაღში. ჩვილსაც და ალბათ ორი წლისასაც „იავნანით“ აძინებდა დედა. ღვთაებრივი ნეტარების განცდად დათესილიყო ეს გალობა პატარა ქეთოს ალალ, წმინდა გულში და ეს ხმა, ვით საღვთო საგალობელი, ათი წლის მტვერსაც ვერ ჩაეხშო, მან იქუხა, გონსაც და სულსაც უწია, ჭეშმარიტება გამოაბრწყინა.

ნეტარი ავგუსტინე მიუთითებდა, რომ ღვთაებრივთან ჩვენს მისაახლებლად ხელოვნების ყველა დარგზე ძალმოსილი არის მუსიკა; იგი ხშირად ადამიანის სულის ისეთ უღრმეს ვიბრაციებს გამოხატავს, რომელსაც ვერ სწვდება თვით სიტყვა. ავგუსტინეს შემოქმედების ერთი მკვლევარი ასე აჯამებს ეკლესიის დიდი მამის ნააზრევს: „ხელოვნების ყველა დარგს შორის მუსიკა გვევლინება ერთადერთ სახეობად, რომელსაც ძალუძს შეაღწიოს მიღმურ სამყაროში და რჩება მარადისობაში“ (კ. პერლი, „ავგუსტინე და მუსიკა“).

მიღმურ სამყაროში შეღწევისათვის ძალმოსილმა მშვენიერებამ იაკობ გოგებაშვილის მოთხრობის გმირის ცნობიერებაშიც შეაღწია და ქალი თავის ქვეყანასაც და თავის ვინაობასაც დაუბრუნა.

* * *

„ყვარლის მთების“ ავტორი სულიერად საკმაოდ მომნიჭებული, ეროვნული ვინაობის ფესვებთან სისხლხორცეულად ნაზიარები სწავლის გასაგრძელებლად მიაშურებს პეტერბურგს. და როცა ოთხი წლის შემდეგ იქიდან სამშობლოში ბრუნდება, ღრმა საფიქრალს მოუცავს მისი გული და გონება: მოაქვს თუ არა პეტერბურგიდან ის სიმდიდრე თუ საზრდო, რაც ასე შია და სწყურია მის ქვეყანას. პატივდასადები შიშიც ახლავს ფიქრების ამ გრეხილს; უცხოეთში ოთხი წლით დაყოვნება საფრთხილო რამ არის ახალგაზრდისათვის, „უცხო ნიადაგზე გადარგულისა და აღზრდილისათვის... ბენვის ხიდია, სიბნელისა და სინათლის შუა ბედისაგან გადებული... ეს ის ოთხი წელიწადია, რომელიც ჭაბუკის ტვინსა და გულში გამოჰკვანძავს ხოლმე ცხოვრების ისეთ კვირტს, რომლიდანაც მშვენიერი და ბრწყინვალე მტევანიც გამოვა და ძალღ-ყურძენაც... ნეტავი იმას, – იტყვის მერე დარიალის ჭიშკართან მდგარი თერგდალეული, – ვისაც ეს ბენვის ხიდი არ ჩასწყდომია“. როგორც ვხედავთ, „ბენვის ხიდეზე“ შემდგარად წარმოუდგება ილიას ის ახალგაზრდა, ვინც უცხოეთში მიდის სწავლა-აღზრდისათვის. ხიდი ჩანს, თუ მასზე შემდგარს ფესვები არ ამაგრებენ („ძალღ-ყურძენა“ გამოიკვირტება), გლობალისტური უსახურობის ნირვანაში ჩაიკარგება გარკვეული სახითა თუ ჯიშით გარკვეულ მიწაზე ღვთისაგან დამკვიდრებული ეთნოსის ნაშიერი.

როგორც ვხედავთ, წმინდა ილია მართლის თვალსაზრისით, ახალგაზრდის „უცხო ნიადაგზე გადარგვა“, სწავლა-აღზრდის მიზნითაც კი, სასურველია მოხდეს ისე, რომ მასში რიგიანად იყოს გამოკვეთილი თავისი ქვეყნის, ხალხის სული და ხასიათი. მაშინ შეინარჩუნებს იგი „ბენვის ხიდეზე“ წონასწორობას; ქვედამზიდველ და ეგოისტურ საცდურთა დამარცხებით გაკაჟებული თავს დააღწევს „მსოფლიო მოქალაქეობის“ საცდურსაც. მშობლიური ნიადაგი, ენა, კულტურა და ტრადიციები ადამიანის სულიერი სიჯანსაღის ყველაზე ძლიერი და საიმედო ფესვებია. „მათი დაკარგვა არა მარტო სივრცობრივი გარემოსა და გარეგნული ფაქტორების დაკარგვაა, არამედ შინაგანი სამყაროს მორღვევაც“ (გ. რამიშვილი, „დედაენის თეორია“).

რა თქმა უნდა, „მგზავრის წერილების“ კონტექსტში ხატოვნად ნათქვამი „უცხო ნიდაგი“, უმაღლესი ენის გულისხმობს, ვითარცა ადამიანის ვინაობის უპირველეს „პასპორტს“, ხერხემალს. ამის შესახებ საკმაოდ ითქვა ნარკვევის პირველ თავში.

ჰუმბოლდტის შემდეგ ევროპელმა მეცნიერებმა კიდევ უფრო გააღრმავეს ეს თვალთახედვა. უკვე დადგენილია, რომ არც ერთი ენის ენობრივი საფუძველი არ არის აზრთა წარმოქმნის უბრალო ინსტრუმენტი. „ბუნებას ჩვენ ვანაწევრებთ ჩვენი ენის მიერ ნაკარნახევი მიმართულებით. მოვლენათა სამყაროში ჩვენ გამოვყოფთ ამა თუ იმ კატეგორიებსა და ტიპებს არა იმის წყალობით, რომ ისინი (ეს კატეგორიები და ტიპები) თავისთავად არიან თვალსაჩინონი; საპირისპიროდ ამისა, სამყარო ჩვენ წარმოგვიდგება შთაბეჭდილებათა ნაკადის კალეიდოსკოპად, რომლის ორგანიზება უნდა მოახდინოს ჩვენმა გონებამ; ხოლო ეს ძირითადად იმას ნიშნავს, რომ ამას ახდენს ჩვენს ცნობიერებაში შენახული ენობრივი სისტემა“ (ბენჯამენ უორფი, „ქცევისა და აზროვნების მიმართება ენისადმი“).

ამიტომ ფაქტიურად მარცხით დამთავრდა მეოცე საუკუნის სიგრძეზე წამოწყებული ყველა მცდელობა, შეექმნათ ერთი საყოველთაო ენა, რომელზედაც ილაპარაკებდა ჩვენი პლანეტის ყველა მკვიდრი. ბუნებრივის დაჯაბნა ვერ მოხერხდა, ეს ბუნებაზე ხელის აღმართვა იქნებოდა.

ახლა კი მანქანური ცივილიზაციითა და უფესვო ინტერნაციონალიზმით შთაგონებულნი გვინინასწარმეტყველებენ, რომ მომავალში მხოლოდ რამდენიმე ენა მოემსახურება გულგამოჭმული გლობალიზაციის გზაზე შემდგარ ყველა ხალხსა თუ ერს. ზემოთ დასახელებულ კრებულში „ენები, როგორც სამყაროს სახე“, – დაბეჭდილია ამ წიგნის რედაქტორის კირილ კოროლევის ნაშრომი საგულისხმო სათაურით – „უნივერსალური ენა და უნივერსალური დამწერლობა ოცნებების გამოდევნების გზაზე“. აქ ვკითხულობთ: „არც ერთ ბუნებრივ ენას (ვთქვათ, ინგლისურს თუ ჩინურს, რუსულს თუ არაბულს, – გ.ფ), რა ფართოდაც არ უნდა იყოს იგი გავრცელებული, არ ძალუძს გახდეს საყოველთაო ენად – რამდენადაც ყოველი ენა არის კონკრეტული ხალხის მენტალობის ნაყოფი, და ამიტომ „უცხო ნიდაგზე“ **გადარგვას** ძნელად ეგუება – ან საერთოდ ვერ ეგუება“. არა მხოლოდ კ. კორელის ნარკვევის, არამედ მთელი ამ კრებულის იდეური პათოსი სწორედ ის არის, რომ სხვაგვარად ვერც იქნება (კრებულისა, სადაც თავმოყრილია ევროპისა და ამერიკის ერთობ ავტორიტეტულ ლინგვისტთა ნაშრომები).

პრინციპული შინაარსი ამ თვალთახედვისა იგივეა, რასაც „მგზავრის წერილებში“ შეამჩნევს დაკვირვებელი მკითხველი. ილია შიშობს: სხვა მიწა-წყალზე, სხვა ხასიათისა და ფასეულობათა სამყაროში, სულ სხვაგვარი კულტურის შუაგულში ოთხი წლის დაყოვნებამ სრულიად ახალგაზრდა კაცს ხომ არ დაუჩრდილა მშობელი ქვეყნის კულტურის ხიბლი და ძალა სულიერებისა. კოროლევის ნარკვევის ციტირებული (მაგრამ სწორედ აქცენტირებული) წინადადების ერთი მონაკვეთი კი სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა ილია ჭავჭავაძისას: ეს არის პრობლემა „უცხო ნიდაგზე გადანერგვისა“ (რა თქმა უნდა, არავის ჰგონია, რომ რუსი ლინგვისტი ილია ჭავჭა-

ვადის თხზულებას ემყარება. იმას კი ვფიქრობთ, რომ ილია ჭავჭავაძე იცნობდა ვ. ჰუმბოლდტის ლინგვისტურ და ანთროპოლოგიურ ნაწერებს).

როგორც ითქვა, ნმინდა ილია მართალი გვმოძღვრავს: თუ ახალგაზრდა კაც-ში მოყვასისა და სამშობლოს მიწა-წყლის, ეროვნული კულტურის ხიბლის განცდა ღრმად არაა ჩათესილი, „უცხო ნიადაგზედ გადარგულსა და აღზრდილს“ ღირსეულ ადამიანად, ნამდვილ მამულიშვილად ჩამოყალიბება გაუჭირდება. ასეთ თესლს კი ილია ხატოვნად „დვრიტად“ მოიხსენიებს (დვრიტა – საყველედ შემთბარი რძის შესადედებელი მასალა). საქართველოს ჭიშკართან მოახლოებული პოეტი ამბობს: ეგებ ჩემმა ქვეყანამ „ზურგიც არ შემომაქციოს, იქნებ მიმითვისოს კიდეც, რადგანაც **ჩემში მაინცდამაინც ჩემის ქვეყნის დვრიტაა დადებული**“. დავაკვირდეთ, რას ნიშნავდეს აქ ხატოვნად მოაზრებული „დვრიტა“. ამ სიტყვის საგნობრივი თუ ყოფითი შინაარსი ამ ფრაზაში ერთობ საგულისხმო ესთეტიკურ შინაარსადაა სუბლიმირებული. „დვრიტა“ აქ, ჩვენი აზრით, ნიშნავს გენს, ჯიშის (თუ სახეობის) თესლსა და ფუძეს, რომლიდანაც დროთა მანძილზე ამოიზრდება ეთნოგენოტიპი, ეროვნული ხასიათის ინდივიდუალური, ბუნებრივი თვითმყოფობა. როცა ადამიანში შობითვე (უზენაესი მშობლისაგან) ღრმადაა ჩამყნილი ეროვნული ხასიათის თვითმყოფადი ბუნება, გენეტიკური ვინაობის ეს ძალა და მადლი საიმედო პოტენციაა, რათა ადამიანში თანდათან ასევე კარგად გამოიკვეთოს თავისი ვინაობა; ოღონდ ამისთვის ამ „დვრიტას“ გულმოდგინე, ფაქიზი მოვლა, სათანადო საზრდო და პირობები სჭირდება, რათა გამაგრდეს, დამნიფდეს მშობლიურ ნიადაგზე.³

ამის შემდგომ „მგზავრის წერილების“ ავტორი შეუდგება სჯას ენის ფენომენის რაობის, სიღრმისეული პოტენციალის შესახებ, ენის, როგორც მრავლისმეტყველი სახის შესახებ. რა თქმა უნდა, სჯა წარმართება პოეტური ფორმით.

„ჩემი ენის საზღვრები განსაზღვრავს ჩემი სამყაროს საზღვრებს“, – იტყვის ლუდვიგ ვიტგენშტეინი თავის ერთობ გახმაურებულ „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატში“. სიტყვის სიღრმეში ჩამარხულია პოტენციალი, ენერგია იმისა, რომ ობიექტური სინამდვილისა და სუბიექტური აღქმის გადაკვეთის წერტილზე გონის აქტიურობის თანადგომით შობოს ახალი სინამდვილე და სიტყვის ფორმით გააცხადოს იგი.

„ენა არის ადამიანის სიცოცხლის პროცესი“ (პ. ჰიუნერმანი, ფიქრები სიტყვისა და საიდუმლოებათა თეოლოგიაზე. „თანამედროვე ეკლესიოლოგიის თეორიის ენობრივი ასპექტი“). ხოლო სიცოცხლის პროცესად ენას აქცევს არა გარემოება, რომ საგნები და მოვლენები „თავისთავად არიან თვალსაჩინონი“; ენა მხოლოდ უბრალო გამომხატველი არ არის იმისა, რაც ენის დახმარების გარეშე ჩამოყალიბდა. გავიმეორებთ: „სამყარო ჩვენ წარმოგვიდგება შთაბეჭდილებათა კასკადის კალეი-

³ აი, რა აფიქრებდა, რის შესახებ გვაფრთხილებდა საუკუნე-ნახევრის წინ ილია ჭავჭავაძე. ეს საფიქრალი დღეს გაცილებით უფროა გასათვალისწინებელი, ვიდრე მაშინ იყო. ჩვენ ხშირად უფესვო და „ჭყინტ“ ქალ-ვაჟებს ვგზავნით უცხოეთში. როგორნი დაგვიბრუნდებიან?! დაგვიბრუნდებიან კი? მათ შორის უკეთესებს, ნიჭით გამორჩეულთ საუკეთესო პირობებს უქმნიან და თავისთან იტოვებენ. ხომ არის ეს სერიოზული პრობლემა; არ უნდა გვეშინოდეს?! ილია ჭავჭავაძეს ეშინოდა!..

დოსკოპად“, რომელსაც ეროვნული გონი გადაიაზრებს თავისი ეთნიკური ხასიათის შესაბამისად, „გააენოვნებს“ ჩვენს ცნობიერებაში დამკვიდრებული ენობრივი სისტემის შესაბამისად. ასე რომ, „ადამიანები ცხოვრობენ არა მხოლოდ მატერიალურ სამყაროში. გარკვეულწილად ყველა მათგანი იმ კონკრეტული ენის გამგებლობას ექვემდებარება, რომელიც ამ საზოგადოების გამოხატვის საშუალებად ქცეულა“ (ედვარდ სეპირი, „ლინგვისტიკის, როგორც მეცნიერების, სტატუსი“). აი, რატომ ქვია უცხოელ ლინგვისტთა ნაშრომების ერთ საუკეთესო კრებულს ასე – „ენები როგორც სამყაროს სახე“.

„მგზავრის წერილების“ საანალიზო მონაკვეთის თითქმის ერთი გვერდის სიგრძეზე ფიგურირებს „სიტყვა“ და „ენა“ ვითარცა მხატვრული სახეები. მოვიხმოთ ტექსტი (გამოვტოვებთ ზოგიერთ ფრაზას, უკვე გაანალიზებულთ): „როგორ შევეყრები მე ჩემს ქვეყანას და როგორ შემეყრება იგი მე, ვიფიქრე. რას ვეტყვი მე ჩემს ქვეყანას ახალს და რას მეტყვის იგი მე? ვინ იცის: იქნებ მე ჩემმა ქვეყანამ ზურგი შემომამქციოს, როგორც უცხო ნიადაგზედ გადარგულსა და აღზრდილსა? იქნება ზურგიც არ შემომამქციოს, იქნება მიმითვისოს კიდეცა, რადგანაც ჩემში მანც-დამანც ჩემის ქვეყნის დვრიტაა დადებული. მაგრამ მაშინ რა ვქნა, რომ ჩემმა ქვეყანამ მამიყლოს და მიამბოს თავის გულის-ტკივილი, თავისი გლოვის დაფარული მიზეზი, თავისი იმედი და უიმედობა, და მე კი, მის ენას გადაჩვეულმა, ვერ გავიგო მისი ენა, მისი სიტყვა? იქნება მიმიღოს კიდეც და, როგორც თავისი შვილი, გულზე-დაც მიმიკრას და ხარბად დამიგდოს ყური, მაგრამ მე შევიძლებ კი, რომ მას ღვიძლი სიტყვა ვუთხრა და იმ სიტყვით გულისტკივილი მოვურჩინო, დავრდომილი აღვადგინო, უნუგეშოს ნუგეში მოვფინო, მტირალს ცრემლი მოვწმინდო, მუშაკს შრომა გავუადვილო; ... და ის თითოეული ნაპერწკალი, რომელიც არ შეიძლება რომ ყოველს კაცში არა ჟოლავდეს, ერთ დიდ ცეცხლად შევაგროვო ჩემის ქვეყნის გაციებულის გულის გასათბობლად“.

მიუთითებენ, რომ ნიჭი ენობრივი მეტყველებისა „შესაძლებლობათა მწვერვალს აღწევს სიტყვაკაზმულ ლიტერატურაში“ (ჰუგო შუჰარდტი). ყველა კულტურული ერის მხატვრული ლიტერატურის დაბადება არსებითად ენის, ვითარცა ახალი სინამდვილის წარმოქმნელის, ენერგეისტულ პოტენციალს დაემყარა. ი.გ. ჰერდერს უთქვამს: „ლიტერატურა აღმოცენდა ენაში და ენა – ლიტერატურაში“. ენის ფილოსოფია ესწრაფვის შეაღწიოს სიტყვის საოცარი და მრავალფეროვანი გამომსახველობითი პოტენციალის სიღრმეში. სწორედ გამომსახველობითობა, სახეობრიობა არის ენობრივი ორგანიზმის უპირველესი მშობელი და გამფორმებელი და არა სახელდების, აღნიშვნის ფუნქცია. ამაზე იტყვის ედვ. სეპირი: სინამდვილის გაგების გზაზე ენა სიმბოლურ ხელმძღვანელად შეიძლება მივიჩნიოთ.

დავაკვირდეთ. ჩვენს წინაშეა სიტყვიერი ხელოვნების დიდი ნიჭით დამშვენებული მწერლის მონოლოგი მშობლიური ენის მადლსა და ძალს რომ ეძებს და არკვევს საკუთარი თავისთვის, თანამედროვეთა და მომავალ თაობათაგან შესამეცნებლად. ასეც შეიძლება ითქვას: მონოლოგის გმირი ქართული ენაა, სიტყვაა. ესაა პოეტური სიტყვა სიტყვის შესახებ. მოხმობილ ტექსტში, რომელიც წიგნის ნახევარ

გვერდს ცოტათი აღემატება, სიტყვები, – „ენა“ და „სიტყვა“ თხუთმეტჯერ ფიგურირებს.

„ენისა“ და „სიტყვის“ მოხმობის ყველა შემთხვევა კი მხატვრული სახეა, ხატია. როგორც მოსალოდნელია, ეს არის პლასტიკური ფორმის მხატვრული სახეები. იხატება მშობლის (მამულისა) და შვილის (მწერლის) ურთიერთობის სისათუთით აღბეჭდილი სურათები. „სურათებიც“ ვერ დაერქმევა მათ; უფრო სწორი იქნება ვთქვათ, – ეს არის ლოცვას მიახლოებული ვიბრაცია მამულიშვილისა და პოეტის სულისა. „სიტყვა“ და „ენა“, „ვეტყვი“ და „მეტყვის“ უკვე მონოლოგის დასაწყისში და მერეც არ არის ამ ტექსტში მხოლოდ მასალა მხატვრული სახისა. ამ სიტყვების ყოფითი თუ სოციალური მნიშვნელობა, სწორედ იმის კვალობაზე, რომ ენა წარმოქმნაა, ენერგიაა, გადაიზრდება მხატვრულ-სახეობრივ (თუ სიმბოლურ) შინაარსად (ედვარდ სეპირი: „ჩვენ შეგვიძლია ენა მივიჩნიოთ ხელმძღვანელად კულტურის გაგების გზაზე“ (ნარკვევი – „ლინგვისტიკის, როგორც მეცნიერების, სტატუსი“). მონოლოგის დასაწყისშივეა ასეთი. უცხოეთიდან მობრუნებული შვილის გონებაში „ერთ განუწყვეტელ გრეხილად“ ქცეულა ფიქრები იმის შესახებ, როგორ „შეეყრება“ იგი მშობელს და „როგორ შეეყრება“ მშობელი მას; „რას ვეტყვი მე ჩემს ქვეყანას ახალს და რას მეტყვის იგი მე?“ ოთხი წლის წინათ შედგა საუბარი გამომშვიდობებისა („ყვარლის მთებს“). წინ არის შეხვედრის სიტყვა. შვილს, ვითარცა „დვრიტას“ მშობლისა, ეიმედება, რომ მშობელი „მიითვისებს“. ერთი კი აფიქრებს: მაშინ რა ქნას, სამშობლომ რომ „უამბოს თავის გულის ტკივილი?...“ შვილმა კი, მშობლის „ენას გადაჩვეულმა, ვერ გაიგოს მისი ენა, მისი სიტყვა“? ე.ი. ყველაფერი, რაც სათქმელია და შესასმენი, ენაშია და ენით მყოფობს. არსებობს მშობლისა და შვილის, მამულისა და მამულიშვილის ურთიერთობის ღვთით ნაკურთხი ენა, რომელსაც ილია მართალი „ღვიძლ სიტყვად“ ნათლავს: „შევძლებ კი, რომ მას (სამშობლოს) ღვიძლი სიტყვა ვუთხრა?!“ და კიდევ ერთხელ: „შევიძლებ გასაგონის ღვიძლის სიტყვის თქმასა?...“ ამგვარი შინაარსით დაკვალიანებული მეტყველებების უნარს თუ ნიჭს ასე გამოითხოვს უფლისაგან ბასილი დიდი (კესარიელი): „მოჰმადლენ ჩუენ მღვიძარე გონება და გულის სიტყუა კეთილი“.

წმ. ბასილი კესარიელის „გულის სიტყვა კეთილი“ და წმ. ილია მართლის „ღვიძლი სიტყვა“ ერთგვარი შინაარსის და მსგავსი ფორმის სახეებია. „მგზავრის წერილების“ საანალიზო მონაკვეთში ავტორი გარკვევით იტყვის: შევძლებ სამშობლოს „ღვიძლი სიტყვა“ ვუთხრა და **გულისტკივილი** მოვურჩინო?... „ღვიძლი სიტყვა“ უშუალოდ იმავე გულს ემსახურება, რომლის ნამლადაც „გულის სიტყვა კეთილი“ ყოფილა განჩინებული. ქართული ენა, ვითარცა წარმოქმნის უნარის მქონე ენერგია, ასეთ ხატსაც ჭვრეტს და უსმენს: – „გულისხმიერება“. გული უსმენს და ეხმიანება, გულივე გვიხმობს კიდევ. 1954 წელს გრიგოლ რობაქიძე უცხოეთიდან ასე ეხმიანებოდა ქართველ ახალგაზრდებს: „მამულის გულით გიხმობთ შორეთიდან, ახალგაზრდებო!“. „გული“ 851-ჯერ მოიხსენება ძველი აღთქმის ფურცლებზე (ს. ავერინცევი). ბიბლია ადამიანურობის ყველაზე უფრო ღრმა და მეტყველ გამოხატულებად გულს მიიჩნევს. იერემია წინასწარმეტყველი კი ერთმანეთის იგივეობ-

რივად სახავს კაცსა და გულს: „ღრმა არს გული უფროს ყოველთასა და კაც არს“ (17, 19). „გული“ თურმე „კაცის“ ნაცვალსახელია, კაცობის ტოლფასია. „მგზავრის წერილების“ საანალიზო მონაკვეთის „ღვიძლი სიტყვა“ უშუალოდ შეზრდილია გულთან: შევიძლებ „ღვიძლი სიტყვა ვუთხრა და **გულისტკივილი** მოვურჩინო?...“ იქვე ნათქვამია, რომ მწერალი მოდის სამშობლოში თავისი „ქვეყნის გაციებულის გულის გასათბობლად“. შემდგომ კი ვკითხულობთ: „იმის (მამულის) **სიტყვასაც** და **ენასაც** გავიგებ, იმიტომ, რომ მამულის **სიტყვას** მამულის-შვილი ყურს უგდებს განა მარტო ყურითა, **გულითაცა**, რომლისთვისაც **დუმილიც გასაგონია**“. დუმილიც მეტყველებს, თურმე დუმის ენაც არსებობს, ენა უღრმესი და უიდუმალეს ჭეშმარიტებათა გამომეტყველებელი, რომელთა მოსახელთებლად ჩვეულებრივი „ენა დაშვრების“ ამაოდ (რუსთაველი). „ბრძნად მეტყუელება ვეცხლი არს წმიდაჲ, ხოლო დუმილ ოქროჲ რჩეული“ (უთქვამს სოლომონ ბრძენს). ისტორიულად ასკეტური მოღვაწეობის ერთობ რაფინირებულ ფორმად მიიჩნეოდა „ისიხაზმი“ – ღვთის უზენაესობის დუმილში განცდა. „გენიოსური კალმის მოსმად“ მიაჩნდა ილია ჭავჭავაძეს „ვეფხისტყაოსნის“ ის ეპიზოდი, სადაც სრული დუმილით მთავრდება ტარიელ-ნესტანის პირველი პაემანი. დუმის-მეტყველების მშვენიერებას მერე თავად მიმართა ილიამ „ოთარაანთ ქვრივში“ (მიმართა ბარათაშვილმა („ჩემი ლოცვა“), მუხრან მაჭავარიანმა („დუმილი რეკავს“), ტუტჩევმა („Silentium“).

ქართულ ეთნოსს, ქართულ ენობრივ ცნობიერებას გაგონების ჩვეულებრივი ორგანოს (ყური) რაობასა და უნარზე ძველთაგანვე „დაუშენებია“ არაჩვეულებრივი შინაარსის მოსასმენის, გასაგონის აღქმის უნარის მქონე წარმონაქმნი – „გულისყური“. „გულისყური“ სიტყვა-სახეა, საქმეში ჩარეულია ესთეტიკური იმპულსი. ასეთ სიტუაციაში გერმანული ეთნოსი იტყვის – „შინაგანი ყური“.

ჰ. გ. გადამერს მოვუსმინოთ: „შინაგანი ყური“ მოიხელთებს იდეალურ ენობრივ სახეს – ისეთ რაღაცას, რომლის გაგონებაც შეუძლებელია. ხომ შეუძლებელს ითხოვს ადამიანის ხმისაგან იდეალური ენობრივი ხატი – ხომ სწორედ ამაშია ლიტერატურული ტექსტის არსებობის სპეციფიკა“ („ფილოსოფია და ლიტერატურა“).

იმავე „ოთარაანთ ქვრივში“ წმ. ილია მართალი ტოლ-სწორობის ნიშანს სვამს „გულსა“ და „მადლს“ შორის. არჩილი ეუბნება კესოს: „გული... გული, ესე იგი ის მადლი, რაც ენას და ხელს უნდა ასაქმებდეს, მართლა რომ აღარ არის, ან არის და **დამუნჯებულია, დაყრუებულია...** გული რა არის? მარტო ერთი კაცი რომ ყოფილიყო ქვეყანაზედ, გულიც არ იქნებოდა. გული მადლია, და მადლი მარტო ორს შუა საქმობს, ორნი მაინც უნდა იყვნენ, რომ მადლი მოჰხდეს, იმიტომ, რომ მადლი ერთისაგან განირვავა და მეორისაგან შენირვა ერთსა და იმავე დროს“. როგორც ვხედავთ, ამ პასაჟის მიხედვითაც, გულიც მეტყველია და მადლიც მლაღადებელია. არჩილი სწორედ იმაზე წუხს, რომ ერთიც და მეორეც „**დამუნჯებულია, დაყრუებულია**“ (არც „მუნჯობა“ და არც „ყრუობა“ არ არის აქ მხოლოდ მასალა რაღაც საგნობრივი, სოციალური, ყოფითი სინამდვილის საუნწყებლად; ზნეობრივ-სულიერ ფასეულობათა ხატებია). ხოლო ეს ფასეულობანი რომ ქრისტიანული მორალის ქრესტომათიული მცნებებია, ესეც ხომ ცხადია. ჰუმბოლდტის ის ფრაზა გავიხსენოთ, რომ ღვთისაკენ მიმართულ გულისწადილს შემართებას ენა ანიჭებს. ასე რომ, წმ. ილია

მართლის სჯა ენის, მამულისა და მამულიშვილობის შესახებ მშობლიურ ენაზე გავლით სარწმუნოებისაკენ მიემართება. ამასთან დაკავშირებით გავიხსენებთ, რომ მაქს მიულერს აქვს გამოკვლევა ასეთი სახელდებით – „სიტყვიდან სარწმუნოებისაკენ“ (კრებული „ენები როგორც სამყაროს სახე“).

ნმ. ილია მართლის სჯანი „მგ ზავრის წერილებისა“ და „ოთარაანთ ქვრივის“ ამ ფრაგმენტებში დედაენის ერთგვარ თეორიადაც წარმოგვიდგება; ოღონდ იგი მოწოდებულია არა თეორიულ-ლოგიკური განსჯის ფორმით, არამედ თვით ენა და სტილი ამ ლაღადისისა ძალდაუტანებლად გვკარნახობს ლინგვისტურ დეფინიციას. აქ ეროვნული ხასიათის და ცნობიერების ზნეობრივი სიჯანსაღის და თვითკმარი ფასეულობის გამოცხადებაცაა. ოღონდ ეროვნული მოწოდებულია ტენდენციურობის გარეშე და ისე რაფინირებულია, რომ ბუნებრივად მიგვაქცევს იმ ზოგადქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრისაკენ, რომ „პირველითგან იყო სიტყვა“.

წმინდა ილია მართალი დაბეჯითებით გვმოდღვრავს, რომ სივრცე და ბუნება იმ მხარისა, სადაც იბადება და იზრდება ადამიანი, ერთობ მნიშვნელოვანი სისხლძარღვია ეთნიკური რაობის დასაკვალიანებლად. ცხოველმყოფელობა კონკრეტული მიწა-წყლის და ეთნოსის ინდივიდუალობისა ღვთისაგან ბოძებული მადლია, რათა ზოგადსაკაცობრიო იდეალებს მივადგათ კიბე; ძალიან მაღალი კიბეც მინას უნდა დაეზღინოს. „ზეცა მინიდან იწყება“ (ო. ჭილაძე). ასეთ ფიქრებს აღძრავს ილიას ლექსი „ყვარლის მთებს“.

დიდი დაკვირვება არ სჭირდება იმის შემჩნევას, რომ „ყვარლის მთების“ ოცი წლის ავტორის ეროვნულ ცნობიერებას ერთობ ცხოველმყოფელი ტვიფარი აჩნია სამშობლოს მიწა-წყლის ამალღებული განცდისა. სამშობლოს მთები ლირიკული გმირის „გულთან“ „ბუნებითაა შეუღლებული“; ეამაყება, რომ ამ „მთებს შორის დაბადებულა“, ამ „ბუნების შვილია“, ეს მიწა-წყალი მალამოდ სცხებია, რათა „ქართველად გაზრდილიყო“. ჯერ კიდევ „ყრმას“ ინტუიციით განუცდია ამ მთების სიდიადე.

წარკვევაში „საქართველოს კოსმოსოფია“ გიორგი გაჩევი იტყვის: „ინტუიციის უმთავრესი მიგნება მთებს უკავშირდება. **საქართველო მიჯაჭვულია მთებზე.** მთებშია ქართველების ხსნაც და სატანჯველიც. საქმე ის არის, რომ მთებმა მათ ნახევარი ზეცა წაართვა“ (ვაჟა-ფშაველაც ასე იტყვის მთებზე: „იმათ ჩაუნთქამ ქვეყანა“). რას უნდა ნიშნავდეს „ნახევარი ცის წართმევა?“ სიტყვა „ცა“, თავისი კონკრეტულ-საგნობრივი მნიშვნელობის გარდა, ხომ ხშირად გადატანითი, პოეტური აზრით იხმარება, უფლის სამყოფელზე თუ ღვთაებრივზე მიანიშნებს („მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა“; ავთანდილი როსტევეანზე ეტყვის ტარიელს: „პატრონი, ჩემი გამზრდელი... მშობლური, ტკბილი, მოწყალე, **ცა** წყალობისა მთოველი“; ილია: „მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის“).

„ნახევარი ცის წართმევა“ იმას უნდა მიანიშნებდეს, რომ ღვთის სიდიადის და ძღვეამოსილების ინტუიტურ-პოეტური ჭვრეტა ქართველის ცნობიერებაში, გარკვეულწილად, ზეცისკენ ატყორცნილი მთების ამალღებულობის, შემართებისა და იდუმალების განცდას შეხორცებია.

ძველი აღთქმისეული ტრადიცია მთებში ხედავს ღვთის დაურღვეველი სიმართლის სიმბოლოს: „სიმართლენი შენნი ვითარცა მთანი, ღმერთო...“ (ფსალმ. 35,7). ღვთაებრივი გამოცხადების ადგილი ბიბლიაში უპირატესად არის ქორეზის მთა. მოსეს აქ ეცხადება უფალი: „მოვიდა მთასა მას ღმერთისა ქორეზს“. თვით ღმერთი მიანიშნებს მოსეს: „ადგილი ეგე, რომელსა შენ სდგა, ქუეყანა წმიდა არს“ (გამოსლ. 3, 1-5). რათა ეზეკიელს იერუსალიმი აჩვენოს, ღმერთს იგი ექსტატიურ ხილვაში გადაჰყავს „ძალიან მაღალ მთაზე“ (ეზეკ. 40, 2). აღმართულან რა დედამიწიდან მაღლა, მთები თითქოს ღმერთთან შეხვედრას მოასწავებენ, ძლევამოსილების სიმბოლოდ წარმოგვიდგებიან. ადამიანები მიდიან, მთები დგანან; „დგანან და ელიან. უსაზღვროა მთების მოლოდინი: უსაზღვრო ზღვადა სდგას იმათ გულში...“ (ვაჟა-ფშაველას „მთანი მაღალნი“). პოემა „ბახტრიონში“ მთები „ცის გულ-მკერდს ჰკოცნიან“.

სამშობლოს სიყვარულის თემა წმინდა ილია მართლის ლექსში ერთობ არაორდინალურად არის გაშლილი. სჯა ყვარლის მთებზე აქ საქართველოს მინა-წყლის ზოგადი გეოგრაფიული იერსახის, საერთო მონახაზის ყველაზე თვალშისაცემი შტრიხის სიღრმისეული აზრის ინტუიტიურ-პოეტიურ წვდომასა და გახსნა-გამოცხადებას ემსახურება. მთები აღიქმება ვითარცა ხერხემალი საქართველოს მინა-წყლისა. უხსოვარი დროიდან ამ მთებსა და ხეობებში ფეხადგმული ეთნოსი ამ სივრცეს ღვთაებრივ სულად რაცხდა. ეს ეთნოსი ამ სივრცეში თურმე „ჩადგა ვით ძელქვა რკინის ფესვებით“ (გ. ლეონიძე).

სხვაგვარი ფესვებით ქართველობა ამ სივრცეში ფეხს ვერ მოიკიდებდა. ეს მთები, მზისკენ რომ იზიდებიან, ცის თავანს რომ ებჯინებიან, ძლევამოსილებისა და ამაღლებულობის სუნთქვას აგრძნობინებენ ამ მინა-წყლის მკვიდრთ, ანცვიფრებენ და თავისუფლების შთაგონებით ავსებენ; თითქოს გვაშინებენ კიდეც, რადგან სტიქიონურ ძალთა აზვირთების სურათებს მოგვივლენენ; დედამიწის გულში დაგროვილ-დაკუმშული ენერგია თითქოს აქ ამოხეთქავს, მთების მწვერვალებიდან გადმოიღვრება; აქ დაწყვეტს არტახებს, „სადაც ღრუბელნი ვერ ჰბედავენ შიშით სრბოლასა“ („მთა-ქარიშხლებისა“, „მთა-ზეცისა და მიწის კავშირი“, – იტყვის თ. დომბარტი ზემოთ დასახელებულ წიგნში). მაგრამ ამგვარი შიშის განცდაც ზედროულ-ზესივრცულისაკენ, გამოუთქმელისაკენ მიგვაქცევს, კრძალვითა და სასოებით გვაესებს. თვით პოეტს მოვუსმინოთ:

მახსოვს ყრმა ვიყავ, ძლივს მოსული გონს და ცნობასა,
როს **სიდიადე** თქვენი მგვრიდა კანკალს, ჟრჟოლასა...
იგი არ იყო შიშის ჟრჟოლა, შიშის კანკალი,
იგი არ იყო ძვრა გულისა მფრთხალი და მხდალი.
მე თრთოლვით ვჭვრეტდი ლაჟვარდ ცაზედ თქვენსა სიმაღლეს
და შევნატროდი ყმანვილურად თქვენს ზემო მხარეს;
სადაც ღრუბელნი ვერ ჰბედავენ შიშით სრბოლასა,
სადაც ისმენდით ამაყადა გრიგალთ ქროლასა,
სადაც წეროთა ქარავანი, ცას დაღუპული,
თქვენ თავთან იყო თითქმის ძლივ-ძლივ გასწორებული, –

იქ მე ვნატრობდი ყმანვილ ყრმობის სიმარტივითა,
ფრენას და ტანტალს თქვენს საშინელ გრიგალივითა.
ვნატრობდი ხოლმე, რომ ვეხვიო სუბუქსა ქარსა,
ან თავისუფალ არნივისა ძლიერსა ფრთასა,
რომ აღმოვფრინდე და შევეხო თქვენს ამაყ თავსა.
როცა ჰლმოდნენ ხევში მძვიფრნი სასტიკნი ქარნი,
ვითარ მრისხანე დაჭრილ ლომთა საშიშნი ხმანი,
იმ ხმებში ვგრძნობდი მე რალაცას ნაცნობს, მშობლიურს.
ან მომწონს თავი, მეგობრებო, რომ დაბადება
თქვენ შორისა მხვდა, ბუნებისა თქვენი ვარ შვილი,
გრიგალთა, მეხთა, ქუხილთ შორის ქართველად გაზრდილი.

ამ ლექსში, სათაურიდანვე მთებისაკენ რომ მიაპყრობს ჩვენს სულიერ მზე-
რას, თითქმის არ არის ისეთი მხატვრული სახე მშვენიერების ესთეტიკური კატეგო-
რიის ნიმუშად რომ მივიჩნევდით. ესთეტიკურის ძლიერი განცდა, მხატვრული ხიბ-
ლი ძირითადად ამაღლებულის ესთეტიკურ კატეგორიაზეა დამყარებული. აქ გან-
სახიერებული საგნებისა და მოვლენების შინაგანი იდეალური ფასეულობა, უმეტეს
შემთხვევაში, ვერ ეტევა გამოსახვის რეალურ ფორმებში. ამგვარი განსახიერების
კვალობაზე იყო, რომ კანტი („მსჯელობის უნარის კრიტიკა“) და შილერი („ამაღლე-
ბულის შესახებ“) ერთმანეთს უპირისპირებდნენ „მშვენიერს“ და „ამაღლებულს“,
უპირატესობას ანიჭებდნენ ამაღლებულის ესთეტიკას. მშვენიერში, მიუთითებდნენ
ისინი, ერთობ ღრმა შინაარსი თუ იდეაც დასაზღვრულია ფორმით, ეტევა, ამოიწუ-
რება ფორმით. ამაღლებულის არსი დაუსაზღვრელობაში იძირება; ის, რისკენაც
ამაღლებულის ესთეტიკა გვიხმობს, ჭვრეტისა და წარმოსახვის ადამიანურ უნარს
აღემატება; ამაღლებულის ხატი უსასრულობისაკენ მიგვასწრაფებს, შთაგონებით
გვაგვებს, თავისუფლების ნიჭს აღვიძებს.

წმინდა ილია მართლის ლექსი არსებითად ამაღლებულის ესთეტიკით გვიხიბ-
ლავს. ყვარლის მთების სივრცე უსასრულობის, შთაგონებისა და თავისუფლების
იმ სულისკვეთებითაა ამოვსებული, რომელიც ამ მინა-წყლის მკვიდრთა სულებს
უშურველად ასაზრდოებს.

„ყვარლის მთების“ დასაწყისშივე შეიმჩნევა, რომ ავტორის შთაგონება ამაღ-
ლებულის ესთეტიკითაა აღძრული:

მახსოვს ყრმა ვიყავ, ძლივს მოსული გონს და ცნობასა,
როს სიდიადე თქვენი მგვრიდა კანკალს, ჟრჟოლასა...

სიდიადის და მიუნვდომლის, იდუმალის ზეციური საუფლო უხმობს ლირი-
კულ გმირს და ისიც რომანტიკული შემართებით ელტვის „ზენაართ სამყოფს“. იგი
„თრთოლვით ჭვრეტს ლაჟვარდ ცაზე“ მთების „სიმაღლეს“, „ზემო მხარეს“, „სადაც
ღრუბელნი ვერ ჰბედავენ შიშით სრბოლასა“; ამ სიმაღლეებს „წეროთა ქარავანი
ძლივ-ძლივ გასწორებია“; „ყმანვილ-ყრმობის სიმარტივეს“ ამ სიმაღლეზე არნივის
ფრთებით აფრენა და ბუმბერაზების „ამაყ თავთან შეხება“ უნატრია. თურმე იქაურ
ხეობებში „სასტიკნი ქარნი“ დაჭრილ ლომთა“ ხმით ღმუიან.

„სასტიკ ქართა“ დაჭრილ ლომისებრ ღმუილის გარემოში, თავისუფალ არნივ-თა ქროლვის საუფლოში, დაუდგრომელი მოძრაობისა და მოქმედების იმ სივრცე-ში, „ლაჟვარდ ცათა“ სიახლოვეს რომ არ ცხრება, ჩასახულა, გამოჩეკილა და და-პურებულა ქართველთა ჯიში. ეს გარემოა ლირიკული გმირისათვის „მშობლიური“, მთებს, ვითარცა „მეგობრებს“, ისე შეესიტყვება: „ან მომნონს თავი, რომ დაბადება თქვენს შორისა მხვდა, ბუნებისა თქვენი ვარ შვილი, გრიგალთა, მეხთა, ქუხილთ შორის ქართველად გაზრდილი“. ჭეშმარიტ ქართველად თურმე ამგვარ მინა-წყალზე აღზრდა და ამ სივრცეში მფეთქავი სულით სუნთქვა გვხდის. ამ სტრიქონებში ღვი-ვის პათოსი მოძრაობისა, ჭირთმენისა და სიმტკიცისა, საბოლოოდ, – თავისუფ-ლებისათვის მუხლჩაუხრელი ბრძოლის პოეტური აპოლოგია (შევადაროთ: პუშკინ-ისათვის „Море – свободная стихия“; „Прощай, свободная стихия!“ (ლექსი „К Морю“), „Гроза – символ свободы“ (პოემა „Езерский“).

* * *

ეს სულისკვეთება, სამშობლოს მინა-წყლის შინაგანი პულსის მიყურადებით და გარეგნობის ნაკვთიანობით რომ გვეუფლება, კიდევ ერთხელ დიდებულად გახმი-ანდება მეოცე საუკუნეში. ვგულისხმობთ გიორგი ლეონიძის ლირიკულ შედევრს სა-გულისხმო სათაურით „მთები“. ამ ლექსში სულის შემძვრელ სურათებადაა გაცოცხ-ლებული, თუ როგორ ცდილობდნენ მტრები, ამოეძირკვათ მშობელ მინას „რკინის ფესვებით“ ჩაჭიდებული ქართული ეთნოსი, „ვეფხვის ჯიში და ხმლის ჯიში“.

დაგვწვეს, დაგვდაგეს და ვერ წაიღეს
თავისუფლების ამაყი სული.
იგი გადურჩა ბორკილს და ციხეს,
ის მთებში იყო გადახიზნული!
მთებო, ვერ ჰკლავენ ამ სულს ომები,
და თუ მოსთხრიან, ამოჰზარავენ, –
თქვენ დაიბლავლებთ, როგორც ლომები,
როდესაც ძუ ლომს ლეკვს მოჰპარავენ!

ამ ლექსშიც ის აზრია გატარებული, რომ თავისუფლებისა და მამულის სიყვა-რულის ღვთაებრივი ნიჭი, ამაღლებულობის ნათელი მთებიდან ეფინებოდა ქართვე-ლობას, ჭირთათმენის ძალისხმევისათვის უთბობდა გულს. თავისუფლების ნიჭს, გვეუბნება პოეტი, ლომებრივი ბუნება აწოვებს ძუძუს, თავისუფლების „მოთხრა“ ლომობის სიკვდილია. ჩვენ გვგონია, რომ ლომის ხატი ლექსში თავისუფლების სულზე მიმანიშნებელი სიმბოლოა; მთებში, ორივე ლექსის მიხედვით (ილიასა და გ. ლეონიძისა), „ლომის ღმუილია“, თავისუფლების სული ხმიანობს. ილია კი ამბობს: „იმ ხმებში ვგრძნობდი მე რაღაცას ნაცნობს, მშობლიურს... გრიგალთა, მეხთა, ქუ-ხილთ შორის ქართველად გაზრდილი“ (ქართველად ამ ხმამ გამზარდაო).

* * *

ვაჟა ფშაველას ესთეტიკური კონცეფციის მიხედვით, არსთა გამრიგეს თვით საქართველოს მიწა-წყალი, ბუნება დაუჯილდოებია ამ ეთნოსის მიერ აშენებული ქვეყნის ჭირისუფლობის ცნობიერებით. გრიგოლ რობაქიძე ამბობს: „ცნობიერება პოეტისა თავის სახეს ჰქმნის ბუნებაში და ამით მას ასულიერებს, – და ბუნების ასარკვაში ქმნილი სახე ცნობიერებისა ხდება სიმბოლო მათი – ცნობიერების და ბუნების – ერთიანობისა“. პოემა „ბახტრიონში“ ასეთი ეპიზოდია: ლაშარის ხატში თავმოყრილი ფშაველ-ხევსურნი სალაშქროდ ემზადებიან. ლაშქარს თავს წამოადგა ცხენზე ამხედრებული ლელა, „წვერმახვი შუბით“ შეიარაღებული. ქალი ითხოვს, ლაშქარში მიიღონ, თათრებისაგან დახოცილი ძმების სისხლის აღება სწადია. უარი უთხრეს, „კაცრი დედაკაცს რა უნდაო“.

წავიდა გულ-ჩათეთქვილი,
მივალის ძალი-ძალადა.
ქალის ქვითინსა მდულარეს
მთანი იწერენ მკერდზედა;
ცრემლით ატირდნენ წყარონი,
ჩამომდინარნი გვერდზედა;
დაბერებულა პირიმზე,
კუზი ეტყობა წელზედა...
ოცნება ტანჯული ქვეყნის
ქვითინებს მთისა წვერზედა.

აქ ჩვენ გვესაუბრება დიდი პოეტი და ვიზიონერი, ათასწლეულების სიღრმეში ოცნებით გადასახლებული კაცი, შინაგანი ხედვისა და სმენის დიდი ნიჭით დაუჯილდოებული, რომლის სული და გონი ჯერ არ დადლილა ანალიტიკური აზროვნების ლაბირინთებში ხეტიალით. მისი მეტყველება არის წყაროსთვალავით ანკა-რა, ლოცვასაცვით თბილი და იმ მაღლით აღბეჭდილი, რომელსაც ძველი ბერძნები ეთიკურ-ესთეტიკურ კატეგორიად მიიჩნევდნენ – „ჰე აპლოტეს“, ძველი ქართველი მწერლები კი „სინოფობას“ უწოდებდნენ. ამგვარი უბრალოების კვალობაზე, გ. რობაქიძე „ვაჟას ენგადიში“ ვაჟას ასე მოიხსენიებს: „ბუნების შუაგულიდან მზირალი, კაცი პირვანდელი“ ამგვარი სტილი, მიუთითებს გ. რობაქიძე, ნიშნეულია ფიროსმანისათვის: „მთავარი მოტივი ფიროსმანისა არის ქართული „მიწა“, მე არ შემიძლია მეორე სახელი დავასახელო, გარდა ვაჟა ფშაველასი, რომელსაც ასეთი სიძლიერით ეგრძნოს მიწის „დედობა“ („ნიკო ფიროსმანი“). ქართული ეთნოსისა და მისი მიწა-წყლის სისხლხორცეულ სიახლოვეზეა აქ საუბარი.

ეს სურათი ვაჟას შემოქმედებისათვის ნიშნეული მითოსური ხედვისა თუ ხილვის ნიმუშია. მითოსურია, მაგრამ არ არის მითოსი. რეალურში იდეალურის ძიების პათოსის ღვთაებრივი ნიჭით შთაგონებული ვაჟა ამ ამოცანის ხორცშესხმისათვის გადასახლდება (და გადაგვასახლებს) მითოსის სამყაროში, ესთეტიკური თვალსაზრისით იყენებს ამ სამყაროსათვის ნიშნეულ მხატვრულ-სახეობრივ სისტემას. ამ სისტემას კი ახასიათებს ბუნების გაადამიანურება, კოსმოსის ფრაგმენტების გასულიერება. „ლიტერატურის მსგავსად, მითები ნილნაყარია შინაარსობრივ ხატო-

ვანებასთან: იქაც და აქაც იდეა განუყოფელ მთლიანობაშია გრძნობად სახესთან. მაგრამ მითები გაუცნობიერებლად ხატოვანია და ეს განასხვავებს მას ლიტერატურული შემოქმედებისაგან. მითი რეფლექსიამდელი (გააზრებისა და გაცნობიერების ჟამამდელი. – გ.ფ.) კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფია, მაშინ, როცა ლიტერატურისათვის განმსაზღვრელი მომენტი სწორედ ავტორის სუბიექტური რეფლექსიაა, ე.ი. საკუთარი აზრი, თვალთახედვა. „მითოლოგია პირვანდელი პოეზიაა“ (ს. ავერინცევი, „მითები“). ასეთია იგი არა მხოლოდ გენეტიკურად, არამედ სინამდვილის განსახიერების სტილით, მანერით. ვაჟას იმ ნაწარმოებში, ბუნების თემას რომ ეხება, დაკვირვებული მზერა კარგად გრძნობს ავტორის სუბიექტურ პროფილს, წყალგამყოფს საგანსა და მის ხატს შორის, ნივთსა და სიტყვას შორის (ვაჟას სუბიექტური „მე“, ვითარცა მწერლისა და შემოქმედისა, რომ სრულიად გამოკვეთილია, გამოყოფილია კოლექტიური ცნობიერებისაგან, ამაზე სჯა, რა თქმა უნდა, ზედმეტია, მაგრამ ერთ სტრიქონს მაინც მოვიხმობ ლექსიდან „ჩემის კაცობის გვირგვინო“: „არ მიღალატო, ოცნებავ, მნახოდი მალე-მალეო“).

რას ნიშნავს, რომ „მითოლოგია პირვანდელი პოეზიაა“? – იმას, რომ მითისათვის ნიშნეული ხედვაც (როგორც უკვე ითქვა) ხატოვანია, იდეა მხატვრული სახითაა ფორმირებული, ნიშანი, ხატი განუყოფელია იმასთან, რის ხატიცაა (ესთეტიკური შეგნება არაა დიფერენცირებული საგანთ სამყაროსაგან). ისტორიის უადრესი ეტაპის კოლექტიური ცნობიერება გვესიტყვება მითიდან და ამიტომაც მითოსური მხატვრული სახე გამჭვირვალე, ბავშვური უბრალოებით არის აღბეჭდილი და „ბუნების შუაგულიდან მზირალი“; ამიტომაც იგი „პირვანდელი პოეზია“. და სწორედ იმის კვალბაზე, რომ კაცობრიობის ისტორიის უადრესი ეტაპი მითში ხორცშესხმული მშვენიერების, პოეზიის ენით გვესიტყვება, შეიძლება ვთქვათ, რომ „მითოლოგია პირვანდელი პოეზიაა“. ს. ავერინცევის ეს ღრმააზროვანი სჯა კი უკეთ გაგვაგებინებს კ. გადამერის ასევე ღრმააზროვან თვალსაზრისს: „პოეზია არის პირვანდელი ენა კაცობრიობისა“. ხოლო „ის საწყისი, რომელიც გონების შემოქმედებით ძალებს მოძრაობაში მოიყვანს და პოეტურ სახეებსაც კვებავს, არის ენის პირვანდელი პოეზია“. თურმე „შოპენჰაუერს მიაჩნდა, რომ ნამდვილი ლექსი ოდითგანვე წინასწარმოსწავებულია და ჩასახულია ენის სტიქიაში“ (ვიაჩესლავ ივანოვი, „ჩვენი ენა“).

შეგნება იმისა, რომ მშობლიური მინა-წყლის სილამაზე უზენაესი მშვენიერების ხორცშესხმულ ხატად და მადლადაა ბოძებული ღვთისგანვე და ზნეობრივ მოვალეობასაც გვაკისრებს, გაცნობიერებულია და ამკობს პოემა „ბახტრიონის“ გმირს – ლუხუმს. გავიხსენოთ: ლელა რომ ლაშქარში არ მიიღეს, განზილებულ ქალს კვირია ნამოენია გზაზე. ისინი დანინაურდნენ, რათა ლაშქრის მისვლამდე როგორმე შეეღწიათ ციხეში. მოგვიანებით შეამჩნიეს კვირიას გაუჩინარება. ზოგიერთს ცუდად ენიშნა ეს ამბავი. „ნათრევ კაცია, არ იყოს ღალატნიო“. ლაშქარში რომ ეჭვმა ძალა მოიცა, ლუხუმმა ხმა აღიმალლა:

კაცნო, რას ამბობთ ნეტარა?
რად ჰგრეხთ დიაცებრ ჭორებსა?...
**რად არ გაჰხედნებთ, ბრიყვებო,
ჩვენის სამშობლოს გორებსა?...**

ეგრე მუხთალად ლალატი;
მტრისა სალხენად ძმებისა
შინაით გამოტყუება?!
სრულ სიცრუევა, ნუ იტყვით...

„სამშობლოს გორები“ ვაჟა-ფშაველას პერსონაჟების ცნობიერებასთან, კაცობასთან, ისევე არიან შეხორცებულინი, როგორც ყვარლის მთებს „ლალიან-ბარაქიანი“ ძუძუ უნოვებიათ დიდი ილია ჭავჭავაძისათვის. მთებს ვაჟა ბუნების ქმნილებათა გვირგვინად რაცხს:

ნეტავ ბუნების ქმნილება
სხვა მათ რა შეადარება...
მინაც ტკბილია მშობლური,
გულს რომ ეყრება ფხვიერა.

უკვე წმინდა წერილის ფურცლებზეა სჯა ღმერთის, ადამიანისა და მიწის ურთიერთმიმართებაზე: „ცა – ცად უფლისათვის, ხოლო ქუეყანა მისცა ადამის ძეთ“ (ფსალმ. 111, 24). მაგრამ ბოძების აქტი ღრმად შინაარსიანია, დამავალდებელია: „მოვედინ სუფევაჲ შენი, იყავნ ნებაჲ შენი, ვითარცა ცათა შინა, **ეგრეცა ქუეყანასა ზედა**“ (მათე, 6, 10). უფალმა ადამიანი მიწისაგან გამოძერწა, სიცოცხლე შთაბერა გამოძერწილს და ანდო, რათა მიწა მარტო ხორციელი არსებობისათვის კი არ ჰქონოდა, არამედ მიწის ნიაღში ჩამარხულ მადლთა სიუხვით ბაღნარად ექცია იგი (რუსთაველი: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“).

დიდი ღვთისმეტყველი ვლადიმერ ლოსკი განმარტავს: „ღმერთმა იმისთვის შექმნა სამყარო, რათა ადამიანი სრულყოფდეს მას და ადამიანიც თავისი შინაგანი ნიჭით შეიცნობს ცოცხალ არსებებს, შეაღწევს მათში და განაგებს ბუნებისეულ სიმდიდრეს... და მიწა თავის პიროვნულ ჰიპოსტასურ საზრისს იძენს ადამიანში. სამყაროსათვის ადამიანი არის ნყალობა და სასოება ღმერთთან შესაერთებლად“ („დოგმატური ღვთისმეტყველება“).

ვაჟა-ფშაველას ერთ ლექსს ჰქვია „მგოსანს“. პოეზიის მსახურთ, უპირველესად, ამას ავალებს პოეტი: „გულს ჩაიყენე **სისხლად** ჩვენი ქვეყანა **მთიანი**“.

ის სივრცე, მიწა-წყალი, სადაც დავიბადეთ და გავიზარდეთ, სიცოცხლისათვის დიდ ძალასა და მადლს იმარხავს; დაუშრეტელი ძუძუა ჩვენი ზნეობრივი და ინტელექტუალური პოტენციალისათვის, სულიერი სიჯანსაღისათვის. როგორ ჩნდება სივრცითი კავშირის ინტიმური ხასიათი? ბუნების სილამაზისა და სიმდიდრის გარდა, საქმეში ხშირად მითიური და სუბიექტური განცდებიც ერევა, დაუვინყარი კავშირებით რომ მიგვაცვილებენ ცხოვრების გზაზე. ხშირად ეს კავშირები და ასოციაციები ერთობ მნიშვნელოვანია ეთნიკური იდენტიფიკაციისათვის, ვიდრე ამ ტერიტორიაზე ცხოვრება ან მისი განკარგვა. „ეს ის ადგილია, რომელსაც მივეკუთვნებით. ხშირად ეს არის საკრალური მიწა, ჩვენს მამა-პაპათა, რჯულმდებელთა, მეფეთა, ბრძენკაცთა, პოეტთა და მღვდელმსახურთა მიწა, და ამიტომ არის ის ჩვენი სამშობლო. ჩვენ ისევე ვეკუთვნით მას, როგორც ის ჩვენ გვეკუთვნის“ (ენტონი დ. სმითი, „ნაციონალური იდენტობა“). მსგავს თვალთახედვას გვთავაზობს რაფიელ

ერისთავი ლექსში „სამშობლო ხევსურისა“.

ძველ აღთქმაში ვკითხულობთ: ნაყამანი, არამის მეფის სარდალი, დამასკოს მიდის და იმისათვის, რათა იქ სხვა ღმერთებს არ შესწიროს მსხვერპლი, თან მიაქვს მცირე რაოდენობის მინა ისრაელისა (4 მეფეთა, 5, 17).

* * *

P.S. ქართველთა გადაჯიშების იმგვარი საფრთხე, რაგვარზედაც დიდი ილია წუხდა, საქართველოს ხშირად ემუქრებოდა. მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეების თითქმის მთელ სიგრძეზე რუსეთი ყოველგვარ ღონეს ხმარობდა ქართველობის ასიმილაციისათვის. ამ ვერაგობის ასაცილებლად იბრძოდნენ ერის საუკეთესო შვილები. ერთ-ერთი მათგანი იყო მსოფლიო სახელის მეცნიერი, თბილისის უნივერსიტეტის პროფესორი გრიგოლ წერეთელი. მოვიხმობთ მისი საუბრის რამდენიმე ფრაგმენტს (საუბარი მიმდინარეობდა ორთაჭალის ციხეში. 1939 წელს კომუნისტებმა მეცნიერი სიკვდილით დასაჯეს. ჩანანერის რამდენიმე ფრაგმენტი გამოიტანა ჟურნალისტმა ალექსანდრე მახარაძემ).

აი, რამდენიმე ფრაზა ამ საუბრიდან: „ერს ეზრდება საკაცობრიო იდეებით ყალბად შეიარაღებული, სინამდვილეში კი ყოველდღიურ პირად კეთილდღეობაზე გადარეული და საკუთარი ერის გენეტიკური თავისთავადობის უარყოფით ღრმად გამსჭვალული ნიჰილისტური საზოგადოება. იგი მთლიანად დაარღვევს და მშვიდობიანად მოძალებულ ზღვაში შეუმჩნეველად გაააღნობს თავისი მცირერიცხოვანი, მაგრამ მეტად თავისებური, სწორედ საკაცობრიო მნიშვნელობით საინტერესო და სასარგებლო ერის არსებობის საყრდენს – ქართველი ხალხის გენეტიკურ ხელშეუხებლობას, და გადააქცევს მას სახელწოდებით ქართულ, მაგრამ არსით, სისხლით, ჯიშით, თვისებით და მისწრაფებებით კოსმოპოლიტურ კონგლომერატად, საერთო-საკაცობრიო ჰუმანიზმის მომიზეზებით... სწორედ ერთა ნაირგვარობასა და თვით-მყოფადობის ნაირფეროვნებაშია სიცოცხლის აზრი და სილამაზე“.

ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქმის უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, დაიბეჭდა უნმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ბრძანებითა და ლოცვა-კურთხევით, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბ., 1995.
2. Edward Sapir. Selected Writings in Language, Culture and Personality. Berkeley: University of California Press. 1999.
3. W. von Humboldt. On Language, On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species. Edited by Michael Losonsky, CUP 1999.
4. Paul Johannes Tillich. Systematic Theology, University of Chicago Press, (2 volume), 1961.

5. Г. Г. Гадамер, Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
6. Сергей Сергеевич Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
7. Иванов В. Наш язык // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1918.
8. Г. Д. Гачев «Национальные образы мира: Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский» М.: Прогресс, 1995.
9. ბენჯამენ უორფი, „ქცევისა და აზროვნების მიმართება ენისადმი“, კრებულში „ენები როგორც სამყაროს სახე“, თბ., 2006.
10. მ. ჰაიდეგერი. „გზა ენისაკენ“, თბ., 1992.
11. ენტონი დ. სმითი. ნაციონალური იდენტობა; თბ., 2000. მთარგმნელი ლ. პატარიძე.
12. ვლადიმერ ლოსკი. დოგმატური ღვთისმეტყველება, თბ., 2010.
13. „წმიდა გრიგოლ ხანძთელი“, თბ., 2006.
14. რევაზ სირაძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ., 2005.
15. თამაზ ჩხენკელი. მშვენიერი მძღვევარი, თბ., 1987.
16. ს. რატიანი, სეკულარიზაცია და ქართველი ერის დაბადება; კრებულში „ქართველი ერის დაბადება“, 2009.
17. გურამ რამიშვილი, ენის ენერგეტიკული თეორიის საკითხები. თბ., 1972.
18. გურამ რამიშვილი, დედაენის თეორია. თბ., 1981.
19. ავთანდილ არაბული, ქართული მეტყველების კულტურა, თბ., 2007.
20. ალექსანდრე მახარაძე. ჟ. „რაეო“, №4, 2000.
21. ალექსანდრე მახარაძე. ჟ. „საისტორიო მოამბე“, №73-74, 2002.

GRIVER PARULAVA

Georgian Language, Literature and Faith, Native Land and the Georgians

Summary

The phenomenon of language is naturally connected with the essence and origin of nation. The essential sign of nationality, its heart and soul is language. Each language is marked by many centuries' cultural activity. The article presents a critical analysis of those conceptions according to which the only function of language is verbal communication. Language has its own spiritual value. It has its own aim in itself; it is a vehicle of nation, national idea and world outlook.

Without language there could not exist the act of belief, religious experience. The verity of language” stands among ascetic virtues that lead to the highest spiritual heights. In this context “the verity of language” is a sign of spiritual-intellectual energy accumulated in the depths of the Georgian language.

The article argues that from the early Middle Ages Georgian has successfully expressed religious, philosophical and aesthetic ideas. From the very beginning, the language, literature, faith, beauty and the richness of Georgia made Georgians believe in their identity.

The individual is always connected with a whole, with that of his nation, of the race to which the latter belongs, and of the entire species. From whatever aspect one may look at it, his life is necessarily tied to sociality, and here, too, as we have already seen earlier in a similar case, the outer subordinate viewpoint and the inner superior one lead to the same point. In the merely vegetative existence, as it were, of man on the soil, the individual’s need for assistance drives him to combine with others, and calls for understanding through language, so that common undertakings may be possible. But mental cultivation, even in the loneliest seclusion of temperament, is equally possible only through language, and the latter requires to be directed to an external being that understands it. The articulate sound is torn from the breast, to awaken in another individual an echo returning to the ear. Man thereby at once discovers that around him there are beings having the same inner needs, and thus capable of meeting the manifold longing that resides in his feelings. For the intimation of totality, and the endeavour towards it, are given immediately with the sense of individuality, and gather strength in the same degree as the latter is sharpened, since every individual bears within him the collective essence of man, though only on a single line of development. Nor do we even have the remotest inkling of another as an individual consciousness. But this endeavour, and the seed of indelible longing implanted in us by the concept of humanity itself, will not let the conviction perish, that separate individuality as such is merely an appearance of the conditioned existence of a spiritual being. If language reveals character and spiritual energy of a nation, if language is not made, or done, or created, but in itself is a doer, or a creator (Humboldt), it could be argued that literature as such in general, and Georgian literature, in particular, has grown and developed from internal energetic potential of the Georgian language.

The article deals with a problem of criterion of an “internal border”. It is initially different from “external natural border” of country. Instead of mountains and rivers, internal-natural border is language. There exist varieties of tribal speech e.g. Megrelian and Svan; dialects and patois are not used as the criterion of board, but common sociological phenomenon, that is Literary Georgian, which is overwhelming and inner; where the Georgian language sounds, there is Georgia. The elevated stage of Georgian consciousness reveals itself when the precondition of spiritual existence of the Georgian nation has been found. It is a definition of Georgia as a state. By “everywhere praying”, Georgian connects with Lord; as prayers are delivered in the Georgian language, everybody who prays is inherently united in a big community which is called the whole Georgia.

Georgian word is gifted by divine strength. The impression of this power penetrates into

each member of the community. National consciousness is formed in that process. It is a tool which makes an ethnos into nation. (“Native Language Theory”) Concepts of language and creed serve as undivided wholeness to the national identity of Georgians and the idea of united Georgia, aspiration for God, approaching the Truth, brings man to liberty.

The birth of literature of each cultural nation, is based on the energetic potential of language, as a creator of a new reality.

Actually, every attempt of constructing one unique universal language, which would become the only language for every nation of our planet, has failed.

Nowadays, inspired by the achievements of modern industrial technologies and rootless internalization, some people believe that in the future only several languages will serve all peoples and nations participating in the globalization process. However, the Idea and the Beauty of life lies in the multitude and identity of nations and their languages.

თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ვარიაციები
თანამედროვეობაზე

THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL VARIATIONS ON
CONTEMPORARITY

JOE PILOTTA

Rapping Confucius: China's Transitional Identities

You are a foreigner.

You will not understand China if you are not Chinese.

Simple statements form the boundaries and become a reflexive mechanism to maintain and preserve, enhance the *guanxi* system. Enhance power – the only way to know China is with a guide: perhaps a Virgil. To have a better chance than Virgil is to have a godfather, *many* godfathers; that is what I have had over the last 23 years.

Bound and unbound, “just draw a distinction,” – these are the words of Luhmann and Spencer Brown. The recently crossed threshold into this new century is a very particular boundary. Without a threshold we could not cross in both directions. Maybe thresholds can only exist as a consequence of hesitations.

There are two stark revelations of modernity. One is the discovery of the self that says “I” before the named “subjects.” There is also the discovery of radical contingency that affects the order of things. Modern “subject” appears as a being looking for its place in a restless world according to law and it can no longer act as a subject of singular rationality. Our modern day distinction of the politics of *same* and of *another* is backed by dialectical whole to see things in the vision of western philosophy the other and the foreigner or strange are two different things. Strangers of a guest as opposed to another language, another culture, strangeness of the opposite sex and other states of strangeness a reunion is posited of the self in its *IPSE* and which cannot be confused with the same as *IDEM* which is discerned by a third party.

The origin of I-you-here-now it is not at all related to elements and general classes of meaning. But occasional or demonstrative words are referred to the place of speaking a place that opens up fields of experience language in action before it can be made subject to determination of place. If the ability to be different or with the abilities to act differently is seen in a larger or smaller kind of arbitrariness in this interpretation calls for the opposite of necessity with respect to a legitimacy claim. We are led to a conflict often between relativism and universal.

The self-bounding, bounds itself beyond, that which bounds itself – a result of an act of bounding. This is not an event of a third party that separates one thing from another without

involvement in the separation itself. Think of the difference of nearness and remoteness in time and space, and in the distinctions here and there, now and then. Think of professional culture and of the boundaries of normalization separating health from “illness,” the blameless from the criminal, the insider from the outsider: who ever strives to one of either states or feels oneself belonging to one or both domains will find oneself on only one side of the threshold. Such is the case where the sphere of “ownness” is confronted with the foreign, which are cross-border experiences and also cross-personal experiences. These considerations go back to the formation of a double nature of the bounding implications of *separating* off from something and the implications of bounding *in* and bounding *out*.

The active creating of a boundary takes place in a zero-point which lies neither at this nor the other side of the boundary. The acting boundary possesses neither a definable thing nor nothing as without this boundary there would not be this nor that or the other. The self-reference of boundaries lies in its withdrawal, without regard to self-referentiality. This self is neither the veiled subject of a personal act of bounding nor the result of someone else’s activity; but within the act of bounding its shape stands out as a gap – inside separating itself from an outside, thus produces (preferences) in that difference. Its separation is the marked side from which separates itself remains unmarked. (Spencer-Brown) In this lies the asymmetry without which there would be no self that would could adopt the viewpoint of another or a third party. The here and now that separates itself from a distance, the past and future is part of the distinction and at the same time it acts as a place where the distinction occurs. The same occurs as PRC Chinese make a distinction between themselves from Taiwanese, Chinese from the West, as one ripple separates itself from the next/other ripple (metaphorically).

Phenomenological reflections have revealed that the human self has a basic composition of the “living present.” The two primary moments of the living present are the *flowing* and the stasis: while enacting the flow, the self-confronted with a missing aspect – the permanent. The permanent is excluded from the flow. While flowing, the self is engaged in countering a stasis. The self on one hand assumes the permanence and is referred to a flux. The stasis battles the flux. Neither can be given without the other. The search for the self and its identity is the access to these two moments. Relationship between permanence and flux is mediated by symbol designs of a culture such as *Yin* and *Yang* of the Chinese.

We’re faced with a passive stream of Herculean flux or the Great Tao, fundamental domains of names for whose moments there is a lot of names; nothing in the flow with objective identity. Names apply only to the constituted Identities: objective sense units. Such units’ identities are discovered in reflection that traces something constituting the flux, such as the identity of a color, a sound, a smell, a number, or an ego.

At this level, the movement of stasis can only be constituted as a recognizable act of the self that is flowing away and is given a symbolic designation – ego. The ego marks the distance between the acting self and its enactments. This contest suggests that the self cannot be exhausted in the identifiable act; act that is symbolized as an act of the ego. And yet, the ego is present as a reflected self prior to an act of reflection. The identity of the self that enacts the flow is not that of the ego as a stasis.

The present of the self – its presence can be called the atemporal . Any temporality requires an identifiable point of reference appearing in the flow of awareness. If the ego marks the first identifiable acts in the flow, the distance between self and ego is equally the temporal. Temporal location emerges not with passive constituents of the flux but in the active engagement of the self as it attempts to identify itself with the ego.

Jumping ahead to the key elements of the passive-active side of passive synthesis. I will employ for analysis of the topic at hand. For self to turn back upon itself, to revert to itself, it must already have constituted a gap between the experiencing self and, despite the gulf, a mutual reference between ought not to be lost. The self must refer to the ego in the flow of temporal phases, and not by becoming one with it but by maintaining its permanence.

The history of the self is located at the level of first temporalization breaks out of immediate self and establishment of temporality. In other words, the pre-reflective is traced out of the prime flow of the ego and its constitution of the ground for differentiation which is, at the same time, the constitution of the history of the self. All of this is prior to mediation. If reflection is temporalization and primordial life is *atemporal*, then any reflection will have to explicate the atemporal in a temporal way. Any grasp of temporality must remain at the pre-reflective level. Once the atemporal life is conscious, it becomes identifiable as a temporalized object, an object in flux.

Since all temporal designations originate with traditional metaphysics and ontology which are often misleading. Therefore, it is necessary to exclude various temporal preconceptions. Both the theoretical linear and the psychological polar cycle constructs of time as well as their opposites, eternity in a duration. Also, the spatial and linear metaphors and mythical topics are bracketed. What is left, and consists of possibilities for “all time” and all temporality of the identical being as the universality of its past, present, future. The term atemporal avoids metaphysical pre-judgment of fixity and ontological assumption of time or it stands between time and eternity..

The relationship between experience of permanence and flux can be designated as a transition period “permanence” transition is the proper *naming* of the constitution of the ground of self and ego relationship. It opens access to a sense of otherness . The origin of the experience of the sense of the other is already given in the atemporal activity of the self.

Having a sense of the other as being within other is not separated from being of the atemporal and self-presence seemed as the ego . This means an anonymous intersubjectivity is already present. It is present in the constant slipping of the self-constituting in the transcendental of atemporality containing the co-presence of other’s functional present, of the sense of others as permanent markers in the streaming activity of the self.

The self can enact the flux in ways that empower, maintain, support, and enhance the permanence of the ego in the flow. This is permanent maintenance. The ego and the acts attributed to it acquire a sedimented and repeatable identity. One clusters the repeatable activities around the ego, which becomes the *history* of the self. History of the self or communication is a dialogical structure having the conditions for the possibility in the anonymously functioning absolute self and its traces of temporalization and the primordial institutions of the sense of the We consciousness in the flow of acts.

The Reconstruction of Chinese Identity: Self-Othering of Humiliation

Humiliation as mere passive victimization also invokes active history making and also recovery. We must appreciate the fundamental indeterminacy of relations between self and other. Humiliation is one of the modes of drawing ethical boundaries between self and other, domestic and foreign. With humiliation it is often the self that is “othered.”

For China there is a long record of humiliations: the First Opium War, the Second, Franco-British, burning the Uuanming Garden palace, Sino-Japanese War (1894), Ghost of Black River, Russian massacre in Manchuria, Boxer Uprising (Rebellion), Russo-Japanese War (1905), 1931 Japanese invasion, Massacre of Nanjing (1937). National salvation is the polar of humiliation. In 1997, President Jiang Zemin told the Fifteenth Party Conference that living a “relatively comfortable life” also serves to cleanse national humiliation. To cleanse national humiliation, China must also move beyond a national salvation system.

Context

The economic reforms initiated by Deng Xiaoping in the late Seventies was a major change from the Maoist past. The new leader implemented the “revolutionary” Open Door policies, placing economic modernization at the center and setting the socialist ideology aside (Cummings 1979). Holding a very pragmatic perspective, Deng opened the country to capitalist forces and investments, seen as useful means to enhance economic development and raise the standard of living of Chinese citizens. Although this new course, allowed China to make impressive and outstanding economic advances, contributed to the fracture of the previous socialist national identity and consequently brought about problems for the justification and legitimation of the Communist regime. According to the socio-economic transformations it can be noted how national identity has been renegotiated, reformulated and reconstructed over the past three decades (Watson 1992, Chan 1993). Whether national identity had been defined exclusively in socialist terms in opposition to capitalist and traditional culture, the late seventies saw the beginning of a reevaluation of Confucianism and Chinese tradition. Grounded in the unique history of the continent and the cultural heritage of the heartland, a national identity with specific and distinctive “Chinese characteristics” has emerged. Confucian culture and tradition has come to constitute the distinctive ideational features which especially distinguish Chinese political identity from that of Western states. The question is, how has Chinese national identity or identities been constructed in the way that it has? How and why has this totalizing opposition between China and the West been asserted? The answer is Branding of permanence and flux.

System Branding

Affectively, brands address a society or a group in society in which is seeking an understanding of itself; intellectually it must accommodate the society of many groups. Branding,

particularly political branding, relies on the possibility of a effective social integration; we all share something, yet that some may not be identified or clearly named.

Brands are somewhat paradoxical. Brands have to highlight the possibility of switching origin while meeting all interests. Therefore forms of consumer of branding show the possibility of switching with some added features to tell them to stay. Opt out in order to be convinced to opt back. It is schismogenesis brands necessary appeal. Self-observation prevails in appealing to the targeted by observation of others as success or a success and Jerome selves. This is where identity politics begins. And requires a group and matrix – in brief, a network.

Another way of looking at brand is as a frame rather than keeping over flowing markets at bay, invite the overflow. Brand should be able to overcome their own breakdown. Off-Brands do not overflow and do provide the reality of the market through the prisim of brand. It will stand as a chance of capturing the alteration of the groups/society.

If the network is another way to identify constituents and politics of mutual control, Brand establishes a plan, a wall and an address within a network. Networks have no boundari-es, consist of nodes and links that structurally invite the further nodes and links, each of which place preceding nodes and links in jeopardy. Networks are structures that bring both the ingress and its elements of face offer will ways to deal with them. A brand is self-reflective of the network lives. Its automation tells us what we need to know about the entity extolling it. Branding functions to product identification, pure and simple. Indeed since Marxist-Leninist ideology had been set aside, the national identity, defined exclusively in socialist terms, was fractured and the Communist regime, losing its ideological pillar, faced problems of justification. These domestic problems were worsened by the external influences that inundated China during the modernization process, in particular the flows of “dangerous” images and ideas coming from the West, such as the democratization of former socialist countries in Eastern Europe after the end of the Cold War. Communist leaders have tried to justify the maintenance of the one-party rule on the basis of the specific historical and cultural conditions of the continent, the so called “special Chinese characteristics”. Thus the opposition between China and the West is functional to the Beijing’s projects of conservation of the Communist regime. State officials have especially underlined that China has a distinctive national identity that is “spiritually different” from the West. Democracy and liberalism are considered Western ideologies and thereby deemed incompatible with Chinese national characteristics. Hence the revival of Confucian ideology can be comprehended as a way to provide the people with a sort of national identity that would serve as a bulwark against the ideological impacts from the West following rapid economic development. Chinese policy-makers, in self-reflexive strategy of “self-orientalizing” discourse, have challenged the ideology of eurocentric modernity (Western liberalism) by claiming a specific Chinese model of political and social organization that developed a different form of capitalism hinged on Confucian principles. In this way Chinese leaders invoke a particular Chinese modernity, rejecting the natural and global evolution to liberal democracy envisaged by Fukuyama, thereby negatively dubbed “westernization” mainstream works conceive political identity as a given that is possessed by a certain community sharing unitary physical and cultural traits. This political community has been defined as timeless, a determined set of values, principles and ideas that can be object of social and political analysis and explain their behaviors – for instance whether

a community has peaceful orientations or is aggressive against another one – and the reasons for their economic successes or failures.

Indeed China is depicted as pure and coherent “enclave of identity” that is not affected by external influences. This perspective reproduces the stereotypical orientalist binary opposition between East and West, in which the Western foundational principles of freedom and human rights necessarily clashes against the Confucian and authoritarian values of the Chinese civilization. It is a mutually exclusive relationship in which the opposition is either completely “East” or totally “West.” Multiplicity, ambiguities and indeterminacies of the identities that cross China disappear, depluralizing Chinese community into a solid Confucian entity.

Diaspora mobilization may shed some light on transnational processes of identity formation and show how identities are contested, contingent, fluid, and multiple. Diaspora refers to any population that has an origin different from the place where it resides and which retains close ties with its mother-land, made possible by recent advances of communication and transportation technologies. Such deterritorialized people conserve the language, traditions and histories from the place of origin but living in a different country have to come to terms and relate with new cultures (Hall 1992). This does not entail simply assimilation to them or the loss of their identity and traditions altogether, yet are formed at one and the same time on several cultures, becoming hybrid and multicultural.

As Nonini and Ong, analyzing Chinese diasporic mobilizations put it, “different identities - gender, race, nationality, subculture, dominant culture -intersect in and constitute an individual. A person is therefore a site of differences; someone can be simultaneously Indonesian, Chinese, working-class, and a mother, as well all of these together”. Callahan pointing out how one can be Chinese and Thai at the same time highlighted the usefulness of the diaspora narrative inasmuch as it constitutes a “heterotopia”, literally “another space” where multiplicity and incoherency are accepted in juxtaposition to the conventional utopian pursuit of a single and homogeneous identity that leads to rigid classification of Self and Other.

The mobility of today’s transnational situation often results in feelings of being “in-between,” of not being able to relate completely with one’s native culture of the vulture which one is currently experiencing. For instance, Chinese artists, art and identity may no longer be defined simply by gender or a singular culture, but are, instead, hybrids of East and West, masculine and feminine, past and present. The Chinese diaspora has become a major influence on the social-cultural revolution and modernization of Chinese communities inside and outside the mainland. Prominent Chinese migrant artists often inhabit in and in-between space, straddling disparate cultures and societies. The idea of the individual thus becomes multiple and presenting a mosaic of possibilities. This has prompted these artists to reflect on their transnational identities.

The Reconstruction of National Identity in Post-Mao China: An Attempt to Resolve Domestic Political Problems and Buttress the Security of the Regime?

It may be argued that the support of the “Confucian Renaissance” in the Dengist era may be related to the events that devastated China few years earlier. Indeed the terrible destruction of anything associated with the past during the Cultural Revolution may have aroused a sense

of void in the population and consequently have prompted soul-searching. Waldron maintained that the demolition of the Great Wall and other important temples and monuments throughout China, may have deprived Chinese people of the national symbols with which they were identifying (ibid.). The fact that there was almost no material sign left of the Chinese ancient culture spurred a desire for restoration. Thus the positive attitude of state officials towards tradition can be seen as a temporary reaction to the excesses and errors of the Cultural Revolution, a way to define the present against a negative episode of the recent past.

The Confucian revival can be better understood when linked with the socio-economic transformations initiated in post-Mao China. The economic reforms implemented by Deng Xiaoping contributed to the fragmentation of the national identity that up until then had been defined only in socialist terms. Moreover following rapid modernization the Chinese national identity, firmly determined by socialism and defined by the territorial boundedness of the mainland, came under pressure when the country was opened up to capitalist forces and investments. Deng Xiaoping and other Chinese reformers, regarding economic modernization as regime's top priority and relying on the pragmatic "cat theory" – "a cat, whether black or white, is good as long as it can catch mice" – maintained that China could even use capitalism as long as it was conducive to economic development. This new approach carried several relevant consequences in the Chinese sociopolitical society. Indeed the Chinese socialist identity, which had been specifically articulated against the "evil" capitalist 'Other' during Mao's leadership, was contradicted and going to be fractured. Deng tried to cope with this problem and eliminate any possible psychological and ideological obstacles by launching a campaign to "reassess" Maoism and justify the continuation of the economic reforms under the guide of the "Communist" Party. Nevertheless, especially among intellectuals and students, the demise of ideology resulted in what Zhao Suis-heng defined "the three belief crises": crisis of faith in socialism, crisis of belief in Marxism and crisis of trust in the Party.

CITIC (China International Trust and Investment Company) was founded in 1978 by Deng Xiao Ping as the experiment in Capitalism and in preparation for the return of Hong Kong to China in 1998. CITIC is considered the company that is a gate keeper to business in China. It is a 100 billion dollar (USD) conglomerate with 75 companies under its banner. Its practices are described as Confucian *Guanxi* Capitalism. As the flagship of Chinese reforms, it was CITIC's mission to adopt Capitalism to the Chinese way. CITIC became the tangible face of the planned disruption of socialism in China. The objective is to institute Capitalism, flux within the system yet facilitates the change through the permanence of Confucianism.

The crisis of identity was worsened by the incredible [in]flux of people, capital, investments, information and media images that "swamped" China from early eighties onwards. With the implementation of economic reforms China, which had been a self-sealed giant during the Maoist period, was opened to "global cultural flows" that have a pluralizing and deterritorializing effect. The same process of modernization that on one side allowed China to get access to science and technology and consequently boost its economic development, on the other exposed the country to "threatening" foreign influences that challenged the culture of boundedness and fixity of the national identity and enabled the formation of transnational publics. Indeed an

increasing number of people not only have had the opportunities to watch foreign films, listen to international music and identify with others coming from “outside”, like the Taiwanese pop stars, the Korean soap opera characters or the Hong Kong actors, but also have had the chances to get in touch and possibly embrace “dangerous” political ideas such as democracy and liberalism. Hence the uncontrollable flows of ideas and images deepened the crisis of national identity and provided the ideological basis to the formation of a pro-democracy movement that led to the subsequent Tiananmen demonstrations in spring 1989.

As Gloria Davies put it,

The democracy movement is symptomatic of the crisis experienced by a society when the relative homogeneity imposed on political, economic and cultural practices by government collapses through the emergence of new networks formed by local, national and foreign interests.

However, it must be pointed that the picture of a single individual stopping a Chinese tank from entering the square was a *humiliation* to the Chinese government – an individual stepped out from the group. That was contra-harmony in the maintenance of Chinese identity

The Communist leaders saw the regime security being undermined by the continuous exposure to foreign influences following the economic modernization. Moreover, the democratization of former socialist states in Eastern Europe could represent a dangerous example inasmuch as the Chinese population could demand the same kind of reforms by the Communist leaders. The maintenance of the regime could be explained only on the basis of different Chinese conditions. Indeed policy-makers elaborated the key concept of “Chinese special characteristics” (*Zhongguo Tese*) that could legitimize on the one hand Deng’s economic reforms and on the other the maintenance of the socialist system (Clausen 1998: 260). Due to Chinese distinctive features state officials could carry forward a specific form of “socialism”, opening to capitalism to boost economic development while still conserving the guidance of the Chinese Communist Party (CCP), deemed indispensable. Chinese peculiarity was provided by its unique history and splendid culture that were “spiritually different” from the West. As *Li Ruihuan*, a member of the CCP Politburo and one of the closest allies of Deng put it,

China’s national culture is long-standing, well-established, rich, profound and influential, occupying an extremely important position in the history of the world’s civilization. Our ancestors have bequeathed us extremely rich and extremely precious cultural legacy, which we should cherish, protect and explore”p.(Hence) the cultivation of socialist new culture with Chinese characteristics must be rooted in the rich culture of the Chinese nation. *Carrying forward this national culture will provide us with an important condition to inspire national spirit, strengthen national dignity and confidence, display patriotic spirit and withstand all external pressure.*

Confucianism, once rapped as the “source of ten thousand evils,” has now been reevaluated as the essence of Chinese culture. In the words of the state official Gu Mu, Confucius was “the great thinker, educator and politician of ancient China” and indeed “the founder of traditio-

nal Chinese culture.” A national survey of college students on “who were the greatest thinkers in world history,” resulted in the top three as (1) Confucius, (2) Albert Einstein, and (3) Friedrich Nietzsche. (The survey was conducted by China Associates of Social Science.)

Numerous Confucian conferences of intellectuals were underlining how “the characteristics of Chinese culture are in fact, the characteristics of the Confucian thought” and praising Confucianism for its determinant influence exercised on the values and customs of Chinese society. Instead of being regarded as the “arch-enemy of China’s modernization and survival” like in the recent past, Confucian thought now could be “a guide for the future.” Confucian ideals were also credited to have laid the basis for the national unification since they were advocating “harmonious relations between the Han and minority nationalities.” In addition to these praises for Confucianism, the Communist Party’s Secretary General at that time, Jiang Zemin, provided the most authoritative and significant endorsement of the Confucian revival when he attended a Confucian symposium and addressed the public by saying, “Confucius was one of the China’s great thinkers and his doctrine is part of China’s precious cultural heritage. We must thoroughly study his fine ideals and carry them into the future.” Jiang was even the first leader who frequently cited Confucian classics in official speeches, indeed a sign that remarks how traditional culture has been reevaluated and readapted to the present.

Hence state officials have been trying to construct a Chineseness rooted in the cultural heritage and bounded in the territory of the mainland for their own political purposes. Nonetheless state officials articulating a unitary political identity linked with tradition and reproducing a clear and definite opposition between the Chinese national “Self” and the Western “Other” for their political purposes obscured the complexity and ambiguity of the contemporary condition affected by trans-nationalization.

Indeed Confucianism, now depicted as the “the backbone of the great achievements of Chinese civilization” and “the mainstay of Chinese traditional culture,” was revived because this ideology not only could provide Chinese people with a homogeneous national identity but could also serve as a bulwark against all threatening foreign influences coming from the West. Confucian values could be used as a traditional criteria for rejecting decadent and liberal western ideals, in the words of a leading sinologist, “now Confucianism, not Marxist revolutionary morality, is to guard the gates against Western decadence. Beijing’s pragmatic leaders are increasingly disposed to lean on a conservative version of Chinese tradition as the best guarantor of the status quo.” Similarly in the essay “Confucianism and Deng’s China” Adrian Chan concluded that the “reinterpretations of Confucianism in the Deng era are not a matter of knowing the past” but are done according to the needs of the present. “The reincarnation of Confucianism”, whose principles of social stability and respect of authority have been carefully selected, is performed “to provide the necessary legitimation for the political regime.”

Selling Modern Western Values

Another way to sell transnationalism is to sell Western values in the Chinese market. Values such as freedom, individualism, happiness, mobility, and pleasure are especially appear-

ling among young Chinese consumers (and appropriate to the Chinese government). English is predominantly used in the commercial, which conveys a sense of “foreignness” and globality. China Mobile uses the slogan “Connect with freedom, unlimited possibilities,” which explicitly sells the concept of freedom. It celebrates the unlimited possibilities of connecting to the Internet through a cell phone, without questioning the limited content that Chinese consumers can access, due to regulations implemented by the Chinese government to block and filter Web sites. These values are sold precisely because they are desired in a society that does not provide unlimited personal choices. Individual rights are still constrained by the institutions of the patriarchic family, the authoritative school, the workplace, and the state. As I have said, state government sees individuality as a necessary part of Chinese integration with the West.

Marketing Dreams About the Grand Unity and Universal Humanity

Today’s ads simultaneously express transnationalism and nationalism. On one hand, it sells the notion that children of the world have a *common desire to know each other and they will one day gather together, and create a harmonious world*. The idea of harmony is especially important in the Chinese model of nationhood. It aims not only to present China as a peaceful nation that can live in harmony with its neighboring countries, but also to project a different ideal of society that can transcend language, cultural, class and racial boundaries. The emphasis on the Chinese boy singing clearly puts China in a leadership position of the world harmony. The red scarf on the singing boy is significant to many Chinese because it represents childhood as well as nationalism that we are taught as children -- somewhat similar to the Pledge of Allegiance for Americans.

On the other hand, such a harmonious world is created only when all kids are running on the Great Wall, and toward the Temple of Heaven as if they were all worshipers of Chinese culture. The image toward the end is fuzzy and the camera is positioned in a particular way to hide the fact that all kids at the Temple are Chinese, but they are dressed up in an exotic fashion, with girls in beret and boys in Middle Eastern head scarves. The commercial is thus about China constructing the other cultures in order to project its role in world harmony. Even though the target audiences are Chinese consumers, the commercial expresses hope for a global harmony. The universal dream of connecting the world is to be accomplished through Chinese culture and especially through China Mobile. In this commercial what is national is made universal, which resonates with the often-heard saying in China that “what is national is what is universal.” Peace and harmony reflects China’s soft power position rather than military power and mere body power.

Many Chinese ads have mixed Chinese and foreign elements, and Chinese and foreign models to convey commercial messages such as “the entire world is one family,” “sports has no foreignness or “Chineseness,”” and “in my eye, there is no national boundary,” to name a few. In these ads, the grand unity of the world (*tianxia datong*) echoes an influential belief in Confucianism, which “advocated that there was not a way but the way of understanding the world.” For example, in his *Da Tongshu*, Kang Youwei (a prominent Confucian scholar in the Qing Dynasty)

made a plan for world unity and for an ideal society where all people would live in harmony. He considered *ren* (compassion, love, or benevolence) as the main factor that would resolve world problems. Duara points out that universalistic assertion in Confucianism often cover the compromise when Chinese culture encounters other cultures. It is interesting that proposals of the Grand Unity often happen in transitional China.

In Kang Youwei's time, China was repeatedly defeated by Western powers. Many Chinese scholars thus blamed Chinese culture for China's weakness. Contemporary China is rapidly integrating itself with the capitalist world system. As a rising power, China has started to reclaim its cultural tradition and its rightful place in the world. Marketing such universal claims is thus associated with the resumed confidence of China. Rather than turning inward, Chinese corporations have turned outward and begun to exploit the world market literally and symbolically. It is, therefore, not surprising to see that selling dreams have become a common theme in Chinese advertising: dreams of knowing the world, of being known to and appreciated by the world, of flying high, and of becoming the world center again. As China starts to embrace the world, it also opens its landscape to foreigners.

Chinese Products Reaching Out to the World

While China Mobile and China Unicom ads invite Westerners in, ads of other Chinese products sell their success in reaching out to the West. Haier, for example, has conducted various campaigns featuring how foreign media reports have praised its world quality and how eager foreign retailers want to carry its products. Its many commercials imply that Haier is now in a superior position compared with foreign retailers because it has the power to grant licenses to them. Many Haier commercials also proudly announce "Haier, made in China," as another way to assert that "*the Chinese have stood up.*"

The representations of 'Chineseness' and transnationalism in Chinese ads simultaneously reflect China's ambivalence toward its tradition and the West, and its assertiveness and confidence in global economy. On one hand, rapid economic development of China has made Chinese producers more assertive in claiming their Chinese identity in relation to the West. Chinese marketers are very active in producing and selling "Chineseness" centered on mainland China, and extends to the Chinese residing in other countries. Chinese marketers select, utilize, and reorganize China's past history, in particular its anti-foreign history, in relation to the Western Other in order to construct an unchanging history of patriotism. China is portrayed as a strong father, a nurturing mother, a victor, a victim, a unique entity and a global unifier. "Chineseness" is about the past glory and its future role in transcending global differences. On the other hand, there remains a pervasive idea of viewing Chinese culture and tradition as backward and incompatible with modernity.

The West is largely viewed as representing progress and modernity, and China is positioned in opposition. The use of foreign models to endorse Chinese products implies that China still needs Westerners to endorse its modern development. Chinese producers use European-style

architecture and well-known tourist sites to symbolize taste and social status in an attempt to obtain modern images. To some extent, selling transnationalism demonstrates a deep desire of Chinese producers, in particular, and Chinese society, in general, to be accepted and celebrated by the international community.

The portrayal of nationalism and transnationalism in Chinese ads further symbolizes the ideological construction of Chinese consumer culture. In essence, consumer culture in China is a middle-class phenomenon. Middle-class consumers in China are sometimes described as “small people with big dreams.” The marketing of transnationalism, to some extent, reflects a deep anxiety of middle-class.

Aesthetics –Pop Cultural Changes

The arts would have marked change in 1989 with Tianmen Square: the individual taking a stand marks a polarity transition in the art of China from a Utopian promise to Pop Politics and Cynical Realism. The shift in Tianmen Square reconfigured the Chinese narrative overnight by bending time’s arrow from a linear narrative to a temporal one which evaporates in black holes.

Various thematics start to appear in the 1990’s and in the new millennium. Deep time/shallow time, off-shore/off-center, temporality appears as a thematic at the Quanxi Exhibition, and Shape of Time Exhibition. The comparative of the Exhibitions is the installation art marked by a dynamic, three-dimensional netting of different matters, (fishnet or wires) which undulate and curve in loops; these installations are different yet similar, both akin to a truncated human nervous pattern. The comparative is given of these Exhibitions’ *guanxi* and time overlap, creating *guanxi* time. Even Confucius becomes a new aesthetic through *hip-hop and rapping*

- Hip-hop culture is four in one: graffiti, rap, DJs (disc jockey) and hip-hop dance. In China hip-hop culture is well developed and commercialized. Yet, in China, it is cool not to be selfish; it is cool to be dedicated and hardworking. Beauty is strength.

A quote from the well-known hip-hop DJ, J. Fever:

In the U.S. rapping and hip-hop are all about BAM: *Babes And Money*.

In China ,a rapper takes a different position than the lifestyle than the U.S. rapper. But they agree with Confucianism on treating the family as the number one priority and that government should have less control of the population.

“It is all about self-expression.” In the NYC, South Bronx ghetto, rap’s birthplace, there is no real employment. Rapping includes in part old African traditions of rhyming slang to put down an enemy or friends. It developed from the street jive of early the 1980’s becoming for many urban youth a new, youth-bound way of talking: half-speaking, half-singing comprised of rhythm and fast repartee. Staying on the beat is how rap flows, and requires great breath control, literary alliteration and double-entendre.

Confucian Rap emphasizes the performative of life over reputation and materiality. You have to enact the name to claim the name. It is all about the rectification of name. Confucian Rap is about justice respect, dignity, and filial piety. It has become a part of the street theatre of

social criticism. Confucian Rap is also re-creating, addressing the political aspect of Chinese individual(ism).

China is now all about transformation, happening at different levels. Body transformation has become a part of Chinese female's culture, spreading across several age groups. To U.S. men, the traditional Asian eye appearance is more appealing than that of U.S. women. In contrast, U.S. women are not surgically altering their bodies to attain an Asian look. In fact, in the U.S., the status is often the ability to have (afford) the surgery itself rather than the accomplished look, that is, the expensive surgery itself is "the difference that makes the difference." Transformation, renewal, transition is China's quest. Yet there is a stabilizing mechanism in a change institution: *guanxi*

Guanxi

Interpersonal relationship (*guanxi*) is one of the major dynamics of Chinese society. *Guanxi* has been a pervasive part of the Chinese business world for the last few centuries.

Guanxi is one of the major dynamics in Chinese society. *Guanxi* has been a pervasive part of the Chinese business world for the last few centuries. It binds literally millions of Chinese firms into a social and business web. It is widely recognized that *guanxi* is a key business determinant of firm performance. It is the lifeblood of both the macro-economy and micro-business conduct. Any business in this society, including both local firms and foreign investors and marketers, inevitably faces *guanxi* dynamics. No company can go far unless it has extensive *guanxi* networks in this setting.

The Chinese word "guanxi" refers to the concept of drawing forms an intricate, pervasive relational network which the Chinese cultivate energetically, subtly, and imaginatively. It contains implicit mutual obligations, assurances, and understanding, and governs Chinese attitudes toward long-term social and business relationships. Broadly, *guanxi* means interpersonal linkages with the implication of continued exchange of favors. *Guanxi* is therefore more than a friendship or simple interpersonal relationship; it includes reciprocal obligations to respond to requests for assistance. Unlike inter-firm networking in the West, however, this reciprocity is implicit, without time specifications, not necessarily equivalent, and only socially binding.

Interpersonal relations are certainly not peculiar to the Chinese society. They exist to some extent in every human society. What is special about *guanxi* is the fact that it is ubiquitous and plays a fundamental role in daily life. The Chinese have turned *guanxi* into a carefully calculated science. Constructing and maintaining *guanxi* is a common preoccupation for entrepreneurs, managers, officials, and even college students.

Although used in speech since a century ago, *guanxi* does not appear in either of the classic Chinese dictionaries ("Source of Words", published in 1915 or "Word Sea", published in 1936). The word consists of two calligraphy characters; *guanxi* (written in *pin yin*) originally meant a door, its extended meaning is "to close up." *Thinking metaphorically, inside the door you may be "one of us" but outside the door your existence is barely recognized.* Today *guan* is often used to mean a pass in various sorts of economic lives, from social activities to orga-

nizational names (e.g., *hai* means “customs”). In addition, *guan* can refer to “doing someone a favor.” For instance, *gun xin* means “showing solicitude for,” *gun huai* means “showing loving care for,” and *guan zhao* means “looking after” or “support.”

Xi means to tie up and extend relationships, such as kinship (*shi xi*) and directly-related members of one’s family (*zhi xi qin shu*). It implies formalization and hierarchy. Whilst the word primarily applies to individuals, the concept can also be used similarly with organizations (e.g., *xi* means “department”). *Xi* can also be used to refer to maintaining long term relationships. For instance, *wei xi* means “to maintain.”

In practice, however, the Chinese use *guanxi xue* to express their concern with the tactics of *guanxi* construction and cultivation. *Guanxi xue* refers to the practical strategies that best ensure personal relationship building, utilization, and development. It implies skill, subtlety, and cunning, as conveyed by the English word “artfulness.”

Guanxi xue involves the exchange of favors and gifts, the cultivation of personal relationships and networks of mutual dependence, and the manufacturing of obligation and indebtedness. What informs these practices and their native descriptions is the conception of the primacy and binding power of personal relationships and their importance in meeting the needs and desires of everyday life.

As mentioned above, doors are an important metaphor. To digress a bit, we need to consider doors of *guanxi* and of Confucius.

The Construction of the Door

Three aspects of the *craftiness* associated with the door are:

- (1) The door hinge, which is considered to be a crafty mechanism inherently attaining the advantageous *shi* utilizing a levered balance to allow a small force to maneuver a large mass. Facilitated by this clever device - the door hinge - a door is configured into a movable boundary. Because a door can be positioned as closed, open, or half open, these positions acquired different spatial perceptions and cultural meanings.
- (2) The use of sacred amulets on the door or hood of the door to cunningly convey a set of metaphysical dispositions and powers beyond the door’s physical functions. Thus, a physically closed door can be metaphysically open to bestow various blessings on the people living within the demarcated space. Conversely, a physically open door can metaphysically shut out the intrusion of evil spirits.
- (3) The tectonic cleverness of door construction. Through the craftsman’s intelligent use of the advantageous *shi*, various doors were built economically and skillfully to fit the requirement of different circumstances (situation).

The Ritual and Cosmology in the Orientation and Size of the Door

According to the theory of ritual and cosmological *shi*, traditional Chinese house doors were built as ritualistic and cosmological entities by manipulating the size and orientation of the

doors. How the orientation and size of a door is used to embody ritual *shi* can be analyzed by looking into the classical Confucian scriptures, such as the Book of Etiquette (*yili*) and the Book of Records (*lij*).

In these Confucian scriptures, the center of the door bears the most significant ritual meaning and possesses the most powerful *shi*. Although the east side of a door is not as prominent in status, it takes precedence over the west side. Such Confucian orientation hierarchies originated from the understandings of cosmological orientation during the ancient times. The Confucian scriptures also reveal that the grander sizes of doors embody a more powerful ritual *shi* than do simpler doors. Over the centuries, the various Confucian government decrees regulated the sizes of doors based on social hierarchies affecting house door design and construction. Officials were given the larger and grander doors, while lesser individuals were allowed smaller and simpler doors. In addition, within the same house, a door with a central orientation was taken to possess higher social status and was built more grandly than the doors on the east side and in a more imposing manner than doors on the west side.

The orientation and size of house doors, besides embodying ritual *shi*, bestow favorable cosmological *shi* if they are positioned in auspicious directions and sized to favorable dimensions. This follows the cosmological *shi*, as construed in Fengshui theories. Only house doors with a favorable orientation and appropriate size can contain beneficial cosmological *shi* with which to bless occupants. The details of the methods and theories used to determine favorable house door orientations and sizes are analyzed here by studying some of the traditional *Fengshui* treatises on dwellings.

The Self-So-Doing of the Door in Organizing Space and Movement

In the context of traditional Chinese architecture, the self-so-doing *shi* of the door allows it to be natural so as to follow the intrinsic tendency of a door in organizing space and directing movement. To analyze this self-so-doing *shi* of the door, the ancient and pivotal role of the door as an organizer of space and movement is explored. Antique chamber dwellings and courtyard houses demonstrate how the position of the door functions to arrange space and guide circulation. Some of the simple yet elegant private house garden doors demonstrate how these garden doors were built to be natural. Their naturalness represented by the simplicity of their forms blends the garden doors into the garden scenes as well as amplifies the self-so-doing *shi* of them in organizing the garden scenes and guiding the movements of the body. Even within the limited space of some old Chinese houses the route of circulation is created through an arrangement of doors to allow a free and natural wandering of the body across multiple levels.

All the aspects of *shi* (i.e., advantageous *shi*, authoritative and ritual *shi*, and self-so-doing *shi*) are epistemologically built into various household doors. The complexity, diversity, and richness of doors as an architectural element reveal that the concept of *shi* in architecture does not allow for a static or permanent interpretation. *Instead, the concept of shi requires each situation and every moment in time to be regarded as unique.*

By nature, *shi* is amorphous and weak because it mutates in accordance with the transfor-

mation of design and construction circumstances and underscores the fluid experience of temporality. It supports an open system that progresses from minute detail to broad concept, rather than a process of closing down from broad concept to minute detail. The amorphous and weak essence of *shi* in architecture gives it a constructive power that results in the making of building elements fitting in the traditional Chinese cultural context. *Guanxi* in business means to be able to open a door but each door has rituals for entering and boundaries to be obeyed.

To understand the importance of *guanxi* and how it operates, one must look to China's Confucian legacy. According to Confucianism, an individual is fundamentally *a social or relational being*. Social order and stability *zun ik* was used in Confucian *depend on properly differentiated role relationships* between particular individuals. The word ideology to refer to a concept similar to *guanxi*. There are *five such traditional relationships (wu-zunk): prince-subject, father-son, older brother-younger brother, husband-wife, and friend-friend*. All are *superior-subordinate relationships* except friend to friend. Confucian relationships were therefore a classificatory paternalistic order which ranked from parents to the sovereign through the master and servant. These five relationships are the basis of Chinese social networks.

“*Wu-lun*” is a highly formal cultural system, requiring each actor to perform his or her role in such a way that he or she says precisely what he or she is supposed to say, and does not say what he or she is not supposed to say. In order to perform one's role well, the actor usually has to hide his or her independent will. This is why Chinese have been said to be *situation-centered or situationally determined*.

Because of the heavy influence of Confucianism, Chinese often view themselves as interdependent with the surrounding social context. The self in relation to the other becomes the focus of individual experience. This view of an interdependent self is in sharp contrast to the Western view of an independent self. The latter sees each human being as an independent, self-contained, and autonomous entity who (a) comprises a unique configuration of internal attributes (e.g., traits, abilities, motives, and values) and (b) behaves primarily as a consequence of these internal attributes. This divergent view of self has implications for a variety of basic psychological processes (e.g., cognition, emotion, and motivation) and may be one of the most fundamental differences between the East and the West in social relations.

In a relation-centered world, social relations are accorded much greater significance. Relationships are often seen as ends in and of themselves rather than as means for realizing various individual goals. As part of the emphasis on differentiated relationships, attention to others is highly selective and mostly characteristic of relationships with in-group members. Many observers of Chinese social relations have noted that in comparison to the West, Chinese have a much stronger tendency to divide people into categories and treat them accordingly. *This tendency of treating people differently depending on one's relationship to them constitutes the basic reason why guanxi is of such importance in Chinese societies.*

Yang described the three major categories of interpersonal relations in China: *jia-ren* (family members), *shou-ren* (familiar persons such as relatives outside the family, neighbors or people in the same village, friends, colleagues, or classmates), and *sheng-ren* (mere acquaintances or strangers). These three categories of relationship have completely different social and

psychological meanings to the parties involved and are governed by different sets of interpersonal rules.

The *sheng-ren* (stranger or mere acquaintance) category includes all those who are outside the family unit and with whom one has not established any meaningful relationship through past interactions. These could include members of one's local community, fellow employees who work in the same (large) company, or business customers. Interactions with *sheng-ren* are superficial and temporary and are dominated by utilitarian concerns. The focus is on personal gain and loss. The defining characteristic of this relationship is instrumentality without affection, unlike the relationship with *jia-ren*, which involves primarily affection, or *shou-ren*, which has both an instrumental and an affect component.

In summary, depending on the bases of *guanxi*, an interpersonal relationship can fall into any one of three categories. Within each category, the relationship can vary in the degree of closeness or strength. For example, involvement with a co-worker who was also a college classmate implies a stronger relationship than with one who was not a classmate. To the traditional Chinese, *guanxi* was primarily meaningful for the *jia-ren* and *shou-ren* categories. However, as Chinese societies moved away from a traditional, agrarian life style to an industrialized, pluralistic one, individual freedom has risen and collective forces have ebbed. The potential for interpersonal relationships in the *sheng-ren* category has become increasingly important.

Philosophy of *Guanxi*

Guanxi are delicate fibers woven into every Chinese individual's social life, and therefore, into many aspects of Chinese society. Although the cultivation of *guanxi* has become the focus of researcher attention only since the decentralization and privatization of the Chinese economy, its roots are deeply embedded in 2000 years of Chinese culture. Confucian social theory is concerned with the question of how to establish a harmonious secular order in a man-centered world. According to Confucianist philosophy, the individual is never an isolated, separate entity. All humans are social or interactive beings. Although *guni* was not found in the Confucian classics, the word *lun* was used. The concept of *lun* concerns the differentiation of individuals and the kinds of relationships to be established between individuals. Confucian social order is constructed upon the concept of *lun*.

There are eight principles of moral behavior. They are:

- *zhong* (loyalty),
- *xiuo* (respect),
- *ren* (kindness),
- *ui* (love),
- *xin* (trust),
- *yi* (justice),
- *he fa* (harmony), and
- *ping y* (peace).

These principles are the foundation of Chinese human relations and networks. An actor in the network should obey these principles in order to maintain his or her face before society.

Ever since Confucius codified the societal rules, values, and hierarchical structures of authority during the sixth century, B.C., Chinese society *has* been functioning within clan-like networks. Such networks can be viewed as concentric circles. *Close family members* are at the core and distant relatives, classmates, friends, and acquaintances are peripherally arranged in accordance to the distance of relationship and degree of trusts. A purposeful investment in time and energy is frequently made to maintain and extend such networks. When a situation arises where one's business undertaking is beyond one's individual capacity, the *guanxi* network is often mobilized to influence some key person's decision making in order to achieve desirable results.

As a social philosophy, Confucianism is concerned with the practical task of trying to establish a social hierarchy strong enough to harmonize a large and complex society of contentious human beings. One of Confucianism's key tenets holds that all human relationships fall into two categories, "predetermined" and "voluntary." In a predetermined relationship, behavioral expectations are dictated by one's status within and responsibilities to a predetermined group, such as one's family. Individual desires are heavily downplayed. But in many relationships that take place beyond the family, the individual plays an active role in determining the character and tone of the exchanges. These are "voluntary" relationships. The individual's dual role -both as a passive follower of predetermined *Guanxi* and Business relationships and initiator of voluntary relationships -can make *guanxi* interactions very *complicated*. The Chinese people place great stock in the importance of *mianzi* (face). This is an individual's public or social image gained by performing one or more specific social roles that are well recognized by others. Though highly abstract, the concept of face is treated by the Chinese as something that can be defined quantitatively. How much face an individual has depends partly on his or her *guanxi* network. The larger one's *guanxi* network, and the more powerful the people connected within it are, the more face one has. One needs to have a certain amount of face in order to cultivate new *guanxi* relationships. *Mianzi* also provides the leverage one needs to successfully expand and manipulate a *guanxi* network. Enjoying the prestige of not losing face and, at the same time, saving other people's face are key components in the dynamics of *guanxi*. According to tradition, "losing face" socially is comparable to the physical mutilation of one's eyes, nose, or mouth. *Mianzi* is therefore an intangible form of social currency and personal status, often determined by social position and material wealth.

In a *guanxi* relationship, both parties must carefully observe certain unspoken rules of reciprocity and equity. Disregarding or violating these rules can seriously damage one's reputation and lead to a humiliating loss of prestige. The loss of face associated with opportunistic behavior spreads quickly through the *guanxi* network due to its transferability. Opportunistic behavior with one exchange partner can be interpreted as opportunistic behavior by people within the entire network. Opportunistic behavior only becomes an attractive option when the expected payoff from such behavior outweighs the expected costs. In a *guanxi* network, the cost of opportunism is the potential loss of exchange opportunities with all members of the network. The larger and more richly connected the *guanxi* network, the greater the assurance that an individual

exchange partner within the network will not risk the potential ostracism that could result from opportunistic behavior. The mere promise of network expansion provides increased assurance that one's exchange partner will not act opportunistically. *Guanxi* thereby replaces the need for trust in an exchange relationship. Another related concept is *renqing* -unpaid obligations resulting from invoking a *guanxi* relationship. *Renqing* is a form of social capital that can provide leverage during interpersonal exchanges of favors. Developing *renqing* is both a precondition for the establishment of *guanxi* and a consequence of using it to one's own advantage. While Chinese people weave networks of *guanxi*, they also weave webs of *renqing* obligations that must be repaid in the near future. In essence, *renqing* provides the moral foundation for the reciprocity and equity that are implicit in all *guanxi* relationships. If you disregard the rule of equity while exchanging *renqing* favors, you may lose face, hurt your friend's feelings, and jeopardize your *guanxi* network.

Guanxi is embedded in *renqing* formulation as an endless flow of interpersonal exchanges and reciprocal commitments. The discourse of *renqing* articulates the moral and decorous character of social conduct. It implies the necessity for reciprocity, obligation, and indebtedness in human relations. What activates reciprocal relations and imbues these relationships with a sense of obligation and indebtedness are relational sentiments and ethics.

The positive role of *guanxi* is determined by the degree of closeness between parties, which is further determined by *ganqing* (human feelings or affection). *Ganqing* is a measure of the emotional commitment of the parties involved. Generally, *ganqing* involves greater degrees of affection than *renqing*. Giving gifts to a government official is a matter of courtesy and observance of proper social form and etiquette. It can lead to the establishment of a good relationship, but not to *ganqing*. To demonstrate that one's *ganqing* is sincere, one must live up to the *guanxi* obligations upon which one's *ganqing* is based. Together, *guanxi* and *ganqing* create and maintain emotional connections between individual Chinese while defining the activities that constitute their mutual social identities. Hence, *guanxi* is often viewed as an essential element of Chinese socio-cultural behavior and an important dimension in the social structure of Chinese society.

The value of *ganqing* and *guanxi* is not static, but changes over time. Both the occurrence of *ganqing* and the development of close *guanxi* hinge upon continued social interaction and mutual help. The type of *guanxi* base does not, however, appear to affect the development of close *guanxi* imbued with *ganqing*. The value of a trade association, for example, depends on mutual help rendered, good prices offered, provision of tips and other news, and credibility.

We must take the primary experience of permanence and flux of Chinese tradition to come to grips with the understanding of how social cultural has been instituted, manage the impacts of these changes including the surprises. Mickunas indicates the following: becoming and permanence are correlated and a harmonious way. Permanence is *li*, designated as internal and *ch'i* designated as external.. Becoming is not contained in the permanence but rather in change. Spontaneity and life is permanence; *li* is order and law, while *ch'i* is flux (outer).

Flux in the tradition is passion and outside normal psyche. Illness is also considered to be "ab"normal. *Tao* (the way) makes clear evil arises from artificial, self-assertion. Confucius regards flow as co-extensive with civilizing forces and destructive flow is regulated to selfishness.

Chinese government has to be mindful of China's past and renewal of Confucius elements of change and stability; its polarities with the dialectical notion of Capitalism and instrumental exchange in with its own teleology. However, the background of Confucius is *guanxi* "ties" or "knots" in which "doors can be opened" - front, back or side doors.

In order to see more clearly some impacts of modernization in China we may wish to consider or makes thematic the notion of time in pre-modern China. Time and space were interdependent in which space is filled with diverse meaning to place and time appears linked to place and events. The notion of situation, circumstance and the moment are critical factors to the everyday notion in Chinese life. Making lived history as opposed to historiography is tied to an "occasion" and to *each* occasion in some way. There are ritual practices to mark the beginning and the cycle to take on, as is often the case with a lunch or dinner. The host sets the cues for the start of the meal with a discussion of the food and the end of the meal by making a toast, standing up and "the meal is over."

Business meetings are choreographed with introductions of each person at the "table as well as those sitting against the walls of the room. If somehow an American (foreigner) abruptly says "I know who you are" and intending a sign of respect, the Chinese host will continue with the ritualized introduction until completion, regardless of the guest's familiarity. Meetings are often scheduled prior to lunch or dinner, coupling occasions with particularly ritualized hospitality. Food time is not business time: that is mixing ritual and occasion.

Because *ganqing* determines the favorability and sustainability of *guanxi*, creating and maintaining *ganqing* is critical. To build up *ganqing*, sharing social activities such as drinking, working or studying together is a prerequisite. Two persons may have a *guanxi* base, but not necessarily build *guanxi* relations. Whether or not a *guanxi* base (e.g., alumni of the same college) can be transformed into a *guanxi* relation depends upon *ganqing*. To strengthen *guanxi*, both parties must cultivate *ganqing*.

Xinren (trust), another important element of *guanxi*, is closely associated with *ganqing*. The greater the *ganqing* between two people, the greater the *xinren*. The reason why *guanxi* between family or clan members is the strongest and most sustainable relationship is that Chinese generally do not trust people outside their families. Parties establishing *guanxi* based on voluntary, social factors must demonstrate positive feelings of empathy for each other in order to overcome this initial distrust. They will have to work actively to maintain the relationship by fully reciprocating favors received and help each other any time one of them is in particular need of assistance. This will build a personal connection and loyalty that can be relied upon. When two strangers want to do business, an intermediary is imperative. The intermediate agent acts as a catalyst by using his or her mutual friendship and *xinren* for each of the other two parties to bring them together. Since Western business relationships do not necessarily contain his personal element, Westerners tend to underestimate the time it takes for Chinese to assess the suitability of a close, personal, non-familial relationship.

Trust is often considered the ability to rely on another because he or she is perceived as credible or competent. Trust between business persons entails expectations of reliability and competence in the delivery of expected outcomes. Trust is an especially important element of

a sustained *guanxi* relationship because it limits the likelihood of opportunistic behavior in a business environment that lacks established rules of law or traditionally does not enforce laws strictly. When two parties trust that each will treat the other in a fair, reliable, and competent manner, then their continued transactions will be facilitated even in the absence of legal and contractual mechanisms for monitoring veracity. For example, a Chinese businessperson who develops a reputation for breaking promises to sell at a certain price will be forced to deal on a cash basis with suppliers. This suggests the importance of always being seen as trustworthy. In one study, 85 percent of managers whose companies were doing business in China reported that trust was an essential condition for *guanxi* and that *guanxi* could not exist without trust.

While Westerners attach value to systems trust, Chinese business practices emphasize personal trust. Systems trust, as in a financial institution, assume that the system is functioning correctly; trust is placed in the system, not specific individuals. Agencies which form part of the system function to generate trust, reduce reliance on people, and make personal guarantees dispensable. For instance, when two parties sign a written agreement, they are depending on the law to bind the contract. Although this does not imply that personal trust can be altogether dispensed with, the involvement of an external agency decreases the personal element of transactions and enhances objectivity. Therefore, systems trust is associated with professionalism and rationalism. In a modern context, the adoption of the more impersonal form of systems trust supposedly increases the legitimacy of transactions.

Chinese managers view personal trust as more important than systems trust. Credibility refers to trust between individuals which bypasses a third agency. Risks are borne by the individuals and cannot be absorbed by an external agency. The contract between individuals is not bound by an external body. Although credibility is embedded in social relations and subject to social sanctions, its underlying principle grants those who apply it a sense of moral superiority over those who rely on systems trust because it is presumably based upon the honesty and integrity of individuals. Nevertheless, over time, there may be a gradual shift from personal trust (e.g., verbal agreements) to systems trust (e.g., written contracts) as China's economy opens up and as the legal framework develops. The institution of personalism, once established, is resistant to change. Its persistence goes beyond functional necessity. Many young Chinese managers have already accepted Western standards of professionalism and the idea that systems trust is superior, as espoused by powerful MNCs. Trust is often placed only where there is sufficient control over the reliability of a system. This control must function independently of the personal motives of any one individual at any given time. This ensures that one does not need to personally know those who have knowledge one needs. Some Chinese firms have therefore begun to mimic certain structural features of foreign MNCs in recent years.

Silence of Guanxi

The function of the *guanxi* mechanism is becoming more differentiated with the value of the foreigner as an addition of *guanxi* networks. The *guanxi* networks function both as entrepreneurial as well as intermediaries. High prestige *guanxi* networks can also operate as “fixers,” change agents and creators of “doors” which is the ultimate *guanxi*.

The silence of *guanxi* is grounded in tribute and security which functions despite bureaucratic governmental legitimacy or individual lack of access to resources. Tribute is a part of the gift economy where gifts are given due to one's prestige and effectiveness. It does not assume as an objective giving a gift in return. The gift, on the part of the giver, does not expect favor in return. It presumes a form of insurance against threat to one's security, This is not Derrida's "free gift" which offers a justification and a pedigree for the ideologist of "duty freed," wherein one is not obligated to give, charity, philanthropy or to be taxed to assist the less fortunate caught in the urban welfare economy.

Derrida loses sight of the surplus value at both the "material" and symbolic level of the gift economy. The *guanxi* network functions as a closed protectorate environment. For Derrida, apparently this is no "more," no "potency" in the economy. While that is quite true of instrumental contracts yet in practice no contract however instrumentally worded does not function by the word alone but must exceed the words to carry out the instrumental. Apparently Derrida missed the concept of "work to rule" which organized labor has used for years as an absolute work slowdown, crippling the organization: labor only does that which the contract spells out as their duties "in black and white," no more.

"Ok, No Problem"

Chinese have often been believed as a community living with a conflict-avoidance culture. Their communication behaviors seem to have been inspired and hence guided by the common belief among participants to save each other's dignity and the sacred social attribute known as *mianzi* or *lian* "face". This is a concept derived from the teachings of the most prominent and respected Chinese philosopher Confucius. Cheng believes that "Confucianism, with its theory and practice, no doubt, is the unequivocal ideological background and foundation of the concept of face and face-work in the Chinese language". This concept of face requires that all parties involved in a communication transaction be obliged to save each other's face as the "positive social value" they will effectively claim for themselves and this is "an image of self delineated in terms of social attributes." As a social attribute, face is gained on loan from society. This common belief harmonizes their interactions, because face work among Chinese is "conceptualized as a typical Chinese conflict preventive mechanism and a primary means to cultivate harmonious human relations in Chinese social life." Therefore, to understand the philosophical values of face would be of crucial necessity for every member of the society by which they can maintain the harmony of their life.

The values of the concept of face in Chinese culture seem to have been extracted from the most basic value of *jen*, a concept related to "humanness" and its associated meanings such as 'humanity', 'benevolence', 'goodness', and 'virtue'. Contained in this *jen* are all warm human feelings that qualify and constitute an ideal person, who will always be considerate about others. In other words, understanding of and then practicing *jen* implies an acceptance of the principle of *shu* 'reciprocity', in which a person will feel and as if experiencing to be the other person by putting him/herself in the other's shoes, so that his/her empathy toward others will spring accor-

dingly. Putting one's self in another's shoes requires a reflexive orientation and inter-kinaesthetic affectivity in order to feel like another.

According to Confucianism, a perfect ideal human being, reached through self-cultivation, can only be accomplished when the following five relationships are completely understood and then achieved:

- (1) The relation of closeness (like the emperor-subject relation);
- (2) The relation of righteousness (as found in the emperor-subject relation,
- (3) The relation of distinction (as in husband and wife relation);
- (4) The relation of hierarchy (as evident in elder-younger relation); and
- (5) The relation of faithfulness (as in friend-friend relation). Self-cultivation itself is determined by the norms and values of *xiao* (filial piety), *di* (brotherliness), *li* (propriety), and *de* (moral integrity). It is into *de* that the concepts of *lian* and *mianzi* are attached.

Four characteristics attached to the concept of face in Chinese: relational, communal/social, hierarchical, and moral are identified. Relational concept of face is fixedly understood by Chinese as the principal means and mechanism that governs and prescribes all their social conducts so that it guarantees the harmony of their human relations. This relational conception is considerably contradictory with that of Western understanding of face concept which is of highly rational model in nature transactional and emphasizes individualism on its prime perspective. Ho further noted that “the Western mentality, deeply ingrained with the values of individuality, is not one which is favorably disposed to the idea of face, for face is never a purely individual thing.” Face, according to Jia, is “both the goal and the means for strengthening and expressing harmonization of human relationships among men in society” and the central emphasis is on “the human relationship instead of impression management.”

Face is also said to have a communal/social value. This characteristic is rooted on the idea that face is a “public censure,” the loss of which will severely negatively affect the status of the loser in the community. Therefore, when someone has a feeling of fear of losing face, that strongly indicates that he/she is aware of “the force of social sanction.” To keep face means that the normal functioning of the community will prevail, and “the member who retains it is accepted as a full member of the community.”

The Chinese concept of face is grounded upon a hierarchical perspective into which age and blood bonds, relational hierarchy within the family and the hierarchical nature of the family are attributed. This is for example evident in the naming practices that prevail in the Chinese communities. According to Scollon and Scollon, the concept of hierarchy is obviously noted in the concept of face, and not taking this characteristic into account might lead to a misunderstanding of the concept.

Morality is inherently attached to the concept of face in Chinese culture. In Hu's observation, face finds its place as the sign of “respect of the group [of people in the society] for a man with a good moral reputation” and the loss of it could mean “a condemnation by the group for immoral and socially disagreeable behavior.” Seen from this perspective, the loss of face can be equated with the loss of morality of the loser.

In interpersonal communication, the principles of *jen* bind all participants to believe that their interest may conflict with others, and it therefore has to be compromised. When taken up appropriately according to the principles, both parties will be felicitous, i.e. “feeling good and satisfied” because their interest is respected and attended to by the other. In most cases, though not always, this feeling is achieved through politeness or *limao*. Into this are included a set of – sometime not-negotiable – guidelines, sometimes non-negotiable, for people to follow.

As a concept, *limao* might be perceived reasonably similar in the minds of the Chinese, although its realizations might vary because these will depend on individuals’ understanding, which might have been influenced by some other external factors such as age, education, life experience, intensity of interactions with other members, social status, and so on. The present study was aimed to investigate the influence of those external factors on the realizations of *limao* in various speech acts. In particular, this study was oriented to portray and explain the on-going changes experienced by the Chinese in the way they view *mianzi* ‘face’ as a traditional concept in relation to *limao* ‘politeness’ in the new order of the world that is changing. If we believe that the development of information technology has made the world even become smaller and borderless, then we will have to admit that there will no single element of the world remain static. Needless to say, this will also affect the values and norms adopted in our life. This natural process will therefore have to be viewed not as a threat to the traditional values but rather as a complementary that necessitates it to happen.

Silence, Emptiness, The Mystery Of China Is Revealed

In the **Phenomenology of Zen**, Mickunas describes the phenomenon of emptiness in Zen practice which aims to:

...Open a direct insight into the event constitution of Being-Nothing,
permanence-flux, eternity-time and thus being the very transcendental subjectivity, the
genesis of all evidence in accordance with the things
themselves in light of what is experienced as it present itself of itself.

While the lived awareness either of permanence or flux is a bedrock constitutive of any concretion in action, it reveals another component that is constitutive of two awareness. This “other” is the more primal intentionality which does not extend any particular object or events and hence cannot be ascribed noetic character. Silence within the dominant mythic context refers to the ineffable mystery or polar tension mutually intensifying each pole. With Contemporary Radical Phenomenology silence refers to taken-for-granted background or a latency of a background context which cannot be exhausted by any single event, word, gesture, etc.. Silence in this sense goes to the heart of Chinese *guanxi* as a network of mutually implicator fact structures, an open field with its own logic.

A *guanxi* mechanism coheres and or “hangs” together makes sense because it participates in the network of possibilities tacitly assumed by a frame of reference. Any form of expression with the silence already evokes a particular constellation of possibilities and implications. The

field can be tensed in a way with expectancies and those who live *here* and swing into focus an activity or action. Francois Jullien has pointed to this silence or emptiness as the great boundary “in-between” requires of it or its equilibrium. He also refers to this as *quiescence* of China aesthetics, cynically called *blandness*. Addressing the “*new guanxi*” requires we operate at an atemporal level of *experience*. The transcendental shift is the ground modulations of awareness, of emptiness as original modes of symbolization. This shift is creative of unity in difference and their surface intentionalities. While the quest for permanence has promoted philosophy, cultural studies, etc. to adopt the moebius strip, the Klein bottle or the torous to justify the new logic. It seems that the proto-symbol is the *spherical network*. An example of the symbolic is the recent Chinese New Year, starting on January 23, 2012 – the Year of the Dragon (or the serpent). The serpent within a two-dimensional space forms a circle and swallows itself. However, in three dimensions, the serpent flows unbroken backwards into its own auto-figuration which is a “hole.” The hole is the serpent’s mouth, yet it is neither a hole in a container nor a hole in which it is contained. It is the hole produced by a recursive act of self-containment that integrates the container and its contents and gives way a holeness.

The process of self-containment is enacted thought the dimension of depth. This is not a regression to a simple self-identity. The Dragon refers to itself, but also to what is other and a boundary is crossed. This boundary is not a boundary but a paradox: crossing-over to the far side, yet at once remains on the nearside.

References:

1. Aziz, E. A. 2000. Refusing in Indonesian: strategies and politeness implications. Unpublished Ph.D. thesis. Department of Linguistics, Monash University.
2. Blum-Kulka, Soshana. 1982. “Learning how to say what you mean in a second language: a study of the speech act performance of learners of Hebrew as a second language”, in Applied Linguistics. 3,
3. Brown, P. and S.C. Levinson. 1987. Politeness: some universals in language usage. Cambridge: CUP. Chang, H. and R. Holt. 1994. “A Chinese perspective on face as inter-relational concern” in S. Ting-Toomey (ed.). The challenge of facework. Albany: SUNY.
4. Cheng, Chung-ying. 1986. “The concept of face and its Confucius roots” in Journal of Chinese Philosophy.
5. Cited according to: DeWoskin Kenneth J. *A Song for One or Two. Music and the Concept of Art in Early China*. – Ann Arbor : Center for Chinese Studies, The University of Michigan , 1982,
6. Goffman, Erving. 1959. The presentation of self in everyday life. New York: Doubleday.
7. Gu, Yueguo. 1990. “Politeness Phenomena in Modern Chinese”, in Journal of Pragmatics. 14,
8. Hall, D. L., Ames R.T. *Thinking Through Confucius*. – Albany : State University of New York Press, 1987;

- 9 Ho, D.Y. 1976. "On the concept of face", in American Journal of Sociologist. 81, pp:867-884.
10. Hu, Hsien Chin. 1944. "The Chinese Concept of "Face"", in American Anthropologist. 46(1),
11. Ide, Sachiko. 1989. "Formal form and discernment: Two neglected aspects of universals of linguistic politeness", in Multilingua. 8/2-3
12. Zhuljen F. *Traktat ob efektivnosti*. – Moskva, Sankt-Peterburg, 1999
The Chinese classics with their abbreviations:
Xcz – *Xi ci zhuan* ("A Great Commentary" from *The Book of Changes*): *Yijing* (transl. by J. Legge). – The Chinese-English Bilingual Series of Chinese Classics, Hunan chubanshe, 1994.

ჯონი პილოტა

კონფუცის გარეგნობა: ჩინეთის ტრადიციული იდენტობები

*თქვენ უცხოელი ხართ, თქვენ ვერ გაიგებთ
ჩინეთს, თუ არა ხართ ჩინელი*

დუმილი, სიცარიელე, ჩინეთის მისტერია გამოაშკარავებულია ძენის ფენომენოლოგიაში, აღწერილია სიცარიელის ფენომენი ძენის პრაქტიკაში, რასაც მიზნად აქვს: გახსნას უშუალო გაცისკროვნება, ყოფიერება არარას ხდომილების კონსტიტუციაში.

უცვლელობა-მიმდინარეობა, მარადისობა-დრო და მისი ყოფიერება, ტრანსცენდენტული სუბიექტურობა, ყველა უტყუარობის გენეზისი საგანთან შესატყვისობაშია. საკუთარი თავი სინათლეში არის გამოცდილება, როგორც იგი წარმოიდგენს საკუთარ თავს საკუთარ თავში.

ცოცხალი განსწავლულობა, მიმდინარეობის მუდმივობა არის საფუძველი ნებისმიერი მაკონსტიტუირებელი შერწყმისა მოქმედებაში, რომელიც ავლენს სხვა კომპონენტს, რომელიც არის მაკონსტიტუირებელი ორი განსწავლულობისა. ეს „სხვა“ არის უფრო ძირეული ინტენციონალობა, რომელიც არ აფართოებს ობიექტს ან ხდომილებას და, მაშასადამე, არ შეიძლება მიენეროს ნოეტიკური ხასიათი. დუმილი დომინირებული მითოლოგიური კონტექსტის ფარგლებში მიანიშნებს გამოუთქმელ იდუმალებას ან პოლარულ დაძაბულობას და თითოეული პოლუსი ურთიერთს აძლიერებს.

თანამედროვე რადიკალური ფენომენოლოგიის თანახმად, დუმილი მიემართება იმ პირობით მიღებულ საფუძველს, ან ფარულ ფონურ კონტექსტს, რომელიც შეუძლებელია ამონურულ იქნეს ერთეული ხდომილებით, სიტყვით, ქცევით და ასე შემდეგ. ამ აზრით, დუმილი მიემართება ჩინური *guanxi*-ს გულში, როგორც ურთი-

ერთგადაჯაჭვული ფაქტის სტრუქტურის ქსელში, ღია სივრცეში თავისი საკუთარი ლოგიკით.

შესაძლებლობათა ქსელში მონაწილეობით guanxi-ს მექანიზმი ფაქტობრივად გულისხმობს მიმართებათა ფრეიმს. გამოხატვის ნებისმიერი ფორმა დუმის მემ-ვეობით უკვე ინვესტს შესაძლებლობებისა და იმპლიკაციების განსაკუთრებულ კონსტელაციას. სივრცე შეიძლება დაიძაბოს მოლოდინებით და ისიც, ვინც ცხოვრობს აქ და ქანქარასავით ქანაობს აქტიურობის ან აქტივობის ფოკუსში. ფრანსუა ჟული-ანმა მიუთითა ამ დუმისზე ან სიცარიელეზე, როგორც დიდ საზღვარზე „ში-შორის“ (in-between), რაც მოითხოვს მის წონასწორობას. იგი ასევე მიანიშნებს ჩინური ესთეტიკის უძრავობას, რასაც ცინიკურად თავაზიანობას უწოდებენ.

ახალ guanxi-ზე მიმართვა მოითხოვს ჩვენს მოქმედებას გამოცდილების არა-ტემპორალურ დონეზე. ტრანსცენდენტალური ცვლილება არის განსწავლულობის, სიცარიელის მოდულაციის (ცვალებადობის), როგორც სიმბოლიზაციის მოდელის, საფუძველი. ეს ცვლილება არის შემოქმედებითი ერთიანობა განსხვავებაში და მის ზედაპირულ ინტენციონალობაში, რადგან მუდმივობის ძიებით დაკავებულია ფილოსოფია, კულტურული კვლევები და ასე შემდეგ. როგორც ჩანს, პროტო-სიმბოლო არის სფეროსებური ქსელი. სიმბოლურის მაგალითია 2012 წელი, დრაკონის წელი. დრაკონი წრის სიმბოლოა, სადაც გველი ორგანოზომილებიან სივრცეში ქმნის წრეს და ყლაპავს საკუთარ თავს. მაგრამ სამ განზომილებაში, გველის ნაკადები უკუშექცეულია საკუთარ აუტონიშნებით საუბარში, რომელიც არის „ჭრილი“. ჭრილი არის გველის პირი, ეს არ არის ჭრილი, რომელიც ყველაფერს შეიცავს. ეს ჭრილი არის წარმოებული თვითშეკავების რეკრუსიული აქტით. ეს აერთიანებს მომცველ სათავსოს და მასში მოთავსებულს და გზას აძლევს „ჭრილს“. თვითშეკავების პროცესი ნაბრძანებია აზრისადმი სიღრმის განზომილებით. ეს არ არის რეგრესი მარტივი თვითიდენტობისაკენ. დრაკონი მიემართება საკუთარ თავს, მაგრამ ასევე იმას, რაც არის სხვა და ამით საზღვარი გადალახულია. ეს საზღვარი არაა საზღვარი პირდაპირი აზრით, არამედ პარადოქსი – შორეთის გადაბიჯებით მაინც ვრჩებით სიახლოვეში.

გამუშაო დოკუმენტი

სუბიექტი კვანტური მექანიკაში და ავტორი თანამედროვე პოლიფონიურ პროზაში

კვანტურ მექანიკაში განსაკუთრებული სიცხადით გამოვლინდა შემეცნების სუბიექტისა და ობიექტის ფენომენოლოგიური მთლიანობა. შეუძლებელია ლაპარაკი მიკროსამყაროს შესახებ მისი შემეცნების პირობების გათვალისწინების გარეშე. აქ, ჩვენი აზრით, მკაფიოდ იკვეთება სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის პრობლემა, რაც ნათლად გამოხატულია ნილს ბორის დამატებითობის პრინციპში.

ამ ერთიანობის დადასტურების მიზნით ჩვენ მივმართავთ კვანტური თეორიის ფენომენოლოგიურ ინტერპრეტაციას, რომელიც მიკროსამყაროში სუბიექტის შეყვანას გულისხმობს. ეს, რა თქმა უნდა, სულაც არ ნიშნავს, რომ დამკვირვებელი სუბიექტი ქმნის მიკროსამყაროს რეალობას. ფიზიკური რეალობა არსებობს თავისთავად, მიუხედავად იმისა, აკვირდება მას ადამიანი თუ არა; და მაინც, დაკვირვების, ანუ გაზომვის სიტუაცია ატომურ სამყაროში პრინციპულად განსხვავდება კლასიკურ-ფიზიკური შემეცნების სიტუაციისგან. ის არ დაიყვანება მხოლოდ ფიზიკურ ურთიერთქმედებაზე გამომდინარე ხელსაწყოსა და ატომურ ობიექტს შორის. ატომური სიტუაციის „უცნაურობა“, ჩვენი აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ აღნიშნული სიტუაცია ერთგვარად „სუბიექტივირებულია“. გამომდინარე იმისა, რომ ჩვენს ხელსაწყოს აქ არ წარმოადგენს ჩვეულებრივ ფიზიკურ სისტემას, ის თამაშობს სუბიექტის ცნობიერების როლს ატომური ობიექტის მიმართ, უფრო სწორედ, წარმოადგენს სუბიექტის ექსტრაპოლაციას ადამიანის გარეთ, ფიზიკურ რეალობაში. ასეთი რამ სავსებით დასაშვებია, რადგან არათუ ადამიანის ცნობიერებაში, მთელ ობიექტურ სინამდვილეში მიმდინარეობს იდეათა რეალიზაციის, საზრისების წარმოშობისა და ცვალებადობის „სუბიექტური“ პროცესი, რის გამოც ფიზიკური მოვლენები არ დაიყვანება ცალსახა მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებზე, არამედ გვაქვს მათი გარკვეული თავისუფლება, რაც მიკროსამყაროში ატომური პროცესების ინდეტერმინიზმსა და ალბათურ ხასიათში გამოიხატება.

ნილს ბორი გვეუბნება, რომ აზრი არა აქვს ვილაპარაკოთ ატომური ობიექტის არსებობაზე გამომდინარე ხელსაწყოსთან მიმართების გარეშე. ეს ნიშნავს, რომ მიკროობიექტი განუყოფლად არის შერწყმული მისი შემეცნებისა და გაზომვის სიტუაციასთან. ეს მოსაზრება სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობას გამოხატავს მიკროსამყაროში. ჩვენი მსჯელობა ცხადყოფს, რომ ბორის აღნიშნული პრინციპიდან გამომდინარეობს კვანტური მექანიკის ინდეტერმინისტული ინტერპრეტაცია, ფიზიკურ სიდიდეთა განუზღვრელობა, ალბათობა და კორპუსკულარულ-ტალღური დუალიზმი, ანუ მიკროსამყაროს სურათის გახლეჩა ტალღურ და კორპუსკულარულ წარმოდგენებად.

1927 წელს, კოპენჰაგენში, აინშტაინისა და ბორის ცნობილი დისკუსია ფაქტობრივ იყო ბრძოლა კვანტური მექანიკის დეტერმინისტულ და ინდეტერმინისტულ

ტულ ინტერპრეტაციებს შორის. ჩვენი აზრით, ამ ბრძოლაში გამარჯვებული არ გამოვლენილა. ორივე ინტერპრეტაცია თანაბრად მისაღებია კვანტური მექანიკის მიმართ. თუკი გავითვალისწინებთ წარმოდგენილი კვლევის პერსპექტივას თანამედროვე ფენომენოლოგიის შუქზე, შეიძლება ითქვას, რომ ბორის პრინციპი კვანტური ობიექტისა და ხელსაწყოს ერთიანობის შესახებ აუცილებელია, მაგრამ საკმარისი არ არის მიკროსიტუაციის სრული დახასიათებისთვის. მას უნდა დაემატოს სიცოცხლის ფენომენოლოგიის იდეა მატერიის თვითინტერპრეტაციის უნარის შესახებ.

სუბიექტური ყოფიერების შეჭრა ობიექტურ რეალობაში ნიშნავს იმას, რომ მატერიას (ფიზიკურ რეალობას) გააჩნია უნარი თავისთავად, ადამიანის ჩარევის გარეშე, მოახდინოს საკუთარი შემეცნებითი სიტუაციის ინტერპრეტაცია. ამიტომ კონკრეტულ კვანტურ სიტუაციაში ობიექტურად გვეძლევა არა მხოლოდ სუბიექტ-ხელსაწყოს სისტემა, არამედ ის გზაც, რა გზითაც ეს სიტუაცია თავის თავს გვიჩვენებს დეტერმინისტული ან ინდეტერმინისტული ინტერპრეტაციის სახით. მატერიის აღნიშნული თვითინტერპრეტაცია ყოველთვის ახდენს კონკრეტულ არჩევანს და გამოორიცხავს ერთი, საერთო ჭეშმარიტების მოცემულობას კვანტური დეტერმინიზმის არსებობის ან არარსებობის შესახებ.

ამ მხრივ საინტერესოა ურთიერთობის გარკვევა „ორთოდოქსალურ“ კვანტურ თეორიასა და ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიას შორის. სიძნელე აქ იმაში მდგომარეობს, რომ კვანტური თეორია შეეხება მიკროსამყაროს, რომელიც ცნობიერების გარეშე, ობიექტურად არსებობს; ჰუსერლის ინტერესის საგანს კი შეადგენს სუბიექტის ცნობიერება, როგორც ცოდნის კონსტრუქციის შინაგანი წყარო. ვფიქრობთ, რომ ეს სიძნელე, კვლევის განსხვავებულ საგანთა გამო, მოჩვენებითია. როგორც ჰუსერლის ინტენციონალური ცნობიერება არის ღია ობიექტური სამყაროს მიმართ, ასევე კვანტურ-ფიზიკური სიტუაციის ობიექტურობაც არის გახსნილი სუბიექტური ყოფიერების წინაშე. ეს ორმხრივი ღიაობა საშუალებას გვაძლევს დავსახოთ კვანტური ფიზიკისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ერთმანეთთან შეხვედრის სასაზღვრო სფერო, სადაც სუბიექტის და ობიექტის ერთიანობა თავისუფლებისა და ინდეტერმინიზმის სამყაროს შექმნის.

განუზღვრელობის ინტერვალში, ალბათურ მიკრომოვლენათა თამაშის სცენა ტრიალებს ერთადერთი ინვარიანტის გარშემო: ეს არის კვანტურ-მექანიკური ექსპერიმენტის მთლიანობა, ანუ ხელსაწყოსა და მიკროობიექტის ერთიანობა, რაც შეიძლება შევადაროთ არსობრივ ინვარიანტს ფენომენოლოგიური რედუქციის სფეროში, ანუ ჰუსერლის ინტენციონალურ ცნობიერებას.

ისევე, როგორც ინტენციონალური ცნობიერება მიზანდასახულია გარე ობიექტის მიმართ და მისი არსებობის ობიექტური საზრისის გაუქმებით (ბრჭყალებში ჩასმით) დაადგენს თავის თავს, როგორც ამ საზრისის ქმნადობის სუბიექტურ პროცესს, ასევე კვანტური გაზომვის პროცესიც, ფიზიკური რედუქციის გზითა და ბორის პრინციპის მიხედვით, აუქმებს ხელსაწყოსგან დამოუკიდებელი მიკროობიექტის არსებობას, რათა გადმოიტანოს ეს არსებობა იმ სუბიექტური ყოფიერების

წიაღში, სადაც გვაქვს სუბიექტ-ობიექტის დინამიკური ერთიანობა, კვანტური ექსპერიმენტის მთლიანობის სახით.

ამიტომ, თუკი ინტენციონალური ცნობიერება ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით ისევ დაადგენს ობიექტის არსებობის საზრისს, კვანტური გაზომვაც, ფიზიკური რედუქციის გზით, ქმნის ატომური ობიექტის ფიზიკურ აზრს.

ყოველივე ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს ჩვენს მოსაზრებას, რომ კვანტური სიტუაცია ონტოლოგიურად „სუბიექტივირებულია“ და რომ გამზომი ხელსაწყო ამ სიტუაციაში თამაშობს ინტენციონალური ცნობიერების როლს მიკრომოვლენათა მიმართ.

კვანტური ფიზიკის ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია საშუალებას გვაძლევს გავაფართოვოთ ჩვენი თვალსაზრისი და დავადგინოთ ერთგვარი ანალოგია კვანტურ-მექანიკურ შემეცნებასა და თანამედროვე პოლიფონიურ პროზას შორის, რომლის არსებით სახეობას „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურა შეადგენს. ასეთი ანალოგია არ არის შემთხვევითი, რადგან ერთი და იგივე ფენომენოლოგიური მეთოდი ინტუიციურად გამოიყენება როგორც კვანტურ ფიზიკაში, ატომური ობიექტის მოდელირების მიზნით, ასევე თანამედროვე პროზაში, მხატვრულ სახეთა შემოქმედების დროს.

ანალოგია კიდევ უფრო გამჭვირვალე ხდება კლასიკური და კვანტური ფიზიკის დაპირისპირების ფონზე.

კლასიკურ ფიზიკაში სიდიდეები, კანონები და პრინციპები დადგენილია ობიექტური ცოდნის უზოგადესი და აბსტრაქტული სისტემის მიმართ, რომელიც აბსოლუტური სუბიექტის იდეით საზრდოობს. მთელი კლასიკურ-ფიზიკური სამყარო შემეცნების ობიექტად არის ქცეული ძველი რაციონალიზმის ამ აბსოლუტური კერპის წინაშე. ამიტომ ცოდნა ფიზიკური რეალობის შესახებ მთლიანად ობიექტივირებული და ჩაკეტილია მატერიალური სინამდვილის ფარგლებში. ცდის მონაცემები, სათანადო სიდიდეები და კანონები პრეტენზიას აცხადებენ ასახონ ცდისგან დამოუკიდებელი ობიექტები და თავისთავად მიმდინარე პროცესები.

კლასიკურ რაციონალიზმთან თანაზიარ ლიტერატურაშიც მხატვრული რეალობა ობიექტივირებული და ფსიქოლოგიური რეალიზმის ფარგლებშია ჩაკეტილი. შემოქმედი გარეშე მომენტია საკუთარი ქმნილების მიმართ. მას აბსოლუტური და ყოვლისშემძლე სუბიექტის გვირგვინი ამშვენებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ავტორი მთლიანად აკონტროლებს თავის ნაწარმოებს და ქმნის გმირის მორალური შეფასებისა და სიუჟეტის წარმართვის ერთიან პოზიციას, რათა თავის ნებაზე განავითაროს ყოველი სახე და მოაგვაროს ნებისმიერი კონფლიქტი თხრობის დრამატურგიაში. მხატვრული ობიექტივაციის შედეგად, ნაწარმოები სინამდვილეზე ორიენტირებული, რაციონალური და ერთიანი სისტემის ფორმას იძენს, სახეები და გმირები ბაძვენ რეალურ პირებს, ხოლო ამბავი ისე ვითარდება, თითქოს ის ნამდვილად ხდებოდეს. ავტორი ამ შემთხვევაში უბრალოდ მოგვითხრობს „ნამდვილად მომხდარი“ ისტორიის შესახებ.

აბსოლუტური სუბიექტისა და ყოვლისშემძლე ავტორის სწორედ ასეთ კერპს ამსხვრევს ფენომენოლოგია კვანტურ მექანიკაშიც და პოლიფონიურ პროზაშიც.

აბსოლუტის ტახტიდან ჩამოგდებული სუბიექტი მიკროსამყაროში შედის გაზომვის პროცესის სახით. იგი აღარ უბრუნდება რაციონალიზმის კლასიკურ ქიმერას, ამიტომ შეუძლებელია მისი განყენება და გატანა კვანტური რეალობის მიღმა, რათა სუბიექტმა გარედან, მთლიანობაში განჭვრიტოს ეს რეალობა და დაიკავოს ატომურ მოვლენათა განზოგადებისა და ცოდნის სისტემატიზაციის ერთიანი პოზიცია. განსხვავებით კლასიკური ფიზიკისგან, მიკროსამყაროში აღარა გვაქვს ფიზიკური რეალობის ობიექტური, ერთიანი და მკაცრად დეტერმინირებული სურათი გვაქვს განუზღვრელობა, გვაქვს ალბათობა, გვაქვს ინდეტერმინიზმი, რის გამოც ფიზიკური აღწერა იხლიჩება მიკრომოვლენათა ურთიერთგამომრიცხავ, კორპუსკულარულ და ტალღურ წარმოდგენებად.

იმავე სიტუაციას ვაკვირდებით თანამედროვე პოლიფონიურ პროზაშიც.

სუბიექტი-ავტორი ჩართულია თავის ნაწარმოებში ცნობიერების ნაკადის სახით. ავტორის ხმა იმდენად შერწყმულია პერსონაჟის ხმასთან, რომ შეუძლებელია ავტორის ხმის გამორჩევა, მისი შემოქმედებითი პროცესის დიფერენცირება და გატანა მხატვრული რეალობის მიღმა, რათა მწერალმა გარედან დაინახოს თავისი ნაწარმოები და დაიკავოს მხატვრულ სახეთა განვითარებისა და სიუჟეტის წარმართვის ერთიანი, ავტორისეული პოზიცია. სუბიექტის შეჭრა მხატვრულ რეალობაში იმას ნიშნავს, რომ ნაწარმოები არ წარმოადგენს მხოლოდ შემოქმედების შედეგს, იგი საკუთარი ქმნადობის სუბიექტურ პროცესსაც მოიცავს თავის თავში. ფენომენოლოგიური ინტუიციით შთაგონებული ქმნილება შერწყმულია იმ სულიერ აქტივობასთან, ცნობიერების იმ ინტენციასთან, საიდანაც ის აღმოცენდება, როგორც წარმოსახვის ნაყოფი. ფანტაზიის ამ წარმონაქმნის გენეზისში ხორციელდება ფენომენოლოგიური რედუქცია. ნაწარმოების შინაარსი თავსდება ბრჭყალებში. ამიერიდან გაუქმებულია მისი პრეტენზია ობიექტურ არსებობაზე როგორც გარე სამყაროს მიბაძვის, ასევე გმირის შინაგანი, ფსიქოლოგიური რეალობის ჩვენების თვალსაზრისით. ამიტომ, შექმნილია განუზღვრელობის სივრცე, აბსურდის სიტუაცია, სადაც ნაწარმოები თავის თავს აჩვენებს, როგორც პირობითობას, როგორც თამაშს. განცდა ისეთია, თითქოს ბოლომდე ახდილია ნაწარმოების ფარდა და ცნობიერების სცენაზე ნაჩვენებია თამაშის ის ქვეცნობიერი, ფარული წესები, რომლებიც მის ლიტერატურულ პირობითობას ქმნიან.

ყოველივე ეს აშკარად მოგვაგონებს ფენომენოლოგიური სუბიექტის შეჭრას კვანტურ მექანიკაში, რაც იწვევს ფიზიკურ სიდიდეთა ალბათობას და განუზღვრელობას მიკრომოვლენათა თამაშის სცენაზე. მსგავსად კვანტური ფიზიკისა, აქაც ირღვევა მხატვრული რეალობის ობიექტური ფორმა, ჩნდება შემოქმედებითი თავისუფლება, ჩნდება ინდეტერმინიზმი, ჩნდება განუზღვრელობა და პერსონაჟთა მრავალხმიანი კამათი პოლიფონიურ ჟღერადობას იძენს.

საგულისხმოა, რომ თანამედროვე ლიტერატურის ანალოგია კვანტურ მექანიკასთან გარკვეულად ეხმიანება კვლევის ახალ შედეგებს სიტყვიერ ხელოვნებაშიც, კერძოდ, „ავტორის სიკვდილის“ ფაქტს და მხატვრული ტექსტის თვითმოძრაობის პრინციპს.

* * *

ჩვენ მიერ დამყარებული ანალოგია არ არის ფილოსოფიის ტრადიციული გზა – კატეგორიების მიხედვით განაზოგადოს, ერთი მხრივ, სპეციალური მეცნიერება – ფიზიკა, მეორე მხრივ კი, ლიტერატურული ხელოვნება. ამ განზოგადებაში იკარგება ის განუმეორებლობა, ის სპეციფიკური არსი, რაც ამ სფეროებს განასხვავებს ერთმანეთისგან. საკითხისადმი ფენომენოლოგიური მიდგომა, ანუ მსგავსების ძიება განსხვავებათა შენარჩუნების გზით, ნიშნავს იმას, რომ თავად ფიზიკის, კვანტური მექანიკის წიაღში მოვძებნოთ ისეთი თეორია და პრინციპი, რომლებიც თავისი სიღრმითა და მასშტაბით გასცდება ფიზიკის ფარგლებს და ფილოსოფიური განზოგადების პერსპექტივას შექმნის.

ჩვენი აზრით, ეს არის კვანტური თეორია და დამატებითობის პრინციპი. თავად ამ პრინციპის ავტორი ნილს ბორი აღნიშნავდა, რომ იდეა დამატებითობის შესახებ შესაძლოა შორს გასცდეს ატომური ფიზიკის ფარგლებს და გავრცელდეს კულტურის სფეროში. ბორის სწორედ ეს მოსაზრება გვაძლევს საშუალებას გავაფართოვოდ დამატებითობის პრინციპი, როგორც ისტორიულ-კულტურული ფენომენი, ჩამოვაცალიბოთ კვანტური ფიზიკის ფენომენოლოგიური კონცეფცია და ამის საფუძველზე წარმოვაჩინოთ ანალოგია კვანტურ მექანიკასა და მხატვრულ ლიტერატურას შორის.

ფილოსოფიის ზოგადი პოზიციიდან თუ შევაფასებთ, ასეთი ანალოგია არ არის შემთხვევითი. გამოკვლევამ აჩვენა, რომ ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ერთი და იგივე მეთოდი ინტუიტიურად გამოიყენება როგორც კვანტურ ფიზიკაში ატომური ობიექტის მოდელირების დროს, ასევე თანამედროვე, ე.წ. „ცნობიერების ნაკადის“ პოლიფონიურ ლიტერატურაში, მხატვრული სახის ქმნადობის დროს. ფიზიკურ და მხატვრულ რეალობათა განსხვავების მიუხედავად, ორივე შემთხვევაში მოქმედებს ფენომენოლოგიური აზროვნების პრინციპი სუბიექტის და ობიექტის განუყოფელი ერთიანობის შესახებ. კვლევის შემდგომმა გაღრმავებამ აჩვენა, რომ სწორედ სუბიექტ-ობიექტის ფენომენოლოგიური ერთიანობა განაპირობებს კვანტური შემეცნების (გაზომვის) სიტუაციის მთლიანობას, მიკრომოვლენათა ალბათურ ხასიათს, კორპუსკულარულ-ტალღურ დუალიზმსა და ინდეტერმინიზმს.

ალბერტ აინშტაინთან დისკუსიის დროს ნილს ბორი საგანგებოდ ხაზს უსვამდა, რომ კვანტური შემეცნებითი სიტუაცია იმდენად მთლიანი და განუყოფელია, რომ აზრი არ აქვს ვილაპარაკოთ ატომურ ნაწილაკზე, როგორც თავისთავად არსებულ ობიექტზე მისი გაზომვისა და შემეცნების პირობების გათვალისწინების გარეშე. როგორც ვაჩვენეთ, სწორედ ბორის ამ გამონათქვამიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს სუბიექტისა და ობიექტის განუყოფელი ერთიანობის იდეა.

შემდგომმა კვლევებმა გამოავლინა, რომ მსგავსი ფენომენოლოგიური ერთიანობა იქმნება „ცნობიერების ნაკადის“ პოლიფონიურ პროზაშიც. თუკი აქ სუბიექტად მივიჩნევთ მხატვრული ნაწარმოების ავტორს, ხოლო მხატვრულ ობიექტად – პერსონაჟს, ავტორისა და გმირის ამ მიმართებაშიც სუბიექტ-ობიექტის მთლიანობას ვღებულობთ. ასეთი ერთიანობის გამო, ავტორის ხმა ხშირად ერწყმის

პერსონაჟის ხმას, ხოლო ეს უკანასკნელი არაერთგზის არღვევს მხატვრული სახის საზღვრებს და გვევლინება ნაწარმოების ავტორის როლში.

როგორც კვანტურ მექანიკაში, ასევე „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურაში, სუბიექტი ჩართულია არა აბსტრაქტულად, მეცნიერული ცნებებისა თუ მხატვრული პრინციპების სისტემის სახით, არამედ იგი „შეჭრილია“ თავის სააზროვნო სივრცეში, როგორც ცნობიერების ნაკადი, როგორც ცოცხალი, შემოქმედებითი პროცესი, რომელიც, ერთი მხრივ, ქმნის კვანტური ობიექტის ფიზიკურ აზრს, მეორე მხრივ კი, იწვევს ავტორის და პერსონაჟის განუყოფელ ერთიანობას.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე მეცნიერებაშიც და ლიტერატურულ ხელოვნებაშიც, შემეცნების და შემოქმედების საგნები ემსგავსებიან ერთმანეთს. სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობის ძალით, მათ ენიჭებათ თავისუფალი ნება. ამ ნებაყოფლობით მისწრაფებაში ისინი გადადიან მატერიალური სამყაროს საზღვრებს და ქმნიან ახალ, „არაკლასიკურ“ რეალობას, რომელიც ყოველთვის ღიაა ცნობიერების წინაშე და როგორც ინტენციონალური ფენომენი, არც არსებობს თავის შემოქმედებით პროცესთან, თავის სუბიექტურ ყოფიერებასთან ერთიანობის გარეშე.

ყოველივე ეს საშუალებას გვაძლევს შევიყვანოთ კვანტურ მექანიკაში არაპიროვნულად მოცემული სუბიექტი, რომელიც გვიჩვენებს მიკროფიზიკური რეალობის ფენომენოლოგიურ ღიაობას ადამიანის ცნობიერების წინაშე.

ლიტერატურა:

1. კაკაბაძე ზურაბ, რჩეული ფილოსოფიური შრომები, გვ. 10-229. ბათუმი, „შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტი“, 2012 წ.
2. ნილს ბორი, ატომური ფიზიკა და ადამიანური შემეცნება, მოსკოვი, 1961, გვ. 40-43, 139-148.
3. ჰიუტი ვლადიმერი, დამატებითობის ცნება და ცოდნის ობიექტურობის პრობლემა, ტალინი, 1977.

MAMUKA DOLIDZE

The Subject in Quantum Physics and the Author in Modern Polyphonic Fiction

Summary

The aim of our investigation is to use Husserl's phenomenological approach and Bohr's quantum conception to explain the polyphonic style of literary works. We assert that the occurrence of analogy between Bohr's conception and the "polyphonic style" in literature was not coincidental since this analogy had a philosophical ground; i.e. both areas use the same phenomenological approach - one deals with the construction of the object of science and the other - with the creation of an artistic form.

Phenomenological approach shows, that the reflection of premise of mind anticipates the reflection of objects and events of cognizable world. Premise of mind includes the possibility of knowledge, i.e. the possibility of correspondence between external things and the nature of thinking. According to it, a physical object should be considered in integrity with the conditions of cognition, which determine the possibility of such correspondence. Therefore, the physical object, taken in this integrity, is unique, since it is determined by irreversibly changing consciousness.

Bohr's understanding of quantum theory meets this phenomenological requirement. The famous scholar emphasized an indivisible coexistence of a subject and an object when speaking about the impossibility of considering the atomic object apart from its measurement conditions.

Consequently, unlike classical physics, we observe the subject's penetration into the quantum area. Therefore, the description of atomic world disintegrates into two independent (wave-particle) parts and instead of a single, integrated form we obtain polyphonic pictures of physical events. When moving from one picture to another, subjective conditions irreversibly change without having a common integrating ground underneath. The subject takes part in the construction of the quantum object not as a transparent, immaterial mirror, reflecting the atomic world, but as a special form of existence, which gives quantum particles a physical meaning. The subject's consciousness is regarded as a vital essence, but not as an absolute, all-powerful mind - the determining basis of classical physics.

Now, let us trace a link between the construction of a physical picture and forms of fiction. When substituting a scientific subject by the author of fiction, two different forms of subject-object relation arise. If a literary work implies the author as an omnipotent subject, it means that the author controls and fully determines his work, solving every conflict within it. Here the author acts as a narrator, who knows everything about the story and tells the facts as if they have happened in reality. Therefore, such an impartial author is beyond the story and his work

acquires an objective form of reflection of the actual events. We denote such literary works ~single base forms”.

The subject-object relation reminds the picture of classical physics, where physical objects and interactions are given in the objective form of being, as if they were independent from the subjective conditions determining the physical objects. These conditions are considered beyond the physical picture.

Unlike classical physics, quantum picture is constructed according to the phenomenological method. That is why, the mind participates as a subjective existence here and instead of physical object we have the concept of quantum phenomenon, which is an indivisible result of subject-object interaction.

If a writer is in a position to apply the phenomenological method to fiction, the situation similar to that in quantum sphere occurs. Phenomenological approach considers a literary work as a phenomenon, which implies in it the process of its creation. This work involves the author’s stream of consciousness. The author neither personally nor objectively, but as a subjective process of creation, penetrates into the story and the work loses its strictly objective form. The author does not intend to present the facts in such a way as if they have really taken place. All these results make an impression that a real stream of the author’s consciousness runs through his creation, causing the deletion of borders between the characters and the author.

Thus, once entering his creation, the author destroys its objective form and the work acquires the conditional nature of invention. Strictly speaking, the story shows itself in an undetermined area, lying between the forms of reality and invention, for no objectification act takes place in regard to the external world, or in the inner world of the author. On the whole, a subject’s penetration implies a loss of certainty and clarity of the objective content of a fiction. Absurdity and uncertainty become features of artistic reality as it is in the case with quantum reality. Absurdity reflects not a chaotic state of external world, but uncertainty of our consciousness. Thus, a subject’s penetration disintegrates a single-base form of fiction, mutually independent parts of which organize a polyphonic structure of creation, where the author’s single consistent position is never revealed. The creator neglects verisimilitude of the story, or, using phenomenological language, takes its objectivity in brackets, and a literary work, instead of reflecting the ~real facts”, shows itself as a phenomenon of consciousness in its existential dimension.

We would like to explain once more, how we understand the author’s penetration into his novel.

As for fiction, a phenomenologist should raise an issue of correspondence between reality and invention. When bringing up the correspondence issue, he, at the same time, puts questions about the limits of such relationship and assumes the possibility of disparity between art and reality beyond these limits.

Finally, the phenomenologist evaluates the creative work as being independent from the external world.

But such an evaluation is somewhat dangerous. The thing is that while freeing itself from external reality, the work of fiction may find itself in the field of the author’s psycho-emotional gravity. The existence of a creative work, as an independent phenomenon, means its ~disincli-

nation~ neither to the external objects nor to the author's subjective world. Therefore, the writer has created the area of uncertainty and obscurity within his story to maintain the middle, independent position of his work between the external world and the psychological subject. This concept means subject-object phenomenological integrity, for, due to this uncertainty, there is no distinct border between the subject and the object, between the author and the object of his imagination. This is what an author's subtle penetration into the fiction implies.

Now, to illustrate our conception, we would like to consider Dostoevsky's novels ("Demons", first of all). The writer creates an impression that he knows about his story no more than the characters do. The author's voice is one of the voices among others. Denying the omnipotent author, absorbing him as one of the voices, the work seems to be "hanging in the air". Therefore, the dispute among the voices is endless; it may be interrupted, but not completed, for there is no common position to resolve the conflicts. This fact shapes the polyphonic structure of his novels and a literary work acquires the nature of an independent artistic phenomenon.

The same effect of the author's penetration can be found in Joyce's prose. Therefore, there is no distinct border between the characters of "Ulysses". One character sometimes speaks as another, whose voice intermixes with the voices of the others and so on. We think that it is a phenomenological approach that was used by J. Joyce.

The stream of the author's consciousness seems to penetrate into his work. Because of this penetration the writer manages to move in a subtle way from one character to another and by doing so, gives to his works a conditional nature of invention.

The subject's penetration into the story was the main principle used by Marcel Proust. The author for him is a sequence of mutually independent selves. Therefore, the past is unreachable for the memory, for it (i.e. the past) existed with the unique, irreversible self, which is lost forever. Because of the loss of self we cannot reproduce the past events. We are only able to give the meaning of past to our present state. Thus, the writer does not imply a common ground of consciousness beyond the novel, which determines a mutually independent and irreducible nature of selves.

Finally, let us establish the analogy between the ~orthodox~ quantum theory and the polyphony of modern fiction.

1a. The picture of classical physics appeals to the external position of the omniscient subject, classical concepts are determined through the level of absolute knowledge. Therefore, as there is a common ground of determination, classical physics exposes monologue-type, completely determined picture. This picture excludes the subject and has an objective form of description, as if classical events are independent of the subject.

1b. The single-based form of fiction appeals to the external position of the omniscient author. The author creates a common ground of determination and thus resolves every conflict within the story. Artistic reality has an objective form of expression, as if artistic events are independent from the author and take place objectively. Here the author acts as a narrator who retells the story as if it happened in reality.

2a. The picture of quantum physics destroys the external position of omniscient subject. The subject, as a special form of existence penetrates into the picture of quantum reality, des-

troys the objective - single base of expression of physical events. Introducing the polyphonic forms (wave-particle dualism), the subject creates an area of uncertainty, the area of subject-object indivisible wholeness, where no distinct border between subject and object appears.

2b. The polyphony of modern fiction destroys the external position of the omniscient author. The author, as a special form of existence, as a stream-of-consciousness, penetrates into the story, and the latter loses its objective form of the expression of artistic events. To maintain the middle position between the external world and the author's psychological sphere, the author creates an area of uncertainty within the story, where no distinct border between a character and an author exists.

Thus, the analogy between quantum theory and the polyphony of fiction is not coincidental, as it has a philosophical ground - both areas use the same phenomenological method - one deals with the construction of the object of science and the other - with the creation of an artistic form.

As we see, in modern science as well as in modern literature might exist similar forms of polyphonic thinking, which denies the omniscient subject as a common ground of determination and is based on the phenomenological principle of subject-object integrity.

ქეთევან ცხვარიაშვილი

რა დარჩა ჰამლეტს ჩვენთვის უთქმელი

(ბლუმის და შესტოვის ვერსიები)

“Had I but time – O, I could tell you”

William Shakespeare

ჰამლეტი შექსპირის ოცდათვრამეტ პიესას შორის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული და, უდავოდ, ყველაზე სკანდალური პიესაა. სხვათა შორის, მოცულობითაც ყველა სხვა პიერსას აჭარბებს. მისი ანალიზისა და ინტერპრეტაციის საკითხი საუკუნეთა მანძილზე თავსატეხად ექცათ ყველაზე მაღალი რანგის ფილოსოფოსებს, მწერლებსა თუ მოაზროვნეებს. ჰამლეტისა და მისი ავტორის შესახებ შექმნილი ზღვა ლიტერატურის მიუხედავად, პიესის უპრეცედენტო ექსპერიმენტალიზმი და ამბიველენტურობა მის ხელახალ ინტერპრეტაციებს ითხოვს. ამის დასტური გახლავთ ჩვენი დროის გამოჩენილი ლიტერატურის კრიტიკოსის – ჰაროლდ ბლუმის 2001 წელს გამოსული ნიგნი „ჰამლეტი – პოეზია განუსაზღვრელი“ (Harold Bloom “Hamlet Poem Unlimited”). ბლუმი ნიგნის შესავალშივე აღნიშნავს, რომ 1998 წელს გამოსულ მის ნიგნში „შექსპირი: ადამიანის გამოკვლევა“ სწორედ იმის თქმა ვერ შეძლო, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანი და არსებითი იყო მისთვის. შექსპირის პიესათა კონფრონტაციის ენიგმა, თავად მისი ავტორის პიროვნების საიდუმლოს ხსნის. სად დგას იგი თავის ნაწარმოებთან მიმართებაში? ვინ არის ჰამლეტი? რის შესახებაა პიესა? რაში მდგომარეობს შექსპირის ელიპტიკური თეორიის ძირითადი დისკურსი? ამ შეკითხვებზე პასუხი გახლავთ ბლუმის შესანიშნავი ნიგნი, რომელიც თანამედროვე შექსპიროლოგიის, როგორც დღეს უწოდებენ, ბარდოლატრიის (Bardolatry) უკანასკნელ სიტყვად შეიძლება ჩაითვალოს. მოსაზრებანი, რომელთაც ჰამლეტი გამოთქვამს, ხშირ შემთხვევაში არ უნდა გაიგივდეს შექსპირთან. დრამატურგსა და პრინცს ინტენსიური თეატრალიზმი და მოტივთა განსხვავებულობა მიჯნავს. შექსპირი თავის ნაწარმოებში უფროსი ჰამლეტის, აჩრდილის მეორეხარისხოვან როლს თამაშობდა. ჰამლეტი „არც ფილოსოფოსია, არც თეოლოგი, არამედ ბრწყინვალედ ინფორმირებული თეატრის მოყვარული ენთუზიასტი“. ჩანს, ის აშკარად მეტ დროს ატარებდა ლონდონში, გლობუსის წარმოდგენებზე, ვიდრე ვიტენბერგში გაკვეთილებზე, – აღნიშნავს ბლუმი.

ბლუმის ეს მოსაზრება საკმაოდ ახლოა ნიცშეს ვერსიასთან, რომელიც ჰამლეტს დიონისურ ადამიანად მიიჩნევდა. ჰამლეტი სულაც არ აზროვნებდა ბევრს, უბრალოდ ძალიან სწორად აზროვნებდა – წერს იგი, – არც განსჯა, არც ჭეშმარიტი ცოდნა, რამდენადაც საზარელი სინამდვილის განჭვრეტა სპობს ყოველგვარი

მოქმედების მოტივს ჰამლეტშიც და დიონისურ ადამიანშიც. ბლუმი აღნიშნავს: – ოდესღაც მეც ვეთანხმებოდი ზემოთ ხსენებულ მოსაზრებას, მაგრამ ახლა მის ჭეშმარიტებაში ეჭვი მეპარებაო. დანიის პრინცი იმდენად კრიტიკულია, რამდენადაც შემოქმედებითი, იმდენად რაციონალური, რამდენადაც ინტიუტიური. გარკვეული თვალსაზრისით იგი ბიბლიურ დავითს წააგავს. თავისი შინაგანი ხმის მეშვეობით მედიტირებს და აფუძნებს ახალ თვით-ცნობიერებას.

განსაცვიფრებელია ჰამლეტის თემის უნივერსალურობა, მის შესახებ იმდენი აზრი შეიძლება გამოითქვას, რამდენი ადამიანიცაა დედამიწაზე. უდაოდ ყურადღებას იქცევს თემის ლევ შესტოვისეული ეგზეგეტიკა, რომელიც პოზიტივიზმის ეგზისტენციალური კრიტიკის ორიგინალურ ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. ნიგნში „შექსპირი და მისი კრიტიკოსი ბრანდესი“ ავტორი მისთვის დამახასიათებელი გალანტური ირონიით ანეიტრალებს ჟორჟ ბრანდესის ყველა შეხედულებას. შესტოვის ჰამლეტი ცალსახად გნოსეოლოგი ფილოსოფოსია, რომელიც განყენებულ-მა, ავტონომიურმა, რეალურ ყოფიერებას მოწყვეტილმა აზროვნებამ ტრაგედიის გმირად აქცია. ბედისწერა გამონწევას უგზავნის ადამიანს. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანმა მიიღოს გამონწევა, ანუ ყოფიერების მთელი ავ-კარგი და ტანჯვის გზით საბოლოო გამარჯვებამდე მივიდეს და ბედნიერება მოიპოვოს, იგი გამონწევას შეშინებული გაურბის. გნოსეოლოგიის ლაბირინთებში მოხეტიალე პრინცი ჭეშმარიტ ცხოვრებასთან პირველივე შეხლის შემდეგ დამფრთხალი და დაბნეულია. ცოდნა, რომელიც ფილოსოფიურ ნიგნებში ამოიკითხა და რომლითაც ჰორაციუსთან საუბრებში კეკლუცობდა, ამაო და არარელევანტური გამოდგა რეალურ ცხოვრებაში (ელსინორში). სწორედ ამიტომაც, რომ მშვენიერი ქალის ნაცვლად, მის მიღმა მოღალატე მეძავს ხედავს; ვენერა მილოსელის სინატიფისა და მშვენიერების აღსაქმელად, თვალისა და გონების გარდა, გულია საჭირო, რომელიც ღრმა განცდებისთვის გვაქვს ბოძებული. სონეტებში ამოკითხული და სონეტებადვე ქცეული სიყვარული საბედისწერო აღმოჩნდა საბრალო, შეურაცხყოფილი ოფელიასთვის. შესტოვის აზრით, ჰამლეტი არ არის „რწმენის რაინდი“, რადგან მას არ გააჩნია სიყვარულის უნარი, ამ გრძნობის ფენომენოლოგიური გაშლა. მხოლოდ მაშინ აღარ დარჩებოდა ჰამლეტის ნათელმხილველური უნარი უნაყოფო, მაშინ ვენერა კი არ იქცევა ცივ მარმარილოდ, საყვარელი ქალი მეძავად, ადამიანი – ნაძირალად, არამედ მარმარილოდან დაიზადება ვენერა, მეძავი უმანკოებას შეიმოსავს, ხოლო ნაძირალა ადამიანად გარდაიქმნება. ჰამლეტს არ სჯერა ადამიანობის, რადგან არ იცის, რა არის სიყვარული, მას არასოდეს განუცდია ეს გრძნობა. სიყვარული უმაღლეს სიმახინჯეს აქცევს ღვთაებრივად, ვინემ სკეპტიციზმს მისცემდეს გასაქანს.

დანია საპყრობილეა, სამყარო სავესეა ამგვარი საპყრობილეებით. მამის აჩრდილი კი მოუწოდებს: საზარელი ამბები მოხდა, დაამარცხე და დასაჯე უსამართლობა, ყველაფერს თავისი ადგილი მიუჩინეო; მაგრამ ჰამლეტს ხელები გულზე აქვს დაკრეფილი არა იმიტომ, რომ ის საუკეთესოა, არამედ იმიტომაცა საუკეთესო, რომ წყევლის თავის უმოქმედობასა და უუნარობას. მისი თვლემიდან გამოფხიზლება მხოლოდ კომპარითაა შესაძლებელი და შექსპირი მოუვლენს მას ამ კომპარს.

ასეთი გახლავთ შესტოვის მიერ შექმნილი ჰამლეტის კონცეპტ-პერსონაჟი, რომელიც მრავალნახნაგოვანი პრობლემის მხოლოდ ერთ ნაწილს აშუქებს. მაღალი არტისტიზმი, უსაზღვრო ამბივალენტურობა და დამანგრეველი ირონია ჰამლეტის ბუნების ის არსებითი კომპონენტებია, რომელთა გაუთვალისწინებლობაც ყოველგვარ დაუშვებელი გახლავთ. პარადოქსია, მაგრამ შესტოვმა თავადაც გნოსეოლოგიურად განსაჯა ჰამლეტი და მისი ონტოლოგიური ასპექტის იგნორირება მოახდინა.

ბლუმის მიხედვით, ყველაზე ცნობილი მონოლოგი: „ყოფნა-არყოფნა“ შეიცავს ფილოსოფიურ კვანძს, ყოფიერებისა და ცნობიერების დიხოტომიას. შექსპირის მემკვიდრენი, ნიუტონიდან მოყოლებული, განუწყვეტლივ იკვლევენ პოსტგანმანათლებლური პოეზიის ამ დილემას – „საკითხავი სწორედ ეს არის“.

სიკვდილის ზღვამ, დედა ღამის რეპრეზენტატორმა უნდა დაასრულოს ცნობიერება. ჰამლეტის ტერმინით **“conscience”**, მაგრამ, რამდენად შორს უნდა წავიდეს პოეტთა გონებრივი ძალა – სვამს საკითხს ბლუმი. მოცემულია არჩევანი – ყოფიერება თუ ცნობიერება. ორი დიდი მეტაფორა უპირისპირდება ერთმანეთს. მოკვდავი ცხოვრების მღელვარება, ანუ ყველაფერი, რაც უნდა დაეკარგოთ და უცნობი მხარე, სიკვდილის სამეფო, საიდანაც არც ერთი მოგზაური დაბრუნებულა. ჰამლეტის ნება თითქოს კარგავს ქმედითობას, მაგრამ არა მოქმედების ჭეშმარიტ ბუნებას, რომელიც გონების ეგზალტაციას გულისხმობს. და სად არის ეს ეგზალტაცია მონოლოგში? „ყველგან, ყოველ ფრაზაში, თითოეულ პაუზაში, რომელთაც ცნობიერების ეს გრანდი აფრქვევს“ (1.78), – დასძენს ბლუმი.

დადგა დრო, შევეხოთ ერთ-ერთ ყველაზე საორჭოფო და მტკივნეულ თემას პიესაში, რომლის შესახებაც ლევ შესტოვის მკაფიო და კატეგორიული მოსაზრების თაობაზე ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. ცხადია, საქმე ეხება ოფელიას, რომელიც ბლუმის განსაკუთრებულ ყურადღებასაც იმსახურებს. შეიძლება ითქვას, ეს პიესის ყველაზე განსაკუთრებული მომენტი. ამ აზრით, მას კონკურენცია მხოლოდ პოლონიუსის მკვლელობამ ან როზენკრაცისა და გილდესტერნის ეპიზოდმა შეიძლება გაუწიოს. ჰორაციუსს შოკს გვრის ზემოთ ხსენებული ადამიანების მკვლელობა, მაშინ როცა, ჰამლეტი უბრალოდ, მხრების აჩეჩვით კმაყოფილდება. ჰაროლდ ბლუმი საკმაოდ არაორდინალურ დასკვნას გვთავაზობს: „შექსპირის სიბრძნე იმ ბედისგან იცავს ოფელიას, რომელიც წყალში სიკვდილზე უფრო დაუნდობელი და სასტიკი იქნებოდა, – ჰამლეტზე ქორწინებისგან“ (1.44).

შესაძლებელია ჰამლეტის საქციელი დანიელი ფილოსოფოსის, სორენ კირკეგორის ბიოგრაფიულმა ამბავმა ახსნას: „არ შემიძლია ვიქორწინო... დედის წიაღში გატარებული ცხრა თვე საკმაო აღმოჩნდა იმისთვის, რათა მოხუცად ვქცეულიყავი“ და იქვე: „რწმენა რომ მქონოდა არ მიმატოვებდა რეგინა ოლსენი, რეგინა ჩემი იქნებოდა“. სორენ კირკეგორი ორი ტიპის ადამიანზე ლაპარაკობს, პირველი მორჩილების რაინდი გახლავთ, მეორე – რწმენის. სალი აზრი, ანუ „მორჩილების რაინდი“ მოუწოდებს ადამიანს დაივიწყოს არარეალურისკენ, “მეფის ასულისკენ“ სწრაფვა. გონება მართალია, ჩვენი გლოვისა და მწუხარების ველზე, სადაც ის გამგებლობს და ბატონობს, ეს შეუძლებელი იყო და კვლავაც მიუწვდომელი რჩება. ამიტომ ის

ადამიანს შეგუებასა და მორჩილებას სთავაზობს. მხოლოდ „რწმენის რაინდს“ ძალუძს გადაეშვას აბსურდში, მხოლოდ რწმენის ძალითაა შესაძლებელი მეფის ასულის მოპოვება. „მე მხოლოდ ცურვა შემძლია, მაგრამ ამგვარი მისტიური ქროლვისთვის ზედმეტად მძიმე წონის ვარ“ (4.57) – ამბობს კირკეგორი. ჰამლეტი „მორჩილების რაინდი“ ნამდვილად არ არის, მას ამას ვერ ვუსაყვედურებთ, ის მუდმივად თავის თავზეა ამაღლებული, თითქოს სხეულიდან ამოსულიყოს. იგი „ცნობიერების პრინცი“, მისი საბოლოო მეტამორფოზა მეხუთე მოქმედებაში განხორციელდება. პოეტი სვინბორნი, შექსპირის ბრწყინვალე კრიტიკოსი ასკვნის: „ჰამლეტის შინაგანი ბუნების ძირითადი ნიშანი უმოქმედობაში, მერყეობაში ან გადანყვეტილების მიუღებლობაში კი არ მდგომარეობს, არამედ მასში არსებულ ძლიერ ძალთა დაპირისპირებულობაში“. ვფიქრობთ, ესაა გასაღები ჰამლეტის ქარიზმის და მისი მაღალი ინდივიდუალობის საბოლოო ცვლილების. ჰამლეტი აღმოაჩენს, რომ მთელი მისი ცხოვრება ძიება ყოფილა ობიექტის გარეშე (მხედველობაში თუ არ მივიღებთ მის უზომოდ მზარდ სუბიექტურობას). ეს ჭეშმარიტება ჰამლეტს „ნგრევის ანგელოზად“ აქცევს. იგი საკუთარ თავში ბრძოლების გარდა, გარეგან ბოროტ სულსაც ებრძვის. აქ ბლუმი ძალზე საინტერესო ბიბლიურ პარალელს ავლებს: „კოჭლი იაკობი, რომელიც ძნელია ჰამლეტის არქეტიპად წარმოვიდგინოთ, პირისპირ რჩება ელოჰიმთან (შესაძლებელია, სიკვდილის ანგელოზთან) და მასთან შერკინების შედეგად ახალ სახელს უხვეჭს ისრაელს, ჰამლეტი კი თავის იდენტიფიკაციას სიკვდილის ანგელოზთან ახდენს, მას არ ძალუძს მოიპოვოს ახალი სახელი“ (1.126).

პიესაც და პრინცის პირადი მგრძობელობაც ჩარჩოებში სვამს ჰამლეტს. ის მეტად დიდია იმისთვის, რომ „ტრაგედია“ იყოს და საბედისწერო, ტიტანური წარმოსახვითი ლიტერატურისთვის. ბლუმი არაერთგზის აღნიშნავს, – ჰამლეტის საუკეთესო სასცენო თუ კინოვერსიებიც კი მის ყველაზე ფუნდამენტურ პრობლემას უვლიან გვერდსო. მიუხედავად შექსპირის დაულალავი წინააღმდეგობისა საკუთარი ქმნილების ტრანსცედენტურობის დასამარცხებლად, იგი მაინც აგებს ბრძოლას ფინალურ სცენებში. როგორც თომას სტერნზ ელიოტი აღნიშნავდა: „ესთეტიკური წარუმატებლობა“ იქცა ესთეტიკურ ტრიუმფად. შექსპირი მოქმედებაში რთავს ენერგიებს, რომელნიც უფრო ტრანსცედენტულ შთაბეჭდილებას ქმნიან, ვიდრე სოციალურსა თუ პერსონალურს. ჰამლეტი არღვევს როგორც სივრცულ, აგრეთვე დროით საზღვრებსაც. ლირისთვის აპოკალიფსური ხანა დგება (გავიხსენოთ გლოსტერის და ედგარის საუბარი მთვარის დაბნელების შესახებ), ჰამლეტისთვის კი დროთა კავშირი დარღვეულია, თუმცა, არა ხდომილებათა ან მოქმედებათა კავშირი. ვიცით კი, როგორ დაივანა ჰამლეტმა ყოფიერების მაღალ განზომილებაში? როგორ მივედით ამ რწმენამდე, რატომ ვართ ასე დარწმუნებულნი, რომ ის ჩვენთვის იბრძვის? ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მისი განუზომელი მომხიბვლელობა, რომლის გამოც ყველაფერს ვპატიობთ. ცნობიერების უპრეცედენტო ბრწყინვალეობა, რომელსაც ადამიანური ცნობიერების კვინტესენციად მივიჩნევთ – შექსპირისა და ჰამლეტის აპოთეოზი გახლავთ. ჩვენ ზემოთაც შევაჩერეთ ყურადღება ჰამლეტში რწმენის ნაკლებობაზე. ამის მიზეზი პრინციში მუდმივი თამაშის გარეშეა; მართლაც, როგორც ბლუმი აღნიშნავს, პირველი ოთხი მოქმედების ჰამლეტს

შექსპირიც ემიჯნება. შეუძლებელია არ შევამჩნიოთ ავტორის ამბივალენტურობა პრინციდან მიმართებაში. მართლაც, ზოგჯერ ის ისევე გვაშინებს და გვაფრთხობს, როგორც გვხიბლავს და გვატყვევებს, მაგრამ სრულიად განსხვავებულია ფინალური სცენების ჰამლეტი, იგი ტრანსცედენტურობის აურას მოუცავს. გავიხსენოთ სიტყვები, რომლითაც ლაერტის შემორიგებას ცდილობს: „ბრალი მიმიძღვის, ლაერტ, შენთან – მოტყევებას გთხოვ...“

სჯერა კი ჰამლეტს თავისი შემლილობის? მისი შემლილობა გროტესკული დისპოზიციით იწყება და კლავდიუსთან ბრძოლის ერთ-ერთ იარაღს წარმოადგენს. ბლუმის მტკიცებით, ჰამლეტს არ გადაუღალავს სალი გონების ზღვარი და, მიუხედავად ამისა, იგი ვერ ხედავს სიმულაციის ნიშნებს ამ კეთილშობილურ მიმართებაში. ჰამლეტმა ეს უკვე გაიარა, იგი უკვე გარდაიქმნა არტისტიდან პოეტად, მაგრამ, თუ ნიცშეს დაუფუჯრებთ, პოეზია ხშირად ცრუობს ანმეოსთან მიმართებაში. ჰამლეტი მხოლოდ ცდის ლაერტს, ეს გახლავთ საშინელი სიცრუე ანმეოს მიმართ, რომელსაც არ ფარავს ჰამლეტის გამანადგურებელი ირონია. მან მშვენივრად იცის ცაფიქრებული შეთქმულების გარდაუვალობა და სულიერად მომზადებული შედის დუელში. დუელი – ეს ის ადგილია, სადაც ჰამლეტის თვით-ცნობიერებაც კი კარგავს „თვით“ (self)-ის შინაარსს. ეს გახლავთ უკანასკნელი გაბრწყინება ჰამლეტის დიდი აჩრდილისა, რომელსაც დასავლურ რომანტიზმს ვეძახით. პრინცის თვით-ცნობიერება განივრცობა „ზოგადცნობიერებად“, რადგან მისი თვით-ცნობიერების კვდომამ ათიათასობით ახალ თვით-ცნობიერს უნდა მისცეს დასაბამი.

ორიოდ სიტყვა ფორტინბრასზე, რომელსაც სავსებით სამართლიანად ბლუმი ანტიჰამლეტს უწოდებს. არც კლავდიუსი, არც ლაერტი და არავინ სხვა არ შეიძლება იყოს ანტიჰამლეტი, რადგან, თუ კლავდიუსი ამორალურია, ჰამლეტი დიდი ხანია იქცა ზემორალურად. ფორტინბრასი მიწიერი სამყაროს წარმომადგენელია, იგი უფროსი ჰამლეტის მსგავსად ძლევამოსილი, მიწაზე მყარად მდგომი პოტენციური მეფეა. ცნობილია შექსპირისეული გამიჯვნები: ლირი და ედმუნდი სიტყვასაც კი არ ცვლიან ერთმანეთში; ანტონიუსი და კლეოპატრა განმარტოებით მხოლოდ ერთხელ ხვდებიან ერთმანეთს. ასეთი მოუხელთებელია შექსპირი, იგი არასდროს ახვედრებს ერთმანეთს ჰამლეტსა და ფორტინბრასსაც. შექსპირმა პრინცს გულუხვად მისცა ოზრიკთან ყბელობის დრო, ხოლო ფორტინბრასთან დაპირისპირების – არა. არადა, ფორტინბრასის მამის მკვლელი უფროსი ჰამლეტია და ისიც, ჰამლეტის მსგავსად, ბიძამ განაშორა სამეფო ტახტს. ჰამლეტი კეთილგანწყობილი, ლმობიერი ირონიით უწოდებს ფორტინბრასს „სათნო“ და „ნაზ“ პრინცს, როდესაც ის პოლონეთის ერთ-ერთი ნაწილის დასაბყრობად მიაბიჯებს. აქ კიდევ ერთხელ მწვავედ გაისმის ჰამლეტის ირონია: – „ჩემი მომაკვდავი ხმა მას ეკუთვნის“ (He has my dying voice). ჰამლეტმა შესანიშნავად იცის, რომ დანიის მომავალი მეფე სწორედ ფორტინბრასია. მან ხომ ყოველთვის ჩვენზე მეტი იცის.

შექსპირის ერთადერთი ვაჟი, ჰამნეტი 1596 წელს, 16 წლის ასაკში გარდაიცვალა, მწერლის მამა – 1601 წელს. 37 წლის ასაკში დიდმა დრამატურგმა ორივე დაკარგა. რა კავშირი შეიძლება ქონდეს ამ მოვლენებს უშუალოდ პიესასთან? ამის შესახებ ვარაუდს ყველაზე ხატოვნად ჯეიმზ ჯოისი გამოთქვამს „ულისეს“ ბიბლი-

ოთეკის სცენაში – მიიჩნევს ბლუმი. შავით მოსილი პრინცი, დრამატული ინდივიდუმი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ჰამლეტი უფრო მამაშვილობის იდეას გლოვობს, ვიდრე თავად მეფე ჰამლეტს. თვითონ შექსპირი პიესაში ყოველთვის თამაშობდა ჰამლეტის მამის აჩრდილს, ის მეორეხარისხოვანი როლების შემსრულებელი იყო, მრისხანე, ძლევამოსილი მონარქის, რომელთანაც დიდ მონოლოგისტს სულიერი თვალსაზრისით არაფერი ჰქონდა საერთო.

ჯონ ბელი ასკვნის, – თუკი ჰამლეტს ჩვენი ამგვარად მონუსხვა შეუძლია, იგი უთუოდ შექსპირსაც ხიბლავდაო. საფიქრებელია, რომ ყველაფერი, რაც შექსპირმა 1600 წლამდე შექმნა, გარკვეული ასპექტით თავს იყრის პრინცის სახეში. იმდენად ღრმად შეისწავლა ჰამლეტმა საკუთარი თავი, რომ ცდუნებას აყოლილნი ვაკვირდებით, თუ როგორი არაბუნებრივი ძალით ვრცელდება მისი ირონიული სწავლება სხვებზე, იმ პერსონაჟებზეც კი, რომლებიც შექსპირს გაცილებით ადრე ჰყავს შექმნილი. აი, რას ამბობს ბლუმი: „ეს გახლავთ ჰამლეტის ტრიუმფი შექსპირზე, ანდა შექსპირის ტრანსცედენტურობა საკუთარ თავზე. ჰამლეტი უდავოდ იმაში ცდილობს ჩვენს დარწმუნებას, რომ თავის შემქმნელზე მეტი იცის“ (1.151). თუმცა, იქვე დასძენს: „რამდენადაც დიდი არ უნდა იყოს ჰამლეტი, იგი მაინც მარიონეტია თავისი შემქმნელის ხელში“ (1.151). მანიპულირებად თოჯინებს არ გააჩნიათ ნება ინტერპრეტაციის გარეშე. ოსკარ უაილდი ჰამლეტის უზარმაზარი გავლენის ინტერპრეტირებისას აცხადებდა: „სამყაროში მელანქოლია გაიზარდა, რადგან პრინცი სევდიანი იყო“. ბლუმის მიხედვით, ჰამლეტში ორი მისტერია გვაქვს: თეატრალური და მსოფლმხედველობრივი. თეატრალური მისტერიის გააზრება მეტ-ნაკლებად შესაძლებელია, ხოლო მსოფლმხედველობრივი შემეცნება გაცილებით რთულია. „ჰამლეტის ტონი უკვე თავისთავად ხედვაა“ – აღნიშნავს იგი. ჰამლეტის ხმა გვაუწყებს: ის, რასაც ვგრძნობთ და ვხედავთ ჰერმეტიკული გაგებით, სიყვარულისა და ძილის მდგომარეობაა, უსიყვარულობა და გამოღვიძება – აი, რა სურს ჰამლეტს. იგი თითქოს დაცემულია არა მორალური ან თეოლოგიური თვალსაზრისით, არამედ, როგორც ადამიანი, ეგზისტენციალური აზრით.

ჰამლეტმა ყოველთვის, განსაკუთრებით კი ზღვიდან დაბრუნების შემდეგ იცის რალაც, რისი ცოდნაც უზომოდ გვინდა და გვჭირდება. ბლუმი აღნიშნავს, რომ მღელვარების გარეშე ვერასოდეს ისმენს ამ სიტყვებს:

„უამი რომ მქონდეს...
ოჰ, სიკვდილი მკაცრი ყოფილა,
მსგავსი მძვინვარე ციხისმცველის... მე გაამბობდით...
მაგრამ დავეხსნათ... ჰორაციო, ვკვდები და მას გთხოვ,
შენ იცოცხლე და შეასმინე ჩემზედ ნამდვილი;
ჩემი ამბავი უთხარ სუყველას, ვინც კი მოისმენს“

ამის შემდეგ ჰამლეტი კვლავ აგრძელებს საუბარს, თუმცა საბოლოოდ განბილებულებს გვტოვებს, რადგან, რისი გაგებაც ნატვრად გვექცა, ბოლომდე უთქმელი რჩება. ხელთ გვაქვს მხოლოდ მისი ტონი და მინიშნებები. აქ უკვე აშკარაა, რომ წარმოდგენამ დაკარგა თავისი რეპრეზენტაციული ფუნქცია და ამის ნაცვლად

თავისთავად საგნად იქცა. ჰამლეტი მეტად აღარ არის პიესის მონაწილე არტისტი, იგი ერთ-ერთი ჩვენგანი ხდება, მას ჩვენი თანაგრძნობა და გამართლება სჭირდება, რადგან არ სურს შებლაღული სახელით დარჩეს. მეხუთე მოქმედებაში დადებულ ნაძღვეს იგი აუცილებლად მოიგებს, რადგან: „რაოდენ რთულიც არ უნდა იყოს ჩემთვის ამგვარი დასკვნის გაკეთება, მაინც უნდა აღვნიშნო“, ამბობს ბლუმი – უბადლო ლიტერატურის კრიტიკოსი უნდა იყო, რომ ჰამლეტი არ გიყვარდეს. ვფიქრობთ, დრო რომ ჰქონოდა, შეუცნობელი, ზეციური სამყაროს შესახებ გვიამბობდა, საიდანაც მოკვდავთაგან არავინ დაბრუნებულა.

მიუხედავად ჰორაციუსის დარწმუნებულობისა, რომ ჰამლეტის სული სასუფევლის გზასაა შემდგარი, ბლუმს ეს მოლოდინი უადგილოდ მიაჩნია, მისი თვალთახედვით ჰამლეტი არც სასუფეველში, არც ჯოჯოხეთში, არც განსანმენდელში, არც რომელსამე სხვა თეოლოგიურ ფანტაზიაში მიდის, იგი არ იმოგზაურებს კათოლიკეების, კალვინისტებისა თუ ლუთერანების წარმოსახვით სანახებში. ემერსონის ორფიული განსაზღვრების თანახმად, – ღმერთი ნანგრევებშია. როდესაც იცი, რომ დაცემული ღვთიურობა ხარ, გაქრობა და განადგურება მისაღები ალტერნატივა ხდება.

რამდენი მეტამორფოზა განიცადა ჰამლეტმა, თავდაპირველად თეატრის ენთუზიასტი მოყვარული იყო, შემდეგ არტისტად, აქედან კი პოეტად და დრამატურგად იქცა. აშკარად ფილოსოფოსიც გახდა, ამასთან ნიჰილისტიც, მძვინვარე ირონისტიც, სკეპტიკოსიც... შეშლილობისა თუ სალოსობის ზღვრამდეც მივიდა. „ცნობიერების პრინცი“, „ნგრევის ანგელოზი“, „სიკვდილის სქოლარი“, „ღმერთი ნანგრევებში“ ვუნოდეთ, კოჭლ იაკობსა და ბიბლიურ დავითსაც შევადარეთ, საბოლოოდ კი ახალ ადამად წარმოვსახეთ. ვფიქრობთ, კვლავაც შესაძლებელია ამ ჩამონათვალის გაგრძელება და, უდავოდ, პარადოქსია, მაგრამ არც ერთი ამ სახელთაგანი არ არის ჰამლეტის შემთხვევაში ურთიერთგამომრიცხავი, უადგილო.

„ჰამლეტი“ ჭეშმარიტად დრამის სასაფლაოა. შექსპირი გაექცა მას, რათა დაენერა „ოტელო“, „მეფე ლირი“, „მაკბეტი“, „ანტონიუსი და კლეოპატრა“, მაგრამ ვერც ერთი დრამატურგი ვერ ტოვებს სასაფლაოს მიწას და ჩვენი ღრმა სუბიექტურობაც კვლავ მის თავზე ფარფატებს. ამის სიმბოლო კი იორიკის თავის ქალაა. „იაგო თავად აგებს თავის იზოლაციას, ჰამლეტი კი თავადაა იზოლაცია. ჰამლეტის შეუცნობელი სამყარო, მისი გაქრობის, არყოფნის „საელჩო“ ანადგურებს საზღვრებს, რომელთაც მისი დრამა სასცენო განზომილებაში უნდა მოექციათ. „თუკი შენი ცხოვრების გზას ჭეშმარიტებისკენ სვლის გზად აქცევ, მაშინ უნდა მოკვდე კიდევ ჭეშმარიტებისათვის“ – დასძენს ნიცშე. „ქრისტიან მორწმუნეებს გააღიზიანებთ ჩემი შემდეგი მოსაზრება, მაგრამ არ ვიცი სხვა რა ვუნოდო იმ ფაქტს, რომ ღმერთია ჰამლეტში და მისი პირით თავად ღმერთი ლაპარაკობს“ (1.131) – აცხადებს ბლუმი.

მართალია, ჰამლეტიც მტვერია, მაგრამ ყველაზე რაფინირებული მტვერი ადამისტურ მტვერთა შორის. და თუ ის ახალი ადამია, მისი სიახლის ნიშნები სეკულარიზირებულობა და დესტრუქციულობა უნდა იყოს. ჰამლეტმა ცნობიერების

კვლევა საბოლოოდ ერთ მთავარ შეკითხვამდე დაიყვანა: „რა არის ადამიანი?“ იგი მშვენივრად აცნობიერებს, რომ ცნობიერების გაქრობა აბსოლუტურ თავისუფლებას გულისხმობს. ნიშნავს თუ არა ეს განღმრთობის იდეასთან მიახლოებას? ვფიქრობთ, უდავოდ უნდა ნიშნავდეს. რადგან ცნობიერება, ისევე როგორც მსოფლმხედველობა, მოკვდავი, დასაზღვრული ადამიანის უნარია. ისინი არ სჭირდება მხოლოდ აბსოლუტური უნარის მქონე სუბიექტს, მხოლოდ ღმერთს და ის ერთადერთია სრულიად თავისუფალი.

მაშ, რისი თქმა ვერ მოასწრო ჩვენთვის ჰამლეტმა? რა არის ის, რაც სიკეთესა და ბოროტებაზე, მორალსა თუ ამორალობაზე მაღლაა? და რატომ არჩია ამის შესახებ დუმილი შექსპირმა? ვფიქრობთ იმიტომ, რატომაც დოსტოევსკიმ თქვა უარი დაენერა თავისი საბოლოო ნაწარმოები – „რომანი ქრისტეზე“, რატომაც დიდ ინკვიზიტორში მაცხოვარი დუმილით პასუხობს ბრალმდებლის სიტყვებს. ჰამლეტს ღმერთზე სურდა ეამბნა ჩვენთვის და დადუმდა, რადგან გენიოსის და უფლის პირისპირ შეხვედრა წინასწარ გამზადებულ ცარიერ სივრცეს ითხოვს, რომელშიც სინერგიულმა ძალებმა ჭეშმარიტების შემეცნების შესაძლებლობა უნდა დაგვანახონ.

ნიშნავს თუ არა ჰამლეტის მარტოობა მისი ავტორის იზოლირებულობასა და სიმარტოვეს? ვინ იყო შექსპირის უახლოესი მეგობარი? „სავარაუდოდ, არა „დიდი დათვი“ ჯონსონი, რომელსაც, ცხადია, ყოველთვის ჯაბნიდა ხოლმე მახვილსიტყვაობაში და არც კეთილგანწყობილი დრეიტონი“. შექსპირი მისი ჰამლეტის მსგავსად უმონყალოდ მარტოსულ, კითხვების გამჩენ, იდუმალ ადამიანს გავს. „...შექსპირი თავისი ყველაზე გენიალური პროტაგონისტისგან იზოლაციას ეძებს, სჩანს იმისთვის, რომ თავისი დრამატული რეპრეზენტაციის საზღვრები დაადგინოს“ (1.139). დიდმა დრამატურგმა დაადგინა, რომ არ აქვს ასეთი საზღვრები. მაშ, რა აღმოჩენა გააკეთა როგორც პიროვნებამ? სავარაუდოდ, არა ტრაგიკულ მუზასთან კონფრონტაცია, რადგან რამდენიმე კომედიის შემდეგ იგი კვლავ ტრაგედიას უბრუნდება. „არ აქვს დასასრული ჰამლეტს და არც „ჰამლეტს“, რადგან არ აქვს დასასრული შექსპირს“ (1.154) – აცხადებს ბლუმი.

ლიტერატურა:

1. Harold Bloom. Hamlet: Poem Unlimited (2001);
2. Harold Bloom. Shakespeare: The Invention of the Human (1998);
3. Лев Шестов. Шекспир и его критик Брандес (1898);
4. Søren Kierkegaard – “The Writer’s Diary”
5. უილიამ შექსპირი. ჰამლეტი.

KETEVAN TSKVARIASHVILI

What Remained Untold by Hamlet

(Versions by H. Bloom and L. Shestov's)

Summary

After more than four centuries, “The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark”, remains the world’s most advanced drama matched by its importance and experimentalism. As Harold Bloom, the indispensable literary critic argues: “Ransacking “Hamlet” is a losing process. If, as with an open box, you could turn the entire play over and empty it out, its scattered contents would defy reassembly into the spunkily coherent entity that goes on sublimely transcending the sum of its components” (1.134). So, in this little article we have tried to obsess different opinions about Shakespeare’s geniality.

“Hamlet: Poem Unlimited” is Bloom’s attempt to discover the mystery of both Prince Hamlet and the play, how both the prince and the drama are able to break through the conventions of theatrical mimesis and the representation of character, to make us question the very nature of the theatrical illusion. H. Bloom takes us through the major soliloquies, scenes, characters, and action of the play, to explore the enigma at the heart of the drama, which is central to its universal appeal.

We would also like to remember, a much earlier philosopher, little known today and dear even in the academic world, Lev Shestov (Lev Isaakovich Schwarzmann). This is partly because his works have not been easily available. Partly the specific themes he discusses are unfashionable and “foreign”. However, he did influence the writers such as Albert Camus (who wrote about him in “Le mythe de Sisyphe”), Benjamin Fondane and notably Emil Cioran. Shestov was also highly admired and honored by Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov in Russia, Jules de Gaultier, Georges Betaille and Lucien Levy-Bruhl in France, and D. H. Lawrence, Isaiah Berlin and John Middleton Murry in England. His fundamental work “Shakespeare and his Critic Brandes” the author is focused upon the philosophic gnoseological aspect of Hamlet. Shestov turns his attention to the existential criticism of rational “self-consistent” and “self-evident”. In fact, “the philosopher of Despair” suggests us the existential criticism of positivism. Shestov’s Hamlet is a victim of gnoseology. He is a thinker, who has lost the real ability of love, so he ignores uniqueness and lovingness of real life. The main reason for Hamlet’s tragedy is a lack of feelings and belief. The rationalistic and scientific influence, the education and “scholarly wisdom” he got in Wittenberg (a German Protestant institution, famous for Martin Luther) turned out to be irrelevant for real life, for human’s ontological being. And here we suggest an example from the biography of a Danish philosopher Soren Kierkegaard (so akin to him), about his love story with

Regine Olsen. Kierkegaard seems to have genuinely loved Regine, but was unable to reconcile the prospect of marriage with his vocation as a writer, his passionate and constant melancholy. Regine was shattered by his rejection. Kierkegaard attempted to quell this through actions which made it appear that he did not care for her at all and made it seem that Regine had broken it off... "If I have a tiny belief, Regine wouldn't leave me (11.37)... she would be mine".

According to Bloom: "Despite his (Hamlet's) passion in the graveyard, we have every reason to doubt his capacity to love anyone, even Ophelia. He does not want or need love: that is his lonely freedom, and it provokes the audience's unreasoning affection for him. Shakespeare's wisdom avoided the only fate for Ophelia that would have been more plangent than her death-in-water: marriage to Hamlet the Dane" (I.43).

So, Shestov says: Hamlet can't love, Bloom assumes that he doesn't want or need love, but there is a point of view akin to both of them: Hamlet is a hero of consciousness. What is the power of Hamlet's "salosizm" or madness? What is the power of Hamlet's mind over the universe of death, or sea of troubles? That indeed is the question. "Being, or consciousness, is given the choice: suffer stoically, or take arms against the sea and thus end sooner, consumed by the currents, whose great pitch constitutes height, our enterprises cannot attain" (I.35).

What has he chosen? If you think your way through to the truth, then you must die of it: that is Nietzschean interpretation of Hamlet: "The spirit indeed is ready, but the flesh is weak." Hamlet thrusts aside his natural fear of annihilation, in order to center upon what Bloom judges to be a bitter rhetorical question: "What isn't to leave betimes?" the precise moment of annihilation does not matter, because we know nothing about anything (or anyone) we leave behind. For Hamlet himself, death is not tragic, but an apotheosis.

"What Jesus still is to many believers, Hamlet still is to many skeptics: the concept figure. Shakespeare, whatever his personal convictions, didn't compose either as believer or skeptic. The passion of Hamlet seems more "Davidic than Christ like". Charisma gloriously expires upon stage, to our edification.

As Harold Bloom argues: "breaking from his sources, Shakespeare gave the same name to the Hamlets, father and son", but they are as different as, say, Yahweh and Jesus; it is absurd to compare the warrior-king with the God of Abraham, or the Son of Man with the prince of skeptics. And yet both comparisons may be rendered absurd by Hamlet's enigmatic apotheosis.

During the whole drama, the prince of Denmark frightens us as much as he attracts us, and yet Hamlet of the final scenes is very different. An aura of transcendence surrounds him. "Hamlet's will loses the shadow of self while continuing to expand as a consciousness. What we have called Western Romanticism is the last embellishment of Hamlet's great shadow, cast off to become a thousand other selves". (1.147)

Shakespeare's dramatic representations have no limits. What did Shakespeare as a person find? Bloom thinks "he found himself and recoiled from the finding. There is no end to "Hamlet" or to Hamlet, because there is no end to Shakespeare. He had discovered the nature of the selfsame, the full secret of how to represent an identity."(1.152)

Shakespeare needs silence to prepare an empty space for synergic forces in order to ransack the truth.

The “scholar of death”, the “hero of consciousness” must die, so must die his self-consciousness, to establish new consciousnesses of million others. Only Hamlet’s mind can defend him against its own terrible force.

“Had I but time – as this fell sergeantp” - we can experience the feeling of frustration caused by the untold part. Bloom suggests that if he had time, he could tell us something about “the undiscovered country, from whose bourn no traveler returns”.

ბიოეთიკა

BIOETHICS

არქიმანდრიტი ალაში (ახალაქი)

სულიერის პრიმატი სეკულარიზებულ კულტურულ სივრცეში. ბიოეთიკური განზომილება

ადამიანის პრობლემა მრავალნაზნაგოვანია და ამოუწურავი. ამ პრობლემის თეორიული სტრუქტურისა და ინფრასტრუქტურის კონსტრუირების ვარიანტულობა მეტად მრავალფეროვანი, ყველანაირიც კი შეიძლება იყოს. ამ მრავალფეროვნებისა და ყველანაირობის განმაპირობებელი ფაქტორი მსოფლმხედველობათა ჰეტეროგენურობის მაღალი ხარისხია.

ამიტომაც აუცილებლად ვთვლით, გამოვთქვათ ჩვენი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ბიოეთიკური, ბიოსამედიცინო, ანთროპოლოგიური და სხვა გლობალური პრობლემების გადაწყვეტის დონე და სპეციფიკურობა, თანამედროვე ფუნდამენტური მეცნიერებებისა და მათზე დაფუძნებული პოსტინდუსტრიული ტექნოლოგიების მიერ გამონვეული შედეგების ხასიათი მნიშვნელოვანნილადაა დამოკიდებული (ა) თვით საზოგადოების სულიერ-ზნეობრივ მრწამსზე, (ბ) იმაზე, თუ რომელ ღირებულებებს მიიჩნევს იგი უმაღლესად, (გ) თუ რამდენად დროული, ბრძნული, მორალური და ადეკვატური იქნება მისი რეაქცია ეთიკური დილემების გადასაწყვეტად, – ანუ, თუ რაგვარი იქნება მისი ბიოეთიკურ-ანთროპოლოგიური მსოფლმხედველობა [2, 50].

თანამედროვეობის ბიოეთიკური და სხვა ფუნდამენტური პრობლემების გადაწყვეტა წარმოუდგენელია მხოლოდ რაციონალისტური მსოფლალქმის საფუძველზე: ცდილობს რა გახდეს ერთადერთი საზოგადოებრივი თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ძალა, ადამიანის გონება შესაძლებელია თავად იქცეს ცივილიზაციის სულიერ-ზნეობრივი კრიზისის გაღრმავების მიზეზად.

ბიოეთიკური თვალსაზრისით კაცობრიობას დღეს *კრიზისის ფაზაში* უხდება არსებობა [1, 45; 2, 185].

თანამედროვე მსოფლიოს ბიოეთიკური კრიზისული ეკზისტენცია ხასიათდება იმით, რომ გადაუწყვეტელია ემბრიონული ღეროვანი უჯრედების გამოყენების, ფეტალური თერაპიის (ზოგიერთ ქვეყანაში, მაგალითად, რუსეთში), აბორტის, ევთანაზიის, აგრეთვე ტრანსპლანტოლოგიასა და გენურ მედიცინასთან დაკავშირებული და კიდევ მრავალი სხვა ბიოეთიკური დილემა [1, 9-10; 5, 7; 6, 11; 7, 2].

გლობალური კრიზისი კიდევ უფრო ძლიერად გამოიყვანდა ადამიანის კლონირების იდეაში, რომელმაც საფრთხე შეუქმნა ადამიანის ღირსებას, უნიკალურობასა და პირად ხელშეუხებლობას, გახადა რა ადამიანის მემკვიდრეობითობა გარეშე ჩარევისაგან დაუცველი.

თანამედროვე მედიცინაში დრამატულად იკვეთება, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის მიერ სხეულის ჯანმრთელობასა და სიცოცხლის გახანგრძლივებაზე (ე. წ. “ხორციელ უკვდავებაზე“) ზრუნვა ადამიანის სულის მოთხოვნილებათა იგნორირების ფონზე (ტრანსპლანტოლოგია, გენური მედიცინა, კრიონიკა, ხელოვნური რეპროდუქციული ტექნოლოგიები და ა. შ.). რაღა თქმა უნდა, ასეთი გაგება სიცოცხლის, სიკვდილისა და უკვდავებისა ენინააღმდეგება არა მარტო ქრისტიანულ და მთელ რიგ სხვა რელიგიურ მსოფლმხედველობებს, არამედ ადამიანის ონტოლოგიურ არსს, მის ზნეობრივ ნორმებს, უმაღლესი სულიერი ღირებულებებისადმი დამოკიდებულებას, ადამიანის ღვთაებრივ დანიშნულებას [2, 45].

ცივილიზაციის ეკზისტენცია რღვევად ბიოსფეროში, კაცობრიობის სულიერი და ინტელექტუალური ცხოვრების სულ უფრო მკაცრი და ღრმა კრიზისის ნიშნების გამოჩენა იძლევა პროგნოზირების საშუალებას: შემდეგი ფაზა იქნება *კატასტროფის ფაზა* (აპოკალიფსი).

ამგავრი პროგნოზი აქტუალურს ხდის კატასტროფის პრევენციის საკითხს, რომლის განხილვისას გასათვალისწინებელია, რომ გზა პლანეტაზე კაცობრიობის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა სფეროს ჰუმანიზაციისა და ჰარმონიზაციისაკენ გადის იმ ცვლილებებზე, რომელნიც განხორციელდება ინტელექტუალური მოღვაწეობის ისეთ მნიშვნელოვან არეალებში, როგორებიცაა: ადამიანის სიცოცხლესთან დამოკიდებულება, ღირებულებების იერარქია, სიცოცხლის ფილოსოფიის მოღვაწეობის ფილოსოფიასთან მიმართება და მისთ.

ზემოთქმული საფუძველია იმ შესაძლებლობისა, რომელიც გულისხმობს კრიზისის ფაზის შეცვლას *კათარზისის ფაზით*. ეს უკანასკნელი დროსა და სივრცეში შეზღუდული, მაგრამ ადამიანის როგორც ამქვეყნიური, ისე მარადიული ცხოვრებისათვის მეტად აუცილებელი და ღირებული პროცესია.

ვინაიდან ჩვენი კვლევა თავისი შინაარსით ანთროპოლოგიურიცაა, უპრიანია გავიხსენოთ, რომ ამგვარი კვლევა მოიცავს (უნდა მოიცავდეს) ადამიანთან დაკავშირებულ საკითხთა მთელ წყებას:

- ადამიანის არსი და ბუნება,
- ადამიანის წარმოშობა,
- ადამიანის დანიშნულება ამ ქვეყანაზე,
- ადამიანის ადგილი სამყაროში,
- ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება – დედამიწაზე ცოცხალ ორგანიზმთა იერარქიის უმაღლესი საფეხური,
- ადამიანის ცხოველქმედების ყველა გამოვლინება (დაბადება, ზრდა, განვითარება, სიკვდილი, ჯანმრთელობა, სიცოცხლე, ავადმყოფობა, რეპროდუქცია და ა. შ.),

- ადამიანი – სოციალურ-ისტორიული მოღვაწეობის სუბიექტი,
- ადამიანი – სულიერი მოღვაწეობის სუბიექტი,
- ადამიანი, როგორც კულტურული მოღვაწეობის სუბიექტი,
- ადამიანი, როგორც მეტაფიზიკური არსება,
- ადამიანი, როგორც საყოველთაო იდეალური სანყისის მატარებელი [1, 32-33; 3, 54-55; 4, 129].

ჩვენი კვლევის შედეგად გამოვლენილია შემდეგი კონცეპტუალური თეზისები, რომელთაც ვეყრდნობით და რომელთაგანაც გამოვდივართ ბიოეთიკური დილემების არსის მეცნიერული და ქრისტიანულ-ანთროპოლოგიური კვლევების დროს. ეს სახელმძღვანელო თეზისები გახლავთ:

1. თეზისი ადამიანის ღვთაებრივი (კრეაციონისტული) შექმნის შესახებ;
2. თეზისი ადამიანის ბუნების დუალიზმის (ორბუნებოვნების) შესახებ;
3. თეზისი ადამიანის ტრანსდისციპლინური კვლევის არსებითი მნიშვნელობის შესახებ მისი სოციუმთან, ცივილიზაციასთან, ბუნებასთან, მაკროკოსმოსთან მიმართების მთელი სირთულის გათვალისწინებით;
4. თეზისი მეცნიერული და მეტამეცნიერული ანთროპოლოგიური გამოკვლევების აუცილებელი პარალელიზმისა და შესაძლო ინტეგრირების შესახებ;
5. სულიერის პრიმატის კონცეფცია ბიოეთიკურ და ანთროპოლოგიურ კვლევაში [1, 35].

სწორედ ეს უკანასკნელი წარმოადგენდა წინამდებარე ნაშრომის კვლევის საგანს.

განსახილველი კონცეფცია წარმოადგენს ონტოლოგიური ქეშმარიტებისა და სამართლიანობის რეანიმაციის მცდელობას დღევანდელ მეცნიერულ აზროვნებაში. მიგვაჩნია, რომ იგი საფუძვლად უნდა დაედოს ჩვენს მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციას იდეალისტურ-მატერიალისტურ აზრთა ჭიდილში, სულიერისა და სხეულებრივის შენონილობის, მარადიულისა და წარმავალის ურთიერთმიმართებათა ზეციურ და მიწიერ განზომილებებში არსებობის შეფარდების განსაზღვრაში.

ჩვენივე კონცეფციის მიხედვით სულიერისათვის უპირატესობის მინიჭება და მატერიალურის განძარცვა პრიმატის “დაფნის გვირგვინისაგან” არსებული პროკატასტროფული მსოფლმხედველობრივ-აქსიოლოგიური ტენდენციების რეალური ალტერნატივაა ჩვენი ცივილიზაციის ჰუმანიზაციისა და პროგნოზირებად მომავალში აპოკალიფსური ფინალის პრევენციის პროცესში.

ჩვენ იმ ცივილიზაციაში ვცხოვრობთ, რომლის გენეზისის ერთ-ერთ მთავარ ძალას სეკულარიზაცია წარმოადგენს. თუ ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნემდე კულტურას საფუძვლად ედო რელიგიურ საძირკველზე აღმოცენებული და ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა, უახლეს დროში რელიგიას დაათმობინეს თავისი ფუნდამენტური მდგომარეობა და ჯერ ხელოვნების, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის

გვერდით მიუჩინეს ადგილი ერთ რიგში, რასაც მოჰყვა რელიგიის განდევნის თანმიმდევრული პროცესის განხორციელება რაციონალური აზროვნების, მეცნიერების, საერო ეთიკის, პოლიტიკური და ეკონომიკური ბერკეტების მეოხებით. ეს პროცესი დღემდე სულ უფრო მზარდი ინტენსიურობით წარიმართება [3, 51; 7, 1-8].

სეკულარიზაცია ზესთასოფლიურის გაამსოფლიურობისკენაა მიმართული: ის, რაც ეკლესიასა და რწმენის სფეროს განეკუთვნებოდა, თანდათანობით მათგან დამოუკიდებელი (ხოლო შემდგომ – მათთან დაპირისპირებული), საერო ხდება. თუ თავდაპირველად ეს სასულიერო იერარქიის ძალაუფლებისა და საეკლესიო საკუთრების საკითხებს შეეხებოდა, მოგვიანებით ამ პროცესმა ადამიანთა როგორც სულიერი და ზნეობრივი, ისე ინტელექტუალური, კულტურული და სოციალური არსებობისა და მოღვაწეობის ყოველგვარი გამოვლინება მოიცვა.

სეკულარიზაციის პროცესის ნაყოფით განსაკუთრებულად დაიხუნძლა თანამედროვე ბიომედიცინის სულიერ-ზნეობრივ პრობლემათა და დილემათა “ანტინატურის ხე“. მათი დაძლევა ანტისეკულარიზაციით ანუ საკრალიზაციითაა შესაძლებელი.

რწმენასა და ცოდნას, მეცნიერებასა და რელიგიას, რაციონალურსა და ირაციონალურს შორის ხიდეების გადება, რაც ჩვენ მიერ ბიოეთიკის, როგორც მეცნიერების, უმნიშვნელოვანეს ფუნქციადაა აღიარებული, თავისი არსით საკრალიზაციის პროცესის არსებითი ნაწილია.

ამდენად, უახლოეს მომავალში ბიოეთიკამ თავისი კუთვნილი ადგილი უნდა დაიმკვიდროს მსოფლიო კულტურის სისტემაში, ხოლო ბიოეთიკურმა მსოფლმხედველობამ თავისი როლი შეასრულოს ცივილიზაციის განვითარების პროცესებში.

ჩვენი აზრით, ბიოეთიკური კვლევა ორიენტირებული უნდა იყოს ბიომედიცინის საკაცობრიო პრობლემების იმგვარი გააზრების, შესწავლისა და ანალიზისაკენ, რომელიც ფუნდამენტური ბიოეთიკური კატეგორიების (სიცოცხლე, სიკვდილი, ავადმყოფობა, ჯანმრთელობა) მრავალმხრივ (ბუნებისმეცნიერულ, ჰუმანიტარულ, ფილოსოფიურ, თეოლოგიურ, ისტორიულ, კულტუროლოგიურ და ა. შ.) გამოკვლევებზეა დაფუძნებული. ამასთანავე იგი უნდა ეყრდნობოდეს ადამიანის მთლიანი პიროვნების, მისი ორბუნებოვნების გაგებას ღმერთთან, სამყაროსთან, ბუნებასთან, საზოგადოებასთან, ცივილიზაციასთან მიმართების გათვალისწინებით.

ადამიანის არსის, სიცოცხლისა და სიკვდილის, ავადმყოფობისა და ჯანმრთელობის შესახებ ამომწურავ ცოდნას ვერ იძლევა ვერც საბუნებისმეტყველო (მათ შორის სამედიცინო-ბიოლოგიური), ვერც ჰუმანიტარული მეცნიერებები. უფრო მეტიც, ამ ცნებათა მეტ-ნაკლებად ამომწურავი დეფინიციის მისაღებად დღის წესრიგში დგება საკითხები, რომელთა გადაწყვეტა სცილდება საერთოდ მეცნიერულ სფეროს და მოითხოვს ღრმა და ყოველმხრივ მეტამეცნიერულ (ფილოსოფიურ, საღვთისმეტყველო, მეტაფსიქოლოგიურ და ა. შ.) კვლევასა და გააზრებას.

ბიოეთიკური განზომილების რეალიაში სამედიცინო და ბიოლოგიურ ცნებათა არსის კვლევის გნოსეოლოგიურ პროცესს მთელი ინტერ- და ტრანსდისციპლინური ცოდნის კრიტიკული ანალიზისა და სინთეზის გზით ჩვენ ვუწოდებთ სამედიცინო

და ბიოლოგიური ცნებების ბიოეთიკურ კატეგორიებად ტრანსფორმაციას, ხოლო თვით პროცესის მეთოდოლოგიას – ამ ტრანსფორმაციის ტექნოლოგიას [1, 31-32].

ჩვენმა კვლევამ გვიჩვენა, რომ მეცნიერული ცოდნის შერწყმის პროცესი არამეცნიერულთან როგორც ზოგადად, ისე ბიოეთიკური აზროვნების გენეზისის პროცესშიც, კერძოდ, დაკავშირებულია მეთოდოლოგიურ პრობლემებთან — განსხვავებასთან მეცნიერული და არამეცნიერული შემეცნების მეთოდებსა, ფორმებსა და მისთ. შორის.

მაგალითისათვის მოვიყვანთ ადამიანისა და სამყაროს წარმოშობის სხვადასხვა თეორიის მომხრეთა შორის დისკუსიას, რომლის წიაღშიც ხშირად ცდილობენ საღვთისმეტყველო და მეცნიერული აზრების ურთიერთდაპირისპირებასა და შედარებას. ამგვარი მცდელობა ყოველთვის კრახით მთავრდება, რადგან შეცდომაა ორი განსხვავებული გენეზისის იდეების შედარება, საჭირო და შესაძლებელი მხოლოდ მათი შეჯერება და შერწყმაა.

ერთი მხრივ, ბიოსამედიცინო ცნებათა შესახებ არსებული ყოველგვარი ცოდნის ინტეგრაცია სრულიად აკმაყოფილებს იმ მოთხოვნილებებს, რომელთაც აყენებს ამ ცნებათა ტრანსდისციპლინური დეფინიციების შემუშავების ამოცანა, მაგრამ, მეორე მხრივ, გასათვალისწინებელია, რომ აზროვნების ამგვარ სისტემაში არ არსებობს ერთი აუცილებელი კომპონენტი, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია ამ საკვანძო სამედიცინო ცნებათა ფუნდამენტურ ბიოეთიკურ კატეგორიებად ტრანსფორმაციის პროცესის ფენომენური გაფორმება. ეს კომპონენტი გახლავთ საკითხის აქსიოლოგიური გააზრება ზოგადსაკაცობრიო, ღვთაებრივ, ადამიანურ, ეროვნულ, სოციალურ, კულტურულ, ეთიკურ ღირებულებათა სისტემებში.

სწორედ ღირებულებებთან დაკავშირებული პრობლემებია უმნიშვნელოვანესი ყველა იმ მეცნიერებისათვის, რომელიც სწავლობს ადამიანს, საზოგადოებას. ასეთ მეცნიერებათა რიცხვს განეკუთვნება ბიოეთიკაც და ბიომედიცინაც. ღირებულებითი საფუძვლების რღვევას გარდუვალად მივყავართ კრიზისამდე. ეს ეხება როგორც პიროვნებას, ისე საზოგადოებას, ერს, ეთნიკურ, რელიგიურ, სხვა კულტურულ და სოციალურ ჯგუფებს, მთელს კაცობრიობას [7, 1; 8, 9].

ასეთი კრიზისის ილუსტრაციას წარმოადგენს ბიოეთიკურ კოლიზიათა ფართო სპექტრი, რომლის წინაშეც დგას დღეს კაცობრიობა და თითოეული ჩვენგანი და რომლისგანაც თავის დაღწევას ხელს შეუწყობს სულიერის პრიმატის აღიარება კულტურულ სივრცეში.

ლიტერატურა:

1. ახალაძე ვ. მ. ბიოეთიკის გენეზისი და მისი როლი ბიომედიცინისა და ჯანდაცვის სისტემის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე: ავტორეფ. დის. ... მედ. მეცნ. დოქტ.: 14.00.33. თბ., 2003. 48 გვ.

2. არქიმანდრიტი ადამი (ვ. ახალაძე). ადამიანი ბიოეთიკურ დროსა და სივრცეში. – Konrad Adenauer Stiftung, 2010. 250 გვ.
3. Каган М.С. И вновь о сущности человека //Отчуждение человека в перспективе глобализации мира / под ред. Б.В. Маркова, Ю.П. Солонина, В.В. Парцвания. – Вып.1. – Спб.: Петрополис, 2001. – С.48-67.
4. Парцвания В. В. Метод исследования в человековедении // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира / под ред. Б. В. Маркова, Ю. Н. Солонина, В. В. Парцвания. – Вып.1. – СПб.: «Петрополис», 2001. – С.123-135. .
5. Archimandrite Adam -Vakhtang Akhaladze. Parents and children: surrogate paradigm of modernity // Georgian Medical News. – 2011. - №6 (195). – С. 7-10
6. Peris C. Gestational surrogacy: Could be a way to reproduction? Pros and Cons // Georgian Medical News. – 2011. - №6 (195). – С. 11-15
7. Engelhardt, H. T.Jr. The culture wars in bioethics revisited // Christian Bioethics. – 2011. – V. 17, № 1. – P. 1-8.
8. Iltis A.S. Bioethics and the culture wars // Christian Bioethics. – 2011. – V. 17, № 1. – P. 9-24.

ARCHIMANDRITE ADAM (AKHALADZE)

Supremacy of spirituality in secularized cultural world.

Bioethical observation

Summary

Decision of bioethical, biomedical, anthropological and other types of global problems is highly depended on: a) spiritual-ethical belief of the society, b) values, that the society considers to be the most indispensable, d) timely, wise, moral and adequate reaction of the society when faced with the resolution of ethical dilemmas, - (i.e. what kind of bioethical-anthropological vision would be generated within the society).

Mankind enters the critical phase from the bioethical point of view.

Bioethical critical existence of the modern world can be explained by the fact that various biological dilemmas connected with the utilization of embryonic stem cells, fetal therapy (in some countries, e.g. Russia), abortion, euthanasia, transplantology and other types of bioethical dilemmas connected with genetic medicine, are still unresolved.

Upsurge of civilization in disintegrating biosphere, signs of deep and severe crisis in spiritual and intellectual life of mankind, give us the possibility to prognosticate: next phase will be the phase of catastrophe (apocalypses).

However, there's the chance to replace the phase of crisis with the phase of catharsis. Being restricted in time and space, the phase of catharsis is the most necessary and valuable process for both terrestrial and eternal life of a human being.

Due to the fact that our investigation according to its content is anthropological as well, it should cover the number of issues that are related to a human being.

- The essence and nature of a human,
- The origin of a human,
- Destination of a human on the earth,
- The place of a human in the universe,
- Human, as a biological creature –the highest level in the hierarchy of living organisms on the earth,
- All revelations of human destination (birth, growth, development, death, health, life, illness, reproduction and etc),
- Human – the subject of social-historical creativity,
- Human –the subject of spiritual creativity,
- Human, as the subject of cultural creativity,
- Human, as a metaphysical creature,
- Human, as the bearer of the universal ideal origin.

During the scientific and Christian- anthropological investigations of the essence of bio-ethical dilemmas we rely on the following theses:

1. Thesis about divine (creationistic) origin of a human;
2. Thesis about the dual nature of a human;
3. Thesis about the essential importance of trans-disciplinary investigation of a human considering the whole complexity of his relation with the environment, society, civilization, nature and macro-space;
4. Conception of supremacy of a human in bioethical and anthropological investigation.

Precisely the last thesis represents the subject of our investigation.

The given conception represents the attempt of reanimation of ontological truth and equity in modern scientific ideology.

Secularization is the main force that promotes the genesis of our civilization.

The tree of spiritual-ethical problems and dilemmas of biomedicine is heavy with the fruits of secularization process and the only way to deal with them is through anti-secularization or sacralization.

Bridge must be built between the belief and knowledge, science and religion, rational and irrational – this is the main function of bioethics and the integral part of sacralization process.

In the nearest future bioethics must take its appropriate place in the system of world culture and bioethical ideology must play its role in the development processes of civilization.

In the reality of bioethical space gnoseological process of investigation of the essence of medical and biological conception through the critical analysis and synthesis of the whole inter

and trans-disciplinary knowledge, is called bioethical transformation of medical and biological conceptions into categories, and the methodology of the process itself is called the technology of transformation.

Our investigations show that the merging process of scientific and non-scientific knowledge, in general, and in the process of the genesis of bioethical ideology, is connected with methodological problems, with the difference between scientific and nonscientific methods of perception, their forms and etc.

It must be taken into consideration that such system of ideology is deprived of essential component – it's axiological perception of the issue in the systems of common, divine, human, national, social, cultural and ethical values.

Precisely the problems which are related to human values are the most significant for those sciences the main subject of which is a study of a human, a society in general. Bioethics and biomedicine can be included in the list of such sciences. Destruction of human values leads us to crisis. It refers to both a human and society, as well as to nation, ethnical, religious and other cultural and social groups, to the whole mankind.

Wide specter of bioethical collisions we're facing today is the illustration of such crisis and the only way to overcome it can be found through recognition of spiritual supremacy in our cultural space.

ANNO DOMINI – სიბერის ფენომენი

„არაფერია სიბერეზე ძლიერი“
გრიგოლი ღვთისმეტყველი

გასული საუკუნის ოციან წლებში დაწერილ ფრენსის სკოტ ფიცჯერალდის მცირე ზომის მოთხრობაში “ბენჯამინ ბათონის იდუმალებით მოცული ამბავი” (*The Curious Case of Benjamin Button*) აღწერილია მართლაცდა უჩვეულო ამბავი ადამიანისა, რომელიც ღრმად მოხუცი დაიბადა და შემდეგ დაიწყო გაახალგაზრდავება. ერთი შეხედვით, ეს არის ფანტასტიკურად არარეალური ისტორია, მაგრამ დაკვირვებული მკითხველისათვის მასში იხსნება რეალური თემები ადამიანური ყოფიერებისა. ეს პატარა მოთხრობა მოგვითხრობს, თუ როგორი რთულია ადამიანისათვის იყო ის, რაც არის, არ იყო სხვების მსგავსი, რამდენი აბსურდული პრობლემის წინაშე დგება როდესაც სხვადაა ქცეული, „სხვაა“, „გან-სხვა-ვებულია“. დრო მოთხრობის გმირის ბიოგრაფიაში ბოლოდან უკან, ფინალიდან დასაწყისისკენ დატრიალდა. „უკუღმა დატრიალებული სიცოცხლის“ ტრაგედია – ტრაგედიაა ადამიანისა, რომელიც არ არის სიბერით დატვირთული – გარეგნულად მოხუცს არავინ აღიარებს ახალგაზრდად. მის წინაშე იხსნება სიტყვა სიბერის საშინელი მეორე მხარე. ერთი მხრივ, მას არ შეუძლია მის გარეთ არსებული დროის მდინარების შეჩერება, მისი უკან მოტრიალება. ცხოვრების გზაზე მას ხვდებიან ადამიანები, მოვლენები, სიყვარული. ყველაფერი, რაც გარს აკრავს, თანამედროვე სამყაროს პრაგმატული ტენდენციების ამსახველია. ფიცჯერალდი ხატოვნად ასურათხატებს გმირის დაჟინებულ რბოლას ახალგაზრდობისაკენ. სიბერის, როგორც უძლურების, უსასობის, ზედმეტ ბარგად მყოფობის აუტანლობას. მაგრამ ეს პლანი მეორეხარისხოვანია ამბისათვის. მთავარია დროის ექსისტენციონალური გაგების მნიშვნელობის ჩვენება იმისა, რომ სიბერე არაა დაკავშირებული დროის ისტორიულ განზომილებასთან. მკითხველმა უნდა გაისიგრძეგანოს, რომ დრო ადამიანის შინაგან, ონტოლოგიურ მდგომარეობას ასახავს და მას სდევს ფეხდაფეხ. ამ ამბის მთავარი იდეა იმაშია, რომ არ არსებობს დროის მდინარების, სიბერის, ახალგაზრდობის, სიყვარულის, ურთიერთობების უნივერსალური კანონები, ადამიანი თავად ქმნის საკუთარ სამყაროს, საკუთარი კოდექსით.

ადამიანის მოკვდაობა და ყოფიერების მარადიულობა

სიბერე, როგორც დღეგრძელობის ეტაპი, ყოველ კულტურაში განსაკუთრებული საზრისის მატარებელია. იგი დაკავშირებულია განსხვავებული დისკურსის ხედვებთან, მოცემული კულტურის ინტუიციასთან. სხვადასხვა კულტურაში სიბე-

რის იდეა ტრანსფორმირდება განსხვავებული სიღრმისეული საზრისით დატვირთულ სახეებად და ვლინდება განსხვავებული პარადიგმის სახით. საინტერესოა ქართულ და ინგლისურ ენობრივ სივრცეში ასახული ორი ხედვა. საბასთან ასაკი განმარტებულია, როგორც „ჟამთა საზომი კაცთა, რამეთუ თვისებასა ჟამთასა ცხადჰყოფს“ (17. 467), ხოლო მირიამ ვებსტერის ლექსიკონში „ასაკი“ (Old) განიმარტება, როგორც ასაკში შესვლა და სიბერე (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/>).

სიბერეს განსხვავებული მეტაფორებით ამკობენ ფილოსოფოსები; მაგალითად, პითაგორა მას “სიცოცხლის ზამთარს” უწოდებს, ციცერონი – “შესმულ თასს”.

პირველყოფილ მითებში, ლეგენდებში, თქმულებებში, საგმირო ეპოსში, ფოლკლორში მრავლადაა წარმოდგენილი მხცოვან ადამიანთა სახეები, რაც საშუალებას იძლევა რეტროსპექტულად აღვადგინოთ მოხუცებულთა სოციალური სტატუსი და მორალური ავტორიტეტი პატრიარქალურ საზოგადოებებში. უხუცესის, როგორც კულტურული, სამეურნეო, რელიგიური, მორალური გამოცდილებისა და ცოდნის, პატრონისა და მცველის მდგომარეობა, განაპირობებდა მოხუცთა განსაკუთრებულ როლს. ეს ტრადიციითაც მყარდებოდა.

აღმოსავლურ, მაგალითად, ინდურ ტრადიციაში სიბერე განიხილებოდა, როგორც ცხოვრების გზის დამასრულებელი ეტაპი; როდესაც ადამიანი, სიბრძნის ძიების გზაზე შემდგარი, მასწავლებლის სახით უბრუნდება სოფელს; სიბერემდელი სიცოცხლის ეტაპები ხასიათდებოდა შემდეგნაირად: გაფურჩქვნის, სიმწიფის, კანონშემოქმედებითი, განსაკუთრებული აქტივობის, სამოქალაქო, შემოქმედებითი ძალების და ა.შ. ჩინურ ტრადიციაში სიბერე განსაკუთრებული პატივისცემით იყო პატივდებული. დაოიზმის მიმდევარი მკურნალების აზრით, ხანგრძლივი ცხოვრება ადამიანში ინისა და იანის სასიცოცხლო ძალების ჰარმონიისა და მისი მარადიული ერთობასთან წილნაყარობის ნიშანია.

ანტიკური ეპოქიდან მოყოლებული, სიბერის პრობლემა გამოკვეთილად იძენს მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას; ადამიანი მეტაფიზიკური არსებაა და მისი სიცოცხლე, ასაკობრივი პერიოდები იდენტიფიცირდება ფუნქციურ მზაობასთან, გახდეს მოშუალები მინიერ და ზეციურ სამყაროებს შორის.

ანტიკურ ცნობიერებაში, კერძოდ პლატონთან, ასაკი და ხელისუფლება დაკავშირებულია სიბრძნესთან; იგი იდეალური სახელმწიფოს საფუძველია. პლატონის მიხედვით, „სიბერეს სრული სიმშვიდე და ყოველგვარი ვნებათაღელვისგან განთავისუფლება მოსდევს“ (1.5) და იქვე: „ნესიერი და თავდაჭერილი კაცისთვის სიბერე არც ძნელი ასატანია, უნესოს და აღვირახსნილს კი სიბერის გაძლება უჭირს და სიჭაბუკისაც“ (1.5). სიბერის ფილოსოფიური კონცეპტუალიზაცია, გვიან ელინიზმში, მოცემულია ციცერონის სპეციალურ ტრაქტატში „სიბერის შესახებ.“ იგი გვანვდის სიცოცხლის დაისის ფილოსოფიის კლასიკურ მაგალითს. გვირგენებს, რომ ის ადამიანი, რომელმაც აღასრულა თავისი ზნეობრივი მოვალეობა და „სამყაროს მოქალაქის“ ნოდება დაიმსახურა, ამაყად ხვდება განვლილი წლების შინაარსით დატვირთულ სიბერეს და პოვებს მშვიდ ნავსაყუდელს. ციცერონი აქ-

ცენტს აკეთებს ავტორიტეტის ცნებაზე. ავტორიტეტი მხოლოდ გარეგნული გამოხატულებაა იმ პიროვნების შინაგანი ღირსების და სიმრთელისა, რომელმაც მთელი ცხოვრება მიუძღვნა უმაღლეს იდეალებს. სიბერე ადამიანური სიცოცხლის დრამის უკანასკნელი აქტია, რომელშიც „სიცოცხლით კმაყოფილებას სიკვდილი დროულად მოყავს“ (4. 23).

სქოლასტიკაში მოწიფულობისა და სიბერის გაგება ტრანსფორმირებული და გადააზრებულია. ჩნდება ასკეზის ცნება. ალორძინების ევროპული ჰუმანიზმი სვამს ახალ აქცენტებს. აშკარაა საკითხისადმი ინტერესის სიმწირე, რაც განმანათლებლობის ეპოქასაც გასდევს. ამ პერიოდში გამოირჩევა მიშელ მონტენის კვლევა, თუმცა, მის შემოქმედებაში ყველაზე მოკლე კვლევა/“ცდა“ ეძღვნება სიბერეს და მასთან დამოკიდებულების საკითხს (12. 288-300). მე-19 საუკუნის მიწურულს ევროპულ კულტურაში დგება რადიკალური ცვლილებების ხანა, რომლის კონტექსტში აქცენტი სიცოცხლის დასაწყისზეა გადატანილი; კვლევების ინტერესი ბავშვობის, როგორც განსაკუთრებული სამყაროს, ექსისტენციონალური ჰორიზონტის გახსნაზე კონცენტრირდება. სოციალური და კულტურული ტრანსფორმაციების შედეგად თანამედროვე დასავლურ ცივილიზაციაში სიბერე „განდევნილია“, იგი, როგორც ფენომენი, უბრალოდ, გაუქმებულია; სიბერის ზიზღი, ე.წ. გერონტოფობია თანამედროვე რეფლექსიაში, არსებით მახასიათებლად გვევლინება, ხოლო ასაკთა შორის საუკეთესოდ და სასურველად დგინდება ახალგაზრდობა; ახალგაზრდობა, როგორც ადამიანში „ადამიანურის“ საზომი. ერთგან თანამედროვე ამერიკელი მწერალი მარკ ტვენი ჩვეული სარკაზმით აღნიშნავს: „რა სამწუხაროა, რომ სიცოცხლის საუკეთესო ნაწილი დასაწყისს ემთხვევა, უარესი – დასასრულს“ (It was a pity that the best part of life came at the beginning and the worst part at the end.) .

მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან სიბერე გამოკვეთილად ბუნებისმეცნიერთა ინტერესის საგანად იქცევა. საკითხის მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი გამოიხატა სიბერისა და დაბერების სისტემურ მეცნიერულ და გამოყენებით კვლევებში. საფუძველი ეყრება ახალი დარგების ჩამოყალიბებას, რომლებიც უშუალოდ სიბერის ფენომენს, დაბერების ფაქტორებს და მათი თავიდან აცილების მექანიზმებს იკვლევდა. მედიცინის განსაკუთრებული ინტერესის ფოკუსში მოექცა სიცოცხლის გახანგრძლივების, ორგანიზმის დაუძღვრებისა და დაბერების შეჩერების, ადამიანის ფუნქციონალური აქტივობის შენარჩუნების მეთოდების დამუშავება. იქმნება ახალი სპეციალობა მედიკოს-გერონტოლოგი, რომელიც კონკრეტულად ამ საკითხებითაა დაკავებული. უსამართლობა იქნებოდა არ აღგვენიშნა ამ მიმართულებით მიღწეული მნიშვნელოვანი შედეგები. ამასთან, პრობლემისადმი ვიწრო ბუნებისმეცნიერული და სამედიცინო-„ტექნიკური“, ისევე როგორც სოციალურ-მწარმოებლური მიდგომა მიგვითითებს საკითხისადმი ცალმხრივ, შესაბამისად, ნაკლოვან დამოკიდებულებას. ადამიანი არ არის მხოლოდ ორგანიზმი ან რესურსი და არც მისი სიბერეა მხოლოდ და მხოლოდ ფიზიკურ-ფსიქიკური, ან სოციალურ-დისფუნქციური მოვლენა. სიბერის პრობლემის გადაწყვეტა არ შეიძლება მოვაქციოთ მხოლოდ ფიზიკური ან ინტელექტუალური უძღვრების პრობლემის გადაწყვეტის ფარგლებში. მიგვაჩნია, რომ განსაკუთრებული ინტერესის საგნად უნდა იქ-

ცეს სიბერის, როგორც ზნეობრივი პრობლემის, ანალიზი კონკრეტული ინდივიდის ცხოვრებისეულ კონტექსტში. სიბერის ბიოლოგიური ასპექტი, ანუ, თუ როგორ უნდა მიაღწიოს ადამიანმა სიბერის ასაკამდე და მისი სოციალურ-ფსიქოლოგიური ასპექტი, სხვა სიტყვით, თუ როგორ უნდა გადარჩეს სიბერის ასაკში მყოფი ადამიანი, ადეკვატურად მხოლოდ მას შემდგომ შეიძლება გაიხსნას, როდესაც სიბერის მეტაფიზიკური და ზნეობრივი საზრისი გაიხსნება – რისთვისაა საჭირო სიცოცხლე? რა საზრისის მატარებელია ასაკი? როგორი ზნეობრივი შინაარსის მატარებელია ასაკოვანი ადამიანი? არის თუ არა სიბერის ეტაპი ადამიანის სიცოცხლის გზაზე მისი ცხოვრების სრულფასოვანი ეტაპი?

სიბერის ფენომენის მიმართ ეთიკური პრობლემატიკის აქტუალიზება უპირისპირდება ჩამოყალიბებულ სტერეოტიპებს როგორც ეთიკის კვლევის არეალის, მისი შესასწავლი საგნის, მიზნების და ამოცანების, ისევე თავად სიბერის ფენომენის მიმართაც. ეს უკანასკნელი უმალ მედიცინის, ბიოლოგიისა და სოციოლოგიის ანალიზის საგნადაა დასახული. თითქოსდა სიბერე მხოლოდ ბიომედიცინის ციკლის დისციპლინათა ჩარჩოში უნდა იყოს მოქცეული; სიბერის ფენომენის მიმართ სციენტისტურად ორიენტირებულ თანამედროვე ეთიკაში ფილოსოფიური კითხვების დაყენებაც კი მოხსნილია. აუცილებელია ანალიზის ამ ცალმხრივი სქემიდან გამოსვლა. სიბერის ფენომენის გაშუქება „ანტი-ნატურალისტური“ პოზიციიდან გახსნა, სამური საქმეა.

ადამიანის ბიოლოგიური აღნაგობა და ადამიანის ბუნება. დღევანდელი საზოგადოების საზომი

სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს სიბერის მრავალი განმარტება, ისინი გარკვეულ კორელაციაში არიან სიბერის როგორც კულტურულ-ტიპოლოგიურ განსხვავებებთან, ისე მასობრივ ცნობიერებაში არსებულ მრავალფეროვან განმარტებებთან. ასაკის ცნებაში სამედიცინო-ბიოლოგიური, სოციალური და ეთიკურ-სულიერი გაგება გამოიყოფა. ასაკობრივი კლასიფიკაციები მრავალფეროვანია და სიბერის საზღვრების დადგენისას ისინი ძრელ სურათს წარმოადგენენ: 45 წლიდან 70 წლამდე. მეცნიერები სვამენ საკითხს სიბერის ქრონოლოგიურ ასაკსა და მის სოციოლოგიურ მახასიათებლებს შორის მიმართების შესახებ. ეს პრობლემა განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს თანამედროვე პოსტინდუსტრიული ქვეყნების ცხოვრების წესში მნიშვნელოვანი ცვლილებების ფონზე, კერძოდ, ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიების განვითარების, სამედიცინო მომსახურების დონის ამაღლების ფონზე.

მორალური ცნობიერების ღირებულებით სტრუქტურაში ცნებების „ბებერი“, „სიბერე“ შინაარსის გახსნისას დომინირებს მათი სოციოკულტურული და არა ბიოლოგიური კომპონენტები.

სიბერის ფენომენის მიმართ ეთიკური თვალსაზრისით არსებითია აქტივობის ისეთი კომპონენტები, როგორცაა თვითშეგნება, რეფლექსურობა საკუთარი

თავისა და უწყვეტ მდინარებაში მყოფი სიცოცხლის, გონივრული სიცოცხლის მიმართ. თუ კორექტული იქნება ტერმინის „მშვენიერი სიბერე“ გამოყენება, იგი ამ მომენტებისაგან შემდგარი უნდა იყოს.

თავად სიბერის იდეაში დაფარულია წინააღმდეგობათა რიგი ადამიანის სიცოცხლის ბიოლოგიურ, სოციალურ, ფსიქოლოგიურ, სულიერ შინაარსებს შორის. ამ წინააღმდეგობათა გადანყვეტაში იხსნება პიროვნული ზრდის/განვითარების ხარისხი, სიცოცხლის ნება, მარადიული ცხოვრებისაკენ სწრაფვა. სიბერის დაყვანა ბიოლოგიურ, სოციალურ, ფსიქოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ და სხვ. შემადგენელ ელემენტზე მცდარია. ყოველი მათგანი მხოლოდ საკუთარი კუთხიდან, ნაწილობრივად, ცალმხრივად ხსნის სიბერის საზრისს.

სისტემაში „სამყარო-ადამიანი“ სიბერე გულისხმობს ადამიანური ყოფიერების განხილვას უნივერსუმის კონტექსტში. იგი სიმბოლური საზრისითაა დატვირთული, მასში იხსნება ორმხრივი, ურღვევი საკრალური კავშირი ადამიანსა და სამყაროს შორის. ეს საზრისი ჩანს ყველა კულტურაში, იგი ანიჭებს მნიშვნელობას სიბერეს, როგორც ცხოვრების გზის გარკვეულ ეტაპს ერთეული პიროვნების დონეზე.

სიბერის ექსისტენციონალური საზრისი ვლინდება იმაში, რომ იგი ხორცს ასხამს შინაგან კავშირს, აპირობებს შინაგან თანაზიარობას არა ოდენ ცოცხალ და გარდაცვლილ თაობათა შორის, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ცოცხალ თაობათა შორის; იგი ხსნის ადამიანის სიცოცხლის გზის სიბრძნეს, როგორც კაცობრიობის ისტორიის უწყვეტობის საფუძველს. სიბერე, ერთი მხრივ, არის პიროვნების სულიერი ჩამოყალიბების ეტაპი და, მეორე მხრივ, „ყოფიერების განსაკუთრებული სახით თვითგახსნის მომენტი, რისგანაც და რასთან ერთადაც ყოფიერებას სხვა სახეები თანაფარდობაში მოყავს“ (10. 115).

სიბერე, როგორც ადამიანის შინაგანი მომნიშვნელების მდგომარეობა, უმაღლესი ღირებულების მქონეა სხვა ასაკებთან მიმართებაში. სიბერე მეტაფიზიკურია იმ პლანში, რომ ესაა მზადება იმანენტური ყოფიერებიდან ტრანსცენდენტურში გასვლისა. სიბერე, ანტიკური პერიოდის მოაზროვნეთა გაგებით, დაკავშირებულია ადამიანის ორგანიზმის, მისი სხეულის ცვლილებებთან, ამ პლანში იგი ახლოსაა სიბერის თანამედროვე ხედვასთან. თუმცა, ანტიკურობისაგან განსხვავებით, თანამედროვეობაში სიბერის ფენომენი ზოგადად, მისი მეტაფიზიკა და ესთეტიკა უარყოფითადაა შეფასებული. ასაკთა თეორიაში პლატონი მისდევს აღმოსავლურ რელიგიურ ტრადიციას კოსმოსური ციკლების შესახებ. იგი წერს სამყაროს შესაძლო ორმაგ მოძრაობაზე, რომელიც იწვევს კოსმოსურ კატასტროფებს და ჟამიანობას დედამიწაზე, რასაც მოჰყვება განახლება – კოსმოსური აღორძინება. ადამიანები იწყებენ გაახალგაზრდავებას, მოხუცთა თმები იწყებს გაშავებას და ა.შ. მონიფული ადამიანები სულ უფრო და უფრო პატარავდებიან სიმაღლეში, ახალშობილთა ზომამდე, დაბოლოს, ილევიან (1.176). სამყაროს ორმაგ მოძრაობას შეუძლია გამოიწვიოს როგორც პარადოქსული უკან განვითარება ადამიანისა, როგორც მიკროკოსმოსისა, ისე მიცვალებულთა აღდგომაც. ამიტომაც ადამიანის ასაკი პირობი-

თია. ბერძნულ ფილოსოფიაში ადამიანური სიცოცხლის ასაკების, ე.წ. „შვიდი სეზონის“ თავისებურებების, შესწავლას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ინდივიდუალური ცხოვრების, მისი ფსიქოლოგიური და სოციალური ორგანიზაციის ჩამოყალიბებაში. დაბერების მიზეზების ძიება ორი მიმართულებით მიმდინარეობს. კოსმოლოგიურ მიზეზებს ეზოთერული ინტერპრეტაციის გზით ხსნიან. მაგალითად, პლატონი უთითებს, რომ ცოცხალი არსება ტვინზე მთავარი სამკუთხედების მოქმედების მოსუსტების გამო ბერდება და სული სიხარულით შორდება მას. სამკუთხედი, ანუ ციფრი, სამი მისტიკური სისტემის ცენტრალური ნერტილია, ღვთაებრივის, ბუნებრივის და ადამიანური საწყისების ერთობის სიმბოლოა. სამყაროული სამობა თავს იყრის ღვთაების ერთიანობაში, ადამიანის თვითცნობიერებაში და ნებაში, რომლებშიც სხეულის, სულისა და საფშვინველის ყველა თვისება ერთ ცოცხალ არსებაში იყრის თავს. სიბერეში ადამიანის თვითცნობიერება, მისი თვითობა აცნობიერებს სურვილს შეუერთდეს პირველწყაროს, თავის მეორე თვითობას. კოსმოლოგიურ მიმართულებას მიეკუთვნება თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით სიბერე განიხილება, როგორც სუბსტანციურ ელემენტებს: ნყალს, ჰაერს, მიწასა და ცეცხლს შორის სიმეტრიის დარღვევა. დაბერების ენერგეტიკული მიზეზები პარმენიდესთან დაკავშირებულია სითბოს ნაკლებობასთან, რომელიც შეიძლება მოაზრებული იყოს, როგორც არანივთიერი ელემენტის – ღვთაებრივი ცეცხლის გაგება. ადამიანის სხეული არასრულყოფილია, მას თვითკმარი მნიშვნელობა აქვს. პროგრესირებადი დაბერების დროს საჭიროა მისი ტონუსში მოყვანა და ამ მდგომარეობის შენარჩუნება. დაუშვებელია ზედმეტობანი, საჭიროა ჰიგიენის დაცვა, რადგანაც სხეული უკვდავი სულის მატარებელი ტაძარია. პითაგორასა და პლატონის აზრით, მის მოვლას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში სული დაბინძურდება, სული სხეულის ეთერული ორეულია. საინტერესოა პლატონის მოსაზრება, რომელსაც იგი „კანონებში“ გადმოსცემს და ეხება ზნეორივ აღზრდაში მუსიკის როლს. იდეალურ სახელმწიფოში ხალხი ჩართული უნად იყოს ცეკვა-თამაშში. პლატონის სამი ასაკობრივი ფერხულის კონცეფციაში მესამე – 30-60 წლამდე ასაკობრივი ჯგუფი მოქალაქეებისა დიონისეს ეძღვნება, ხოლო ისინი, ვინც 60-საა გადაცილებული, ორგანიზმის უძლურების გამო არ არიან ჩართული საერთო ფერხულში. არისტოტელე, განსხვავებით პლატონისგან, მოუწოდებს მოხუცებს იმგვარ სიმღერებს მიმართონ, რასაც მათ ბუნება უკარნახებს. საერთოდ, ბერძნებთან არ დგას გარეგნული ეფექტის პრობლემა, ანუ უნარი და მისწრაფება გამოიყურებოდეს ახალგაზრდად. ასაკი განისაზღვრება სოციალური გრადაციით, იმ ჯგუფის მიერ, რომელსაც ის განეკუთვნება, ბავშვობის ასაკიდან დაწყებული, ვიდრე სიბერემდე, ხოლო ზნეობრივი პრობლემა: იყო, თუ თავი მოაჩვენო, ერთმნიშვნელოვნად წყდება – იყო ის, რაც ხარ. „თუ დაბერდი, თავს ბიჭად ნუ აჩვენებ“ – ამბობდნენ კინიკოსები (2.128).

სხვა საკითხია, რომ განსაკუთრებული დატვირთვა ენიჭება სხეულის მოვლას. ადამიანს ევალება მისი მოფრთხილება, ხელის შეწყობა, რომ იგი ჯანმრთელ მდგომარეობაში იყოს. სხეული ახალგაზრდაა, ვიდრე იგი ჰარმონიულია, მოქნილი

და პროპორციულია. მაგალითად, იგივე ანტიკურობაში ათენის მოქალაქეს ევალე-ბოდა მთელი ცხოვრება გიმნასტიკით ყოფილიყო დაკავებული, მედიკოსთა რჩევებს მიყოლოდა. მედიცინა მიიჩნეოდა ყველაზე ბრძნულ მეცნიერებად, იგი სხეულსა და სულსა და კოსმოსს შორის მოშუალებდ მიიჩნეოდა. მეორე მიმართულება ნატურფი-ლოსოფიის ფარგლებში განიხილავს სიბერეს. ბერძნებთან კვლევის ერთი ყველა-ზე პოპულარული მეთოდი ანალოგიაა; ჩვეულებრივ ხდება არაცოცხალი ბუნების საგნების ანალოგიით შედარება ცოცხალი ბუნების საგნებთან, ხოლო სხეული გა-ნიხილება გახსნილი სისტემის პრინციპით. სხეულს არ აქვს დასაწყისი, მისი ყველა წერტილი თანაბრად სანყისიცაა და დასასრულიც: მოხაზეთ წრე – ვერ იპოვით და-საწყისს. (6.206) ადამიანის სხეული კოსმიურ სხეულშია ჩართული და ატარებს მის ანარეკლს. შესაბამისად, არ შეიძლება არსებობდეს დაბერების პირველადი, ამამუ-შავებული მიზეზი – ამგვარად, ლოგოსის გამომჟღავნება ხდება ფენომენალურ სამ-ყაროში.

**ორგანიზმის სტიმულაციის თანამედროვე ბიოსამედიცინო მეთოდები:
გაახალგაზრდავება, სიცოცხლის გახანგრძლივება,
ადამიანის ბიოფიზიკური უკვდავება – pro და contra**

სხვადასხვა კერძო დისციპლინათა კვლევები აჩვენებენ რომ, ხანდაზმულ ადამიანებს დაწეული აქვთ თვითშეფასება, უძლიერდებათ იმის შეგრძნება, რომ მათი ყოფიერება ფუჭია, უსარგებლო, გაუფასურებულია საკუთარი თავისა და სი-ცოცხლის ღირებულებითი შეფასება. მძლავრობს სხვადასხვა სახის შიშები – მარ-ტო დარჩენის, უსასობის, გაღატაკების, სიკვდილის; იკლებს გარე სამყაროსადმი ინტერესი, ნოვაციების აღქმისა და მიღების უნარი, იზრდება ინტერესი წარსულის მოვლენების შეფასების მიმართ. ამ ტიპის ცვლილებები ხანდაზმული ადამიანის დამახასიათებელ სახეს ქმნიან.

ამასთან, აღსანიშნავია, რომ თანამედროვე მსოფლიოს დამახასიათებელი დემოგრაფიული ნიშანია ხანდაზმულ ადამიანთა რიცხვის ზრდა. გაეროს მონაცე-მებით, 1950 წელს მსოფლიოში იყო 214 მილ. 60 წლის და ზემოთ ასაკის ადამიანი, 1975 წლისათვის მათი რიცხვი გაიზარდა 350 მილ-მდე. გაეროს დემოგრაფიული დეპარტამენტის პროგნოზით, 2025 წლისათვის 60 წლისა და ზემოთ ასაკის მქონე მოსახლეობის რაოდენობა 5-ჯერ გაიზრდება და 1 მილიარდ 100 მილიონს მიაღ-წევს. პარადოქსული ფაქტის მონმენი ვხდებით ოცდამეერთე საუკუნის პირველ ათწლეულში. ერთი მხრივ, გაიზარდა ხანდაზმულ ადამიანთა რიცხვი, რომელთაც მწვავედ ესაჭიროებათ სამედიცინო დახმარება და პარალელურად იმატა გენური ინჟინერიისა და ბიოსამედიცინო ინსტიტუტების რიცხვმა, რომლებიც ინტენსიუ-რად მუშაობენ გაახალგაზრდავების პროექტებზე. იქმნება „ფეტალურ ქსოვილთა ბანკები“. აღსანიშნავია, რომ საბჭოთა მედიცინა ჯერ კიდევ 20-იან წლებში მიზნად ისახავდა ამოეხსნა მარადიული ახალგაზრდობის პრობლემა, ამ მხრივ გარკვეული შედეგებიც ჰქონდათ, აფთიაქებში იყიდებოდა ქიმიურად დამუშავებული ემბრიო-

ნული მასალა, როგორც განსაკუთრებულად აქტიური ბიოლოგიური თვისებების მატარებელი ქსოვილები, მათ მიეწერებოდათ ორგანიზმის მეტაბოლიზმის ციკლის, ვიტალური მექანიზმის გააქტიურება.

დღეს დასავლელ ბიოლოგთა და მედიკოსთა ნაწილი მოითხოვს შეიქმნას „კლონირების სახელმწიფო პროგრამა“, რომელიც რეალურად შეძლებს სულ ახლო მომავალში სიცოცხლის გახანგრძლივებას 500 წლამდე. ცნობილია, რომ ქვეყნის, სახელმწიფოს კეთილდღეობა ფასდება იმით, თუ როგორია მოსახლეობის სიცოცხლის ხანგრძლივობა. ეკლესია თავის ლოცვებში მრავალჯამიერებას ითხოვს მრევლისთვის, ყოველი ლიტურგია სრულდება მრავალი წლის უმტკივნეულო, ჯანმრთელი სიცოცხლის თხოვნით.

ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში გამართლებულია სიცოცხლის ნებისმიერი ხერხით გახანგრძლივება, რომ იგი დადებითად აფასებს თანამედროვე ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიების მცდელობებს, ნებისმიერი ხერხით მოახერხონ დაბერების პროცესის შეჩერება, უფრო მეტიც, უკან მობრუნება; რომ ეს აუცილებელი და, უფრო მეტიც, გამართლებული საქმიანობაა? სად უნდა ვეძებოთ კრიტერიუმი მართებული პოზიციისა, ჰუმანიზმის აბსტრაქტულ მსჯელობებში, თუ უახლესი ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიების ხლართებში? ვფიქრობთ, რომ პასუხი სიბერის ფენომენის მიმართ კონკრეტულ დამოკიდებულებაში უნდა გაიხსნას.

სიბერის ფენომენი ქრისტიანობაში

ევროპულ კულტურაში სიბერისადმი თვისებრივად ახლებური დამოკიდებულება ქრისტიანობამ შემოიტანა. ეს მხცოვანი ადამიანისადმი განსაკუთრებულად აღმატებული ღირებულებითი სტატუსის დამკვიდრებაში გამოიხატა.

„მრავალთა ჟამისათა სიბრძნე პოვიან და მრავალსა შინა ცხოვრებასა მეცნიერებაი“ (იოხ.12,12). „მოძალადეა ხალხი, რომელიც მოხუცს პატივს არ სცემს... (მსაჯ.28.50). ძველი აღქმისეული ტრადიცია ახალ აღქმაში და ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში პოვებს გაგრძელებასა და შემდგომ დამუშავებას. ღრმა საზრისის მატარებელია წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის გამონათქვამში, რომ სიბერე სიძლიერეა.

სიბერე, როგორც სისუსტე, ძალების დაცემა, დეგრადაცია ქრისტიანულ ეთიკაში, შებრუნებულია დადებითი კუთხით. სიბერე, როგორც სამანი და სიცოცხლის გვირგვინი, სულიერი ორიენტირის მნიშვნელობით ივსება, იგი მარადიულობის რეალურად არსებობის უბადლო დასტურია. ქრისტიანულ დისკურსში სიბერე აღნიშნავს ადამიანში მეტაფიზიკური მნიშვნელობით სავსე მდგომარეობას. აქ მოხსნილია არისტოტელესეული „აკმეს“ ასაკის პრიორიტეტულობის სოციალური ერთმნიშვნელოვნება.

ახალი აღქმის კულტურაში განსაკუთრებული პატივისცემა იკითხება ხანდაზმულთა მიმართ, ამის ნათელი მაგალითია იკონოგრაფია. ოდიგიტრიის ხატზე ყრმა იესოს სახე გამოხატულია სიბერის აშკარად გამოხატული ნიშნებით, ყრმის

მაღალი შუბლი ნაოჭებითაა დასერილი, სხვა ხატებზეც ვხვდებით იგივე შინაარსის მატარებელ სახეს. ეს ტენდენცია განსაკუთრებით ჰოლანდიური ხატწერის ნიმუშებზე შეიმჩნევა. სიბერის დადებითი სოციალურ-ეთიკური შეფასება იკითხება ე.წ. „სტარცობის“ (რუს.: старчество) ფენომენში – სიბერე-ბერი-ბერობა. ეს არაა სასულიერო განზომილების იერარქიული საფეხური – ესაა სულიერი ცხოვრების უმაღლესი ფორმა, ქრისტიანის შინაგანი გმირობა, სტარეცი შეიძლება იყოს უბრალო ბერი, ეპისკოპოსი, მონაზონიც კი. ბერობა სი-ბერის მარტივი წარმოდგენის ფარგლებს გარეთ გადის. ეკლესიის მიერ სტარცების მიმართ განსაკუთრებული პატივისცემის გამოხატვა შეიძლება მივიჩნიოთ თანამედროვე სოციალურ კულტურაში სოციალური როლისა და ზნეობრივი ღირებულების დამცრობის წინააღმდეგ მიმართულ აქტად.

ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ზნეობრივი ნორმები არეგულირებს თაობათა შორის კონფლიქტებსაც. ემყარება რა დეკალოგის მეხუთე მცნებას – „პატივი ეცი მამასა და დედასა შენსა, რათა დღეგრძელ იყო მინაზე, რომელიც უფალს, შენს ღმერთს მოუცია შენთვის“ (გამ. 20.12), ხანდაზმული, მოხუცი ადამიანის მოვლა მაღლის მოხვეჭის გზადაა დასახული: „... რაოდენ უყავთ ერთსა ამას მცირეთაგანსა ძმათა ჩემთასა, იგი მე მიყავთ“ (მათე 25.40).

სხვათა შორის, დეკალოგში მეხუთე მცნება ერთადერთია, რომელშიც მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულებაა ასახული. ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობა ადამიანის ზნეობრივ უნარებზეა დამოკიდებული და არა განსაკუთრებული საკვები რეჟიმის, კომპლექსური ფიზკულტურული ვარჯიშების, გაკაჟების, ან სხვა ფიქსირებულ ბიოფიზიოლოგიურ ფაქტორებზე. მართალია „უფროსად განმრავლდეს სიბერესა სიპოხისასა და ფუფუნეულ იყვნენ“ (ფსალ. 91,14). ეს მსჯელობები უშუალო კავშირშია ადამიანის ბუნებასთან, რომელიც მოკვდავობისა და უკვდავების საზღვრებში არსებობდა.

„უფალს ადამიანი მოკვდავი რომ გაეჩინა, დაცემის შემდეგ არ მიუსჯიდა მოკვდავობას, რადგანაც შეუძლებელია სიკვდილით დასაჯო მოკვდავი, უკვდავი რომ შეექმნა, ადამიანი არ დასჭირდებოდა კვება, რამდენადაც უკვდავს არ სჭირდება სხეულებრივი კვება“. ადამიანი შეიქმნა როგორც უკვდავი *in potentia*“ (3. 26-27). ადამიანის ბუნების ეს საზღვრითობა მასში განსაკუთრებულ სიღრმეებს ხსნის, უხმობს სულიერი უნარების განვითარებისაკენ, მარადიული ყოფიერების ჰორიზონტის გახსნისკენ. „მე ვარსებობ. რას ნიშნავს ეს? ჩემი ერთი ნაწილი უკვე იყო, სხვა, მეორე – ეხლა ვარ, სხვაც – ვიქნები, თუ ვიქნები. მე არა ვარ რაღაც აუცილებელი რამ, უწყვეტად მდინარე მღვრიე მდინარის ნაკადი ვარ, რომელიც ერთ წამსაც არ ჩერდება, რას უწოდებთ მე-ს აქედან? რა შეადგენს მე-ს, თქვენი აზრით?“ (5.42).

პ. ფლორენსკი წერდა, რომ ის, რაც ჩვეულებრივ სხეულად იწოდება, სხვა არაფერია, თუ არა ონტოლოგიური ზედაპირის იქით, ამ გარსის იქით მხარეს არსებული ჩვენი არსებობის მისტიკური სიღრმე. ყველაფერი ის, რასაც „გარეგნულ ბუნებას“ ვუწოდებთ ჩვენი „სხეულის“ ჩათვლით, მხოლოდ ყოფიერების ორი სიღრმის – „მე“-სა და „არა-მე“-ს ზედაპირების საზღვარია (6.205).

ქრისტიანობაში ნათლადაა მონიშნული მრავალწლიანობის ზნეობრივი ფაქტორები. მეხუთე მცნება დეკალოგისა ასე ჟღერს: „პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რაითა კეთილ გეყოს შენ და დღეგრძელ იყვნე ქუეყანასა ზედა“. ყოველი ლიტურგია მრავალჟამიერი სიცოცხლის თხოვნით სრულდება. ამავდროულად, ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში დაფიქსირებულია სიცოცხლის კონკრეტული დროითი საზღვარი. ძველ აღქმაში ესაა 120 წელი, ასევე გვხვდება ტერმინი „კეთილი სიბერე“, რომელიც ძველი აღქმისეული ტრადიციით ნიშნავს უმტკივნეულო, ჯანმრთელ სიბერეს, ანუ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ამ ველზე ერთმნიშვნელოვანი კავშირი სიბერესა და ავადმყოფობას შორის არ არსებობს. ასევე არ არის დამახასიათებელი სიბერის ერთმნიშვნელოვანი დაყვანა ასაკზე, ადამიანის მიერ განვლილ წლებზე. მაგალითად, მეუფეთა მეორე წიგნში 80 წლის ადამიანზე ნათქვამია, რომ იგი „ძალიან ბებერია“. სიბერე არა ოდენ ფიზიოლოგიური, არამედ სულიერ-ზნეობრივი მდგომარეობის აღმნიშვნელია, რადგან „საპატიო სიბერე არც დღეგრძელობაშია და არც წელთა რიცხვით განიზომება. სიბრძნე ჭაღარაა ადამიანისათვის და უბინო ცხოვრება სიბერის ასაკია“ (სიბრძ.4,8-9). სიბერის გზა სიბრძნის გზაა და არ იზომება წლებით. სოლომონი გვასწავლის „მთავარი სიბრძნე სიბრძნის მოხვეჭაა, ყოველ მოსახვეჭელთაგან ცოდნა მოიხვეჭეთ“ (იგავ. 4.7).

„ისმინე შვილო და შეინყნარენ სიტყუანი ჩემნი, და განმრავლდეს წელნი ცხოვრებისა შენისანი, რაითა იყვნენ შენდა მრავალ გზა ცხოვრებისა (4.10).

ეს ორიენტირება კონსტრუქციულია გერონტოლოგიისათვის, სადაც ობიექტური (კალენდარული) და სუბიექტური ასაკის აცდენა სერიოზულ ეთიკურ და ფსიქოლოგიურ პრობლემებს ქმნის. სუბიექტური ასაკი ბევრ ფაქტორზეა დამოკიდებული. პიროვნება ადამიანის „დინამიური და ცვლადი ბუნების ურყევი სანყისია, რომელიც „მასში და მისით არსებობს“ (6.205).

ქრისტიანული თვალსაზრისით, ადამიანის განვითარებისა და სოციალიზაციის არც ერთ ასაკობრივ ფაზას არანაირი პრივილეგია არ გააჩნია. მაგალითად, „კოლაელი ყრმანი“ მოწამეობის გვირგვინით წმინდანთა დასში ჩაენერნენ. ისინი უფრო მაღლა იდგნენ, ვიდრე მათი წარმართი მშობლები, რომლებიც ასაკით მათზე უფროსები იყვნენ. ღვთისმეტყველები მიუთითებენ, რომ მკვდრეთით აღდგომის შემდეგ აღარ იქნება ფიზიკური ასაკი. პაისი მთანმინდელთან ვკითხულობთ: „ყველა ერთი ასაკის იქნება, ყმანვილები, მოხუცები, ბავშვები, – იმიტომ, რომ ყველა ადამიანს ერთნაირი სული აქვს. ანუ იმქვეყნიურ ცხოვრებაში ყველას ერთი – ანგელოზური ასაკი ექნება“ (11.43).

მაშასადამე, ქრისტიანობაში სიბერის პოზიტიურ საზრისზე აქცენტირება არავითარ შემთხვევაში არ უნდა აგვერიოს გერონტოკრატიის რაიმე ფორმაში. მაგალითად, პირველყოფილ თემებში ასაკობრივად უხუცესს ავტომატურად ენიჭებოდა სოციალურად დომონანტი სტატუსი. ეს ტენდენცია შეიძლება ინდუსტრიული საზოგადოების გარკვეულ ფორმებშიც მოქმედებდეს. მაგალითად, საბჭოთა სისტემა ე.წ. უძრაობის ფაზაში, ბევრი ანალიტიკოსის მიერ, შეფასებულია, როგორც გერონტოკრატია. შესაძლო ასაკობრივი ფრუსტრაციების თავიდან აცილება შესაძ-

ლებელია სიბერის ზნეობრივი ღირებულების საზრისის გაცნობიერებისა და წინ წამოწევის შემთხვევაში.

სიკვდილი ქრისტიანული ეთიკის პერსპექტივაში

სტატიის ფორმატი საშუალებას არ გვაძლევს ფართოდ გავაანალიზოთ სიკვდილის პრობლემა. მეორე მხრივ, ნათელია, რომ სიბერის ფენომენი სრულყოფილად ვერ აიხსნება, თუკი ამ საკითხს გვერდს ავუვლით.

სიცოცხლისა და სიკვდილის ურთიერთმიმართების საკითხი უძველესია. ადრე თუ გვიან ადამიანი აცნობიერებს, რომ ამქვეყნად ყველაფერი ბოლოვდება, რომ ოდესმე ყველაფერი დასრულდება. ფსიქოლოგიურად სიცოცხლე და სიკვდილი ერთმანეთში გადადიან. „დაბადება ნიშნავს გარდაცვალებას“, ამბობდნენ ანტიკოსი ფილოსოფოსები. სტოიკოსები გვასწავლიდნენ, რომ სიკვდილი სიცოცხლეში ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენაა; თუ კარგად ცხოვრებას ისწავლი, ე.ი. კარგად სიკვდილი გისწავლიაო. ცნობილია ციცერონეს სიტყვები „ფილოსოფიის შესწავლის საზრისი სიკვდილისათვის მზადებაშია“. მისი თანამედროვე სენეკა ფიქრობს, რომ „ადამიანი სინამდვილეში მხოლოდ სიკვდილის პირისპირ იბადება“. კაცობრიობის აზროვნების ისტორიის განვითარების მთელ მანძილზე, სიკვდილზე პრაქტიკულად ყველა დიდი მოაზროვნე ფიქრობდა და წერდა. ამერიკელი ფილოსოფოსი და ფსიქოთერაპევტი ირვინ იალომი გამოკვლევაში „ექსისტენციონალური ფსიქოთერაპია“ წერს, რომ, როდესაც 1926 წელს მარტინ ჰაიდეგერი სწავლობდა საკითხს, თუ რატომ იცავს სიკვდილის იდეას ადამიანი, მას გაეხსნა შინაგანი ხედვა (insight), რომ საკუთარი მოსალოდნელი სიკვდილის გაცნობიერება გვაიძულებს არსებობის უფრო მაღალ მოდუსზე გადავიდეთ. ჰაიდეგერს მიაჩნდა, რომ სამყაროში ორი ფუნდამენტური მოდუსი არსებობს: 1) ყოფიერების დავიწყების მდგომარეობა, 2) ყოფიერების გაცნობიერების მდგომარეობა (18. 56). ადამიანები ძირითადად პირველ, „არააუთენტურ“ (ჰაიდეგერის ტერმინოლოგია) მოდუსში იმყოფებიან, ანუ საგანთა სამყაროს რუტინაში მყოფობენ. აქ ადამიანი არ არის საკუთარი ცხოვრების შემოქმედი, იგი „გაქცევით იცავს თავს“, „ხაფანგში ექცევა“. მეორე მოდუსში ცხოვრება ნიშნავს, რომ ადამიანს მუდმივად გაცნობიერებული აქვს საკუთარი ყოფიერება, ანუ ატარებს მის მიმართ პასუხისმგებლობას. ჰაიდეგერს ესმის, რომ მეორე მოდუსში გადასასვლელად საჭიროა ექსტრემალური ცდა, რომელიც მოახდენს ადამიანის „ამოფერთხვას“, „ამოგლეჯას“ არსებობის ყოველდღიური მოდუსიდან ყოფიერების გაცნობიერების მდგომარეობაში (კარლ იასპერსი იმავეს გულისხმობდა, როდესაც „საზღვრით“ მდგომარეობებზე ლაპარაკობდა). სიკვდილი ამ სახის ცდათა შორის გამორჩეულია – სიკვდილი ადამიანს აძლევს საშუალებას იცხოვროს აუთენტურად .

სიკვდილის შიში იმდენად ძლიერია, რომ ადამიანი უდიდეს სასიცოცხლო ენერჯიას ხარჯავს მის გაუქმებაზე, მისგან გაქცევის მცდელობებზე. მთელი კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე ადამიანი ცდილობს სხვადასხვა გზით მოიპოვოს

უკვდავება: ქმნის შთამომავლობას, ხელოვნების ნიმუშებს, ეწევა აღმშენებლობას, შემოქმედებითად მოღვაწეობს.

თანამედროვე ფილოსოფია „სიკვდილის მიმართ განგაშის“ ცნებას უტრიალებს. იასპერსი მას „ყოფიერების წარმავლობას“ უწოდებს, კირკეგორი – „ძრწოლას არ-ყოფნის მიმართ“, „ჰაიდეგერი“ – „შესაძლებლობის შემდგომ შეუძლებლობას“, ტილიხი – „ონტოლოგიურ განგაშს/ძრწოლას“.

იალომი განასხვავებს სიკვდილის განგაშის სამ ტიპს: შიში იმის მიმართ, რაც სიკვდილის შემდეგ გველის; თავად „მოვლენის“ – კვდომა შიში; ყოფიერების შეწყვეტის შიში (18.276).

შიში და ძრწოლა პირველად განასხვავა კირკეგორმა. საგნობრივ შიშს, რალაციის მიმართ შიშს მან დაუპირისპირა არაფრის მიმართ შიში: როგორც თავად აღნიშნავდა: „არაფერი, რასთანაც ადამიანს არაფერი საერთო არა აქვს“. შიში, რომელსაც შეუძლებელია გაუგო, მონიშნო მისი ლოკალიზება, უფრო საშიში ხდება; მას წინ ვერ აღუდგები. მასთან შებრძოლება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ არაფრიდან ვაქცევთ რალაცად (18.279-80). სწორედ ამას გულისხმობდა კირკეგორი. ფილოსოფოსი დგას ქრისტიანისა და ევროპელი კულტურის ადამიანის პოზიციაზე. სიკვდილი მისთვის განსაკუთრებული ფენომენია. კირკეგორის მიხედვით სიკვდილის გაცნობიერება სასონარკვეთას ბადებს („სიკვდილის ავადმყოფობას“ უწოდებს კირკეგორი). ტერმინი „სასონარკვეთა“ კირკეგორთან ახალ კონოტაციებს იძენს. ავადმყოფობის მეტაფორის ანალოგიით მარტივად შეიძლება წარმოვიდგინოთ სასონარკვეთის ბუნება – ავადმყოფობის მწვავე ფორმის ჩაქრობა შეიძლება, მაგრამ მისი ძირი სხეულში რჩება ახალი რეციდივის წარმოშობამდე. სასონარკვეთისგან განკურნება შესაძლებელია მხოლოდ სასწაულით (ფაქტობრივად, აბსურდის რწმენით). ავადმყოფობა იმგვარი ბუნებისაა, რომ კვლავ წარმოჩენის დროს მთლიანად გადახზავს სულიერი ჯანმრთელობის პერიოდს. სიკვდილის ავადმყოფობა ემოციების მეოხებითაც მოქმედებს და ინტელექტითაც, ანუ ადამიანის რეფლექსიის ყველა საფეხურზე. ამ მიმართებით ყველა ადამიანი დაავადებულია, სასონარკვეთა ჩვენი არსებობის უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელია. კირკეგორი ამტკიცებს, რომ სიკვდილის ავადმყოფობას არ მივყავართ რეალურ სიკვდილამდე. სიკვდილი ფიზიკურად გადის ფრჩხილებს გარეთ, სიკვდილის შემდგომი არსებობა განისაზღვრება სულის ამნუთიერი მდგომარეობით. სასონარკვეთილებას ამარცხებს რწმენაში მისული „მე“. აბრაამის ფიგურა კირკეგორის მიხედვით არის ინდივიდის მაგალითი, რომელმაც სასონარკვეთილება დაამარცხა. რწმენის შეუდარებელ რაინდს უწოდებს მას ფილოსოფოსი. ამგვარი სულიერი მდგომარეობის მფლობელს აღარ ეშინია სიკვდილისა.

პოსტმოდერნისტი ფილოსოფოსი ჟან ბოდრიარი სიკვდილს იმდენად მნიშვნელოვან ფენომენად თვლის, რომ მის დეტალურ ანალიზს უძღვნის კვლევას „სიმბოლური გაცვლა-გამოცვლა და სიკვდილი“ (L'échange symbolique et la mort. Gallimard.1976).

პოსტმოდერნიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, ფრანგი ფილოსოფოსი ჟან ბოდრიარი დასავლური ცივილიზაციის უახლეს მდგომარეობას ახასიათებს, რო-

გორც ხელოვნური, არანამდვილი სახეებისა და მექანიზმების, ნამდვილი სოციალური ყოფიერების ჩანაცვლებას სიმულაკრებით. თანამედროვე ეპოქას ბოდრიარი უწოდებს **ჰიპერრეალობის** ერას. ჰიპერრეალობა ბოდრიარის მიერ შემოტანილი ტერმინია და მისი განმარტებით მარქსის ცნების „ზედნაშენის“ თანამედროვე, უფრო მოქნილი ვერსიაა. ჰიპერრეალობის საფუძველი სიმულაციაა. ჰიპერრეალობის ერთეულები სიმულაკრებია – ნიშნები, ანუ ფენომენები, რომლებიც არ არიან საკუთარ თავთან იგივეობრივნი. ისინი გვაგზავნიან სხვასთან, რის გამოც მათ სიმულაციურები ეწოდებათ. არსებობს სიმულაკრების სამი რიგი: კოპიები, ფუნქციონალური ანალოგები და საკუთრივ სიმულაკრები. ყველა თანამედროვე ფენომენი ამ უკანასკნელს მიეკუთვნება და სიმბოლური გაცვლა-გამოცვლის პრინციპით ფუნქციონირებს. ბოდრიარის მიხედვით, ზედნაშენი განაპირობებს ბაზისს, შრომა არ აწარმოებს, იგი ქმნის სოციალიზაციას. თანამედროვე ეპოქას ახასიათებს რეალობის დაკარგვის გრძნობა. რეალობის უკანასკნელი ბასტიონი, ბოდრიარის მიხედვით, არის სიკვდილი. „სიკვდილი, მართლაც, ერთადერთია, რასაც არ აქვს სამომხმარებლო ღირებულება“ (15.298). სიკვდილზეა დაფუძნებული ყოველნაირი ძალაუფლება და ეკონომიკა. მაგრამ ამ კონტექსტში სიკვდილი გვევლინება როგორც ფანატიზმი (წარმოდგენა). ფილოსოფიის განაზრების საგანი საუკუნეების მანძილზე ყოფიერება იყო, ამ ბოლო ხანს არყოფნა იქცა ინტერესის საგნად, მაგრამ დღეს ფილოსოფიის წინაშე ახალი საგანი – სიმულატური ფსევდოყოფიერებაა.

ბოდრიარი თვლის, რომ თანამედროვე მომხმარებლური საზოგადოება უნდა ჩანაცვლდეს კულტურული ალტერნატივით. ესაა გზა, რომელსაც სიმბოლური გაცვლა-გამოცვლის მექანიზმების მქონე არქაული ტრადიციებისკენ მივყავართ. ბოდრიარი გულისხმობს რიტუალს, მსხვერპლშენიშვას, ძღვენთა გაცვლას, თამაშს, პოეზიას. ბოდრიარი განიხილავს და უპირისპირებს ერთმანეთს სიკვდილის ორ სახეს: „სწრაფსა“ და „ნელს“, ანუ „გადავადებულ სიკვდილს“, როდესაც ცოცხალი ადამიანი სიცოცხლეშივე იქცევა სიმულაკრად – „გადმონაშთად“. სწრაფი, ძალადობრივი სიკვდილი, სოციალური სისტემის მიერ დადგენილი „ნესების გარეშე სიკვდილი“ იცვლება მსხვერპლშენიშვით, ამგვარად დამდგარი სიკვდილი ანგრევს მთლიანად სისტემას და მის ტემპორალურობას. ბოდრიარი სასიკვდილო-კატასტროფულ ატემპორალობას აღმოაჩენს როგორც ექსტრემალურ მოვლენებში, როგორცაა რევოლუციები და ტერორი: „ჩვენ ვოცნებობთ ძალადობრივი სიკვდილით აღსრულებაზე, რადგანაც ნელი სიკვდილით ვცხოვრობთ. უკვე ეს ოცნებაც კი აუტანელია ძალაუფლებისათვის“ (15.106-107), ასევე პოეზიაში. სიმბოლური გაცვლა-გამოცვლა, ერთი მხრივ, ანგრევს „ღირებულებათა ციკლს“ (15.339), მეორე მხრივ, – მისი წყალობით ხორციელდება „დროის ციკლური მოქცევა“ (15.42), თავად კი „გაცვლა-გამოცვლის, ძღვენის მირთმევის, ჩუქების ციკლს წარმოადგენს“ (15.247). ბოდრიარი მას უწოდებს დღესასწაულს. „ესაა ციკლის აღდგენის დღესასწაული. იმ დროს, როდესაც დეფიციტი შობს გრძლივობის ხაზობრივ ეკონომიკას: სიცოცხლისა და სიკვდილის ციკლური რევოლუციის აღდგენის დღესასწაულია“ (15.276).

ცნობილია, რომ ციკლური დრო სხვადასხვა საზრისის მატარებელი შეიძლება იყოს. მითოსურ „მარადიულ დაბრუნებაში“ იგი ასახავს მოვლენათა მსვლელობის

კანონზომიერებას, რომელიც აერთიანებს კალენდარულ დღესასწაულებში ასახულ ბუნების ციკლურობას და ადამიანის სიცოცხლის ციკლურობას. პოზიტივისტური განმარტებით, იგი განპირობებულია ბრმა სტატისტიკური ვარაუდებით. თანამედროვე ცივილიზაციაში იგი დაპროგრამებულია ინფორმაციული სისტემების სტრუქტურებში, რომლებიც მუშაობენ სქემით „კითხვა-პასუხი“. სადღესასწაულო ციკლურობა უარყოფს ბურჟუაზიული დამგროვებლობის ხაზობრიობას. თანამედროვე საზოგადოებაში ციკლურობის წამყვან მოდელს წარმოადგენს, ბოდრიარის მიხედვით, მოდის ციკლურობა (15.171).

ავტორი ხშირად უსვამს ხაზს დასავლური ცივილიზაციის მახასიათებელს – წარმოსახვით ანომალიას, სადაც ყველაფერი ისე არ არის „როგორც ადამიანებს შეეფერებათ“: „არცერთი სხვა კულტურა არ იცნობს სიკვდილისა და სიცოცხლის ამგვარ ოპოზიციურ დაპირისპირებულობას“ (15. 262), „ბიოლოგიური სიკვდილის შეუქცევლობა... ჩვენი კულტურისთვისაა სპეციფიკური“ (15.282), ნებისმიერ სხვა კულტურაში ეს წარმოუდგენელია“ (15.316).

ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში ადამიანის სიკვდილი ღრმა მეტაფიზიკური საზრისითაა დატვირთული. სიკვდილი მარადიული ცხოვრების გაგებასთანაა განუყოფლად დაკავშირებული. ამ ველზე ადამიანის ფიზიკური სიკვდილი ერთეული ბუნებრივი მოვლენა არაა, იგი ცხადყოფს ადამიანისა და უზენაესის დარღვეული ერთობის არსებობას, ადამიანის მარტოსულობას, მის გაუცხოებას „საკუთარი ყოფიერების წყაროსა და მიზნისაგან“ (8. 255). ილინის მოხდენილი ტერმინოლოგიით „სიკვდილში დაბადების საიდუმლოა“ გახსნილი (9.286.).

ქრისტიანულ ეთიკაში სიკვდილი სიცოცხლის გვირგვინად უნდა იქცეს, ისეთ ფინალად, რომელშიც აკიაფდება ახალი აღმასვლის დასაწყისი. იგი მიწიერი განწმენდის უკანასკნელი ნაბიჯი უნდა გახდეს, უკანასკნელი ამქვეყნიური სულიერი განსაცდელი, უფლისკენ მიმართული სულიერი შემეცნების, სიყვარულის უკანასკნელი ამქვეყნიური გამოვლენა. ამიტომაც ახალი ტექნოლოგიები, რომელიც მიმართულია მარადიულ ამქვეყნიურ სიცოცხლეზე, მიწიერი სიცოცხლის გახანგრძლივებაზე, ქრისტიანული ცნობიერებისათვის წარმოადგენს თეორიულად შეუთავსებელი იდეების სიმბიოზს. სხეულის მუდმივ გაახალგაზრდავებაზე, მის უკვდავებაზე მიმართული ტექნოლოგიები, მთლიანადამიანური არსის მის სხეულზე დაყავთ.

კვდომა და სიკვდილი ქრისტიანულ კულტურაში არაა სიცოცხლის ფორმალური დასრულება, ესაა სიცოცხლის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი სტადია. სიკვდილის მეტაფიზიკური საზრისი ხსნის თითოეული ადამიანის ვალდებულებას მომაკვდავი ადამიანის მიმართ და განსაზღვრავს მომვლელის, ახლობლის განსაკუთრებულ მნიშვნელობასა და პასუხისმგებლობას. თანამედროვე დასავლურ კულტურაში გავრცელდა ტერმინი „სოციალური პარაზიტი“ და ამ ტერმინით აღინიშნება ხანდაზმული, რომელიც სოციალურად სასარგებლო საქმიანობას ვეღარ ახორციელებს, მის მიმართ რეკომენდებულია სამედიცინო კორექციის ჩატარება.

ხანდაზმულთა მიმართ არაკორექტულ, სასტიკ, უმოწყალო, უღმობელ დამოკიდებულებაზე აპელირებს მსოფლიო სამედიცინო ასოციაციის მიერ მიღებული

დეკლარაცია „ხანდაზმულ და მოხუცებულთა მიმართ სასტიკი დამოკიდებულების შესახებ“ (ჰონკონგი 1989). სისასტიკე სხვადასხვა ფორმით ვლინდება: ფიზიკური, ფსიქოლოგიური, მატერიალური; დამცირებას ემატება სამედიცინო დახმარებაზე უარის თქმა, არაკვალიფიციური და არასრულყოფილი დახმარების განწევა; გაჩნდა ტერმინი „არაპერსპექტიული პაციენტი“ და ამ კატეგორიას მიეკუთვნა ქრონიკული დაავადებით დაავადებული და შეუქცევადი ფიზიკური და ფსიქოლოგიური პათოლოგიების მქონე მოხუცები. ქრისტიანულ დისკურსში ადამიანის და ადამიანური ყოფიერების გასაღები უნდა ვეძიოთ ადამიანის სხვა ადამიანთან ურთიერთობაში, სადაც მოყვასის სიყვარული იმპერატივის რანგშია აყვანილი. ქრისტიანული სიყვარული თავის იდეალში მტრის სიყვარულსაც გულისხმობს – „უკუეთუ გიყუარდენ მოყუასნი ხოლო თქუენნი, რაი სასყიდელი გაქუს? რამეთუ მეზუერეთაცა ეგრეთვე ყვიან. და უკუეთუ მოიკითხვიდეთ მეგობართა ხოლო თქუენთა, რასა უმეტეს იქმთ?..“ (მათე 5.46-47) – მარტოობის პრობლემა. მიტოვებული, სიბერეში მიუსაფარი ადამიანების რიცხვი კატასტროფულად მატულობს, განსაკუთრებით სოფლად.

დასკვნის სახით:

სიბერის ფენომენი ფილოსოფიის ყურადღებას ანტიკური ეპოქიდან იმსახურებდა. ეს ბუნებრივიცაა: სიბერის გააზრება განუყრელადაა დაკავშირებული ყოფიერებისა და არყოფნის, სიცოცხლისა და სიკვდილის, ადამიანის ბუნებისა და არსის, სიცოცხლის საზრისის და სხვ. ფუნდამენტურ თემებთან.

სიბერის ფილოსოფიურ რეფლექსიას სხვადასხვა კუთხით ეხებიან: პლატონი და არისტოტელე, სენეკა, მ. მონტენი, ფ. ბეკონი, ი. კანტი, ა.შოპენჰაუერი, ფ. ნიცშე, ს. კირკეგორი, ა. კამიუ, კ. იასპერსი, მ. ჰაიდეგერი, ა.პ.სარტრი, ორტეგა-ი-გასეტი და სხვანი.

სიბერის ფილოსოფიური დისკურსის მნიშვნელობა იმაშია, რომ, ერთი მხრივ, ის ცდილობს გასცდეს კონკრეტული მეცნიერებების მიერ სიბერის თაობაზე აგებული პოზიტიური ცოდნის შენობას, სადაც სიბერე საკუთარ თვითკმარობაშია განალიზებული და შეხედოს მას გარედან, მოიხელთოს იგი სხვა საგნობრივი შინაარსის მქონე ფენომენებთან მიმართებაში; მეორე მხრივ, ასეთი ფართომასშტაბიანი, მეტასაგნობრივი ხედვა აძლევს საშუალებას კერძო გერონტოლოგიურ დისციპლინებს, მოახდინონ საკუთარი კვლევების ადეკვატური ინტეგრირება. დღეს სიბერის ფენომენის კვლევა გადანყვეტისაგან შორსაა.

სიბერის ფენომენის ზნეობრივი სამყაროს დახასიათებისათვის ყურადღება უნდა გამახვილდეს შემდეგ კომპონენტებზე:

სოციალური სტატუსი, ცხოვრების წესის მსოფლმხედველობითი საფუძვლები, დროითი აღქმის შეცვლა, კერძოდ, წარსულის სივრცის გაზრდა, მომავლის ჰორიზონტის შევიწროვება, მორალური პასუხისმგებლობებისა და ვალდებულებების მექანიზმის შესუსტება, რეალობისა და მასზე პიროვნული წარმოდგენების განწყვეტის ტენდენცია, სიკვდილთან დამოკიდებულება.

პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებაში სიბერის ფენომენის მიმართ ღირებულე-ბითი დამოკიდებულების დაწევა ტრადიციული ეთიკური ღირებულებითი სისტემის გაუქმების ნიშანია.

სიბერის დროითი საზღვრები პირობითია და არსებითად ვარირებს სუბკულ-ტურული და ინდივიდუალური განსხვავებების გათვალისწინებით. სიბერის გან-საზღვრისათვის საჭიროა მხედველობაში გვექონდეს ადამიანის სოციალური რო-ლისა და სტატუსის მნიშვნელობა. სოციოკულტურულ ფაქტორს ბიოლოგიურთან მიმართებით დომინანტი როლი უკავია.

სიბერე უნდა გავიგოთ, როგორც ადამიანური ბუნების სამივე ელემენტის: სულის, სხეულის და საფშვინველის მომცველი ფენომენი და მისი ანალიზი უნდა მოხდეს ამ ელემენტების ურთიერთობის კონტექსტში. ამ მიდგომის ფარგლებში სიბერე წარმოგვიდგება მდგომარეობად, რომელიც არაა დამოკიდებული მხოლოდ ბიოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ და სოციალურ პროცესებზე. ის უპირველესად გარ-კვეული დისკურსის ღირებულებათა სისტემითაა დეტერმინირებული. ამგვარად, შესაძლებელია ვილაპარაკოთ ცალკეული ელემენტების – სული, სხეული, საფშვინ-ველი – სიბერის სპეციფიკაზე და იმაზეც, რომ სიცოცხლის სხვადასხვა პერიოდში სიბერეს ახასიათებს როგორც რეგრესული, ისე პროგრესული ინვერსია.

ზნეობრივ-სოციალური რიგის დადებითი მომენტების რეალიზაციისათვის საჭიროა როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური პირობები. სუბიექტურ პირობებში იგულისხმება თავად ადამიანის ნებელობითი უნარები. პიროვნებაზეა დამოკიდე-ბული აქტივობის მაღალი დონე, ოპტიმისტური განწყობები, ცნობიერების სინათ-ლე, სიცოცხლის ხალისი, პრობლემათა მიზანმიმართულად გადაწყვეტის უნარის შენარჩუნება. ობიექტურ პირობებს რაც შეეხება, აქ გასათვალისწინებელია სა-კითხის მიმართ საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა.

შესაძლო ასაკობრივი ფრუსტრაციების თავიდან აცილება შესაძლებელია სი-ბერის ზნეობრივი ღირებულების საზრისის გაცნობიერებისა და წინ წამოწევის შემ-თხვევაში.

ლიტერატურა:

1. პლატონი. სახელმწიფო. თბ., 2003.
2. კინიკოსთა ანთოლოგია. მ.: 1984.
3. ნემედიუსი, ემესელი ეპისკოპოსი. ადამიანური ბუნების შესახებ. პ. 1904.
4. ციცერონი. წერილები სიბერეზე, მეგობრობაზე, პასუხისმგებლობებზე. მ. 1993.
5. ნმ. გრიგოლი ღვთისმეტყველი. თხზ. 2 ტომად. ტ. 1. ნმ. სამების სერგის ლავრა. 1994.
6. Св. Павел Флоренский Очерк православной антропологии. т.8, М.1988
7. Арх. Евгений(Булгар). Рассуждение против ужасов смерти. М.1994
8. Св. Павел Флоренский. Догмат и история. М.1998

9. Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний //Ильин И.А. Собрание сочинений в десяти томах. Т.3 М.: 1994.
10. Элиаде М. Космос и история. М.: 1987.
11. ბერი პაისი მთაწმინდელის წერილებიდან. თბ., 2009.
12. Монтень М. Опыты. Т. 1-11. М., 1979.
13. Habermas U. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Glauben und Wissen.*, 2001.
14. Francis Scott Key Fitzgerald. *The Curious Case of Benjamin Button and Other Jazz Age Stories.* Penguin Classics. 2008.
15. Jean Baudrillard. *L'échange symbolique et la mort.* Gallimard.1976
16. Псевдо-Аристотель. О мире. / Пер. И. М. Маханькова. // Античность в контексте современности. Вопросы классической филологии X. М., 1990. С. 150-168
17. სულხან-საბა ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული. ტომი II. თბ., 1992.
18. Yalom Irvin. *Existential Psychotherapy.* Basic Books; 1980

ANASTASIA ZAKARIADZE

Anno Domini-Phenomenon of Oldness

Summary

The paper aims to discuss Anno Domini-phenomenon of oldness in the perspective of ethical discourse. It tries to destroy the stereotype that oldness is not an issue of ethics, and that only natural sciences should be occupied with this problem.

The major objectives of the study are to describe the phenomenon of oldness in the perspective of moral dimension, to show it from the “anti-naturalistic” position. The issue is studied in the context of cultural, psycho-sociological and bioethical frameworks. The study specifically addresses such questions as various definitions and essence of old age, mortality of human being and eternity of his existence, biological structure of man and his nature, the measure of age, youth and immortality, contemporary biomedical technologies of human’s organism stimulation, issues of prolongation of life, pros and cons of man’s biophysical rejuvenation and reasons that explain why modern society tends to be prejudiced against oldness, phenomenon of oldness in Christianity, the issue of death and dying and how it is solved in the perspective of Christian ethics.

Ancient cultures commonly associated old age with wisdom. The present study was undertaken with the assumption that in the history of philosophy there is a wide range of attitudes and images of aging which, if critically examined in the light of modern views, have many controversies.

Old age as a culturally constructed phenomenon is part of the mechanism of learning to cope with aging and all that it entails.

It is the last stage of the normal life span in human beings. The term old age has a dual definition. The first is the last stage in the life processes of an individual, and the second is an age group or generation comprising a segment of the oldest members of the population. However, there is no universally accepted age that is considered old among or within societies; because of inconsistencies as to what age a society may consider old and what members in that society may be considered old. In many preliterate or traditional societies, chronological time has little or no importance for the meaning of old age. Everybody is sooner or later bound to become old. We have to understand the beauty of old age, and we have to understand the freedom of old age; we have to understand its tremendous detachment from all things that go on in the lives of people who are still young.

Old age is man's own creation. It all depends how deeply a human being is ready to accept existence, whatsoever it brings.

We do not age because our minds or our bodies want to, but because we explain changes in our thinking and physical processes with the category of "age". One way of understanding such changes is to decipher them as the signs of ageing. The first premise of constructionist ageing studies can therefore be the fact that age does not have an objective existence of its own. From this follows the second premise of constructionist ageing studies: Age is "made" or "done" by people in their daily interactions with real or imagined others. It is not done alone, but within social constraints. The terms that make up one's age are outside oneself, in a society that has no single author. This leads to the third premise of constructionist ageing studies: Age has tangible consequences for people's lives. The idea that age is socially constructed does not mean that age is "not real" or that "you just have to think young to be young".

Aging is a difficult stage in human life, due to the limitations it imposes and the nearness to death.

In order to characterize the moral world of oldness, the paper pays attention to the following components: social status, world out-looking foundations of rule and style of life, changing the temporal perception, namely by widening the past and narrowing the horizon of the future, attitude towards death. The reduction of axiological relations towards the phenomenon of oldness in postindustrial society is a sign of abolition of the ethical system of traditional values.

While defining oldness, the importance of social role and status of human must be in charge. The social-cultural factor dominates over biological. Oldness has to be understood as a unity of all the three elements of human nature: body, soul and spirit, and it must be analysed in the context of interrelation of all these elements. In this frame, oldness appears before us as a phenomenon that depends not only on biological, psychological and social processes. First of all, it is determined by a certain cultural value system. So, we could say that in different periods of life, oldness is characterized as both regressive and progressive inversion. Accents made on the positive essence of oldness in Christian ethics must not be identified with any form of gerontocracy. Possible age frustrations may be avoided by advancement and recognition of the moral essence of oldness.

ახალი თარგმანები NEW TRANSLATIONS

ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი

სკალკელი და საანესთეზიო საშუალებები

- ის ექსტრემისტია თავისი თითქმის გიჟური პრინციპებით!
- ის ფანტაზიორია, ახალგაზრდა თაობის ზნეობის გასარყვნელად რომ წერს!
- დაქორწინებული და დაუქორწინებელი კაცები და ქალები ქორწინებაზე ჯიბრანის იდეებს რომ აჰყვნიენ, ოჯახის საფუძვლებს ძირი გამოეთხრება, საზოგადოების ინსტიტუტების ნაგებობები ჩამოიშლება, ეს ქვეყანა ჯოჯოხეთად იქცევა, მისი მკვიდრი კი – ეშმაკებად.
- მის სამწერლობო სტილში სილამაზე ნაძალადეგია, რადგან ის კაცობრიობის მტერია!
- ის ანარქისტია, ურწმუნო და ერეტიკოსი! ჩვენ ვურჩევთ ამ დალოცვილი, ღვთივკურთხეული მთის მცხოვრებთ, ზურგი აქციონ მის მოძღვრებას და დანვან მისი წიგნები, რათა არაფერი დააჩნდეს იქიდან მათ სულებს!
- უკვე წავიკითხეთ მისი „დამტყვეველი ფრთები“ და ეს არის კუპრის წვეთი თაფლის კასრში.

* * *

ეს მხოლოდ ნაწილია იმისა, რასაც ხალხი ჩემზე ლაპარაკობს და ისინი მართლები არიან – მე სიგიჟემდე მისული ექსტრემისტი ვარ, დანგრევისკენ ისევე ვარ მიდრეკილი, როგორც შენებისკენ! ჩემს გულში სიძულვილია იმისა, რასაც ხალხი წმინდად მიიჩნევს და სიყვარული იმისა, რასაც ისინი მიუღებლად თვლიან. რომ შემეძლოს, ისე ამოვძირკვავდი მათ წეს-ჩვეულებებს, რწმენებსა და ტრადიციებს, წუთით არ შევყოყმანდებოდი! ზოგი რომ ამბობს, თითქოს ჩემი წიგნი კუპრის წვეთია თაფლის კასრში, ეს ნათქვამი სქელი ნიღბის მიღმა დამალულ ჭეშმარიტებას ააშკარავებს, შიშველი ჭეშმარიტება კი ასეთია – მე არ ვურევ ერთმანეთში კუპრს და თაფლს, არამედ, უბრალოდ, ჩამოვასხამ მათ... და ჩამოვასხამ სუფთა, გამჭვირვალე ჭიქებში.

ისინი კი, ვინც თავს მარიდებს ჩემგან სულების გადასარჩენად და ამბობენ, რომ ფანტაზიორი ვარ და ღრუბლებში დავფრინავ, სწორედ ისინი არიან, ვინც

თვალმოუცილებლად მისჩერებიან ამ გამჭვირვალე ჭიქათა ელვარებას, მაგრამ გაურბიან სასმელს, რაც მათშია და მას კუპრს ეძახიან, რადგან მათი უღონო კუჭები მას ვერ ინელებს.

ეს წინასიტყვაობა მოწმობს მოურიდებელ უსირცხვობას, მაგრამ განა უტიფრობა თავისი მოურიდებლობით არ სჯობს ნატიფ მუხანათობას?! უტიფრობა ხომ თავის თავს ავლენს მაშინ, როცა მუხანათობა სხვის თარგზე მოჭრილ სამოსშია გამონწყობილი.

* * *

აღმოსავლელები მწერლისგან ითხოვენ, ფუტკარივით იყოს, მინდორ-ველს რომ დასტრიალებს და ყვავილთა ნექტარს აგროვებს თაფლის ფიჭის დასამზადებლად.

აღმოსავლელებს უყვართ თაფლი და მის გარდა სხვა საჭმელს გემოს ვერ ატანენ, უზომოდ გეახლებიან მას იმ დობით, რომ თავადაც თაფლად გადაიქცნენ, ცეცხლზე რომ დნება და მხოლოდ ყინულში ჩადებული მკვრივდება.

აღმოსავლელები პოეტისგან მოითხოვენ, საკუთარი თავი საკმევლად უკმის მათ სულტნებს, მმართველებს და პატრიარქებს. აღმოსავლეთის ზეცა იმ საკმეველის კვამლითაა შებურული, სამარხებს, საკურთხევლებს და ტახტ-საბრძანებლებს ყოველი მხრიდან რომ ასდით, მაგრამ აღმოსავლელები ამით როდი კმაყოფილდებიან! ჩვენს დღევანდლობაში პანეგირისტები ალ-მუთანაბბის¹ ჰბაძავენ და ეჯიბრებიან, ნატირალის მთხზველნი ალ-ხანსას² აჭარბებენ და მჭერმეტყველნი უფრო ენაწყლიანნი არიან, ვიდრე საფი ად-დინ ალ-ჰილლი.³

აღმოსავლელები მეცნიერისგან მოითხოვენ, თავისი მამა-პაპის ისტორია იკვლიოს, მათი ნაკვალევი და მათი დანატოვარი ძეგლები შეისწავლოს, მათი ადათ-ჩვეულებები! თავისი დღენი და ღამენი მათ ენებზე დაწერილ კასიდებს,⁴ მათი ლექსიკის ეტიმოლოგიას, მათი რიტორიკის კორპუსს შეაღიოს.

აღმოსავლელები მოაზროვნისგან მოითხოვენ, მათ ყურთა გასაგონად იმეოროს ბაიდაბას,⁵ იბნ რუშდის,⁶ ეფრემ სირიელისა⁷ და იოანე დამასკელის⁸ ნაუბარი, საკუთარ წიგნში კი არ გასცდეს სულელური შეგონებისა და უსუსური ჭკუის დარბილების ფარგლებს და იმ „სიბრძნესა“ და „სასწაულებს“, ამ ორს შორის რომ იბადება, რომელსაც თუ მიჰყვა კაცი, მისი ცხოვრება ჩრდილში ამოსულ დამჭკნარ ბალახს დაემსგავსება, მისი სული კი – ოპიუმნარევ დუბელა წყალს.

¹ ალ-მუთანაბბი – X ს-ის ცნობილი არაბი პოეტი, პანეგირისტი.

² ალ-ხანსა – VI-VII სს. არაბი პოეტი ქალი, გლოვის ლექსებით ცნობილი.

³ საფი ად-დინ ალ-ჰილლი – XIV ს-ის პოპულარული არაბი პოეტი.

⁴ კასიდა – არაბული სალექსო ფორმა.

⁵ ბაიდაბა – არაბიზირებული სახელი ლეგენდარული ინდოელი ბრძენისა, ვიშნუ-შარმანისა, რომელიც „ქილილა და დამანას“ ტექსტში ფიგურირებს.

⁶ იბნ რუში – XII ს-ის ცნობილი არაბი ფილოსოფოსი.

⁷ ეფრემ სირიელი – IV-V სს. ცნობილი ქრისტიანი ღვთისმეტყველი.

⁸ იოანე დამასკელი – VII-VIII სს. ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი.

მოკლედ რომ ვთქვათ, აღმოსავლელები გარდასული წარსულის სცენებში ცხოვრობენ, პასიურ-ნეგატიური თავშესაქცევ-გასართობებისკენ აქვთ მისწრაფება, სძულთ პოზიტიური, განყენებული და აბსტრაქტული მოძღვრებები და პრინციპები, რომლებიც სუსხავს მათ და მშვიდი სიზმრებით მოცული ღრმა ძილისგან აფხიზლებს.

* * *

მართლაც, აღმოსავლეთი ავადაა. მისი ქრონიკული დაავადებები პერიოდულად მწვავდება და დროდადრო ეპიდემიები მოიცავს ხოლმე იქამდე, რომ ის უკვე შეგუებულია საკუთარ ავადმყოფურ მდგომარეობასა და ათასობით ტკივილს, ბუნებრივ მდგომარეობად აღიქვამს თავის სნეულებებსა და ტკივილებს; უფრო მეტიც, ისე უყურებს მათ, როგორც კეთილშობილ სულთა და ჯანმრთელ სხეულთა თანდაყოლილ კეთილ თვისებებს და ვისაც ეს არ აქვს, ის ნაკლოვნად მიიჩნევა, ზეციურ ნიჭსა და სრულყოფილებას მოკლებულად.

აღმოსავლეთს ბევრი ექიმი მკურნალობს. ისინი მის საწოლს არ შორდებიან და კონსილიუმზე მის საკითხს განიხილავენ, მაგრამ მხოლოდ დროებითი ეფექტის მქონე საანესთეზიო საშუალებებით წამლობენ, რაც ახანგრძლივებს ავადმყოფობის დროს და არ კი კურნავს მას!

ამ მორალურ და სულიერ საანესთეზიო საშუალებებს რაც შეეხება, მრავალსახოვანი და მრავალფეროვანია, ისინი ერთიმეორის მიყოლებით ჩნდებიან და ისე ენაცვლებიან ერთმანეთს, როგორც სხვადასხვა სნეულება და დაავადება. როგორც კი ახალი ავადმყოფობა იჩენს თავს აღმოსავლეთში, აღმოსავლეთის ექიმები მისთვის მაშინვე ახალ საანესთეზიო საშუალებას აღმოაჩენენ ხოლმე.

მიზეზები, რომლებსაც საანესთეზიო საშუალებების გამოყენებისკენ მივყავართ, მრავალია. მათგან ყველაზე მთავარი ისაა, რომ ავადმყოფი მთლიანად ემორჩილება განგებისა და ბედისწერის წინასწარგანჩინებულობის ცნობილ ფილოსოფიას, ექიმები კი სიმბდალეს იჩენენ და შიშობენ, რომ ეფექტური წამლების გამოყენებას ტკივილის გამწვავება მოჰყვება.

ახლა წარმოგიდგინთ იმ საანესთეზიო და დამანყნარებელი საშუალებების მაგალითებს, რომლებსაც აღმოსავლელი ექიმები მიმართავენ ოჯახური, ეროვნული და რელიგიური ავადმყოფობებისას:

კაცი ცოლს ვერ იტანს და ცოლი ქმარს ცხოვრებისეული პირობითობების მიზეზით. ერთმანეთში კინკლაობენ, ჩხუბობენ და ერთმანეთს დასცილდებიან. მაგრამ დღე-ღამეც არ გაივლის და კაცის სანათესაო შეიყრება ქალის სანათესაოსთან ერთად, ენამოქარგულ აზრებსა და შელამაზებულ იდეებს გაცვლიან ერთმანეთში და შეთანხმდებიან, მშვიდობა ჩამოაგდონ ცოლ-ქმარს შორის. მოიყვანენ ცოლს და მისი ემოციების და გრძნობების საცდუნებლად ისეთი ცრუ შეგონებებით აავსებენ, ქალს სირცხვილით რომ ანითლებს, მაგრამ ვერ არწმუნებს. შემდეგ ქმარს მოიწვევენ და თავს გამოუქედავენ მოქარგული სიტყვებითა და მაგალითებით, რომლებიც მის აზრებს კი დაიყოლიებს და შეარბილებს, მაგრამ ვერ ცვლის. აი, ასე მიიღწევა

შერიგება – დროებითი მშვიდობა – სულიერად ერთმანეთთან შეუთავსებელ ცოლ-ქმარს შორის, რომლებიც საკუთარი ნების საწინააღმდეგოდ ერთ ჭერქვეშ ცხოვრებას უბრუნდებიან, სანამ შესაფერადებელი საშუალება არ გამოხუნდება და იმ საანესთეზიო საშუალების მოქმედება არ გაივლის, ნათესავ-ახლობლებმა რომ გამოიყენეს. ქმარი კვლავ გამოხატავს თავის ზიზღს და აუტანლობას ცოლის მიმართ, ცოლი კი კვლავ ფარდას ახდის თავის უბედურ მდგომარეობას! მაგრამ ისინი, ვინც შერიგების გზა მონახეს პირველ ჯერზე, მეორედაც პოულობენ მას. ვისაც საანესთეზიო საშუალებების ერთ ყლუპი მოუწრუპავს, მერე უკვე სავსე ჭიქის დაღვევაზეც არ ამბობს უარს!

ხალხის ნაწილი აუჯანყდება უსამართლო მთავრობას ან მოძველებულ რეჟიმს, შექმნიან სარეფორმო ასოციაციას, რომელიც მიზნად ისახავს განვითარებასა და თავისუფლებას. მამაცურად გამოდიან სიტყვით, წერენ მგზნებარედ, აქვეყნებენ წესდებებსა და პროგრამებს, აგზავნიან დელეგაციებსა და წარმომადგენლებს, მაგრამ არ გაივლის ერთი-ორი თვე და ვიგებთ, რომ მთავრობამ დააპატიმრა ასოციაციის მეთაური ან თანამდებობა ჩააბარა მას. სარეფორმო ასოციაციის შესახებ კი უკვე აღარაფერი ისმის, რადგან მის წევრებს ცოტაოდენი ცნობილი საანესთეზიო საშუალებები გაუსინჯავთ და კვლავ სიმშვიდესა და მორჩილების მდგომარეობას დაბრუნებინან.

რელიგიური თემი თავის მეთაურს აუჯანყდება პრინციპული საკითხების გამო; აკრიტიკებს მის პიროვნებას და კიცხავს მის საქმეებს; შემფოთებულია მისი კურსით; შემდეგ ემოქრება მას სხვა, უფრო გონივრული, ილუზიებისა და ცრუნმენებისგან უფრო თავისუფალი რელიგიური მიმდინარეობის მიღებით! მაგრამ მცირე დროც არ გაივლის და ვიგებთ, რომ ქვეყნის გონიერმა ხალხმა აღმოფხვრა დაპირისპირება სამწყსოსა და მის მოძღვარს შორის და ჯადოსნური საანესთეზიო საშუალებების წყალობით მრევლს მონივნება დაუბრუნა მისი მეთაურის პიროვნების მიმართ, ურჩ ქვეშევრდომთა სულელებს კი – ბრმა მორჩილება!

სუსტი ჩაგრული ძლიერი მჩაგვრელის ტირანიას უჩივის, მაგრამ მეზობელი ეუბნება: დადუმდი, ისარს თუ თვალს გაუსწორებ, გამოგთხრის!

სოფელს ეჭვი შეაქვს ბერების ღვთისმოსაობასა და გულწრფელობაში და სხვა გლეხი ეუბნება: იყურე, წმინდა წერილში ხომ ნათქვამია: ისმინეთ მათი სიტყვები და ნუ გაიმეორებთ მათ ქმედებებს!

მონაფე უარს ამბობს ბასრელი და ქუფელი გრამატიკოსების⁹ წესების დაზეპირებაზე, მასწავლებელი კი ეუბნება: ზარმაცები და მცონარები ცოდვაზე უფრო მახინჯ თავის გასამართლებელ მიზეზებს იგონებენ!

ახალგაზრდა გოგონა უარსაა, ძველთა ჩვეულებებს მისდიოს და დედა კი ეუბნება: ქალიშვილი დედაზე უკეთესი ვერ იქნება და რა გზასაც მე ვედექი, შენც იმ გზას დაადგები!

⁹ იგულისხმება შუა საუკუნეების არაბული საენათმეცნიერო სკოლები ქ. ქუფასა და ბასრასში, რომელთაც ერთმანეთისგან განსხვავებული გრამატიკული მოძღვრებები ჩამოაყალიბეს.

ახალგაზრდა კაცი რელიგიური დოგმების მნიშვნელობათა ახსნას ითხოვს, ღვთისმსახური კი ეუბნება: ის, ვინც რწმენის თვალთ არ იყურება, ამქვეყნად ყველაფერს მხოლოდ ნისლსა და ბურუსში ხედავს!

ასე გადის დღეები ღამეების კვალდაკვალ. აღმოსავლელი თავის რბილ საწოლზე ნებივრობს. წუთით გამოიღვიძებს, როცა რწყილები დაკბენენ, შემდეგ ისევ ლეთარგიულ ძილს მისცემს თავს იმ საანესთეზიო საშუალებების ძალით, რომელიც მის სისხლს შერევია და ძარღვებში უვლის. თუკი მოვიდა კაცი ვინმე და შეუძახა მძინარეთ, მათი საცხოვრისები, ტაძრები და სასამართლოები ხმაურით აავსო, საუკუნო თვლემამორეულ ქუთუთოებს გაახელენ და ნელ-ნელა გამოფხიზლებულნი იკითხავენ: რა უხეში ყმანვილია! არც თვითონ იძინებს და არც ხალხს აძლევს ძილის საშუალებას! შემდეგ თვალებს ისევ დახუჭავენ და გულში, საკუთარი თავის გასაგონად ნაიჩურჩულებენ: ეს უღმერთო ერეტიკოსი ახალგაზრდა თაობის ზნეობას რყვნის, თაობათა ნაგებ ინსტიტუტებს ანგრევს და კაცობრიობას შხამიან ისრებს ესვრის!

არაერთგზის მიკითხავს ჩემი თავისთვის, ვარ კი მე იმ გამოფხიზლებულ აჯანყებულთა შორის, რომლებიც უარს არიან, დალიონ საანესთეზიო და დამანყნარებელი საშუალებები?! ჩემი გულისხმა მპასუხობს შეფარული, გაურკვეველი და ორაზროვანი სიტყვებით, მაგრამ, როდესაც მოვისმინე, როგორ ლანძღავს ხალხი ჩემს სახელს და სძაგთ ჩემი პრინციპები, დავრწმუნდი ჩემს ჭეშმარიტ გამოღვიძებაში და შევიტყვე, რომ მე არ ვეკუთვნი სასიამოვნო ზმანებებსა და ტკბილ სიზმრებს მინდობილთა რიცხვს, პირიქით, იმ მცირერიცხოვან მარტოსულთა შორის ვარ, ვისაც ცხოვრება ეკლითა და ყვაავილით მოფენილ, მტაცებელი მგლებითა და მგალობელი ბუღბუღებით გარემოცულ ვინრო გზაზე ატარებს.

გამოღვიძება ღირსება და კეთილი თვისება რომ ყოფილიყო, მოკრძალება და ზრდილობა ნებას არ მომცემდა, ასე დამეჩემებინა, მაგრამ ის მხოლოდ სათნოება კი არა, საკვირველი ჭეშმარიტებაა, მოულოდნელად რომ გამოეცხადება ხოლმე მარტოსულ ინდივიდებს, წინ ჩაუვლის და ისინიც თავისდაუნებურად გაედევნებიან ხოლმე მას, მისი უხილავი ძაფები იზიდავთ და მის დიდებულ არსს დაჟინებით, თვალმოუცილებლად მიშტერებიან.

ჩემი აზრით, მოკრძალებულობა სუბიექტური ჭეშმარიტებების გამოხატვაში წმინდა წყლის ფარისევლობაა, აღმოსავლელებთან აღზრდა-განათლებლად რომ იწოდება.

* * *

ხვალ მოაზროვნე ლიტერატორნი წაიკითხავენ იმას, რაც კი გამოვა ასპარეზზე და გაღიზიანებულნი იტყვიან: ის ექსტრემისტია, ცხოვრებას მხოლოდ ბნელი მხრიდან უყურებს და უკუნის მეტს ვერაფერს ხედავს! დიდი ხანია, რაც ჩამდგარა ჩვენში და მოსთქვამს და გოდებს, დაგვტირის, ოხრავს და კენესის ჩვენი მდგომარეობის გამო.

ამ მოაზროვნე ლიტერატორთ ვეტყოდი: მე დავტირი აღმოსავლეთს, რადგან მიცვალებულის კუბოსთან ცეკვა სრული სიგიჟეა!

მე ვტირი აღმოსავლელებს, რადგან ავადმყოფობის დაცინვა სრული უგუნურებაა!

მე ამ საყვარელი ქვეყნების გამო მოვთქვამ, რადგან უბედურების პირისპირ სიმღერა უჭკუობა და სიბრმავეა.

მე ექსტრემისტი ვარ, რადგან ის, ვინც ზომიერებას იჩენს ჭეშმარიტების გამომჟღავნებაში, მხოლოდ ნახევარ სიმართლეს ამბობს, მეორე ნახევარს კი მაღავეს ხალხის აზრისა და ლაყბობის შიშით.

ვხედავ აყროლებულ გვამს და შინაგანად მძაგს, გულ-მუცელი მიტრიალებს და არ შემიძლია მის გვერდით ჯდომა მარჯვენა ხელში სასმელის ბოკალით და მარცხენაში – ტკბილეულის ნაჭრით.

თუ მოიძვევა ვინმე, ვისაც სურს ჩემი ტირილის სიცილად გადაქცევა, ჩემი ზიზღისა – კეთილგანწყობად, ჩემი ექსტრემიზმისა კი – ზომიერებად, მან უნდა მიჩვენოს აღმოსავლელთა შორის სამართლიანი მმართველი, პათიოსანი კანონმდებელი, რელიგიური მეთაური, რომელიც მოძღვრების მიხედვით მოქმედებს და ქმარი, რომელიც ცოლს ისეთივე თვალთ უყურებს, როგორც საკუთარ თავს.

თუ მოიძვევა ვინმე, ვისაც სურს, მნახოს მოცეკვავე და მომისმინოს, როგორ ვუკრავ დოღზე და სალამურზე, მან უნდა მიხმოს სასიძოს სახლში, სასაფლაოზე კი არ გამაჩეროს!

*არაბულიდან თარგმნა დარეჯან გარდავაძემ
კრებულიდან „ქარიშხლები“*

ჩვენი და თქვენი

ჩვენ სევდის ძენი ვართ და თქვენ კი – სიხარულის!

ჩვენ სევდის ძენი ვართ და სევდა ღვთის ჩრდილია, რომელიც არ სუფევს ბოროტ გულთა მეზობლობაში. ჩვენ მნუხარე სულები გვაქვს და ეს ჭმუნვა იმდენად დიდია, რომ მას ვერ იტყვენ პატარა სულები. ჩვენ ვტირით და ვგოდებთ, ო, მოცი-ნარნო! ვინც საკუთარი ცრემლით ერთხელ მაინც განბანილა, ის დარჩება წმინდად უკუნისამდე!

თქვენ ჩვენ არ გვიცნობთ, ჩვენ კი გიცნობთ თქვენ. თქვენ ცხოვრების მდინარის ნაკადის სისწრაფით მოდიხართ და ჩვენკენ არც კი იყურებით, ჩვენ კი ვსხედვართ ნაპირზე, გიმზერთ და გისმენთ. თქვენ არ გესმით ჩვენი გოდება, რადგან დღეთა ხმაურს გამოუჭედავს თქვენი ყურები, ჩვენ კი გვესმის თქვენი სიმღერები, რადგან ღამეთა ჩურჩულს გაუხსნია ჩვენთვის ყურთასმენა. ჩვენ გხედავთ თქვენ, რადგან თქვენ ბნელ სინათლეში დგახართ, თქვენ კი ვერ გვხედავთ, რადგან ჩვენ განათებულ ბნელში ვსხედვართ.

ჩვენ სევდის ძენი ვართ, წინასწარმეტყველნი ვართ, პოეტნი და მუსიკოსნი. ჩვენ გულთა ჩვენთა სიმებით ვწნავთ ღვთაებათა შესამოსელს, ჩვენი გულის მარცვლებით ვუვსებთ ანგელოზებს პეშვებს მაშინ, როცა თქვენ, თქვენ სიამეთა უზრუნველობის ძენი ხართ და გართობის გამჭრიახობის! თქვენ თქვენს გულებს სიცარიელეს უძღვნი, რადგან სიცარიელის თითები ნაზად და, მოქნილად გეხებიან და უმეცრების მახლობლად დაივანებენ, რამეთუ უმეცრების სახლი სარკეს მოკლებულია, რომელშიც თქვენს სახეებს დაინახავდით.

ჩვენ ვოხრავთ და ამ ოხვრასთან ერთად ნელ-ნელა მატულობს ყვავილთა ჩურჩული, რტოთა შრიალი, ნაკადულთა ჩუხჩუხი, თქვენ კი იცინით და თქვენი სიცვილ-კისკისი შეერთვის თავის ქალათა ჩხარუნს, ბორკილთა ჟღარუნს, უფსკრულთა კივილს.

ჩვენ ვტირით და ჩვენი ცრემლები ცხოვრების გულში ჩაედინება ისე, როგორც ცვარი სწყდება ღამის ქუთუთოებს და დილას გულზე დაეპკურება. თქვენ კი ილიმებით და თქვენი მომღიმარი ბაგეთა კუთხეებიდან ცინიზმი იღვრება იმგვარად, როგორც იქედნეს შხამი დაედინება დაგესლილის ჭრილობას.

ჩვენ ვტირით, რადგან ვხედავთ ქვრივ-ობლის უბედურებას, თქვენ კი იცინით, რადგან ვერაფერს ხედავთ ოქროს ელვარების გარდა! ჩვენ ვტირით, რადგან გვესმის ლატაკის კენესა, ჩაგრულის გმინვა, თქვენ კი იცინით, რადგან ბოკალთა წკარუნის მეტი არა გეყურებათ რა.

ჩვენ ვტირით, რადგან ჩვენი სულები ღვთის ნებით სხეულებს გაშორებიან, თქვენ კი იცინით, რადგან თქვენი სხეულნი, ნასიამოვნებნი, მიწას ეკვრიან.

* * *

ჩვენ სევდის ძენი ვართ და თქვენ კი – სიხარულის. მაშ, მოდი, მზის სინათლეზე გამოვიტანოთ წყარონი ჩვენი სევდისა და საქმენი თქვენი სიამისა!

თქვენ ააგეთ პირამიდები მონათა თავის ქალებით და პირამიდები, ახლა რომ სილაზე განისვენებენ, თაობებს უყვებიან ჩვენს უკვდავებასა და თქვენს წარმავლობაზე. ჩვენ დავამხეთ ბასტილია თავისუფალ ადამიანთა ხელებით და ბასტილია ის სიტყვა გახდა, რომელსაც იმეორებენ ერები, გვლოცავენ ჩვენ და გწყევლიან თქვენ! თქვენ ზეატყორცნეთ ბაბილონის ბალები უძღურთა ჩონჩხებზე და ნინევიის სასახლეები წამოჭიმეთ ტანჯულთა სამარხებზე! და აი, ბაბილონი და ნინეგია აქლემთა ფეხის კვალს დამსგავსებინ უდაბნოს სილაზე. ჩვენ კი გამოვაქანდაკეთ იშთარი¹⁰ მარმარილოსგან და უსულო მარმარილო ავართოლოეთ და უსიტყვოდ ავამეტყველეთ!

ქნარზე ავაჟღერეთ ნაჰავანდის¹¹ ჰანგი და ქნარმა კოსმოსში მოხეტიალე შეყვარებულთა სულები გამოიხმო. ჩვენ მოვხატეთ მარიამი შტრიხებით და ფერებით

¹⁰ იშთარი – (აქადური ღვთაება) სიყვარულის, ნაყოფიერებისა და ომის ქალღმერთი ასურეთსა და ბაბილონში.

¹¹ ნაჰავანდი – მინორული ჰანგის ნაირსახეობა არაბულ მუსიკაში, სპარსული წარმოშობის. ჯიბრანს იგი აღწერილი აქვს თავის „მუსიკის წიგნში“.

და ეს შტრიხები ღვთაებათა ფიქრებს დაემსგავსა, ფერები კი – ანგელოზთა გრძნობებს.

თქვენ გართობას მისდევთ და გართობის კლანჭებს ათასობით ათასი მოწამე დაუფლეთავთ რომისა და ანტიოქიის თეატრონებში. ჩვენ კი ვცდილობთ, სიმშვიდეს მივდიოთ, სიმშვიდის თითებს დაუნწავთ ილიადა, იობის წიგნი და „ათ-თაია-ლ-ქუბრა“.¹²

თქვენ ვნებებთან იყოფთ სარეცელს და ვნებათა ქარიშხლებს ქალთა სულელების ათასობით ხომალდი გადაუჩეხავს სირცხვილისა და გარყვნილების უფსკრულში. ჩვენ მარტოობას ვეხუტებით. მარტოობაში შეისხა ხორცი მუალლაკებმა, ჰამლეტის ისტორიამ, დანტეს პოემამ! თქვენ ჟინს და გულისთქმას ებაასებით და ჟინის და გულისთქმის მახვილებს კი სისხლის ათასობით მდინარე დაუღვრიათ. ჩვენ ზმანებებს ვართ ადევნებულნი და ზმანებათა ხელით ზეგარდმოვლინდა ცოდნა უზენაესი სინათლის წრიდან.

* * *

ჩვენ სევდის ძენი ვართ და თქვენ კი – სიხარულის. ჩვენს სევდასა და თქვენს სიხარულს შორის ძნელად სავალი ზღუდეებია, ვინრო გადასასვლელებით, რომელსაც ვერ გადალახავენ თქვენი ჩინებული ცხენები, ვერ გაივლიან მასზე თქვენი ლამაზი ეკიპაჟები.

ჩვენ გვებრალება თქვენი სიპატარავე, თქვენ კი გძულთ ჩვენი დიდებულება! ჩვენს სიბრალულსა და თქვენს სიძულვილს შორის დრო დგას, განცვიფრებული თქვენით და ჩვენიით.

ჩვენ გიახლოვდებით, როგორც მეგობრები და თქვენ კი თავს გვესხმით, როგორც მტრები. მეგობრობასა და სიძულვილს შორის ღრმა უფსკრულია, ცრემლითა და სისხლით სავსე!

ჩვენ სასახლეებს გიგებთ და თქვენ სამარეებს გვითხრით. სასახლის სილამაზესა და სამარის უკუნეთს შორის კი კაცობრიობა დააბიჯებს რკინის ნაბიჯებით.

ჩვენ თქვენ გზად ვარდებს გიფენთ, თქვენ კი სარეცელს ეკლით გვივსებთ, ვარდის ფურცლებსა და ეკლებს შორის კი ღრმა, მარადიული ძილით სძინავს ჭეშმარიტებას.

დასაბამიდან ებრძვით ჩვენს დამყოლ, მოქნილ ძალას თქვენი უხეში სისუსტით. გვძლევთ მცირე ხნით და გახარებულნი აყიყინდებით ბაყაყებივით, გჯაბნით საუკუნოდ და მაინც ჩუმად ვართ, გოლიათებივით! თქვენ ჯვარს აცვით იესო ნაზარეველი, მის გარშემო იდექით, მას დასცინოდით და ლანძღვა-გინებით იკლებდით, მაგრამ, როცა იმ დრომ და საათმა გადაიარა, ის გადმოვიდა თავისი ჯვრიდან და გაიარა, როგორც გოლიათმა, საუკუნეები დაძლია თავისი სულითა და ჭეშმარიტებით და დედამინა აავსო თავისი დიდებითა და სილამაზით.

¹² „ათ-თაია-ლ-ქუბრა“ – XII-XIII სს. სუფი არაბი პოეტის იბნ ალ-ფარიდის ცნობილი კასიდა (მისტიკური გზა).

თქვენ მონამლეთ სოკრატე და ქვებით ჩაქოლეთ პავლე! მოკალით გალილეი და გაანადგურეთ ალი იზნ აბუ ტალიბი.¹³ თქვენ ჩამოახრჩეთ მიდჰათ ფაშა¹⁴ და ესენი ცოცხლობენ ახლა, როგორც ტრიუმფატორი გმირები მარადისობის პირისპირ. თქვენ კი კაცობრიობის ხსოვნაში ცხოვრობთ, როგორც მინის პირზე დაყრილი გვამები, რომლებიც ვერვის ნახულობენ ისეთს, ვინც დამარხავდა მათ დავინყებისა და არარსებობის სიბნელეში!

ჩვენ სევდის ძენი ვართ და სევდა ის ღრუბელია, რომელიც სამყაროს სიკეთედ და ცოდნად აწვიმს, თქვენ კი სიხარულის ძენი ხართ და რა მაღალიც არ უნდა იყოს თქვენი სიხარული, ის მაინც კვამლის სვეტებივითაა, რომელსაც ჩამოშლის ქარი და ფანტავს ნივთიერი ელემენტები.

არაბულიდან თარგმნა დარეჯან გარდავაძემ

კრებულიდან „ქარიშხლები“

ღარეჯან ბარდავაძე

ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის ორი მხატვრულ-ფილოსოფიური ესეა

ლიბანის მთებისა და ლიბანური კედრის შემდეგ ლიბანის მესამე სიმბოლოდ ქცეული უდიდესი მოაზროვნე ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი (1883-1931), მარონიტი ლიბანელი, ის არაბი მწერალია, რომელმაც ახალ არაბულ ლიტერატურას არნახული პოპულარობა შესძინა არა მხოლოდ არაბულ სამყაროში, არამედ დასავლეთში. დიდი ლიტერატორი და მხატვარი, სირიულ-ამერიკული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთი ბურჯი იმ იშვიათ ორენოვან მწერალთაგანია, რომელთა მხატვრული შემოქმედება ორივე ენაზე ერთნაირ სიმაღლეებს აღწევს. მას ბედმა არგუნა ლიბანსა და ამერიკას, – აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, – შორის გადებული ცხოვრების გზა,¹⁵ რამაც ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის მსოფლმხედველობას,

¹³ ალი იზნ აბუ ტალიბი – წინასწარმეტყველ მუჰამედის ბიძაშვილი და სიძე, მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფა, შიიტთა პირველი იმამი. მოკლეს 661 წ-ს.

¹⁴ მიდჰათ ფაშა – XIX ს-ის ოსმალეთის იმპერიის პროდასავლური რეფორმატორი, სახელმწიფო მოღვაწე.

¹⁵ ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი ჩრდილოეთ ლიბანის პატარა, მთიან სოფელ ბიშარაში დაიბადა. კედრების ტყით დაფარულმა მთის თოვლიანმა მწვერვალებმა, არაამქვეყნიური პეიზაჟებით მოცულმა გარემომ და მკაცრმა მთის ცხოვრებამ უძლიერესი ენერგეტიკა შესძინა მის მხატვრულ პოეტიკასა და აზროვნებას. დაწყებითი განათლება მშობლიურ სოფელში მიიღო, თუმცა, მამის სიკვდილის შემდეგ, ჯერ კიდევ სრულიად ბავშვი, ამერიკაში ემიგრირებულ ლიბანელთა ტალღაში აღმოჩნდა, რადგან დედამისს ბოს-

მის სულიერ სამყაროს წარუშლელი კვალი დაატყო და იგი ორი კულტურის – აღმოსავლურისა და დასავლურის – ჭეშმარიტ შვილად ჩამოაყალიბა. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ მეოცე საუკუნის არაბულ მწერლობაში ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის მხატვრული შემოქმედება ყველაზე მჭიდროდაა დაკავშირებული დასავლურ კულტურასა და ფილოსოფიასთან. არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს ფრიდრიხ ნიცშეს მსოფლმხედველობასთან ჯიბრანის შეხედულებათა სიახლოვეს.¹⁶ ეს გავლენა განსაკუთრებით ძლიერია 1908-10 წლებში ჯიბრანის საფრანგეთში ცხოვრების დროს, როცა ის გატაცებულია ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარათუშტრას“ იდეებით და ეს გატაცება მის კრებულ „ქარიშხლებშიც“ აისახება. „მესაფლავეში“ ჯიბრანი ნიცშეს ზეკაცის მსგავს ტიპაჟს ქმნის შემლილი ღმერთის სახით, რომელიც პოეტს ხვდება და ესაუბრება. ცხოვრებისა და შემოქმედების გარკვეულ ეტაპზე ნიცშეს გავლენის მიუხედავად, ისიც აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის მწერლობისთვის ზოგადად დამახასიათებელია ღრმა რელიგიურობა და, ერთგვარად, სუფიური მისტიკის ანარეკლი. სიკვდილით სიკვდილის დამამარცხებელი, ჯვარცმული იესოს ხატება და მისი სიძლიერე ჯიბრანის ბევრი ნაწარმოების შთაგონებაა ქცეული. ეს განსაკუთრებით მის ინგლისურენოვან თხზულებაში „იესო – ძე კაცისა“ ჩანს, ასევე მის მხატვრულ ესეში „წინასწარმეტყველი“, რომლის შესახებ თავად მწერალი ამბობდა: „ესაა ჩემი აღმსარებლობა, ჩემი ცხოვრების ხელშეუხებელი სინმინდე. ვისურვებდი, ის ერთ-ერთ ეკლესიაში წამეკითხა...“ „თუ პოეტები რითმებს ზღვისგან იღებენ, ჩემი თხზულების რითმა წმინდა წიგნებიდან მოდის“.¹⁷ სხვათა შორის, ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის არნახულ პოპულარობასა და აღიარებას იმანაც შეუწყო ხელი, რომ ის, მწერლობის გარდა, მხატვრობასაც მისდევდა. მის ნახატებში მკვლევრები აღნიშნავენ უილიამ ბლეიკით გატაცებას, რის

ტონში ნათესავები ჰყავდა. ბოსტონის ჩინურ კვარტალში დაწყებული გაჭირვებული ცხოვრება მწერალს აღმოსავლეთ-დასავლეთის გზებზე დაატარებს. ინგლისური განათლების პარალელურად, არაბული ენის ცოდნის გასაღრმავებლად ის 1897 წ. ლიბანში ბრუნდება. სულ რაღაც რამდენიმე წელიწადში ოჯახური ტრაგედია (დედის, დისა და ძმის ჭლეკით სიკვდილი) დაატყდა მწერალს თავს და ტკივილმა წარუშლელი კვალი დაასვა მის სულს, თუმცა, ტკივილის ესთეტიკას სწორედ რომ კათარსისული ფუნქცია ჰქონდა ჯიბრანის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში. ის ამერიკაში აგრძელებს ცხოვრებას, ბოსტონში, შემდეგ ნიუ-იორკში, გარკვეული პერიოდი პარიზში ეუფლება ხატვას. ყალიბდება შემოქმედად, რომელსაც გამოარჩევს სამყაროს მისეული ხედვა. მისი მხატვრული თხზულებებისა და ესსეების სიღრმე ჯიბრან ხალილ ჯიბრანს ახალი არაბული ლიტერატურის კლასიკოსად აქცევს და არნახულ პოპულარობას უხვეჭს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. გარდაიცვალა ბოსტონში, თუმცა, სიკვდილის მერე ის კვლავ შეერთვის მის მშობლიურ, უსაყვარლეს ლიბანს. ის გადმოასვენეს და დაკრძალეს ლიბანში, სოფ. ბიშარაში, სოფლის მონასტერში, საფლავის ქვაზე წარწერით: „აქ განისვენებს ჩვენი მოციქული ჯიბრანი“.

¹⁶ მურმან ქუთელია, *არაბული რომანტიზმი*. გამომცემლობა „მნიგნობარი“, თბილისი, 2009. გვ. 42, 52-60.

¹⁷ ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი, *წინასწარმეტყველი*, გამომცემლობა „ქართული აკადემიური წიგნი“, თბილისი, 2013, თარგმანი და წინასიტყვაობა ნინო დოლიძისა. გვ. 4-5.

გამოც როდენმა მას „აღმოსავლეთის ბლეიკი“ უწოდა.¹⁸ ჯიბრან ხალილ ჯიბრანისა და მისი თაობის სხვა არაბ რომანტიკოსთა ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებანი კარგად გამოვლინდა არაბ ემიგრანტთა საზოგადოების „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ საქმიანობაში, რომელმაც დიდი როლი ითამაშა ამერიკაში არაბული ლიტერატურის პოპულარიზაციაში და ემიგრანტულ წრეებში არაბული კულტურული ფასეულობების შენახვა-შენარჩუნებაში.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ორი მხატვრული ესე – „სკალპელი და საანესთეზიო საშუალებები“ და „ჩვენ და თქვენ“ სიღრმისეულად და სრულად წარმოგვიდგენს ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის მხატვრულ ესთეტიკაში ნოვატორულ-მოდერნისტულ ხედვას. „სკალპელი და საანესთეზიო საშუალებები“ თუ აღმოსავლეთის მისეულ მწვავე შეფასებას გვაძლევს, აღმოსავლეთისთვის ახალი სისხლის გადასხმის აუცილებლობის, ტრადიციული აღმოსავლური ფასეულობებისა და ორიენტირების ფასადური, დრომოჭმული, დახავსებული დოგმებისგან გათავისუფლების საკითხს სვამს, მათთვის ახალი სიცოცხლის, ახალი სულის შთაბერვის, აღმოსავლურ-დასავლური კულტურული სინთეზის საჭიროებას წამოსწევს წინ აღმოსავლეთის მეობის დაუკარგავად,¹⁹ „ჩვენ და თქვენ“ პიროვნების ინდივიდუალიზაციისა და „მესა“ და „სხვის“ პარადიგმაში, ერთი მხრივ, ინდივიდის გამოკვეთილი პიროვნულობისა და იდენტურობის და, მეორე მხრივ, მასის, ბრბოს უსახურობის ურთიერთკონტრასტულობის წარმოჩენის გზით მათ შორის დაპირისპირების უმაღლეს ხარისხს იძლევა, რაც ამ ორ მხარეს შორის დიალოგის საშუალებას გამოორიცხავს, შეუძლებელს ხდის. ორივე ესეში თავად ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის უძლიერესი პიროვნული ნიშანთვისებები იკვეთება და მას დინების საწინააღმდეგოდ თავგანწირვით მოცურავედ წარმოგვიდგენს.

¹⁸ მურმან ქუთელია, *არაბული რომანტიზმი*. გამომცემლობა „მნიგნობარი“, თბილისი, 2009. გვ. 42.

¹⁹ ამ კუთხით ის ილია ჭავჭავაძესაც კი გვაგონებს:
„ჩემზედ ამბობენ: „ის სიავეს ქართველისას ამბობს,
ჩვენს ცუდს არ მაღავეს, ეგ ხომ ცხადი სიძულვილია!
ბრიყვნი ამბობენ, კარგი გული კი მაშინვე სცნობს -
ამ სიძულვილში რაოდენიც სიყვარულია!“

DAREJAN GARDAVADZE

Two Artistic-Philosophical Essays of Jibran Khalil Jibran

After the mountains of Lebanon and the Lebanese cedar, the greatest thinker Jibran Khalil Jibran (1883-1931) who became the third symbol of Lebanon, Maronite Lebanese, is the Arab writer who granted unprecedented popularity to modern Arabic literature both in the Arabic and Western world. A great literary man and painter, one of the fulcrums of Syrian-American literary-philosophical school is belongs to such scarce bilingual writers whose creative work reaches equal heights in both languages. The fate allotted to him the way²⁰ of life which became a bridge between East and West, which left an indelible trace on the worldview of Jibran Khalil Jibran and his spiritual world and which helped him to become a true son of two cultures – Eastern and Western. It can be said without any exaggeration that in the Arabic prose of the 20th c. the creative work of Jibran Khalil Jibran is most closely connected with the western culture and philosophy. A considerable number of researchers point to the closeness of Jibran's views with the world-view of Friedrich Nietzsche²¹. This phenomenon is especially strong between 1908 and 1910. While living in France, Jibran became interested in the conceptual ideas of Nietzsche's work "Thus Spoke Zarathustra" and this influence is felt in his collected works "The Storms". In his essay "The Grave-digger" Jibran creates a prototype of a superman, like that of Nietzsche's, with an image of a crazy God, who meets the poet and speaks to him. It should necessarily be mentioned that on a definite stage of life and creative work, in spite of the influence of Nietzsche, the literary works of Jibran Khalil Jibran were characterized by deep religiosity and some Sufistic mystic reflection. The icon of crucified Jesus and his might became

²⁰ Jibran Khalil Jibran was born in a small, mountainous village of North Lebanon, in the village of Besharri. The snowy mountain peaks covered with cedar forests, the surroundings full of unearthly landscapes and the cruel life of the mountains granted to his poetry and thinking the strongest energetics. He received elementary education in his native school. However, after his father's death, still being quite a child Jibran appeared among the Lebanese immigrants in America, as his mother had relatives in Boston. The writer lived in misery in the Chinese quarter. Life made walk on East-West roads. Despite the fact that he was getting an English education in the Us, in 1897 Jibran Khalil Jibran returns to Lebanon to deepen his knowledge of the Arabic language. In several years a family tragedy befell the writer (his sister and brother died of tuberculosis) and this tragedy left an indelible mark on his soul..At the same time, this sad event had a cathartic effect on his life and creative work. Jibran stays in Boston and then he moves to New York. He spent some time mastering in drawing. Here his personality and world outlook were formed.

The depth of his artistic works and essays made Jibran Khalil Jibran a classical writer of the modern Arabic literature and won him an unbelievable fame in both Eastern and Western worlds. He died in Boston, however, later his remains were reburied in his beloved Lebanon, in Beshara, in the village monastery. The inscription on his gravestone reads: "Here lies the body of our apostle Jibran".

²¹ Murman Qutelia, The Arabic Romanticism, Publishing House « Mtsignobari », Tbilisi, 2009, pp.42,52-60.

the inspiration for many of his books. This is especially well shown in an English-language essay “Jesus –the Son of Man”, as well as in the essay “The Prophet”, about whom the writer used to say: “This is my confession, the untouchable sanctity of my life. I wish I could read it in the church...” “If the poets take the rhymes from the sea, the rhyme of my essays comes from the Holy Books²². Besides, the unprecedented popularity and acknowledgement of Jibran Khalil Jibran was determined by the fact that in addition to writing, he was fond of painting. In his paintings the researchers refer to the passion for William Blake because of which Rodin called him the “Blake of the East”²³. The literary-aesthetic views of Jibran Khalil Jibran and other Arab romanticists of his generation are well-revealed in the activity of the immigrant society “ar-Rabita al-Qalamia”, which played an important role in the popularization of the Arabic literature in America and in maintaining the cultural values in the society of Arab immigrants.

Two artistic essays presented by us – “Scalpel and Anesthetic Means” and “We and You” fully represent an innovative, modern vision in an artistic aesthetics of Jibran Khalil Jibran. “The Scalpel and Anesthetic Means” gives a sharp assessment of the East peculiar to the author; it raises the issue of liberation from the facade, out-of-date, overgrown with moss dogmas and stresses the necessity of refreshing the blood and traditional Eastern values and orientations. It also puts forward the necessity to accept the principles of a new life, breeding in it a new spirit, a cultural synthesis of East and West, without losing the “ego” of the East²⁴. The individualization of a person in the essay “We and You”, the paradigm “Me” and “Other”, on the one hand, and the distinguished personality of an individual, on the other, create the conflict between the person and the mass (the crowd) which excludes the dialogue between the two parties. Both essays clearly distinguish the strongest personal characteristic features of Jibran Khalil Jibran and represent him as a selfless swimmer, swimming against the current.

²² Jibran Khalil Jibran, *The Prophet*, Publishing House « The Georgia Academic Book », Tbilisi, 2013, Translation and Preface by Nino Dolidze. P.4-5.

²³ Murman Qutelia, *The Arabic Romanticism*, Publishing House “Mtsignobari”, Tbilisi, 2009. P.42.

ავტორები:

ლელა ალექსიძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

ვალერიან რამიშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

დემურ ჯალაღონია – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი

ირაკლი ბრაჭული – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

ანასტასია ზაქარიაძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

მამუკა დოლიძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

დარეჯან გარდავაძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

გრივერ ფარულავა – თბილისის სასულიერო აკადემიის პროფესორი

ბარტ ს.ჰოპკინსი – სიეტლის უნივერსიტეტის პროფესორი, აშშ

ჯოი პილოტა – ნიუ-ჯერსის უნივერსიტეტის პროფესორი, აშშ

ვიტის ვალატკა – ვილნიუსის რომერის უნივერსიტეტის პროფესორი, ლიტვა

არქიმანდრიტი ადამი (ახალაძე) – საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა თამარ მეფის სახელობის სასწავლო უნივერსიტეტის რექტორი, პროფესორი

მამა ალექსი (ქუჭუაშვილი) – თბილისის სასულიერო აკადემიის მასწავლებელი

ქეთევან ცხვარიაშვილი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი

ვაჟა ნიბლაძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი

Authors:

Lela Alexidze – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Valerian Ramishvili – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Demur Jalaghonia – Dr. professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Irakli Brachuli – Dr.habil associated professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Anastasia Zakariadze – Dr.habil associated professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Darejan Gardavadze – associated professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

University

Mamuka Dolidze – Dr.habil associated professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Griver Parulava – Tbilisi Spiritual Academy. professor

Burt C. Hopkins – professor of Seattle University(USA)

Archimandrite Adam (Akhaldze) – professor, rector of st. Tamar University

Father Alexi (Kshutashvili) – Tbilisi Spiritual Academy.

Joe Pilotta – professor of New-Jersey University (USA)

Vytis Valatka – Mykolas Romeris University, Head of Department of Philosophy, professor

Vazha Nibladze – Doctoral student of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Ketevan Tskvariashvili – Doctoral student of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

გამომცემლობის რედაქტორები: მარინე ვარამაშვილი
ნანა კაჭაბავა
მხატვარი მარიამ ებრალიძე
კორექტორი რუსუდან მიქენაია
დამკაბადონებელი ნათია დვალი

TSU Press Editors: Marine Varamashvili
Nana Katchabava
Cover Designer Mariam Ebralidze
Proofreader Rusudan Miqenaia
Compositor 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