

**ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი
ფილოსოფიის დეპარტამენტი**

მიხეილ მახარაძე

**კიეზანი
ქართული ფილოსოფიის
თემატიკა**



**გამომცემლობა
„ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“
ბათუმი – 2015**

კრებულში წარმოდგენილი სამეცნიერო სტატიები, თარგმანები, რეცენზიები და ინტერვიუები ძირითადად ბოლო ხანების საქართველოს ფილოსოფიურ ცხოვრებას ეხება. მათში ნაცადია იმ რეალობის წარმოდგენა, რაც ჩვენი სინამდვილის ინტელექტუალურ ცხოვრებაში მიმდინარეობს.

კრებული განკუთვნილია ფილოსოფიური პრობლემებითა და ქართული კულტურის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი: ფილოსოფიის დოქტორი, თეიმურაზ მთიბელაშვილი

რეცენზენტები: ფსიქოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
ნოდარ ბარამიძე
ფილოსოფიის დოქტორი, ვარდო ბერიძე

სარჩევი

ავტორისგან	4
------------	---

I. ფილოსოფიის ოსტორია

არეოპაგიტის ფილოსოფიური იდეები „ვეფხისტყაოსანში“	6
ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიიდან	19
გერმანულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა	29
ივანე ჯავახიშვილი – ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის მკვლევარი	38
ნუცუბიძე რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლის შესახებ	58
ნეოპლატონიზმისა და ქართული რენესანსის საკითხები	
ალექსეი ლოსევის შრომებში	70
ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების კვლევა სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში (1946-2006 წწ.)	83
გურამ თევზაძე – ფილოსოფიის ისტორიკოსი	100

II. თარგმანები

ვლადიმერ სოლოვიოვი - ხელოვანის ზნეობრივი მისია	115
მერაბ მამარდაშვილი - ნიჰილიზმი და ეროვნული საკითხი	119
ალექსანდრე მენი - ქრისტეს პიროვნება	128

III. რ ე ც ე ნ ზ ი ე ბ ი

ანტიკური სულიერი სამყარო ახალი კუთხით	132
მნიშვნელოვანი ნაშრომები ელინიზმის ფილოსოფიაში	135
მემკვიდრეობა გრძელდება	143
გამოკვლევა ბიზანტიური ესთეტიკის შესახებ	148

IV. ინტერპრეტირება ფილოსოფიურ თემაზე

შალვა ნუცუბიძის მეცნიერულ მემკვიდრეობას ვაგრძელებ	158
ასე იქმნებოდა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია	166

ავტორისგან

მკითხველის ვთავაზობთ ფილოსოფიისა და კულტუროლოგიის სფეროებში სხვადასხვა ჟანრის ძიებებს საერთო სათაურით - „ძიებანი ქართული ფილოსოფიის თემებზე“. კრებულში წარმოდგენილი სტატიები, თარგმანები და რეცენზიები იქმნებოდა თითქმის სამი ათეული წლის განმავლობაში. პუბლიკაციების დიდი უმრავლესობა სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებულია სამეცნიერო კრებულებსა და ჟურნალ-გაზეთებში. რამდენიმე სტატია ქვეყნდება პირველად. სტატია - „არეოპაგატიკის ფილოსოფიური იდეები „ვეფხისტყაოსანში““ გამოქვეყნდა ერთ-ერთ პრესიტიჟულ ამერიკულ გამოცემაში, ინგლისურ ენაზე, მალვა ნუგუზიძის დაბადებიდან 125 წლისთავისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში (იხ გამომც BRILL. LEIDEN-BOSTON, 2014, გვ. 317-326).

კრებულში წარმოდგენილი მასალები დაინტერესებულ მკითხველს მიახლოებით მაინც შეუქმნის წარმოდგენას იმაზე, თუ რა ხდებოდა ბოლო სამი ათწლეულის მანძილზე ქართულ ფილოსოფიაში. ამაში მკითხველს დაეხმარება ის გარემოებაც, რომ კრებულში წარმოდგენილი მასალა თემატიურად მრავალფეროვანია და მოიცავს როგორც წმინდა ფილოსოფიურ პრობლემატიკას, ისე კულტუროლოგიის საკითხებს. თუკი ფილოსოფიურ პრობლემატიკას ემატება ფილოსოფიურ ნაშრომებზე რეცენზიები და კრებულის ავტორის ინტერვიუები ფილოსოფიურ თემებზე, კულტუროლოგიურ თემატიკას ამ მიმართებით გარკვეულწილად ავსებს ვ. სოლოვიოვისა და ა. მენის სიტყვებისა და მ. მამარდაშვილის სტატიის თარგმანები.

შეიძლება გაჩნდეს კითხვა - რამ განაპირობა ასეთი მრავალთემატური პუბლიკაციების გაერთიანება დ ერთ კრებულად

გამოცემა? საქმე ის არის, რომ კრებულში წარმოდგენილი ყველა სტატია, წერილი, რეცენზია, თარგმანი თუ ინტერვიუ ფილოსოფიას, ძირითადად, ქართულ ფილოსოფიას - მის ისტორიასა და თანამედროვეობას ეხება და ამდენად, მათი გაერთიანება ერთ კრებულში, ვფიქრობ, გამართლებულია.

I. ფილოსოფიის ოსტორია

არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური იდეები „ვეფხისტყაოსანში“

შოთა რუსთაველის მრავალმხრივი და მრავალფეროვანი პოემის - „ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიური პოემის შესწავლა და ანალიზი, შალვა ნუცუბიძემ დაიწყო.

„ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიური პოემის განხილვისას, ერთ-ერთი მთავარი საკითხია პოემის მსოფლმხედველობრივი წყაროების გარკვევა. ამ საკითხზე აზრთა სხვადასხვაობაა. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მიმართებით მთავარი აქცენტი ნეოპლატონიზმზე, უფრო ზუსტად, მის ქრისტიანულ რედაქციაზე – არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე კეთდება.

არეოპაგიტიკასთან, „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი დამოკიდებულების კვლევაში შალვა ნუცუბიძისა (1888-1889) და შალვა ხიდაშელის (1910-1994) წვლილი გამორჩეულია.

ნუცუბიძემ არაერთ ნაშრომში სპეციალურად გამოიკვლია არეოპაგიტიკის გავლენები ქართულ კულტურაზე და კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანზე“. მათგან უნდა გამოვყოთ ორი: „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (თბილისი, 1947, რუსულად) და „რუსთაველის შემოქმედება“ (თბილისი, 1959, რუსულად), რომლებშიც არსებითად გამოკვლეულია ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის მრავალმხრივი გავლენა.

ნუცუბიძის ნაშრომი – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ იყო იმ ჩანაფიქრის გაგრძელება, გაღრმავება და

სრულყოფა, რომელიც მოცემული იყო მის მცირე მოცულობის შრომაში – „აღმოსავლური რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“ (თბილისი, 1941, რუსულად).

ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და XI–XII საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში ერთ-ერთი მთავარი საკითხი სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაა. როგორც ერთ, ისე მეორე და მესამე შემთხვევაში, ბოროტება უარსებოა, ის არასუბსტანციურია; ეს იდეა რუსთაველთან არეოპაგიტიკიდან გადმოდის და ამ საკითხში არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ქართული რენესანსის პოეზიის კავშირის თვალნათლივ მაგალითად ნუცუბიძეს მიაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი ცნობილი სტროფი:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,

ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად

გააკვლადებს,

თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს“.

ნუცუბიძის აღნიშვნით, „ამ ოთხ ტაეჰში რუსთაველი გვაძლევს ყველაფერს, რაც კი ქართულმა რენესანსმა აითვისა არეოპაგიტული იდეების შესახებ პეტრიწის ნაწერებიდან“ [1, გვ. 179].

ნუცუბიძემ მონოგრაფიაში – „რუსთაველის შემოქმედება“ უფრო დააკონკრეტა არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“. ეს საკითხი ავტორს განხილული აქვს გამოკვლევის მე-3 თავში – „რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფიური ძირები“⁴ სადაც უკვე კონკრეტულად არის მსჯელობა არეოპაგიტული იდეების ასახვაზე „ვეფხისტყაოსანში“.

უპირველესად, აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ახალ გამოკვლევაში, რომელიც სპეციალურად რუსთაველის შემოქმედ-

დებას ეძღვნება, ნუცუბიძე საკითხის განხილვას იწყებს იმით, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ წარმოადგენს, როგორც ფილოსოფიურ პოემას და იქვე განმარტავს ამგვარი მხატვრული ნაწარმოების არსს: „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში არის ეგრეთ წოდებული ფილოსოფიური პოემები. მათი განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ ისინი აგებულია გარკვეულ მსოფლგაგებაზე, რომელიც გარკვეულ ეპოქაში შემუშავებულა, ფილოსოფიის სისტემაში გამოსახულა, ფილოსოფიის ცნობილ ძეგლებში აღბეჭდილა“ [2, გვ. 98].

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ რუსთაველი არ არის ფილოსოფოსი, ხოლო მისი პოემა მხატვრული ნაწარმოებია და ამდენად, რუსთაველთან ფილოსოფია სისტემის სახით მოცემული არ არის. ამიტომაც რუსთაველის შემოქმედების ძირები პოემაში ჩაწულ ფილოსოფიურ ელემენტებში უნდა ვეძიოთ, აღნიშნავს ნუცუბიძე. ამასთან, „ვეფხისტყაოსნის“ იდეური საფუძველია სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, მიზანი კი, იმის ჩვენება თუ როგორ ამარცხებს სიკეთე ბოროტებას. მაგრამ ეს ბრძოლა შინაგანი სიმტკიცის „ჭირთა თმენის“ საფუძველზე გვეძლევა, „უბედურება გზაა ბედნიერებისაკენ, ბოროტი კეთილის დადგინების საშუალებაა“ [2, 99].

ნუცუბიძე მაღალ შეფასებას აძლევს გამოჩენილი ქართველი ენათმეცნიერის ნიკო მარის (1864-1934) მოღვაწეობას პეტრიწისა და რუსთაველის შემოქმედების შესწავლის საქმეში. მაგრამ, მისი აზრით, მარს მხედველობიდან გამორჩა არეოპაგიტული მოძღვრება და გვერდი აუარა თვით რუსთაველის მითითებას „ბრძენ დივნოსზე“, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისს იზიარებდა [2, გვ. 109]. ეს ბუნებრივიც იყო, შენიშნავს ნუცუბიძე, რადგანაც XX ს-ის დასაწყისისთვის ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი, თუ ვინ იმალეობდა არეოპა-

გიტული თხზულებების უცნობი ავტორის სახელის ქვეშ, რუსთაველის „ბრძენ დივნოსში“.

ნუცუბიძე ახალ გამოკვლევაში კვლავ უბრუნდება „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ცნობილ სტროფს, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობას ეხება და, სადაც რუსთაველი პირდაპირ მიუთითებს ამ თვალსაჩინო ავტორზე – „ბრძენ დივნოსზე“: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს: ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს...“.

ნუცუბიძე დაწვრილებით განიხილავს ამ საკითხს და ორ დებულებას გამოყოფს სტროფში, რომლებიც ღმერთის მიერ კეთილის მოვლინებასა და მისი ბოროტების წარმოუშობლობას ეძღვნება [2, გვ. 121-123].

ნუცუბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ საოცრად შინაარსიანი და ტევადი სტროფის დასაწყისში მოცემული „დაფარული საქმის“ („ამ საქმესა დაფარულსა“) სათავესაც არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ხედავს. მას მიაჩნია, რომ რუსთაველმა თავისი ღრმა განსწავლულობის წყალობით ამოხსნა დივნოს-პეტრეს (იგულისხმება პეტრე იბერი - მ.მ.) „დაფარული“ და ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენა. კერძოდ, ეს კარგად ჩანს ავთანდილის ლოცვაში ტარიელთან მეორედ გამგზავრების წინ:

„ილოცავს, იტყვის: მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,

უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“ [2, გვ. 126].

აქ, რუსთაველის შემოქმედების სიახლოვე და კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა, რაც კარგად აქვს შენიშნული ნუცუბიძეს.

რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ არეოპაგიტულ გავლენას ხედავს ნუცუბიძე, აგრეთვე, ღმერთზე მოძღვრების საკ-

ითხში. ავტორი თავის მოსაზრებას არეოპაგიტული მოძღვრებიდან და პოემის შესატყვისი ადგილების დამოწმებით, შედარებითა და ანალიზით ასაბუთებს.

ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ არეოპაგიტიკის გავლენები არის დანტეს შემოქმედებაშიც, თუმცა არაპირდაპირ, კერძოდ: დანტე თავის იდეურ მასწავლებელს (ფსევდო-დიონისეს – მ.მ.) მხოლოდ ზიგიერ ბრაბანტელის სახით იცნობდა და მისგან აითვისა მისთვის საჭირო თვალსაზრისი. სწორედ ამის გამო დანტემ „იმქვეყნად“ გადაიტანა „ღვთაებრივი კომედიის“ მოქმედება [2, გვ. 151]. ამიტომაც არიან, ნუცუბიძის აზრით, დანტეს გმირები უსიცოცხლონი და მკრთალონი.

ამ მომენტს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ნუცუბიძე, რადგანაც იგი მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ღვთაებრივი კომედიის“ როგორც იდეურ ნათესაობაზე, ისე განსხვავებაზე. ამ ორ ქმნილებას შორის იდეური ნათესაობის მიზეზია არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის გამოყენება, ხოლო განსხვავება გამოწვეულია იმით, რომ რუსთაველი არეოპაგიტიკას უშუალოდ იცნობს, ხოლო დანტე ზიგიერ ბრაბანტელის მეშვეობით [იქვე].

ნუცუბიძის საბოლოო დასკვნით, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველისა და დანტეს აქ აღნიშნულ დამოკიდებულებას შეუძლია პასუხი გასცეს იმათ, ვისაც არ სჯერათ არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან წინარენესანსული და რენესანსული პოეზიის კავშირი. მისი აზრით, იმ ეპოქისთვის ეს კავშირი არათუ შესაძლებელი, არამედ აუცილებელიც იყო. „რუსთაველმა პანთეისტური მატერიალიზმის იდეები გამოიყენა სრულიად რეალისტური პოემის შესაქმნელად, რომელშიც ისეთი სიძლიერითაა გამოსახული ადამიანები და მათი

ვნებები, რომ ამით, როგორც ჰ. ჰუპერტი მიუთითებდა, რუსთაველმა დიდ შექსპირს დაასწრო“ [2, გვ.152].

ნუცუბიძე არეოპაგტიკასთან რუსთაველის შემოქმედების მიმართებაზე მსჯელობისას ხშირად იყენებს „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ცნებას, რომელიც, მისი აზრით, არეოპაგტიკიდან მომდინარეობს. როგორც ახლა ვნახეთ, ნუცუბიძის მიხედვით, ეს ცნება მარჯვედ გამოიყენა რუსთაველმა „სრულიად რეალისტური პოემის შესაქმნელად“.

შეიძლება ითქვას, რომ ნუცუბიძე სხვა ბევრ მეცნიერულ სიახლესთან ერთად, ქართულ კულტურაზე არეოპაგტიკის გავლენის საფუძვლიანი კვლევის დამწყებია მეცნიერებაში.

„ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიური პოემის კვლევა, რომელიც ნუცუბიძემ დაიწყო, გააგრძელა შალვა ხიდაშელმა. მან პოემის შესაბამისი სტროფებისა და სტრიქონების ანალიზით აჩვენა მათი აუცილებელი იდეური კავშირი არეოპაგტიკასთან. ამ საკითხებს ხიდაშელმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა და საბოლოო სახე მისცა მონოგრაფიაში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (1988).

ხიდაშელი აღნიშნავს ნუცუბიძის დამსახურებას არეოპაგტიკის, როგორც რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროს დადგენის კვლევაში. მისი აზრით, ნუცუბიძის გაწეული კვლევა-ძიებით, „არსებითად რუსთაველის წყაროს ძიება ამ მიმართულებით რჩებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში, რადგან თვით არეოპაგტიკის ფილოსოფიური წყაროს იგივე ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა“ [3, გვ. 239].

ხიდაშელის აზრით, „ვეფხისტყაოსანზე“, როგორც ფილოსოფიურ პოემაზე მსჯელობისას, არსებობს ერთი მთავარი საშიშროება, რომ რუსთაველზე ვილაპარაკოთ როგორც ფილოსოფოსზე. მაშინ, როცა რუსთაველისა და მისი შემოქ-

მედების არსება და მთავარი ხიბლი მის მხატვრულ შემოქმედებაშია. ამიტომაც ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ რუსთაველის მიზანს სულაც არ შეადგენს ფილოსოფიური თეორიის პოეტური განსახიერება და მის შემოქმედებაში ფილოსოფიური თეორია წინ არ უსწრებს მხატვრულ ასახვას. ხიდაშელის აზრით, რუსთაველის „...მთავარ მიზანს სინამდვილის ასახვა, მხატვრული განზოგადება შეადგენს და თავის მსოფლმხედველობას გამოხატავს, პირველ ყოვლისა, მხატვრული აზროვნების საშუალებით. შემოქმედების ამ სფეროშია რუსთაველის ადგილი და მისი გენიალობისა და ორიგინალობის ფარგლებიც უმთავრესად მხატვრული აზროვნებით არის განსაზღვრული“ [3, გვ. 247].

ხიდაშელის აღნიშვნით, „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიური იდეებისა და მათი წარმომავლობის ძიება არ ნიშნავს პოემის ფილოსოფიური თეორიით „გაღუქვას“.

ხიდაშელი იხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფებიდან ისეთ ადგილებს, რომელთა კავშირი არეოპაგიტულ მომღვრებასთან ეჭვგარეშეა.

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა

ბრძნობისა,

მით ვისწავლებდით, მოგვეცეს შერთვა

ზ ე ს თ მ წ ყ ო ბ რ თ ა წ ყ ო ბ ი ს ა“.

„არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი

რასას

დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა

ს ი რ ა ს ა“.

ხიდაშელის აზრით, ამ სტრიქონებში კარგად ჩანს რუსთაველის შეხედულება არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირას“ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული წარმომავლობა. სწორედ ნეოპლატონიზმში და განსაკუთრებით არეოპაგიტულაში

ბოროტება განისაზღვრება მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებაში და პრედიკატებით: უმიზეზობა, უმიზნობა, უარსობა, უკეთურობა და ა.შ. ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპიროდ კი, მოიაზრება მხოლოდ დადებითი ფორმა – სიკეთე [3, გვ. 266].

ფილოსოფიური პოზიციიდან ყურადღებას იმსახურებს ვეფხისტყაოსნისეული „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების ზიდაშელისეული ანალიზი. იგი კრიტიკულად იხილავს ამ ცნებების შესახებ სხვადასხვა ავტორთა თვალსაზრისებს და საბოლოოდ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „...რუსთველოლოგია საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა „მზიანი ღამის“ გარკვევის თვალსაზრისით არასწორი ძიების გზაზე“ [3, გვ. 288]. ამის მთავარი მიზეზი კი იყო ამ საკითხში თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ მონიშნული სწორი გზიდან დაცილება [იქვე]. არადა, ეს იყო ერთადერთი სწორი გზა, რომელიც არა მხოლოდ „მზიანი ღამის“ ახსნის საფუძველს იძლევა.

რუსთაველის „მზიანი ღამის“ არსის შესახებ, რაც ვრცელდება „უჟამო ჟამის“ ცნებაზეც, ზიდაშელის თვალსაზრისის გაცნობით, მისი პოზიცია ყოველგვარი კომენტარის გარეშეც ცხადია: „რუსთაველი იმდენად ღრმადაა გაცნობიერებული მოძღვრებაში, საიდანაც „მზიანი ღამე“ მომდინარეობს, რომ ამოდის ამ თვალნათლივი სახის მოაზრების ყველაზე რთული და ამავე დროს თავისებური შეხედულებიდან ნათელისა და ბნელის, „მზიანისა“ და „ღამის“ გაერთიანების შესახებ. (რუსთაველის „მზიანი ღამე“ არაა არც ცალკე აღებული ნათელი (მზე) და მისი წარმოდგენა, არც ცალკე აღებული ბნელი (ღამე) და მისი წარმოდგენა. ესაა ერთი მთლიანი წარმოდგენა, რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთმანეთს ემთხვევა, ისევე როგორც ღმერთში ერთმანეთს

ემთხვევა არსებობა და არარსებობა, ცოდნა დამყარებული მის არსებობაზე ყოველივეში, ცოდნას დამყარებულს არ-არსებობაზე არსად“.

რუსთაველის ეს თვალსაზრისი, ხიდაშელის შენიშვნით, პირდაპირ კავშირშია არეოპაგიტიკასთან, რომ ამ მოძღვრებაში მოცემული ღმერთის დადებითი (კატაფატიკური) და უარყოფითი (აპოფატიკური) დახასიათება სწორედ ასეთად წარმოადგენს ღმერთს. დადებითი დახასიათების მიხედვით, ღმერთი ნათელია, ხოლო აპოფატიკური მეთოდით დახასიათებული ღმერთი არის გაურკვეველი და ბნელი. ხიდაშელი აქ არ ჩერდება და მრავალმხრივ საყურადღებოდ შენიშნას აკეთებს: „მაგრამ ამით არ ამოიწურება საბოლოო პასუხი კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი“ და „ბნელი“ დაპირისპირებულ მიმართებათა გამოხატულებაა. „მზიანი ღამე“ კი ერთი ცნებაა და პრობლემა დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაში და მისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთებაშია. ეს ნიშნავს ამავე დროს იმის დასაბუთებას, რომ „მზიანი ღამე“ არის *coincidentia oppositorum* და არა *contradictio in adjecto*“ [3, გვ. 289].

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ხიდაშელის აზრით, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემული „მზიანი ღამე“ და „უქამო ჟამი“ გამოხატავს ღმერთს, რომელიც, როგორც უმაღლესი არსება, თავის თავში მოიცავს დაპირისპირებულ მხარეებს და საკუთრივ მაღლა დგას ყოველგვარ დაპირისპირებაზე. მსგავსი ვითარებაა არეოპაგიტიკაში, სადაც ღმერთი მაღლა დგას ყოველგვარი დადებითი და უარყოფითი დახასიათებით მიღებულ ცოდნაზე. ამ საკითხში რუსთაველი ამოდის არეოპაგიტიკიდან და ეს ჩანს პოემის ცნობილ სტროფში:

ჰე, მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისა და

ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უ ქ ა მ ო ს ა ქ ა მ ი ს ა დ,
ვის გამორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვ ი ს ხ ა ტ ა დ ღ მ რ თ ი ს ა დ გ ი ტ ყ ვ ი ა ნ
ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ნ ი წ ი ნ ა ნ ი”.

რუსთაველი თვითონ მიუთითებს მისი ამ სახეების წყაროზე - „ფილოსოფოსნი წინანი“. საკმარისია გავიხსენოთ, თუ ვინ იყვნენ ის ფილოსოფოსები, რომლებიც მზეს ღმერთის ხატად თვლიდნენ და ძნელი არ იქნება იმის გარკვევა, თუ ვინ იგულისხმებიან მათში.

მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევდნენ ნეოპლატონიკოსები და მათ შორის, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. ამასთან, ღმერთისა და მზის ანალოგიის ცნობილი თვალსაზრისი ფსევდო-დიონისემ განსაკუთრებულ სიმაღლეზე აიყვანა. იმის გათვალისწინებით, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ კარდინალური საკითხზე დამოწმებულია „ბრძენი დივნოსი“ – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი – და არა სხვა ვინმე, საფუძველს გვაძლევს „ფილოსოფოსნი წინანიში“ ვიგულისხმოთ ნეოპლატონიკოსები, ზოგადად და ფსევდო-დიონისე, კერძოდ.

მსგავსი ვითარებაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ „უჟამო ჟამის“ ცნებასთან მიმართებითაც. საერთო თვალსაზრისით, რუსთაველის „უჟამო ჟამი“ არის ღმერთი და ამგვარად გაგებულ „უჟამო ჟამს“ პირდაპირი კავშირი აქვს არეოპაგეტიკასთან.

არეოპაგეტიკაში დაპირისპირებული პრედიკატები, ხიდაშელის მართებული აღნიშვნით, ღმერთის მისტიკური წვდომის საფეხურზე „მოიხსნება“, როცა ღმერთი ხასიათდება „არცა საუკუნე, არცა ჟამი“, „არცა სიდიდე, არცა სიმაღლე“, იგი „არცა დგას, არცა იძვრის“ და ა.შ. აქედან ხიდაშელი

ასეთი შემაჯამებელ დასკვნას აკეთებს: „მაგრამ ამას რუსთაველის „უჟამო ჟამის“ გარკვევისათვის ის მნიშვნელობა ენიჭება, რომ რუსთაველის დამოკიდებულებას არეოპაგიტიკისგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადასტურებს. აქ კი საკმარისია იმის დადგენა, რომ არეოპაგიტიკაში „უჟამო“ და „ჟამი“ გარკვეულია, როგორც ერთიმეორის საპირისპირო ცნებები და ორივე მათგანი მიეწერება პირველმზებებს; გამართლებულია და დასაბუთებული ღმერთის წარმოდგენა, როგორც „უჟამოსი“ და როგორც „ჟამის“ [3, გვ. 297].

რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე ხიდაშელის მოსაზრებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია პანთეიზმის საკითხს. ავტორი პანთეიზმის ცნებაში მოიაზრებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას და არა იგივეობას. ასე გაგებული პანთეიზმი, ხიდაშელის აზრით, გვხვდება, ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში. ამდენად, ავტორის აზრით, რუსთაველის პანთეიზმის წყაროა ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტიკა.

აღვნიშნავთ იმასაც, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა ყველაზე ნათლად რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანშია“ და კარდინალურ საკითხებში სწორედ ფსევდო-დიონისეს დამოწმება პოემაში იმის დასტურია, რომ მისი ძირითადი მსოფლმხედველობრივი წყარო სწორედ არეოპაგიტიკაა.

გავეცანით ზოგადად ქართულ კულტურაზე და კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ ქართველი ავტორების – ნუცუბიძისა და ხიდაშელის თვალსაზრისებს. შეიძლება ითქვას, რომ მათ საკმაოდ წარმატებულად დაასაბუთეს ამგვარი გავლენების უეჭველობა.

ამასთან, მათი ზოგიერთი აზრი საკამათოა.

ასე მაგალითად, ნუცუბიძის თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტკასა და რუსთაველის შემოქმედებაში პანთეისტური მატერიალიზმის არსებობის შესახებ, საფუძველს მოკლებულია.

ამ მიმართებით შედარებით წინ გადადგმულ ნაბიჯად გვესახება ხიდაშელის მხრიდან საკითხის დაკონკრეტება და პანთეიზმზე საუბარი როგორც ნეოპლატონიზმში, ისე რუსთაველთან. მაგრამ არც ეს თვალსაზრისია ბოლომდე საფუძვლიანი, რადგანაც რუსთაველის ეპოქაში, მით უმეტეს, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული თხზულებების შექმნის დროს, პანთეიზმი არ ყოფილა ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა. ამ სისტემაში იყო პანთეიზმში გადაზრდის ტენდენცია. ასე რომ, სრულყოფილი პანთეიზმი არც ნეოპლატონიზმში ყოფილა და ვერც რუსთაველთან იქნებოდა.

ნუცუბიძემ და ხიდაშელმა აჩვენეს „ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიური პოემის, არსი და მისი დამოკიდებულება არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან.

რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ რომ ფილოსოფიური პოემაა, ვიმეორებ - ეს კარგად გამოჩნდა ნუცუბიძისა და ხიდაშელის განხილული თვალსაზრისებიდან. ამის გარდა, რუსთაველის პოემაში გატარებულია ისეთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური და ეთიკური თვალსაზრისები, როგორებიცაა: სიკეთის მონიზმი, სამყაროს მთლიანობა, დასახული მიზნის მისაღწევად ადამიანთა ურთიერთთანადგომა, კრიტიკულ ჟამს „ჭირთა თმენა“ და მრავალი სხვა.

რაც მთავარია, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებული ფილოსოფიური იდეები ეპოქის საერთო მსოფლმხედველობის გამომხატველია, კერძოდ: რუსთაველის შემოქმედებაში ასახულია იმ დროისთვის დასავლურ კულტურაში გავრცელებული და საქართველოში შემოქმედებითად ათვისებული

ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული თვალსაზრისები ღმერთზე, როგორც ერთზე, „მზიან ღამესა“ და „უქამო ჟამზე“, სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე და სხვა.

შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ მოცემული ფილოსოფიური თვალსაზრისები და მასში ასახული ეპოქის მოწინავე იდეები კიდევ უფრო აძლიერებს და ამაღლებს პოემის მნიშვნელობას.

ლიტერატურა:

1. ნუცუბიძე, შალვა. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბილისი, 1976, ტ., IV.
2. ნუცუბიძე, შალვა. შოთა რუსთაველის შემოქმედება. თბილისი, 1980, ტ., VII.
3. ხიდაშელი, შალვა. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1988.

შალვა ნუცუბიძის დაბადებიდან 125 წლისადმი მიძღვნილი კრებული - Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. BRILL. LEIDEN-BOSTON, 1914.

ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიიდან

337 წელს, საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, ქართველების სულიერ ცხოვრებაში ახალი ეტაპი დაიწყო. დიდი და მრავალი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ქრისტიანული რწმენა და ქრისტიანული რელიგიური და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა მძიმედ, მაგრამ მყარად იკიდებდა ფეხს ქართულ სინამდვილეში.

აღნიშნულის პარალელურად, დასავლეთ საქართველოში, კოლხი მედეას სამშობლო კოლხეთში არსებობდა რიტორიკული სკოლა, სადაც ინტენსიურად ისწავლებოდა ფილოსოფია. მე-4 საუკუნის აღმოსავლეთ რომის იმპერიის მოაზროვნეების ლიბანიოსისა (314-394) და თემისტოქოსის (317-388) ბერძნულ ენაზე შემონახულ სიტყვებში საუბარია საგანმანათლებლო დაწესებულებაზე, სკოლაზე, რომელიც ყველა მონაცემებით მდებარეობდა კოლხეთში. ამ სკოლაში განათლება მიუღია თემისტოქოსს და მისივე აღნიშვნით, თვით მის მამას – ევგენიოსს.

ქართულ მეცნიერებაში აღიარებული და დამტკიცებულია, რომ კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში ჯეროვანი ყურადღება ექცეოდა და საფუძვლიანად ისწავლებოდა ფილოსოფია [3, გვ. 25-27; 6, გვ. 21].

შეიძლება ითქვას, რომ კოლხეთის რიტორიკული სკოლის პირველი სასწავლო-სამეცნიერო ცენტრია, საიდანაც საფუძველი ეყრება ბერძნულ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობებს.

ერთ-ერთი გამორჩეული ქართველი მოღვაწე, რომელიც გამოჩნდა ბერძნულ სულიერ სამყაროში, იყო პეტრე იბერი (411-491), რომლის ნათლობის სახელია მურვანი. პეტრე იყო ქართლის მეფის ვარაზ-ბაქარის შვილი, რომელიც 12 წლის ასაკში მძევლად გააშწესეს კონსტანტინოპოლში, ბიზანტიის იმპერატორ თეოდოსი II-ის კარზე, სადაც ნაბარნუგიოსმა (ასე უწოდებდნენ პეტრეს მეფის კარზე) კარგად შეისწავლა ბერძნული ენა, საფუძვლიანი განათლება მიიღო თეოლოგია-სა და ფილოსოფიაში. მან ასევე დიდ წარმატებას მიაღწია მეფის კარის სახელმწიფო სამსახურში და სრულიად ახალგაზრდა სასახლის კავალერიის რაზმის უფროსი გახდა. ამის მოუხედავად, მან მიატოვა კონსტანტინოპოლი და თავის მასწავლებელ იოანე ლაზთან ერთად გაემგზავრა პალესტინაში, სადაც ბერად აღიკვეცა და მას ეწოდა ახალი სახელი – პეტრე. იქ წარმატებული სასულიერო მოღვაწეობის შემდეგ პეტრე იბერი (პეტრე ქართველი) გახდა ღაზას რეგიონის ქ. მაიუმის მთავარეპისკოპოსი.

პეტრე იბერსა და მის მოღვაწეობაზე საუბრისას მთავარი მაინც სხვა გარემოებაა, კერძოდ: აკად. შალვა ნუცუბიძისა (1888-1969) და ცნობილი ბელგიელი ორიენტალისტის – ერნესტ ჰონიგმანის (1892-1954) გამოკვლევების საფუძველზე მიღებული დასკვნებით დგინდება, რომ V-VI საუკუნეთა მიჯნაზე შექმნილი უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფური ტრაქტატებისა და ეპისტოლეების, ე.წ. არეოპაგიტული კორპუსის საიდუმლოებით მოცული ავტორი, სინამდვილეში არის პეტრე იბერი. ეს აღმოჩენა მეცნიერებაში ცნობილია ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის სახელით და მას ჰყავს როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები. თუმცა, ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ საკითხზე არსებულ თვალსაზრისებსა

თუ ჰიპოთეზებს შორის ყველაზე დამაჯერებლად ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია გამოიყურება.

ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის შემდგომი ეტაპი მთარგმნელობით საქმიანობას უკავშირდება. IX-XI საუკუნეებში, ძირითადად, საზღვარგარეთის ქართულ სამეცნიერო-კულტურულ ცენტრებში (ათონის ივერთა მონასტერში, შავ მთაზე სირიაში, პალესტინაში და სხვაგან) ქართველი სწავლულები ინტენსიურად თარგმნიან საღვთისმეტყველო ლიტერატურას, მათ შორის, ფილოსოფიური იდეების შემცველსაც და მას ურთავენ მრავლისმომცველ კომენტარებს. ამ გზით ქართულ სინამდვილეში შემოვიდა ღრმა ფილოსოფიური იდეების შემცველი კაპადოკიელი მამების (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი), იოანე ოქროპირის, იოანე დამასკელისა და სხვათა მოძღვრებები.

აღნიშნული საღვთისმეტყველო ლიტერატურის თარგმნაში დიდია იოანე, ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების, გიორგი მცირის, გრიგოლ ოშკელის, დავით ტბელისა და სხვათა ღვაწლი. სწორედ მათი დამსახურებაა, რომ ქართულად ამეტყველდა ისეთი ღრმა ფილოსოფიური იდეების შემცველი შრომები, როგორებიცაა – ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთათვის“ და „ითიკა“, გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვის“ და „პასუხი ექუსთა დღეთათვის“; აგრეთვე, სხვადასხვა ბერძენ ავტორთა, მათ შორის, კაპადოკიელ მამათა, ეგზეგეტიკური ნაწარმოებები და სხვა {4, გვ. 17-23, 133-138}.

კაპადოკიელ მამათა ნაწარმოებების თარგმნა ქართულად და მათში გატარებული იდეების შემოქმედებითი ათვისება გახდა იმის საფუძველი, რომ ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულიყო დასაბუთებული აზრი – კაპადოკიელთა რენესანსზე X-XI საუკუნეების საქართველოში {4, გვ. 135-143}.

აქ ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას, კერძოდ: ეფთვიმე მთაწმიდელი (ათონელი, 955-1028) ათონის ივერთა მონასტრის წინამძღოლი იყო და ნაყოფიერ მთარგმნელობით მოღვაწეობას ეწეოდა. იგი ძირითადად ბერძნულიდან ქართულად თარგმნიდა. თუმცა, თარგმნიდა ქართულიდან ბერძნულადაც. მეცნიერებაში საკმაოდ საფუძვლიანი თვალსაზრისია გამოთქმული იმის თაობაზე, რომ ბერძნული „ბალავარიანის“ ავტორია ეფთვიმე მთაწმიდელი {4, გვ. 135}.

ასევე საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს მეორე გამოჩენილი ქართველი მთარგმნელის – გიორგი მთაწმიდელის (ათონელის, 1009-1065), ერთ დროს ათონის ივერთა მონასტრის წინამძღოლის შესახებ. მის მრავალმხვრივ მოღვაწეობაში უნდა გამოიყოს ბიბლიის ქართული თარგმანის მისეული რედაქცია და აგრეთვე, ბიბლიის ზოგიერთი წიგნის თარგმნა.

ცოტა მოგვიანებით ქართველ სწავლულთა თარგმანის საგანი ხდება როგორც თეოლოგიურ-ფილოსოფიური (არეოპაგიტული თხზულებები, იოანე დამასკელის შრომები...), ისე წმინდა ფილოსოფიური (არისტოტელეს შრომები ლოგიკაში, პროკლეს „თეოლოგიის პრველსაფუძვლები“ და სხვა) თხზულებები.

ბერძნული ფილოსოფიური ლიტერატურის ქართულად თარგმნის საქმეში განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვით: ეფრემ მცირეს (XI ს.), არსენ იყალთოელსა (XI-XII სს.) და იოანე პეტრიწს (XI-XII სს.). ისინი უპირველესად ღვთისმეტყველები იყვნენ, ამასთან, ფილოსოფიისადმი დიდ და განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდნენ.

ეფრემ მცირემ განათლება მიიღო კონსტანტინოპოლში და ამის შემდეგ დამკვიდრდა სირიაში, შავ მთაზე, ქართულთა რელიგიურ-კულტურულ ცენტრში. აქ იგი ნაყოფიერ

მთარგმნელობით საქმიანობას ეწეოდა. ამ მიმართებით უპირველესად უნდა აღინიშნოს მის მიერ არეოპაგიტიული თხზულებების სრულად თარგმნა ქართულად. ამ თარგმანით საქართველოში გავრცელდა ჯმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელშიც „ქრისტიანული იდეები გახვეული იყო ნეოპლატონურ საბურველში“ (ვ. ვინდელბანდი); შ. ნუცუბიძის აზრით კი, არეოპაგიტიკაში ნეოპლატონური იდეები „გადარგული“ იყო ქრისტიანულ ნიადაგზე.

შუა საუკუნეების ჯმნიშვნელოვანეს მოძღვრებაში – არეოპაგიტიკაში ნეოპლატონური იდეებისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ერთმანეთთან შეგუების წარმატებული ცდაა განხორციელებული. ამით კი, შუა საუკუნეებში გავრცელებისთვის გზა გაეხსნა ანტიკური ფილოსოფიის პროგრესულ იდეებს, რამაც საბოლოოდ რენესანსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა.

არეოპაგიტიულმა მოძღვრებამ ამ მიმართებით კეთილმყოფელი გავლენა მოახდინა ქართულ კულტურაზეც. დღეს დასაბუთებულად შეიძლება ჩაითვალოს არეოპაგიტიული მოძღვრების გადამწყვეტი მსოფლმხედველობრივი გავლენა შუა საუკუნეების დიდი ქართველი პოეტ-ჰუმანისტის შოთა რუსთაველის პოემაზე – „ვეფხისტყაოსანი“. ამასთან, ეს გავლენა არის ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებში, როგორებიცაა: ღმერთის გაგება, სიკეთის მონიჭება და ბოროტების არასუბსტანციურობა, ადამიანთა ურთიერთობრუნვა, და ა.შ. „ვეფხისტყაოსანში“ პირდაპირი მითითებაა „ბრძენ დივნოსზე“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე), რომლის თანახმადაც, სიკეთე მარადიულია, ხოლო ბოროტება შემთხვევითი.

უმნიშვნელო კორექტივით, ჩვენ ბოლომდე ვიზიარებთ შ. ნუგუზიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიას, რომლის ბირთვსაც შეადგენს XI–XII საკუნეების ქართული რენესანსის თვალსაზრისი. თუკი გავიზიარებთ XI–XII საუკუნეების ქართული რენესანსის თვალსაზრისს, მაშინ ასევე უნდა ვაღიაროთ, რომ მისი მთავარი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი არეოპაგიტული მოძღვრებაა. ეს კი თავის მხრივ არის ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიურ-რელიგიური ურთიერთობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო შედეგი.

არსენ იყალთოელს (XI–XII სს.) განათლება მიღებული ჰქონდა კონსტანტინოპოლში, მანგანის აკადემიაში, სადაც მისი მასწავლებელი იყო მიქაელ ფსელოსი (1018–1078). შემდეგ იგი სირიაშია, შავ მთაზე, სადაც ეფრემ მცირის ხელმძღვანელობით ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას. საქართველოში დაბრუნებული არსენი ერთხანს გელათის აკადემიაშია, შემდეგ კი სათავეში ჩაუდგა იყალთოს აკადემიას კახეთში.

არსენ იყალთოელმა მის მიერ ბერძნული ენიდან თარგმნილი სხვადასხვა სახის შრომების საფუძველზე შეადგინა კრებული სახელწოდებით – „დოგმატიკონი“. კრებულში შესულია იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ I და II ნაწილები, ანასტასი სინელის „წინამძღვარი“, მიქაელ ფსელოსის „პირმშოისათვის“, ერთი ანტიმაცმადიანური თხზულება და სხვა.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ 2000 წელს თბილისში გამოიცა წმ. იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ პარალელური ტექსტები (ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის თარგმანები). ამავე გამოცემაში შესულია „ცოდნის წყაროს“ ახალი, თანამედროვე ქართული თარგმანი (მთარგმნელი – პროფესორი ედიშერ ჭელიძე) {5}.

ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიურ ურთიერთობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს იოანე პეტრიწს (XI-XII სს.). მან არსენ იყალთოელთან ერთად განათლება მიიღო კონსტანტინოპოლში, მანგანის აკადემიაში, სადაც მისი მასწავლებლები იყვნენ მიქაელ ფსელოსი და იოანე იტალი (1025-1082). საქართველოში დაბრუნებული იოანე პეტრიწი მოღვაწეობდა მაშინდელ უმნიშვნელოვანეს სამეცნიერო ცენტრში – გელათის აკადემიაში.

გელათის აკადემიაში იოანე პეტრიწი აგრძელებს საზღვარგარეთ დაწყებულ მთარგმნელობით საქმიანობას. იგი სხვადასხვა რელიგიური ხასიათის ნაშრომებთან ერთად თარგმნის ფილოსოფიურ ლიტერატურას. მან ძველი ბერძნული ენიდან ქართულად თარგმნა არისტოტელეს ლოგიკური თხზულებები: „ტოპიკა“ და „პერ-ჰერმენეიას“ - განმარტებისთვის (ორივე დაკარგულია), ნემესიოს ემესელის – „ბუნებისათვის კაცისა“ და პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები“. განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ეს უკანასკნელი, რომელსაც იოანე პეტრიწმა დაურთო ვრცელი კომენტარები. ეს კომენტარები, ფაქტობრივად, მისი ორიგინალური ნაწარმოებია.

კომენტარებში იოანე პეტრიწი ავითარებს ორიგინალურ თვალსაზრისებს, რითაც ის პროკლეს ფილოსოფიის გამგრძელებელ-განმავითარებლად გვევლინება.

იოანე პეტრიწი ნეოპლატონური ფილოსოფიის მიმდევარია. ამიტომაც, სულაც არ არის გასაკვირი, რომ მან თარგმნილი ფილოსოფიური შრომებიდან კომენტარები დაურთო სწორედ ნეოპლატონიკოს პროკლეს (412-485) „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებს“.

როგორც ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლებთან (პლოტინე, პროკლე), ისე იოანე პეტრიწის ფი-

ლოსოფიაში, სინამდვილე ერთიანი მთელია, რომელიც წარმოდგენილია მიზეზშედეგობრივი დამოკიდებულებით.

საყურადღებოა პეტრიწის მხრიდან პროკლეს დებულების: არსებული ერთი მიზეზიდან – პირველი მიზეზიდან წარმოიშობიან შეფასება, პეტრიწის აზრით, პროკლე ამ შემთხვევაში უარყოფს არისტოტელესა და ალექსანდრე აფროდიზიელის თვალსაზრისებს, რომელთაც შემოქმედებითი მიზეზი არსებულთაგან გამოყვეს [2, გვ. XIV].

კომენტარებში, მიზეზშედეგობრივი დამოკიდებულების შესახებ პროკლეს დებულება – ყოველი წარმოქმნილი რჩება მიზეზში - გამომდინარებს მისგან და უკუუბრუნდება მასვე, პეტრიწს შესაბამისი ბერძნული ტერმინებით აქვს აღნიშნული: კატეტიან (I მიმართება), კატიუპარქსინ (II მიმართება) და კატამეთექსინ (III მიმართება).

ტრიადაზე მოძღვრებაში იოანე პეტრიწი სამ უმნიშვნელოვანეს დასკვნას აკეთებს:

1. როგორც საერთოდ ნეოპლატონიზმში, ისე პეტრიწთანაც დგას – პირველმიზეზის (ღმერთის) და სიმრავლის (მატერიალური სინამდვილის) ერთიანობის პრობლემა და აქედან გამომდინარე – დუალიზმის საფრთხე. პეტრიწთან პირველმიზეზთან მისწრაფების აუცილებელი პირობაა მსგავსება, კერძოდ: ის რისკენაც მიისწრაფვიან და რაც მიისწრაფვის ერთმანეთის მსგავსნი უნდა იყვნენ. ამასთან, პეტრიწის ფილოსოფიაში ეს მიზეზშედეგობრივი დამოკიდებულება, თავისი მრავალი ასპექტით, მკაცრ მონიშნს ექვემდებარება: შედეგის მიზეზში არც მხოლოდ ყოფნაა, არც მხოლოდ გამოსვლაა და არც მხოლოდ უკუდაბრუნება [1, გვ. 189]. ეს არის ერთიანი მთელი და ეს მიმართება ტრიადულ პრინციპს ექვემდებარება.

ტრიადაზე მოძღვრება, რომელსაც უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს ნეოპლატონიზმში, განსაკუთრებით კი პროკლეს ფილოსოფიაში, გადმოსულია პეტრიწთანაც.

რის საფუძველზე მიისწრაფვის უსახო და უგვარო მატერია პირველი ერთისკენ, პირველმიზეზისკენ?

პეტრიწის აღნიშვნით, მართალია მატერია მარადიულ ცვალებადობაშია, მაგრამ ამ ცვალებადობაში იგი მუდამ რჩება თავის თავთან იგივეობრივი, ესე იგი, მატერია, ზოგადად, როგორც ასეთი, რჩება ერთად. სწორედ იმის გამო, რომ მატერია მუდამ ერთია – ამით არის იგი პირველმიზეზის მსგავსი. სწორედ ამ მსგავსების საფუძველზე, პეტრიწის აზრით, მატერია, მატერიალური სინამდვილე მუდამ მიისწრაფვის პირველმიზეზისკენ, როგორც მსგავსი მსგავსისკენ.

აღნიშნულით, პეტრიწის ფილოსოფიაში, გარკვეული აზრით, დამღეულია ზეციურისა და მიწიერის დუალიზმი.

2. როგორც ნეოპლატონიზმში, ისე პეტრიწის ფილოსოფიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება პირველმიზეზში არსებათა აუცილებლობით უკუდაბრუნებას, თუმცა ნეოპლატონიზმში ეს პრინციპი ბოლომდე ვერ არის გატარებული. პეტრიწთან კი აღიარებულია პირველმიზეზისადმი არსებათა მისწრაფვის ჩაუქრობელი სურვილი, რომელიც არსებებს თვით პირველმიზეზისგან აქვთ მიღებული [2, გვ. 86].

როგორც ვნახეთ, პეტრიწის ფილოსოფიაში თანმიმდევრულად არის გატარებული პირველმიზეზიდან არსებათა აუცილებლობით გამომდინარეობისა და ასევე აუცილებლობით მასში უკუდაბრუნების პრინციპი.

3. პეტრიწის აზრით, შეუძლებელია მიზეზი, როგორც სრულყოფილი, წარმოიშვას შედეგისგან ნაკლებსრულყოფილისგან.

არც ეს საკითხი იყო გამოკვეთილი ნეოპლატონიზმში და ამ მხრივ უდავოა პეტრიწის დამსახურება. მით უმეტეს, იმის გათვალისწინებით, რომ ახალ დროში მსგავსი თვალსაზრისი გამოყენებული იქნა ღმერთის არსებობის დასასაბუთებლად (დეკარტი).

ტრიადის შესახებ ოანე პეტრიწის მიერ გაკეთებული მნიშვნელოვანი დასკვნები საყურადღებოა რენესანსის მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით, მაგრამ ეს მსჯელობის სხვა თემაა.

რაც მთავარია, პროკლეს შრომაზე დართული იოანე პეტრიწის კომენტარებით, სახეზეა ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ერთი თვალსაჩინო და ბევრისმთქმელი მაგალითი.

ასეთია, მოკლედ, ბერძნულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორია და ტრადიცია.

ლიტერატურა:

1. იოანე პეტრიწი. შრომები. თბილისი, 1940, ტ. I.
2. იოანე პეტრიწი. შრომები. თბილისი, 1937, ტ. II.
3. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია ოთხ ტომად. თბილისი, 2013, I ტ.
4. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია ოთხ ტომად. თბილისი, 2013, II ტ.
5. წმ. იოანე დამასკელი. მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. თბილისი, 2000.
6. ხიდაშელი, შალვა. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1988.

ტექსტის ინგლისური ვარიანტი იბეჭდება საბერძნეთში.

გერმანულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა

გერმანულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა XVIII საუკუნის შუა ხანებიდან იწყება, როცა თბილისსა და თელავში გაიხსნა სასულიერო სემინარიები, სადაც ფილოსოფიის სწავლებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. სასწავლებლისთვის საჭირო იყო - ფილოსოფიური სახელმძღვანელოები. ამ მიზნით, 1762 წელს, ანტონ პირველმა რუსულიდან ქართულ ენაზე თარგმნა გერმანელი ფილოსოფოსის კრისტიან ვოლფის (1679-1754) თხზულება – „თეორიული ფიზიკა“, რომელიც ფილოსოფიურ იდეებსაც შეიცავდა. ამასთან, ანტონ პირველმა ვოლფის ფილოსოფიური იდეები, გამოიყენა საკუთარი ნაშრომების შექმნისას.

ასევე რუსული ენიდან ქართულად ითარგმნა ვოლფის მიმდევრის, გერმანელი ფილოსოფოსის – კრისტიან ბაუშაისტერის (1709-1785) სახელმძღვანელოს ხასიათის ნაშრომები: „მეტაფიზიკა“, „ლოლიკა“ „ეთიკა“ და „ზედადგინება“ ანუ „დასაბამი ფილოსოფიისა ახლისა“.

ამ ნაშრომებში მოცემული აზრების გავლენებს ვხდებით იონა ხელაშვილის გამოკვლევებსა და იოანე ბაგრატიონის „კალმასობაში“.

გერმანული ფილოსოფიის (კანტი, ფიხტე, შელინგი, შადი) გავლენა აშკარაა სოლომონ დოდაშვილის (1805-1836) „ლოგიკასა“ და „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“. ს. დოდაშვილის „ლოგიკა“ 1827 წელს რუსულ ენაზე გამოიცა პეტერბურგში და 50 წლის განმავლობაში ისწავლებოდა რუსეთის გიმნაზიებში.

გერმანულ ფილოსოფიასთან ნაცნობობა განსაკუთრებით გამოიკვეთა XX საუკუნის პირველ მეოთხედში, როცა ახალგაზრდა ქართველი მეცნიერები (დ. უზნაძე, შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე) სხვადასხვა დროს გერმანიის უმაღლეს სასწავლებლებში აღიარებული გერმანელი ფილოსოფოსების ხელმძღვანელობით ეუფლებიან ფილოსოფიას.

შალვა ნუცუბიძე (1988-1969) ორჯერ იყო მივლინებული გერმანიაში (1911-1914 და 20-იან წლებში). ნუცუბიძემ ჰუსერლის, რიკერტისა და სხვა გერმანელი ფილოსოფოსების თვალსაზრისთა კრიტიკული ათვისების საფუძველზე შექმნა ორიგინალური თეორია – ალეთოლოგიური რეალიზმი.

1926 წელს გერმანიაში, ქ. ლაიფციგში, გერმანულ ენაზე გამოქვეყნდა ნუცუბიძის მონოგრაფია – „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, ხოლო 1931 წელს – „ფილოსოფია და სიბრძნე“ (ბერლინი, კიონიგსბერგი). ამ შრომებს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა გერმანიაში. ცნობილია 12 რეცენზია (ვარაუდობენ უფრო მეტს), მათ შორის არის ცნობილი ავტორების – კურტ გასენის, ბრუნო ბაუხის, ალოის მიულერის და სხვათა რეცენზიები.

მოსე გოგიბერიძე (1897-1949) 1918-22 წლებში სწავლობდა ბერლინისა და მარბურგის უნივერსიტეტებში. მარბურგში, ნიკოლაი ჰარტმანის ხელმძღვანელობით, მან წარმატებით დაიცვა სადისერტაციო ნაშრომი „სოლომონ მაიმონის აზროვნების თეორია კანტის ფილოსოფიასა და გერმანული იდეალიზმის შემდგომ განვითარებასთან მიმართებაში“. მასვე ეკუთვნის ნაშრომი – „აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები“ (1924).

კოტე (კონსტანტინე) ბაქრაძე (1898-1970) იმ ქართველ ფილოსოფოსთა პირველი წარმომადგენელია, რომლებმაც უმაღლესი სპეციალური ფილოსოფიური განათლება მიიღეს ახ-

ლად დაარსებულ (1918 წ.) თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. ის 1923 წელს მიემგზავრება გერმანიაში ფილოსოფიური ცოდნის გასაღრმავებლად.

ჰაიდელბერგში ბაქრაძე ესწრება რიკერტის სემინარებს. იგი ესწრებოდა, აგრეთვე, კრონერის ლექციებსაც, მაგრამ მისი ნატვრა იყო შეხვედროდა ჰუსერლს და ეს ნატვრა აუხდა კიდევ. იგი შეხვდა და ითანამშრომლა მასთან.

1929 წელს ბაქრაძე აქვეყნებს მონოგრაფიას – „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“, სადაც განხილულია დიალექტიკა კანტის, ფიხტეს და შელინგის ფილოსოფიაში. ამასთან, კანტიდან ფიხტეზე გადასვლამდე იგი განიხილავს იაკობის, მაიმონისა და რაინჰოლდის მიერ კანტის ფილოსოფიის ინტერპრეტაციებს.

1936 წელს ბაქრაძე აქვეყნებს უმნიშვნელოვანეს გამოკვლევას – „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“, რომელიც 1958 წელს ითარგმნა და გამოქვეყნდა პოლონურ ენაზე. ამ ნაშრომზე დაიბეჭდა პოლონელი ავტორის ზბიგნევ კუდეროვიჩის დადებითი რეცენზია.

1988 წელს ცნობილი რუსი მეცნიერი ნ. მოტროშილოვა ამ წიგნის თაობაზე წერდა, რომ კ. ბაქრაძის „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“, მსოფლიო ლიტერატურაში არსებულ ამ სახის ნაშრომთა შორის, ერთ-ერთი საუკეთესო გამოკვლევაა.

1960 წელს რუსულ ენაზე გამოვიდა ბაქრაძის „უახლესი და თანამედროვე ფილოსოფიის ნარკვევები“, რომელშიც არაერთი გერმანელი ფილოსოფოსის (შოპენჰაუერი, ბრენტანო, ფოგტი, ბიუხნერი, მოლემოტი, კოჰენი, ნატორპი, ჰუსერლი, რიკერტი, ფაიჰინგერი და სხვ.) თვალსაზრისია განხილული.

ბაქრაძის უკანასკნელ წიგნში – „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“ (1969), სხვებთან ერთად განხილულია სპინოზას, ლაიბნიცისა და კანტის ფილოსოფია.

ანტიკური ფილოსოფიის გამოჩენილ მკვლევარს სერგი დანელიას (1888-1963) ეკუთვნის მონოგრაფია – „კანტის ცხოვრება და მოღვაწეობა“ (1972). მანვე ქართულად თარგმნა ლაიბნიცის „მონადოლოგია“ (1940).

გერმანულ ფილოსოფიას უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის – სავლე წერეთლის (1907-1966) შემოქმედებაში. მას საფუძვლიანად აქვს განხილული კანტის, ფიხტესა და ჰეგელის ფილოსოფია, განსაკუთრებული ყურადღებით აშუქებს მათ თვალსაზრისებს დიალექტიკაზე.

ზურაბ კაკაბაძეს (1926-1982) უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი იყო „ექსისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“. ჰუსერლის ფილოსოფიის კვლევაში დამსახურებისთვის კაკაბაძე არჩეული იყო ჰუსერლის საერთაშორისო საზოგადოების ხელმძღვანელი კომიტეტის წევრად. მასვე ეკუთვნის გამოკვლევები კანტზე, დილთაიზე, კაფკაზე და სხვებზე.

კანტის ესთეტიკაზე მნიშვნელოვანი მონოგრაფიები გამოაქვეყნეს აკად. ანგია ბოჭორიშვილმა (1902-1982) და რომან შენგელიამ (1933-1999). ბოჭორიშვილს ეკუთვნის, აგრეთვე, მონოგრაფია – „ფენომენოლოგიური ესთეტიკა“ (1965). ლოგიკურ პოზიტივიზმს იკვლევდა ვ. ერქომაიშვილი (1934-2001).

გერმანული ფილოსოფიის კვლევაში დიდი წვლილი შეიტანა თამაზ ბუაჩიძემ (1930-2001). ის იკვლევდა ჰეგელის, შოპენჰაუერის, ნიცშეს, დილთაის, შპენგლერის ფილოსოფიას და სპეციალური ნაშრომებიც მიუძღვნა მათ.

გადამერის ფილოსოფიას მნიშვნელოვანი გამოკვლევა მიუძღვნა გ. ცინცაძემ (1926-2005), ხოლო ავთანდილ პოპიაშვილმა (1944-1998) მონოგრაფიული გამოკვლევა მიუძღვნა ინდივიდის პრობლემას კირგეგორისა და ნიცშეს ფილოსოფიაში; მასვე ეკუთვნის, აგრეთვე, მონოგრაფია ფიხტეს ეთიკაზე.

გამორჩეულია აკად. გურამ თევზაძის (დ. 1932 წ.) წვლილი გერმანული ფილოსოფიის კვლევაში. მან არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა ნეოკანტიანელთა მსოფლმხედველობას, ნიკოლაი ჰარტმანის ფილოსოფიას. მასვე ეკუთვნის ფუნდამენტური მონოგრაფია – „იმანუელ კანტი“ (1974) და ნაშრომები მაისტერ ეკჰარტზე, ნიკოლოზ კუზელზე და სხვა. მანვე გერმანულიდან ქართულად თარგმნა და გამოაქვეყნა ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ (1989) და კანტის „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“ (1989).

თევზაძის ფუნდამენტურ ნაშრომში – „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიაში“ (2002), ისევე, როგორც მის „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“, ნაწილი I. „განმანათლებლობა“ (2010), მნიშვნელოვანი ნაწილი გერმანელ ფილოსოფოსებს ეთმობა.

სერგი ავალიანმა (დ.1928 წ.) 1961 წელს გამოაქვეყნა მონოგრაფია „ჰანს რაიხენბახის ფილოსოფია“, ხოლო 1983 წელს – „აინშტაინი“.

კარლ იასპერსის ფილოსოფიის სხვადასხვა ასპექტს იკვლევს რევაზ გორდეზიანი (დ. 1935 წ.).

გერმანულ ფილოსოფიაში ეთიკურ პრობლემატიკას საყურადღებო გამოკვლევები მიუძღვნა გერონტი შუშანაშვილმა (1939-2012). ამ მიმართებით ასევე ნაყოფიერად მოღვაწეობს ირმა წერეთელი.

შელინგის ფილოსოფიას ინტენსიურად იკვლევს არსენ ბურჯალიანი (დ. 1950 წ.).

ბოლო დროს ბევრი კეთდება საკუთრივ გერმანულ ენაზე ქართული ფილოსოფიის პოპულარიზაციის მიზნით. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია იენაში გამომავალი ჟურნალის – „გეორგიკას“ წვლილი, სადაც სხვადასხვა დროს გამოქვეყნდა ა. ბეგიაშვილისა და ქ. ნუცუბიძის წერილები შ. ნუცუბიძეზე, მ. მახარაძის, ი. ბრაჭულისა და სხვათა სტატიები ქართულ ფილოსოფიაზე. ამავე ჟურნალის ფურცლებზე 1989 წელს გაიმართა დისკუსია ქართული რენესანსის საკითხებზე აკად. შალვა ხიდაშელსა (1910-1994) და პროფესორ ზიგფრიდ ვოლგასტს (გერმანია) შორის.

გერმანულ გამომცემლობა „დიტცი“-ს მიერ გამოცემულ „ფილოსოფოსთა ლექსიკონში“ (1983) ბენონზე, სოკრატეზე, პლატონზე, პლოტინეზე, პეტრიწზე, პასკალზე, კირკეგორზე, შლიკსა და ჰუსერლზე სტატიების ავტორები არიან ქართველი ფილოსოფოსები: ა. ბოჭორიშვილი, შ. ხიდაშელი, ვ. ერქომაიშვილი, მ. ჭელიძე, გ. თევზაძე, გ. შუშანაშვილი, ლ. მჭედლიშვილი და გ. ლებანიძე.

ლელა ალექსიძემ 1995 წელს „ორთოდოქსე ფორუმ“-ში (№2, გვ. 141-171) გამოაქვეყნა XII საუკუნის გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსის, პროკლეს თხზულების – „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების“ ქართულად მთარგმნელის, იოანე პეტრიწის ვრცელი კომენტარების მნიშვნელოვანი ფრაგმენტები. მანვე, ლუტც ბერგემანთან ერთად, გერმანულად თარგმნა და ცალკე წიგნად გამოსცა პროკლეს აღნიშნულ შრომებზე პეტრიწის კომენტარები.

თენგიზ ირემაძემ 2008 წელს თბილისში, გერმანულ ენაზე გამოაქვეყნა ნაშრომი შალვა ნუცუბიძეზე: მასვე ეკუთვნის გამოკვლევა – „ფრიდრიხ ნიცშე“ (2006, ქართულად). 2007 წელს კი გამოვიდა კრებული – „ნიცშე საქართველოში“ (რედაქტორ-შემდგენელი თ. ირემაძე).

გერმანელმა და ქართველმა ფილოსოფოსებმა არაერთი ერთობლივი სამეცნიერო კონფერენცია ჩაატარეს. 1974 წ. 6 მარტს კანტის დაბადებიდან 250 წლისთავს მიეძღვნა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტთა სამეცნიერო სესია, ხოლო 28-29 მარტს ახალგაზრდა მეცნიერთა სამეცნიერო სესია. გამოიცა გ. თევზაძის მონოგრაფია – „იმანუელ კანტი“ (1974). ყველაფერი ეს აისახა ცნობილ გერმანულ ჟურნალ „კანტ-შტუდიენ“-ში (1977, №3). 1979 წელს გამოიცა შ. პაპუაშვილის მიერ თარგმნილი კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის თანამედროვე პრობლემათა შემსწავლელმა ჯგუფმა თემურ ფიფიას (1958-1996) ხელმძღვანელობით ჰაიდეგერის დაბადებიდან 100 წლისთავს მიუძღვნა სამეცნიერო სესია. ამავე ჯგუფმა გამოსცა მ. ჰაიდეგერის „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“ (1992) და „თემშარა“ (1993), რომლებიც თარგმნა გიორგი ბარამიძემ.

ცნობილმა გერმანულენოვანმა მწერალმა, გივი მარგველაშვილმა (დ. 1927 წ.) ჰაიდეგერის შემოქმედებას მიუძღვნა მონოგრაფია – „ეგზისტენციალურისა და კატეგორიალურის განსხვავების აქსიოლოგიური მნიშვნელობა ჰაიდეგერის ონტოლოგიურ მოძღვრებაში“ (1979. რუსულ ენაზე). ქართულად გამოიცა მისივე გამოკვლევა: „ფინალობის პრობლემა ნ. ჰარტმანისა და მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიებში“.

1991 წელს გივი თევზაძემ საქართველოში პირველმა დაიცვა დისერტაცია ჰაიდეგერის ფილოსოფიაზე („ისტორიის ონტოლოგიური დაფუძნება მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში“). 1990 წელს ოთარ გაბიძაშვილისა (1927-2001) და თემურ ფიფიას ინიციატივით ჩატარდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და გისენის კათოლიკური უნივერსიტეტის თეოლოგიური ფაკულტეტის ერთობლივი სამეცნიერო კონ-

ფერენცია თემაზე: „მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება“. მოხსენებების კრებული ამავე სახელწოდების სათაურით გამოქვეყნდა 1991 წელს ქ. თბილისში ქართულად, ხოლო გერმანულად – 1993 წელს, ქ. გისენში.

1998 წელს თბილისის მახლობლად, სოფელ ტაბახმელაში ჩატარდა გერმანულ და ქართველ ფილოსოფოსთა სამდღიანი კონფერენცია თემაზე: „ნეოპლატონიზმიდან გერმანულ იდეალიზმამდე“. კონფერენციის მასალები გამოიცა გერმანულ ენაზე სახელწოდებით: „Selbst-Singularität-Subjektivität. Vom Neuplatonismus Zum Deutschen Idealismus“. Herausgegeben Th. Kobusch, B. Mojsisch, Orrin F. Sunnerll, B.R. Gruner. Amsterdam/Philadelphia, 2002.

გერმანულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა, როგორც აღვნიშნეთ, XVIII ს-ის მეორე ნახევარში დაიწყო, არსებითად, რუსულად თარგმნილი ვოლფისა და ბაუმისტერის ნაშრომების ქართულად თარგმნით.

XX საუკუნეში, განსაკუთრებით, მის მეორე ნახევარში, გერმანული კლასიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის თარგმნამ ქართულ ენაზე სისტემური ხასიათი მიიღო. ქართულად თარგმნილია: ლაიბნიცის – „მონადოლოგია“ (1940, ს. დანელია), კანტის – „პროლოგომენები“ (1936, მ. გოგიბერიძე) და „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“ (1989, გ. თევზაძე), ჰეგელის – „ლოგიკა“ (1962, შ. პაპუაშვილი), „ეს-თეტიკა“ (1973, შ. პაპუაშვილი), „გონის ფენომენოლოგია“ (1984, ნ. ნათაძე), „ისტორიის ფილოსოფია“ (2003, ნ. ნათაძე), ფოიერბახის „ქრისტიანობის არსება“ (1956, შ. პაპუაშვილი), ნიცშეს – „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ (1993, ე. ტატიშვილი), შოპენჰაუერის – „ცხოვრებისეული სიბრძნის აფორიზმები“ (1993, ზ. ხასაია), შპენგლერის – „პოლიტიკის ფილოსოფია“ (1995, მ. გოგიბერიძე), კასირერის – „რა არის ადამიანი?“

(1983, ლ. რამიშვილი), ფროიდის – „ფსიქოანალიზი“ (1995, ვ. კაკაბაძე), მაქს ვებერის – „ხარიზმული ბატონობა“ (1995, თ. ფანცულაია, დ. გეგეშიძე), ჰაიდეგერის – „ყოფიერება და დრო“ (1989, გ. თევზაძე), „დასაბამი ხელოვნების ქმნილობისა“ (1992, გ. ბარამიძე), კ. იუნგის – „სიზმრები“ (1995, ი. ჯიოევა), ა. შტეკელის – „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ (1996, ბ. ბრეგვაძე), ვ. ჰაიზენბერგის – „ნაწილი და მთელი“ (1983, ლ. ნაროუშვილი).

გერმანული ფილოსოფია (მიმდინარეობები, ცალკეული ფილოსოფოსები) ფართოდ და მრავალმხრივ არის წარმოდგენილი ავტორთა ჯგუფების ისეთ ფუნდამენტურ ნაშრომებში, როგორებიცაა: „ფილოსოფიის ისტორია“ (1965), „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (1970), „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (XX ს. II. ნაწ. 1988) და „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში“ (1993).

გერმანიაში სხვადასხვა დროს არაერთმა ახალგაზრდა ქართველმა ფილოსოფოსმა გაიარა სტაჟირება და ეს პროცესი გრძელდება დღესაც. ამაში დიდი დამსახურება მიუძღვით ცნობილ გერმანელ ფილოსოფოსებს – თეო კობლუსსა და ბურკჰარდტ მოიზიშს. ორივე მათგანი 2002 წელს აირჩიეს საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის საპატიო უცხოელ წევრებად.

ასეთია გერმანულ-ქართულ ფილოსოფიური ურთიერთობის მოკლე მიმოხილვა. სამომავლოდ კი ამ ურთიერთობის ღრმასაფუძვლიანი კვლევა და ანალიზი სჭირდება.

კრებული - „მეცნიერება და ცხოვრება“, 2010, №3.

ივანე ჯავახიშვილი – ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის მკვლევარი

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევა დაახლოებით საუკუნენახევრის წინათ იწყება და იგი სოლომონ დოდაშვილის სახელს უკავშირდება. მხედველობაში გვაქვს მისი მოკლე, მაგრამ ღრმაშინაარსიანი წერილი ქართული ლიტერატურის ისტორიაზე. წერილში დოდაშვილი ეხება არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწისა და ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას და მაღალ შეფასებას აძლევს მას.

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის მეცნიერულ კვლევას სათავე დაუდო ნიკო მარმა თავისი ცნობილი სტატიებით იოანე პეტრიწის ფილოსოფიასა და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ საწყის და ბოლო სტროფებზე.

ნიკო მარის სტატიებამდე სამი წლით ადრე, ჟურნალ „ივერიაში“ (1906, №10-13) გამოქვეყნდა ივანე ჯავახიშვილის სტატია – „ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში“, რომელშიც ავტორი ეხება ქველმოქმედებასა და საქველმოქმედო დაწესებულებებს XI-XII საუკუნეების საქართველოში. ორივე ეს სტატია ეთიკურ პრობლემატიკას ეხება და გარკვეული ფილოსოფიური დატვირთვის შემცველიცაა.

აღნიშნულის გარდა, ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში, კერძოდ, მის ფუნდამენტურ „ქართველი ერის ისტორიაში“ მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართული ფილოსოფიური აზრისა და ქართული რენესანსის საკითხებს.

ასე რომ, როცა ივანე ჯავახიშვილზე ვლაპარაკობთ, როგორც ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის მკვლე-

ვარზე, უპირველესად, მხედველობაში გვაქვს მისი ეს ნაშრომები.

1. ქართული რენესანსის საკითხები

ივანე ჯავახიშვილთან, XI-XII საუკუნეების საქართველოში რენესანსი დაკავშირებულია კულტურის, სახელმწიფოებრიობისა და პოლიტიკური ვითარების საერთო აღმავლობასთან. ამასთან, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული კულტურის მიმართებას ბერძნულ-ბიზანტიური სამყაროს სულიერებასთან. იგი ამ მხრივ საგანგებოდ გამოყოფს ქართველთა მხრიდან ფილოსოფიური მწერლობისადმი დიდი ინტერესს: „მაგრამ საქართველოს ძლიერების ხანა ამ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაეწაფა“ [4, გვ.298].

ჯავახიშვილი მის მიერ განხილულ ეპოქაში ქართველი სწავლულების მხრიდან ფილოსოფიური ცოდნის დაუფლებისადმი დიდ მისწრაფებაში ახალ მომენტზე ამახვილებს ყურადღებას. კერძოდ, იგი აღნიშნავს, რომ საქართველოში საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ძეგლები (კირილე ალექსანდრიელის „განძი“, ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთა“, გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვის“, იოანე დამასკელის „გარდმოცემაჲ“ და სხვა) ადრეც ითარგმნებოდა „საუცხოვო“ ქართული ენით და მაშასადამე, X საუკუნეზე ადრე, საქართველოში არსებობდა „საფილოსოფიო“ ენა და ტერმინოლოგია. მაგრამ ეფრემ მცირისა (XI ს.) და განსაკუთრებით, იოანე პეტრიწის (XI-XII სს.) წვლილი იმით არის გამოჩეული, რომ თუკი მანამდელი თარგმნილი ლიტერატურა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური იყო, ამ ავტორების სა-

თარგმნელად შერჩეული ტექსტები (არისტოტელეს, ნემესიოს ემესელის, პროკლეს და სხვათა) წმინდა ფილოსოფიურ მწერლობას მიეკუთვნებიან. ამასთან, როგორც ეფრემ მცირე, ისე იოანე პეტრიწი თარგმნილ ძეგლებს კომენტარებს ურთავდნენ, „მაგრამ თავიდათავი ის გარემოება არის, რომ ეფრემ მცირეცა და იოანე პეტრიწიც თავიანთ თავს ფილოსოფიაში იმდენად დახელოვნებულად გრძნობდნენ, რომ ნათარგმნს თხზულებებს მრავალს საკუთარს საფილოსოფიო განმარტებასა და მსჯელობას ურთავდნენ; მაშასადამე, ამ დროს ქართული ორიგინალური საფილოსოფიო მწერლობაც ჩნდებოდა“ [4, გვ. 299].

ავტორი აღნიშნავს, აგრეთვე, დავით აღმაშენებლის დიდ წვლილზე საქართველოში წმინდა ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით, რამაც საბოლოოდ საფუძველი მოამზადა თავისუფალი ფილოსოფიური მოღვაწეობისთვის. თავისი პოზიციის გასამყარებლად იგი იმოწმებს ნიკო მარის ცნობილ თვალსაზრისს – „მეტად საგულისხმო და საყურადღებოა, რომ მაშინდელ საქართველოში საფილოსოფიო ნეოპლატონური მწერლობა გაჩნდა და ქართველი მეცნიერები იმგვარივე საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიანთა ერებს აღელვებდა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, მაგრამ ამავე დროს ქართველებს, როგორც სამართლიანად ამბობს პროფ. ნ. მარი, ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ ქართველები სხვებზე, მაგალითად, ევროპელებზე, უფრო ადრე ეწაფებოდნენ ხოლმე საფილოსოფიო აზრის ყოველს უახლესს მიმართულებას და იმ დროისთვის სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებით აღჭურვილნი პირდაპირ ბერძნული დედნების შესწავლაზე ამყარებდნენ თავიანთ ნაყოფიერ მუშაობას“ [4, გვ. 300-301].

ბერძნული ფილოსოფიის ათვისებამ, ჯავახიშვილის აზრით, ქართველებს ხელი შეუწყო ბერძნული პოეზიის დაუფლებაში, რასაც საბოლოოდ მოჰყვა დიდებული ჰომეროსის ქმნილებებთან ზიარება. ამ მოვლენას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგანაც ბერძნულ ფილოსოფიასთან ერთად ბერძნული პოეზიის გაცნობამ, ავტორის აზრით, საქართველოში რენესანსის წარმოშობის წინაპირობები შექმნა: „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიმუშები იგება, დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელ ელინიზმს, რომლის ღრმამ და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთ ევროპაში ე.წ. „რენესანსი“ წარმოშვა. საქართველომ ეს მოძრაობა უკვე XII საუკუნეში დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევებმა შეაფერხა“ [4, გვ. 301].

შემდეგ ჯავახიშვილი ზოგადად ეხება XI-XII საუკუნეების ქართული კულტურის აყვავებას (გელათის ტაძარი, ვარძია, ხახული, ქართული ოქრომქანდაკებლობა და სხვა). მთავარი კი მაინც ის არის, რომ მან მიაწინა რენესანსის ნიშნების არსებობაზე XI-XII საუკუნეების საქართველოში და იგი დაუკავშირა კულტურის საერთო აყვავებას, ქვეყნის პოლიტიკურ და სახელმწიფოებრივ აღმავლობას. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ ჯავახიშვილის მიხედვით, საქართველოში ჩამოყალიბებული რენესანსი არ ყოფილა და ამის მთავარ მიზეზად მონღოლთა შემოსევები მიაჩნია.

შეიძლება ითქვას, რომ ჯავახიშვილთან საკმაოდ არგუმენტირებული თვალსაზრისია წამოყენებული საქართველოში რენესანსის ელემენტების არსებობაზე. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოში რენესანსული კულტურის შეფერხების მიზეზებზე მისი თვალსაზრისი სრულყოფილად ვერ ჩაითვლება.

2. ეთიკის საკითხები

1) ეთიკური პრობლემატიკა სტატიის – „ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში“ – მიხედვით. ჯავახიშვილი იწყებს იმ სიძნელების აღნიშვნით, რაც თან ახლავს სარწმუნოებრივი და ზნეობრივი შეხედულებების შეცვლას. აქ, რა თქმა უნდა, ავტორს მხედველობაში აქვს ქართული სინამდვილე. იგი წერს: „სარწმუნოებრივ და ზნეობრივ შეხედულებათა შეცვლა და გასწორება, რომელსაც მრავალი საუკუნეების განმავლობაში თავისი მდიდარი მწერლობა, განვითარებული დოგმატიური და საეკლესიო წყობილება აქვს შექმნილი, ძალიან ძნელი და რთული საქმეა. თითოეულ სარწმუნოებრივ და ზნეობრივ შეხედულებასა და დაწესებულებას თავისი წარსული და მნიშვნელობა ჰქონია. განათლებული წრეების მოვალეობაა, შეიგნონ მნიშვნელობა თითოეულ ამგვარ დაწესებულებისა და გაარკვიონ, აკმაყოფილებს იგი თანამედროვე მოთხოვნილებას თუ არა“ [1, № 10, გვ. 9].

ჯავახიშვილი მიზნად ისახავს იმის გარკვევას, თუ რა ხასიათის იყო ქველმოქმედება ძველ საქართველოში, რა ზნეობრივ ნიადაგს ემყარებოდა იგი და ასე შემდეგ. ამასთან, ავტორი ცდილობს აჩვენოს, რომ აღმოსავლურ ქრისტიანულ ქვეყნებში და მათსადაც, საქართველოშიც, ზნეობრივ მოძღვრებათა შინაარსი იცვლებოდა ისევე, როგორც დასავლეთში. მაშინ, როცა დასავლეთის მეცნიერთა აზრით, აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ქვეყნებში ზნეობრივი მოძღვრებანი საუკუნეთა განმავლობაში უცვლელი და გაქვავებული იყო მისი აზრით, ქართველი ხალხის ზნეობრივი შეხედულებანი სახარებას ემყარებოდა, „ხოლო სახარების ზნეობრივი იდეალი იმაში მდგომარეობდა, რომ ადამიანი ისეთივე სპეტაკი და უნაკლო ყოფილიყო, ვითარცა მამა ზეციერი და დაუშრეტელ სიყვა-

რულით და სათნოებით მოპყრობოდა თავის მოყვასს, მეტადრე, უძლურს და გლახაკს: მშიერს, მწყურვალს, შიშველს, სნეულს და სხვა“ [1, №10, გვ.10]. ჯავახიშვილი სახარებისა და პავლე მოციქულის სიტყვების საფუძველზე დაასკვნის, რომ დახმარების ღირსი იყო მხოლოდ უძლური, სნეული ან ბუნებით ნაკლოვანი. მათ გარდა დახმარების მიღების ზნეობრივი უფლება ჰქონდათ იმათ, ვინც შრომობდა და მაინც ღარიბი იყო, წვრილშვილის ან ქადაგებების გამო შრომისთვის არ ეცალა.

აქვე, ჯავახიშვილი განიხილავს ეგრეთ წოდებულ „ქალწულობის“ მრევლის მეუდაბნოებად გადაქცევის პროცესს. „ის მორწმუნეები – ქალები და კაცები („ქალწულები“), რომლებიც საქადაგოდ დადიოდნენ, ძირითადად ქრისტიანთა შემოწირულობებით არსებობდნენ, მაგრამ თანდათანობით ამ სახის ადამიანი ზედმეტი შეიქმნა, რადგან ამისათვის უკვე საგანგებო განათლება იყო საჭირო. ამასთან, ამ მოგზაურობებში, განსაცდელში ისინი ველარ იცავდნენ ქალწულობის აღთქმას და, როგორც ეს კვიპრიანი ეპისკოპოსის წერილებიდანაც ჩანს, – აღნიშნავს ავტორი, – ეს ქალწულნი ხშირად ერის კაცზე უფრო მეტად მრუშობდნენ. ამის თავიდან ასაცილებლად კი ერთი ჯგუფი უდაბნოში გადავიდა და ასე შეიქმნა მეუდაბნოება. მეუდაბნოენიც ქველმოქმედების მიმღებთა რიცხვს შეემატნენ (სნეულთა, წვრილშვილის პატრონთა, მქადაგებელთა, ერთად)“ [1, №10, გვ.13]. ჯავახიშვილი საგანგებოდ ეხება მეუდაბნოების ინსტიტუტს და მას უარყოფითად აფასებს. ავტორის შენიშვნით, როცა მონაზვნები მონასტერში შევიდნენ, ამით მათ ძალაუნებურად გატეხეს სიგლახაკისა და საკუთარი ოფლით მონაპოვარი პურის ჭამის აღთქმა, რადგან მონასტრის ქონებაში წილი ედოთ, თუმცა საზოგადო ქონებაში, მაგრამ მაინც გარკვეული აზ-

რით საკუთარში („ახლა მონასტერი სამეურნეო ძმობას წარმოადგენდა, რომელსაც საზოგადო საკუთრება ჰქონდა და საზოგადოდ აწარმოებდნენ საქმეს“). „სწორედ აქედან გამომდინარე, პირიქით, მეუღაბნოენი თავის ერისათვის თითქმის სრულებით გამოუდგეგარნი იყვნენ, ხალხს დამორებულთ, ყოველგვარ ადამიანურ ცხოვრების პირობებს მოკლებულთ, მუდმივ მშვირ-მწყურვალთ რის გამეტება შეეძლოთ? ისინი მხოლოდ პირად ზნეობრივ წარმატებასა და სისრულეზე ზრუნავდნენ და „ცოდვილ“ ქვეყნის არა უნდოდათ რა“ [1, № 11, გვ.16].

სამაგიეროდ, მონასტერში მისული მეუღაბნოე უკვე მთელ თავის ღონესა და ენერგიას ახმარდა გონებრივ მუშაობას (მწერლობა, მხატვრობა, სჯულთ მეცნიერება, საეკლესიო გალობა): „მონაზნობის ძირითადი მცნების – სიგლახაკის აღთქმის დარღვევამ და სამონასტრო მამულების შეძენის სურვილმა დიდი გავლენა იქონია ბერების ზნეობრივ მისწრაფებების მიმართულებაზე“ [1, № 12, გვ.12].

ჯავახიშვილი განიხილავს საკითხს, როცა მონასტერს რამეს შესწირავდნენ და ამაში ქველმოქმედება ნაკლები („ოდნავლა“) იყო. მასში უფრო მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ ბერები შეწყალების გამღებს – ღმერთს შეავედრებდნენ. მას ხანიმუშოდ მოჰყავს ცნობილი აზნაურის – დაფანჩულის სიტყვა გრიგოლ ხანძთელისადმი, სადაც საკუთრივ დაფანჩული „ხორციელ კეთილსა“ და მონასტრის „სულიერ კეთილზე“ ლაპარაკობს და თავისი და შვილების ქონების შეწირვას ჰპირდება სიკვდილის შემდეგ, თუ ხანძთელი თავისი „ლოცვის მონაწილედ“ გაიხდის. ეს იყო აღებმიცემობა, გაცვლა, ანუ როგორც დაფანჩული იტყოდა – „შეზავება“. ჯავახიშვილი ამ აქტს „შეზავების ეთიკად“ მოიხსენიებს, რაც არის

აღებმიცემობა, ვაჭრობა... და ვის მეტი წვლილი შეაქვს ამ გარიგებაში, ამის გარკვევისგან იგი თავს იკავებს.

„შეზავების ეთიკით“ ორივე მხარე კმაყოფილი იყო, და ამასთან დაკავშირებით, ჯავახიშვილი ირონიულად შენიშნავს: „მერე რა ადვილი და მშვიდობიანი გზა იყო. არც თავის შეწუხება, არც პირადი ცხოვრების წესის ცვლილება იყო საჭირო, მხოლოდ ხორციელი კეთილი, ქონება და სიმდიდრე კმაროდა!...“ [იქვე].

ჯავახიშვილის აზრით, „შეზავების ეთიკას“ არაფერი აქვს საერთო სახარებისეულ ზნეობასთან. სანიმუშოდ იმოწმებს პავლე მოციქულს, რომლის თანახმად, შეწირულობასა და ქველმოქმედებას არავითარი ფასი არა აქვს, თუ მიზნად არ დაისახა შემწირველისა და ქველმოქმედის პირადი ზნეობრივი წარმატება: „დიახ, კაცი რომ ეხმარებოდეს თავის უძლურ მოყვასს ან მონასტერს, ის კი არ უნდა ჰქონდეს ფიქრად, ასე, უეჭველია, სულიერ კეთილს დავიმსახურებ და ვცხოვნდები, არამედ მართო ოდენ ღრმა სიბრალული და სიყვარული, გულწრფელი სურვილი, რომ გლახაკისათვის ეშველნა; იმიტომ, რომ პავლე მოციქულის უკვდავი სიტყვებისა არ იყოს, „სიყვარული სულგრძელ არს და ტკბილ, სიყვარულსა არ ჰშურს, სიყვარული არა მადლობიან, არა განლაცნის, არცა სარცხენელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხვნის..., ყოვლისა თავს იდებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესავენ, ყოველსა მოითმენ“ [1, № 12, გვ. 13].

ჯავახიშვილი გულისტკივილით შენიშნავს, რომ ცხოვრებამ თავისი ქნა და „შეზავების ეთიკამ“ ფეხი მოიკიდა, დამკვიდრდა. ამასთან, ამგვარმა ზნეობრივმა მიმართულებამ (აღებმიცემობა, გაცვლა...) შვა საინტერესო უფლებრივი რწმენა: მამული, რომელსაც სწირავდნენ მონასტერს, ან წმინდანს, რომლის სახელზეც იყო ეს მონასტერი აშენებული, შემწირ-

ველები და მონაზვნები ამ მამულს [უკვე] წმინდანის საკუთრებად თვლიდნენ და თუ ვინმე ამ მამულს მიიტაცებდა, მაშინ თვით წმინდანი იძიებდა შურს. სამაგალითოდ ავტორს მოჰყავს დავით აღმაშენებლის სიტყვა, სადაც იგი მიმართავს ყოვლად წმიდა ღვთისმშობელს, რათა დასაჯოს და შური იძიოს ყველაზე, ვინც წმინდანის უფლების შელახვას შეეცდებოდა.

ჯავახიშვილი აღნიშნულ მოქმედებას უარყოფითად აფასებს და აღნიშნავს, რომ „ამ სურათს არაფერი აქვს იესოს მოძღვრებასთან საერთო, ეს სურათები ზეციური განკითხვის დღეს კი არ გვიხატავს, არამედ ქვეყნიურ, დღიურ ვარამსა და შურისა და სისხლის ძიებაზე დამყარებულ სასამართლოს. ამნაირად მაშინდელი სარწმუნოებრივი და ზნეობრივი წარმოდგენა ზეციურ სიმაღლისაგან და სისპეტაკისაგან ქვე ჩამოეშვა და მიწაზე დაეცა [იქვე]. ეს მოვლენა ავტორს კანონზომიერადაც მიაჩნია, რადგან, როცა სარწმუნოების საქმეში ეკონომიკური მომენტი და კერძო უფლებრივი ინტერესები შეერია, მაშინ უნდა დაცემულიყო წარმოდგენა ღმერთზე.

ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ მონასტერს მიეძალნენ შეძლებულნი და სახელოვანთა შვილები. ასეთი პირები ცდილობდნენ მონასტერში ბერად შესვლას, რასაც იუწყებოდა გიორგი მთაწმიდელი. ამის პასუხად ეფთვიმე მთაწმიდელი წერდა: „თქვენ კაცნი ხართ სახელოვანნი... და ოდესმე საფასე მისცეთ ეკლესიას, განსვენებით გნებავთ ყოფა...“ ჯავახიშვილის შენიშვნით, ეფთვიმე მთაწმიდელი უარს ეუბნებოდა ასეთ ხალხს აღკვეთაზე, სინამდვილეში კი ეს საკითხი სულ სხვა გზით მიემართებოდა და თვით სიმკაცრით განთქმული გრიგოლ მთაწმიდელი გვარიშვილობას და სიმდიდრეს მოწყალების თვალთ უყურებდა. აი, რა უთქვამს თავისი „ხელკვეთებისთვის“ – ქრისტეფორესა და თევდორესთვის, როცა

მათთვის ყრმა არსენი, აზნაურ მირიანის შვილი და ეფთვიმე მიუბარებიათ აღსაზრდელად: „თუალნი თქუენნი იყვნედ მათზედა: და გეხსენედ დიდებულებანი მშობელთა ამათთაი და სარწმუნოებაი მათი ქრისტესა მიმართ და ჩვენ გლახაკთა მიმართ“ [1, № 12, გვ.14].

მონაზვნობისკენ მიდრეკილნი და მდიდრები სამონასტრო ცხოვრების შემსუბუქებას ცდილობდნენ, – შენიშნავს ჯავახიშვილი. ეს ურთიერთსაწინააღმდეგო მოქმედება კი განსაზღვრული იყო იმით, რომ მათ მონაზვნობის არსი დავიწყებული ჰქონდათ, კერძოდ: „მონაზვნობის უმთავრესი მიზანი და დედააზრი ბევრს უკვე დავიწყებული ჰქონდა და სწორად აღარ ესმოდა: მონაზვნობა, როგორც მოწესეობა, ღვთისნიერი იდუმალ ძალის პატრონად მიიჩნიეს და ის კი ავიწყდებოდათ, რომ, თუ ადამიანი სამონასტრო აღთქმას დაარღვევდა, უფლება არ ჰქონდა მონაზონის სახელი ეტარებინა“ [იქვე].

საქმის გარეგნული მხარე – მონაზვნის სახე, ჯავახიშვილის შენიშნით, უშინაარსოდ, სასწაულმოქმედ ძალად გადაიქცა: საკმარისი იყო ბერად აღკვეცა და ყოველგვარი ცოდვები მიგეტევებოდა. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ პატარა ბავშვებსაც მონაზვნებად აიყვანდნენ. აქ ავტორი საყურადღებო შენიშვნას აკეთებს: „ცხადია, რომ ყმაწვილებისა და მცირეწლოვანების ბერად შეყენებას არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა, იმიტომ მონაზვნობის აღთქმა ადამიანს ნებაყოფლობით, თავისი სურვილთ და შეგნებულად უნდა დაედო, ბავშვებს კი, რასაკვირველია, არ შეეძლოთ შეეგნოთ, თუ-რა იყო ან ქალწულობის დაცვა ან არა და სიგლახაკის და უპოვარების აღთქმის ასრულება“ [იქვე].

იმისთვის, რომ ბერები თავიანთ ძირითად საეკლესიო საქმიანობას არ მოწყვეტილიყვნენ, თანდათანობით საბუშაოდ

აღარ გაჰყავდათ და მამულებს ერისკაცებს ამუშავებინებდნენ, ბერები კი, შეიძლება ითქვას, ყველაფერს მზამზარეულად იღებდნენ. წერილში ჯავახიშვილს დამოწმებული აქვს დავით აღმაშენებლის განჩინება, საიდანაც ცხადი ხდება თუ რამდენი პური და ღვინო ეძლეოდათ დღიურად შიომღვიმის მონასტრის მღვდლებს. თვით თამარ მეფემაც კი ვარძიის მონასტერი ააშენა და ყოველწლიურად უზრუნველყო იქ მოღვაწე ბერები. ჯავახიშვილს ბერმონაზონთა საქმიანობის ამგვარი წარმართვა უმართებულოდ მიაჩნია და ამ ფაქტს საბოლოოდ ასე აფასებს: „აი სადამდის მიიყვანა, აი რით დაბოლოვდა მონაზვნების წადილი, რომ ზნეობრივად სრული გამხდარიყვნენ და ყოველგვარი უთანხმოებისა და შურის მიზეზი მოესპოთ: შრომის სრული უარყოფით!... მათ ეგონათ, რომ რაკი ბერებს არავითარი ქვეყნიერი საქმე არ ექნებათ, მაშინ ისინი ღვთაებასა და ზეციურ სასუფეველზე იფიქრებდნენ და მათ ზნეობრივ სისპეტაკეს არაფერი არ შელახავდა“ [1, № 12, გვ.15].

ბერმონაზვნებისადმი პატრონების ზრუნვას, რაც შრომისგან მათი ჩამოცილებით გამოიხატებოდა, ერთი შეხედვით, ბერებს შორის შუღლი და ქიშპობა უნდა მოესპო, მოხდა კი პირიქით. ჯავახიშვილის აზრით, „...ამისთანა შემთხვევაში ლოგიკური შეცდომა მოსდიოდათ, იმიტომ, რომ მტრობისა და შუღლის მიზეზს იქ არ ეძებდნენ, სადაც იგი ბუდობდა; ისინი ხეხილს, ხვნა-თესვასა და სამეურნეო მუშაობას აბრალებდნენ ხოლმე, ნამდვილად კი ყოველგვარი ქიშპობის და სიძულვილის მიზეზი მონაზვნების შურიანი ხასიათი და ღვარძლიანი გული იყო“ [1, №13, გვ. 12].

ჯავახიშვილი საინტერესო დაკვირვებას ახდენს და შენიშნავს, რომ მაშინ, როცა მონაზვნების მიმართ ქველმოქმედების საკითხი გარკვეული იყო, ქართველი სწავლუ-

ლები იმაზე ბკობდნენ, თუ რა გზით ნაშოვნი ფული შეიძლებოდა გამოყენებულიყო საქველმოქმედოდ.

ვფიქრობთ, განსახილველი სტატიის სწორედ ეს ნაწილია ეთიკის პოზიციიდან განსაკუთრებით საინტერესო. კერძოდ, აზნაურს საბატონო და საპატრონო მოსავლიდან მიღებული შემოსავალი არ შეეძლო გამოეყენებინა საქველმოქმედოდ, ხოლო მეფეს – სახელმწიფო სარგოდან. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი მოგვითხრობს, რომ ის საკუთარი ნანადირევით გასცემდა ქველმოქმედებას: „ამას არათუ ხელოსანთაგან მორთმეულსა იქმოდის, ანუ საჭურჭლით, არამედ ხელით თვისითა ნადირებულითა“ [2, გვ. 373].

თამარ მეფე კი, ხელსაქმის (ნაქსოვი, ნაქარგი) გაყიდვით მიღებულ შემოსავალს გასცემდა საქველმოქმედოდ. მეფის მემკვიდრის ცნობით, თამარ დედოფალი „ხელსაქმარი მისი განყიდის და ეგოდენი ფასი გლახაკთა მისცის და არა სამეფო შემოსავალთაგან“ [2, გვ. 453].

ყოველივე ამის მიზეზი კი იყო ის, რომ მამულისა და სახელმწიფო შემოსავალი არავითარ პირად ზნეობრივ ღვაწლს არ წარმოადგენდა და ამიტომაც იგი ვერ ჩაითვლებოდა ქველმოქმედებად. ამასთან, ვის შეეძლო დაემტკიცებინა, რომ ეს შემოსავალი უსამართლობითა და ძალადობით არ იყო მოპოვებული. ამიტომაც „მხოლოდ ის, რაც ადამიანს თავისი ოფლით, სვინდისიერად შეუქმნია, მხოლოდ ის იყო წმინდა და საქველმოქმედოდ, მოყვასისადმი ძმურ ღრმა სიყვარულისა და სიბრალულისა გამოსაცხადებლად გამოსადეგარი“ [1, № 13, გვ. 13].

მაშასადამე, შენიშნავს ჯავახიშვილი, – ერთი მხრივ, მონაზვნები ქალწულობითა და ზნეობრივი სისპეტაკით გატაცებულნი აღარ შრომობდნენ, მეორე მხრივ, ჩვენში ქველმოქმედების არსი დგინდებოდა და აღიარებულიც იქნა, რომ

მხოლოდ საკუთარი შრომით მიღებული შემოსავალი შეიძლება გაცემულიყო საქველმოქმედოდ. ქველმოქმედების ამგვარი გაგება იყო სომხეთშიც და ევროპაშიც. მაგრამ უცნობია, იყო თუ არა ეს ბიზანტიაში. აქვე ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ ამ მხრივ ევროპა სომხეთსა და საქართველოზე ზეგავლენას ვერ მოახდენდა.

ასევე უცნობია, იყო თუ არა ბიზანტიაში 10-პროცენტია-ნი გადასახადი, რომელიც ჰქონდათ ევროპასა და საქართველოში. ჯავახიშვილის აზრით, უსაფუძვლოა იმის ფიქრი, რომ ბაგრატ მეფემ ეს 10-პროცენტია-ნი გადასახადი საფრანგეთის მაგალითით შემოედო, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ საფრანგეთი შორსაა საქართველოდან.

ვერც ბიზანტიიდან იქნებოდა გადმოღებული (თუკი იქ, საერთოდ იყო) ეს 10-პროცენტია-ნი საგადასახადო, რადგან ეს საქმე ბიზანტიაში სამღვდელოებისთვის იყო მონდობილი, საქართველოში ამას საერო ხელისუფლება განაგებდა. თანაც ეს გადასახადი მხოლოდ გადასახადებიდან კი არ იკრიფებოდა, არამედ დაპყრობილი ქვეყნების შემოსავლებიდანაც. საბოლოოდ, ავტორი ღიად ტოვებს საკითხს, თუ საიდან უნდა გადმოსულიყო საქართველოში 10-პროცენტია-ნი გადასახადის პრინციპი.

სტატიას ჯავახიშვილი ასეთი დასკვნით ამთავრებს: „ერთი სიტყვით, ჩვენ ვხედავთ, რომ ზნეობრივ მოვალეობის ასრულებაზე ქართველი საზოგადოება და მთავრობა სამღვდელოებაზე ნაკლებად არ ზრუნავდა. თუ გავიხსენებთ აგრეთვე, რომ დავით აღმაშენებელმა საავადმყოფო დააარსა, სადაც თვით მეფე დროგამოშვებით სინჯავდა ხოლმე საკმლის გემოსა და საცვლების სასუფთავეს, მაშინ არ შეიძლება ადამიანმა არა სთქვას, რომ ქართველი საზოგადოება თავის

დროზე უბლურ და სწეულ მოყვასთა ტანჯვის შესამსუბუქებლად დიდ მზრუნველობას იჩენდა“ [1, №13, გვ. 14].

2) ეთიკის საკითხები სტატიაში – „ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“. სტატია ორი ნაწილი-საგან შედგება და ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საინტერესოა მისი მეორე მონაკვეთი, რომელიც ასეა დასათაურებული: „ადამიანის სოციალურ-ეთიკური იდეალები“, სადაც ავტორი შენიშნავს: „ძველ დროს ადამიანის პიროვნება მრავალგვარი გარემოებით იყო შეზღუდული და შეზოგადი: ჯერ საგვარეულო წესწყობილება და ზნე-ჩვეულებანი, შემდგომ წოდებრიობა, პატრონყმობა, სარწმუნოებრივი მცნებანი და კანონწესები კაცის პიროვნების თავისუფალ განსაზღვრებას ზღუდავენ და მის მოქმედებას საზღვრებს უდებენ. ასე იყო ყველგან და ყველა წარსულში, ასევე იყო ძველად საქართველოშიაც“ [3, გვ. 138].

საინტერესოა შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ ძველ საქართველოში წოდებრივი დანაწილების პრინციპი გულისხმობდა „აღზევებას“ (ამაღლებას) და „ჩამომცრომას“. პირველი შემთხვევა ადამიანის პირად თვისებებთანაა დაკავშირებული, რაც შრომასა და სამსახურს ემყარებოდა და ამის მიხედვით ადამიანს „საპატიო“ და „საჩინოდ“ აქცევდა. მეორე კი ქონებრივი მდგომარეობიდან გამომდინარეობდა, და თუ პიროვნება თავის ქონებას ვერ მოუვლიდა, დაკარგავდა... მოხდებოდა მისი „ჩამომცრობა“, მით უმეტეს, თუ ეს პროცესი ხანგრძლივი იყო, შესამე თაობაზე („მესამე ნათესავი“) გადადიოდა.

ჯავახიშვილი საგანგებოდ ჩერდება ძველ-საქართველოში პირადი შრომით მოპოვებული სარჩოს ზნეობრივ მნიშვნელობაზე: „საზოგადოდ პირადი შრომით მოპოვებული სარჩო მაშინ, სიმდიდრის ყოველგვარ სხვა წყაროსთან შედარებით, უფრო ზნეობრივი მიმზიდველობით იყო მოსილი. ეს შეხე-

დუღება ისე გავრცელებული ყოფილა და შეურყვნელ რწმენად ქცეულა, რომ ქველმოქმედების დროს ყოველი ჩვეულებრივი „ცოდვილი“ ერისკაციც ცდილობდა, რომ საქველმოქმედოდ განკუთვნილი სამანი პირად შრომითა და ალაღმართალი გზით ყოფილიყო მოპოვებული“ [3, გვ.140-141].

მაშინდელ ეპოქაში ეს საყოველთაოდ მიღებული ყოფილა და ავტორი სანიმუშოდ იმოწმებს დავით აღმაშენებლის მხრიდან „ხელთა თვისთა ნადირებულთაგან“ და თამარ მეფის მიერ „ხელთა საქმარის“ გაყიდვით მიღებული შემოსავლის საქველმოქმედოდ გამოყენებას.

ჯავახიშვილი განსჯის საგნად იხდის საკითხს, თუ როდის ჩაითვლებოდა ადამიანის საქციელი ცოდვად: როდესაც მისი საქციელი შეგნებული მოფიქრების შედეგი იყო და ასეთი ქცევით ვინმეს ზიანი მიაღებოდა. ასეთი ცოდვისთვის ის პასუხისმგებელი იყო: „ხოლო ყოველი ქრისტიანის იდეალს მაშინ სწორედ ეს „ცხოვნების სულისა“ ანუ სულის ცხოვნება შეადგენდა. ამიტომ მისი საზრუნავი იყო თავისი თავი საუკუნო სასჯელისა და ჯოჯოხეთისაგან უზრუნველყო. მართალია, ამისთვის ერთგვარ საშუალებად ჩადენილ ცოდვათა მონანიება იყო მიჩნეული, მაგრამ, რასაკვირველია, გაცილებით სჯობდა, ადამიანს არ შეეცოდა და ამით თავისი თავი ცოდვების მონანიებისგანაც გაეთავისუფლებინა“ [3, გვ.143].

ჯავახიშვილი საგანგებოდ ჩერდება მოძღვრის დანიშნულებაზე იმდროინდელი საქართველოს სულიერ ცხოვრებაში. ადამიანის ცოდვა საკუთარი „ნებით“ მოქმედებიდან გამომდინარეობს და მისი აცილება შეიძლება ამ ნების მხოლოდ სასიკეთოდ მიმართვით. მაშინ არა მხოლოდ ჩვეულებრივი ადამიანები, არამედ ერისკაცნიც თავს ცოდვილად თვლიდნენ (გამონაკლისის გარეშე). ცოდვიშვილს – ადამიანს მხო-

ლოდ განსაკუთრებული ხელმძღვანელობით შეეძლო ცოდვისგან თავის დაღწევა. ამ საშიშროებისგან თავის დაღწევა მხოლოდ მოძღვრის მეშვეობით შეიძლებოდა. მაშინ დასაშვები ყოფილა სხვისი ცოდვების „კისრად“ (თავის თავზე) აღება. ამის ორი მაგალითი მოჰყავს ჯავახიშვილს.

თორნიკე ერისთავი როცა ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ ბრძოლაში ჩაება, უკვე ბერი იყო და მისი ცოდვა ჯერ სულიერმა მამებმა იკისრეს და ამ გზით შეძლეს მათ მისი დათანხმება და გამგზავრება ბიზანტიის კარზე, სადაც დედოფალს მისთვის უთქვამს: „ოღონდ ეს დავალება შემისრულე და „რაცა ბრალი იყოს, ღმერთმა ჩუენგან იძიენ“ [3, გვ.145].

მეორე მაგალითი კი მეფე დიმიტრი თავდადებულის სახელს უკავშირებდა. მეფე დიმიტრიმ, მონღოლური წესების წამბაძველობით, სამი ცოლი მოიყვანა, მაგრამ, როცა საჭირო შეიქმნა და თავი შესწირა სამშობლოს, მისი ცოდვები სამღვდლო პირებმა ითავეს.

სტატიის ბოლო მონაკვეთი ეხება ადამიანს, ვითარცა მოღვაწეს ძველ საქართველოში. ჯავახიშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ ყოველი ადამიანის მოქმედება სიტყვითა და საქმით გამოიხატება და ამის შესაბამისად მაშინ ადამიანი შეიძლება დახასიათებულიყო, როგორც „ენა-კეთილი“, „სიტყვით მარჯუე“, „კეთილ-მეტყველი“, „ენა-მბიმი“, „უქმსიტყვაობა“, „სიტყუასა დამპალი“ და ასე შემდეგ. ავტორი ასკვნის, რომ მაშინ ქართულ სინამდვილეში ღირსებად ითვლებოდა „მცირემეტყველება“, ხოლო საძრახისად – „მრავალმეტყველება“. მაშინაც კარგად ესმოდათ, რომ ტკბილი ენით ადამიანის გულის მოგება, „მონადირება“ შეიძლებოდა.

ჯავახიშვილი შუა საუკუნეების ადამიანს ახასიათებს, როგორც გულით უმანკოს, გულწრფელს და ასე შემდეგ. „ადამიანის გულწრფელობა და უმანკო ხასიათი, რასაკვირველია, ყოველთვის გულუბრყვილობას მომასწავებელი არ არის, არამედ ხშირად მხოლოდ მისი უბოროტო ბუნებისა და პატიოსნების გამომამჟღავნებელი არის და იყო...“ [3, გვ. 148].

ჯავახიშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ მაშინ დიდი მნიშვნელობა ეძლეოდა სიბრალულსა და თანაგრძნობას. ამასთან, ცხადია, იგრძნობა, რომ მაგალითად, გიორგი ხუცეს-მონაზონისა და მისი მოძღვრის, გიორგი მთაწმიდელის რწმენით, ადამიანი მარტო კაცთმოყვარეობას არ უნდა დასჯერდეს, საჭიროა შორს წასვლა, „მას უნდა შეეგნო, რომ „ერთის მსგავსი მოწყალებაჲ ესე არს, რათა კაცი არა ხოლო თუ ზიართა ბუნებისა თვისისათა სწყალობდეს, არამედ, რათა პირუტყუაჲ მისწყუთეს მოწყალებითა“ [3, გვ. 149].

აღნიშნულია ისიც, რომ იოანე საბანისძის თხზულებით ცხადი ხდება შემდეგი: მამაპაპისეული შეგნების როლი, როცა არაბთა მკაცრი ბატონობის მიუხედავად წინაპართა ჩვეულებების თანახმად, ზოგიერთი ქართველი არ გადადიოდა ქრიატიანობას. ამის საპირისპიროდ, ზოგიერთი მანკიერი თვისება გამოუსწორებელია. მაგალითად, როგორც აღმაშენებლის ისტორიკოსი გვამცნობს, ლიპარიტ ამირამ მამა-პაპათა კვალად დავით აღმაშენებლის წინააღმდეგ ორგულობა დაიწყო, რადგანაც „ორგულობა და სიძულვილი პატრონთა გუარისაგან მოაქონდა გონებითა“ და იგივე ისტორიკოსის აღნიშვნით, ერთი წლის გამოცდის შემდეგ დავით მეფე დარწმუნდა, ლიპარიტ ამირას გამოსწორება შეუძლებელი იყო, ისე, როგორც „კუდი ძაღლისა არა განემართების, არცა კირჩხიბი მართლად ვალს“-ო [3, გვ. 150].

სამაგიეროდ, ნიკოლოზ კათალიკოსის აზრით, გარკვეული თვისებები („ესევიტარნი“) ეროვნული ხასიათისაა. ლაპარაკია ადამიანის ნიჭსა და უნარზე, რომელთა მეშვეობითაც აკეთებს ის თავის საქმეს. ამ მხრივ საინტერესოა მსჯელობა დავით აღმაშენებელზე: „მაგრამ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს უკვე ესმოდა, რომ ადამიანი ყოველად შემძლებელი არ არის და თვით უძლიერეს გვირგვინოსანსაც ყოველი თავისი, თუნდაც დიდი ნიჭითა და სიღრმით განზრახული, გეგმის განხორციელება არ შეუძლია, თუ რომ ამ გეგმის განსახორციელებლად ქვეყანა და ხალხი შესაფერისად მომზადებული არ არის და მისი მაღალი აზრების ხორცშესხმულობისათვის სათანადო პირობები არ მოიპოვება“ [3, გვ. 151].

ჯავახიშვილი მოგვითხრობს მიზეზებზე, რომელთა გამოც იოანე მთაწმიდელი ესპანეთს („სპანიას“) წასულა: საერთო ცხოვრებაში შურისა და ქიშპის გამო იგი ჯერ მონასტერში წასულა, ხოლო თორნიკე ერისთავის მოსვლის შემდეგ, ამ უკანასკნელს დაუწყო სამხედრო თავგადასავლების მოყოლა, რასაც კამათი გამოუწვევია და იოანე გაემგზავრა ესპანეთს.

„თავის დროინდელ მდგომარეობითა და ქართველ ბერთა წრით არც გიორგი მთაწმიდელი ყოფილა კმაყოფილი; ის თავის მხრით მაშინდელ ქართველთა „სიგრილეს“, გულგრილობასა და „სულმოკლეობას“ უჩივის. ის თურმე უჩიოდა, აგრეთვე, ქართველთა ხასიათის სიმტკიცის უქონლობასა და დაუდევრობას: „ჩვენ ქართველები, ვითარცა ყოველთა, ადრე შევირყევით და მიმოსულასა მოსწრაფედ შეუდგებით“.

ასეთივე ვითარება ჩანს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვებში, რომლის თანახმაადაც, დიდი სახელმწი-

ფოებრივი აზრის განსახორციელებლად არ იყო სათანადო პირობები და ამას კარგად ხედავდა თვით დავითი.

ამის მიუხედავად, ჯავახიშვილის საბოლოო დასკვნა ოპტიმისტურია, კერძოდ: სწორედ მაშინ ჩამოყალიბდა აზრი ქართველის სპეციფიკურობაზე. მაშინ ქართველთა თვისებების იდეალიზაცია ხდებოდა, რაც სხვებთან დაპირისპირებასაც წარმოადგენდა. მაგალითად, გიორგი ხუცეს-მონაზონი ქართველებს ახასიათებს, როგორც წრფელებსა და უმანკოებს, გიორგი დაყუდებულის აღნიშვნით კი, თვით ღვთისმშობელსაც კი უყვარდა ქართველები. გიორგი სხვებთან კამათში ლაპარაკობს ქართველთა წრფელობასა და უმანკოებაზე, მას სწამს ქართველთა რწმენის სისწორე და მიდრეკილება, იგი აღნიშნავს: „რაჟამს ერთგზის გვეცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ და არცა მივდრკებით, თუ ღმერთსა უნდეს“ [3, გვ. 155].

სტატიაში დიდად საყურადღებოდ უნდა ჩაითვალოს იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ განსახილველი ეპოქის საქართველოში ყალიბდება ადამიანის, კერძოდ, ქართველი კაცის გარკვეული ფილოსოფიურ-ეთიკური კონცეფცია და იგი თავისთავად ღირებულიად ცხადდება.

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ივანე ჯავახიშვილის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის საკითხებს, რომელთაც დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. ამასთან, და ამის აღნიშვნა აუცილებელია: იგი არ ერიდება იმ მანკიერების ჩვენებას, რასაც ადგილი ჰქონდა როგორც ქართველი კაცის საერო ცხოვრებაში, ისე რელიგიური წეს-ჩვეულებათა აღსრულებისას. ეს კი თავის მხრივ ყოველგვარი შელამაზების გარეშე, ჩვენი წარსული სინამდვილის ობიექტური სურათის შექმნას ემსახურება.

ლიტერატურა:

1. ჟურნალი „ივერია“. 1906, №№ 10, 11, 12, 13.
2. „ქართლის ცხოვრება“. ზაქარია ჭიჭინაძის გამოცემა. თბილისი, 1913.
3. ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1956.
4. ჯავახიშვილი, ივანე. თხზულებანი თორმეტ ტომად. თბილისი, 1983, ტ., II.

ნუცუბიძე რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლის შესახებ

შალვა ნუცუბიძე რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძვლის დადგენისას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისებას შუა საუკუნეებში, რომელიც, მისი აზრით, ორი გზით მიმდინარეობდა: ანტიკური მემკვიდრეობის განვითარება მის საბოლოო ფორმამდე და საეკლესიო აზროვნების ცდები – ეკლექტიკურად შეეგუებინათ ანტიკური აზროვნება ქრისტიანული დოგმების დაფუძნებისადმი [1, გვ. 134]. პირველ გზას მიჰყვებიან ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან ამოსული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, იოანე სკოტ ერიუგენა, იოანე იტალი, იოანე პეტრიწი, დავით დინანტი, ეკჰარტი... ეს ხაზი ამზადებს ნიკოლოზ კუზელისა და ჯორდანო ბრუნოს პანთეიზმს, მეორე გზას კი კლიმენტ ალექსანდრიელი, ტერტულიანე, ავგუსტინე... შემდგომში მათ საქმეს აგრძელებენ ალბერტ დიდი, თომა აკვინელი, ბონავენტურა და სხვები.

ზემო აღნიშნული პირველი გზის ძირების ძიებას პლატონის (427-347) ფილოსოფიამდე მივყავართ. პლატონმა ერთმანეთისაგან გათიშა იდეებისა და მოვლენების სამყარო. პლატონის ფილოსოფიაში ვერ მოხერხდა იდეებსა და მოვლენებს შორის, საკუთრივ იდეებსა და სიკეთის იდეას შორის კავშირის დამყარება. ნუცუბიძე არ იზიარებს პლატონის იდეებზე მოძღვრების არისტოტელისეულ კრიტიკას. მისი აზრით, არისტოტელეს ეს კრიტიკა ცალმხრივი იყო. *არისტოტელე ამ კრიტიკის დროს ეხება მხოლოდ იდეებისა და მოვლენების მიმართების სიძნელეს პლატონის ფილოსოფიაში. ამ კრიტიკისას ყურადღების გარეშე იქნა დატო-*

კვებული იდეებისა და სიკეთის იდეას შორის მიმართების საკითხი [1, გვ. 129-130].

ნუცუბიძის აზრით, პლატონის ფილოსოფიაში წამოჭრილი პრობლემები ბოლომდე ვერ იქნა გადაწყვეტილი. ეს ვერ მოახერხა ვერც პლატონის მოძღვრების ე.წ. პითაგორისტულმა პერიოდმა და ვერც არისტოტელემ, რადგან „საკმარისი არ იყო იდეათა სამყაროსა და ნივთთა სამყაროს ან სიკეთისა და იდეის არსების ერთმანეთისგან განსხვავება და დაპირისპირება“, საჭირო იყო, აგრეთვე, ერთიანობის პრინციპის გატარება. ეს მხოლოდ ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძვრზე განხორციელდა და თანაც არა ერთბაშად. პლოტინე (205-270) ამგვარი ძიებისას ერთის, როგორც საწყისის აღიარებამდე მივიდა. მაგრამ მასთან ერთის სიმრავლეში გადასვლა ამოუხსნელი დარჩა. ვერც პორფირიოსმა (234-305) ვერ გადაჭრა ეს სიძნელე. ეს საბოლოოდ მოახერხა ნეოპლატონური და, საერთოდ, ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელმა სისტემატიკოსმა პროკლემ (412-485), რომელმაც ყველაფერი პირველსაწყის ერთს დაუკავშირა. პროკლესთან საბოლოოდ დამკვიდრდა ერთისა და სიმრავლის ერთიანობის იდეა. „ღმერთად და სიკეთედ მიჩნეული „ერთი“ არის სამყაროს საწყისი ანუ მიზეზი და როცა იგი თავის თავს შეიმცნებს, შეიმცნებს სამყაროს ან: როცა იგი თავის თავი ხდება, სამყაროდ იქცევა“ [1, გვ. 134].

პროკლეს ფილოსოფიის გამგრძელებელი ქრისტიანობის ნიადაგზე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელს ამოფარებული უცნობი ავტორის შრომებში გატარებული ძირითადი პრინციპები, ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის მთავარი იდეური საფუძველია. რენესანსის ფილოსოფიის წარმომადგენლები: მარსილიო ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა, ნიკო-

ლოზ კუზელ და ჯორდანო ბრუნო განიცდიდნენ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენას [3, გვ. 89].

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ანუ, როგორც მას ხშირად უწოდებს ნუცუბიძე, არეოპაგიტულ ნეოპლატონიზმში, მოხერხდა მიწისა და ზეცის დუალიზმის გაუქმება. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა სამყაროს ერთიანობის პრინციპი ნეოპლატონიზმიდან აიღო. მისი დამსახურებაა ის, რომ მან შეძლო „...ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრების შერწყმა ქრისტოლოგიაში ნეოპლატონიზმის მეშვეობით“ [1, გვ. 84].

რენესანსისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებულ აუცილებლობის პრინციპს, რის საფუძველზეც პირველმიზეზიდან არსებები აუცილებლობით, ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე მომდინარეობენ – წარმოიშობიან [2, გვ. 29-30]. ეს პრინციპი გვხვდება ნეოპლატონიზმის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლებთან - პლოტინესა და პროკლესთან. არსებათა აუცილებლობით წარმოშობის აღიარება ნიშნავს მონოთეიზმის არსებითი მომენტის – *კრეაციის* უარყოფას, რომელიც გულისხმობს ღმერთის მიერ არსებათა შექმნას, საკუთარი სურვილით, დროში, არაფრისგან.

რენესანსული მსოფლმხედველობისთვის ასევე მნიშვნელოვანია არეოპაგიტული თვალსაზრისი სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე, რომელიც ფსევდო-დიონისემდე გვხვდება პლოტინესთან, ბასილი დიდთან და პროკლესთან. ფსევდო-დიონისესთან გაზიარებულია ეს თვალსაზრისი და ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ისაა, რომ რუსთაველთან იგი სწორედ არეოპაგიტული მოძღვრებიდანაა შემოსული. საკუთრივ სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის აღიარებას ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ამით დაშვებული იყო ბოროტების დაძლევის

შესაძლებლობა. ეს იდეა რენესანსის მსოფლმხედველობისთვის არსებითი იყო.

მოკლედ შეიძლება ითქვას, რომ არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ ნეოპლატონიზმის მიერ ათვისებული და გადამუშავებული ანტიკურობა, როგორც ნუცუბიძე ამბობს - „გადარგო“ ქრისტიანობის ნიადაგზე, რითაც შენარჩუნდა რენესანსისთვის აუცილებელი იდეები და პრინციპები. ამ იდეათა შორის ძირითადია – ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობა, – იდეა, რომელიც რენესანსის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას ამზადებს. ამ ძირითადი იდეის მომენტებია: ღმერთიდან (პირველმიზეზიდან) არსებათა აუცილებლობით გამომდინარეობა, ადამიანის გაღმერთების თვალსაზრისი, ღმერთთან უშუალო შეერთების დაშვება, იერარქიის პრინციპი, სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა.

შეიძლება ითქვას, რომ აქ აღნიშნული იდეური ფონი კულტურის ისტორიაში შეამზადა ნუცუბიძის მონიშნულმა ანტიკურობის ათვისების პირველმა გზამ, რაზედაც უკვე გვქონდა საუბარი. შემდგომში ეს გზა მძლავრ მიმართულებად გადაიქცა და მას მიმდევრები ჰყავდა ევროპის სხვადასხვა ქვეყანაში (ბიზანტია, საქართველო, საფრანგეთი, გერმანია). ამ გზამ საბოლოოდ განაპირობა კუხელისა და ბრუნოს პანთეიზმი.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნუცუბიძემ, გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ, რენესანსის ძირები აღმოსავლეთში დაინახა და საკუთარი თვალსაზრისი ასე დაასაბუთა: ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი წარმომადგენლის პროკლეს ფილოსოფია მხოლოდ წარმართობით საზრდოობდა. ამასთან, ამ დროის ქრისტიანობა უკვე სახელმწიფო რელიგიაა და ამიტომაც მაშინ შეუძლებელი იყო პროკლეს მოძღვრების მიღება უცვლელად. სწორედ ის იყო ფსევდო-დიონისეს დამ-

სახურება, რომ მან მოახერხა ნეოპლატონიზმის (პროკლეს ფილოსოფიის სახით) „ქრისტიანულ ნიადაგზე გადარგვა“, რითაც გზა გაუხსნა მოწინავე იდეებს. თუკი არეოპაგიტიკა რენესანსის წყაროა, მაშინ რენესანსის ძირები აღმოსავლეთში ყოფილა საძიებელი, რადგანაც არეოპაგიტიკა აღმოსავლური ქრისტიანობის ძეგლია.

როგორც ვნახეთ, ნუცუბიძის მიხედვით, რენესანსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულეს იმ იდეებმა, რომლებიც სათავეს ანტიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, პლატონის მოძღვრებაში იღებდა და რომლებიც შემდგომ განვითარებულ იქნა მის მიერ აღნიშნულ „ანტიკური მემკვიდრეობის“ ათვისების პირველი გზის წარმომადგენელთა მხრიდან. ნუცუბიძესთან ეს თვალსაზრისი უფრო კონკრეტდება, როცა მსჯელობა ეხება ქართული რენესანსის იდეოლოგიას, რომელიც, მისი აზრით, უშუალოდ უკავშირდება იოანე პეტრიწის (XI-XI სს.) ფილოსოფიას: „პეტრიწის მოღვაწეობის არსი მდგომარეობდა არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის აღორძინებაში, რომელმაც რენესანსის იდეოლოგიის როლი ითამაშა საქართველოში ისევე, როგორც, ზოგიერთი ცვლილებებით, თითქმის ყველგან, სადაც კი წამოიწყო რენესანსი, იქნებოდა ეს აღმოსავლეთში თუ დასავლეთში“ [1, გვ. 165].

იოანე პეტრიწის როლს რენესანსის ჩამოყალიბებაში ნუცუბიძე იმაში ხედავდა, რომ „რენესანსის ყველა იდეოლოგიისაგან განსხვავებით, რომლებიც მისდევნენ მსოფლიო რენესანსის იდეოლოგიურ წყაროს – არეოპაგიტული წიგნების ავტორის იდეებს, პეტრიწი მიემართება იმავე გზით, მაგრამ პირველ რიგში ქართული ანტიკურობისაკენ“ [იქვე].

ნუცუბიძის აზრით, იოანე პეტრიწი თავის კომპეტენციებში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გააზ-

რების იმ ელემენტებს იმეორებს, რომელიც არეოპაგიტულ მოძღვრებაშია მოცემული. სწორედ ამაში ხედავს ნუცუბიძე იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის უშუალო კავშირს არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. ამასთან, აქ ის ერთ პრინციპულ განსხვავებაზეც მიუთითებს: „პეტრიწი სცილდება ფსევდო-დიონისური წიგნების ავტორის ქრისტიანულ ფორმას და ქართულ რენესანსში „წარმართობის გამოცოცხლების“ მხარეს იხრება“ [1, გვ. 173].

ნუცუბიძის თვალსაზრისი იოანე პეტრიწის „წარმართობისაკენ გადახრის“ თაობაზე საკამათოდ მიგვაჩნია, ვინაიდან ამის ფაქტობრივ და დამაჯერებელ დასაბუთებას მასთან ვერ ვხვდებით. მით უმეტეს, რომ ამ მომენტს ნუცუბიძე დიდ ყურადღებას აქცევს და მას განსაკუთრებულ კულტურულ თუ აზრობრივ დატვირთვას აძლევს: „ანტიკური წარმართული მსოფლგაგებისაკენ გადაჭრით შემობრუნებამ ხელი შეუწყო საქართველოში „წარმართობის გამოცოცხლებას“, რომელიც ცოცხალი, ნამდვილი ბუნების პოეტური აღქმის ფორმა იყო. ეს შემობრუნება ცოცხალი ბუნებისაკენ და ცოცხალი მთლიანი ადამიანისაკენ საფუძვლად დაედო XII საუკუნის საერო პოეზიას, რომელიც ქართულ რენესანსს შეადგენს. თავისი შემობრუნებით ბუნებისაკენ, ერთი მხრივ, და სამყაროს ისეთი ერთიანობის იდეის დანერგვით, რომელიც წარმოადგენს აუცილებელ და შეუქცევად დამოკიდებულებათა საფეხურების სისტემას; იერარქიის, სიკეთისა და მშვენიერების არეოპაგიტული იდეების აღდგენით პეტრიწი რუსთაველის წინამორბედად გვევლინება. რუსთაველი არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის მიმდევარი იყო და მან შეძლო გაეკრიტიკებინა მშვენიერებისა და სიყვარულის პლატონური მოძღვრება და სიკეთისა და მშვენიერების იდეა ამ ქვეყნად,

რეალურ სინამდვილეში, გადმოეტანა და ზეციურ საწყისთან შეერწყა იგი“ [1, გვ. 175].

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, ნუცუბიძე პირდაპირ კავშირსა და ერთიან ხაზს ხედავს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, იოანე პეტრიწსა და შოთა რუსთაველს შორის და ამ ერთიან ხაზში იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობას გარკვეული შუამავლის ფუნქციასაც აკისრებს. ვფიქრობ, აქ ნუცუბიძემ არსებითად სწორად შენიშნა იდეური კავშირები სამ დიდ შემოქმედს შორის. ერთადერთი, რაშიც შეიძლება შეედავო მას, არის ის, რომ ამ თვალსაზრისის დასაბუთება უფრო მეტ სიცხადესა და დამაჯერებლობას საჭიროებდა. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იგი გრძნობს ამ სიძნელეს და იოანე პეტრიწის შრომების ცენტრალურ საკითხზე (არეოპაგიტიკის აღორძინება) მსჯელობისას აღნიშნავს: „ამ საკითხის დეტალური გაშუქება, სპეციალური მონოგრაფიის საქმეა“ [1, გვ. 177].

ნუცუბიძის აზრით, პროკლეს თხზულების პეტრიწისეული თარგმანი ხშირად სცილდება ორიგინალს და ეს ძირითადად გამოწვეულია პროკლეს არეოპაგიტული ინტერპრეტაციის გავლენით. აქ, „უშუალოდ თვალში გვეცემა ის პრინციპი, რომელსაც ეყრდნობა პროკლეს არეოპაგიტული გაგება და მისი გზით ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობაც“ [1, გვ. 178]. ამით ნუცუბიძეს იმის თქმა უნდა, რომ პეტრიწი პროკლეს თხზულების თარგმნისა და განმარტებისას ხელმძღვანელობდა მისი არეოპაგიტული რედაქციით.

არეოპაგიტიკასთან იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობის სიახლოვის დამადასტურებელია სიკეთისა და ბოროტების მიმართების არეოპაგიტული თვალსაზრისის მიღება პეტრიწის მიერ და ამ გზით მისი ათვისება ქართული რენესანსული პოეზიის მხრიდან. საინტერესოა და საყურადღებოა

ნუცუბიძის მიერ ამ საკითხის გაშუქება: „ბოროტებას არ გააჩნია დამოუკიდებელი არსებობა, და ამდენად, წარმატებულია და შეიცავს მეტი ბედნიერების შესაძლებლობას ნაკლები ბედნიერების გზით. ეზიარო ერთს (პროკლე) და თვით იქვე ღმერთად (არეოპაგელი), ანუ თანამონაწილეობდე ერთში (პეტრიწი) – ასეთია არეოპაგიტული წიგნების ავტორის მიერ ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე გადამუშავებული ნეოპლატონიზმის აპოგეა. ამავე სახით აითვისა ნეოპლატონიზმი ფილოსოფოსმა პეტრიწმა. კეთილისა და ბოროტის, სრულყოფილების, სიყვარულისა და მშვენიერების ასეთივე ცნებები შეითვისა იდეოლოგიურად ქცეულ ქართულ (არეოპაგიტულ) ნეოპლატონიზმზე აღზრდილმა ქართული რენესანსის პოეზიამ“ [იქვე].

აქ გვაქვს კიდევ შენიშვნა ნუცუბიძის თვალსაზრისის მიმართ. კერძოდ, ის მსჯელობს სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიასა (იოანე პეტრიწი) და ქართული რენესანსის პოეზიაში (შოთა რუსთაველი). ამ თვალსაზრისის (სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა) მთავარ წყაროდ არეოპაგიტულ მოძღვრებას ასახელებს. მაშინ, როცა თვალსაზრისი, რომ „ბოროტება სიკეთის კლებაა“, უფრო ადრე გვხვდება ბასილი დიდთან. თუმცა ეჭვგარეშეა, ამ თვალსაზრისის უფრო ადრინდელი ნეოპლატონური (პლოტინე) წარმომავლობა.

თავისი მოსაზრებების დასადასტურებლად ნუცუბიძე მიმართავს იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში ღმერთის ქრისტიანული წარმოდგენის ადგილას „ერთისა“ და მზის წარმართული წარმოდგენის ჩასმას. მართალია, ამგვარი რამ გვხვდება არეოპაგიტიკაშიც, მაგრამ ეს ნუცუბიძეს მიაჩნია

ქრისტიანობიდან „შემთხვევით“ და „უნებლიე“ გადახვევებად [1, გვ. 182].

იოანე პეტრიწი, აღნიშნავს ნუცუბიძე, ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციების გამგრძელებელია და მასთანაც, ისევე როგორც ნეოპლატონოლებთან, ღმერთი სამყაროს მიზნობა და არა შემოქმედი, ხოლო სამყარო შემოქმედება კი არაა, არამედ შედეგია, რომელიც გამომდინარეობს მიზნობიდან: „ამით ეს დებულება განსხვავდება შემოქმედებით, ეწ. კრეაციონისტული თვალსაზრისის მომხრეთა პოზიციისაგან“, და აქ ავტორი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომელიც იმჟამინდელი ეპოქისთვის საყოველთაოდ დამახასიათებელი იდეოლოგიური წნეხისათვის ანგარიშის გაწევა უფროა, ვიდრე ფილოსოფიური კვლევა-ძიების შედეგად გაკეთებული დასკვნა. კერძოდ, ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ კრეაციონისტული თვალსაზრისისგან განსხვავებით, „ემანაციის შესახებ ნეოპლატონური მოძღვრების ასეთი კაუზალური გაგებიდან პირდაპირი გზა მიდის *პანთეიზმისაკენ*; ხოლო თუ ამას დავუმატებთ ეწ. არეოპაგიტულ განმარტებას ღმერთის არსებობის, როგორც ნეგატიური მომენტისა, მაშინ ყველაფერმა ამან მოაშზადა გადასვლა პანთეიზმიდან ათეიზმზე, ონტოლოგიზმიდან კი მატერიალიზმზე“ და ნუცუბიძე ამ აზრს ავრცელებს რუსთაველზეც: „XII საუკუნის ქართულ რენესანსში ასეთი გამოსავალი აღნიშნულ სიტუაციიდან უკვე სახეზე იყო: რუსთაველის მსოფლგაგებამ, რომელიც, ცხადია, პოეტური ფორმითა და გამომსახველური საშუალებებით იყო შემოსილი, მოგვცა ასეთი გადასვლა ნეოპლატონური ემანაციიდან ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა ავტორის ნეგატიური თეოლოგიაზე გადასვლით ათეიზმისაკენ, რომელიც მატერიალიზმს უახლოვდება“ [1, გვ. 188].

რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლის შესახებ ნუცუბიძის თვალსაზრისი მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოვყალიბოთ: ზოგადად რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი ნეოპლატონური ფილოსოფიაა, უფრო ზუსტად, *არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი*, რომელიც ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისების პირველ გზას მიეკუთვნება. (უშუალოდ ნუცუბიძის თვალსაზრისი) და რომელშიც შედიან: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ერიუგენა, იოანე იტალი, იოანე პეტრიწი... ქართული რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველია იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა, რომელმაც ნეოპლატონიზმი ათვისა არეოპაგიტული რედაქციით. ამასთან, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისგან განსხვავებით, პეტრიწი მიუბრუნდა წარმართობას.

რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძველს, ჩვენი შეხედულებით, ნუცუბიძემ სწორად მიაკვლია, მაგრამ ამ საკითხზე მისი მოსაზრებები ნაკლოვანია. კერძოდ, ბოლომდე გარკვეული არაა, თუ რის საფუძველზე შეიძლება მივიჩნიოთ ნეოპლატონიზმი (მათ შორის, რა თქმა უნდა, იგულისხმება არეოპაგიტიკა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფია) რენესანსის იდეურ წყაროდ. ამ მიმართულებით თავისი მოსაზრების დასასაბუთებლად ის ნეოპლატონურ ტექსტებს ნაკლებად მიმართავს, რაც საბოლოოდ უცმარისობის განცდას ტოვებს.

როგორც უკვე ითქვა, საკაცობრიო კულტურის განვითარებაში ნეოპლატონური ფილოსოფიის მნიშვნელობას ზრდის ის ფაქტი, რომ იგი მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, რენესანსისა და ჰუმანიზმის ძირითადი მსოფლმხედველობრივი საფუძველია. რა ნიშნით შეიძლება, ჩაითვალოს ნეოპლატონური ფილოსოფია რენესანსის ძირითად მსოფლმხედველობრივ საფუძველად? რენესანსის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი ამქვეყნიურ სინამდვილისადმი ღირებულების მი-

ნიჭებაა. ემანაციის საფუძველზე აღიარებული ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა, ნეოპლატონური ფილოსოფიის ამოსავალი დებულებაა, რაზე დამყარებითაც ღმერთი, გარკვეული აზრით, „მიწაზეა ჩამოყვანილი“. ეს კი ხილულ სინამდვილეში ღვთაებრივის „აღმოჩენისა“ თუ „დანახვის“ შესაძლებლობას უშვებდა, რაც, საბოლოოდ, ამქვეყნიურის ღირებულებად გამოცხადების საფუძველია. ნიშანდობლივია, რომ ნეოპლატონიზმის უდიდესი წარმომადგენელი პლოტინე მატერიის მარადიულობას და ამის საფუძველზე მასში არსებული მშვენიერების მარადიულობასაც აღიარებდა. მსგავსი თვალსაზრისებია ნეოპლატონური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებთანაც. სწორედ ამ აზრით ითვლება ნეოპლატონიზმი რენესანსის მსოფლმხედველობრივ წყაროდ და საფუძვლად. ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ შემთხვევაში მხედველობაშია რენესანსის ის გაგება, როცა მის შინაარსში იგულისხმება ამქვეყნიურში ღვთაებრივის აღმოჩენა და ამის საფუძველზე მისი აღიარება ღირებულად, ადამიანურის წინა პლანზე წამოწევა და ა.შ.

შუა საუკუნეების კულტურის მსოფლმხედველობრივი ძირების ძიებისას მკვლევრები ხშირად განსხვავებულ და ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავ თვალსაზრისებს გამოთქვამდნენ. ერთნი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებენ პლატონის ფილოსოფიაზე, მეორენი არისტოტელეს მსოფლმხედველობაზე, ხოლო მესამენი ნეოპლატონურ მოძღვრებაზე. აზრთა სხვადასხვაობა გამოწვეული უნდა იყოს იმის გაუთვალისწინებლობით, რომ ნეოპლატონიზმი თავისთავში მოიცავს პლატონისა და არისტოტელეს, საერთოდ, წინამავალი ფილოსოფიური სისტემების არსებით მომენტებს, რომ ეს ფილოსოფიური სისტემა არა მხოლოდ „ნეოპლატონიზმია“, არამედ „ნეოარისტოტელიზმიც“ (ჰეგელი, ცელერი). ეს არცაა

გასაკვირი, რადგან ნეოპლატონიზმი ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი და უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური სისტემაა, რომელშიც შენარჩუნებული და შეჯამებულია ადრინდელი ფილოსოფიის არსებითი პრინციპები.

ასე შეიძლება ზოგადად გადმოიცეს შალვა ნუცუბიძის თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმის, არეოპაგიტული მოძღვრებისა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის როლზე რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლის ჩამოყალიბებაში.

ლიტერატურა:

1. ნუცუბიძე, შალვა. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბილისი, 1976, ტ. IV.
2. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბილისი, 1961.
3. Философская энциклопедия. Москва, 1969, т. I.

ნეოპლატონიზმისა და ქართული რენესანსის საკითხები ალექსეი ლოსევის შრომებში

გამოჩენილი რუსი მოაზროვნე ალექსეი ლოსევი /1893-1988/ დიდ ყურადღებას უთმობდა ნეოპლატონურ ფილოსოფიას. იმ დროს გაბატონებული აზრის საწინააღმდეგოდ, ის ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიური სკოლის ყოველმხრივი შესწავლის საჭიროებასა და აუცილებლობაზე აღნიშნავდა.

თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „აღორძინების ესთეტიკა“ ნეოპლატონიზმზე მსჯელობას ლოსევი იწყებს „პლატონიზმის“ ცნების დადგენით. მისი აზრით, ჩვეულებრივ „პლატონიზმის“ ცნებაში იგულისხმება მატერიასთან მიმართებით იდეის პრიმატი. ლოსევის აზრით, პლატონთან საგნების იდეა არის მაქსიმალურად და ზღვრულად „აზრობრივი სისრულე“. მაგალითად, ჯოხი შეიძლება გატეხო ან სულაც დაწვა, მაგრამ ჯოხის იდეას ვერ გატეხ და ვერც დაწვავ. ეს ისეთი ელემენტარული ჭეშმარიტებაა, რომ მის წინააღმდეგ არავინ წავა. პლატონიზმის სწორედ ამ საყოველთაო თვისებამ, ლოსევის აზრით, განაპირობა რენესანსის ეპოქაში პლატონიზმის ესთეტიკისადმი დიდი ყურადღება.

პლატონიზმის მეორე ამოსავალ მტკიცებას წარმოადგენს საგანთა იდეების არსებობის აღიარება საყოველთაო ცვალებადობასა და ქმნადობაში, რომელიც ბოლოს და ბოლოს თავისთავად წარმოადგენს „საგნების მარადიულად დამზადებელ მოდელს“ [2, გვ. 80].

ნეოპლატონიზმის შეფასებისას, ლოსევი გამოთქვამს ერთობ საყურადღებო მოსაზრებას: „ამ სკოლის სახელწოდება მთლიანად პირობითია, რამდენადაც სოკრატემდელი ფილოსოფია, არისტოტელე და სტოიკოსები პლატონზე არანაკლებ

ბად არიან მასში წარმოდგენილი“ [2, გვ. 83]. აქვე ლოსევი დიდ ყურადღებას უთმობს ნეოპლატონელთა მხრიდან პლატონიზმის განვითარებას.

პლატონთან იდეა არსიც არის და აზრიც, ვინაიდან შეუძლებელია არ იყოს იდეა, რადგანაც არსებობს საგანი და იდეის არსებობის საფუძველზე მოიაზრება საგანი. მხოლოდ იდეის მეშვეობით შეიძლება საგნის გაგება. მსგავსი აზრი გვხვდება არისტოტელეს ნუსზე მოძღვრებაში, რის საფუძველზეც მოცემულია ინტელგიბელური მატერიის შესახებ თვალსაზრისი. ლოსევის აზრით, არისტოტელე აფართოებს პლატონის იდეის ცნებას, რომელიც გავსებულია ყოველგვარი მატერიალური გაფორმებებით და საიდანაც წარმოიშვა არისტოტელური მოძღვრება პოტენციისა და ენერგიის შესახებ. „ამრიგად, უბრალო უშუალოდ მოცემული პლატონური საგნების სამყაროს ნაცვლად, ნეოპლატონელებმა არისტოტელეს გავლენით, მოგვცეს თვითშემეცნებელი და მოაზროვნე გონების შესახებ თვალსაზრისი, რომელიც მატერიალურად, ე.ი. სუბსტანციურად გაფორმებულია ყოველგვარი სამყაროს გარეშე და მას ზემოთ; და ამის გარდა, ის ენერგიულად და მუხტულია კოსმიური ყოფიერებისა და ცხოვრების ყველა შესაძლო გაფორმებების მიმართ“ [2, გვ. 84]. ლოსევის აზრით, ეს არის ნეოპლატონიზმის მხრიდან არისტოტელეს მეშვეობით იდეებზე პლატონური მოძღვრების განვითარება შ ი ნ ა რ - ს ი ს მიხედვით.

პლატონთან უკვე მოცემულია არსსა და ქმნადობას შორის განსხვავება. არსი არსებობს თავისთავად, ხოლო ქმნადობა დროის ყოველგვარ მომენტში. ეს კარგად იგოდნენ ჯერ კიდევ სტოელებმა მატერიალური ანუ ფიზიკური არსის მიმართებით, რომელიც ბოლოს და ბოლოს გულისხმობდა პირველი ცეცხლის ემანაციას და მის გავრცელებას მთელ

სამყაროზე. ამ ემანაციის საფუძველზე წარმოიქმნა იერარქიული კიბე, რომელიც იწყება პირველი ცეცხლით, გაივლის დემონებსა და ადამიანს და მთავრდება უსულო საგნებით. ლოსევის აზრით, ნეოპლატონელებმა გაწმინდეს ეს ემანაცია ელემენტარულ-ნივთიერი მატერიალიზმისგან და გარდაქმნეს იგი სამყაროს ანუ ნუსის წმინდა აზრობრივ ქმნადობად. ნეოპლატონელებთან მსოფლიო სულის მოძრაობის შედეგად შეიქმნა კოსმოსი

ლოსევის მიხედვით, ნეოპლატონური ნუსი წარმოადგენს სამყაროს კანონზომიერების სისტემას, ხოლო ნეოპლატონური მსოფლიო სული სამყაროსა და სიცოცხლის მარადიულ მოძრაობას, რომელშიც ხორციელდება სამყაროს ესა თუ ის კანონზომიერებანი და ბუნების ესა თუ ის კანონი [2, გვ. 85]. ლოსევის აღნიშვნით, სწორედ მსოფლიო სულისა და კოსმოსის ცნებები თავისი შინაარსით წარმოადგენენ იმას, რითაც ნეოპლატონელებმა გაამდიდრეს პლატონური მოძღვრება იდეებზე ე ე მ მ ო დ ა ნ, რითაც განსხვავდება ნეოპლატონური იდეების სამყარო ძველი პლატონიზმისგან.

ლოსევი განიხილავს პლატონის „სახელმწიფოს“ VI წიგნში მოცემულ ერთზე მოძღვრებას და წარმოადგენს მას, როგორც აბსტრაქტულ-საყოველთაო კატეგორიას. ლოსევის აზრით, „მთელი საუკუნეები უნდა გასულიყო, ვიდრე ანტიკური ფილოსოფოსები ამ აბსტრაქტულ ერთს გაიგებდნენ, როგორც არსისა და სიცოცხლის მაქსიმალურ კონკრეტულ გაფორმებას“ [2, გვ. 87]. აქ ავტორი შენიშნავს, რომ პლატონთან ერთი განსხვავდება ყოველგვარი შემეცნებისა და აზროვნებისგან და აღემატება მათ. ასეთი ცნება უკვე გვხვდება პლატონთან, მაგრამ არსად არ იყო გამოყენებული. ეს იყო ის შევსება, რომელიც გააკეთა პლოტინემ ზ ე მ ო დ ა ნ და

ამით დაასრულა კიდევ ანტიკური პლატონიზმის მთელი სისტემა.

ლოსევის აზრით, ნეოპლატონიზმმა ახლებურად გაიაზრა ფილოსოფიისა და ესთეტიკის მთავარი მიღწევები, გადაამუშავა ისინი და „გადათარგმნა“ შინაგანი შეგრძნების ენაზე. მის საფუძველზე კი, ანტიკური ფილოსოფიის კატეგორიები უფრო ცხადი და მაქსიმალურად მისაღწევი გახადა, „ასე რომ, ძველი არისტოტელური გონება აბსტრაქტული კატეგორიიდან ნეოპლატონურ ესთეტიკაში გადაიქცა სამყაროს ულამაზეს და მიმზიდველ სტრუქტურად, რომელმაც მსოფლიო სულზე განვითარებული მოძღვრების მეშვეობით შეავსო მთელი კოსმოსი, შეავსო ცოცხალი ენერგიებითა და გახარებული და ესთეტიკურად გამხიარულებული ბუნების მფეთქავი ცოცხალი სურათებით“ [2, გვ. 91].

ლოსევი შენიშნავს, რომ რენესანსის ეპოქაში ნეოპლატონიზმი და მისი ესთეტიკა ასრულებდნენ პროგრესულ როლს ახალი მითოლოგიის გააზრებაში და განსაზღვრავდნენ რენესანსის ესთეტიკის არსს; და მაინც, თავისი არისტოტელიზმის გამო ისინი კონსერვატორულნიც იყვნენ. ამ მიზეზითაც აკრიტიკებდნენ ნეოპლატონიზმს უფრო ცოცხალი და მხიარული პლატონიზმის პოზიციიდან.

ლოსევი, თავისი დამახასიათებელი ნიშნებით, გამოყოფს ნეოპლატონიზმის სამ ძირითად ფორმას: ანტიკური ნეოპლატონიზმი, რომელიც წარმოადგენს კოსმიურს, რადგანაც „...ანტიკური ნეოპლატონიზმი თავის საფუძველში სხვა არაფერია თუ არა, როგორც კოსმიური წრებრუნვის, საერთო არსობრივი მარადიული დაბრუნებისა და საერთოდ ბუნებაში სულისა და საგნების მიმოქცევის ახსნის მცდელობის კოსმოლოგია“.

შუასაუკუნეებრივი ეოპლატონიზმის თეოლოგიური, რადგანაც მისი განსჯის საგანია ყველაფერზე აღმატებული აბსოლუტური პიროვნება - ღმერთი. ამის გარდა, „შუა საუკუნეების ნეოპლატონური ესთეტიკა მონოთეიზმის გამართლება და გამოხატულებაა“.

ლოსევის აზრით, აღორძინებით ეოპლატონიზმი წარმოადგენს ანთროპოცენტრიკულს. იგი არ კმაყოფილდება არც ანტიკური პოლითეიზმით, არც შუასაუკუნეებრივი მონოთეიზმით. მას ანტიკურ ნეოპლატონიზმთან აქვს ის საერთო, რომ ცდილობს გაამართლოს, აამაღლოს და განადიდოს მატერიალური სამყარო და პლოტინესა და პროკლეს მოძღვრებათა დახმარებით აქციოს იგი მარადიულად. შუასაუკუნეებრივი ნეოპლატონიზმის მსგავსად კი, აღორძინებით ნეოპლატონიზმში მოცემულია უნივერსალური პიროვნების კულტი, რომელიც არ დაიყვანება ბუნებრივ და მატერიალურ მონაცემებზე. ლოსევის შენიშვნით, „რენესანსის ესთეტიკაში ყველაზე მთავარია ისეთი პიროვნება, რომელიც აბსოლუტურია არა თავისი ზეგუნებრივი არსებობით, არამედ წმინდა ადამიანური განხორციელებით“ [2, გვ. 93]. ამის გარდა, აღორძინებითი ინდივიდუალობა წარმოადგენს არა უბრალოდ ინდივიდუალობას, არამედ არტისტულ ინდივიდუალობას.

„აღორძინების ესთეტიკაში“ ლოსევი დიდ ადგილს უთმობს ჰუმანიზმის ცნების დადგენას და ნეოპლატონიზმის როლის გარკვევას რენესანსის ეპოქაში. ლოსევის აღნიშვნით, „ჰუმანიზმის“ ტერმინი მრავალმხრივია და ხშირად დგება მისი გამოყენების მართებულობის საკითხი. ამის მიუხედავად, ეს ტერმინი უნდა დარჩეს, აღნიშნავს ლოსევი, მაგრამ საჭიროა მისი ზუსტი განსაზღვრება: „ჰუმანიზმი უეჭველად არის თავისუფალი ინდივიდუალური უფროსი შესახებ მოძღვრება, ლოგიკურის, მორალურის და ესთეტიკურის ერთობ ანტიეკლესიური ტენ-

დენციით /რაც, სხვათა შორის, აღორძინებითი ჰუმანიზმისთვის სრულიადაც არ არის აუცილებელი/, მეცნიერულ-ფილოლოგიურ სფეროში ენთუზიაზმით და პაპობის საერო ხელისუფლების წინააღმდეგ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური დასკვნებით" [2, გვ. 105].

ლოსევი არ იზიარებს იმ აზრს, რომლის თანახმადაც, რენესანსის ყველა წარმომადგენელი ითვლება ჰუმანისტად. ერთ სიბრტყეში არ შეიძლება განვიხილოთ, პეტრარკაც, ლორენცო ვალაც, ფლორენციის აკადემიის პლატონელებიც და ჯორდანო ბრუნოც. მას მიაჩნია, რომ უფრო მართებული იქნება საუბარი მათ არა ჰუმანისტურობაზე, არამედ ცნობილ მოძრაობაზე, რომელიც მოიცავდა ისეთ ავტორებს, რომელთაც სხვა მხრივ მეტ-ნაკლებად არ გააჩნდათ საერთო: „მთელი რენესანსი - ეს არის ჰუმანიზმის თეორიაც და პრაქტიკაც. და ყველა აღორძინებითი ნეოპლატონელები, რომელთა შესახებაც გვქონდა საუბარი, ასევე თავისუფლად მოაზროვნე ჰუმანისტები არიან. მაგრამ ამ ტერმინის გამოყენება რენესანსის ყველა წარმომადგენლის მიმართ განუსხვავებლად, იქნებოდა მთელი რენესანსის ისტორიის აღრევა და უარის თქმა იმის ნათლად წარმოდგენაზე, თუ რა არის საკუთრივ ჰუმანიზმი არსებაში" [2, გვ. 108].

ლოსევის თანახმად, თუკი ზუსტად არ იქნება განსაზღვრული ჰუმანიზმის ცნება, მაშინ ძნელი იქნება გამოსვლა ამ აზრთაგან, რომელსაც ადგილი აქვს ნეოპლატონიზმსა და ჰუმანიზმს შორის მიმართების გარკვევისას. კერძოდ, ერთ შემთხვევაში ჰუმანიზმის გაგება ერწყმის რენესანსის სხვადასხვა წარმომადგენელთა თეორიულ შეხედულებებს, სხვა შემთხვევაში ასეთ შერწყმას არა აქვს ადგილი. ერთ შემთხვევაში ნეოპლატონიზმი და ჰუმანიზმი წარმოდგენენ ერთ მთელს, მეორე შემთხვევაში ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისგან,

თუმცა ეგუებიან ერთმანეთს ერთი და იგივე ფილოსოფიური ცნობიერების საზღვრებში; მესამე შემთხვევაში, ისინი არა მხოლოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, არამედ არც ეგუებიან ერთმანეთს. ასე მაგალითად, რენესანსის ესა თუ ის წარმომადგენელი შეიძლება დარჩენილიყო ნეოპლატონელად, მაგრამ არ ყოფილიყო ჰუმანისტი და პირიქით. ამიტომაც ლოსევი მოითხოვს ჰუმანიზმის ზუსტ განმარტებას: „...ჰუმანიზმი, პირველ რიგში არის, რენესანსისთვის ტიპური თ ა ვ ი - ს უ ფ ლ ა დ მ ო ა ზ რ ო ვ ნ ე ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა დ ა ს რ უ ლ ა დ ს ა ე რ ო ი ნ დ ი ვ ი დ უ ა ლ ი ზ მ ი“ [2, გვ. 109]. ლოსევის თანახმად, ასეთი ჰუმანიზმისთვის დამახასიათებელია თავისუფალი აზროვნება. მაგრამ ეს თავისუფალი აზროვნება თავისთავში გულისხმობს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და სამოქალაქო მხარეებს; ამის გარდა, ის თავისთავში შეიცავს უტოპიზმის ყველა ფორმას, „...პ ე დ ა გ ო გ ი უ რ დ ა ყ ო - ფ ი თ და ბოლოსდაბოლოს, ამ თავისუფალი აზროვნების უბრალო პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ და მ ო რ ა ლ უ რ მხარეებს“. ხოლო რაც შეეხება ამ ეპოქის ნეოპლატონიზმს, „ეს იყო ფილოსოფიურ-მითოლოგიური და პოეტური და პიროვნულ-ენთუზიასტური თავისუფალი აზროვნება“ [იქვე].

აქვე შევნიშნავთ, რომ ლოსევი ნეოპლატონურ ფილოსოფიას პლატონიზმის გაგრძელებად და განვითარებად მიიჩნევს. თავის მხრივ ნეოპლატონიზმს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა რენესანსის ეპოქის ჰუმანიზმისა და ესთეტიკისთვის.

ლოსევის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართული ნეოპლატონიზმისა და ქართული რენესანსის საკითხებს. შეიძლება ითქვას, რომ ლოსევის თვალსაზრისი ქართულ ნეოპლატონიზმზე წარმოდგენს ერთ-ერთ პირველ სერიოზულ ცდას ამ მოვლენის სპეციფიკურობის დასადგენად. მისი აზრით, ქართული ნეოპლატონიზმი ანტროპოცენტრის-

ტული ხასიათისაა. მასში არის ადამიანის უკდავებისა და მისთვის მიწიერი, ამქვეყნიური ბედნიერებისკენ მისწრაფება. მაგრამ აქვე არის ქართულ ნეოპლატონიზმსა და ევროპულ ნეოპლატონიზმს /იტალიურსა და გერმანულს/ შორის განსხვავება. ამ განსხვავების გაგების გარეშე, გაუგებარი იქნება ქართული ნეოპლატონიზმიც და ქართული აღორძინებაც. ლოსევის თანახმად, ქართული ნეოპლატონიზმში, „ანთროპოცენტრიზმი აქ ბუნების განადგურებას არ ნიშნავს, როგორც ეს დასავლეთშია. არა, ბუნება აქ მთავრდება იმით, რომ ადამიანი მასთან სუბიექტური მოთხოვნილებებით მიდის, იმის გამო რომ ადამიანი გახდა პიროვნება, რომელსაც სურს ყველაფერი იგრძნოს, ყველაფერი თავის ნებაზე გადააკეთოს. აქ ბუნება, ანუ კოსმოსი კი არ ისპობა, პირიქით, იზრდება ინტერესი სუბიექტის ცხოვრებისადმი; სუბიექტისა, ვინც მთლიანად ბუნებითთაა შეპყრობილი“ [1, გვ. 57].

ლოსევი ეხება ქართული ნეოპლატონიზმის დამოკიდებულებას სპირიტუალიზმისადმი, რაც მისი აზრით, ქართულ ნეოპლატონიზმში არცთუ მთლიანად იყო გაუქმებული. მაგალითად, იოანე პეტრიწი და რუსთაველი აღიარებენ ბუნების სულიერ საწყისს. მაგრამ ისინი ამ აზრს გამოთქვამდნენ თავისებურად და თავისი აზრი გადაჰქონდათ სუბიექტის ენაზე. ამიტომაც მათთვის საკმარისი არ იყო მხოლოდ თაყვანისცემა აბსოლუტისადმი და მისი შეუმეცნებადობისა და მიუღწევლობის ქადაგება. მათ შესაძლებლად მიაჩნიათ არსის სულიერი საფუძვლების მიღწევა, რადგანაც იგი წარმოადგენს რაღაცით ახლობელს ადამიანისთვის. ამით, ლოსევის აზრით, განსხვავდება ქართული ნეოპლატონიზმი იტალიურისა და გერმანულისგან.

ქართული ნეოპლატონიზმი, ლოსევის აზრით, კი არ აუქმებს ბუნებას და სულს, არამედ გადააქვს იგი თავის სუბიექტურ

განცდაში. „ქართულ ნეოპლატონიზმს სურს ბოლომდე გაიაზროს და განიცადოს ეს აბსოლუტები, რაც დასავლეთში განუცდელი და მეტად აბსტრაქტული იყო“ [1, გვ. 58]. ამით ქართული ნეოპლატონიზმი ცდილობს განახორციელოს თავისი ოცნება მისი დანიშნულების შესახებ, რითაც იგი განსხვავდება დასავლეთის ნეოპლატონიზმის სხვა სახეებისგან.

ლოსევი ქართული ნეოპლატონიზმის კიდევ ერთ თავისებურებაზე ამახვილებს ყურადღებას. კერძოდ, ის ერთობ სულიერად, ერთობ ამაღლებულად მიისწრაფვის ადამიანური არსებობის თავისუფალი და იდეალური გაფორმებისკენ. აქედან ცხადია, თუ რატომ გაიმარჯვა ნეოპლატონიზმმა საქართველოში და ამასთან საფუძველი გახდა იმ მიმართულებისა, რომელსაც უწოდებენ აღორძინებას. აქ ავტორი ერთობ საინტერესო აზრს გამოთქვამს: „აღორძინებისდროინდელი ქართული ნეოპლატონიზმი ერთი იმ ნიმუშთაგანია, ადამიანური აზროვნების იმ ღრმა და ზუსტად დამუშავებული ნიმუშთაგანი, ცხოვრების გარდაქმნისადმი რომ არის მიმართული; მიმართულია ყოველგვარი დაბრკოლების გადალახვისა და ამაღლებული ცხოვრების მიღწევისადმი. ეს არის მეტად მიწიერი ფილოსოფია, მაგრამ ამავე დროს, კეთილშობილი და ამაღლებულიც. ეს არის სულიერი ფილოსოფია, რომელსაც მიწისგან მოუწყვეტლივ სურს ეს მიწა რაღაც ახლებურად გარდაქმნას“ [1, გვ. 60].

ლოსევის აღნიშნით, ნეოპლატონიზმის შესწავლის საკითხი საქართველოში სათანადო სიმაღლეზეა, აქ თარგმნიან და კომენტარებს უკეთებენ ნეოპლატონელთა შრომებს. „მე ვიტყვდი, რომ ამ მხრივ საქართველო ის ადგილია, სადაც შეიძლება ვისწავლოთ, თუ როგორ ვიკვლიოთ ნეოპლატონიზმი“ [იქვე].

ნეოპლატონიზმში, ლოსევის აზრით, არის სუბიექტივიზმისა და ფსიქოლოგიზმის საფრთხე, რადგანაც ის წარმოადგენს ანტროპოცენტრისტულს, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ ის

არის ადამიანის სუბიექტურობის შესახებ მოძღვრება. როგორც ცნობილია ნეოპლატონიზმის ეს ასპექტი განვითარდა დასავლეთში და უკიდურესობამდე მივიდა. ასე მაგალითად, დასავლეთში „ადამიანს ისეთ სუბიექტურობას მიაწერდნენ, რომ ყველაფერი თავის გაღმერთებით თავდებოდა“ [1, გვ.61].

რაც შეეხება ქართულ ნეოპლატონიზმს, შენიშნავს ლოსევი, არაფერი აქვს საერთო ამასთან: „ის გვამღვეს სუბიექტის მდიდრულ სურათს, მაგრამ ამასთან ერთად გვასწავლის, თუ როგორ ავიცილოთ სუბიექტივიზმი და ფსიქოლოგიური თავის მოტყუების ყოველგვარი თავდასხმა; აქ არც ფსიქოლოგიზმია და არც განცდებით ტკბობა; აქ არის კეთილშობილი, ამაღლებული, საქმიანი კულტურა გრძნობებისა“ [1, გვ. 62].

დიდ ყურადღებას იმსახურებს ლოსევის თვალსაზრისი ჩაღრმავებულ ჭვრეტის შესახებ ქართულ ნეოპლატონიზმში. ანტროპოცენტრისტული ფილისოფიისგან განსხვავებით, რომელშიც ჭვრეტა მიდის შემოქმედი საწყისის უარყოფამდე, ქართულ ნეოპლატონიზმში ეს არის შემოქმედი საწყისისკენ მისწრაფება: „ჭვრეტა ქართულ ნეოპლატონიზმში სიცოცხლის, როგორც ჰარმონიული მთლიანობის, წვდომას ერწყმის და ამ ჰარმონიულმა მდგომარეობამ უნდა შეცვალოს არსებული მდგომარეობა. ქართული ნეოპლატონიზმის ამ თავისებურებებს აქვს არა მარტო მსოფლიო, არამედ თანამედროვე მნიშვნელობა. და რაც არ უნდა განვსხვავდებოდეთ ჩვენი მსოფლმხედველობით XI-XII საუკუნეებისგან, ამ ანტიფსიქოლოგიზმს, ანტისუბიექტივიზმსა და ქმედით წამოწყებას ქართველი ნეოპლატონელებისა, თანამედროვეებისთვისაც აქვს მნიშვნელობა“ [1, გვ. 63].

მოკლედ შევხვით ლოსევის მოსაზრებებს ქართული რენესანსის შესახებ, რომელიც გადმოცემულია მის უკვე ნახსენებ ნაშრომში - „აღორძინების ესთეტიკა“, რომლის პირველი თავის

დიდი ნაწილიც ეთმობა ქართული რენესანსის საკითხებს. ნაშრომში დაწვრილებით არის განხილული და კრიტიკულადაა შეფასებული ქართველ მეცნიერთა /შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. კეკელიძე, ი. ფანცხავა, შ. ხიდაშელი/ შეხედულებები.

ქართულ რენესანსზე ლოსიევის მოსაზრებებში უმნიშვნელოვანესი დასკვნებია გაკეთებული, კერძოდ:

1. „რაც ნამდვილად წარმოადგენს შ. ნუცუბიძის ნაშრომების უდიდეს დამსახურებას არის ის, რომ მან ძალზე ენერგიულად და ხელთარსებული რეალური ფაქტებით დაასაბუთა აღმოსავლეთის გავლენა დასავლეთზე, დასავლეთის რენესანსის დასაწისშივე“ [1, გვ. 27];

2. „როგორც არ უნდა ვაფასებდეთ რენესანსს, შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებს გვერდს ვერ ავუვლით. XI-XII საუკუნეების ქართული რენესანსისა და იოანე პეტრიწის მოღვაწეობის შესახებ მისი წიგნის თავები წარმოადგენს შესანიშნავ გამოკვლევას, რომელსაც უკვე ვეღარ უგულებელყოფს არა მხოლოდ ქართული, არამედ იტალიური რენესანსის წარმოშობის ვერც ერთი მკვლევარი“ [1, გვ. 30];

3. ქართველი მეცნიერების „...გამოკვლევების შემდეგ დასაბუთებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ზ მ ი, განსაკუთრებით კი პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნიშვნელოვან აღმოჩენად, რადგანაც იგი ჩვენ საშუალებას გვაძლევს უფრო მივუახლოვდეთ იტალიურ რენესანსსაც“ [1, გვ. 33];

4. „...ქართული აღორძინების მკვლევრებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსის წამომწყებებად ევროპაში. ამ მხრივ მათ უდავოდ ეკუთვნით პრიორიტეტი და რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას“ [1, გვ. 37].

რენესანსის პრობლემების კვლევაში ქართველ მეცნიერთა დამსახურებაზე მსჯელობას ლოსევი ასე ამთავრებს: „ასე შეიძლება შევაჯამოთ ის ნამდვილი და ჭეშმარიტად ისტორიულ-ფილოსოფიური ღვაწლი, რომელიც განახორციელეს ქართული რენესანსის ეპოქისა და მასთან ერად საერთოდ მსოფლიო რენესანსის ისტორიის მკვლევრებმა“ [იქვე].

შევაჯამოთ ლოსევის მოსაზრებები ნეოპლატონიზმზე, ქართულ ნეოპლატონიზმზე, რენესანსსა და ქართულ რენესანსზე.

ლოსევმა თავისებურად გაიაზრა ნეოპლატონიზმი და მისი მნიშვნელობა რენესანსისთვის. კერძოდ, ნეოპლატონიზმში მან არსებითად მიიჩნია ის მომენტები, რის საფუძველზეც ხორციელდება ადამიანის მიწიერი მისწრაფებები. ამასთან, ლოსევთან ადამიანის მიწიერ მისწრაფებებში წინაა წამოწყული მისი ცხოვრების სულიერი მხარე.

ლოსევმა შემოგვთავაზა ორიგინალური თვალსაზრისი ქართული ნეოპლატონიზმის სპეციფიკურობაზე, რაც მის ანტროპოცენტრისტულობაში გამოიხატება და გულისხმობს ბუნებისა და ადამიანის ჰარმონიისკენ მისწრაფებას. ყველა დანარჩენი ამ მისწრაფებას ექვემდებარება. ამით კი ქართული ნეოპლატონიზმი მკვეთრად განსხვავდება ნეოპლატონიზმის დასავლური ფორმებისგან.

ლოსევმა ბოლომდე გაიზიარა ქართველ მეცნიერთა თვალსაზრისი XI-XII საუკუნეების საქართველოში რენესანსის არსებობაზე და, აგრეთვე, ქართული რენესანსის ჩამოყალიბებაში ნეოპლატონიზმის გადამწყვეტ როლზე.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ განხილულ საკითხებზე ლოსევის ყველა მოსაზრება ერთნაირად სანდო და დასაბუთებული როდია. მის შეხედულებებში ბევრი საკამათოცაა, მაგრამ აქ ეს არ არის მთავარი, რადგანაც, როცა გამოითქმება საინტერესო და ორიგინალური თვალსაზრისები, იქ საკამათოც ბევრი იქნება. ამ

მიმართებით ლოსევის მოსაზრებებში არსებითად მიგვაჩნია ის, რომ მან დასახა ნეოპლატონური ფილოსოფიისა და რენესანსის კვლევის ახალი გზები და პერსპექტივები. უეჭველია, რომ მომავალი თაობები უფრო მეტად დაინტერესდებიან ნეოპლატონიზმისა და რენესანსის პრობლემებით. ამ გზაზე კი ალექსეი ლოსევის შეხედულებები კარგ მეგზურობას გაუწევს მათ.

ლიტერატურა:

1. ლოსევი, ალექსეი. აღმოსავლური აღორძინება. ბათუმი, 2005.
2. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Москва, 1978.

ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების კვლევა სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში (1946-2006 წწ.)

თუ რა როლი და მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიის ისტორიის საფუძვლიან შესწავლას ფილოსოფიური პრობლემების კვლევისას, ამაზე საუბარი ზედმეტია. ამის გათვალისწინებით, ფილოსოფიის ინსტიტუტში მუდამ წამყვანი ადგილი ეკავა როგორც კლასიკური, ისე ეროვნული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლას. ამასთან, ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში მუშაობა ერთგვარი თვითდაზღვევა იყო საბჭოთა პერიოდში. ფილოსოფიის ისტორიას „თავს აფარებდნენ“ ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსები. და სწორედ ამ გზით ახერხებდნენ ისინი საბჭოთა იდეოლოგიისთვის მიუღებელ, ე.წ. აკრძალულ თემებზე მუშაობას. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში სხვადასხვა დროს მოღვაწეობდნენ შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია, შალვა ხიდაშელი, ზურაბ კაკაბაძე, არჩილ ბეგიაშვილი, თამარ კუკავა, ვაჟა გოგობერიშვილი, ავთანდილ პოპიაშვილი, გურამ თევზაძე, გივი მარგველაშვილი და სხვები. მათგან ზოგიერთი ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში სწორედ აღნიშნული მიზეზის გამო იყო გაერთიანებული. ერთი მხრივ, ეს იყო საბჭოური იდეოლოგიური წნეხის შედეგი, მეორე მხრივ კი – დიდი ფუფუნება, რადგანაც გამორჩეული ქართველი ფილოსოფოსები დაკავებულნი იყვნენ ფილოსოფიის ისტორიის საკვანძო საკითხების და პრობლემების კვლევა-ძიებით.

ფილოსოფიის ინსტიტუტში ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილება ჩამოყალიბდა გასული საუკუნის 40-იანი წლების ბოლოს და მას სათავეში ჩაუდგა შალვა ნუცუბიძე. სხვადასხვა დროს განყოფილებაში მუშაობდნენ: ს. დანელია, შ. ხიდაშელი, ზ. კაკაბაძე, ა. ბეგიაშვილი, ვ. გაგოიძე, ვ. გოგობერიშვილი, თ. კუკავა, გ. თევზაძე და სხვები. ზოგიერთი მათგანის სახელი ბევრი რაღაცის მთქმელია არა მხოლოდ სპეციალისტების, არამედ საერთოდ ქართული კულტურის საკითხებით დაინტერესებული მკითხველთა ფართო წრისთვის.

საერთოდ ფილოსოფიის ინსტიტუტში ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების კვლევა მოიცავდა კლასიკური, შუა საუკუნეების, ახალი და თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიას, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიასა და საზღვარგარეთის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის თარგმნას.

ფილოსოფიის ინსტიტუტის დაარსებისთანავე, ერთ-ერთი პრიორიტეტული კვლევითი სფერო იყო ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. შ. ნუცუბიძე და შ. ხიდაშელი ძირითადად ქართული ფილოსოფიის ისტორიისა და რენესანსის საკითხებს იკვლევდნენ, ხოლო ს. დანელია, გ. თევზაძე, თ. კუკავა და სხვები ძირითადად ანტიკური, ახალი და თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებს, თუმცა მათთვის არც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ცალკეული საკითხები (სხვადასხვა ეპოქის ქართული ფილოსოფიური აზრი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფია, არეოპაგატიკის პრობლემები და სხვა) იყო უცხო

1956-1958 წლებში გამოქვეყნდა აკად. შ. ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის I და II ტომები (მველი დროიდან XIX ს-ის პირველი ნახევრის ჩათვლით), რითაც შეიქმნა ქართველოლოგიის სრულიად ახალი დარგი - ქარ-

თული ფილოსოფიის ისტორია. ამით ფაქტობრივად მომზადდა საფუძველი, რათა ფილოსოფიის ინსტიტუტში ჩამოყალიბებულიყო ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილება.

მას შემდეგ კი, რაც გამოქვეყნდა შ. ნუცუბიძის და შ. ხიდაშელის ფუნდამენტური გამოკვლევები ქართული ფილოსოფიის სხვადასხვა საკითხზე, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების გახსნა, როგორც იტყვიან, უბრალო ფორმალობადა იყო და 1966 წელს ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილება (გამგე შ. ხიდაშელი) გაიყო ორ – საზღვარგარეთის ფილოსოფიის ისტორიის (გ. თევზაძე) და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის (შ. ხიდაშელი) განყოფილებად.

1. საზღვარგარეთის ფილოსოფიის ისტორია

1970 წელს, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გ. თევზაძის გადასვლის შემდეგ, საზღვარგარეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებას სათავეში ჩაუდგა ა. ბეგიაშვილი. ის ორი წლის შემდეგ გადავიდა უნივერსიტეტში და განყოფილება ჩაიბარა ვ. გოგობერიშვილმა, რომელიც გარდაცვალებამდე (1999) ხელმძღვანელობდა განყოფილებას. 1999-2006 წლებში განყოფილების ხელმძღვანელი იყო დალი დანელია (1928-2015).

ფილოსოფიის ინსტიტუტში ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების კვლევა ძირითადად საზღვარგარეთისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებებში მიმდინარეობდა. თუმცა როგორც საზღვარგარეთის ფილოსოფიის, ისე ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს იკვლევდნენ ინსტიტუტის სხვა განყოფილების წევრებიც (ს. წერეთელი, ს. ავალიანი, ვ. ბაქრაძე, თ. ბუაჩიძე, ხ. გოგოჭური და სხვები).

სერგი დანელია (1887-1963) ანტიკური ფილოსოფიის ფუნდამენტური კვლევის დამწყებია საქართველოში. ის ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 20-იან წლებში აქვეყნებს საეტაპო მნიშვნელობის გამოკვლევებს ანტიკურ ფილოსოფიაში: „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“ (1926) და „ანტიკური ფილოსოფია (სოკრატეს წინ)“ (1926). საერთოდ, მისი კვლევის სფეროში შედიოდა როგორც ანტიკური (ქსენოფანე, პარმენიდე, დემოკრიტე, სოკრატე, არისტოტელე), ისე ახალი დროის (სპინოზა, დეკარტი, იუმი, კანტი და სხვა) ფილოსოფოსთა შემოქმედება. ასევე მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა დანელიას გამოკვლევები კანტისა და კონტის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე, დეკარტისა და ლაიბნიცის მნიშვნელოვანი შრომების მისეული ქართული თარგმანები.

სავლე წერეთლის (1907-1966) კვლევის სფერო იყო ლოგიკა, კერძოდ, დიალექტიკური ლოგიკა. იგი ფილოსოფიის ნებისმიერ დარგში წარმატებული კვლევის საწინდრად მიიჩნევდა ფილოსოფიის ისტორიის საფუძვლიან შესწავლას. წერეთლის გამოკვლევები კანტის, ფიხტესა და ჰეგელის ფილოსოფიაზე ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების დამუშავების უმნიშვნელოვანესი ეტაპია საქართველოში.

სწორედ ფილოსოფიის ინსტიტუტში მოღვაწეობისას მოამზადა წერეთელმა ანტიკური ფილოსოფიის კურსიც, რომელიც მას ორ ნაწილად ჰქონდა ჩაფიქრებული. პირველი ნაწილი პლატონის ფილოსოფიით მთავრდებოდა, ხოლო მეორე ნაწილში ძირითადად არისტოტელეს ფილოსოფია უნდა ყოფილიყო განხილული. მაგრამ ავტორის მოულოდნელი გარდაცვალების გამო, რედაქტორმა (გ. თევზაძე) უკვე მომზადებული პირველი ნაწილი შეავსო ფილოსოფიის ისტორიის კურსისთვის წერეთლის მიერ დაწერილი არისტოტელეს ფილოსოფიითა და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ის-

ტორიის საკითხებით. წიგნი პირველად გამოიცა 1968 წელს სათაურით – „ანტიკური ფილოსოფია“, ხოლო მეორედ – 1973 წელს მის „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში“, I ტომის სახით.

აკად. კონსტანტინე ბაქრაძე (1898-1970) ძირითადად თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა, ამასთან, იგი წლების განმავლობაში შეთავსებით მუშაობდა ფილოსოფიის ინსტიტუტშიც; XX ს. 30-იან წლებში მისი გამოკვლევები გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში საყურადღებოა ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისითაც.

ბაქრაძემ 1960 წელს რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა „უახლესი და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები“, რომელშიც პირველად ჩვენ სინამდვილეში გაანალიზებულია დასავლეთის ფილოსოფიის აქტუალური საკითხები. ასევე შეიძლება ითქვას მის მონოგრაფიებზე: „ექსისტენციალიზმი“ (1962) და „პრაგმატიზმი“ (1965) და წერილზე – „თანამედროვე ბურჟუაზიულ-ფილოსოფიური მიმართულებათა კრიტიკა“ (1964).

ფილოსოფიის ისტორიაში ბაქრაძის კვლევა-ძიების გვირგვინი იყო 1969 წელს გამოცემული „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, რომელიც მოიცავს ევროპულ ფილოსოფიას აღორძინების ეპოქის დასაწყისიდან, კანტის ფილოსოფიის ვრცელი ანალიზით დამთავრებული.

ბაქრაძის ტრადიციას ფილოსოფიის ინსტიტუტში აგრძელებდნენ ზურაბ კაკაბაძე და თამაზ ბუაჩიძე.

ზ. კაკაბაძე (1926-1982) XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის გამორჩეული წარმადგენელია, რომლის ნაშრომებსაც ანგარიშს უწევდნენ როგორც ყოფილი საბჭოთა კავშირის წამყვან ფილოსოფიურ ცენტრებში, ისე საზღვარგარეთ. კაკაბაძე სიცოცხლის ფილოსოფიის, ფილოსოფიური ანთროპო-

ლოგიისა და ექსისტენციალიზმის პრობლემების აღიარებული მკვლევარი და საკუთრივ გამორჩეული ფილოსოფოსი იყო. ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით, უმნიშვნელოვანესი იყო მისი საეტაპო ნაშრომი – „ექსისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“ (1966, რუსულად).

კაკაბაძის შემოქმედებაში საერთოდ და ჰუსერლისამდის მიძღვნილ აღნიშნულ გამოკვლევაში, ავტორი პოზიტივისტურ ორიენტაციასთან მიმართებაში ჰუმანისტურ ტენდენციებს იცავს, რაც საბჭოთა სინამდვილეში დიდი გაბედულება იყო.

ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებს მნიშვნელოვანი გამოკვლევები მიუძღვნა თამაზ ბუაჩიძემ (1930-2001), თუმცა ფილოსოფიის ისტორია არ ყოფილა მისი კვლევის მთავარი სფერო. ბუაჩიძის ბოლოდროინდელ გამოკვლევებში: „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან“ (1986) და „სიცოცხლის ფილოსოფია“ (1991) შესწავლილი და შეფასებულია შოპენჰაუერის, კირკეგორის, ნიცშეს, დილთაისა და შპენგლერის შეხედულებები. ეს ნაშრომები ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის მნიშვნელოვანი შენაძენია. მანვე სიცოცხლის ბოლოს საინტერესო გამოკვლევა მიუძღვნა გერასიმე ქიქოძის შემოქმედებას.

უკვე აღინიშნა, რომ ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში მოღვაწეობდნენ შ. ნუცუბიძე და ს. დანელია. შ. ნუცუბიძის შემოქმედებას ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განხილვისას შევხვებით.

ფილოსოფიის ინსტიტუტში მოღვაწეობისას აკად. გურამ თევზაძე ფუნდამენტურად იკვლევს კანტისა და ნეოკანტიანელების შემოქმედებას, რაც ქართულ სინამდვილეში გერმანული ფილოსოფიის შესწავლისა და ათვისების სრულ-

ლიად ახალი საფეხურია. 1970 წელს თევზაძის უშუალო ხელმძღვანელობითა და რედაქტორობით გამოიცა ამ დროისთვის მთელ საბჭოთა კავშირში უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი დასავლეთის ფილოსოფიაზე სათაურით – „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“, რომლის ავტორებიც ძირითადად ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები იყვნენ. ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე მუშაობა თევზაძემ გააგრძელა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, სადაც მისი უშუალო მონაწილეობითა და რედაქტორობით პირველად საქართველოში მომზადდა და გამოიცა შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია ორ წიგნად (1981, 1984). ამის გარდა, იგი არის ისეთი მნიშვნელოვანი ნაშრომების ავტორი, როგორიცაა: „ანტიკური ფილოსოფია“ (1995) და „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ (1996), რაც ფილოსოფიის ინსტიტუტში დაწყებული კვლევა-ძიების გაგრძელება იყო. თევზაძე ნაყოფიერად იღვწის ქართულ ფილოსოფიაში. მან მნიშვნელოვანი გამოკვლევები მიუძღვნა იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას და კაპადოკიელთა რენესანსს საქართველოში.

არჩილ ბეგიაშვილი (1928-1996) გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოვიდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ორი წლის განმავლობაში ხელმძღვანელობდა ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებას. მისი კვლევა-ძიების მთავარი სფერო იყო ინგლისურ-ამერიკული ფილოსოფია, ენის ფილოსოფიური პრობლემები და პოეზია და ფილოსოფია. ამ მიმართულებით საეტაპო იყო მისი გამოკვლევები: „თანამედროვე ინგლისური ლინგვისტური ფილოსოფია“ (1963), „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (1971) და „რასელი და ჰუსერლი“ (1985).

27 წლის განმავლობაში ხელმძღვანელობდა ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებას ვაჟა გოგობერიშვილი (1929-

1999). მის გამოკვლევებს პრაგმატიზმის ფილოსოფიაზე, თანამედროვე პოზიტივიზმსა და რწმენის და ცოდნის ურთიერთობაზე დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საკვლევი ობიექტის მიუხედავად, გოგობერიშვილი არ ექცეოდა არც პრაგმატიზმის და არც პოზიტივიზმის ტყვეობაში და მათ შეფასებას ახდენდა ქართულ ფილოსოფიაში დამკვიდრებული ტრადიციებიდან.

გოგობერიშვილის ნაშრომებში „პრაგმატიზმის ფილოსოფია“ (1966) და „მეტაფიზიკის დამღევის ცდები თანამედროვე პოზიტივიზმში“ (1973) განხილულია პოზიტივიზმის და მის ნაირსახეობათა წყაროები და მთავარი პრინციპები.

გერმანული ფილოსოფიის კვლევის კარგ ტრადიციას საქართველოში გაგრძელება მოჰყვა ახალი თაობის ქართველ მკვლევარ-ფილოსოფოსებში, რომელთა შორის აღსანიშნავია ავთანდილ პოპიაშვილის (1944-1998) გამოკვლევები ფიბტეს, კირკეგორის და ნიცშეს ფილოსოფიაზე. სპეციალისტთა საყოველთაო აღიარება ჰპოვა ა. პოპიაშვილის გამოკვლევამ – „ინდივიდის პრობლემა კირკეგორისა და ნიცშეს ფილოსოფიაში“ (1988), რომელშიც ნათლად არის ნაჩვენები ინდივიდის პრობლემის გენეზისი და ამ პრობლემის დამუშავებაში კირკეგორისა და ნიცშეს წვლილი.

წლების განმავლობაში ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში მოღვაწეობდა ცნობილი გერმანულენოვანი მწერალი და ფილოსოფოსი, თავის დროზე საბჭოური რეპრესიების მსხვერპლი, გივი მარგველაშვილი. მან არაერთი ჯანსაღი მიუძღვნა გერმანულ ფილოსოფიას, რომელთა შორის უნდა გამოიყოს ფუნდამენტური მონოგრაფიები: „ექსისტენციალიზმისა და კატეგორიალიზმის განსხვავების აქსიოლოგიური მნიშვნელობა ჰაიდეგერის ონტოლოგიურ მოძღვრებაში“ (1979, რუსულ ენაზე) და „ფინა-

ლობის პრობლემა ნ. ჰანტმანისა და მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიებში" (1983).

საქართველოში რუსული ფილოსოფიის კვლევას საფუძველი ჯერ კიდევ დიმიტრი უზნაძემ ჩაუყარა ვლადიმერ სოლოვიოვისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიით. ფილოსოფიის ინსტიტუტში ამ ტრადიციას აგრძელებდნენ ხეთისო გოგოჭური (1941-1997) და არჩილ ბაქრაძე (1942-2004). მათი გამოკვლევები მიძღვნილია ნიკოლაი ბერდიევისა და ვლადიმერ სოლოვიოვის შემოქმედებათა სხვადასხვა ასპექტისადმი.

1999 წლიდან საზღვარგარეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებას ხელმძღვანელობდა დალი დანელია. მისი კვლევა-ძიების მთავარი სფეროებია რაციონალიზმის, ირაციონალიზმის და მოდერნიზმის პრობლემები. დ. დანელიას მრავალწლიანი კვლევა-ძიების შედეგები ასახულია მის გამოკვლევებში: „XVIII საუკუნის რაციონალიზმი“ (1968), „ირაციონალური ნაკადი თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში“ (1993). აღნიშნულ გამოკვლევებში შესწავლილი და შეფასებულია დეკარტის, სპინოზას და ლაიბნიცის რაციონალიზმი, ნების ცნება შოპენჰაუერთან, ნიცშეს ნიჰილიზმი და სხვა.

შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიის ინსტიტუტში 60 წლის განმავლობაში როგორც კლასიკური, ისე თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის დიდი ტრადიცია ჩამოყალიბდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ინსტიტუტში პრიორიტეტული იყო XIX საუკუნისა და თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიის კვლევა და ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც თანამედროვე ცხოვრების მაჯისცემა და პრობლემები სწორედ ამ მონაკვეთის ფილოსოფიის აქტუალური განხილვის საგანი იყო და არის.

2. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევა

ქართული ფილოსოფიის კვლევა თითქმის ერთ საუკუნეს ითვლის. ნიკო მარის და ივანე ჯავახიშვილის გამოკვლევებითა და სერგი გორგაძის მიერ ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“-ს იოანე პეტრიწისეული თარგმანის გამოცემით (1914), ფაქტობრივად იწყება ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მეცნიერული შესწავლა. 1918 წლის 26 მაისს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩამოყალიბდა „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოება“, რომლის ერთ-ერთ მთავარ ამოცანას ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლა და გამოცემა შეადგენდა. ამ დროიდან მოყოლებული, საქართველოს სხვადასხვა სამეცნიერო ცენტრებში მიმდინარეობდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების კვლევა. ამ საქმეში დიდი წვლილი შეიტანეს შ. ნუცუბიძემ, დ. უზნაძემ, ს. დანელიამ, მ. გოგიბერიძემ და სხვებმა. მაგრამ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის სისტემური კვლევა ძირითადად ფილოსოფიის ინსტიტუტთანაა დაკავშირებული.

შალვა ნუცუბიძემ (1888-1969) ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 40-იანი წლების დასაწყისში გამოაქვეყნა გამოკვლევები ქართული რენესანსის, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიის იდენტობის, რუსთაველისა და აღმოსავლური რენესანსის თეორიის შესახებ, რითაც, ფაქტობრივად, მოამზადა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შექმნის საფუძვლები, რომელიც შემდეგ გამოიცა ორ ტომად: I (1956 წ.) და II (1958 წ.). ამ ორტომეულის გარდა, ნუცუბიძეს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები განხილული აქვს შემდეგ ნაშრომებში: „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947, რუსულ ენაზე), „რუსთაველის შემოქმედება“ (1958, რუ-

სულ ენაზე), „პეტრე იზერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“ (1963, რუსულ ენაზე) და სხვა.

ნუცუბიძემ ქართული ფილოსოფია, მისი ისტორია და კულტურა მთლიანობაში გაიაზრა და იგი დაუკავშირა ნეოპლატონურ ფილოსოფიას, რომლის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელიც საქართველოში იყო იოანე პეტრიწი.

ნუცუბიძის ტრადიციების გამგრძელებელი იყო აკად. შალვა ხიდაშელი (1910-1994), რომელიც დაარსების დღიდან (1966) სიცოცხლის ბოლომდე ხელმძღვანელობდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებას.

ხიდაშელის კვლევის პირითადი სფერო იყო შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმი, რენესანსისა და ჰუმანიზმის საკითხები, რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა. მართალია, ხიდაშელი ნუცუბიძის ტრადიციის გამგრძელებელი იყო, მაგრამ მას კვლევის საკუთარი გზა ჰქონდა, რაც შუა საუკუნეების ქართული კულტურის აქსიოლოგიური პოზიციებიდან შეფასებას გულისხმობდა.

ხიდაშელის უმნიშვნელოვანესი გამოკვლევებია: „ძირითადი მსოფლმხედველობრივი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“ (1962, რუსულ ენაზე), „რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები“ (1981), „ქართული რენესანსის საკითხები“ (1981, რუსულ ენაზე), „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“/IV-XII სს./ (1988), „ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში“ (1990) და სხვა.

ხიდაშელმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიის გაღრმავება-განვითარებასა და ნუცუბიძე-ჰონიგმანის კონცეფციის დაცვაში. ის, აგრეთვე, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის I ტომის (1996) დიდი ნაწილის ავტორია.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების კვლევას ეხმაურება გრიგოლ კალანდარიშვილის (1904-1965) მონოგრაფია – „ლოგიკის ისტორიის ნარკვევები საქართველოში /მასალები და გამოკვლევების ცდები/“ (რუსულ ენაზე. I გამოცემა – 1952, II გამოცემა – 1955), რომელშიც განხილულია IV-XIX საუკუნეების ქართველ მოაზროვნეთა ლოგიკური შეხედულებები და, საერთოდ, საუკუნეების განმავლობაში ლოგიკის ისტორია საქართველოში.

ქართული ფილოსოფიის საკითხებს იკვლევდა ალექსანდრე ქუთელია (1909-1974), რომელიც 1952-1953 წლებში იყო ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორი. მან 1945 წელს გამოსცა ს. დოდაშვილის „ლოგიკა“ და შესავალი წერილი დაურთო მას. მასვე ეკუთვნის გამოკვლევები ნიკოლოზ ბარათაშვილის, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლისა და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებათა ფილოსოფიურ ასპექტებზე.

ქართული ფილოსოფიის პრობლემების კვლევით დაიწყო მოღვაწეობა აპოლონ შეროზიამ (1927-1981). მისი გამოკვლევა – „ფილოსოფიური აზრი XX ს-ის პირველი მეოთხედის საქართველოში“ გამოქვეყნდა 1963 წელს (რუსულად).

მეჭი კილაბერიას ეკუთვნის გამოკვლევა – „ისტორიული მატერიალიზმის საკითხები ა. წულუკიძის შრომებში“ (1959).

გარკვეული დროის განმავლობაში ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში მოღვაწეობდა ვახტანგ გაგოიძე (1920-2003). ამ პერიოდისთვის იგი იკვლევდა XIX ს-ის ქართული ფილოსოფიისა და სოციალოგიური აზრის ისტორიის საკითხებს, ი. ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობას. ამ საკითხებს ეძღვნება მისი გამოკვლევები: „ილია ჭავჭავაძის მსოფლმხედველობა“ (1962) და „ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმდინარეობანი XIX საუკუნის საქართველოში“ (1964).

XX საუკუნის პირველი მეოთხედის ფილოსოფიას იკვლევდა ფილო ნადიბაიძე (1925-2004), რომელიც თითქმის ორი ათეული წლის განმავლობაში მოღვაწეობდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში და გამოაქვეყნა მონოგრაფიები: „მახიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიიდან საქართველოში“ (1965) და „ფილოსოფიური აზრის ბირთვადი მიმდინარეობანი XX საუკუნის საქართველოში /1900-1921/“ (1980).

არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს სერგი ავალიანმა, მათ შორის, აღსანიშნავია „ქართული ნატურფილოსოფიის ისტორია“ (1980) და „ანტონ პირველი“ (1987). მასვე ეკუთვნის მონოგრაფიული გამოკვლევა ივანე თარხნიშვილის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე.

წლების განმავლობაში ფილოსოფიის ინსტიტუტში მოღვაწეობდა თამარ კუკავა (1921-2007), რომელიც ინტენსიურად იკვლევდა ბერძნულ ფილოსოფიას და თარგმნა, აგრეთვე, არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“ (1965), „რიტორიკა“ (1981), „პოლიტიკა“ (1996). მანვე ქართული ფილოსოფიის ისტორიას მიუძღვნა გამოკვლევები: „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან“ (1967), „იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა“ (1971) და სხვა.

თითქმის ოთხი ათეული წელი ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში მოღვაწეობდა გულნარა დედაბრიშვილი (1922-2010). მისი კვლევის ბირთვადი სფერო იყო XVIII-XIX საუკუნეების ქართული ფილოსოფია, რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი, საქართველოში თარგმნის გზით შემოსული ფილოსოფიური ლიტერატურა. ამ მიმართებით საყურადღებოა მისი გამოკვლევა – „რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტო-

რიიდან“ (1984). მანვე გამოსცა იოანე ხელაშვილის „34 შეკითხვის წიგნი“ და მისივე ეპისტოლარული მემკვიდრეობა (2000), დავით ბაგრატიონის „შემოკლებული ფისიკა“ (2002) და მისივე წერილები (2006).

სხვადასხვა დროს ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში მოღვაწეობდნენ: ვლადიმერ კერძევაძე (1923-2003), რომელსაც ეკუთვნის გამოკვლევა – „რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები“ (1960), რევაზ თვარაძე (1928-2006), რომელიც იკვლევდა პლატონის ფილოსოფიას, არეოპაგიტულ მოძღვრებას, „სოფლის“ და „ზეშთა სოფლის“ მიმართებას ქართულ სინამდვილეში, დენიზა სუმბაძე, რომლის კვლევის საგანი იყო ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტიკის პრობლემები.

ინსტიტუტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში, რამდენიმე წლის განმავლობაში შეთავსებით მუშაობდნენ დამანა მელიქიშვილი, კახა კაციტაძე (1959-2012) და პაატა ჩხეიძე. სწორედ აქ მოღვაწეობის პერიოდში მოამზადა მელიქიშვილმა იოანე პეტრიწის „განმარტებაი“ თანამედროვე ქართულით, რომელიც გამოიცა 1999 წელს.

კ. კაციტაძე იკვლევდა ს. დოდაშვილის ფილოსოფიის მიმართებას გერმანულ ფილოსოფიასთან. პ. ჩხეიძის შესწავლის საგანი იყო XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრი, კერძოდ – ხალხოსნობა.

ქართული ნეოპლატონიზმის და არეოპაგიტიკის პრობლემებს, აგრეთვე, ქართული რენესანსისა და ქართული კულტურის საკითხებს იკვლევს მიხეილ მახარაძე. მისი გამოკვლევებიდან აღსანიშნავია: „არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური შინაარსი“ (1991, რუსულ ენაზე), „ძიებანი ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში“ (1999), „რენესანსი, ჰუმანიზმი და

ქართული რენესანსის საკითხები“ (2009), „არეოპაგიტიკა“(2011) და სხვა.

არეოპაგიტიკისა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის პრობლემებს, ქართული რომანტიზმის ფილოსოფიურ იდეებს, ქართული რენესანსისა და XVIII-XIX საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის თავისებურებებს იკვლევს ახალგაზრდა მეცნიერი ლალი ზაქარაძე. ამ საკითხებს მან მიუძღვნა არაერთი გამოკვლევა, მათ შორის: „რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეების წარმომავლობისათვის „დავითიანში“ (2001), „პარალელები ქართულ რომანტიზმში“ (2002) და „ქართული რენესანსის საკითხები რუს მკვლევრებთან“ (2003, რუსულ ენაზე).

ენვერ ბარათელის (1955-2010) კვლევის მთავარი სფერო იყო ათონის მწიგნობართა სკოლა, რომლის წარმომადგენელთა ფილოსოფიურ შეხედულებებს ეძღვნება ავტორის შრომები: „გიორგი მთაწმიდელის შემოქმედების ფილოსოფიური ასპექტები“ (1999) და „ფილოსოფიური იდეები ათონის მწიგნობრულ სკოლაში /ეფთვიმე ათონელი/“ (2000).

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების ჩამოყალიბებიდან სამი წლის შემდეგ დაიწყო ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევების გამოცემა, რომელშიც ქვეყნდებოდა განყოფილების თანამშრომელთა შესრულებული ნაშრომები. გამოვიდა ნარკვევების 6 ტომი (1969-1979 წწ.). მასში შესულია შ. ხიდაშელის, ფ. ნადიბაიძის, რ. თვარაძის, გ. დედაბრიშვილის, დ. ზუმბაძისა და მ. მახარაძის შრომები რუსთაველის ესთეტიკაზე, ალექსანდრე ამილახვარზე, არეოპაგიტული მოძღვრების სხვადასხვა ასპექტზე, იოანე ბაგრატიონის შემოქმედებაზე, რუსულ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობებზე, XX საუკუნის საქართველოში (I მეოთხედი) ძირითად ფილოსოფიურ მიმართულებებზე,

პლატონის ფილოსოფიაზე და სხვა. ნარკვევების მე-4 ტომი (1974) მთლიანად მიეძღვნა იოანე ბაგრატიონის „კალმასობას“ (ტექსტი და ლექსიკონი).

ქართული ფილოსოფიის კვლევის აქ წარმოდგენილი მოკლე ინფორმაცია ცხადს ხდის, რომ ამ მიმართებით მნიშვნელოვანი სამუშაოა გაწეული. სწორედ ამის გათვალისწინებით, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის 1986 წლის 30 იანვარის დადგენილებით, ფილოსოფიის ინსტიტუტს დაევალა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის მომზადება. უკვე გამოიცა I (IV-XII საუკუნეები, 1996) და IV (XX საუკუნე, 2003) ტომები. გამოსაცემად თითქმის მზადაა II (XIII-XVIII საუკუნეები) და III (XIX საუკუნე) ტომები.

ოთხტომეულის მომზადებაში მონაწილეობდნენ ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები: შ. ხიდაშელი, გ. თევზაძე, ს. ავალიანი, ა. ბრეგაძე, მ. ბეჟანიშვილი, ვ. გოგობერიშვილი, დ. დანელია, გ. დედაბრიშვილი, ლ. ზაქარაძე, მ. მახარაძე, თ. მთიბელაშვილი, ლ. მჭედლიშვილი, რ. შენგელია და გერ. შუმანიშვილი. აგრეთვე, მოწვეული სპეციალისტები, ფილოლოგები: მ. რაფაეა, რ. ბარამიძე, პ. ჩხეიძე და ისტორიკოსი ლ. ჭილაშვილი.

აღნიშნულს უნდა დაემატოს როგორც კლასიკური, ისე ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის თარგმნა და გამოცემები (არისტოტელე, პეტრიწი, ლაიბნიცი, დეკარტი, რუსო, მონტესკიე, ჰეგელი, კასირერი, ა. ლოსევი და სხვა), რომელიც განხორციელდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის ძალებით. ეს საშური საქმე შეასრულეს: ს. დანელიამ, თ. კუკავამ, დ. ლაბუჩიძემ, დ. მელიქიშვილმა, ნ. ნათაძემ, ლ. რამიშვილმა, პ. ჩხეიძემ და სხვ.

ამ სახის კვლევა-ძიებას გაწეული ექვსი ათეული წლის განმავლობაში ს. წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში ფილოსოფიის ისტორიასა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

კრებული - „ფილოსოფიის ინსტიტუტი - 60“. ბათუმი, 2007.

P. S. ეს სტატია დაიწერა და გამოქვეყნდა 2007 წელს. მას შემდეგ, 2010 წლისთვის დასრულდა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის გამოცემა (გამოიცა დარჩენილი მე-2 და მე-3 ტომები). 2013 წელს კი, საქართველოს პრეზიდენტის ადმინისტრაციის შარდაჭერით განხორციელდა ოთხტომეულის მეორე გამოცემა მცირე დამატებით.

2015 წლის თებერვალი.

გურამ თევზაძე – ფილოსოფიის ისტორიკოსი

XX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულ ფილოსოფიაში ახალი და გამორჩეული თაობა მოვიდა, რომელთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია აკადემიკოს გურამ თევზაძეს. ფილოსოფიის ისტორიისადმი მიძღვნილი მისი გამოკვლევები და უშუალოდ მისივე ხელმძღვანელობით შექმნილი ავტორთა კოლექტივების კურსები ახალი ეტაპია ქართულ ფილოსოფიაში.

თევზაძემ ფილოსოფიაში მოღვაწეობა დაიწყო გერმანული ფილოსოფიის, კერძოდ, ნეოკანტიანელების ფილოსოფიის კვლევით. ამ თემას მან მიუძღვნა ფუნდამენტური გამოკვლევა „გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია“ (1963).

თევზაძის არჩეული საკვლევი თემის გაგრძელება-განვითარება იყო გამოჩენილი ნეოკანტიანელი ფილოსოფოსის ჰარტმანისადმი მიძღვნილი გამოკვლევა – „ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა“ (1967), ხოლო მწვერვალი – მონოგრაფია „იმანუელ კანტი“ (1974).

აღნიშნულ გამოკვლევათა უბრალოდ თვალის გადავლევაც ცხადს ხდის, რომ ისინი შექმნილია საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიის (ანტიკური, შუა საუკუნეები, ახალი და თანამედროვე) ღრმა ცოდნის საფუძველზე. არც ის იყო შემთხვევითი, რომ ამ მონოგრაფიებზე მუშაობის პარალელურად თევზაძის უშუალო ხელმძღვანელობით მომზადდა ავტორთა კოლექტივის მრავალმხრივ საყურადღებო და ღრმასაფუძვლიანი ნაშრომების კრებული – „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (თბ. 1970).

თევზაძე ვიდრე საკუთრივ ფილოსოფიის ისტორიის კურსების დაწერას შეუდგებოდა, საშურად აგრძელებს ფი-

ლოსოფიის ისტორიის კურსების შექმნის ორგანიზებას. მისი უშუალო ხელმძღვანელობით ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრაზე პირველად საქართველოში მომზადდა და გამოიცა შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია ორ ნაწილად: „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები“ (1981, ნაწილი I; 1984, ნაწილი II). მისივე ხელმძღვანელობით მომზადდა კიდევ ერთი ფილოსოფიის ისტორიის კურსი – „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია. მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარი“ (1988). როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში კრებულების უმნიშვნელოვანესი სტატიების ავტორი თევზაძეა.

თევზაძის ხელმძღვანელობით შექმნილი ფილოსოფიის ისტორიის ეს კურსები ძირითადად ფილოსოფიით დაინტერესებული, შეიძლება ითქვას, პროფესიონალი მკითხველისთვისაა გათვალისწინებული. ამ კურსებს, რა თქმა უნდა, სახელმძღვანელოდ იყენებდნენ ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტებიც. მაგრამ ეს კურსები არაფილოსოფოსთათვის მწელად ასათვისებელი იყო. სწორედ ამის გათვალისწინებით, თევზაძის ხელმძღვანელობით იქმნება ფილოსოფიის ისტორიის სრული კურსი ანტიკურით დაწყებული თანამედროვე ფილოსოფიით დამთავრებული, რომელიც გამოქვეყნდა 1993 წელს სათაურით – „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში“. ამით, შეიძლება ითქვას, თევზაძემ დაასრულა თავისი მისია – ფილოსოფიის ისტორიაში მოღვაწეობის ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპი: იმ დროისთვის ქართველ ფილოსოფოსთა საუკეთესო ძალების გაერთიანებით ორგანიზება გაუკეთა ევროპელი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ფილოსოფიის ისტორიის კურსებში თავმოყრას და გამოცემას.

მოღვაწეობის ამავე სფეროს უნდა მივაკუთვნოთ თევზადის მიერ ს. წერეთლის ანტიკური ფილოსოფიის კურსის რედაქტირება და გამოქვეყნება (1968) და ამავე ავტორის ნარკვევების ორტომეულის გამოცემა, აგრეთვე, მოსკოვში 1984 წელს „ფილოსოფიური მემკვიდრეობის“ სერიის 91-ე ტომში პროკლეს თხზულებაზე დართული იოანე პეტრიწის კომენტარების – „განმარტებაის“ გამოცემა რუსულ ენაზე. ის ამ გამოცემის ერთ-ერთი რედაქტორი, შესავალი წერილისა და შენიშვნების ავტორია. ამავე მიზანს ემსახურება თევზადის მიერ მოსე გოგიბერიძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გამოცემა ოთხ ტომად, რომელთაგან ერთ-ერთ ტომში შესულია გოგიბერიძის ფილოსოფიის ისტორია.

თევზადის კვლევის ობიექტია, აგრეთვე, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკვანძო საკითხები. მან ჯერ კიდევ 1955 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი – „პეტრიწის ბოლო-სიტყუაის ერთი ადგილის გაგებისათვის“. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის პირველ ტომში (1996) კი შესულია მისი ვრცელი ნაშრომი იოანე პეტრიწის ფილოსოფიასა და, აგრეთვე, კაპადოკიელთა რენესანსზე საქართველოში. ამავე გამოცემის მე-4 ტომში შესულია თევზადის ორი ვრცელი ნაშრომი XIX ს-ს დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის სააზროვნო ვითარებაზე საქართველოში და ფილოსოფიის ისტორიის XX საუკუნის ქართველ მკვლევრებზე.

ფილოსოფიის ისტორიის კურსის შექმნას გარკვეული სიძნელეები ახლავს. თუკი კურსს ავტორთა ჯგუფი წერს, მაშინ ძნელია მასში ერთიანი მსოფლმხედველობის გატარება; თუკი კურსს ერთი ავტორი ჰყავს, სიძნელე იმ მხრივ იჩენს თავს, რომ ერთი ავტორისთვის ძნელია თუნდაც ერთი პერიოდის ფილოსოფიის მრავალმხრივი პრობლემებისა და სხვადასხვა ფილოსოფოსთა თვალსაზრისების გადმოცემა და

შეფასება. თუმცა არის გამოწვევის როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში. სწორედ ასეთ გამოწვევისთან გვაქვს საქმე, როცა ფილოსოფიის ისტორიაში თევზადის მიერ გაწეულ ღვაწლს ვეხებით.

აქ მხედველობაშია მისი ნაშრომები: „ანტიკური ფილოსოფია“ (1995), „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ (1996) და „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ (2002).

თუკი თევზადის „ანტიკური ფილოსოფია“ შედარებით მცირე მოცულობისაა (166 გვ.), „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ და განსაკუთრებით „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ დიდი მოცულობის ნაშრომებია. ერთი შეხედვით დაუჯერებელიცაა, რომ ერთმა ავტორმა შექმნას ასე განსხვავებული პერიოდების ფილოსოფიის ისტორიის ფუნდამენტური კურსები (აღარაფერს ვამბობ საკუთრივ თითოეული პერიოდის შიგნით არსებულ უამრავ მიმდინარეობაზე, მიმართულებებსა თუ სხვადასხვა „იზმებზე“).

თევზადის „ანტიკური ფილოსოფიის“ ორიგინალურობა არის ის, რომ თუკი ანტიკური დროის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ ქართველ ფილოსოფოსთა გამოკვლევებში წინა პლანზე იყო წამოწეული ან ბერძნული ფილოსოფია, ან ელინისტური ფილოსოფია, ან კიდევ ცალკეულ ფილოსოფოსთა მოძღვრებები, თევზადის „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ მთელი ანტიკური ფილოსოფიური სამყარო წარმოდგენილია თანაბარძალოვნად, რა თქმა უნდა, საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში მათი ადგილის, როლისა და მნიშვნელობის თითქმის ყველა ნიუანსის გათვალისწინებით.

ნაშრომში დახასიათებულია მსოფლმხედველობათა ტიპები, ნაჩვენებია მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის გაიგივების უმართებულობა, ფილოსოფიის ანტიავტორიტარულობა, მითოსიდან ფილოსოფიაზე გადასვლის თავისებურება

და ასე შემდეგ. გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრება კულტურათა მიმართების შესახებ: „როცა ერთი კულტურა მეორისაგან რაიმეს სესხულობს და ნასესხები მისთვის შინაგანი ხდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ დღეს თუ არა ხვალ იგი თავად შექმნიდა მას, რაც მოცემულ შემთხვევაში სხვისგან ისესხა. ეს პარალელურ კულტურათა და შესაბამისად, ფილოსოფიათა გააზრების საკითხია“ [1, გვ. 15].

განსაკუთრებით გამოვყოფდით ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში (იოანე პეტრიწი, სულხან-საბა ორბელიანი, სერგი გორგაძე) მსოფლმხედველობის ტერმინების სხვადასხვა გაგების ავტორისეულ შეფასებას. აქვე დამოწმებულია გერმანელი თეოლოგისა და ფილოსოფოსის – შლაიერმახერის მიერ მსოფლმხედველობის ტერმინის შემოტანის ფაქტი, რომელსაც ვ. ჰუმბოლტი ახასიათებს, როგორც „ღირებულებათა მინიჭების ერთიან სისტემას“. ამ აზრს ავტორი იზიარებს, მაგრამ საკუთარი ინტერპრეტაციით: „მართლაც მსოფლმხედველობა სხვა არაფერია, თუ არა ღირებულების თუ მნიშვნელობის რაღაც საზომით საერთოდ მოაზრებადის მოწესრიგების ცდა“ [1, გვ. 15].

თევზაძის „ანტიკური ფილოსოფიაში“ (და არა მხოლოდ მასში), გამოსაყოფია ერთი მომენტი: ადრე ცნობილი მიზეზების გამო, როცა ჩვენში ფილოსოფიის ისტორიები იწერებოდა, მათში რელიგიური პრობლემატიკა ან საერთოდ უგულებელყოფილი იყო, ან კიდევ, უკეთეს შემთხვევაში, მასზე გვერდი იყო ავლილი. ამ წიგნის ყოველ მონაკვეთში ნაჩვენებია ფილოსოფიისა და რელიგიის, ცოდნისა და რწმენის ურთიერთმიმართება, მათი ურთიერთზეგავლენა, აზროვნების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ფილოსოფიური და რელიგიური პრობლემატიკის გადაწნულობა. შეიძლება ითქვას, რომ თევზაძის „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ ძველი დროის

ფილოსოფია, კულტურა ახალი კუთხით არის დანახული და ეს ნაშრომის უდავო ღირსებაა.

შუა საუკუნეების ფილოსოფია საუბრის განსაკუთრებული თემაა, თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ ერთ დროს ისტორიის ეს მონაკვეთი ფილოსოფიის თვალსაზრისით უნაყოფოდ და ღირებულებას მოკლებულად ითვლებოდა. საბედნიეროდ, შუა საუკუნეების ფილოსოფიისადმი ასეთი დამოკიდებულება წარსულის კუთვნილებაა. ისიც უნდა ითქვას, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის უმრავლეს კურსებში ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება იშვიათად იყო წარმოდგენილი „პარიტეტული“ მდგომარეობით.

თევზაძის „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიაში“ ფილოსოფია თავის უფლებებში ისეა აღდგენილი, რომ ამით არც ღვთისმეტყველება ზარალდება. შეიძლება კატეგორიულად ითქვას, რომ ჩვენ სინამდვილეში ეს ნაშრომი არის პირველი წარმატებული ცდა შუა საუკუნეებში ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების თანაბარძალოვნად წარმოდგენის თვალსაზრისით. ამასთან, ავტორი ნათლად აჩვენებს, განსახილველ ეპოქაში დებულების „ფილოსოფია თეოლოგიის მოკავშირეა“ (გრიგოლ ნაზიანზელი) გარდასახვას დებულებაში – „ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია“.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თევზაძის „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიაში“ ერთმანეთის გვერდით წარმოდგენილია ქრისტიანული, მუსლიმური, ებრაული და ქართული ფილოსოფია (ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრიწი, დავით აღმაშენებელის „გალობანი სინანულისანი“ და, აგრეთვე, კაპადოკიელთა რენესანსი საქართველოში). ისიც უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფიის ისტორიის ზოგად კურსებ-

ში ქართული ფილოსოფია, ასე ვრცლად დღემდე არ ყოფილა წარმოდგენილი.

რაც მთავარია, თევზაძე ახერხებს ანტიკურობიდან შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე გადასვლის სპეციფიკურობის, ამ განსხვავებული რელიგიების ფილოსოფიასა და საკუთრივ ფილოსოფიას შორის იმ უხილავი ძაფების დანახვას, რაც საერთოა შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნებისთვის, იქნება ეს რწმენისა და ცოდნის, ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის მიმართება თუ მეცნიერების მიმართ ფილოსოფიისა და რელიგიის დამოკიდებულება. ავტორის მართებული შენიშვნით, „ქრისტიანობა, ისევე როგორც ისლამი, უზარმაზარ ტერიტორიაზე გავრცელდა. ყოველი ქვეყანა თავისი ტრადიციის და კულტურის, ასევე აქტუალური პოლიტიკის შესაბამისად ითვისებდა ახალ რელიგიებს. იგივე პირობები მოქმედებდნენ ფილოსოფიასთან დამოკიდებულებაზეც. იგივე ითქმის ებრაულ რელიგიაზეც, რომელსაც მოქმედების შედარებით უფრო მცირე არეალი ჰქონდა. ამიტომ არ არსებობდა ანტიკური ფილოსოფიის შუა საუკუნეებში გადასვლის საერთო, უნიფიცირებული გზა. თავისებურად ხდება ეს კაპადოკიელთა ტრადიციის გამგრძელებლებთან, სხვაგვარადაა იმათთან, ვინც ავგუსტინე აირჩია მოძღვრად. თავისი გზა შექმნეს ბოეთიუსმა და ჰიეროკლე ალექსანდრიელმა“ [2, გვ. 12].

ამასთან, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის განხილვისას თევზაძე აგრძელებს ქართველ მეცნიერთა (ნ. მარი, შ. ნუცუბიძე, შ. ხიდაშელი) ტრადიციებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის როლსა და მნიშვნელობაზე შუა საუკუნეების აზროვნებაში.

აღნიშნულ ნაშრომში, თევზაძე ეხება, აგრეთვე, ალორმინების ეპოქის ფილოსოფიას და ჩვენი აზრით, სრულიად მარ-

თებულად რენესანსის ეპოქას შუა საუკუნეების კულტურის უმაღლეს ეტაპად მიიჩნევა. ამასთან, იგი ნათლად აჩვენებს აღორძინების ეპოქის ადამიანის უპირატესობას მეცნიერებაზე ორიენტირებულ და ცოდნის პრიმატზე დამყარებულ საზოგადოების პრინციპებთან შედარებით, რამაც საბოლოოდ თანამედროვე კულტურის კრიზისი განაპირობა.

თევზაძის ფილოსოფიის ისტორიების ციკლი მთავრდება (ჯერჯერობით!) ყველაზე რთულით – „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“.

როცა XX საუკუნის ფილოსოფიის სირთულეზე ვლაპარაკობთ, უპირველესად, მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ფილოსოფიის ისტორიის ეს, შეიძლება ითქვას, ბოლო პერიოდი ფილოსოფიური მიმდინარეობების სიუხვითა და პრობლემების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ როგორც ანტიკური, ისე შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის ფილოსოფიაზეც კი, შემუშავებული და ჩამოყალიბებულია გარკვეული მყარი პოზიცია, რასაც ნამდვილად ვერ ვიტყვით XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიის კურსის შექმნისას.

როცა ახლო წარსულში ავტორთა ჯგუფის მიერ შექმნილია ნაშრომები XX საუკუნის ფილოსოფიაზე და ამის შემდეგ ერთი ავტორის მიერ იწერება ახალი კურსი ამავე პერიოდზე, ბუნებრივია მათი შედარების სურვილი. წინასწარ ვიტყვი, რომ თევზაძის „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ განსხვავდება აღნიშნული გამოცემებისგან.

ჯერ ერთი, ახალ წიგნში სტატიები იმ ფილოსოფოსებზე, რომლებიც წინა გამოცემებში თევზაძეს ეკუთვნოდა, მნიშვნელოვნადაა გადამუშავებული და ახლებურად არის გააზრებული (მაგალითად, სარტრზე).

მეორე: XX საუკუნის დასავლეთის ფილოსოფია ადრინდელ გამოცემებში რადიკალურად ნეიტრალური თვალთ იყო განხილული და შეფასებული. ახალ წიგნში კი, ავტორი ყველაფერ ამას XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის მიღწევების გათვალისწინებით აფასებს. შეიძლება ითქვას, რომ თევზაძე XX საუკუნის ფილოსოფიის შესწავლაში, მცირედენი გამონაკლისის გარდა, ქართველი მკვლევართა წვლილს სათანადოდ წარმოაჩენს და აფასებს.

საყურადღებოა, რომ თევზაძე შესავალში განსჯის საგნად იხდის იმ პოლიტიკურ ფონს, რომელშიც მეორე მსოფლიო ომის თუ ატომური იარაღის შექმნისა და გამოყენების შემდეგ აღმოჩნდა კაცობრიობა. აღნიშნულმა ვითარებამ კი განაპირობა ისეთი მსოფლმხედველობის მოთხოვნილება, რომელიც ყოველგვარ იდეოლოგიურ დაპირისპირებაზე მაღლა დადგებოდა. ვტორს ამის ნიმუშად მოჰყავს „რასელ-აინშტაინის მანიფესტი, რომელიც ზეპარტიული და ზერასობრივი იყო“ [3, გვ. 4].

დღევანდელ, პოლიტიკურად დამაბულ საერთო ვითარებას ეხმაურება თევზაძის შენიშვნები ომის ჰეგელისეულ და მარქსისეულ გაგებაზე, როცა ომი ისტორიის მამოძრავებლად არის მიჩნეული, ხოლო საერთო მიზნის მისაღწევად გამართლებულია ადამიანთა მსხვერპლი. ავტორის ღრმასაფუძვლიანი შენიშვნით, „ამ შემთხვევაში ივიწყებენ მთავარს, კეძოდ იმას, რომ თითოეული პიროვნება, რომელიც ამ ბრძოლაში იღუპება, თავის შეუცვლელ ღირებულებას ფლობს და არავის ჰქვს უფლება იგი ვინმეს ან რაიმეს შეეწიროს. ამგვარი რამ მხოლოდ ამ პიროვნების თავისუფალი არჩევანის შედეგი უნდა იყოს“ [იქვე].

თევზაძის განსჯის საგანია, აგრეთვე, XX საუკუნის ორი დაპირისპირებული – სოციალისტური და კაპიტალის-

ტური სისტემის არსებობა, რაც, გარკვეულწილად, ჩაკეტილი და ღია საზოგადოების ბრძოლით იყო გამოხატული და რომელიც ღია საზოგადოების სრული გამარჯვებით დამთავრდა. აქვე ის აკეთებს დასკვნას, რომელიც საყოველთაო ღირებულებებზეა ორიენტირებული (მხედველობაშია მაღალი დონის „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“) და არც მხოლოდ რომელიმე ეპოქისთვისაა დამახასიათებელი და არც მხოლოდ ისტორიის ერთი მონაკვეთისთვის [3, გვ. 5].

კარგად არის ცნობილი, რომ ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე, არცთუ იშვიათად ფილოსოფიისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება, ერთგვარი ნიჰილიზმი იჩენდა თავს. ამ მხრივ არც XX საუკუნეა გამონაკლისი. თევზაძე ამ საკითხსაც ეხება და მრავალი წიადსვლის შემდეგ აკეთებს დასკვნას, რომელიც ფილოსოფიისადმი რწმენისა და იმედის გამოხატულებაა. ფილოსოფიის „... მიმართ გულგრილობა და უარყოფითი დამოკიდებულებაც, ცხადია, შესაძლებელია, მაგრამ კულტურისათვის ეს უკვალოდ არ ჩაივლის ხოლმე. წარმოვიდგინოთ საკაცობრიო კულტურა პლატონის, არისტოტელეს, კანტის, ჰაიდეგერისა და სხვათა გარშე“ [3, გვ.15].

აღინიშნა, რომ თევზაძე, XX საუკუნის ფილოსოფიის საკვანძო საკითხების განხილვისას, სათანადოდ წარმოაჩენს ქართველ ფილოსოფოსთა წვლილს. ასე მაგალითად, სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებებზე მსჯელობისას აღნიშნულია აკად. ანგია ბოჭორიშვილის წვლილი ვილჰელმ დილთაისა და მისი მოწაფეების არგუმენტების განხილვა-შეფასებაში. ამ მხრივ მეტად საყურადღებოა ავტორის მიერ სიცოცხლის ფილოსოფიის მეორე უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის ანრი ბერგსონის ინტუიტივიზმის (უშუალო ცოდნა) განხილვისას ქართველ ფილოსოფოსთა პოზიციის წარმოჩენა. ამ საკითხის განხილ-

ვას ავტორი შორიდან იწყება. კერძოდ, უმაღლესი ჭეშმარი-
ტების (ღმერთის) უშუალო წვდომის თვალსაზრისი არსები-
თი იყო ნეოპლატონიზმში და, აგრეთვე, ქართველ ნეოპ-
ლატონიკოს იოანე პეტრიწთან. ახალ დროში სავლეთ წე-
რეთელს „ინტუიცია აინტერესებს, როგორც თვითდასაბუთე-
ბადი მსჯელობების არსებობის გაცნობიერების ერთ-ერთი
ისტორიული ფორმა“. დიმიტრი უზნაძე კი ინტუიციონიზმს,
როგორც დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ მიმართულებას,
სპეციალურად იკვლევდა [3, გვ. 51].

აქამდე თევზაძისთვის პოზიტივიზმი, ნეოპოზიტივიზმი
და პრაგმატიზმი სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა.
მით უმეტეს, საინტერესოა მისი მხრიდან აღნიშნული ფი-
ლოსოფიური მიმდინარეობების და მათი წარმომადგენლების
მსოფლმხედველობათა შეფასება. ამ მხრივ საყურადღებოა
ერთი მომენტი რასელის მსოფლმხედველობის შეფასებისას.
რასელის აზრით, ტექნოკრატიულ მსოფლმხედველობას არ
უნდა მიეცეს მთელი კულტურის განსაზღვრის უფლება.
მართლია, მეცნიერებამ ადამიანი ბუნების მონობისგან გაათა-
ვისუფლა, მაგრამ მეცნიერების მხრიდან საკუთარივე ადამია-
ნის დამონების საფრთხე შეიქმნა [3, გვ. 113]. თევზაძე აღნიშ-
ნავს რასელის ამ ერთგვარ არაპოზიტივისტურ პოზიციას,
მაგრამ იქვე შენიშნავს, რომ, რადგანაც რასელი საზოგა-
დოების განვითარებაში აუცილებლობას უარყოფს, გამომ-
დინარე აქედან, იგი უარყოფს როგორც ამ საკითხის ფაქტა-
ლურობას, ისე მოწოდებას მისი თავიდან ასაცილებლად. აქ,
განსახილველ საკითხზე ამომწურავად არის გადმოცემული
რასელის პოზიციის როგორც დადებითი, ისე ნაკლოვანი
მხარეები.

თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვა-
ნეს წარმომადგენელთაგან, საქართველოში განსაკუთრებული

ყურადღებით სარგებლობდა ფენომენოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის დამოუკიდებელი დარგის დამფუძნებლის ედმუნდ ჰუსერლის (1859-1938) ფილოსოფია. ჰუსერლის ფილოსოფიას, სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა კუთხით ნაყოფიერად იკვლევდნენ შ. ნუცუბიძე, ა. ბოჭორიშვილი, ზ. კაკაბაძე და ა. ბეგიაშვილი. ამ ცნობილი ავტორების მხრიდან ჰუსერლის ფილოსოფიის თითქმის ყოველმხრივი შეფასების მიუხედავად, თევზაძემ, ვფიქრობ, ახალი კუთხით გაიაზრა თანამედროვეობის გამოჩენილი ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობა.

თევზაძე ნათლად აჩვენებს ჰუსერლის მიმართებას (დადებითსაც და უარყოფითსაც) სხვადასხვა ფილოსოფოსთან (პლატონი, დეკარტი, კანტი, ბოლცანო, ფრეგე და სხვა). დეკარტთან მიმართების გარკვევისას კი, ჰუსერლის ძიებებში ოთხ ეტაპს გამოყოფს, რაც, შეიძლება ითქვას, მისი ფილოსოფიის განვითარების ძირითად მომენტებსაც მოიცავს.

ნაშრომში ჰუსერლის ფილოსოფიის არსი კარგად არის წარმოჩენილი დეკარტის მეთოდოლოგიურ სკეპტიციზმთან პარალელთ. თევზაძის აღნიშვნით, ჰუსერლი, მართალია, მიმართავს დეკარტის მეთოდოლოგიურ სკეპტიციზმს, მაგრამ კიდევ ემიჯნება მას: „დეკარტს სურდა აბსოლუტურად უწყველი არსებობის, ყოფიერების დადგენა, ჰუსერლს კი საერთოდ ყოველგვარი არსებობის გამორიცხვა სურს. „როცა მე რაიმეს არსებობას ვიკვლევ, ამტკიცებს ჰუსერლი, ამ დროს მის არსებობას არ ვითვალისწინებ, არ ვიკვლევ მას. მე არც სკეპტიკურ პოზიციას ვიკავებ მის მიმართ და არც სოფისტურად უარვყოფ მას“ [3, გვ. 316]. საბოლოოდ ეს არის ჰუსერლის „უნივერსალური ეპოქეს“ ცნების. შინაარსი, რომელიც დეკარტის უნივერსალური ეჭვის ადგილს იკავებს, - დაასკვნის თევზაძე.

თევზაძის წიგნი მთავრდება განხილული საკითხებიდან, ერთი შეხედვით, დაშორებული თემით: „მსოფლმხედველობის ძიება და პირადი პასუხისმგებლობა“. მაგრამ მისი გაცნობის შემდეგ ცხადი ხდება, რომ ეს თემა წიგნის თავისებური რეზიუმეა, წიგნში განხილული პრობლემების საფუძველზე გაკეთებულია ისეთი დასკვნები, რომლებიც მხოლოდ ფილოსოფიას არ გულისხმობს (რაც წიგნის უდავო ღირსებაა). თემის ფინალში კი ნაჩვენებია ფილოსოფიის პოზიტიური როლი საერთოდ კულტურული ღირებულებებისა და ზოგადსაკაცობრიო ზნეობრივი მიზნის ჩამოყალიბებაში. აქ ავტორი საუბრობს შემწყნარებლობის პრინციპზე, ადამიანთა ერთიანობაზე, რათა მათი ქმედების რეალური ორიენტირი გახდეს ზოგადსაკაცობრიო ზნეობა და ა.შ. „დღეს თითქმის არავინ ეჭვობს, რომ მეცნიერებისა და ტექნიკის, საერთოდ, კულტურის განვითარება ამგვარი ორიენტირის გარეშე საბედისწერო იქნება კაცობრიობისათვის. ეს აზრი სულ უფრო ბატონობდა მოწინავე ქვეყნების მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში. იგი XX საუკუნის ფილოსოფიის ძირითად დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს“ [3, გვ. 576].

გარკვეული წარმოდგენა შეგვექმნა თევზაძეზე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარზე და ახლა შეიძლება შევაჯამოთ ნათქვამი.

ისტორიკოსი, მათ შორის, ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარი, უპირველესად, ობიექტური უნდა იყოს და ეს ბუნებრივიცაა. ამ მიმართებით თევზაძის ფილოსოფიის ისტორიის კურსები, სანიმუშოა. ნათქვამს მხოლოდ ერთი-ფაქტით გავამაგრებ. თევზაძე, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიის განხილვისას, სათანადოდ მიაგებს რეალობას და აჩვენებს, რომ მარქსიზმი სულაც არ იყო უცხო დასავლეთის აზროვნებისთვის. კერძოდ, მარქსიზმთან სხვადასხვა დოზი-

თა და სხვადასხვა მიმართებით შეხება ჰქონდათ თანამედროვეობის გამოჩენილ მოაზროვნეებს (სარტრი, მარკუზე, ჰაბერმასი და სხვ.).

თევზაძე ფილოსოფიის ისტორიის კურსების შექმნისას ითვალისწინებს არსებულ ლიტერატურას და რაც მთავარია, ცდილობს მაქსიმალურად გამოიყენოს პირველწყაროები.

თევზაძის ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევრად ჩამოყალიბებას წინ უძღოდა მისი ფუნდამენტური გამოკვლევები თეორიულ ფილოსოფიაში, კერძოდ, გერმანულ ფილოსოფიაში, რამაც დიდად განაპირობა ავტორის ფილოსოფიის ისტორიის კურსების მაღალი დონე.

ამასთან, თევზაძე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი, ამ კურსების შექმნისას ითვალისწინებს და ემყარება ქართველ ფილოსოფოსთა კვლევის შედეგებს შესაბამის სფეროში.

ყველაფერი, რაც ითქვა, ნათლად წარმოაჩენს გურამ თევზაძეს, როგორც ფილოსოფიის ისტორიის გამორჩეული ხელწერის მკვლევარს.

ლიტერატურა:

1. თევზაძე, გურამ. ანტიკური ფილოსოფია. თბილისი, 1995.
2. თევზაძე, გურამ. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1993.
3. თევზაძე, გურამ. XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 2002.

აკად. გურამ თევზაძის დაბადებიდან 75 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული - „ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა“. თბილისი, 2007.

P.S. წერილის გამოქვეყნების შემდეგ, გურამ თევზაძემ გამოსცა ახალი სოლიდური ნაშრომები ფილოსოფიის ისტორიაში: „აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია. მარსილიო ფიჩინოდან იაკობ ბოემემდე“. თბილისი, 2008; „ახალი ფილოსოფიის ისტორია“. ნაწილი I. „განმანათლებლობა“. თბილისი, 2010; ნაწილი II. „იმანუელ კანტიდან ფრიდრიხ ნიეშემდე“. თბილისი, 2012.

ამ ნაშრომებით თევზაძემ მთლიანობაში წარმოადგინა ფილოსოფიის ისტორია ანტიკურობიდან მე-20 საუკუნის ჩათვლით.

2015 წლის თებერვალი.

II. თარგმანები

ვლადიმერ სოლოვიოვი

ხელოვანის ზნეობრივი მისია

დოსტოევსკის სახით, რუსეთის საზოგადოებამ დაკარგა არა მხოლოდ პოეტი და მწერალი, არამედ თავისი სულიერი წინამძღოლი.

სანამ საზოგადოების განვითარების ისტორიული პროცესი მიმდინარეობს, გარდაუვალად წარმოიშობა ბოროტება, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლის ორი გზა არსებობს: საერო და სულიერი. საერო ბოროტ საწყისს ბოროტებითვე ზღუდავს, ებრძვის მას დასჯითა და ძალის გამოყენებით. ამ გზით იგი საზოგადოებაში მხოლოდ გარეგან წესრიგს ამყარებს. მეორე – სულიერი გზა სულაც არ ცნობს ამ გარეგან წესრიგს უდავო სიმართლის გამოხატულებად და ამ უკანასკნელის განხორციელებისკენ მიისწრაფვის შინაგანი სულიერი ძალის მეშვეობით ისე, რომ ბოროტება არა მხოლოდ გარეგანი წესრიგით იყოს შეზღუდული, არამედ სრულად იქნეს ძლეული კეთილი საწყისით. ისე როგორც უმაღლესი საერო ხელისუფლება ასე თუ ისე ერთ პიროვნებაში – სახელმწიფოს წარმომადგენელშია თავმოყრილი, ზუსტად ასევე უმაღლესი სულიერი ძალაუფლებაც ყოველ ეპოქაში, ჩვეულებრივ, ეკუთვნის ერთ პიროვნებას, რომელიც ყველაზე უკეთ შეიცნობს კაცობრიობის სულიერ იდეალებს.

სანამ საზოგადოების ფაქტობრივი მდგომარეობა ეფუძნება უსამართლობასა და ბოროტებას, სანამ სიკეთე და სამართლიანობა მხოლოდ თავისთავში განხორციელებისკენ მიისწრაფვიან, მანამ ასეთი ადამიანების მდგომარეობა არის

არა თავისი სამეფოების მფლობელ-მეფეთა მდგომარეობის მსგავსი, არამედ მოგვაგონებს წინასწარმეტყველთა მდგომარეობას, რომელთაც ხშირად არ ცნობენ. მათი ცხოვრება ბრძოლა და წვალებაა. ასეთი იყო დოსტოევსკის ცხოვრებაც.

სულიერი წინამძღოლისა და წინასწარმეტყველის წოდებაზე დოსტოევსკისადმი მინიჭებული უფლება რომ დავასაბუთოთ, მივმართოთ ფაქტებს მისი ცხოვრებიდან. ამ წოდებაზე უფლების პირველი პირობა იმ უსამართლობის შეგნება და ცოცხლად შეგრძნებაა, რომელიც ბატონობს საზოგადოების გულში. მის შემდეგ კი გადაწყვიტო, რომ შენი ცხოვრება მოუძღვნა ამ უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლას; წინასწარმეტყველი არაა ის, ვინც ურიგდება და ეგუება ამ უსამართლობას: ის, ვინც ვერ ამაღლდება მატერიალურ ცხოვრებაზე, სულიერი საუფლოს გზაზე არა მხოლოდ სხვების წინამძღოლი, არამედ ამ საუფლოს წევრიც ვერ იქნება.

დოსტოევსკი ლიტერატურულ სარბიელზე გამოვიდა საზოგადოებრივი უსამართლობის ცოცხალი და ორიგინალურად გამომხატველი მოთხრობით – „საბრალო ადამიანები“, რომელიც ადამიანის შინაგან ღირსებასა და მის ყველა გარეგან მიმართებებს შორის არსებული წინააღმდეგობის გამოხატულებაა. მაგრამ ის არ ჩერდება უსამართლობის მხოლოდ ამ ასახვაზე, როგორც ამას წმინდა მხატვარი მოიმოქმედებდა. მან, როგორც წინასწარმეტყველმა, არა მხოლოდ შეიცნო სხვებზე უფრო ნათლად საზოგადოებაში არსებული უსამართლობა, არამედ თავისთავზე აიღო სინამდვილეში სამართლიანობის განხორციელების ამოცანა. ესაა წინამძღოლისა და წინასწარმეტყველისთვის მეორე აუცილებელი პირობა. ახალგაზრდობაში ის მოხვდა ადამიანების წრეში, რომელიც თავისი ზნეობრივი იდეალების სინამდვილეში გატარებას ესწრაფოდა. ცნობილია ის საშუალებები, რომელთა

მეშვეობითაც ფიქრობდნენ ისინი თავიანთი მიზნის მიღწევას. ცნობილია მხოლოდ ის, რომ მათ რაიმე პრაქტიკულ შედეგს ვერ მიაღწიეს. მაგრამ ისინი საშიშად იქნენ მიჩნეული, სიკვდილით დასჯა მიუსაჯეს და მხოლოდ დასჯის დღეს შეეცვალათ მათ სასიკვდილო განაჩენი კატორღით. მათთან ერთად ციმბირში, კატორღაში გააგზავნეს დოსტოევსკიც. აქ გამომჟღავნდა მისი ახალი თვისება, რომელიც მას რუსი ხალხის სულიერი წინამძღოლის წოდებაზე ახალ უფლებას ანიჭებდა: დოსტოევსკი მის მიმართ გამოჩენილ ძალადობას არ გაუბოროტებია და ამით მან გამომჟღავნა სულის ზნეობრივი ძალა, რომელიც ყოველგვარ გარეგან ძალაზე ძლიერია.

დოსტოევსკი პირადი სიბოროტისა და სიძულვილის გარეშე დაბრუნდა ციმბირიდან, მაგრამ საზოგადოებრივი უსამართლობისადმი იგივე გრძნობით და მის წინააღმდეგ ზნეობრივი ბრძოლის იგივე მისწრაფებით. „მკვდარი სახლის ჩანაწერებში“ ეს უსამართლობა კიდევ უფრო მწვავედაა წარმოდგენილი, ვიდრე მის ადრინდელ მოთხრობებში. ის მუდამ ერთგული იყო იმ აზრისა, რომ მკვდარი სახლის გმირები – კანონს გარეშე მდგომი ეს გარიყული ადამიანები, რომელთაც საზოგადოება უარს ეუბნება თავის წევრობაზე, წარმოდგენენ – და რა თქმა უნდა არა მხოლოდ დოსტოევსკის მიხედვით, არამედ სინამდვილეშიც, საზოგადოების სრულუფლებიან და პრივილეგირებულ წევრთა უმრავლესობასთან ზნეობრივად თანასწორსა და ზოგჯერ მათზე უსასრულოდ უკეთესსაც.

დოსტოევსკის შემდგომ ნაწარმოებებში მისი შემოქმედების ძირითადი იდეები უფრო ღრმავდება. აქ იგი აჩვენებს არა საზოგადოების ზნეობრივ მოთხოვნილებებსა და მდგომარეობას შორის გარეგან წინააღმდეგობას, არამედ ადამიანის შინაგან

სულიერ ძალასა და მისი სულის ფაქტობრივ მდგომარეობას შორის წინააღმდეგობას. დოსტოევსკი აქაც გვევლინება იმ რწმენის მქადაგებლად, რომ ვერავითარი ზნეობრივი სიმდაბლე და სისაძაგლე ვერ ჩაახშობს ადამიანის სულიერ ძალებს.

იმის მიუხედავად, რომ დასაწყისში, უსამართლობისადმი პროტესტის გამო, დოსტოევსკი დაზარალდა, მას ამ პროტესტზე არასოდეს უთქვამს უარი. მაგრამ ამასთან, მისი გულწრფელი რწმენა იყო ის, რომ ბოროტება ძალადობით არ ამოიძირკვება, რომ უხეში ძალის წინააღმდეგ ასეთივე ძალით კი არ უნდა ვიბრძოლოთ, არამედ სიყვარულის უსასრულო ძალით. ბევრი მას საყვედურობდა, აგრეთვე, შინაგანი თვითსრულყოფის ქადაგებას, იმის ნაცვლად, რომ საქმით შეეწყო ხელი სიკეთის განხორციელებისთვის. მას საყვედურობდნენ, აგრეთვე, ასკეტიზმს. ეს უსამართლობაა. დოსტოევსკი ასკეტი არ ყოფილა, ეს მას არ სჭირდებოდა. წამებული გმირობა მას თავისი ნების გარეშე დაეკისრა და რომ ყველაფერი ეს მან სიბოროტისა და სიძულვილის გარეშე გადაიტანა, რაც ცხადად აჩვენებს ყოველგვარ ასკეტიზმზე მის მაღლა დგომას.

დოსტოევსკი ასკეტიზმს კი არ ქადაგებდა, არამედ ადამიანებისა და საზოგადოების სულიერ აღორძინებას უსასრულო და ყოვლისმომცველი სიყვარულის ძალით, დედამიწაზე საყოველთაო სიმართლის განსახორციელებლად. ამას ის ქადაგებდა უფრო ძლიერად, ცოცხლად და განუხრელად, ვიდრე რომელიმე თანამედროვეთაგანი და ამისთვისაც უნდა ვადიაროთ ის რუსი ხალხის სულიერ წინამძღოლად და ღვთის წინასწარმეტყველად.

1881 წლის 30 იანვარს წარმოთქმული სიტყვა თევდორე დოსტოევსკის გარდაცვალების გამო.

გაზეთი - "ლიტერატურულ საქართველო", 1993.

ნიჰილიზმი და ეროვნული საკითხი

ნიჰილისტი – ესაა კაცი, რომელსაც დაკარგული აქვს თავისი „სახე“, განსჯისა და მოქმედების უნარი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ესაა ადამიანი, რომელიც აღიარებს რაღაც თვითმოქმედი მექანიზმის (ბედნიერების, სოციალური მოწყობის, ბედისწერის და ა.შ. მექანიზმის) არსებობას. ეს მექანიზმი, მისი აზრით, რაიმე ფორმით, მაგრამ აუცილებლობით განსაზღვრავს ან „ერევა“ მის ცხოვრებაში. ამის საპირისპიროდ, ის ადამიანი, რომელიც ფიქრობს სამყაროში თავის ადგილსა და პირად ღირსებაზე, ეყრდნობა დებულებას იმის შესახებ, რომ ყოველთვის არსებობს თვითრეალიზაციის შესაძლებლობა და ეს პორცესი მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული, დამოკიდებულია მის შრომასა და სულიერ ძალისხმევაზე, რომელიც მიმართულია მისი პიროვნების განთავისუფლებისა და განვითარებისკენ. ეს იმიტომ, - ფიქრობს ის, რომ მხოლოდ ადამიანურ სულს აქვს უნარი მიიღოს და აღმოაცენოს „უმაღლესი“ თესლი, ამაღლდეს თავისთავზე და გარემოებებზე, რის გამოც ყველაფერი, რაც ხდება ირგვლივ, აღმოჩნდება არაშეუქცევადი, არ იჭნება მოცემული მთლიანად და სრული სახით, ან მარტივად თუ ვიტყვით, არ მოგვისპობს იმედს.

თუ ეს ასე არ ხდება, ანუ თუკი გარემოებები ხელახლა არ დგინდება, მაშინ ყველაფერი გარდუვლად ივსება ნიჰილიზმით.

ვფიქრობ, ნათქვამს პირდაპირი კავშირი აქვს ეროვნულ პრობლემასთან.

უპირველესად, თუნდაც იმიტომ, რომ ჩვენში ჯერ კიდევ ძალზე ცოტანი არიან ა. სახაროვის მსგავსი ადამიანები, რომლებსაც ნიჰილიზმის მატარებელი რადიკალური დემოკრატიზმსგან, და აგრეთვე, მონარქიის აღორძინების ერთგული მომხრეებისგან განსხვავებით, ეგრეთ წოდებული შუალედური პოზიცია უკავიათ. ისინი ხელისუფლებას აიძულებენ რაღაც გააკეთოს; აღიარებენ თანდათანობით ქმნას; და თუ ხელისუფლება აკეთებს რაიმეს, ეს მიღებულია როგორც სწორედ ქმნის ელემენტი; ამავე დროს არ ხდება თვალის დახუჭვა ხელისუფლების ბუნებაზე, ხასიათსა და ინტერესებზე.

თუმცა აქვე მსურდა შემენიშნა, რომ ჩვენს ქვეყანაში ეროვნულ მოძრაობას სულაც არ ვთვლი ნაციონალისტურად, უფრო მეტიც, მზადა ვარ დავამტკიცო, რომ საბჭოთა კავშირში არაა ნაციონალისტური მოძრაობა. ეს მე, მაგალითად, როგორც ქართველმა, ქართული მოძრაობის შიგნით შემიძლია ვინმეს, მის მონაწილეთაგან ვუწოდო ნაციონალისტი, რამდენადაც მას მაქსიმალური, შოვინისტური, უკიდურესი პოზიცია უკავია. მაგრამ თვით მოძრაობა არავის არ აძლევს იმის უფლებას, რომ უწოდოს მას ნაციონალისტური. რატომ? იმ უზრალო მიზეზის გამო, რომ ეს ფორმაა, რომელშიც იბადება სამოქალაქო საზოგადოება, წყდება მოქალაქეობრივი თავისუფლების პრობლემები, ანუ როგორც რომაელები იტყოდნენ, -res publica - ის საერთო საქმის პრობლემა. ეს საზოგადოებრივი ცხოვრების შინაგანი ელემენტია.

ისტორიულად დიდი ხანია აღიარებული, რომ კერძო საკუთრება გაუცხოებადია და წარმოადგენს სამოქალაქო საზოგადოების საფუძველს. მე კი შევატრიალებდი ამ არგუმენტს, რათა ვთქვა შემდეგი: თუკი მილიონი გაქვს, ეს შენი კერძო საქმეა, ხოლო პოლიტიკური საქმე -res publica -ის

დონეზუა, ანუ საერთო საქმის, საერთო ძალისხმევის, მაგრამ არა მილიონის ექსპროპრიაციის დონეზე. მაშასადამე, პოლიტიკა როგორც ძალაუფლება და საკუთრება განცალკევებულ უნდა იქნენ. საბჭოთა სისტემა კი, იმ სახით, რა სახითაც ჩამოყალიბდა, წარმოადგენს ერთისა და მეორის უკიდურესი აღრევის ფორმას, ერთის მეორეთი შთანთქმას და ყოველგვარი მცდელობა ამ კავშირის დარღვევისა, ბუნებრივია, მიმართულია სამოქალაქო საზოგადოების ფენომენის აღორძინებისკენ. სიცოცხლის ნებისმიერი გამოვლინება გენიალური კერძოობაა, ასეთია ერის სიცოცხლეც, რომელიც წარმოადგენს კონსტიტუციური პროცესის პროდუქტს. ასეთია საქმის არსი. ამიტომაც ეროვნული მოძრაობის შიგნით შეიძლება იყვნენ ადამიანები, რომლებიც დგანან კონსტიტუციურ პოზიციებზე, ესმით, რომ ის, რასაც ეწოდება ერი, არის არა ეთნოსი, არამედ ეთნოსის სხეულში კონსტიტუციის მუშაობის შედეგი; რომ ეთნოსი ერის წარმოშობის მხოლოდ ბუნებრივი წინაპირობაა. სხვებს შეუძლიათ არ გაიზიარონ ეს თვალსაზრისი და აღმოჩნდნენ მაქსიმალურ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, ნიჰილისტურ პოზიციებზე. ეს უფსკრულია, რომელიც შეიძლება ძალიან ადვილად ჩავარდეს, მით უმეტეს, ჯერ კიდევ არსებული ტოტალიტარული წყობის პირობებში. კავკასიისთვის კერძოდ, ეს იქნებოდა მისი გარდაუვალი „ლიბანიზაცია“. ეს ირაციონალური უფსკრულია, სადაც ყველა მართალია.

ნებისმიერი ტოტალური სახელმწიფო მონონაციონალისტურია, მასში შეიძლება სხვადასხვა ეთნოსი შედიოდეს, მაგრამ ის მონონაციონალისტურია განსაზღვრებით.

მაგალითად, თვალში საცემია ასეთი გარემოება: რუს დემოკრატებს ძალზე გამახვილებული აქვთ მგრძნობელობა ადამიანის უფლებათა დარღვევისადმი; და. იმდენად, რამ-

დენადაც „ეროვნულობა“ წარმოადგენს ერთ-ერთ ამ უფლებათაგანს, შედის მათ რიცხვში და ამ უფლების დარღვევა მათი მხრიდან, ბუნებრივია, იწვევს რეაქციას. მაგრამ დღეს ჩვენ ხშირად გვაქვს საქმე სიტუაციებთან, როდესაც ადამიანის უფლებათა გაგება საჭიროებს ეროვნული რეალობების ინტუიციას.

მე მხედველობაში მაქვს რუსი ხალხისა და რუსული ინტელიგენციის კულტურულ-პოლიტიკური ტრადიციები. მაგალითად, მოჰყავთ ასეთი არგუმენტები: ლიტვა, – მართალია, მასთან არავითარი ხელშეკრულება არ ყოფილა დადებული – მოლოტოვ-რიბენტროპის პაქტით ის დაიპყრეს, მაგრამ ჩვენ ხომ ამდენი წლები ერთად ვიცხოვრეთ და ამას ანგარიში უნდა გაეწიოს. ეს „ანგარიშგაწევა“ იგულისხმება არა უბრალოდ პრაგმატული თვალსაზრისით, სიტყვის პოლიტიკური მნიშვნელობით, არამედ ის, რომ ჩვენ ვცხოვრობდით ერთად, ჩვენ თქვენ გვიყვარხართ, გვესმის თქვენი. სიყვარულსა და გაგებაზე ეს პრეტენზია ხშირად აქვთ ხოლმე ყველაზე დემოკრატიულ ადამიანებს, თითქოსდა არსებობდეს უფლება, რომელიც მომდინარეობს სიყვარულისა და გაგებისგან.

„ამგვარი უფლება“ კი არსებითად იგივე ნიჰილიზმის გამოვლინებაა. ჩვენთვის ხომ ცხადია, რომ ჩვენ გვიყვარს და ამიტომაც გვაქვს უფლება, მსგავსად ცნობილი მოთხრობის – „მოსკოვი-პეტრუშკი“ – ის გმირისა, განვსაჯოთ კითხვა: პირინეის რომელ მხარეს უფრო სცემენ პატივს რუს ადამიანს – აქეთა მხარეს თუ იქითა მხარეს?

რეალური საფრთხე და ტენდენციები, რომლებიც დაფარულია ეროვნულ მოძრაობებში, ისეთებია, რომ რუს დემოკრატებსაც კი შეუძლიათ ამით „ნაციონალები“ ჩამოაშორონ პოლიტიკურ კავშირებს, რომლისკენაც ისედაც ნაკლებად

არიან მიდრეკილნი ისინი თავიანთი გაუნათლებლობის გამო, რაც წარმოადგენს წინამავალი ცხოვრების, ტოტალიტარიზმის მთელი ატმოსფერული ნალექის ბუნებრივ ნაყოფს. ბევრი მათგანი, რომელზეც მწარე გამოცდილება აქვთ, ხშირად რუსეთის დემოკრატიულ ძალებში ვერ ხედავენ თავიანთ მოკავშირეს. ამის მიუხედედად, პილიტიკური კავშირისა და თანამშრომლობის იდეა, ჩემი აზრით, საჭიროა განვავითაროთ მაქსიმალურად. ის კონსტრუქციულიცაა და რეალისტურიც. ყველა ბრძოლაში ხომ მოკავშირეა საჭირო. ეროვნულ მოძრაობაში კი ბუნებრივი მოკავშირე, რა თქმა უნდა, რუსი დემოკრატები არიან, მით უმეტეს, რომ ბევრი რამ სწორედ მათზეა დამოკიდებული. თუ რუსი ხალხი შეძლებს თავისი საკუთარი პრობლემების გადაწყვეტას – ამით სხვა ხალხების ბედიც იქნება გადაწყვეტილი.

რაც შეეხება სახაროვის პოზიციას, ის, ვფიქრობ, ნაციონალურ საკითხებშიც უმწიკვლოდ დემოკრატიული იყო. არის მხოლოდ ერთი მომენტი, რომელშიც შეიძლება ვერ დავეთანხმო. ამასთან, ჩემი პრეტენზიების ხარისხი არ აღემატება ჩვეულებრივ აზრთა უთანხმოების ხარისხს, ვიტყვი ასე, პოლიტიკური პროგრამის კერძო პუნქტზე, რომლებიც ექვემდებარება პოლიტიკურ დისკუსიებსა და საუბრებზე განხილვას. საკითხი ეხება მის დამოკიდებულებას საქართველოსთან.

ანალიტიკურად საეჭვოს წარმოადგენს პრინციპი, რომელსაც მე დავარქმევდი „რუსული მატრიოშკის“ პრინციპს. პრინციპი მარტივია. არსებობს სიტუაცია, როდესაც შეგიძლია ადამიანის-უფლებათა და ერის უფლებათა პრობლემა გადაწყვიტო იმის საშუალებით, რომ დიდის მიერ მოცემულ მცირეს ანიჭებ დიდის სიმბოლოებს ან ნიშნებს. მაგალითად, თუ ოლქს გადააქცევ რესპუბლიკად და დიდის სიმბოლიკას მცირეზე გაავრცელებ. ეს შეიძლება დასაშვები იყოს რუსე-

თის ფედერაციის პირობებში, სადაც ზოგიერთი ნაციონალური ტერიტორია რუსეთის ისტორიის პროდუქტია და ეთნიკური უმცირესობანი რუსული მოსახლეობით არიან გარშემორტყმულნი. ეს თავისი დემოკრატიული ორიენტაციით სრულიად გონივრული პოზიციაა.

მაგრამ მე ვთვლი, რომ „მატრიოშკის“ ეს პრინციპი არ გამოდგება საქართველოს პირობებში. კავკასია – ესაა სამყარო, რომელიც ცხოვრობს დიდი ხნის წინათ გამომუშავებულ შინაგან საძირკვლებზე. აქ არც ერთი რესპუბლიკა (ნახიჭევანსა და ყარაბაღთან დაკავშირებული განსაკუთრებული შემთხვევების გამო) არ შეიცავს ტერიტორიას, რომელიც დიდი ხალხის დაპყრობის პროდუქტია. იფიქრო სხვანაირად, ეს იმას ნიშნავს, რომ წინააღმდეგობაში მოხვიდე კავკასიელი ხალხების თანაცხოვრებასა და იმ ომების პოლიტიკურ გამოცდილებასთან, რომლებსაც ისინი აწარმოებდნენ თავისი ისტორიის მანძილზე. ომი კი, როგორც ცნობილია, ყოველთვის რიტუალიზირებულია, მას თავისი წესები აქვს. პოლიტიკისა და თანაცხოვრების ყველა ეს ისტორიულად ჩამოყალიბებული წესი და შემუშავებული სქემა და მექანიზმი ეწინააღმდეგება დასახელებულ პრინციპს, რომელიც კავკასიის პირობებში შეიძლება აღმოჩნდეს მხოლოდ შენელებული მოქმედების ნაღმი. ზოგჯერ ზოგადად სწორ დებულებას, თუკი მას არ ემატება შინაგანი რეალობის ინტუიციური გაგება, ამ რეალობის შინაგან შეგრძნებას, შეუძლია მხოლოდ ქიმერების გაჩენა. ასეთი ქიმერები კი საბჭოთა წყობილებამ არც თუ ისე ცოტა წარმოშვა. ასე მაგალითად, როდესაც ჩვენ დღეს ვეხებით აფხაზეთის რესპუბლიკის ავტონომიის პრობლემას, ის, რომ ვხმარობთ „ავტონომიის“ ტერმინს, ქიმერული, ფსევდომორფული შინაარსიდან მოწყვეტით და ვვარაუდობთ მასში რეალურ შინაარსს, ჩვენ გარდუვალად ვვარდე-

ბით გადაუწყვეტელ წინააღმდეგობაში. გადაუწყვეტელ თუნ-
დაც იმის გამო, რომ აქ ამოქმედებულია, პირველ ყოვლისა,
მგრძნობელობა ქართველი ხალხისა, რომელსაც ახსოვს
თავისი ისტორია და ამოქმედებულია მარტივად, – მე ახლა
გვერდზე ვტოვებ ტერიტორიულ უფლებებს და სხვა
საკითხებს; – მე ვიღებ იმას, რაც სინამდვილეში მუშაობს
ისტორიაში, ეს იგი ვნებათა დონეს. ვნებათა დონე კი ისტო-
რიულ სიმბოლოთა დონეა. ამ დონეზე სიტყვა „აფხაზეთი“
სიტყვა „საქართველოს“ სინონიმი. ეს სინონიმი, ვიმეორებ,
იმ სიმბოლიკის ჩარჩოებში, როდესაც წარმოიშვა სახელმწი-
ფოებრიობა და როდესაც მთელი რიგი ისტორიული მიზე-
ზების გამო ის, ვინც თავის უწოდებდა აფხაზს, იყო ქართუ-
ლი სახელმწიფოებრიობის შექმნის – ამასთან, ქართულენო-
ვანი მონაწილე. აფხაზური ეთნოსის პოლიტიკურად აქტიუ-
რი ნაწილი მონაწილეობდა ქართული სახელმწიფოებრიობისა
და ქართული კულტურის შექმნაში. და ეს შეუქცევადია.
ამიტომაც უთხრა ქართველს, რომ აფხაზეთი შეიძლება
გამოეყოს საქართველოსო (მე ვნების სტრუქტურის ახსნას
ვიძლევი და არა რეალობისა), – დაახლოებით იმის თქმას
ნიშნავს, რომ საქართველო გამოეყოს თავის თავს; ანუ უფრო
მკვეთრად ვიტყვი: ეს იგივეა, რომ ხარს წითელი მოსასხამი
აჩვენო, შემდეგ კი გაიკვირვო, ხარი რომ ასეთი არადემოკ-
რატიულია.

მეორე: ხომ ცნობილია, რომ ავტონომიები იქმნებოდა
საბჭოთა წყობილების მიერ საკუთარი პრობლემის გადა-
საწყვეტად. ანუ მის უკან პირველ რიგში დგას სოციალური
პრობლემა, რომელიც სწორედ იგივე აფხაზეთში მშვენიერა-
დაა გაცნობიერებული, განსაკუთრებით კი იმათ მიერ, რომ-
ლებიც კვლავ ხელს უწყობენ სამოქალაქო უმეცრებას, რომ-
ლის საფუძველზეც განიხილავენ საკუთარ თავს აფხაზები.

ამ უმეცრების დონე არაფრით არაა უფრო მაღალი, ვიდრე ქართველების სამოქალაქო და პოლიტიკური უმეცრების დონე და ამიტომაც, როდესაც ამ სიტუაციაში ადამიანი ფიქრობს ავტონომიას ვიცავო, ის ცდება. სინამდვილეში კი მას მართავს საბჭოთა წყობილება.

ვალდარებ, ჩემთვის გაუგებარია, როდესაც ჩვენ ვხედავთ უბრალოდ ადამიანს, უმაღლეს სოციალურ საკითხებს ვაყენებთ და მზად ვართ განვსაჯოთ მისი სოციალური მდგომარეობა. ხოლო როგორც კი ჩვენს წინაშე აღმოჩნდება რომელიმე ეროვნების ადამიანი, ვივიწყებთ სოციალურ და უფლებრივ პრობლემებს და მაშინვე ვიწყებთ საუბარს რაღაც სხვაზე, თითქოს ეს პრობლემები გაქრა. ისინი არ გამქრალა. ჩემთვის საქართველოს პრობლემა უპირველესად შესაძლებელ დემოკრატიულ წყობასთან საზოგადოების შესაძლო დემოკრატიული სტრუქტურასთან კორპორაციულ წყობილების შეჯახების და ბრძოლის პრობლემაა.

რა თქმა უნდა, ქართული ეროვნული მოძრაობის ლოზუნგი დაახლოებით ასე უნდა გამოითქმებოდეს: „მშობო, მოდიოთ ხელი ხელს ჩავკიდოთ, დავეხმაროთ ერთმანეთს, რათა თავი დავაღწიოთ ჩვენთვის საერთო წყვდიადს. ჩვენ ყველანი ნებვში ვართ – თქვენც, ჩვენც, ეს ნებვი ყარს და გვარეტიანებს. ნუ დავივიწყებთ ამას“.

თითქოს და ცხადია ყველაფერი და ნორმალურმა პოლიტიკოსმა სწორედ ასე უნდა ილაპარაკოს. მაგრამ უბედურება ისაა, რომ ქართულ ეროვნულ მოძრაობაში ასეთი პოლიტიკოსები პრაქტიკულად არ არიან. არის მხოლოდ ჭრმა ამბიციების შეჯახება, ბრძოლა უმეცრებისა, უმეცრებისა თავისი თავის მიმართ, მოძრაობის მიზნის მიმართ და ა.შ. რეალური პრობლემა კი – და ეს ცხადია, – მდგომარეობს ნიჰილიზმისა და ტოტალიტარიზმის აღმოფხვრასა და გადა-

ლახვაში, რაზედაც ორიენტირებული უნდა იყოს ეროვნული მოძრაობანი, რამდენადაც თავისი ბუნებით ისინი წარმოადგენენ, ვიმეორებთ, სხვას არაფერს, თუ არა სამოქალაქო საზოგადოების დაბადების თანმხლებ ტკივილებს.

ჟურნალი „ალგეთი“, 1991, № 1

ქრისტეს პიროვნება

ისტორიამ იცის დიდი ადამიანები, რომლებიც მოგვითხრობენ თავის მისტიკურ გამოცდილებაზე. მათ შორის უდიდესნი – მუჰამადი, ბუდა, ზარატუსტრა და ასე შემდეგ, რელიგიის დამფუძნებლები იყვნენ.

ვიცით, რომ მრავალი საუკუნეების გასვლის შემდეგ ამ დიდ ადამიანთა გონი და აზრი მართავს მილიონობით ადამიანს, ანაყოფიერებს კულტურას, შთააგონებს სხვადასხვა ხალხებს. ჩვენ ყველა საფუძველი გვაქვს ვერწმუნოთ ამ ადამიანების გამოცდილებას. როდესაც ინდოელი გაუტამას შვილი – უფლისწული ბუდა ამბობს, რომ ის განთავისუფლდა წარმავალისგან და გაითქვიფა სრულ სინამდვილეში ანუ მდუმარებაში, ნირვანის მიუწვდომლობაში, ჩვენ სრული უფლება და საფუძველი გვაქვს ვენდოთ ამ ნათქვამს.

როდესაც ბერძენი ფილოსოფოსი პლატონი მრავალი ფიქრის, ცხოვრებისეული პერიპეტიების, ტრაგედიებისა და ღრმა გონებით ჭერეტის შემდეგ უმაღლესზე – ღმერთზე ლაპარაკობს, როგორც უმაღლეს სიკეთეზე, ჩვენ ასევე გვაქვს უფლება ვენდოთ მას. ასევე ვერწმუნებით მის სიტყვასაც: „ძნელია ყოველივეს საფუძვლის მიღწევა“. ეს დიადი სიტყვაა, სადაც ღვთაებრივი ჭეშმარიტებაა მიღწეული.

როდესაც მუჰამადი ლაპარაკობს, რომ მას გამოეცხადა სამყაროს შემქმნელი – სწორედ ის ღმერთი, რომელიც ესაუბრებოდა აბრაამს, ჩვენ გვჯერა მისი, როგორც სჯერათ მისი მილიონობითა და ასეული მილიონობით მუსლიმს.

როდესაც ესაია წინასწარმეტყველი ლაპარაკობს ღმერთზე, როდესაც გამოეცხადა მას და წარგზავნა, რათა მისი სიტყვა ემცნო კაცობრიობისთვის, ასევე გვჯერა მისი.

და აი მოდის იესო ნაზარეტელი, რომელიც, აგრეთვე, გვაუწყებს რაღაცას. მაგრამ როგორც ბუდა ის არ ლაპარაკობს, რომ მიაღწია რაღაც ვარჯიშითა და გარკვეული პირობით; ის არ ლაპარაკობს მუჰამადის მსგავსად, რომ არარაობაა ყოვლად სრული ალაჰის წინაშე; ის არ ლაპარაკობს მსგავსად პლატონისა, რომ ძნელია ყოველივეს საფუძვლის (ღმერთის) მიღწევა. ის არ ლაპარაკობს მსგავსად წინასწარმეტყველისა, რომელიც თავისთავს განიცდის ღვთაებრივი ნების გამტარებელ ცოდვილ ადამიანად. ის ლაპარაკობს თავის თავზე, ისე როგორც ლაპარაკობდა თავის თავზე სამყაროსა და ბედისწერის გამგებელი. იესო ადამიანს გადაუშლის წმიდა წერილს და ასე მიმართავს მათ: „თქვენ გითხრეს“, „მე გეუბნები თქვენ“. ესე იგი ის თავის სიტყვას წმიდა წერილის გვერდით აყენებს. ის როდი ამბობს: თქვენ მოგცემთ მოძღვრებას; ის როდი ამბობს: აი ასეა ნათქვამი ბიბლიაში. ის ამბობს: მოდი ჩემთან და მე დაგაწყნარებ...

ქრისტიეში ჩვენ ვერ ვჰპოვებთ ყველა დროის წმინდანებისა და მისტიკოსებისთვის ასე დამახასიათებელ შინაგანი ბრძოლებისა და ცოდვილობის აღიარებას. ასევე ვერ ვჰპოვებთ მასში ეგზალტაციას და, აგრეთვე, იმას, რაც არის რელიგიის ყველა დამფუძნებელთან: ის ნათელი და უბრალოა და როგორც ამას იოანე მახარობელთან ვკითხულობთ, ამბობს: „ვინც მე მიხილა, მან იხილა მამა (ღმერთი)“.

ის საიდუმლო, მრისხანე და გრანდიოზული უსაზღვრო სიგოცხლე, რომელიც ქმნის სამყაროს და რომელშიც ჩვენ ეთიკური საწყისის გარკვევაც კი არ ძალგვიძს, მოულოდნელად ჩვენსკენ მოაპყრობს ეთიკურ მზერას: თავის სიყვა-

რულს. ასეთი რამ კი შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანური პიროვნების მეშვეობით: არა რაღაც აბსტრაქტული აზრის ან გამოცხადების მეშვეობით, რომლებიც ანგრევენ პიროვნებას, არამედ ცოცხალი სახის მეშვეობით.

ძველად, ზოგიერთს ეგონა, რომ ქრისტე აჩრდილია, ისაა ღვთაებრივი ხედვა, რომელიც მიწაზე ჩამოვიდა. მაგრამ ეკლესია და სახარების შემქმნელნი მართებულად აღნიშნავდნენ, რომ ის იყო ადამიანი – ადამიანი სრული ამ სიტყვის მნიშვნელობით. ქრისტე არა მარტო ღვთაებრივ სიყვარულის შესახებ გვამცნობს, არამედ საკუთრივ ადამიანის სიდიადესაც, სიდიადეს არა თავისი ბუნებით, არამედ მარადიულობის ამსახველი არსების სიდიადეს. ეს ქრისტიანული ჰუმანიზმის საფუძველია.

ქრისტიანული ჰუმანიზმი შეიძლება გამოიხატოს სიტყვებით: ადამიანი წმიდათაწმიდაა, რადგანაც ის მარადიული და სულიერი წმიდათაწმიდის ანარეკლია. ამიტომაც ქრისტეს მოვლინება ღმერთის განკაცებაა, ჩვენს ჩვეულებრივ ცხოვრებაში მისი შემოსვლა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქრისტე ყველაზე ჩვეულებრივი ცხოვრებით ცხოვრობდა. ის სულაც არ ყოფილა სადღაც მთაზე მცხოვრები განდევნილი ან ვთქვათ იკვებებოდა კვირაში ერთხელ, ან კიდევ დღე-ღამის განმავლობაში სუნთქავდა ათჯერ. არა, ის იყო ჩვეულებრივი ადამიანი და ამავე დროს ღვთაებრივი ადამიანი. ესაა ჩვენთვის მიუღწეველი უსასრულო, აბსოლუტური სულიერი კოსმოსის, ღვთაებრივი გონის ადამიანური სახე. ამისთვის რომ ისაუბროს ჩვენთან, ის საკუთარ ენას იძენს, იმოსება საკუთარი სახით იესო ნაზარეტელის ფორმაში, რომელიც კვერთხით ხელში მინდვრებით, გორაკებზე თუ ტბის ნაპირებით დააბიჯებს მსოფლიოს გზაზე. ის იტანჯება კაცობრიობასთან ერთად, ჯვარს ეცვა და

რომელიც წარმოადგენს სულის გამარჯვებას თავის მკვდრე-
თით აღდგომისა და ამ სამყაროში თავის უბილავ ყოფნაში.
აი რას ნიშნავს ქრისტეს განკაცება და განხორციელება.

„დილის გაზეთი“. 1996, 23 მაისი.

III. რ ე ც ე ნ ზ ი ე ბ ი

ანტიკური სულიერი სამყარო ახალი კუთხით

გამოვიდა აკად. გურამ თევზაძის ახალი ნაშრომი - „ანტიკური ფილოსოფია“ /გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1996, 166 გვერდი/. ამ ნაშრომის ღირსებათაგან უპირველესად აღვნიშნავდით შემდეგს: თუკი ანტიკური დროის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ ქართველ ფილოსოფოსთა გამოკვლევებში წინა პლანზე წამოწეული იყო ან ბერძნული ფილოსოფია ან ელინისტური ფილოსოფია, ან კიდევ ცალკე ფილოსოფოსთა მოძღვრებები, თევზაძის „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ მთელი ანტიკური ფილოსოფიური სამყარო წარმოდგენილია „პარიტეტულად“ თანაბარძალოვნად, რა თქმა უნდა, საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში მათი ადგილის, როლისა და მნიშვნელობის ცალკეული ნიუანსის გათვალისწინებით.

ნაშრომის წინასტყვაობაში, რომელიც სამი მნიშვნელოვანი ქვეთავისგან /„ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა“, „ფილოსოფია და ფილოსოფიის ისტორია“ და „ფილოსოფიის ისტორია და ფილოსოფიის ისტორიები“/ შედგება, დახასიათებულია მსოფლმხედველობათა ტიპები, ნაჩვენებია მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის გაიგივების უმართებულობა, ფილოსოფიის ანტიავტორიტარულობა, მითოსიდან ფილოსოფიაზე გადასვლის თავისებურება და ა.შ. აქვე გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრება კულტურათა მიმართების შესახებ, „...როცა ერთი კულტურა მეორისგან რაიმეს სესხულობს და ნასესხები მისთვის შინაგანი ხდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ დღეს თუ არა ხვალ იგი თავად შექმნიდა მას, რაც მოცემულ შემთხვევაში

სხვისგან ისესხა. ეს პარალელურ კულტურათა და, შესაბამისად ფილოსოფიათა გააზრების საკითხია“ /გვ.15/.

წინასიტყვაობაში გამოვყოფდით, აგრეთვე, მსოფლმხედველობის ტერმინების სხვადასხვა გაგების ავტორისეულ შეფასებას ქართულ სინამდვილეში /იოანე პეტრიწი, სულხან-საბა ორბელიანი, სერგი გორგაძე/. აქვე დამოწმებულია გერმანელი თეოლოგისა და ფილოსოფოსის შლაიერმახერის მიერ მსოფლმხედველობის /„Weltanschauung“/ ტერმინის შემოტანის ფაქტი, რომელსაც ვ. ჰუმბოლტი ახასიათებს, როგორც „ღირებულებათა მინიკების ერთიან სისტემას“. ამ აზრს ავტორი იზიარებს, მაგრამ საკუთარი ინტერპრეტაციით: „მართლაც, მსოფლმხედველობა სხვა არაფერია, თუ არა ღირებულებისა თუ მნიშვნელობის რაღაც საზომით საერთოდ მოაზრებადის მოწესრიგების ცდა“ /გვ. 5/.

ნაშრომი სამი განყოფილებისგან შედგება: „ძველი ბერძნული ფილოსოფიის წარმოშობა“, „ძველი ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკური პერიოდი“ და „ელინისტურ-რომაული ფილოსოფია“ და მოიცავს ფილოსოფიის ისტორიის - ფილოსოფიური აზრის განვითარების თითქმის თერთმეტსაუკუნოვან მონაკვეთს თაღესით /624-547/ დაწყებული და ნეოპლატონელ პროკლეით /412-485/ დამთავრებული.

თევზაძის ნაშრომის კიდევ ერთ ღირსებას აღვნიშნავთ. ადრე, როცა ჩვენში ფილოსოფიის ისტორიები იწერებოდა, ცნობილი მიზეზების გამო, რელიგიური მსოფლმხედველობის ფაქტორი, იგნორირებული იყო. სარეცენზიო ნაშრომში კი პირიქით - მის ყოველ მონაკვეთში ნაჩვენებია ფილოსოფიისა და რელიგიის, ცოდნისა და რწმენის ურთიერთ მიმართება, მათი ურთიერთ ზეგავლენა, ფილოსოფიური და რელიგიური პრობლემატიკის გადაწყვეტილება აზროვნების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე.

ნაშრომის მიმართ გვაქვს ზოგადი ხასიათის შენიშვნა. ნაშრომში სანიშნუშოა განსახილველი მასალის ირგვლივ არსებული ლიტერატურის ცოდნა და ანალიზი. ამ ფონზე კი ერთგვარად ჩრდილშია მოქცეული ქართველ მეცნიერთა თვალსაზრისები, ამ კონკრეტულ შემთხვევისთვის საინტერესო საკითხებზე. მაგალითად, როცა საუბარია პროკლეს შემდეგ დროინდელი ანტიკური ფილოსოფიის ურთიერთგამომრიცხავ შეფასებებზე, აქ არაფერია ნათქვამი შალვა ნუცუბიძეზე, ვის თვალსაზრისიც ამ მიმართებით, დღესაც ანგარიშგასაწევია.

ქართველ ფილოსოფოსთა თვალსაზრისები ამ მიმართებით, კვლევის თანამედროვე დონეს შეიძლება ვედარ აკმაყოფილებდეს, მაშინ საჭირო იყო ამაზე რაღაცნაირად მინიშნება. ეს აუცილებელი იყო თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ თევზაძის „ანტიკური ფილოსოფია“, ექვგარეშეა, ჩვენი სტუდენტების, ასპირანტების და საერთოდ ანტიკური სულიერი კულტურით დაინტერესებულთათვის სამაგიდო წიგნად იქცევა, მით უმეტეს, რომ იგი ქართველ მკითხველს ანტიკურ სულიერ სამყაროს ახალი კუთხით გააცნობს.

„დილის გაზეთი“, 1996 წ. 25 ოქტომბერი.

მნიშვნელოვანი ნაშრომები ელინიზმის ფილოსოფიაში

ქართულ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ინტენსიური კვლევა-ძიების ფონზე, ერთგვარად უწყურდღებოდ რჩებოდა კლასიკის „ჩრდილში მოქცეული“ ელინიზმის მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. ელინიზმის ფილოსოფია მრავალ მნიშვნელოვან სკოლას მოიცავს და ზოგადად არის განხილული ქართველ ფილოსოფოსთა ერთობლივ ნაშრომში - „ფილოსოფიის ისტორია“ /1962/, მოსე გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორიასა“ /1941/ და სავლე წერეთლის „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ /1968/. თუმცა, ამ ნაშრომებში ელინიზმის ფილოსოფია ზოგადად არის განხილული. ამ ხარვეზს ავსებს პროფესორ მერი ჭელიძის მონოგრაფიული გამოკვლევა - „ელინიზმის ფილოსოფია“ /თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 1992. რედაქტორი - აკად. გურამ თევზაძე/.

ნაშრომის შესავალში ავტორი აღნიშნავს, რომ ტერმინი „ელინიზმი“ - ელინურის, როგორც საკუთრივ ბერძნულისგან განსხვავებულის გამომხატველი, პირველად გამოიყენა გერმანელმა ისტორიკოსმა ი. დროიზენმა, 1836 წელს. ნაშრომში აღნიშნულია ისიც რომ ტერმინები - „ელინიზმი“ და „ელინისტური“ ერთსა და იმავე ეპოქას აღნიშნავს, კერძოდ: „ბერძნული კულტურის, აზროვნების წესის, ჩვეულებების, ხელოვნების ფორმების არაბერძნულ სამყაროში გავრცელებისა და საკუთრივ ელინურის აღმოსავლეთთან ზიარების საფუძველზე ჩამოყალიბებულ კულტურულ ისტორიულ პერიოდს“ /გვ. 3/.

ზოგადად ელინიზმის არსის წარმოდგენისთვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია საერთო და ამომწურავი მოსაზრების დამოწმება ჭელიძის გამოკვლევებიდან: „ელინიზმი საზოგადოებრივ

გარდაქმნათა ახალ ვითარებაში გულისხმობს კულტურათა აქამდე უჩვეულო ურთიერთზეგავლენას, ფილოსოფიური და პოლიტიკური შეხედულებების ემიგრაციისა და მიგრაციის პროცესებს, ათენისგან დაშორებული ახალი კულტურული ცენტრების ჩამოყალიბების, მონარქიულ სახელმწიფოში ფილოსოფიის გავლენის თანდათანობით შემოსაზვრას სამეფო კარის, ბერძენთა არისტოკრატიისა და რომაელი პატრიციების მასშტაბებით, რითაც დროთა ვითარებაში დაიკარგა კლასიკური პერიოდის ელინური ფილოსოფიის ტრადიციები, სოკრატეს მიერ ელინთათვის ფილოსოფიის გაშინაურებისა, თავისუფალი ბერძენის ცნობიერებამდე მიტანისა და ათენის აგორაზე საჯაროდ დიალოგებში ფილოსოფიის პოპულარიზაციისა“ /გვ. 28/.

ფილოსოფიაში ელინიზმი ორ პერიოდს მოიცავს: ადრეული ელინიზმი - ბერძნული ფილოსოფიის განვითარება /ძვ. წ.ა. IV-III საუკუნეებიდან ახ. წ.ა. I-II საუკუნეებამდე/ და გვიანდელი ელინიზმი - ელინისტურ-რომაული ფილოსოფია /II საუკუნიდან V საუკუნემდე/.

ჭელიძის „ელინიზმის ფილოსოფიის“ გაცნობის შემდეგ ცხადი ხდება ავტორის პოზიცია საზოგადოების ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესებთან ფილოსოფიის დამოკიდებულებაზე. კერძოდ, საზოგადოების ცხოვრებაში მომხდარი რადიკალური ცვლილებების პარალელურად შესაბამისი რამ ხდება ფილოსოფიაშიც. აღნიშნულის დადასტურებაა ჭელიძის მოსაზრებები ალექსანდრე მაკედონელის მსოფლიო სახელმწიფოს პარალელურად არისტოტელეს უნივერსალური ფილოსოფიის არსებობა, ხოლო ამ სახელმწიფოს რღვევისა და მის საფუძველზე პატარ-პატარა სახელმწიფოების შექმნის შესაბამისად უნივერსალური ფილოსოფიის დაშლა-დანაწევრება შედარებით შემოსაზღვრული მიზნებისა და ინტერესების ფილოსოფიურ სკოლებად.

ნაშრომში განხილულ თავისებურებათაგან ყურადღება გვინდა მივაქციოთ ორს, რომელშიც კარგად არის გამჟღავნებული ელინიზმის ფილოსოფიის სპეციფიკურობა. ჰელიძის შენიშვნით, ელინიზმის ერთი მთავარი თავისებურება არის ის, რომ ამ ეპოქაში, გამონაკლისის /ეპიკურე, პლოტინე, პროკლე/ გარდა გამორჩეულ ფილოსოფოსთა ნაკლებობაა და ამ მონაკვეთის ფილოსოფიური მოძღვრებები, ძირითადად საერთო მეცნიერული ინტერესებითა და ძიებებით გაერთიანებული მოაზროვნეების მოღვაწეობის შედეგია.

ელინიზმის ფილოსოფიის მეორე თავისებურება არის ის, რომ ამ ეპოქაში მეტაფიზიკასა და მეტაფიზიკურ პრობლემებს უფრო ნაკლები ყურადღება ექცევა და წინა პლანზე გამოდის ეთიკური პრობლემატიკა. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ელინიზმის ეპოქაში ფილოსოფია თეორიული ხასიათიდან პრაქტიკულზე გადავიდა და ამით ის უფრო ცხოვრების გზის მასწავლებლად გამოცხადდა.

საბოლოოდ კი, ნაშრომის ავტორის საინტერესო დასკვნით, ელინიზმის ეპოქაში - „ამ კულტურის ადამიანისთვის უმთავრეს მიზნად იქცა თვითჩაღრმავება, არა სოკრატული თვითშემეცნების აზრით, არამედ უაღრესად ინდივიდუალური, საკუთარი ინტერესების გაცნობიერებისთვის ცხოვრებისეული ეთიკური ნორმების დაწესებისა, სამყაროსა და სოციალურ სინამდვილეში ორიენტირებისთვის და ინდივიდუალურ-მომზმარებლური ღირებულების გამორკვევისთვის“ /გვ. 32/.

აქ დამოწმებული მოსაზრებები, ვფიქრობ, მნიშვნელოვანი დასკვნებია და ელინიზმის ფილოსოფიის პირველი სპეციალური გამოკვლევის მთავარ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს. აქვე შევნიშნავთ, რომ ეს დასკვნები გაკეთებულია ნაშრომის შესავალ ნაწილში /„შესავალი“, „ელინიზმის ხანის ფილოსოფიურ-ისტორიული ინტერპრეტაციები“, „ელინიზმის განსაზღვრება“/ და

ამის საფუძველზე შემდეგ განხილულია ელინიზმის ხანის ფილოსოფიური სკოლებისა და მათი ცალკეული წარმომადგენლების ფილოსოფიური თვალსაზრისები

ჭელიძის ნაშრომი შესავალი ნაწილის გარდა, შედგება ცხრა თავისგან. პირველი თავი ელინიზმის ფილოსოფიის საწყის პერიოდს ეხება და შეიცავს ორ ქვეთავს: პლატონის აკადემია და პერიპატეტიკური სკოლა; დანარჩენი თავები ეძღვნება ეპიკურიზმის, სტოიციზმის, გვიანდელი დროის პლატონური აკადემიის, ძველ რომში ფილოსოფიის /რომაული ეპიკურიზმი, რომაული სტოიციზმი, რომაული სკეპტიციზმი/, რომაულ ფილოსოფიაში პერიპატეტიკოსების, რომაული ეკლექტიზმისა და ელინიზმის ხანის მისტიციზმის კვლევას.

ჭელიძე საკუთარი პოზიციის ჩამოყალიბებისას კრიტიკულად იხილავს და ემყარება საკვლევი სფეროს აღიარებულ მეცნიერთა თვალსაზრისებს, რაც უფრო დამაჯერებელსა და საინტერესოს ხდის მის პოზიციას.

ელინიზმის ფილოსოფიაზე ჭელიძის ახალი ნაშრომი „ელინიზმის ფილოსოფია ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში“ გამოვიდა 1998 წელს/თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. რედაქტორი, პროფ. ჯანსუღ კორძაია/. ავტორის შენიშვნით, ეს ახალი ნაშრომი მისი „ელინიზმის ფილოსოფიის“ /1992/ გაგრძელებაა. თუკი ადრინდელ გამოკვლევაში წარმოდგენილი იყო არისტოტელეს შემდეგდროინდელი ფილოსოფიური სკოლები და მოაზროვნეები ძვ. წ. ა. მე-3 საუკუნიდან წინა ქრისტიანული ფილოსოფიური მოძღვრებებით დამთავრებული, წინამდებარე ნაშრომი მოიცავს ელინიზმის ფილოსოფიას ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში.

ნაშრომში წარმოდგენილია როგორც მეტ-ნაკლებად ცნობილი ფილოსოფიური სკოლები /ნეოპიტაგორეიზმი, ნეოპლატონიზმი, ბიზანტიური ფილოსოფია და სხვა/ და მოაზროვნეები /პლოტინე, ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი, ავგუსტინე, პროკლე, ბოეციუსი, მაქსიმე აღმსარებელი და სხვა/, ისე შედარებით ნაკლებად ცნობილი მიმდინარეობანი და ფილოსოფოსები.

იმის გათვალისწინებით, რომ სარეცენზიო ნაშრომში განხილული ფილოსოფიურ სკოლებსა და ცალკეულ მოაზროვნეთა თვალსაზრისებზე ჩვენ ფილოსოფიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში კვლევის დიდი ტრადიციაა, უფრო მეტ ყურადღებას მივაქცევთ შედარებით ნაკლებად ცნობილ მომენტებს.

დავიწყოთ იმით, რომ ქართულ მეცნიერებაში დიდი ხნის განმავლობაში თითქმის უყურადღებოდ იყო დარჩენილი რელიგიურ-ფილოსოფიური პრობლემატიკა, განსაკუთრებით შუა საუკუნეების. ამ მიმართებით დიდი იყო აკად. შალვა ნუცუბიძის დამსახურება, მან თავის ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში გარკვეული დოზით მაინც მოახერხა ავგუსტინეს მსოფლმხედველობის განხილვა, თითქმის სრულად წარმოაჩინა არეოპაგიტული მოძღვრება, მაქსიმე აღმსარებლის, ერიუგენას, მაისტერ ეკჰარტისა და სხვათა მსოფლმხედველობები.

ახლა აღნიშნულის მიმართებით წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების“ გამოცემა ორ წიგნად /1981, 1984 წლები/, რომლის ერთერთი ავტორიც იყო პროფესორი ჭელიძე. ასევე მნიშვნელოვანი იყო აკად. შალვა ხიდაშელის გამოკვლევები შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ცალკეულ საკითხებზე და განსაკუთრებით მისი მრავლისმომცველი და საეტაპო ნაშრომი - „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ /1988/ და აკად. გურამ თევზაძის „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ /1996/.

თუმცა, ამ გამოკვლევებში სათანადო ყურადღება არ ექცევა ისეთ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, როგორც იყო ქრისტიანული აპოლოგეტიკა.

ჭელიძის ახალ გამოკვლევაში ეს ნაკლი დამლუღულია /იხ. გვ. 47-126/. ამას თუ დავუმატებთ ქართული მეცნიერებისთვის შედარებით უცხო თემების „ელინიზმის თავისებურებანი საქართველოში“ და „ქრისტიანული აპოლოგეტიკა საქართველოში“ - განხილვას, მაშინ ნაშრომის სიახლეები უფრო ნათლად წარმოჩნდება.

ნაშრომის ის მონაკვეთი, სადაც აპოლოგეტიკაა განხილული, ყურადღებას იმსახურებს სხვა მხრივაც, კერძოდ: ავტორი ახერხებს ისე დააღაგოს და გადმოსცეს შესაბამისი რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრები, რომ ცხადად გამოჩნდეს მათი შინაგანი ლოგიკური კავშირი საუკუნეების განმავლობაში. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მხრიდან, თავდაპირველად იყო ფილოსოფიასთან ერთგვარი შესაბამისობის მოთხოვნა /იუსტინე წამებული, ათენაგორა ათენელი .../, შემდეგ ხდება მათი ნაშრომების დაპირისპირება /ჰერმიასი, ტერტულიანე.../ და ეს ხაზი მთავრდება ეკლესიის მამათა /კლიმენტ ალექსანდრიელი, ორიგენე.../ აპოლოგეტიკური მოღვაწეობის განხილვით.

ნაშრომის უდავო ღირსებაა, აგრეთვე, ორიგენეს მსოფლმხედველობის განხილვა, რის ნაკლებობასაც ასე განიცდის შესაბამისი ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა.

კიდევ ერთ მომენტს გამოვყოფდით. ნაშრომის ავტორს კარგად აქვს ნაჩვენები განსახილველი ეპოქის ახალი ერის პირველი საუკუნეების სული და თავისებურება, კერძოდ: ამ დროს გვაქვს არა წმინდა ფილოსოფია, არამედ ფილოსოფიისა და რელიგიის ერთგვარი ნაზავი, რომელიც ნათლად ასახავს იმ ქვეყნის სოციალ-პოლიტიკურ ვითარებას, რომლის წიაღშიც აღმოცენდა ესა თუ ის რელიგიური თუ ფილოსოფიური

მსოფლმხედველობა. აქვე ნაჩვენებია ამის წინაპირობები და საფუძვლები.

რაც შეეხება ბიზანტიურ ფილოსოფიას /კაპადოკიელი მამე-
ბი, მაქსიმე აღმსარებელი, .../, კელიძეს ახლებურად აქვს გააზ-
რებული ამ დიდ მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობა. ასევეა
ავგუსტინეს მსოფლმხედველობასთან მიმართებით. ავგუსტი-
ნესთან წინა პლანზეა წამოწეული ისტორიის ფილოსოფიის,
როგორც მეცნიერების პრობლემატიკა. აქ ავტორი ვ. უგლოვას
მოსაზრების კრიტიკული შეფასების საფუძველზე ასეთ დასკვ-
ნას აკეთებს: „მან (ავგუსტინემ-მ.მ.), ამასთან ერთად, კრიტიკუ-
ლად გაითვალისწინა წარსულის აღქმის პლატონურ-ნეოპლა-
ტონური წარმართული თვალსაზრისი. ეს მოხდა არა ავგუს-
ტინეს სუბიექტური ნების მოთხოვნით, არამედ ობიექტური
პირობებით, იმის გამო, რომ ისტორიზმი რომის იმპერიაში
შემოვიდა, როგორც სახელმწიფოებრივი განვითარების ახსნის
მოთხოვნა, რადგან იგი მსოფლიო ისტორიის პრეტენზიას
აცხადებდა“.

აქ შენიშვნის სახით ვიტყვდით, რომ ნაშრომში ავ-
გუსტინეს მსოფლმხედველობა რატომღაც ბოლოშია განხილუ-
ლი, რაც არც ქრონოლოგიურად არის გამართლებული და არც
აზრის განვითარების ლოგიკური თვალსაზრისით. ასევე
საჭირო იყო კაპადოკიელებთან ყურადღების გამახვილება სიკე-
თისა და ბოროტების მიმართებაზე, რაც ორიგინალურობით
გამოირჩევა და, რაც მთავარია, მასთან მსგავსებას ამჟღავნებს
არეოპაგიტული მოძღვრების შესაბამისი თვალსაზრისი.

ნაშრომში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი დიდი
რომაელი მოაზროვნის - ფილოსოფოსისა და ღვთისმეტყველის,
ბოეციუსის /V-VI სს./ შემოქმედებას. მოაზროვნე, რომელიც
თავისი შემოქმედების გაფურჩქვნის ხანაში სახელმწიფო კარის
ინტრიგებს შეეწირა, მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური მემკვიდ-

რობა დაგვიტოვა. ამასვე მოწმობს ჭელიძის დასკვნა ნაშრომში: „ბოეციუსმა მთელი საფუბელიანობით სცადა დაემტკიცებინა პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა თავსებადობა და ამ განზრახვის შესრულებაში იგი უფრო წინ წავიდა, ვიდრე ნეოპლატონიკოსები“. მართალია ჩვენ ეს დასკვნა სადავოდ მიგვაჩნია, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ იგი საყურადღებო და ანგარიშგასაწევია მომავალი კვლევისას.

განსახილველ ნაშრომში მნისვნელოვან ადგილი ეთმობა ნეოპიტაგორეიზმსა და ნეოპლატონიზმს. ნეოპიტაგორეიზმი ჩვენში თითქმის გამოუკვლეველია და ეს ნაშრომი ამით უკვე იძენს მნიშვნელობას. რაც შეეხება ნეოპლატონიზმს, იგი გასაგები მიზეზების გამო, მუდამ იყო ჩვენი მეცნიერების შესწავლის საგანი. ამის მიუხედავად, ნეოპლატონიზმთან მიმართებით, ავტორი მაინც ახერხებს ახლებურ მიდგომას. ის, პირველად ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, ამომწურავად გადმოსცემს მთელ ანტიკურ ნეოპლატონურ სისტემას მისი უმნიშვნელოვანესი თუ შედარებით ნაკლებად ცნობილი ფილოსოფიური სკოლებითა და მათი წარმომადგენლებით.

დასასრულ კი ვიტყვით, რომ მერი ჭელიძის ნაშრომს „ელინიზმის ფილოსოფია ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში“ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრისა და საერთოდ, ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლის საქმეში.

P.S. მერი ჭელიძის აქ განხილულ ნაშრომებზე ჩემი რეცენზიები პირველად გამოქვეყნდა: „ელინიზმის ფილოსოფიაზე“ გაზეთ „თბილისში“ /1993 წ. 9 დეკემბერი/ სათაურით „ხარვეზის შემავსებელი“, ხოლო ნაშრომზე „ელინიზმის ფილოსოფია ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში“ გაზეთ „მერიდიანში“ /1999 წ. 24-26 მაისი/ სათაურით - „ახალი ეტაპი ელინიზმის კვლევისას“.

მემკვიდრეობა გრძელდება

ჯერ კიდევ საბჭოთა წყობილების დროს, როცა ჰუმანიტარული მეცნიერებანი განსაკუთრებულ იდეოლოგიურ წნეხს განიცდიდა და თავისუფალი აზროვნება შეზღუდული იყო, საქართველოში კულტურის ფილოსოფიისა და ღირებულების თეორიის დამუშავებაში მნიშვნელოვანი წარმატებები იყო მიღწეული. ეს წარმატებები უპირველესად ნიკო ჭავჭავაძის, გელა ბანძელაძის, ზურაბ კაკაბაძის, ოთარ ბაკურაძის, ოთარ ჯიოთის (ჯიოევის), თამაზ ბუაჩიძის, გერონტი შუშანაშვილისა და სხვათა სახელებთან იყო დაკავშირებული. საბედნიეროდ, მომდევნო თაობებმა ღირსეულად გააგრძელეს მასწავლებელთა დაწყებული საქმე და მნიშვნელოვანი შედეგებიც აქვთ.

ზემოაღნიშნულის ნათელი დადასტურებაა საშუალო თაობის მეცნიერთა ირაკლი კალანდიასა და კოკა კუტუბიძის მონოგრაფიული გამოკვლევა „ცივილიზაცია, კულტურა, პროგრესი“ (გამომცემლობა „სამშობლო“, თბილისი, 1999, 192 გვ. რედაქტორი - ანზორ ბრეგაძე).

გამოკვლევა 6 თავისგან შედგება და მასში მთავარი ადგილი უკავია ცივილიზაციისა და კულტურის პროგრესის ურთიერთობების პრობლემის განხილვას, კულტურის პრობლემების ფილოსოფიურ ანალიზს, სადაც სათანადო ყურადღება ეთმობა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესისა (მტკ) და მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის (მტრ) ცნებებს, მათ ადგილსა და როლს კულტურის ფილოსოფიაში. მართალია, მტკ-სა და მტრ-ის პრობლემატიკა მუდამ იყო ქართველ ფილოსოფოსთა (და არა მხოლოდ მათი) კვლევა-ძიების ობიექტი, მაგრამ თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ასე ვრცლად და სდაფუძვლიანად დასაბუთებული

მსჯელობები მტკ-სა და მტრ-ზე, მით უმეტეს, მონოგრაფიული გამოკვლევის სახით, ჯერ არ ყოფილა.

სარეცენზიო გამოკვლევა ყურადღებას იმსახურებს კომპოზიციური თვალსაზრისითაც. მისი სარჩევის უბრალო თვალის გადავლენაც კი ნათელს ხდის, რომ ესა თუ ის თემა სწორედ იმ ადგილას უნდა იყოს, სადაც მოუთავსებიათ ისინი ავტორებს. აქ მხოლოდ თემების დასათაურებაში არ არის საქმე. საკუთრივ თემებსა და პრობლემებს შორის ლოგიკური კავშირი და ურთიერთგადასვლაც ცხადად ჩანს და ეს გამოკვლევის ავტორთა უდავო მიღწევაა.

გამოკვლევაში, პირველად ქართულ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში, ორიგინალურად არის წარმოჩენილი მტკ-სა და მტრ-ის ურთიერთმიმართება, ნაჩვენებია მათ შორის განსხვავების არსი. ამასთან, ამ მიმართების პრინციპული საკითხების კვლევა-ძიებისას, წინა პლანზეა წამოწეული სულიერი კულტურის სფეროები (მეცნიერება, ხელოვნება, ზნეობა).

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ადრე, როცა კულტურის პრობლემებზე იწერებოდა გამოკვლევები, აუცილებელი იყო იდეოლოგიური კონიუნქტურისადმი ანგარიშის გაწევა, რაც მარქსიზმ-ლენინიზმის დებულებათა უხვ გამოყენებას (ე.წ. „მომარქსვა“) და მათთან საკუთარი კვლევა-ძიების შედეგების შესაბამისობას გულისხმობდა. ახლა ამ მახინჯი მოვლენისგან თავისუფალი ვართ, სამაგიეროდ, ადგილი აქვს მეორე უკიდურესობას მარქსისა და ენგელსის თვალსაზრისთა საერთოდ უგულებელყოფას. სარეცენზიო ნაშრომი ამ მხრივაცაა საყურადღებო - სადაც კი გვხვდება მარქსისა და ენგელსის თვალსაზრისების დამოწმება, ცხადად ჩანს, რომ ეს მეცნიერული ობიექტურობითა და აუცილებლობით არის ნაკარნახევი.

გამოკვლევის უდავო ღირსებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ მასში გამოყენებული და გათვალისწინებულია ამ სფეროში

ქართული ფილოსოფიის მიღწევები, რითაც გრძელდება ტრადიცია და ცოცხლობს მემკვიდრეობითობის პრინციპი.

თანამედროვე ფილოსოფიაში ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია სციენტიზმის მეცნიერების ყოვლისშემძლეობის თვალსაზრისის არსის გარკვევა და შეფასება. მისასაღმებელია, რომ ავტორებმა გამოკვლევაში ამ საკითხს ჯეროვანი ყურადღება მიაქციეს და მას არაერთგზის უბრუნდებიან ნაშრომის სხვადასხვა მონაკვეთზე. გამოკვლევაში დამაჯერებლად არის ნაჩვენები სციენტიზმის წარმოშობის ისტორია, მისი გენეზისი (ბეკონი, დეკარტი, კანტი, ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი). ასევე ნაჩვენებია, რომ სციენტიზმის აღმავლობას მე-19 საუკუნეში ლოგიკურად მოჰყვა მასზე რეაქცია - ანტისციენტიზმის სახით. ავტორები სციენტიზმისა და ანტისციენტიზმის მიმართებაში აჩვენებენ უკიდურესობათა უმართებულებას და ნაშრომში არის მათ შორის შუალედური პოზიციის „ოქროს შუალედის“ დადგენის ცდა.

საინტერესოდ, თუმცა საკამათოდ მიმაჩნია გამოკვლევაში გატარებული აზრი ხელოვნებაში პროგრესის არსებობაზე. თუმცა ავტორები აქვე აღნიშნავენ პროგრესის თავისებურებაზე ხელოვნებაში და აჩვენებენ მის განსხვავებას მეცნიერებაში არსებული პროგრესისგან. აქ საკითხი ნათლად არ არის გამოკვეთილი. მიმაჩნია, რომ უმაღლეს საფეხურზე ხელოვნებაში პროგრესზე საუბარი საჩოთიროა. მაგალითად, შექსპირისეული „ყოფნა არყოფნა“, რენესანსის მხატვრობა თუ მოცარტის მუსიკა ხელოვნებაში ის დონეა, რომელთა შემდგომ მოვლენათა მიმართ პროგრესის ცნების მისადაგება უმართებულო უნდა იყოს.

გამოკვლევა ორი ნაწილისგან შედგება. პირველი მონოგრაფიაა, ხოლო მეორეში შესულია ცალკეული სტატიები. ერთგვარი დუბლირების მიუხედავად, თემები ერთმანეთში ისეა გადაწნული, რომ აქ ძნელია ისაუბრო სხვადასხვა გამოკვლევებ-

ზე. ეს მომენტი იმითაც არის აღსანიშნავი, რომ იგი აადვილებს ნაშრომის აღქმა-ათვისებას და გამოკვლევას მნიშვნელოვანს ხდის როგორც სტუდენტებისა და ასპირანტებისთვის, ისე საერთოდ ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისთვის.

გამოკვლევის მე-6 თავში - „ფილოსოფია, როგორც კულტურის თვითცნობიერება“ რეზიუმირებული და გააზრებულია მთელი გამოკვლევის ძირითადი დებულებები და ამასთან ნაჩვენებია ფილოსოფიის ადგილი და როლი კულტურის სისტემაში.

საერთოდ სარეცენზიო გამოკვლევა - „ცივილიზაცია, კულტურა, პროგრესი“ კიდევ ერთხელ ცხადად წარმოაჩენს ქართველ ფილოსოფოსთა ღვაწლს კულტურის ფილოსოფიის პრობლემების დამუშავებაში. ეს არის ჩვენში კულტურის ფილოსოფიის მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში მემკვიდრეობითობის ტრადიციის გაგრძელების ლოგიკური შედეგი და ამავე დროს დადასტურებაც.

გამოკვლევის მიმართ გვაქვს შენიშვნები:

1. გამოკვლევა ისეთ საკითხებს ეხება, რომ უპირატესად მათი წარმოჩენა მშრალი ლოგიკით, მთლად გამართლებული არ არის. საჭირო იყო საკუთარი მოსაზრებების გამაგრება მხატვრული ნაწარმოებებისა და ხელოვნების ქმნილებების ანალიზით.

2. ზოგჯერ დამოწმებულია უცხოელ ავტორთა ისეთი თვალსაზრისები, რომლის მსგავსიც და შეიძლება უკეთესიც ქართველ ავტორთა ნაშრომებშიც გვხვდება.

3. სულიერი კულტურის ძირითად კომპონენტებზე მსჯელობისას, ავტორები ძირითადად მეცნიერებაზე, ხელოვნებასა და ზნეობაზე ამახვილებენ ყურადღებას, რაც უმართებულოდ მიგვაჩნია. განა სულიერი კულტურას არ მიეკუთვნება მითო-

ლოგია, რელიგია, ენა და სხვა. ამ მოვლენათა ანალიზი ნაშრომს უფრო სრულყოფილსა და საინტერესოს გახდიდა.

აქ გამოთქმული შენიშვნები საერთო აზრს არ ცვლის. ი. კალანდიასა და კ. კუტუბიძის გამოკვლევის გამოცემით კიდევ ერთი ნაბიჯი გადაიდგა წინ თანამედროვე ფილოსოფიის, კერძოდ, კულტურის ფილოსოფიის აქტუალური საკითხების დამუშავებისა და ათვისების გზაზე. ამასთან, განხილული გამოკვლევა წმინდა ფილოსოფიური საკითხების გარდა, მოიცავს მნიშვნელოვან სოციალურ-ეკონომიკურ პრობლემათა საინტერესო ანალიზსაც, რაც კიდევ უფრო ზრდის მის ღირსებასა და ღირებულებას

ჟურნალი - „ეკონომიკა“. 1999, № 2. ვახტანგ ხოჭოლაგასთან თანაავტორობით.

გამოკვლევა ბიზანტიური ესთეტიკის შესახებ

ცნობილი რუსი მეცნიერის – ვიქტორ ბიჩკოვის მონო-გრაფია - „ბიზანტიური ესთეტიკა“ /Бычков В. В. „Византийская эстетика“. М.: 1977/ საკმაოდ შეუსწაღელ სფეროს ეხება.

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს ბიჩკოვის მისწრაფება, რათა აჩვენოს ანტიკურობის როლი ბიზანტიური კულტურის ჩამოყალიბებაში. ამასთან, იგი ხაზს უსვამსაჲ უკანასკნელის დამოუკიდებლობასა და თავისებურ ხასიათს. ავტორი კარგად აჩვენებს ბიზანტიის გარდამავალ როლს მსოფლიო კულტურის ისტორიაში. ბიზანტიურმა კულტურამ შეიმუშავა ახალი მსოფლმხედველობრივი სისტემა და მხატვრული აზროვნების თავისებური ფორმები, რომლებიც მრავალი საუკუნის განმავ-ლობაში კვებავდა ევროპულ კულტურას. ბიზანტიური ესთეტი-კისადმი უყურადღებობა, ავტორის აზრით, ძირითადად განპირობებული იყო იმით, რომ ბიზანტიელ მოაზროვნეებს არ გააჩნდათ სპეციალური ესთეტიკური ტრაქტატები. აქვე აღვ-ნიშნავთ, რომ ბიჩკოვი დასკვნებს აკეთებს ბიზანტიური კულტურისადმი მიძღვნილი მრავალრიცხოვანი - როგორც უც-ხოური, ისე რუსული ლიტერატურის კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე.

გამოკვლევის პირველ თავში განილულია „ესთეტიკურის“ ცნება ბიზანტიურ მსოფლგაგებაში. ბიზანტიურ ესთეტიკაში ხელოვნება ჩართული იყო ონტოლოგიის და გნოსეოლოგიის სისტემაში. ესთეტიკური თეორია კი თავის მხრივ შედიოდა შემეცნების თეორიაში, რომელმაც განაპირობა კიდევ ანტი-კურობისგან ბიზანტიური ესთეტიკის განკერძოება. ბიჩკოვი ანვითარებს საინტერესო აზრს, რომლის თანახმადაც, ბიზან-

ტიური ესთეტიკა ემყარება ანტინომიურობის იდეას, კერძოდ: ქრისტიანული ღმერთის გონებითმიუღწევლობას და ტრანსცენდენტური პირველმიზეზის მიღწევადობას. გამოკვლევაში გაანალიზებულია ტრანსცენდენტური ღმერთის იდეის გაგება შუა საუკუნეების კულტურის სხვადასხვა წარმომადგენლებთან /კაპადოკიელები, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, მაქსიმე აღმსარებელი/. აქვე შევნიშნავთ, რომ ავტორის აღნიშვნა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ღმერთის უკიდურეს ტრანსცენდენტურობაზე, დაზუსტებას მოითხოვს. კერძოდ, არეოპაგიტიკაში ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს ძალა ნეოპლატონურ ემანაციურ მოძღვრებას /ჰ.რიტერი/, რომელიც თავისთავად გულისხმობს ღმერთის იმანენტურობას. აქ მხედველობაში მისაღებია, რომ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა იყო ღმერთის ტრანსცენდენტურობის შეგუება მის იმანენტურობასთან /ა. შტეკლი/.

ბიკოვის აღნიშვნით, ბიზანტიურ აზროვნებაში ანტინომიურობის არსებობას აღიარებდნენ სხვადასხვა ავტორები /პ.ფლორენსკი, ს.ბულგაკოვი, ვ.ლოსკი, ა.ლოსევი.../, მაგრამ ავტორისავე შენიშვნით, არც ერთ მათგანს არ მოუცია ანტინომიურობის, როგორც მთლიანი სტრუქტურის ანალიზი /გვ. 21/. ერთი მხრივ, ეს ანტინომიურობა ემყარებოდა ანტიკურ დიალექტიკასა და ანტინომიურობას, ხოლო მეორე მხრივ, ბიბლიური ლიტერატურის ანტინომიურ ელემენტებს ანვითარებდა.

გამოკვლევის ავტორი ეხება მითს ქრისტიანულ ფილოსოფიაში. ქრისტიანი მოაზროვნეებისთვის ცხადი იყო, რომ მითს უარყოფითი მხარეც გააჩნდა, კერძოდ: მითი თავისი მრავალმნიშვნელობის გამო ხელს უწყობდა არა მხოლოდ ორთოდოქსულ კონცეფციას, არამედ, აგრეთვე, ურწმუნოებასაც. ბუნებრივი იყო, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, რომელსაც

უკვე გააჩნდა განვითარების მაღალი დონე, ითხოვდა „ღვთაებრივი ჭეშმარიტების“ უფრო ცხადად გამოხატვას. ასეთ როლს ქრისტიანობაში ასრულებდნენ ქრისტიანული დოგმატები, რომელთაც „ახალ დონეზე მოხსნეს მითი, თუმცა მითი რჩებოდა გნოსეოლოგიაში“/გვ.29/.

ბიჩკოვი მიიჩნევს, რომ ქრისტიანობის შიგნით ბრძოლა ძირითადად განპირობებული იყო ანტინომიურობით. ავიღოთ, მაგალითად, სამებისა და ქრისტეს შესახებ დოგმატები. სამების შესახებ დოგმატი ასაბუთებს, რომ ქრისტიანული ღმერთი არის ერთი სამ იპოსტაზში - „შეურწყმელად გაერთიანებული და განუყოფლად გაყოფილი, რაც პარადოქსულია“. ავტორის მართებული შენიშვნით, აქ ანტინომიურობა განვითარებულია უკიდურესობამდე. ამასთან, ქრისტიანული დოგმატები მთავარი ანტინომიის - „ტრანსცენდენტურობა - იმანენტურობა“, გაუქმების შედეგი იყო. ღმერთის იმანენტურობის იდეა ბერძნული პანთეიზმიდან მომდინარეობს, ხოლო ღმერთის ტრანსცენდენტურობის იდეა - უფრო გვიანი წარმოშობისაა. ის ჩამოყალიბდა „შესაქმის“ წიგნში პალესტინელ განმანათლებლებთან, ალექსანდრიელ ებრაელებთან, ფილონთან და ნეოპლატონელებთან /გვ.33/.

ამავე თავში დიდი ყურადღება ექცევა არეოპაგიტული მოძღვრების ანალიზს. ბიჩკოვი დაწრილებით იხილავს არეოპაგიტული მოძღვრების როლს შუა საუკუნეების კულტურაში. მაგრამ მისი ზოგიერთი მოსაზრება ჩვენთვის მოუღებელია. ასე მაგალითად, ავტორი განსჯის საგნად იხდის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იმ თვალსაზრისს, რომლის-თანახმდაც, ღმერთი ისე გადის სიმრავლეში რომ არ ტოვებებს თავის თავს. ამით გამოკვლევის ავტორის აზრით, არეოპაგიტულში დამძლეულია ნეოპლატონური ემანატიზმი. ეს კი ბიჩკოვის აზრით, განპირობებულია არეოპაგიტუკის ანტინომიურობით. აქ დაზუსტებაა

საჭირო. განსახილველი არეოპაგიტული დებულება პირდაპირ კავშირშია პლოტინეს თვალსაზრისთან, რომლის თანახმადაც, „ღმერთი, ისე გადის თავის საზღვრებს გარეთ, რომ არ ტოვებს თავის თავს“/იხ. პლოტინე. ენეადა V, წიგნი VI, 1/. როგორც ვხედავთ, ფსევდო-დიონისე სიტყვასიტყვით იმეორებს პლოტინეს თვალსაზრისს ღმერთის თავისი თავიდან გასვლაზე.

საერთოდ, არეოპაგიტიკა სულაც არ არის თავისუფალი ემანატიზმისგან. ამის დამადასტურებელია არეოპაგიტული თვალსაზრისი ღმერთიდან /პირველმიზეზიდან/ არსებათა აუცილებლობით წარმოშობაზე, ღვთაებრივი ძალების გადმოღვრა საკუთარი ბუნებით, იძულებისა და ყოველგვარი არჩევანის გარეშე, ნათლად აჩვენებს ამ მოძღვრებაში ემანატიზმის არსებობას. ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი - ჰ.რიტერი აღნიშნავდა, რომ არეოპაგიტიკაში იყო ემანაციური მოძღვრება, მაგრამ ამ ემანატიზმმა მიიღო ქრისტიანული „შეფერილობა“. ნათქვამიდან ცხადია, რომ არეოპაგიტიკის არანეოპლატონურობის თვალსაზრისი საფუძველს მოკლებულია.

ბიჩკოვის აზრით, ბიზანტიელთა ესთეტიკური თეორია ჩართული აღმოჩნდა პირველმიზეზის შესახებ შემეცნების თეორიაში, რამაც განსაზღვრა ამ უკანასკნელის სიცოცხლისუნარიანობა. აქ ავტორი გვთავაზობს საინტერესო მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც, ბიზანტიური ესთეტიკის კატეგორიები - სახე, სიმბოლო, ნიშანი, მშვენიერება, სინათლე თავისი შინაარსით გნოსეოლოგიური ხასიათის არიან და შეადგენენ ბიზანტიური შემეცნების თეორიის საფუძველს/გვ.56/.

გამოკვლევის მეორე თავში ავტორი განიხილავს სილამაზისა და მშვენიერების კატეგორიებს. ამ კუთხით, გაანალიზებულია ფილონ ალექსანდრიელის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც /სტოელთა მსგავსად/, უფორმო მატერია არსებობდა

მარადიულად და წარმოადგენდა ღმერთის ანტითეზას. უფორმო მატერიის მიმართ ფილონს უარყოფითი დამოკიდებულება აქვს, ხოლო მატერიალური სინამდვილისადმი ორგვარი: რამდენადაც სამყარო მატერიისგან არის შექმნილი, ღმერთისთვის ის უცხოა, პასიური და არარაა; მაგრამ რამდენადაც სამყარო გაფორმებული და გასულიერებულია ღვთაებრივი ლოგოსის მიერ, ის სრულყოფილი და მშვენიერია

ფილონის მიმდევარი კლიმენტ ალექსანდრიელი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს „ჭეშმარიტი მშვენიერების“ ცნებას, რომელიც თავის მხრივ თავის თავში შეიცავს სილამაზის იდეას და მატერიალური სინამდვილის სილამაზეს. ბიკოვის საყურადღებო შენიშვნით, კლიმენტ ალექსანდრიელი შუა საუკუნეების არაერთი ჩვეულების, მათ შორის, ქალის კოსმეტიკის კრიტიკით, ფაქტობრივად დააყენა საკითხი გამოყენებითი ესთეტიკის შესახებ და, აგრეთვე, წინ წამოსწია „ესთეტიკური გემოვნების“ პრობლემა/გვ.76/.

ბიკოვის საინტერესო აზრით, ადრექრისტიანულ პერიოდში ქრისტიანი მოაზროვნეები „სილამაზისა“ და „მშვენიერების“ ესთეტიკური კატეგორიების გაგებაში არც თუ ისე შორდებოდნენ ანტიკურ ტრადიციას. ასე მაგალითად, აპოლოგეტებს ხილული სინამდვილე წარმოედგინათ, როგორც მშვენიერი, რადგანაც იგი შექმნილია ღმერთის მიერ. ტერტულიანეს აზრით, „სამყარო არის ღვთაებრივი ძლევამოსილების გამოხატულება“. ტერტულიანეც, იუსტინიანე ფილოსოფოსიც და სხვა მოაზროვნეებიც დიდ ყურადღებას აქცევდნენ სხეულებრივ სილამაზეს. მაგრამ ბიზანტიელებთან „აბსოლუტური სილამაზის“ გაგება განსხვავდება ანტიკურისგან. ავტორის შენიშვნით, მაგალითად, არეოპაგიტკაში „აბსოლუტური სილამაზე“ წარმოადგენს ყოველგვარი შემოქმედების, სიყვარულის, ჰარმონიის... წყაროს/გვ.80/. ბიკოვის ამ შენიშვნას თუ გავიზიარებთ,

მაშინ ისიც უნდა ვადიაროთ, რომ ფაქტობრივად ეს ნიშნავს აბსოლუტური იდეის გამოვლენას არეოპაგიტული მოძღვრების მშვენიერების სფეროში. აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ პუნქტში არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი მიჰყვება პლატონის ფილოსოფიას

გამოკვლევაში საინტერესოდ გვესახება მშვენიერების კატეგორიის განხილვა ფსიქოლოგიური ეფექტის თვალსაზრისით. ასე მაგალითად, ბასილი დიდისთვის სილამაზე არის ის, რაც იზიდავს ყველაფერს, ხოლო უგვანობა იწვევს ზიზღს.

ბიჩკოვი სპეციალურად ჩერდება სინათლის ესთეტიკაზე, რომელიც სილამაზისა და მსვენერების კატეგორიებთან ერთად, მნიშვნელოვანი იყო ბიზანტიელი მოაზროვნეებისთვის. შუა საუკუნეების ესთეტიკის საფუძვლები განაპირობეს ფილონისა და ნეოპლატონელების თვალსაზრისებმა სინათლის ესთეტიკაზე. ფილონის ესთეტიკაში ოპოზიცია „სინათლე-წყვდიადი“ თავი თავში ატარებდა სამ სემანტიკურ დატვირთვას: გნოსეოლოგიურ დონეზე „ცოდნა-არცოდნა“, ეთიკურ დონეზე - „სიკეთე-ბოროტება“, ესთეტიკურ დონეზე - „მშვენიერება-უგვანობა“ /გვ.93-95/.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში სინათლის თეორიას განსაკუთრებული ადგილი უკავია, რომელმაც დიდი პოპულარობა მოიპოვა. ფსევდო-დიონისესთვის სინათლე - უფრო სულიერია, ვიდრე მშვენიერი. მშვენიერი აღიქმება ფიზიკურ მხედველობით და ის შეიძლება აღვწეროთ, ხოლო სინათლე პრინციპულად აღუწერელია. ფსევდო-დიონისე მხოლოდ აღნიშნავს სინათლეს/გვ.98/. სინათლის თეორიამ დიდი როლი შეასრულა ბიზანტიურ რელიგიურ ფილოსოფიაში, სადაც, მაგალითად, ღვთის შემეცნების მისტიკური გზა დაკავშირებულია „ღვთაებრივ სინათლესთან“.

ბიზანტიურ ესთეტიკაში არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭება ზღაპრის კატეგორიას. სინათლის ბიზანტიური სიმბოლიკა ძირითადად განსაზღვრული იყო იუდეურ-ქრისტიანული თქმულებით, რომელიც თავის მხრივ ჩამოყალიბდა ზღაპრის ინდო-ირანული სიმბოლიკის გავლენით. გამოკვლევაში განხილულია სხვადასხვა ზღაპრის სიმბოლური მნიშვნელობები: „შავი - სიკვდილი“, „თეთრი - სიცოცხლე“, „მწვანე - ახალგაზრდობა“ და ა.შ. ბიჭოვის დასკვნით, როგორც სინათლის, ისე ზღაპრის კატეგორიას, სილამაზისა და მშვენიერების კატეგორიებთან ერთად, მნიშვნელოვანი და თავისებური ადგილი ეკავათ ბიზანტიური ესთეტიკის სხვა კატეგორიებს შორის.

მესამე თავში განხილულია „სახისა“ და „სიმბოლოს“ კატეგორიები, ნაჩვენებია ფსევდო-ლონგინეს როლი ესთეტიკის ისტორიაში, კერძოდ, აღნიშნულია: ფსევდო-ლონგინე იყო გარდამავალი რგოლი ანტიკურ ესთეტიკურ კატეგორიებსა და შუა საუკუნეებს შორის.

ბიჭოვი აღნიშნავს, რომ ბიზანტიელი მოაზროვნეები იმის შიშით, რომ ერეტიკოსობა არ დაბრალდებოდათ, თავს იკავებდნენ ანტიკური ტერმინოლოგიის გამოყენებისგან. მაგალითად, გროგოლ ნოსელმა და თევდორე სტუდიტმა უარი თქვეს „ეიდოსის“ ცნების გამოყენებაზე. მის ნაცვლად სტუდიტი თავაზობს ტერმინ - „სახის“ გამოყენებას. ამით ნათლად ჩანს ანტიკურობისადმი ბიზანტიური აზრის დამოკიდებულება.

ქრისტიანი მოაზროვნეებიდან - კლიმენტ ალექსანდრიელმა ერთ-ერთმა პირველმა გაამხავილა ყურადღება „სახის“ კატეგორიაზე. მას მიაჩნდა, რომ პირველ სახეს წარმოადგენს ლოგოსი, შემდეგ მოდიან გონება, სული. კლიმენტ ალექსანდრიელის თვალსაზრისი განავითარა ორიგენემ, რომელიც თავის მხრივ განასხვავებდა სახის ორ ქვესახეს: 1) როდესაც ორიგინალი აისახება სხვა საგანზე და ეს, საგანზე გამოსახული

ფიგურა წარმოადგენს ორიგინალის სახეს; 2) როცა დაბადებული დამბადებლის სახეა /გვ. 119/. როგორც კლიმენტთან, ისე ორიგენესთან, ავტორის აზრით, „სახე“ გაგებულია არა როგორც შიშველი ასლი, არამედ ისეთად, რომელსაც საერთო აქვს ორიგინალთან.

შემდეგ, „სახის“ კატეგორია დაამუშავეს კაპადოკიელებმა, სახელდობრ, გრიგოლ ნოსელმა. ნოსელის აზრით, ადამიანი მხატვრული სურათის დათვალიერებისას არ უნდა შეჩერდეს ნახატის გარეგნულ მხარეზე, ის უნდა ეცადოს შეაღწიოს ნახატის სიღრმეში, წვდეს მის არსს, რომელიც მხატვარმა გადმოსცა საღებავის დახმარებით. ამ მიმართებით კაპადოკიელთა მოძღვრება აითვისა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა. კაპადოკიელთა გარდა, სახისა და სიმბოლოს არეოპაგიტულ თეორიაზე გავლენა ჰქონდა ნეოპლატონელთა თვალსაზრისს.

ბიჩკოვი საინტერესო აზრს გამოთქვამს, როცა ეხება დადებით და უარყოფით მეთოდებს არეოპაგიტულ მოძღვრებაში. ავტორის აზრით, ეს მეთოდები ემყარებიან „მსგავს“ და „არამსგავს“ სიმბოლოებს. აქედან გამომდინარე, ყველა საგანი პირველმიზეზის მსგავსიგაა და ამავე დროს არამსგავსიც. ამიტომაც აქ გვაქვს არა უბრალოდ „მიბაძვა“, არამედ „მიუბაძველი მიბაძვა“. სწორედ ამ ანტინომიურობით განსხვავდება არეოპაგიტული მოძღვრება კლასიკური სისტემებისგან.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ღვთაებრივი სამყაროს დაბასიათება იწყება დაბალი არსებებით. ამით კი, - გამოკვლევის ავტორის აზრით, - ფსევდო-დიონისე აფუძნებს კონტრასტის კანონს, რომელიც მხატვრული აზროვნების ერთ-ერთ საინტერესო ფენომენს წარმოადგენს. ავტორისავე შენიშვნით, არეოპაგიტიკაში არსებული „არამსგავსი მსგავსების“ ცნება მიმართავს ჩვენ სულს უმაღლესი ჭეშმარიტებისკენ. ეს კი თავისთავად ნიშნავს სულის ამაღლებას; ამის საფუძველზე კი არეოპაგიტი-

კაში გამოჩნდა „ამაღლებულის“ ცნება. ამიტომ ფსევდო-დიონისე უჩვენებს სულის მიმართულებას „სახიდან“ „ჭეშმარიტებისკენ“. ბიკოვი აქ არეოპაგიტული მოძღვრების ორიგინალურობაზე ლაპარაკობს, როცა აღნიშნავს, რომ ახლა განხილული საკითხები თუმცა იყო განსჯის საგანი ნეოპლატონელებთან და ადრინდელი ქრისტიანული აზროვნების წარმომადგენლებთან /კლიმენტ ალექსანდრიელი, ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი/, მაგრამ სრულყოფილი სახე მან მიიღო მხოლოდ არეოპაგიტიკაში. აღნიშნულიდან ისიც ნათელია, რომ ესთეტიკურმა კატეგორიამ - „სახე“ - ბიზანტიურ ესთეტიკაში შეიძინა სპეციფიკური შინაარსი - ის უჩვენებს „უმაღლესი ჭეშმარიტებისკენ“ ამაღლებას.

გამოკვლევის მეოთხე თავში განხილულია კანონის კატეგორია, რომელმაც თავისებური როლი შეასრულა ბიზანტიურ ესთეტიკაში. ბიზანტიური მხატვრობის ყველა ელემენტი ემორჩილება კანონის კატეგორიას. ბიზანტიური ხელოვნება ნახატის შექმნისას უარს ამბობდა პირდაპირ გადაღებაზე, ამიტომაც გამოჩნდა სურათები სხვადასხვა „პოზაში“ /ჰორიზონტალური, უფეხო, უხელო .../. მაგრამ მთელი ეს მხატვრობა ემორჩილებოდა თავისებურ ესთეტიკურ კანონზომიერებას კანონს. ბიკოვის აზრით, კანონის კატეგორიამ, ფაქტობრივად დააკანონა ბიზანტიური ხელოვნების პრინციპები და სწორედ ამით გაამარტივა აღმოსავლეთქრისტიანულ სამყაროს მხატვრული აზროვნება. თავის მხრივ კანონის კატეგორია მოითხოვდა ახალ ფორმებს, ამიტომაც თავისი თავის გადასალახავად შექმნა ახალი სტრუქტურები.

გამოკვლევის დასასრულს ავტორი აღნიშნავს, რომ ბიზანტიელმა მოაზროვნეებმა წინა პლანზე წამოსწიეს შემდეგი ესთეტიკური კატეგორიები: სახე, სიმბოლო, სინათლე და კანონი. ავტორის შენიშვნით, ბასილი დიდისა და იოანე დამასკელის

მოსაზრებებთან ერთად ძველ რუსულ ტექსტებში ორიგინალურად შევიდა ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისები და შეთვისებული იქნა, როგორც ნაციონალური კულტურის ელემენტები /გვ.169/. აქ არაფერია ნათქვამი არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენებზე ქართულ კულტურაში, კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე. ეს მით უმეტეს თვალშისაცემია იმის გათვალისწინებით, რომ ავტორი იყენებს შ. ნუცუბიძის გამოკვლევას, სადაც ვრცლად და სათანადო დასაბუთებით არის მსჯელობა ამგვარ გავლენებზე.

დასასრულ ბიჩკოვის მონოგრაფიის მთავარ მიღწევებზე: ბიზანტიური ესთეტიკური კატეგორიების ანალიზი; ბიზანტიური ესთეტიკის ანტიკურობისგან განსხვავების ჩვენება; ბიზანტიის სინამდვილეში ესთეტიკური კატეგორიების გნოსეოლოგიური ხასიათის ჩვენება; მსოფლიო კულტურის წინაშე ქრისტიანი მოაზროვნეების /განსაკუთრებით, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის/ დამსახურების ჩვენება.

ასეთია ვ. ბიჩკოვის მონოგრაფიის - „ბიზანტიური ესთეტიკა“ ძირითადი აზრი.

ჟურნალი - „მაცნე“. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია. 1985, №2.

IV. ინტერვიუები ფილოსოფიურ თემაზე

შალვა ნუცუბიძის მეცნიერულ მემკვიდრეობას ვაგრძელებ ...

პროფესორ მიხეილ მახარაძეს გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო შრომა, მათგან შვიდი მონოგრაფია. მისი ცხოვრების გზა; სამეცნიერო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა ჩანს იმ საუბარში, რომელიც „გზავნილმა“ ჩაიწერა:

– ბატონო მიხეილ, აჭარის მკვიდრთაგან პირველს გერგოთ პატივი, იყოთ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი. როგორც ამბობენ, ფილოსოფია ცდაა – განაცხადოს ბუნება, ნივთთა საფუძველი. თქვენი არჩევანი რამ განაპირობა?

– ჯერ თქვენს კითხვაში მცირეოდენ კორექტივს შევიტან, კერძოდ: ფილოსოფიის დარგში პირველი მეცნიერებათა დოქტორი აჭარიდან იყო მიხეილ სტამბოლიშვილი /1904-1970/. რაც შეეხება კითხვას, რომელსაც ხშირად მისვამენ. ჩვენი საერთო მეგობარი ზურაბ მიქელაძეს ჩემი არჩევანის შესახებ ნახევრად ხუმრობით არაერთხელ უთქვამს: ხულოდან კაცი თბილისში ჩავიდა და დაეწაფა ფილოსოფიას, რომელსაც ხულოში ვერაფერში გამოიყენებდაო. ეს, ასე ვთქვათ ხუმრობით, ახლა კი მოგიყვებით რა იყო სინამდვილეში.

უნივერსიტეტში შესასვლელად ვემზადებოდი და იმ ხანად სოფელ რაჭეთაში (ზულოს რაიონი) ჩვენ ნათესავთან – ზურაბ ბერიძესთან შევიარე. ის ხეობაში ცნობილი პიროვნება იყო. სპეციალობით ისტორიკოსმა მირჩია, მომავალ პროფესიად ფილოსოფია ამერჩია. ეს რჩევა ჭკუაში დამიჯდა, რადგანაც მანამდეც დაინტერესებული ვიყავი ამგვარი საკითხებით, ფილოსოფიის მონათესავე დისციპლინებით (რა თქმა

უნდა მაშინდელი გადასახედიდან). ასევე მაინტერესებდა ქვეყნის პოლიტიკური ცხოვრება, ვიცოდი ცეკას პირველი მდივნის გვარი, პოლიტბიუროს წევრები და ა.შ. პედაგოგები გაკვირვებული იყვნენ, მაშინ სოფლად რადიო და ტელევიზია არ იყო, ინფორმაციებს გაზეთებით ვგებულობდით. ყინჭაურის საშუალო სკოლაში საუბრობდნენ, რომ ზოგადი განათლებისადმი მიდრეკილება აქვსო. მერე შემოვიდა ახალი საგანი საზოგადოებათმცოდნეობა და დავეწაფე ამ საგანს, განსაკუთრებით მის ფილოსოფიურ ნაწილს, რომელიც საკმაოდ მწირად იყო წარმოდგენილი, მაგრამ „მადის აღსაძვრელად“ ესეც საკმარისი აღმოჩნდა.

– მასწავლებელს ხომ ვერ გაიხსენებთ?

– კი, როგორ არა. არაჩვეულებრივი მასწავლებელი გყავდა ილია გოგუაძე, რომელიც ჩვენი ცნობილი, ბათუმელი აბაშიძეების სიძე იყო. დამთავრებისთანავე ჩვენ სკოლაში გაანაწილეს. იმის მიუხედავად, რომ ახალგაზრდა იყო, საკმაოდ დიდი ცხოვრებისეული გამოცდილება ჰქონდა. ბევრ საინტერესო თემაზე გვესაუბრებოდა. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე, გამოცდებამდე ჯერ მათემატიკაში იყო საკმაოდ მკაცრი გასაუბრება. ეს უკვე გამართლება იყო, რადგანაც სკოლაში მათემატიკას კარგად ვსწავლობდი და გასაუბრებაზეც თავისუფლად გავედი. ამის შემდეგ კონკურსი აღარც ყოფილა.

პირველივე კურსიდანვე სწავლა არ მიჭირდა, მიყვარდა სპორტი, თეატრი, კინო – იმის მიუხედავად, რომ ხელმოკლედ ვიყავი და ფაქტობრივად სტიპენდიით ვცხოვრობდი, მახსოვს 10 მანეთი გადავიხადე კალათბურთის მატჩის ბილეთში და ორი დღე თითქმის მშვიერი ვიყავი.

მეოთხე კურსზე ვსწავლობდი, როცა ჩვენთან ლექციების კითხვა დაიწყო შალვა ხიდაშელმა, რომელიც ქართული

ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე მუშაობდა. პირველი ლექციის შემდეგ გავყევი და ვუთხარი, რომ მასთან მუშაობის სურვილი მქონდა. მომიწონა გადაწყვეტილება. მან და შოთა გაბილაიამ, რომელიც მაშინ ფაკულტეტის დეკანი იყო და ჩემდამი დიდ ყურადღებას იჩენდა, იზრუნეს, რათა სწავლა ასპირანტურაში გამეგრძელებინა. ასევე მხარი დამიჭირეს პროფესორებმა - გურამ თევზაძემ, მერი ჭელიძემ და ნიკო ჭავჭავაძემ. შემდეგ ფილოსოფიის ინსტიტუტში მიმიღეს...

– თქვენ გაიარეთ სამეცნიერო ასპარეზის ნათელი და კეთილი გზა. ამჟამად აჭარის უმაღლესი საბჭოს განაგებთ, თუ გაგიწევიათ თანადგომა სტუდენტებზე, განსაკუთრებით მთიულთათვის?

– მე ასეთი დაყოფა არ მაქვს. მყავს სტუდენტები და ასპირანტები საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან. ვარ რამდენიმე დისერტაციის ხელმძღვანელი, რამდენიმეს დავუგეგმე როგორ უნდა ყოფილიყო აგებული სამეცნიერო ნაშრომი. საშუალოდ, შემდეგ სიტუაცია შეიცვალა, ეკონომიკურმა პირობებმა ბევრს მეცნიერებაზე უარი ათქმევინა.

– ალბათ, მომავალში აგირჩევენ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრად, რაც დიდი პატივია. რას თვლით ამის წინაპირობად?

– აკადემიაში არჩევა ასე არ ხდება. ჯერ კონკურსი უნდა გამოცხადდეს და თუ ჩემს სფეროში იქნება ადგილი დამუშავებული, მაშინ მივიღებ მონაწილეობას არჩევნებში. ისე კი, როდესაც ადამიანი რაიმეს აკეთებს და ეს სათანადოდ დაუფასდება, რა თქმა უნდა კარგია. ამის ერთ-ერთი წინაპირობა შეიძლება გახდეს ის, რომ 30 მარტს დანიშნულია ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის პრეზენ-

ტაცია. ეს ოთხტომეული რომ მომზადდა და გამოიცა, ამაში ჩემი წვლილიც არის, თუმცა ამაზე სჯობს სხვებმა თქვან. დღეს რომ საქართველოში შალვა ნუცუბიძისა და შალვა ხიდაშელის შემდეგ, ქართული ფილოსოფიურ აზრის ისტორიის მიმართულებით კვლევა-ძიება გრძელდება, ამაში გარკვეული დამსახურება მეც მიმიძღვის.

ასევე ჩემი სიტყვა ვთქვი რენესანსის პრობლემების კვლევაში და შემიძლია თამამად განვაცხადო, რომ ნუცუბიძის მეცნიერულ მემკვიდრეობას ვაგრძელებ. მნიშვნელოვანია არეოპაგიტის ფილოსოფიური კვლევა. თუ კი საქართველოში ამ მიმართულებით სამ ავტორს დავასახელებთ, მეც მათ შორის ვარ.

– ბატონო მიხეილ, თქვენ, ამავედროულად, მინიჭებული გაქვთ სახელმწიფო პრემია პუბლიცისტიკაში. აქტიურად წერთ. ამის შესახებაც გვიამბეთ?

– 2004 წელს მომენიჭა ეს პრემია. 1996 წელს ამავე პრემიის ნომინანტად ვიყავი წარდგენილი წიგნისთვის „სხალთის ზარები“, რომელიც ჩემი საუკეთესო პიბლიცისტური კრებულია. ხელისუფლების მხრიდან დიდი წინააღმდეგობის მიუხედავად, 18 ხმა მივიღე, თითქმის ორი მესამედი მე მიჭერდა ხმას. კომისიის თავმჯდომარე ბატონი მურმან ლებანიძე-გოცებულის იყო. იგივე აზრზე იყო მისი მოადგილე ბატონი ტარიელ ჭანტურიაც. ასეთ მხარდაჭერასაც არ ელოდნენ. იმ წიგნს უფრო ეკუთვნოდა პრემია. პრემია კი მომენიჭა კრებულისთვის „ავანტიურა აჭარის სახელით“.

– რას ხუდავთ თქვენ პუბლიცისტიკაში ისეთს, რიხთვითაც ასეთი პრესტიჟული პრემია მიიღეთ?

– სიმაართლეს! არის პუბლიცისტიკაში რაღაც მომენტები, როცა შეიძლება გააკეთო შენთვის მომგებიანი სვლა, რაც

არასოდეს მიკადრია. აქაც მე დავრჩი მეცნიერად და მით უმეტეს ფილოსოფოსად.

რაც შეეხება პრემიას, მე მონიჭებული მაქვს აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის სახელობითი პრემიაც, რომელიც ძალზედ პრესტიჟულია ჩვენს სფეროში, დარგობრივია და ჩემთვის, როგორც ფილოსოფოსისთვის, არანაკლებ მნიშვნელოვანია.

– შალვა ნუცუბიძესთან თუ გქონდათ ურთიერთობა?

– მე მხოლოდ მის რამდენიმე საჯარო ლექციას დავესწარი. მაშინ საკმაოდ ასაკოვანი იყო. განსაკუთრებით დამამახსოვრდა მისი გამოსვლა 1968 წელს უნივერსიტეტის დაარსებიდან 50-ე საიუბილეო წლისთავზე. ისეთი ენამახვილი ვეღარ იყო, მაგრამ ეპოქალური ფრაზები წარმოსთქვა.

– საუბარში ობლობის მწარე ხვედრი ახსენეთ. სტუდენტობის წლებში დედა ცოცხალი გაყვდათ... რა ადგილს იჭერს დედის ფენომენი თქვენს ცხოვრებაში?

– ჩემს ცხოვრებაში ყველაზე ტკივილიანი ფაქტორია, რადგანაც დედა რომ წავიდა ჩვენი ოჯახიდან, მცირეწლოვანი ვიყავი. მამა ადრე გარდამეცვალა. ჩვენი ოჯახი სოფლის კვალობაზე შედარებით შეძლებული იყო, ამიტომაც ბაბუაჩემი წინააღმდეგი წავიდა, დედასთან ვყოფილიყავი. უსაზღვროდ მაღლიერი ვარ ბებიაჩემის და ბაბუაჩემის. ერთი წუთითაც დედაჩემს და მის ქმარს პრობლემა არ შექმნიათ, ჩვენთან მოსულიყვნენ. როცა წამოვიზარდე, ყოველ შაბათ-კვირას მასთან ვატარებდი. დედა ძალიან მიყვარდა... მალე ოჯახიც შექმენი და დედის დაკარგვა ამან გადამატანინა. მისი გარდაცვალების შემდეგ ჩვენმა ცნობილმა ქალაქტონმა უნქერ ბოლქვაძემ ამიხსნა, თუ როგორ წუხდა დედა ჩემს მიტოვებას. თურმე თბილისიდან რომ ჩამოვიდოდი, მთელ დღეს მითვალთვალებდა და მელოდებოდა, როდის ავიდოდი მის სანახავად... მაღლობა ღმერთს, ძალიან კარგი და-ძმა

(ექვსი ძმა და ერთი და) დამიტოვა. მათთვის მე გამორჩეული ძმა ვარ.

– მეუღლის - ქალბატონ ციალა დავითაძის ადგილი თქვენს ცხოვრებაში?

– ციალამ ძალიან ბევრი გადაიტანა იმ – ჩემთვის მძიმე წლებში, მაგრამ ის ყოველთვის მხარში მედგა, ფიზიკურადაც კი უმუშავია... ერთხელაც არ წამოსცდენია საყვედური..

– ბებია-ბაბუა ახსენეთ. კარგი იქნება, იმ საინტერესო წარსულზეც თქვათ, რაც თქვენს გვარს ხეობაში, ხულოში ეკისრებოდა?

– პირველი ქართული სკოლა სხალთის ხეობაში ჩვენს ოჯახშია გახსნილი. ეს მოხდა 1916 წელს, ბაბუაჩემის მამის, დურად მახარაძის სახლში, რომელიც ძალიან რელიგიური პიროვნება იყო. რა თქმა უნდა, მუსლიმური აღმსარებლობის. დურად მახარაძეს იმ დროს ცნობილ ადამიანებთან ჰქონდა ურთიერთობა და მოყვრობა, მაგალითად, თავად ხიმშიაშვილებთან, ცნობილ ყად (მოსამართლე)და საზოგადო მოღვაწესთან ნური ეფენდი ბერიძესთან და სხვა. ეს გარემო ჩვენზეც დიდ გავლენას ახდენდა.

მახსენდება 1989 წლის 19 მაისი, მაშინ სხალთაში, 19 აპრილს სოფელ წაბლანაში მეწყერის ჩამოწოლის გამო დაღუპულთა სულების მოსახსენიებლად სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, უწმიდესი და უნეტარესი ილია II ჩამობრძანდა. ბაბუაჩემი შეხვდა მას და რწმენის საკითხებზეც ესაუბრა. ეკლესიას ღვთის სახლად მოიხსენიებდა. ჩემს პიროვნებად ჩამოყალიბებაში ბაბუას დიდი წვლილი მიუძღვის.

როცა ჩემს მეცნიერულ საქმიანობაზეა საუბარი, მარტო შალვა ნუცუბიძის და შალვა ხიდაშელის სახელების ხსენება

არ იკმარებდა, მე მოვხდი ფილოსოფოსების – აპოლონ შეროზიას, ზურაბ კაკაბაძის, ვენორ ქვაჩახიას, ოთარ ჯიოევის /ჯიოთის/, თამაზ ბუაჩიძის, ნიკო ჭავჭავაძის, მერაბ მამარ-დაშვილის, არჩილ ბეგიაშვილის, ვაჟა გოგობერიშვილის, ოთარ ბაკურაძის, სერგი ავალიანის, გურამ თევზაძის, მიხეილ ბეჟანიშვილის და კიდევ სხვათა, მათ შორის ჩემი კოლეგა-მეგობრების, ხვთისო გოგოჭურის, ავთანდილ პოპია-შვილის, ნაპო კვარაცხელიას – ძალიან კარგ საზოგადოებაში.

– სახელმწიფო პრემია, ნუფუზიძის პრემია, მშვენიერი ოჯახი – სამი შვილიშვილის ბაბუაც ხართ. თქვენი შეხედუ-ლება ქართულ ოჯახზე?

– ტრადიციების მოყვარული ადამიანი ვარ. ევროპულ ღირებულებებს პატივს ვცემ, მაგრამ ყოველივე ჰარმონიაში უნდა აიყოს. ქართველებს ძალიან დიდი შინაგანი კულტურა გვაქვს, რაც ოჯახიდან მოდის. ასეთი თეატრი, მომღერლები, არაფერს ვამბობ ქართულ ცეკვასა და ხალხურ სიმღერაზე, დელიკატური დამოკიდებლობა რელიგიასთან... ევროპელებს კი აქვთ ზომიერება, რაც გასათვალისწინებელია.

– სოფელი, სხალთის ხეობა, აჭარის მთიანეთი თქვენთ-ვის საფიქრია. მაშინაც კი, როცა საქმე ხულოში თეატრის დახურვაზე მიდგა, ავტონომიური რესპუბლიკის ხელმძღვე-ნალობასთან ერთად თეატრი შეინარჩუნეთ. შეხედულება კულტურის ამ კერაზე?

– რობერტ სტურუასთან პირადი საუბარი მქონდა და მას ვუთხარი, რომ ცოცხალი გენიოსის წინაშე ვდგავარ, ესეც საამაყოა. თეატრი, კინო, მწერლობა არის ერის სულიერი კულტურის სარკე. მაგალითად, თუკი თეატრში მაღალი დონე არ არის, მსახიობი ვერ გაიზრდება, არც მაყურებელი გეყო-ლება. მე მუსიკალური სმენით არ გამოვირჩევი, მაგრამ ოპე-

რის თეატრში ყოფნისას, ვგრძნობ და ვხედავ, რომ მაყურებელი ერთ შეცდომასაც არ აპატიებს შემსრულებელს. სწორედ მაყურებლის კულტურა განსაზღვრავს თეატრის მაღალ დონეს.

— ბატონო მიხეილ, იყავით ჟურნალ „გზავნილის“ წარდგენაზე. ამ სიახლეზე რა აზრის ხართ?

— რაც მეტი გაზეთი, ჟურნალი იქნება, რაც მეტი წიგნი გამოვა, კარგია, ოღონდ გაზეთის მესვეურებმა არ უნდა უღალატონ ძირითად პრინციპებს. საქმე რაოდენობაში კი არ არის, ხარისხია მთავარი. „გზავნილსაც“ ამას ვუსურვებ.

ჟურნალი - „გზავნილი“, /2010 წელი, მარტი, №3/. ინტერვიუ ჩაიწერა ჟურნალისტმა ოთარ ცინარიძემ.

ასე იქმნებოდა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია

სულ ახლახან საქართველოს პრეზიდენტის სასახლეში მეცნიერების სხვადასხვა დარგებში ეროვნული პრემიების ლაურეატები დააჯილდოვეს. მათ შორის იყო აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს თავმჯდომარე, პროფესორი მიხეილ მახარაძე. ის იმ პროექტის ხელმძღვანელია, რომლის ფარგლებშიც მომზადდა და გამოიცა „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ ოთხტომეული ვრცელი ნაშრომი, რომელიც ათეული წლების განმავლობაში მზადდებოდა და რომელიც ასახავს ქართული ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური აზრის ისტორიას დასაბამიდან გასული საუკუნის 90-იან წლებამდე. ოთხტომეული ქართველ მეცნიერ-ფილოსოფოსთა ერთობლივი ნაშრომ-ნაღვაწია და რომ არა საქმისადმი დიდი სიყვარული და მეცნატ-ბიზნესმენტა თანადგომა, ის დღის სინათლეს ვერ იხილავდა. ოთხტომეული იმითაა განსაკუთრებული და ფასეული, რომ მსგავსი გამოცემა ჩვენი ქვეყნისთვის პირველია - აქამდე საქართველოს ეროვნული ფილოსოფიის სრული ისტორია არ გვექნია...

სხვათა შორის, ეს ბატონი მიხეილისთვის რიგით მესამე პრემიაა. 2004 წლის დეკემბერში ის კრებულისთვის - „ავანტიურა აჭარის სახელით“ დაჯილდოვდა სახელმწიფო პრემიით ლიტერატურის დარგში, პუბლიცისტიკის განხრით. 2009 წელს კი მას მიენიჭა აკად. შალვა ნუცუბიძის სახელობითი პრემია ფილოსოფიაში. დღეს ლაურეატი მიხეილ მახარაძე ჩვენი გაზეთის სტუმარია.

- ბატონო მიხეილ, პირველ რიგში გილოცავთ ეროვნული პრემიის მიღებას და გისურვებთ ახალ წარმატებებს როგორც სამეცნიერო და საზოგადოებრივ საქმიანობაში, ისე პირად ცხოვრებაში. როგორც ჩვენთვისაა ცნობილი, მსგავსი გამოცემა საქართველოს ისტორიაში პირველია. ვის ეკუთვნის პროექტის იდეა და როგორ შეიქმნა ოთხტომეული, რომლის მომზადებასა და გამოცემას ათეული წლები დასჭირდა?

- მაღლობას გიხდით გულთბილი მოლოცვისთვის და აქვე აღვნიშნავ, რომ ოთხტომეულის მომზადებისთვის ეროვნული პრემია ოთხ ავტორს მოგვენიჭა /ერთობლივი ნაშრომისთვის, დებულებით არა უმეტეს ოთხ ავტორს შეიძლება მიენიჭოს პრემია/: მე, ბატონ სერგი ავალიანს - ჩვენ ამაგდარსა და მხცოვან მეცნიერს, ბატონ გერონტი შუშანაშვილს - ცნობილ და გამორჩეულ ეთიკოსს და ბატონ თეიმურაზ მთიბელაშვილს - კულტურის ფილოსოფიის ცნობილ სპეციალისტს, მერაბ მამარდაშვილის შემოქმედების შესანიშნავ მცოდნეს.

ნაშრომზე მუშაობა გასული საუკუნის ბოლოს დაიწყო, მას შემდეგ, რაც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის 1986 წლის 30 იანვრის სპეციალური დადგენილებით აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტს აღნიშნული ოთხტომეულის მომზადება დაევალა. სხვათა შორის, იდეის ავტორი იყო შესანიშნავი მეცნიერი და ინტელიგენტი, იმ დროს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი, აკადემიკოსი ევგენი ხარაძე. ბატონ ევგენის ბულგარეთში ყოფნისას უნახავს მაღალ დონეზე გამოცემული ბულგარული ფილოსოფიის ისტორიის ორტომეული და თბილისში დაბრუნებისთანავე აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტ ანდრია აფაქიძესთან უსაუბრია ამ თემაზე. კერძოდ, ხომ შეიძლებოდა მსგავსი გამოცემა განეხორციელებიათ ჩვენში.

ამის შემდეგ ბატონმა ანდრიამ რამდენიმეჯერ წერილით მიმართა ფილოსოფიის ინსტიტუტის ხელმძღვანელობას ამ

იდეით და თანაც ითხოვდა ინსტიტუტის მხრიდან შემხვედრ წინადადებას. ბატონი ანდრიას წერილები უპასუხოდ რჩებოდა. ამის მიზეზი კი იყო ის, რომ ქვეყანაში რთული ვითარების გამო ამ პროექტის განხორციელება, ერთი შეხედვით, შეუძლებელი ჩანდა.

ამ ვითარებაში გავიდა გარკვეული ხანი. ერთხელაც მიხმო ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილემ თამაზ ბუაჩიძემ და მითხრა, რომ ნახევარი საათის წინ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მომზადების თაობაზე აკადემიაში მას ძალიან მკაცრად ესაუბრა ბატონი ანდრია აფაქიძე. მდგომარეობიდან შენ უნდა გამოგვიყვანო, ახლავე უნდა წახვიდე და შეხვდე მასო.

როცა ამას მეუბნებოდა დირექტორის მოადგილე, იმასაც ითვალისწინებდა, რომ ბატონ ანდრიასთან კარგი ურთიერთობა მქონდა. მე მაშინვე წავედი აკადემიაში და შევხვდი ბატონ ანდრიას. ძალიან გაბრაზებული იყო და, როცა საქმეზე დავიწყეთ საუბარი მან კატეგორიულად მითხრა: „ფილოსოფიის ინსტიტუტმა უპირველესად ქართული ფილოსოფია და მისი ისტორია უნდა იკვლიოს. მის არსებობას ამით აქვს გამართლება“. რა მქონდა სათქმელი. თუმცა, მცირე პაუზის შემდეგ ბატონ ანდრიას შემდეგი რამ შევხვდე: ეს არის ძალიან კარგი და მნიშვნელოვანი საქმე, მაგრამ ვერც თხოვნით, ვერც ხვეწნით და ვერც მხოლოდ დავალებით ვერ გაკეთდება მეთქი. ბატონმა ანდრიამ გაოცებულმა შემომხედა, არაფერი უთქვამს, მაგრამ მის მზერაში იკითხებოდა - „მაშინ გამოსავალი რა არის?“. მე აღარ დამიყოვნებია და გავაგრძელე: საქმე რომ დაიძრას ამისთვის საჭიროა ამ თემაზე შეყვარებული, ახალგაზრდა ნიჭიერი კაცი დამატებითი ხელფასით. თუ ვინ არის ასეთი კაცი, ამის ძიებით თავს ნუ შეიწუხებთ, ის თქვენს წინაშეა. ბატონმა ანდრიამ შემომხედა, ცოტა ხანს პირქუშად მიყურა და შემდეგ ოდნავ გაღიმებულმა რატომღაც რუსულად მიპასუხა: „ტი ოზადაჩილ

მენია“. საუბარი აღარ გაგვიგრძელებია, ვიფიქრებ თქვენ წინა-
დადებაზეო და ასე დავშორდით ერთმანეთს. ეს იყო 1985 წლის
დეკემბრის დასასრულს.

ბატონი ანდრია, როგორც მას ჩვეოდა საერთოდ, პასუხის-
მგებლობით მოეკიდა საქმეს და ზუსტად ერთი თვის შემდეგ
საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმმა მიიღო
სპეციალური დადგენილება, რომლის მიხედვით ფილოსოფიის
ინსტიტუტს დაევალა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტო-
რიის ოთხტომეულის მომზადება. ამისთვის ინსტიტუტს
გამოეყო დამატებითი ფინანსები, მე კი ამ საქმის გაძღოლისთ-
ვის ხელფასი გამეზარდა 50% - ით. აი ასე დაიწყო ყველაფერი და
მისი საბოლოო შედეგი უკვე სახეზეა.

- თუმცა, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ყველაფერ ამას
ათწლეულები დასჭირდა...

- ყველაფერ ამას თავისი ობიექტური მიზეზები ჰქონდა.
დავიწყებ იმით, რომ პროექტის ფარგლებში არაერთი ადამიანი
დავასაქმეთ. თუმცა, ზოგიერთ ავტორთან შეგვექმნა პრობლემა,
კერძოდ, დროულად არ ასრულებდნენ სამუშაოს, რაც აფერხებ-
და საქმეს. ყველაფრის მიუხედავად, 1996 წელს გამოვიდა პირვე-
ლი ტომი, რომელიც დააფინანსა აკადემიამ. გამოცემით ძალიან
გახარებული იყო ბატონი ანდრია აფაქიბე. გამოცემა ძალიან
მოიწონა აკადემიის ახალმა პრეზიდენტმა, აკადემიკოსმა ალ-
ბერტ თავხელიძემ. ის ნაშრომის სახელმწიფო პრემიაზე წარდ-
გენასაც ფიქრობდა. მაგრამ ამაზე ოთხტომეულის მთავარმა
რედაქტორმა აკად. გურამ თევზაძემ სრულიად მართებულად
შეიკავა თავი, რადგანაც პროექტის დასრულებამდე ჯერ კიდევ
ბევრი იყო გასაკეთებელი

- ასეთი ტევადი და მრავლისმომცველი ნაშრომის დანარჩე-
ნი ტომების დაფინანსება და გამოცემა როგორ მოხერხდა?

- მოკლედ მოგახსენებთ. დანარჩენი ტომები თანმიმდევრობით ასე გამოიცა: ჯერ მე-4 ტომი/2003 წ./, შემდეგ მე-3/2008 წ./ და ბოლოს მე-2/2010 წ./. მე-2 ტომის მომზადებისა და გამოცემისთვის გრანტი მოვიპოვეთ, მე-3 ტომის გამოცემაში დაგვეხმარა პარლამენტარი გოგი ლიპარტელიანი, ხოლო მე-4 ტომის გამოცემა ითავა საქნავთის მაშინდელმა დირექტორმა გიორგი მახარაძემ. აქვე აღვნიშნავთ, მე-2, მე-3 და მე-4 ტომები ძირითადად მომზადდა საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის გრანტებით.

- როდის და ვინ წარადგინა ეს უმნიშვნელოვანესი გამოცემა ეროვნულ პრემიაზე?

გამოცემის დასრულებიდან მალე - 2010 წლის 1 ივნისს საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნულ აკადემიაში მოხდა ოთხტომეულის საჯარო წარდგინება, რომლის დროსაც აკადემიკოსმა მარიამ ლორთქიფანიძემ გამოთქვა აზრი, რომ ოთხტომეული წარდგენილი ყოფილიყო ეროვნულ პრემიაზე მეცნიერების დარგში. უშუალოდ წარდგინება კი გააკეთა სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა /დირექტორი - ირაკლი კალანდია/, სადაც მომზადდა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეული.

- ოთხტომეულში ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია მე-4 საუკუნიდან იწყება. მანამდე თუ იყო ქართულ სინამდვილეში ამ მხრივ საინტერესო?

- ამ მიმართებით, რა თქმა უნდა, საყურადღებოა ქართული მითოლოგია, წარმართული რელიგიური მსოფლმხედველობა. მაგრამ, რასაც უშუალოდ ფილოსოფია ჰქვია, იგი იწყება კოლხეთის რიტორიკული სკოლით. სწორედ ეს უნდა ჰქონოდა მხედველობაში აკადემიკოს შალვა ხიდაშელს, - პირველი ტომის მთავარ ავტორს, რომ ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია მე-4 საუკუნით დაიწყო.

- ჩვენი თაობისთვის მერაბ მამარდაშვილი იყო ის მონუმენტური მეცნიერი, ვინც ფილოსოფიური აზროვნების უცნობი ლაბირინთებისკენ მიგვიძღვოდა, სტრიქონებს შორის ჩადებულ უფრო ღრმა აზრის ამოკითხვაში გვწვრთნიდა. ოთხტომეულში შესული ავტორებიდან კიდევ ვის გამოარჩევდით ?

-ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა, მაგრამ თქვენ კითხვას მთლად უპასუხოდ ვერ დავტოვებ: იოანე პეტრიწი, ანტონ ბაგრატიონი, სოლომონ დოდაშვილი, არჩილ ჯორჯაძე, შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია, კოტე ბაქრაძე, ანგია ბოკორიშვილი, სავლე წერეთელი, ნიკო ჭავჭავაძე, ზურაბ კაკაბაძე, ოთარ ჯიოევი... მათ შორისაა მერაბ მამარდაშვილი. ყველა აქ ჩამოთვლილი ფილოსოფოსი ეპოქის შვილი იყო და საკუთარი შემოქმედებით პასუხობდა შესაბამისი ეპოქის სულიერ მოთხოვნებს.

აქვე რამდენიმე საკითხს მინდა შევეხო. არაჩვეულებრივი ფილოსოფოსი იყო ბატონი ოთარ ჯიოევი. მისი შესანიშნავი შრომა - „კულტურა და ფილოსოფია“ მის მშობლიურ ოსურ ენაზე ვათარგმნინე და აქ ბათუმში გამოვეცით ერთ წიგნად ქართულ და ოსურ ენებზე. 500 ეგზემპლარი ცხინვალის რეგიონში გავაგზავნეთ. რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, იქაური საზოგადოება კმაყოფილებით შეხვდა ამ ფაქტს.

მე-20 საუკუნეში ისეთი ნათელი სტილის მოაზროვნე, როგორიც იყო ზურაბ კაკაბაძე, საქრთველოს ბევრი არ ჰყოლია. მას აზრის გადმოცემის ნათელი სტილი და წერის მაღალი კულტურა ჰქონდა. მინდა ცალკე ბროშურის სახით გამოვეცე მისი ედმუნდ ჰუსერლზე ცნობილი მონოგრაფიის პირველი თავი „ექსისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა, სადაც ნათლად და ღრმა საფუძვლიანად არის გაანალიზებული ევროპული კულტურის კრიზისის მიზეზები და პრობლემები. მიმაჩნია, რომ ამ სახით გამოცემული ბატონი ზურაბის ეს ნაშრომი,

მაღალ მატერიებზე პრეტენზიის მქონე ყველა ახალგაზრდამ გულის ჯიბით უნდა ატაროს.

დავუბრუნდეთ მერაბ მამარდაშვილს, ქართველ ფილოსოფოსს, რომელსაც დიდ პატივს მიაგებდნენ დასავლეთში, რუსეთში, ჩვენთან კი ერთხანს ... შერისხული იყო. სამწუხაროდ, ნაწილობრივ ასეა დღესაც. 2007 წელს ჩემი ხელმძღვანელობით მომზადდა და გამოიცა 300 გვერდიანი წიგნი - „მერაბ მამარდაშვილი“, სადაც ის საზოგადოებას გავაცანით არა მხოლოდ შესანიშნავი მოაზროვე, არამედ, როგორც პასუხისმგებლობის მქონე მოქალაქე, თავისი ქვეყნის პატრიოტი და კარგი ქართველი.

რას ურჩევდით ახალგაზრდებს, ვისაც ფილოსოფიის დაუფლება, ამ ურთულეს სფეროსთან ზიარება გადაუწყვეტია?

არ მინდა შევაშინო ახალგაზრდები, მაგრამ არც უთქმელობა ივარგებს. ურთულეს საქმეს ეჭიდებიან. საქმე ის არის, რომ ფილოსოფია არაპრაქტიკული დარგია, ის ვერ დაგეხმარება ყანის გათოხნაში, პურისა თუ სიმინდის მოყვანაში და სხვა. ეს ერთი შეხედვით, სინამდვილეში ფილოსოფია არის აზროვნების უმაღლესი სფერო, ინტელექტუალური კომფორტის სამყარო. სხვათა შორის, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ეს ოთხტომეული ჩვენი სულიერების კომფორტის ისტორიაა. პირადად მე, გულწრფელად თანავუგრძნობ ყველას, მით უმეტეს, მეცნიერს, შემოქმედს... ვინც არ არის ნაზიარები ფილოსოფიას, იგივე ინტელექტუალურ კომფორტს. თუ კი ახალგაზრდა, ახალგაზრდობა დაძლევეს ფილოსოფიის არა პრაქტიკულობის განცდას და ეზიარება ფილოსოფიურ სიბრძნეს, მას დიდი სულიერი სიამოვნება ელოდება.

- ბატონო მიხეილ, ორგანიზატორობის გარდა, როგორია თქვენი, როგორც ავტორის წვლილი ამ პროექტში? გვანტერესებს, აგრეთვე, თქვენი მომავალი შემოქმედებითი გეგმები?

პირველი ტომის გარდა, ყველა ტომში შესულია ჩემი სტატიები. სამომავლოდ ვფიქრობ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შექმნას ერთ წიგნად, შემდეგში ინგლისურად თარგმნის პერსპექტივით. ვგეგმავ ზურაბ კაკაბაძის შრომების გამოცემას...

- აბუსერის-ძე ტბელზე - აჭარაში მოღვაწე დიდ სწავლულზე თუ არის ინფორმაცია ოთხტომეულში?

- საკმაოდ ვრცელი სტატიაა ტბელზე ოთხტომეულის მეორე ტომში. ავტორი მე ვარ. სხვათა შორის, აბუსერის-ძე ტბელის კრებულს, რომელიც მრავალფეროვანია, შედგენისთანავე სათაურად ეწერა „საფილოსოფიო წიგნი“ და ამ სახელით „მოგზაურობდა“ ეს კრებული ერთი ქვეყნიდან მეორეში, ერთი ეკლესიიდან მეორეში და ა.შ.

აბუსერის-ძე ტბელი დიდი ასტრონომი იყო, ის მოღვაწეობდა ხიხანის მონასტერში. რამდენიმე წლის წინათ ბერლინში სამეცნიერო კონფერენციაზე, გერმანელ მეცნიერს მოხსენებაში ვრცლად უსაუბრია ტბელზე, როგორც გენიალურ ასტრონომზე. ასე რომ, აბუსერის-ძე ტბელის შემოქმედება შემდეგ შესწალას საჭიროებს.

გაზეთი „აჭარა“ /24-26 ივნისი, 2011/. ინტერვიუ ჩაიწერა ჟურნალისტმა მანანა მიქელაძემ.

P.S. ამ ინტერვიუს გამოქვეყნებიდან ერთი წლის შემდეგ ბათუმის რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობამ გამოსცა ჩემს მიერ შედგნილი ზურაბ კაკაბაძის რჩეული შრომების ერთტომეული, ხოლო ცალკე წიგნად მისივე „ფილოსოფია და ცხოვრება“. ღირვე გამოცემა დააფინანსა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის განათლების სამინისტრომ.

2013 წელს კი საქართველოს პრეზიდენტის ადმინისტრაციის მხარდაჭერით განხორციელდა „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ ოთხტომეულის მეორე გამოცემა. ახალ გამოცემაში ბევრი რამ დაზუსტდა

და დაიბეჭდა. მოხდა დამატებაც. კერძოდ, მეოთხე ტომს დაემატა ახალი თავი - „ანარქიზმი საქართველოში“ და დანართი - „ქართული ფილოსოფია XX-XXI საუკუნეთა მიჯნაზე“.

ეს გამოცემები მნიშვნელოვანი მოვლენაა ჩვენი ქვეყნის სულიერ ცხოვრებაში.

2015 წლის მარტი.

გამომცემლობის დირექტორი – ნანა ხახუტაიშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი – ლალი კონცელიძე
ტექნიკური რედაქტორი – ედუარდ ანანიძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 23.07.2015
ქალაქის ზომა 60X84 1/16
ფიზიკური თაბახი 11
ტირაჟი 175

დაიბეჭდა უნივერსიტეტის სტამბაში

ქ. ბათუმი, ნინოშვილის 35