

Sub uno solis radio...

„ერთ სხივში მოქცეული სამყარო“

ანტიკური ფილოსოფია და
ქრისტიანული მისტიკა

პირველი გამოცემა

ზაზა შათირიშვილი

უკ (UDC) 1-(37/38)+27-58
შ-177

ასეა თუ ისე, პლატონიც და არისტოტელეც ასახელებენ და ეყრდნობიან „ძველებს“, „საწყისში მყოფებს“, რომლებსაც უკავშირდება საკრალური ტრადიცია, რისი ნაწილიც არის თავად ფილოსოფია, რომელიც „ღვთაებრივი ძღვენია“ და არა – ადამიანის მიერ გამოგონილი რაიმე ხელოვნება-ტექნე. სწორედ ამით განსხვავდება პლატონური თუ არისტოტელური ფილოსოფია გვიანდელი პლატონიკოსებისაგან, რომელთათვისაც ტრადიცია – ესაა, უპირველეს ყოვლისა (თუ – ერთადერთი არა!), წინამორბედთა ტექსტები: ჰომეროსი, პლატონი თუ არისტოტელე.

რედაქტორი – ოთარ ჭულუხაძე

© ზაზა შათირიშვილი, ანტიკური ფილოსოფია და ქრისტიანული მისტიკა, პირველი გამოცემა

© გამომცემლობა Carpe diem, 2022

ISBN 978-9941-9793-3-0

ყველა საავტორო უფლება დაცულია. აკრძალულია ამ გამოცემის რომელიმე ნაწილის გამოყენება ნებისმიერი ფორმით: ელექტრონულით, მექანიკურით, ფოტოასლებით ან ინფორმაციის შენახვისა და მოძიების სისტემის საშუალებით გამომცემლობის ნერილობითი ნებართვის გარეშე.

შინაარსი

შესავალი.....3

I. გამოცხადება – ეპიფანიები – აპოფატიკური დისკურსი .8

- „სმენა“ და „დაცვა“ – გამოცხადება და ტრადიცია: ჰერაკლიტეს ლოგოსი – პლატონური „სანყისი“ – იოანეს პროლოგი
- პლატონამდელ ფილოსოფოსთა ეპიფანიები და ქრისტიანული ბიბლიური მისტიკა
- „ἀποφῆα ῥήματα“ – აპოფატიკური მატრიცა: „გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა“, როგორც „გადაუცემადი(ს) გადაცემა“

II. ჭვრეტის ხელოვნება vs სუბიექტური რეფლექსია..... 55

- პლატონისა და წმ. ავგუსტინეს ჭვრეტითი ხელოვნება vs „ახალი დროის“ სუბიექტური რეფლექსია
- ერთის პლატონური აპოფატიკა, არისტოტელეს ყოფიერების კატეგორიათა მატრიცა და მეტაფიზიკის ბედი მოდერნის ხანაში
- ყოფიერების საკითხი: ბერძნები და ქრისტიანული ფილოსოფია

III. ქრისტიანული სულიერება, როგორც ჭვრეტის ხელოვნება	112
• წმ. ბენედიქტე ნურსიელის ხილვა: ჭვრეტის ხელოვნება, როგორც „სულიერი გაფართოება“ • „ადვილი“ და „მსუბუქი“: ქრისტიანული „იოგას“ ტიპოლოგია • ბიბლიურ-ქრისტიანული სულიერება და პლატონი- სეული მჭვრეტელობა	
ბოლოთქმა	165
დანართი: შედარებით – ფილოსოფიური ეტიუდები .	171
მცირე ბიბლიოგრაფია.....	270
ინდექსი	271

Οὐκ οὖν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὥς ἅλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ σὺν ἑξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἑξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.

ამის შესახებ არაფერი დამინერია და არც მომავალში დავწერ. რადგანაც, განსხვავებით სხვა მოძღვრებათაგან, [ფილოსოფია] გამოუთქმელია. მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ვინმე მუდმივად ამ საქმითაა მოცული და მთელ ცხოვრებას მას დაუკავშირებს, უეცრად მის სულში, როგორც ცეცხლისაგან შუქი, ჩნდება ეს [ფილოსოფია], რომელიც თავის თავს თვითონვე კვებავს.

პლატონი, *VII წერილი* (341d)

Cumque vir Dei Benedictus, quiescentibus adhuc Fratribus, instans vigiliis, nocturnae orationis tempora praeuenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Deum deprecans; subito intempesta noctis hora respiciens, vidit fusam lucem desuper, cunctas noctis tenebras effugasse, tantoque splendore clarescere, vt diem vinceret lux illa, quae in tenebris radiasset. Mira autem res valde in hac speculatione secuta est: quia, sicut post ipse narrauit, omnis etiam mundus, velut sub vno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est.

ერთხელ, როდესაც ძმებს ჯერ კიდევ ეძინათ, მამა ბენ-ედიქტე ღამით ადგა სალოცავად. როცა ის ფანჯარასთან ლოცულობდა ყოვლისშემძლე ღმრთის მიმართ, უეცრად შუალამის უკუნში დაინახა სინათლე, რომელმაც მთელი ღამეული წყვდიადი გაანათა. სინათლე ისე კიაფობდა, რომ კუნაპეტი ღამე დღესავით ნათელი შეიქნა. ყოველივე ამას კიდევ უფრო გასაოცარი მოვლენა მოჰყვა. როგორც ღირსი მამა შემდგომში ყვებოდა, მის თვალწინ წარმოდგა სინათლის ერთ სხივში მოქცეული მთელი სამყარო...

ნმ. გრიგოლ დიოლოგოსი,
„საუბრები“

Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.

ამიტომაც, ნმ. გრიგოლი მიიჩნევს, რომ ჭვრეტითი ცხოვრება ღმრთის სიყვარულში მდგომარეობს, რამდენადაც სიყვარული ღმერთისადმი გვიბიძგებს, რომ უფრო გულმოდგინედ ვუჭვრიტოთ მის სილამაზეს. როგორც იმის მოპოვება, რაც გვიყვარს, სიამოვნებას გვანიჭებს, ასევე, ჭვრეტითი ცხოვრება სიამოვნებას ასრულებს, – სიამოვნებას, რომელიც სწრაფვაში ძევს და რომელიც კიდევ უფრო აძლიერებს სიყვარულს.

ნმ. თომა აკვინელი, „თეოლოგიის შეჯამება“

Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.

სამყაროს ჭვრეტა sub specie aeterni [მარადისობის თვალთახედვიდან] – ესაა მისი ჭვრეტა, როგორც სასრული მთლიანობისა. სამყაროს, როგორც სასრული მთლიანობის, განცდა – ესაა მისტიკური [განცდა].

ვიტგენშტაინი,
„ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი“

რედაქტორის წინასიტყვა

დღევანდელი ეპოქა, რომელსაც ხშირად პოსტ-მოდერნულს უწოდებენ, თუ რამით ხასიათდება არის ის, რასაც ჩინური წყევლა ამბობს – „საინტერესო დროს გეცხოვროთ“. სწორედ ამგვარ საინტერესო – ცვლილებებისა და ღირებულებათა გადაფასებების – დროს გვინევს ცხოვრება ჩვენ, ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისის გონიერ (!) არსებებს. ეს არის ეპოქა, რომელშიც „მაღალი კულტურა“ უკან იხევს ყოველგვარი კულტურული ბარბაროსობის წინაშე – იქნება ეს „კულტურის გაუქმება“, საჯარო სფეროს ვულგარიზაცია, ადამიანის საკუთარი არსებისგან გაუცხოება, თუ მრავალი სხვა. ცხადია, ნებისმიერი კრიზისი, – მათ შორის, ისიც, რომელშიც ვიმყოფებით, – ამავე დროს, არის „შესაძლებლობათა ფანჯარა“, ერთგვარი წინა-საფეხური შესაძლო დიადი ეპოქისა, რომელიც ღრმა კრიზისიდან შეიძლება გამოიძერწოს. ეს ერთი შესაძლებლობაა. მანამდე კი, ჩვენს დროებაში, როცა ადამიანობასა და ტრანსჰუმანიზმს, ჰუმანურობასა და ბარბაროსობას შორის დგას არჩევანი, ჩვენ, როგორც ადამიანებმა და როგორც ქართველმა ადამიანებმა, უნდა შევძლოთ და არ ჩავეშვათ უკულტურობის იმ მორევში, რომელსაც ციფრული ზედაპირულობის ეპოქა გვთავაზობს. სხვა მრავალ თემას შორის, ეს სამკვდრო-სასიცოცხლო საკითხიც განხ-

ილუზია ზაზა შათირიშვილის წინამდებარე წიგნში – ანტიკური ფილოსოფია და ქრისტიანული მისტიკა: „საქმე ისაა, რომ შეუძლებელია ანტიკურობასთან კავშირი ქრისტიანობის გარეშე – ქრისტიანობის გარეშე 'ახალი დრო' კარგავს კლასიკურ წარსულს და ბარბაროსობის უფსკრულში ეშვება“.

უკულტურობის „გატრენდებისა“ და ბარბაროსობის ნორმალიზაციის წინააღმდეგ უმთავრესი სიტყვა ფილოსოფიას, რელიგიასა და ხელოვნებას ეკუთვნით. საკითხავია: რა როლს ასრულებს ფილოსოფია იმაში, რომ გადაილახოს ეს ბარბაროსობა, რომელიც ადამიანთა სულებს ერთ, – სამომხმარებლო-სასაქონლო – განზომილებაში ამყოფებს? ღრმად ფესვგამდგარი ნიჰილიზმის ეპოქაში, როგორ უნდა დაარწმუნოს ფილოსოფიამ ადამიანი, რომ ის „ღვთის შვილია“, რომ ის მეტია, ვიდრე საქონელი-მომხმარებელი? ამის ერთ-ერთი პასუხი უთუოდ ლხინისა და მოცალეობის კულტურის აღორძინებაში შეიძლება ვეძოთ, ე.ი. იმის ორგანიზებულ შეხსენებასა და დასაფუძვლებაში, რომ ადამიანს შეუძლია მეტი, ვიდრე ეს ტვინგაყინულ საქონლად ყოფნაა. შათირიშვილი წიგნში შესაბამის კლასიკოსებთან გვამისამართებს: „განსხვავებით გვიანევროპული კონცეპტუალური მეტაფორისაგან – 'ადამიანი, როგორც მარიონეტი', რომლის კრისტალიზებაც, როგორც ჩანს, კლასიკთან მოხდა, პლატონისეული 'ადამიანი - ღვთის სათამაშო' – სწორედ იმას გვეუბნება, რომ ჩვენს წინაშე ექსისტენციური ალტერნატივაა – ან ვიყოთ უსიხარულო მერკანტილური საქმიანობით დაკავებულნი, ან – გავამართლოთ ჩვენი ექსისტენციური ხვედრი და ვიყოთ ღვთის სათამაშო, რომელიც მოცალეობაში მყოფი თავად სათამაშოს ღვთაებრივ ფერხულსა და დღესასწაულში ჩართული – ღვთის მჭვრეტელი, კოჭით მოთამაშე ბავშვის მსგავსად“.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ფილოსოფია არის იმ კრიზისის შუა გზაში, რასაც დასავლური კულტურის საყრდენების – პლატონიზმისა და ქრისტიანობის – იდეურ-ეგზისტენციური მორღევა განაპირობებს; ხოლო ნიცშეს ორი „წინასწარმეტყველებიდან“ – ზეკაციდან და ევროპის ორსაუკუნოვანი დრამა-დომხალიდან – ჯერ-ჯერობით მეორე მართლდება. ჯერაც ვერ ვხედავთ იმ ენერგეტიკას, რომელმაც უნდა გადააფასოს ახლანდელი ღირებულებები და უფრო მაღალი დააფუძნოს. ნაცვლად ამისა, „უკანასკნელი ადამიანის“ ტექნოლოგიზებულ მომძლავრებას ვადევნებთ თვალს, რომელიც პლატონურ-ქრისტიანული პარადიგმის „ნანგრევებზე“ ყოველივე მიწისქვეშასა და ბარბაროსულის ნორმად დამკვიდრებად ესწრაფვის. შესაბამისად, ჩვენ, როგორც ქრისტიანული წარსულისა და (ვინძლო) მომავლის ქვეყანას, გვმართებს ქრისტიანობისკენ მიბრუნება, განახლებული ხედვებითა და იმ სიღრმისეული ეგზისტენციური მნიშვნელობების განჭვრეტით, რასაც ეს რელიგია უთუოდ მოიცავს.

უცხოტომელის ადამიანად მიჩნევა, ეთნოცენტრიზმის გადალახვა, სწრაფვა უნივერსალიზმისკენ, ადამიანისთვის იმედის მიცემა, სიკვდილის წინაშე გაძლების ფორმულების უზრუნველყოფა, ადამიანური არასრულყოფილების (ცოდვილობის) გააზრება, კანონთა გონის წვდომა – ყოველივე ეს მხოლოდ ნაჩქარევი და არასრული ჩამონათვალია იმისა, რასაც ქრისტიანობა გულისხმობს. მოდით, ისიც ვთქვათ, რომ ქრისტიანობით იმედგაცრუება, – რაც არც ქართველ ახალგაზრდობაშია უცხო ხილი, – მეტწილად განპირობებულია იმით, რომ ადამიანები, რომელთაც ამ ეპოქამ შედარებით მაღალ დონეზე აუყვანა ინტელექტი, ვერ იგებენ მთელ რიგ სიმბოლოებს, რომელთა მიღმა ღრმა სულიერი და ცხოვრებისეული შინაარსები იმალება. ისინი, პოზიტივისტუ-

რი კულტურის ნიაღში მცხოვრებნი, „მშრალი“ და „ფაქტობრივი“ პრიზმით უყურებენ რელიგიის საკითხებს და სვამენ კითხვებს, რომლებსაც, – მოდით, გულწრფელად ვთქვათ – ახლებური (რაც, სინამდვილეში, კარგად დავინყებულ იქნა) პასუხები სჭირდებათ. მაგალითად, ბევრს უჩნდება კითხვები: რა საჭიროა ორგანიზებული რელიგია? სამოთხე და ჯოჯოხეთი სიმბოლოებია თუ რეალური „ადგილებია“? როგორ უნდა განიმარტოს აღდგომა? რას ნიშნავს „ძე კაცისა“? რატომ არის ოჯახი ღირებული? ეს ის შეკითხვებია, რომლებზე არადამაკმაყოფილებელი პასუხები ადამიანს ქრისტიანულ ეკლესიასა და კულტურაზე გულს აუცრუებს. იმედგაცრუებულს კი „დემონური მოთმინებით“ ელოდება „უსაზრისო სეკულარიზმი“ და მისი პრაქტიკების – შაბაში, LSD, ალვირახსნილობა, მენტალური დეგენერაცია, მდარე ხარისხის ლიტერატურა – გამათითოკაცებელი ტყვეობა. ქრისტიანობა შეიძლება გადარჩეს და ჩამოაყალიბოს გულმხურვალე და გათვინცნობიერებული მიმდევრები, თუ მოხდება ქრისტიანობის ეგზისტენციურ-ფენომენოლოგიური ახსნების პოპულარიზაცია, რომელიც საპირწონე იქნება იმ პოზიტივისტური და ფაქტოლოგიური ეჭვებისა, რომელიც, მოდით ვაღიაროთ, ბევრს უჩნდება და კიდევ უფრო მეტს გაუჩნდება მომავალში.

სწორედ ამგვარი ახსნებისა და ფილოსოფიური განაზრებების ადგილია ზაზა შათირიშვილის წინამდებარე წიგნი – ანტიკური ფილოსოფია და ქრისტიანული მისტიკა. ის, დიდ ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა ტექსტებზე დაყრდნობით, გვთავაზობს ქრისტიანული კულტურისა და სულიერების პანორამას – გვთავაზობს, მარტივი, მოხდენილი ენითა და ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიური გამართულობით.

წიგნის ღირსება არა მხოლოდ ქრისტიანული დისკურსის აქტუალიზაციაა, არამედ, ასევე, მისი სათაურიდან გამომდინარე, ქრისტიანობისა და ანტიკურობის კავშირების ნათელყოფაა. წიგნში შევხვდებით ასევე დასაბუთებულ პრეფერენციებს ქრისტიანული თეოლოგიის მიმართ: „აი, სწორედ ამის წარმოდგენა არ შეეძლო კლასიკურ ბერძნულ მჭვრეტელობას. მისთვის ზღვარი - ესაა პოტენციური უსასრულობა. აქტუალური უსასრულობა ანტიკური აზროვნებისათვის იქნებოდა *contradictio in adjecto* — ე.ი. კლასიკური ბერძნული პოზიციიდან, აქტუალური უსასრულობა, ფაქტობრივად, იგივეა, რაც 'განსაზღვრული განუსაზღვრელობა', 'შავი თოვლი'“.

ანტიკური ფილოსოფია და ქრისტიანული მისტიკა იმიტომაც ფასობს, რომ ის დაწერილია ერთგვარი „ფილოსოფიური კომპარატივისტიკის ჟანრში“. წიგნში ქრისტიანობისა და ანტიკურობის შედარებითი ანალიზი „შეზავებულია“ მნიშვნელოვანი გადაძახილებით აღმოსავლური ფილოსოფიისკენ. საფიქრებელია, რომ ეს ღირსებაა, რადგან დღეს ჩვენ ვცხოვრობთ საზღვრებმორღვეულ, „ღია საზოგადოებაში“, სადაც დაგროვდა „ბევრი“, მაგრამ სწორედ ეს „სიჭარბე“ სპობს საზრისს და ამრუდებს მისი ძიების გზებს. სწორედ ამ „სიჭარბეშია“ საჭირო ერთმანეთს შევადაროთ ის, რაც ხელმისაწვდომია და ვეძებთ საზრისისკენ მიმავალი ახლებური გზები. სწორედ ეს პათოსი განმსჭვალავს ზაზა შათირიშვილის წიგნს: „მოდერნის პროექტი, იმავდროულად, ესაა – პოსტმოდერნის პროექტი, ამიტომაც უკვე კარგა ხანია, რაც ვართ ციტატების, ფრაგმენტებისა და კონცეპტუალური ნამსხვრევების იმ გარემოცვაში, რასაც დერიდამ მოხდენილად 'ყველაფერი-ტექსტია' უწოდა. რაც არ უნდა უსასრულო და ვეებერთალა გვეჩვენებოდეს ეს, მართლაც, უშველებელი 'ფილოსოფიუ-

რი არქივი', ვითარება არ იცვლება - ეს ყოველივე სრულიად ფრაგმენტული და უთავბოლო ნამსხვრევების გროვად დარჩება, თუ არ გვექნა ჭვრეტის სწორი ოპტიკა. აი, მაშინ ე.წ. 'ფილოსოფიის ისტორია', მართლაც, შეიძლება გახდეს ფილოსოფია". ფილოსოფიური კომპარატივისტიკა აუცილებელი თავშესაფარია, რომელშიც ფილოსოფიამ დროებით უნდა შეაფაროს თავი, მომჯობინდეს და აქედან მოიგერიოს „უკულტურობის კულტურის" შემოტევები. სწორედ ამ „უანრში" უნდა მოხდეს დიალოგი კულტურებსა და ფილოსოფიურ სისტემებს შორის. სწორედ ამგვარმა „დიალოგმა" უნდა გამოძერწოს რაღაც ახალი, რაც, თავის მხრივ, ადამიანებს დაიხსნის წამლექავი ნიჰილიზმისგან და „უკომპასო გემის" სინდრომისგან, რითაც, ვფიქრობ, ბევრი თანამედროვე ადამიანი იტანჯება.

ზაზა შათირიშვილი, ერთ-ერთი გამორჩეულია მათ შორის, ვისაც საჯარო სფეროს დამღლელ ყოველდღიურობაში შემოაქვს გონითი ნათელი, რასაც, ჩემი დაკვირვებით, ბევრი ახალგაზრდა სულიერ ნიშანსვეტად იყენებს. ფილოსოფოსს, მით უმეტეს, დღევანდელობაში ორი არჩევანი აქვს: ერთია იყოს „განდეგილი": წეროს, თარგმნოს წიგნები, მისდევდეს საუნივერსიტეტო ცხოვრებას. მეორეა, ამ ყველაფერს შეუთავსოს საჯარო სფეროში მონაწილეობა, რაც, ცხადია, დამატებით გამოწვევებს გულისხმობს. ზაზა შათირიშვილი, ვიცი, რომ, მეორე შემთხვევაა და, როგორც წინამდებარე წიგნიდან შეიძლება დავასკვნათ, ეს მისი შეგნებული არჩევანია: „ამრიგად, ფილოსოფოსი, ერთი მხრივ, როგორც საუნივერსიტეტო ფიგურა - ესაა ფილოსოფიური ტექსტებისა და საზოგადოდ, ჰუმანიტარული არქივის ექსპერტი, ხოლო, როგორც საჯარო ინტელექტუალი - მედია ფიგურა, რომელიც ხელშესახებად გვიჩვენებს გარემომცველი სინამდვილის პოლიტიკურ-კულტურულ შინაარსებს და გვაძლევს

პოლიტიკურ-კულტურული ჟესტების საჯარო მაგალითებს – არსებულ ვითარებაში ორიენტაციისა და ქცევის სანიმუშო მოდელს. სარტრი, მიშელ ფუკო, რიჩარდ რორტი თუ სლავოი ჟიჟეკი ამის თვალსაჩინო მაგალითებს წარმოადგენენ“. ეს ციტატა მოყვანილია შედარებით-ფილოსოფიური ეტიუდიდან (გვ. 173-179), რომელიც წიგნში ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო და მიმზიდველია. ისიც, სხვების მსგავსად, კარგად ეხმიანება წიგნის საერთო ლაიტმოტივს – ქრისტიანული სულიერებისა და ანტიკური ფილოსოფიის გააზრებას ისტორიულ დროში.

წიგნზე კიდევ მრავლის თქმა შეიძლებოდა, მაგრამ ბევრს აღარ გავაგრძელებ. მხოლოდ ერთს ვიტყვი: მე, როგორც წიგნის რედაქტორს თეთრი შურით მშურს თქვენი, მკითხველების, რომელთაც წინ გელით შემეცნებით გამონვეული დიდი სიამოვნება.

ოთარ ჭულუხაძე

ვეძღვნი გურამ ლებანიძის (1935-2021)

ნათელ ხსოვნას

შესავალი

პლატონის თანახმად, ფილოსოფია – ესაა შინაგანი სულიერი გამოცდილება, რომლის გამოხატვა შეუძლებელია. ამით პლატონი, ფაქტობრივად გვეუბნება, რომ ფილოსოფია და მისტიკა ერთი და იგივეა და რომ ფილოსოფია – ესაა ჭვრეტიანი სულიერების ერთადერთი ფორმა.

ცხადია, არსებობს სულიერების სხვა ფორმებიც („theia mania“ – „ღვთაებრივი სენი“, „ღვთაებრივი ბნედა“) – პითიას ვიზიონი, პოეტის ექსტაზი, ტრაგიკული პათოსი, მაგრამ არც ერთი არ გახლავთ ჭვრეტიანი ფორმა სულიერებისა. მხოლოდ ფილოსოფია, როგორც საღვთო მიჯნურობა, წარმოადგენს ჭვრეტიან სულიერებას, როგორც ასეთს.

ამავე დროს, ფილოსოფია, პლატონისვე მიხედვით, – ესაა *preparatio ad mortem* – სიკვდილისთვის მზადება, რადგანაც მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ ძალგვიძს ჭეშმარიტების, ანუ ღმერთის ჭვრეტა. თუმცა, თუკი უკვე სიცოცხლეში უარს ვამბობთ ჩვენს ვნება-წადილზე (პათოსებზე), ასეთ შემთხვევაში ამა სოფელშივე ვინყებთ სხეულის (ვნებების) მოკვდინებას და ნამდვილ ფილოსოფიურ – ჭვრეტიან ცხოვრებას. ამიტომაც, პირველი ქრისტიანები თავინათ მოძღვრებას „გზას“ (hodos), ანუ – „ცხოვრების წესსა“ და „ჩვენ ფილოსოფიას“ უწოდებდნენ.

მაგრამ რატომ მოხდა ისე, რომ დღეს ჩვენთვის, თანამედროვეთათვის, ფილოსოფია ყველაფერია, გარდა ცხოვრების წესისა და ჭვრეტიანი ცხოვრებისა? დეკარტიც კი, რომელიც ახალი ევროპული აზროვნებისა და ახალი თეორიული დისკურსის მამაა, ფილოსოფიას ხომ მაინც მედიტაციურ-ჭვრეტიანი მატრიცის ქრილში განიხილავდა და თავის მედიტაციებს, წმ. ეგნატე ლოიოლას კვალდაკვალ, „სულიერ სავარჯიშოებს“ უწოდებდა?

მაგრამ მაინც – სწორედ დეკარტმა გადაიტანა ყურადღება ღმერთიდან ეგო-საკენ და ჭვრეტიანი აქტის ნა-

ცვლად, რომელიც სხვისკენ არის მიპყრობილი, სუბიექტური რეფლექსია შემოგვთავაზა, რომელიც მე-ს და ობიექტური სამყაროს გამიჯვნით გახლავთ დაკავებული. სწორედ ამის გამო ყოფიერების საკითხი და მეტაფიზიკური თემატიკა ახალი ფილოსოფიის ყურადღების მიღმა აღმოჩნდა.

ჰეგელი შეეცადა, რომ მთელი განმანათლებლური ტოპიკა და სუბიექტური რეფლექსია ქრისტიანული გამოცხადების ენაზე გადაეთარგმნა, მაგრამ, საბოლოოდ, ეს დიდი ექსპერიმენტი პოსტმოდერნული კოლაფსით და „ფილოსოფიის დასასრულით“ დაგვირგვინდა.

ჰაიდეგერი უკვე XX საუკუნის მეორე ნახევარში მიიჩნევდა, რომ ფილოსოფია დაიშალა სამ სფეროდ – ფსიქოლოგიად, სოციოლოგიად და ლოგიკად (ენის პოზიტივისტურ ანალიტიკად), რაშიც ძნელია, მას არ დაეთანხმო. თუმცა, იგივე ჰაიდეგერი ფიქრობდა, რომ მართალია, ფილოსოფია დასრულდა, მაგრამ ჩვენ დაგვრჩა აზროვნება – ყოფიერება ჯერ ისევ გამოკრთება ხოლმე, რადგანაც არსებობს ენა, როგორც ყოფიერების სახლი. ამიტომაც უნდა მივაშუროთ დიდ პოეტებს, რადგანაც სწორედ მათ შემოგვინახეს ყოფიერება: ენა, როგორც ყოფიერების სახლი – ესაა დიდი პოეტების ტექსტები. დღეს აზროვნება – ესაა დიდი პოეტების გამოთარგმანება – ჰერმენევტიკა.

ესაა – ერთი მხარე. მეორე მხარე კი – ესაა სუბიექტური რეფლექსიისა და ეგო-ს გაგება, როგორც „ძალაუფლების ნებისა“. შოპენჰაუერისა და ნიცშეს ეს მთავარი ინტუიცია ჰაიდეგერმა ყოფიერების ისტორიის მეორე „წესად“ გაიაზრა – თუ პირველი ესაა – „პოიესისი“, მეორე – ესაა „Gestell“, რომელიც თანამედროვე ტექნიკის საფუძველში ძევს, როგორც – „Wille zur Macht“ („ძალაუფლების ნება“).

გასული საუკუნის 60/70-იან წლებში პირველი სტრატეგიიდან (ტექსტების ჰერმენევტიკა) დერიდა და მისი დეკონსტრუქცია დაიბადა, ხოლო მეორიდან – ფუკო და მისი „ძალაუფლების მიკროფიზიკა“. თუმცა, ობიექტურობი-

სათვის უნდა ვაღიაროთ, რომ ფუკო თავისი ცხოვრების ბოლო წლებში მიუახლოვდა ფილოსოფიის, როგორც „ცხოვრების წესის“ გაგებას ანტიკურობის ფრანგი სპეციალისტის პიერ ადოს მეშვეობით,¹ მაგრამ „ჭერეტიტი ცხოვრების ნაცვლად“ ფუკო ისევ ეგო-ს კულტივაციის ჩიხში მოექცა – „თვითობის ტექნიკებისა“ და „საკუთარ თავზე ზრუნვის“ კონცეპტუალიზაციით.

რაც შეეხება დერიდას, მან ტექსტი ერთადერთ რეალობად დასახა, რომლის უკან არანაირი ინტენცია და ცნობიერება არ იმყოფება. საბოლოოდ, „ავტორის სიკვდილით“ და „ადამიანის გაქრობის“ პოსტულირებით² გზა გაეხნა მიმდინარე პოსტმოდერნულ კონცეპტუალურ ფრაგმენტაცია-სა და ციტატური კოლაჟების კასკადს, სადაც ფილოსოფია სხვა არაფერია თუ არა კონცეპტუალური ბრენდებისა და „ტექსტუალური პრაქტიკების“ გამოგონება.³

აღმოსავლურ-ქრისტიანული თვალთახედვიდან, ეს ყოველივე დასავლური სქოლასტიკის ბრალია. საგულისხმოა, რომ იმპლიციტურად ეს თვალსაზრისი ჰაიდეგერიდანაც შეიძლება გამოვიყვანოთ, რომელიც მუდმივად უპირისპირებდა ერთმანეთს ფილოსოფიის „ავთენტურ“ ბერძნულენოვან დისკურსს და მის ლათინურენოვან გაქვავება-გაუხეშებას, საიდანაც, საბოლოოდ, კარტეზიული ტოპიკა მივიღეთ.

რამდენად ადეკვატურია ეს ყოველივე? თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ მთავარი „ბრალდებული“ არისტო-

1 პიერ ადო საგანგებოდ გახაზავდა, თუ როგორც ვერ გაიგო (ან – არ გაიგო!) ფუკომ ანტიკური ფილოსოფიის ჭერეტიტი ბუნება – იხ. Pierre Hadot. *Philosophy as a Way of life*. (Oxford/Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1995), გვ. 206 — 215

2 როგორც გვახსოვს, პირველი მეტაფორა როლან ბარტს ეკუთვნის, ხოლო მეორე – იმავე ფუკოს.

3 ფილოსოფია, როგორც ახალ-ახალი კონცეპტების გამოგონება ესაა – დელეზისა და გვატარის ხედვა: Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, (Paris, Edition s d e Minui:1991), გვ. 2-3

ტელე უნდა იყოს, რადგანაც სწორედ მან დაყო ყოფიერება სამ ჰეტეროგენულ შრედ და მოგვცა ყოფიერების 10-წევრიანი კატეგორიული მატრიცა. მთელი გლობალური (არაბული, ებრაული, ლათინური) სქოლასტიკა სწორედ ამ ორ მთავარ ინტუიციას და შესაბამის არისტოტელურ დისკურსს ეფუძნება, რომელიც დეკარტთან, სპინოზასთან და ლაიბნიცთან საბოლოოდ იმსხვრევა და სრულიად ახალ კალეიდოსკოპს ქმნის ძველი სისტემის ნამსხვრევებისა თუ ფრაგმენტების გამოყენებით.

თუმცა, პირველი კოდიფიცირებული სქოლასტიკური დისკურსი თუ სისტემური მატრიცა წმ. იოანე დამასკელთან (675 – 753/780? წწ.) გვხვდება – აღმოსავლეთში, თანაც იმ პერიოდში, როცა დიდი სქიზმის აჩრდილი ჯერ არც კი ილანდება. მაგრამ წმ. იოანე ისეთივე ორგანული წარმომადგენელი იყო ბერძნულ-რომაული ქრისტიანული ცივილიზაციისა, როგორც – წმ. ავგუსტინე (354 – 430 წწ.) ორი-სამი საუკუნით უფრო ადრე. თუკი დასავლეთის პირველ სქოლასტად ბოეციუსს მიიჩნევენ (477 – 524? წწ.), ოღონდ, როგორც – სასკოლო (სქოლასტიკური!) მატრიცის შემქმნელს, რომელიც, თავად პლატონიკოსი იყო,⁴ განსხვავებით ამისაგან, დამასკელი, მართლაც, მეტაფიზიკის არისტოტელურ ვარიანტს ეყრდნობა და, გარკვეული აზრით, დასავლური ლათინური სასკოლო ფილოსოფიის, ნამდვილად, სანიმუშო მაგალითს – პარადიგმულ ფიგურას წარმოადგენს.

ასე რომ, როგორც ვხედავთ, ლათინური სქოლასტიკა არაფერ შუაშია, კარტეზიული პარადიგმის დაბადება, რა თქმა უნდა, პროტესტანტულ რეფორმას უკავშირდება, რომელმაც, ერთი მხრივ, ჭვრეტისა და ჭვრეტითი ცხოვრების რედუქცია მოახდინა, ხოლო, მეორე მხრივ, ლიტურგია და ლიტურგიული რეალური სიმბოლიზმი ჩამოშალა და ჩამოა-

4 ბოეციუსი, როგორც „უკანასკნელი რომაელი“ და „პირველი სქოლასტიკი“ აბსოლუტურად პარადიგმული ფიგურაა – იხ.: J. Pieper. Scholasticism. Trns. by R. and C. Winston (South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1960), გვ. 25 – 44

ქცია, რამაც საბოლოოდ, ქრისტიანული ცხოვრება ევროპის ჩრდილოეთში ლამის სტერილურ მორალიზმამდე დაიყვანა. უნივერსიტეტისა და სამონასტრო ცხოვრების საბოლოო დაცილებამ კი ევროპელი ინტელექტუალის შინაგან სამყაროში რწმენისა და ცოდნის სრული გათიშვა გამოიწვია, რასაც ძალიან კარგად გვიჩვენებს ფაუსტის სიმბოლური ფიგურა „სახალხო წიგნით“ დაწყებული და ქრისტოფერ მარლოსა და გოეთეს შედევრებით დამთავრებული.⁵

ე.წ. სეკულარიზაციის ეს პროცესი სამი განსხვავებული მხრიდან აქვთ წარმოდგენილი, შესაბამისად, მაქს ვებერს („პროტესტანტული ეთიკა“), ჩარლზ ტეილორს („სეკულარიზმის ხანა“) თუ კარლ გუსტავ იუნგს („კოლექტიური არაცნობიერის არქეტიპები“). ეს უკანასკნელი როგორც ინდივიდუური ფსიქიკის, ისე – ზოგადკულტურულ დონეზე სინქრონულად გვიჩვენებს, თუ როგორ დაინგრა, როგორც კაშხალი, ე.წ. ტრადიციული კულტურული სიმბოლიზმის ენა ევროპის ჩრდილოეთში, რამაც, საბოლოოდ, ის სურათი მოგვიტანა, რასაც ახლა ვუყურებთ „გლობალური პლანეტარული მასშტაბით“, თუკი ჰაიდეგერისეულ დისკურსს გამოვიყენებთ.

დაბოლოს, ანტიკური ფილოსოფია, განსაკუთრებით კი – მისი პლატონიკური გულისგული – იყო ქრისტიანული სულიერების გარკვეული პრეფიგურაცია. ამიტომაც, ფილოსოფია და მისტიკა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ესაა – ქრისტიანული სულიერების ორი დაუცილებელი პოლუსი – ერთი მედლის ორი მხარე. მათი საერთო ნიადაგი – ესაა შინაგანი სულიერი გამოცდილება, რომლის არტიკულაცია სხვადასხვა საშუალებით შეიძლება მოხდეს. სწორედ ეს საშუალებები განაპირობებენ ფილოსოფიისა და მისტიკის „უანრულ განსხვავებას“. თუმცა, ექსისტენციური შინაარსი ამით არ იცვლება, რადგანაც, როგორც წმინდა თომა იტყოდა, – „ჭვრეტითი ცხოვრება სხვა არაფერია, თუ არა ღმრთის სიყვარული“.

5 ფაუსტის შესახებ იხ.: ჩვენი დანართის მეექვსე ეტიუდი.

**„სმენა და დაცვა“ – გამოცხადება და ტრადიცია:
ჰერაკლიტეს ლოგოსი – პლატონური „სანყისი“ –
იოანეს პროლოგი**

ლუკას სახარებისეული პასაჟი (11: 28) – *μενοὺν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες*. – დაახლოებით ამგვარად შეიძლება ითარგმნოს: „ნეტარნი უფრო ისინი არიან, ვინც *ისმენენ* ღმრთის სიტყვას და *იცავენ* მას“. ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს ეს სიტყვები ერთდროულად მიუთითებს და გახაზავს როგორც მისი მოწაფის (ქრისტიანის) მოვალეობას (1), ისე – ჭეშმარიტების ჭვრეტისა (2) და ტრადიციის გადაცემის (3) ბუნებას.

„სმენა“ – ესაა საკრალურ ტრადიციასა და საკრალურ ქრონოტოპოსზე აპელირება, როგორც იუდაურსა და ქრისტიანულ, ისე – ბერძნულ-ელინისტურ კულტურებში: „შმა, ისრაელ!“, პლატონისეული „*მაშ, ისმინე*“ („პოლიტიკოსი“), ან თუნდაც ბევრად უფრო გვიანდელი – „*ისმინე! სწავლის მძებნელო, მიჰყევ დავითის მცნებსა...*“ (სადაც „დავითი“ მეფსალმუნე დავით მეფეა, როგორც – ავტორიტეტი, ტრადიციის ერთ-ერთი გამომხატველი: სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამგვარ კონტექსტებში „დავით მეფე“ კერძო სახელი – თუნდაც დიდი ისტორიული პირისა – სულაც არ გახლავთ) და ა.შ. – თითოეულ ამ შემთხვევაში „სმენა“ აღნიშნავს არა ინფორმაციის მიღებას სმენითი კოდის მეშვეობით, არამედ – ჭვრეტით-მედიტაციურ ხელოვნებას (1), ან/და –

ტრადიციის გადაცემის რიტუალურ ქრონოტოპოსს (2). ეს, ცხადია, კიდევ ერთხელ გვახსენებს ზეპირი სიტყვის განსაკუთრებულ სტატუსს ტრადიციულ კულტურაში.⁶

ალბათ, ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი პრეფიგურაცია ჩვენი მაცხოვრის ამ სიტყვებისა – ესაა ჰერაკლიტეს ფრაგმენტი – οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ <δε τοῦ> λῶγος ἀκοῦσθαι... ჩემსას კი არა, იმ ლოგოსს უსმინეთ... ასევე, არანაკლებ მნიშვნელოვანია, რომ ამავე ფრაგმენტში საუბარია, ერთ ბრძენ არსებაზე, რომელმაც, სწორედ ამ ლოგოსის მიხედვით, ყველაფერი იცის, როგორც ერთი მთლიანობა (ὁμοιογενὴς σιφὸν ἔστιν ἐν πάντα ἑῷ),⁷ რომელიც („ერთი ბრძენი არსება“), როგორც ჩანს, არის თავად ღმერთი.

თუ „ლოგოსის სმენა“ ჰერაკლიტესეული პრეფიგურაციაა, ფυλάσσειντες – უკვე აშკარად პლატონს გვახსენებს, რადგანაც, „სახელმწიფოს“ მიხედვით, პლატონოპოლისის მცველები (phulakos) სწორედ ისინი არიან, ვინც უჭვრეტენ ჭეშმარიტებას, ინახავენ და გადასცემენ მას („სახელმწიფო“, 484b – 484cd)

თუმცა, პლატონთან „ლოგოსის სმენის“ ნაცვლად, გვაქვს ჭვრეტიტი მედიტაციის სხვა სახეები – „ერთი მარადიული ყოფიერების ჭვრეტა“ („ფედონი“, „ფედროსი“), „სიკეთის ეიდოსის ჭვრეტა“ („სახელმწიფო“), საკრალური გადმოცემის რწმენა და მისი გადაცემა (იგივე „სახელმწიფო“) და ა.შ. მაგრამ „ლოგოსის სმენა“, როგორც სრულიად

6 არცთუ დიდი ხნის წინ დისპუტი ზეპირი სიტყვისა და დანერგილი ტექსტის უპირატესობის შესახებ ვალტერ ონგმა და ჟაკ დერიდამ განაახლეს. ix.: Jaques Derrida. De la grammatologie, (Paris, Les Editions de Minuit, 1967); Walter Ong. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word (New York: Routledge: 2002), რომელიც პირველად 1982 წელს გამოქვეყნდა.

7 ჰერაკლიტეს ფრაგმენტები ციტირებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Wright, M. R. The Presocratics: The main Fragments in Greek with Introduction, Commentary and Appendix Containing Text and Translation of Aristotle on the Presocratics. (Bristol: Bristol Classical Press, 1985)

გარკვეული მედიტაცია, პლატონთან არ გვხვდება. თუმცა, თავად სიტყვა-შიბოლეთი „სმენა/მოსმენა“ – ტრადიციაზე აპელირების მნიშვნელობით – მის ტექსტებში არაერთხელ გამოიყენება.⁸

როგორც ჩანს, ჩვენი მაცხოვრის ეს სიტყვები, გარდა იმისა, რომ ქრისტიანის უშუალო მოვალეობას მიგვითითებს, ამავე დროს, იმ მეტაფიზიკურ მატრიცასაც წარმოადგენს, რომლის წიაღშიც, ყველაფერთან ერთად, შესაძლებელი ხდება ანტიკური ფილოსოფიისა და ტრადიციული ბერძნული კულტურის დამსხვრეული ფრაგმენტების აღდგენა და მათი ერთიან კონტექსტში გამთლიანება.

საზოგადოდ, ბერძნებისათვის (მათ შორის, პლატონთან და არისტოტელესთან) „მითოსი“ და „მითები“ – ესაა ტრადიციული საკრალური გადმოცემები, რომლის სათავეშიც „ძველები“ და „საწყისში მყოფნი“ (*arkhaioi, palaioi*), ანუ – თავად ღმერთები დგანან.⁹ როგორც იოზეფ პიპერი აღნიშნავს, როცა საუბარია „ძველებზე“ (პლატონთან თუ არისტოტელესთან), არასდროს ახსენებენ ხოლმე რომელიმე კერძო სახელს (როგორც, მაგალითად, ამგვარი სახის გამონათქვამებში: „ძველთაგან მსმენია“, „ძველები-საგან გამიგონია“, „ძველთაგანვე უთქვამთ“ და ა.შ. ამგვარი ტიპის ფრაზეოლოგიზმებით სავსეა პლატონისა და არისტოტელეს ნაწარმოებები), რადგანაც ტრადიცია, თავისი არსით, ანონიმურია ისევე, როგორც ანონიმურია რელიგიური ავტორიტეტული ინსტანცია და მისი დისკურსი განსაკუთრებულ სიმბოლურ ქრონოტოპოსებში – „წმინდა გადმოცემა გვეუბნება“, „ეკლესიის მოძღვრების თანახმად“, „ეკლესიის მამების მიხედვით“ და ა.შ.

პიპერი „სმენისა“ და „გაგონების“ მნიშვნელობას გან-

8 ამის შესახებ ჩვენ ქვემოთ საგანგებოდ და უფრო დანვრილებით ვისაუბრებთ.

9 J. Pieper. Tradition in J. Pieper. Love of Wisdom. (Trs. by R. Weasserman; Ignatius Press, 2006), გვ. 256 და შემდეგ.

საკუთრებით გახაზავს, რადგანაც ტრადიციას სწორედ ზეპირი გადაცემა ახასიათებს – „ისმინე“ გარკვეული „სიგნალია“, რომელიც იმას გვეუბნება, რომ რაც ამის შემდეგ იქნება წარმოთქმული (გახმოვანებული) რომელიმე კერძო ადამიანის პირადი აზრი კი არ გახლავთ, არამედ, ამ შემთხვევაში, მეტყველებს და ისმის თავად ტრადიციის – რელიგიური ავტორიტეტის ხმა.

„მითოსი“ – ესაა ამბავი, როგორც ასეთი (*per se*), როცა ვერ ვასხვავებთ „ამბავსა“ და „თხრობას“, როცა არ ვიცით, ვინ ყვება, უფრო ზუსტად, – როცა „მოგვითხრობს“ თავად ტრადიცია, როცა მეტყველებს თავად ავტორიტეტის ხმა. თუკი ტრადიციული გადმოცემა „ძველებსა“ და ღმერთებს უკავშირდება, მაშინ – ესაა, სწორედ, საკრალური ტრადიციული გადმოცემა, ხოლო თუ ოდენ „ძველი ამბავია“, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც „ლეგენდას“, „თქმულებას“, „ზღაპარს“, ანუ, საბოლოო ანგარიშით, – ფოლკლორს უწოდებენ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ასეთ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა ოდენ ტრადიციული ამბავი.

აქვე ერთი სიტყვით უნდა შევნიშნოთ, თუ როგორ აღიქვამდნენ ბერძნები სხვა კულტურების „მითოსს“ (ლიდიელების, მიდიელების, ბაბილონელთა თუ ეგვიპტელების „გადმოცემებს“) – მათთვის ე.წ. სხვა კულტურათა „მითოსური“ ნარატივებიც ტრადიციული საკრალური გადმოცემები გახლდათ, რომელთა სათავეშიც, ასევე, ღმერთები არიან.

ბერძნებს არ გააჩნდათ ტრადიციულ საკრალურ გადმოცემათა („მითოსი“) ერთიანი ავთენტური კორპუსი – იმგვარი, როგორიც გახლავთ ბიბლია (ან – ვედები, ავესტა, თუ იუდაური თანახი), რისი ერთ-ერთი მიზეზიც, ალბათ, ისაა, რომ არ არსებობდა ქურუმთა ავტონომიური კლასი, განსხვავებით ინდური თუ ძველი ირანული კულტურებისაგან.¹⁰

10 ბერძნულ კულტურაში „არსად ჩანს არც ქურუმთა საგანგებო კლასი, არც რელიგიური წიგნები და არც სამონასტრო ტიპის ინსტიტუციები“: W. Burcert. *Greek Religion: Archaic and Classical* (Trs. by J. Raffan; Blackwell Publishing, 1985), გვ. 9.

ამიტომაც, მწვავედ იდგა ავთენტური ტრადიციის მოძიების საკითხი. კერძოდ, პლატონი აკრიტიკებს ჰესიოდეს, ჰომეროსს და სხვა პოეტებს, რომლებიც, მისი აზრით, „ბევრ ცრუ ამბავს გვიყვებიან“ (სახელმწიფო, 377d).

თვითონ პლატონი მუდმივად ცდილობს, დაეყრდნოს ნამდვილ რელიგიურ ავტორიტეტს და მოიპოვოს ჭეშმარიტი საკრალური გადმოცემა (გადმოცემები). მის ტექსტებში არსებობს გარკვეული კლასი „მითებისა“, რომელიც სწორედ „ტრადიციულ საკრალურ გადმოცემებს“ წარმოადგენს. იმავე იოზეფ პიპერის თანახმად, ეს სულაც არ გახლავთ პლატონის მიერ შეთხზული ნარატივები – ეს სწორედ არქაული ტრადიციის გამოძახილია. ამგვარ კონტექსტებში პლატონი მიუთითებს, რომ ესა თუ ის ამბავი *ძველებისაგან გაუგონია და ძველთაგან სმენია*.¹¹ კერძოდ, საიქიოსა თუ მილმური სამყაროს შესახებ ნარატივები „ფედონში“, „გორგიასსა“ და „სახელმწიფოში“ სწორედ ტრადიციული საკრალური გადმოცემების რიგს განეკუთვნება. იგივე შეიძლება ითქვას ატლანტიდის ჩაძირვის ამბავზეც, რომლის ინვარიანტი „მსოფლიო წარღვნის“ ნარატივია და, ნანილობრივ, – არისტოფანეს მიერ მოთხრობილ ნარატივზეც უხსოვარ დროში ადამიანთა დღევანდელისაგან აღმატებული ბუნებისა და მისი „დაცემის“ შესახებ, რომელიც, როგორც პიპერი შენიშნავს, გროტესკულად ასახავს პირველი ადამიანის დაცემის ინვარიანტულ ამბავს.¹² ასევე, დემიურგის მიერ კოსმოსის „მონყობის“ (კონსტრუირების) „ტიმოქისეული“ გადმოცემის გარკვეული შრეები და მთლიანად ამ „მითოსის“ ძირითადი ნარატიული კარკასი აშკარად არქაულ კოსმოგონიურ „მითოსთან“, ანუ – საკრალურ ტრადი-

11 J. Pieper. Tradition: Its Sense and Aspiration In J. Pieper. For the Love of Wisdom (San Francisco: Ignatius Press, 2006), გვ. 258-259

12 J. Pieper. The Platonic Myths (Trs. by Dan Farrelly; South Bens Indiana: St. Augustine's Press, 2011), გვ. 14-20

ციასთან გვაგზავნის.¹³

პლატონი ცდილობს ავთენტური ტრადიციის მოძებნას და, საბოლოოდ, „პოლიტიკოსში“ (269b – 274e) ის მოგვითხრობს იმ პირველადი ხდომილების (αἴτιον τὸ ἀρχαῖον) შესახებ, რომელიც ყოველივეს დასაწყისში და სათავეშია და რომელმაც, ასევე, განსაზღვრა საკრალური ტრადიცია. გარკვეული აზრით, ესაა – პლატონის „ბიბლიური შესაქმე“.

აქ აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ პლატონი (უცხოტომელის პირით), როცა ამ „პირველადი ხდომილები-სა“ და მისგან გამონვეულ მოვლენათა შესახებ მოგვითხრობს, ამბავის მოყოლას სწორედ იმ „სასიგნალო“ სიტყვით იწყებს, რომელიც, საზოგადოდ, ტრადიციული ნარატივის გადმოცემის ნიშანია (სემიოტიკური აზრით) – ეს სიტყვა გახლავთ ზემოთ უკვე აღნიშნული – „ისმინე“:

*ἀκούσις ἄν. τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδῇ
γεῖ πορευόμενον καὶ συγκαλεῖ, τοτὲ δὲ ἀνῆκεν* 269c; (იტალ-
იკი ჩემია – ზ.შ.)

მაგრამ, იმავე პლატონის თანახმად, დროთა განმავლობაში ისე მოხდა, რომ ადამიანებმა ბევრი რამ დაივიწყეს, ხოლო ის, რაც მათ ხსოვნას, ასე თუ ისე, შემორჩა, ძალიან ფრაგმენტული შეიქნა და ახლა ყველაფერზე (ამა თუ იმ გადმოცემაზე) ცალ-ცალკე საუბრობენ ხოლმე. ხოლო იმის შესახებ, რაც ყოველივეს საფუძველშია (ἐκ ταύτην ἀρχοῦς – ე.ი. საიდანაც ყოველივე წარმოიშვა – „ყოველივეს მიზეზი“, „პირველი ხდომილება“), არავინ მოგვითხრობს (პოლიტიკოსი, 269b).

საკრალური ტრადიციის ფრაგმენტაციას მხოლოდ პლატონი როდი აღნიშნავს, არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ მე-12 წიგნის მე-8 განაკვეთში ციურ სხეულებზე საუბარი ამგვარად სრულდება:

¹³ Piper, The Platonic Myths, გვ. 44-45

παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου
 σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τὲ εἰσιν οὗτοι
 καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς
 ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πο ῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς
 τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρήσιν· ἄνθρω- ποειδεῖς τε γὰρ
 τούτους καὶ τῶν ἄ ῶν ζῶων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις
 ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις
 χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς
 πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρήσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ
 εἰκὸς πολάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης
 καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας
 ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν
 οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν
 φανερὰ μόνον.

უხუცესთაგან და ძველებისაგან გადმოცემათა სახით
 ჩვენამდე მოაღწია, რომ პირველნი არსნი ღმერთე-
 ბი არიან და რომ ღვთაება მთელ ბუნებას მოიცავს.
 ხოლო დანარჩენი კი თქმულებათა ფორმით ამას დაერ-
 თო – უმრავლესობის დასარწმუნებლად, საყოველთაო
 კეთილდღეობისათვის და კანონების უკეთ დასაცავად
 – ესაა წარმოდგენები, რომ ღმერთები ადამიანებისა და
 სხვა ცოცხალი არსებების მსგავსნი არიან. კიდევ ბევრ
 სხვა რამესაც ამბობენ, რაც ამის მსგავსია და აქედან
 გამომდინარეობს. თუკი ამ შემდგომში დამატებულ
 თქმულებებს გვერდზე გადავდებთ და მხოლოდ იმ მთა-
 ვარს მივიღებთ, რომ პირველნი არსნი ღმერთები არიან,
 შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ეს ნამდვილად ღვთაებრივი
 დებულებაა. როგორც ჩანს, თითოეული ხელოვნება
 და ყოველი ფილოსოფია ბევჯერ განადგურებულა და
 შემდეგ თავიდან აღმოუჩენიათ. ამიტომაც, შესაძლებე-
 ლია დავასკვნათ, რომ ეს დებულებები იმ მოძღვრებათა
 ნარჩენებია, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია. ასე რომ,

ჩვენი წინაპრებისა და უხეცესთა წარმოდგენები ჩვენთვის ნათელია მხოლოდ გარკვეული სახით. (1074b)

როგორც ვხედავთ, არისტოტელე სრულიად ნათლად გვეუბნება, ისევე როგორც პლატონი თავის „პოლიტიკოსში“, რომ არსებობს „ძველებიდან“ მიმდინარე საკრალური ტრადიცია, რომლის არსებობაშიც არისტოტელეს ეჭვი არ ეპარება. მაგრამ ეს საკრალური ტრადიცია დროთა განმავლობაში ზიანდება, ფუჭდება და დეგენერაციის განიცდის. ხდება ის, რასაც შეიძლება საკრალური ტრადიციის ფრაგმენტაცია ვუწოდოთ. მაგრამ, მიუხედავდ ამისა, არისტოტელეს თვალთახედვით, მაინც გადარჩა მისი გულისგული, რომელიც ასე გამოიხატება – *θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος* („...წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ პირველი არსნი ღმერთები არიან“). სტაგირიტის მიხედვით, სწორედ ეს „ღვთაებრივი ნათქვამი“ წარმოადგენს იმ „წინარე ცოდნის“, – რომელიც, მართალია, მთლიანობაში დაზიანდა და დაიშალა – „მთავარ წარჩენს“, რომელიც აუცილებლად უნდა გავიზიაროთ.

არისტოტელეს მიერ უბრალოდ და ნათლად პოსტულირებულია საკრალური ტრადიციის ავტორიტეტული ბუნება – ის ამ ტრადიციას, საზოგადოდ, არც კი აკრიტიკებს. სტაგირიტი აღნიშნავს მის გარკვეულ დეგენერაციას, რაც იმით გამოიხატება, რომ დროთა განმავლობაში ის იფარება „პრიმიტიული ნატურალისტური“ ანთროპომორფიზმებით და ზომომორფიზმებით, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, საკრალური ტრადიციის გულისგულის დანახვას არანაირი „დესტრუქცია“ (ჰაიდეგერისეული გაგებით) არ სჭირდება – სწორი ოპტიკის შემთხვევაში, ყოველთვის შეიძლება მისი გვრეთა.

თუნდაც ეს მოცემული პასაჟი მთლიანად გვინგრევს ჩვენ „აკადემიურ“ წარმოდგენებს არისტოტელეზე. თურმე, ნუ იტყვით, – (1) არისტოტელე აშკარად აღიარებს საკრალური ტრადიციის არსებობას; (2) მიუხედავად მისი

გარკვეული დეგენერაციისა, საკრალური ტრადიციის ძირითადი პოსტულატი გადარჩა და მან დღევანდელ დღემდე მოაღწია, უფრო მეტიც – ეს გამონათქვამი თავად „ღვთაებრივი ბუნებისაა“, (3) რომელიც გვეუბნება, რომ „პირველი არსნი ღმერთები არიან“.

აქედან გამომდინარე, საკრალურ ტრადიციასთან მიმართებაში, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა – მითოსი (ნარატივი, რომელიც ძველი დროიდან მომდინარეობს და ღვთაებრივი ლეგიტიმაციით არის აღბეჭდილი), პლატონსა და არისტოტელეს სრულიად ერთგვაროვანი დამოკიდებულება აქვთ. არისტოტელე ისევე, როგორც პლატონი, არათუ გვიყვება მითოსს, არამედ – ეყრდნობა კიდევ მას.

მაგრამ, მოდით, კიდევ ერთხელ წამოვჭრათ შეკითხვა – რა არის თავად პლატონისეული „პირველადი ხდომილება“, საიდანაც ყოველივე იღებს სათავეს (მათ შორის – ტრადიციული საკრალური გადმოცემები, „მითოსი“), რომლის შესახებაც პლატონი მოგვითხრობს, რომელიც ასე დაივიწყეს, მაგალითისათვის, ბერძნებმა, რის გამოც ხანდაზმული პლატონი (უცხოტომელის პირით „პოლიტიკოსში“) ლამის პირველად მოგვითხრობს მის შესახებ?

რა მოხდა პლატონის მიხედვით დასაწყისში? ყოველივეს დასაწყისში ძევს ის ხდომილება, რომ ღმერთი უნივერსუმს (კოსმოსს, „ყოველივეს“) ჯერ თავად ანიჭებს წრიული მოძრაობის უნარს, რის შემდეგაც იგივე ღმერთი მას თავისუფლებას აძლევს, რის გამოც უნივერსუმი (კოსმოსი) „თავისთავად“ („ავტომატურად“) იწყებს „უკან მობრუნებას“. სწორედ ამ პირველად კოსმოსურ ხდომილებას, მის მიერ გამოწვეულ დანარჩენ მოვლენებს (მაგალითად, ცოცხალ არსებათა წარმოშობას) და ამის შესახებ გადმოცემებს უკავშირდება, მაგალითად, მეფის ფიგურაც, რომელიც სწორედ ამ საკრალური ტრადიციის ნაწილია (პოლიტიკოსი, 269cd).

მაშასადამე, ტრადიციული საკრალური გადმოცემა, რომელსაც პლატონი გვიყვება (პლატონი გახაზავს, რომ ის

არ არის ავტორი ამ ნარატივისა), იწყება ღმერთის ქმედებით – ანუ, როგორც „პირველადი ხდომილების“, ისე ტრადიციისა და საკრალური გადმოცემის სათავეში (დასაწყისში) სათავეში თავად ღმერთი იმყოფება:

ἀκούοις ἄν. τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδῇγει πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τοτὲ δὲ ἀνῆκεν ὅταν αἱ πείριδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνον, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τᾶναντία περιάγεται, ζῶον δὲ ν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς (269cd)

მაშ ისმინე! ჯერ ღმერთი თავად ხელმძღვანელობს ყოველივეს (უნივერსუმს, კოსმოსს) და მას წრიულ მოძრაობას ანიჭებს, ხოლო გარკვეული პერიოდის გავლის შემდეგ მას თავისუფლებას აძლევს, რის შემდეგაც [კოსმოსი] თავისით იწყებს უკანსვლით მოძრაობას, რადგანაც ის ცოცხლი არსებაა და გონებაც აქვს იმისგან, ვინც ის დასაბამშივე (დასაწყისში) მოაწესრიგა (შეაწყო).

თუკი პლატონისეულ ნარატივს იოანეს სახარების პროლოგის დასაწყისს (იოანე, 1: 1 – 4) შევადარებთ, დავინახავთ, არა უბრალოდ პარალელიზმს თუ თემატურ მსგავსებას, არამედ – ლამის ერთგვაროვან ლექსიკას და დისკურსს, რაც გვაფიქრებინებს, რომ შეიძლება გამოიყოს „დასაწყისის ტექსტი“, როგორც გარკვეული ინვარიანტი, რომელიც აქტუალიზდება სწორედ მაშინ, როცა საუბარია როგორც საკრალური ტრადიციის, ისე ყოველივეს (კოსმოსის, სამყაროს) დასაწყისზე –

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι

αὐτοὺς ἐγένετο, καὶ χάρις αὐτοῖς ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν.
ἐν αὐτῷ ζαὶ ἦν... (იოანე, 1, 1: 1 – 4)

დასაბამში (დასანისში) იყო სიტყვა; და სიტყვა იყო
ლმერთთან; და სიტყვა იყო ლმერთი. ის იყო დასაწყ-
ისშივე ლმერთთან. ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და
მის გარეშე არაფერი შექმნილა, რაც კი რამ შექმნილა.
მასშივე იყო სიცოცხლე...

როგორც ვხედავთ, დასაწყისი აუცილებლობით
გულისხმობს ლმერთს, როგორც თავად საწყისს და პირ-
ველმიზეზს, რომელიც, ამავე დროს, არის თვითონ
ტრადიციისა და გადმოცემის სათავე და დასაწყისი. და-
საწყისიდან გამომდინარეობს (ან – დასაწყისთან დაკავშირე-
ბულია) ყოველივე და ყველაფერი (τὸ πᾶν, πάντα). არ არის
შემთხვევითი არც „სიცოცხლისა“ და „ცოცხალის“ (ζῶον ὅν
და ζαὶ ἦν), როგორც „ყოველივეს“ ატრიბუტის, აქტუალიზე-
ბაც, როგორც ერთ, ისე – მეორე ტექსტში.

ოღონდ სახეზეა ძალიან მნიშვნელოვანი განსხვავებაც
– იოანეს სახარების დასაწყისის ლაკონურობა, სიზუსტე
და სიცხადე პლატონისეულ გადმოცემასთან შედარებით
იმას გვაფიქრებინებს, რომ ლინგვისტური და სემიოტიკური
პოზიციიდან (და, ცხადია, – არა ოდენ ამ პოზიციიდან!),
„დასაბამისმიერი ინვარიანტი“ სწორედ იოანეს პროლოგში
გახლავთ სრული და ავთენტური სახით რეალიზებული, მა-
შინ როცა პლატონური ტექსტი, გარკვეული აზრით, „ბორ-
ძიკობს“ და მეორეხარისხოვან დეტალებში „იძირება“.

ტრადიცია გველაპარაკება საწყისის შესახებ. მაგრამ,
ამავე დროს, საწყისი ესაა – თავად სიტყვა საწყისის შეს-
ახებ, საწყისი და სიტყვა საწყისის შესახებ – არა უბრალოდ
ურთიერთდაკავშირებულია, არამედ – ერთი მედლის ორ
მხარეს წარმოადგენს.

მოდით, ახლა მივუბრუნდეთ ჰერაკლიტეს და მის
ორ ყველაზე უფრო ცნობილ ფრაგმენტს, სადაც ეფესელი

ბრძენი ლოგოსზე გვესაუბრება:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ του<δε τοῦ> λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἰδέναι.¹⁴

του δε λόγου τοῦδ' ἑόντος αἶει ἀζύνητοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες το πρώτον.¹⁵

როგორც ვხედავთ, ორივე ფრაგმენტში იკვეთება ლოგოსის უნივერსალური (კოსმიური) ბუნება. პირველი ფრაგმენტის ძირითადი აპოფთეგმა ორნაირად იკითხება: 1) სიბრძნე ესაა – ყოველივეს ცოდნა, როგორც ერთისა (მთლიანობისა); 2) არის მხოლოდ ერთი ბრძენი [არსება – ე.ი. ღმერთი], რომელმაც იცის ყოველივე. სწორედ ამას გვიცხადებს ეს ლოგოსი და – არა ჰერაკლიტეს მეტაფიზიკური დისკურსი („ჩემი ლოგოსი“). თუკი ამ ლოგოსს უსმენთ, მაშინ ვიცით ყოველივე მთლიანად, როგორც ერთი. ასე რომ, ფრაგმენტის სრული თარგმანის ორივე ვარიანტი ასე გამოიყურება:

თუკი ამ ლოგოსს უსმენ და არა – ჩემ სიტყვას, მაშინ უნდა ვაღიაროთ (დავეთანხმოთ მას – ლოგოსს): 1) სიბრძნე ესაა – ყოველივეს მთლიანობაში (ყოველივეს, როგორც ერთის) ცოდნა; 2) არის მხოლოდ ერთი ბრძენი არსება [ღმერთი], რომელმაც იცის ყოველივე.

თუკი პირველ ფრაგმენტში აქცენტირებულია ლოგოსის ჰერმენევტიკული ბუნება, მეორე ფრაგმენტის დასაწყისი

14 ფრაგმენტის სინტაქსური ბუნდოვანების გამო მისი თარგმნა ორგვარად შეიძლება: 1. „თუკი ამ ლოგოსს უსმენ და არა - ჩემსას, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ სიბრძნე - ესაა ყოველივეს ცოდნა, როგორც ერთისა“. 2. „არსებობს მხოლოდ ერთი ბრძენი [არსება - ე.ი. ღმერთი], ვინც იცის ყოველივე“. (Hippolytus, Refutatio, IX 9,1)

15 „მიუხედავად იმისა, რომ ეს ლოგოსი მარადიულად არსებობს, ადამიანებს ის არ ესმით არც მის მოსმენამდე და არც მისი პირველად მოსმენის შემდეგ“. (Sextus. adv. math. VII 132; Hippolyt. Refutatio IX 9.1)

სრულიად ონტოლოგიური ხასიათისაა – „(მიუხედავად იმი-
სა, რომ) ეს ლოგოსი მარადიულად არსებობს...“

როგორც არ უნდა ვთარგმნოთ პირველი ფრაგმენტი და
თუ, ამასთანავე, მეორე ფრაგმენტის პირველივე აპოფთეგ-
მასაც („ეს ლოგოსი მარადიულად არსებობს“) – ორივეს
ერთად – მოვიხმობთ, აღმოჩნდება, რომ ჰერაკლიტესეული
ორივე ფრაგმენტი, ერთი მხრივ, შესანიშნავად და სიღრმი-
სეულად ეხმიანება იოანეს სახარების პროლოგს – $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \delta\iota'$
 $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\omicron, \kappa\alpha\iota \chi\alpha\rho\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\kappa\epsilon\iota\tau\omicron \iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\varsigma \xi\upsilon \delta \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\epsilon\nu$ ¹⁶ (იო-
ანე, 1: 3), ხოლო, მეორე მხრივ, – ბერძნული ფილოსოფი-
ის ერთ-ერთი ძირითად ჭკრეტიტი ტოპოსს – „ერთისა და
სიმრავლის“ ანტინომიურ ერთიანობასა თუ დიალექტიკური
სინთეზს (ჰეგელისეული ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ),
რაც პლატონის თანახმად, საზოგადოდ, ფილოსოფიური
ტრადიციის დასაწყისსა და ფილოსოფიის უმთავრეს „დო-
ქსაზე“ მიუთითებს, რომელიც „ღმერთებისაგან მოგვეცა,
როგორც საჩუქარი“.¹⁷

აქ, რა თქმა უნდა, ჩნდება ცდუნება, რომ ჰერაკლიტეს
პირველ ფრაგმენტში არა მხოლოდ „დასაწყისის ტექსტის“
ლექსიკური ნამტვრევები დავინახოთ (logoj, en, panta...), არ-
ამედ, ამასთანავე – გავაერთიანოთ ორივე შესაძლო ნაკითხ-
ვა მეორე ფრაგმენტის პირველ აპოფთეგმასთან ერთად:

16 ყველაფერი მის მიერ შეიქმნა და მის გარეშე არაფერი შექმნილა,
რაც კი შეიქმნა.

17 „ფილებოსში“ (16c) პლატონი შენიშნავს: „ღვთაებრივი საჩუქარი...
(იგულისხმება ფილოსოფია) ღმერთებმა ადამიანებს ვინმე პრომე-
თეს მეშვეობით უძღვნეს. ... ძველებმა, რომლებიც ჩვენზე უკეთეს-
ნი იყვნენ და რომლებიც უფრო ახლოს სახლობდნენ ღმერთებთან,
გადმოგვცეს თქმულება (ამბავი), რომელიც გვეუბნება, რომ ყოვე-
ლივე ის, რომლის შესახებაც ამბობენ, რომ ის მარადიული ყოფიერე-
ბაა, შედგება ერთისა და მრავლისაგან და თავის თავში ერთურთში
შეზრდილ საზღვარსა და უსაზღვრობას მოიცავს...“ როგორც ვხე-
დავთ, პლატონის მიხედვით (და ეს საზოგადო ანტიკური პოზიციაა),
– ფილოსოფია სულად არ გახლავთ ადამიანის მიერ გამოგონილი
რამ. ის ჩვენ გვებოძა, როგორც ძღვენი.

ამ ლოგოსს, რომელიც მარადიულად არსებობს, – თუკი მას ეუსმენთ, მაშინ უნდა დავეთანხმოთ კიდეც, რომ სიბრძნე – ესაა ყოველივეს მთლიანობაში ცოდნა, და მხოლოდ ერთმა ბრძენმა არსებამ (ღმერთმა) იცის ეს ყოველივე, როგორც ერთი.

რა მოსდის ლოგოსს პერაკლიტეს შემდეგ? როგორია მისი ბედი შემდგომი პერიოდის ანტიკურ ფილოსოფიაში? ღრმად სიმბოლურია, რომ, ლამის უგამონაკლისოდ, შემდეგი პერიოდის ბერძენ (და რომაელ) ფილოსოფოსებთან – განსაკუთრებით კი ეს ეხებათ, როგორც პლატონს, ისე – არისტოტელეს¹⁸ – ლოგოსი კარგავს იმ მნიშვნელობასა და საზრისს, რომელიც სავარაუდოდ, ამ ორივე ფრაგმენტიდან გამომდინარე, მას უნდა ჰქონოდა პერაკლიტეს ფილოსოფიაში.

ამ მხრივ, განსაკუთრებით სიმპტომურია პლატონის ჩვენ მიერ ციტირებული „პოლიტიკოსის“ პასაჟი, სადაც პლატონი პირველად ხდომილებაზე, ანუ – ხილული უნივერსუმის – ყოველივეს (παν) მოწყობაზე – დასაწყისზე მოგვითხრობს. უკვე შევნიშნეთ, რომ არანაკლებ საგულისხმო გადაძახილია პლატონის მოცემულ პასაჟსა და იმავე იოანეს პროლოგს შორის, როგორც საზრისობრივად, ისე – ლექსიკურ-ლინგვისტური თვალსაზრისით. კერძოდ, ამ ორივე ტექსტში ოთხი საერთო ტოპოსი გვხვდება: ღმერთი (Τεος),

18 ძალიან სიმპტომურია, რომ, მაგალითისათვის, არისტოტელეს „პოლიტიკის“ თანახმად, „ლოგოსი“ არის ის, რაც ადამიანს განასხვავებს სხვა ცოცხალ არსებათაგან, რომელთაც აქვთ „უბრალოდ ხმა“ (1253a10-20), „ლოგოსი კი მხოლოდ ადამიანს“ ეკუთვნის. ცხადია, აქ „ლოგოსი“ მხოლოდ მეტყველების უნარს (და არტიკულირებულ მეტყველებას) აღნიშნავს, რაც, არსებითად, გამოარჩევს მას ლოგოსის პერაკლიტესეული „კოსმოსურ-უნივერსალური“ გაგებისაგან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ პერაკლიტესთან ლოგოსი – ესაა უნივერსალური პერმენევტიკული საფუძველი, რომელიც, საზოგადოდ, ყოფიერებას ახასიათებს, არისტოტელესთან ის ადამიანური მეტყველებისა თუ დისკურსის ფუნქციამდე ვიწროვდება.

სანყისი (arxe), ყოველივე (pan) და სიცოცხლე (zoh). თუმცა, ზუსტად იმ ადგილას, სადაც ყველაზე უფრო უპრიანი და ადეკვატური იქნებოდა ლოგოსის გამოჩენა, ლოგოსი არ ჩნდება, ხოლო პლატონის ნარატივი საზრისობრივად იდღაბნება, რადგანაც მასში აღრეულია პირველხარისხოვანი და მეორეხარისხოვანი ელემენტები თუ დეტალები.

თუმცა, პლატონთანაც და ჰერაკლიტესთანაც აქტუალიზებულია საკრალური ტრადიციისათვის უმნიშველოვანესი სიტყვა-შიბოლეტი – სმენა (ἀκοῦσασθαι, ἀκοῦσαι – ჰერაკლიტესთან, ἀκοῦσις ἄν – პლატონთან), რაც არა მხოლოდ ბიბლიურ ტრადიციას („შმა, ისრაელ!“ – „ისმინე, ისრაელ!“), არამედ ინდურ ტრადიციასაც ეხმიანება, სადაც საკრალური ბგერის (აუმ/ომ) მოსმენა-მედიტაციას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც, საზოგადოდ, ვედურ რიტუალში, ისე – ვედანტას ფილოსოფიაში.

იოანეს პროლოგის ფონზე შეგვიძლია თამამად ვივარაუდოთ, რომ პლატონთან აქტუალიზებულია „დასანყისის ტექსტის“ შესაქმისეული – კოსმოგონიური ასპექტი, ხოლო ჰერაკლიტესთან – ლოგოსის უნივერსალური და ტრანსცენდენტური ბუნება: ლოგოსი, როგორც კოსმოსური და ჰერმენევტიკული სანყისი ერთდროულად. ასე რომ, ის, რაც იოანესთან მთლიანი და სრული სახით გვხვდება, საკუთრივ ბერძნულ ტრადიციაში – გადღაბნილი, ფრაგმენტული და დაშორიშორებული სახით მოიპოვება, როცა ცალკეული ფილოსოფოსები და ფილოსოფიური სკოლები ამაოდ ცდილობენ ამ ფრაგმენტებისა და დეტალების გამთლიანებასა და „პირვანდელ“ ერთიანობასთან მისვლას.

დაბოლოს, ბიბლიურ კონტექსტში „სმენა“ ნიშნავს არა უბრალოდ „მოსმენას“ ინფორმაციის მიღების თვალსაზრისით, არამედ სმენას – როგორც ჭვრეტიტ-მედიტაციურ პრაქსისს. როდესაც ამოსის წიგნი (8: 11) გვაფრთხილებს, რომ –

ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται λέγει κύριος καὶ ἐξαποστελῶ λιμὸν ἐπὶ

τὴν γῆν οὐ λιμὸν ἄρτου οὐδὲ δόξαν ὑδατος ἀλλὰ λιμὸν τοῦ ἀκοῦσθαι λόγον κυρίου ...

დღეები მოვა – ამბობს უფალი – როცა შიმშილს გამოვაგზავნი მიწაზე, არა საჭმელი პურის შიმშილსა და წყლის წყურვილს, არამედ – ღმრთის სიტყვის მოსმენის შიმშილს...

– აქ ლაპარაკია სწორედ ისეთ დროზე (იმგვარ ქრონოტოპოსზე), როდესაც ადამიანები აღარ ლოცულობენ და აღარ მედიტირებენ ღმრთის სიტყვაზე, როცა ტრანსცენდენტური განზომილება, საზოგადოდ, მოუაზრებელი ხდება, რაც, ჩარლზ ტეილორის მიხედვით, „ჩაკეტილი სამყაროს“ მთავარი ნიშან-თვისებაა.¹⁹ სიტყვის, როგორც ტექსტის, ინფორმაციული აღქმა, თავისთავად, არაფერს იძლევა, თუ დახშულია ჭვრეტითი ცხოვრებისა და ჭვრეტის ხელოვნების ტრანსცენდენტური წყარო. დაახლოებით, ასე უნდა გავიაზროთ და მივიღოთ ჩვენი უფლის შემდეგი ესქატოლოგიური ხასიათის წინასწარმეტყველებაც:

ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν, καὶ οὐκ ὀψεσθε.

მოვა ჟამი, როცა მოინადინებთ მხოლოდ ერთი დღით კაცის ძის ნახვას, მაგრამ ვერ იხილავთ (ლუკა, 17: 22).

როდის დგება ამგვარი დრო-ჟამი? როგორც ვხედავთ, ის დგება სწორედ მაშინ, როცა აღარ უსმენენ (უჭვრეტენ, მედიტირებენ) და აღარ იცავენ ღმრთის სიტყვას. ამიტო-

¹⁹ Ch. Taylor. Modernity and Closed World Structures, გვ. 138 („მე გეულისხმობ ჩვენი „სამყაროს“ (ჰაიდეგერისეული გაგებით) ისეთ ფორმებს, რომლებიც ადგილს არ ტოვებენ „ვერტიკალურისა“ და „ტრანსცენდენტურისთვის“ და რომელნიც ამა თუ იმ გზით მთლიანად ახშობენ (ბლოკავენ) მათ (ე.ი. - ვერტიკალურსა და ტრანსცენდენტურს) და არ იძლევიან მათი არათუ აღქმის, არამედ მოაზრების საშუალებასაც კი“).

მაც, ამგვარ დროს (ასეთ ქრონოტოპოსში) იმის დანახვაც კი შეუძლებელი ხდება, რომ ჰერაკლიტესეული ლოგოსის სმენა/მოსმენა და პლატონისეული ჭეშმარიტების დაცვა მხოლოდ ჩვენი უფლის სიტყვათა მეტაფიზიკური მატრიცის წიაღში გახლავთ შესაძლებელი.

პლატონამდელ ფილოსოფოსთა ეპიფანიები და ქრისტემდელი ბიბლიური მისტიკა

ყველაფერი სავსეა ღმერთებით...
თალესი

წყალი, ჰაერი, აპეირონი, ცეცხლი, მინა სფაიროსი, ომი და მშვიდობა, ნუსი-დემიურგი, ლოგოსი, ყოფიერება (*to on*), და სხვ. – ესაა პლატონამდელ ფილოსოფოსთა ფუძემდებლური ინტუიციების სიმბოლური ანაბეჭდები – მათი ფილოსოფიური ეპიფანიების ტვიფარი. არისტოტელემ ისინი პირველსაწყისთა თუ პირველმიზეზთა ტრიქოტომიური რუბრიკის ქვეშ განათავსა – ეიდეტური (1), მატერიალური (2), მიზნობრივი (3) და მოძრაობის მიზეზების (4) მიხედვით დააღაგა.

არისტოტელე, ცხადია, სავსებით მართალია, როცა ამ ყოველივეს პირველსაწყისებს (პირველმიზეზებს) უწოდებს. თუმცა, ამგვარი (სამსახოვანი) რუბრიკაცია, მაინც, გარკვეულწილად, ანაქრონიზმია, თუკი, საზოგადოდ, შეიძლება ანტიკურ კულტურაში ანაქრონიზმზე საუბარი.

თანამედროვე ფილოსოფოსთაგან ყველაზე უფრო ღრმა ინტუიცია კი ნიცშეს ეკუთვნის, როცა ის ცდილობს ჩანვდეს, თუ რას წარმოადგენს, მაგალითისათვის, თალესის „წყალი“ –

„ემპირიული ხასიათის მწირი და მოუწესრიგებელი დაკვირვებები წყლის სხვადასხვა მდგომარეობებსა თუ ცვლილებებზე, უფრო ზუსტად, – არა იმდენად წყალზე, რამდენადაც – სინოტივეზე – ყველაზე ნაკლებად მისცემდა თაღესს იმ განზოგადების საშუალებას (რომ „ყოველივე – ესაა ერთი“), აღარაფერს ვამბობთ, რომ ეს დაკვირვებები ვერც მიიყვანდნენ მას ამგვარ განზოგადებამდე. ის, რაც თაღესს ეს ათქმევინა (რომ ყოველივეს საწყისი წყალია) იყო მეტაფიზიკური დოგმა, რომლის სათავეც მისტიკურ ინტუიციაში უნდა ვეძებოთ. ესაა – დოგმა, რომელსაც ვნახულობთ ყველა შესაძლო ფილოსოფიაში, როცა თითოეულ მათგანს თავიდან და თავიდან სურს ამ გამონათქვამის უფრო უკეთესად გამოხატვა, რომ „ყოველივე – ესაა ერთი“.²⁰

– როგორც ვხედავთ, ნიცშეს თანახმად, როცა თაღესი ყოფიერებას თავის მთლიანობაში უჭვრეტს, მას „წყალს“ უწოდებს – სწორედ ესაა ფილოსოფიური ეპიფანია და არა – აბსტრაქტული კონცეპტი თუ ცნება, რადგანაც კონცეპტებსა და ცნებებს კერძო მახვილგონიერი ადამიანები იგონებენ (ქმნიან), ხოლო „პირველსაწყისებს“ ნამდვილი ფილოსოფოსები ჭვრეტითი უნარის მეშვეობით მიაგნებენ ხოლმე.

ფილოსოფია – ესაა ჭვრეტითი სულიერების ერთ-ერთი ფორმა. სწორედ ჭვრეტა, მჭვრეტელობა და ჭვრეტითი ცხოვრება აკავშირებს ბერძნულ ფილოსოფიას ბიბლიურ სულიერებასა და მისტიკასთან. მაგრამ მხოლოდ ეს საკმარისი როდი გახლავთ. საქმე ისაა, რომ, ასევე, ჭვრეტითი ხასიათი აქვს ვედურ, ბუდისტურ თუ დაოს სულიერებასაც. ამიტომ, ჩვენ ახლა შევეცდებით იმის ჩვენებას, რომ ბერძნული ფილოსოფიის ეპიფანიებსა და ბიბლიურ მისტიკას

20 F. Nietzsche. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. (München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin and New York: Walter de Gruyter; ,B.III /2), გვ. 302

შორის კიდევ უფრო ღრმა და ფუძემდებლური კავშირია, რის გამოც, ახალი აღთქმისეული უწყება თავიდან სწორედ ბერძნულ ენაზე გაფორმდა, რაც ნამდვილად არ გახლდათ შემთხვევითი.

როგორც კარლ კერენი აღნიშნავს, ეპიფანია, ბერძნული მითოსის ქრონოტოპოსში – ესაა რომელიმე ღვთაების გამოვლინება, რაც „მიბმულია“ რაიმე კერძო ადგილთან (მინდორი, მღვიმე, მდინარე, ტყე და ა.შ.), რომელსაც, ცხადია, უკავშირდება გარკვეული ნარატივი (მაგალითისათვის, კრეტაზე – გადმოცემები ზევსის მღვიმის შესახებ და სხვ.).²¹

ჩვენ შემთხვევაში, ეპიფანიას ეუნოდებთ ღვთაებრივი (ტრანსცენდენტური) გამოცხადების (apocalypsis, revelatio), ასევე, კერძო „გამოვლინებას“, რომელიც ამჯერად ამა თუ იმ ფილოსოფოსს მიეწერება და, ხანდახან, მის ე.წ. შემორჩენილ „ფრაგმენტსაც“ წარმოადგენს.

თუკი ამგვარი ოპტიკით შევხედავთ, მაგალითად, პითაგორას ცხოვრებას (დიოგენე ლაერტელის, პორფირიოსის თუ იამბლიქოსის მიხედვით), რომელიც ჭვრეტითი ცხოვრების ნამდვილად იდეალურ მატრიცას წარმოადგენს, დავინახავთ, რომ ფილოსოფიური „დოქსას“ ჩვენამდე მოღწეული ნაწილი – „რიცხვები“ (arithmoi) თუ „სფეროთა ჰარმონია“ – ესაა ჭვრეტითი მედიტაციის ტოპოსები და არა – „სისტემური ცნებები თუ კონცეპტები“. ამიტომაც, ამ იდეალური მატრიცის განუყრელი ელემენტებია ამა თუ იმ ფილოსოფოსის (ამ შემთხვევაში – პითაგორას) მიერ ეგვიპტურ თუ ქალდეურ მისტერიებში მონაწილეობა (ე.წ. ინიციაციების გავლა),²² პროფეტული ვიზიონების ხილვა თუ სასწაულების

21 C. Kerényi. Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life (Princeton: Princeton University Press, 1976), გვ. 14 — 20

22 დიოგენე ლაერტელის თანახმად, პითაგორა, მას შემდეგ, რაც ეგვიპტესა და მესოპოტამიაში ადგილობრივი ინიციაციები გაიარა, კრეტაზე იდეას მღვიმეში ჩაეშვა და „ღმერთების შესახებ ყველაზე უფრო საკრალური რამ შეიტყო“ (დიოგ. ლაერტ. VIII, 3).

მოხდენა.²³

სამწუხაროდ, ათწლეულების განმავლობაში ე.წ. „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“ (სხვაგვარად – „აკადემიური მეცნიერება“) ბერძნული (და რომაული) კულტურის ავთენტურ მონაწილეობაზე თუ დოქსოგრაფიულ ტრადიციას (ალ-არაფერს ვამბობთ გვიანდელ ბიზანტიელ სქოლასტიკებზე – კლასიკური ბერძნული მემკვიდრეობის კომენტატორებზე) ე.წ. რაციონალისტურ-პოზიტივისტური სკალპელით აღჭურვილი აქუსტაცებდა და კარგად შემორჩენილ ტექსტებშიც (მაგალითად, არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ პროლოგი)²⁴ კი უგულებელყოფდა ჭკრეტიტ მატრიცას ერთადერთი კრიტერიუმის მოშველიებით – ბერძნული ფილოსოფია მოდერნულ აკადემიურ დისციპლინას უნდა დამსგავსებოდა, ხოლო კერძო ბერძენი ფილოსოფოსი „გერმანელი პროფესორი“ უნდა გამხდარიყო. ცალკეულ მცდელობათა და ალაგ-ალაგ მეთოდოლოგიური გარღვევების მიუხედავად,²⁵ ჩვენი თანამედროვე ოპტიკა დღემდე რჩება ამ აკადემიური მითოლოგიის ტყვეობში.²⁶

23 სწორედ ამიტომ, დიდი ხნის განმავლობაში გვიანდელი დოქსოგრაფია თუ „აგიოგრაფია“ (ფილოსოფოსთა „ბიოსები“) – დიოგენე ლაერტელის, იამბლიქოსისა და თუ მარინოსის შესაბამისი ტექსტები აკადემიურ მეცნიერებაში მეორეხარისხოვან (რბილად რომ ვთქვათ) წყაროებად მიიჩნეოდა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ფლავიოს ფილოსტრატეს „აპოლონიოს ტიანელის ცხოვრება“, ასევე, ფილოსოფოსის ბიოსის ჟანრს მიეკუთვნება.

24 როგორც გვახსოვს, არისტოტელე თავისი „მეტაფიზიკის“ პირველ-სავე წიგნის პროლოგშივე გვეუბნება, რომ „მათემატიკურ (ე.ი. თავისუფალ) ხელოვნებათა დიდი ნაწილი ეგვიპტეში შეიქმნა, რადგანაც იქ ქურუმებს ჰქონდათ მოცალეობა (სხოლე)“ (მეტაფიზიკა, 981 ბ20). მიუხედავად ამისა, არისტოტელე, „საუნივერსიტეტო პარადიგმის“ თვალთახედვით, ბევრად უფრო შეესაბამება პროფესორის ე.წ. „მოდერნულ“ (თანამედროვე) ხატს, ვიდრე – პლატონი.

25 დავასახელებთ ანდრე-ჟან ფესტიუჟერის, პაველ ბლონსკის, პიერ ადოს, ლუი ბუიეს თუ იოზეფ პიპერის სახელებს.

26 ამის ტიპური მაგალითია მონიკა კანტო-სპერბერის რედაქციით გამოსული ბერძნული ფილოსოფიის ორტომეული: M. Canto-Sperber

მკითხველისათვის უფრო ცხადი რომ გახდეს, თუ რას ვგულისხმობთ „ფილოსოფოსის (ფილოსოფოსთა, ფილოსოფიურ) ეპიფანიაში“, წარმოვიდგინოთ, რომ, ერთი მხრივ, დღეს ჰორეების მთასთან მაცხოვრებელ ტომთა მეხსიერებაში დალექილია ოდინდელი ხალხური (მითოსური) წამოდგენა, რომ ერთ დროს აქ მოხდა რაღაც ტრანსცენდენტური ძალის ღვთაებრივი გამოვლინება (ეპიფანია) და, ამასთანავე, შემოგვრჩა ზეპირი გადმოცემა „ცეცხლმოდებული ბუჩქის“ შესახებ, რის გამოც ეს ბუჩქი ჩვენს დრომდე ადგილობრივი თაყვანისცემის კულტს წარმოადგენს.

ასევე, წარმოვიდგინოთ, რომ, ამავე დროს, ერთმა გვიანდელმა ელინისტურმა ტექსტმა შემოგვინახა, ციტატა-ფრაგმენტი, რომელიც უკავშირდება უხსოვარი დროის ებრაელ ბრძენს, რომელიც, ცხადია, ფილონ ალექსანდრიელამდე ცხოვრობდა (ფილონისგანაც ოდენ უმნიშვნელო ფრაგმენტები შემოგვრჩა!) და რომელსაც მოსე ერქვა. ციტატა ასე გამოიყურება – „ὁ μέγας ... ὁ θεός“, რომელსაც ფილოლოგიურ-პერმენევტიკული რეკონსტრუქციის მეშვეობით ამგვარი ფორმა მივანიჭეთ: „ღმერთი [არის] ყოფიერება (არსებული)“. გარნმუნებთ, რომ ჩვენ ვერასდროს შევძლებდით იმის წამოდგენას, რომ ავთენტურ ტექსტში ტრანსცენდენტური სუბიექტი პირველ პირში მიმართავს მოსეს და ეუბნება – „ὁ θεός εἶμι ὁ θεός“ (გამ., 3: 14 – „მე ვარ, რომელი ვარ“) და თან სწორედ იმ „აღმოდებული ბუჩქიდან“, რომელიც ამჟამად სრულიად წარმართულ სალოცავად გამოიყურება.

როგორც სხვა ადგილას არაერთხელ აღვნიშნეთ,²⁷ ბერძნულ კულტურაში ამგვარი სურათი გვაქვს – ერთი მხრივ, ჩვენ წინაშეა მითოსურ გადმოცემათა ფრაგმენტები, რომელთა შესახებაც, ძირითადად, პოეტები გვიყვებიან, ან –

(dir.). Philosophie grecque, en collaboration avec J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, et G. Vlastos (Paris, Presses universitaires de France, coll. Premier cycle, 1997)

27 იხ.: ზ. შათირიშვილი. Vita Contemplativa (სეზან-ფაბლიშინგი, 2016), გვ. 16 – 18.

დრამატურგები წარმოგვიდგენენ,²⁸ ხოლო, მეორე მხრივ, ფილოსოფოსები ცდილობენ, უჭვრიტონ „ერთ მარადიულ უხილავ და უცვალებელ ყოფიერებას“,²⁹ რომელიც ყოველივე ხილულის საწყისია, მაგრამ რომელსაც არც სახელი აქვს და არც – პიროვნული განზომილება.³⁰

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბერძნულ კულტურაში *სანყისი* („არხე“) და „ლოგოსი“ (სიტყვა) სამუდამოდ დაცილდა ერთმანეთს და, მაგალითისათვის, პლატონი ამაოდ ცდილობს პირველადი „დასაბამიერი“ ავთენტური საკრალური გადმოცემის აღდგენას, რომელიც, ასევე, *სანყის მთავარ ხდომილებაზე* მიგვითითებს და მოგვითხრობს.³¹

ამიტომაც, ჰერაკლიტესეული „ლოგოსი“ და „ცეცხლი“, თაღესის „წყალი“ და შესაძლო დემიურგი,³² ისევე ვერ ერთიანდება, როგორც – ვერ გაერთიანდებოდა ბიბლიური ტრადიციის გარეშე ადამიანი მოსეს „ონტოლოგიური ინტუიცია“ და ჰორების მთიანეთის მკვიდრთა ადგილობრივი კულტი და შესაბამისი ხალხური თქმულება.

მაგრამ ბიბლიური გამოცხადებისა და ქრისტიანული

28 როგორც ცნობილია, ბერძნებს არც ქურუმთა ავტონომიური სტრატა ჰყავდათ, არც – კონსეკრაციული ტიპის ინსტიტუციები (მაგალითად, მონასტრები) გააჩნდათ და არც – საკრალურ გადმოცემათა ტექსტუალურად ფიქსირებული კოდიფიცირებული კორპუსი – იხ. Walter Burkert. *Greek Religion: Archaic and Classical* (Trs. by J. Raffan. Blackwell Publishing, 1985), გვ. 9.

29 პლატონი „ფედროსში“ სწორედ ამგვარად ახასიათებს ყოველივეს *სანყისს*.

30 ის, რომ ბერძნულ ე.წ. „აბსოლუტს“ სახელი და პიროვნული განზომილება არა აქვს, სავსებით ცხადია, რადგანაც ის ვერ შემოდის „მე-შენ“ მიმართებაში. ამით ის ძალიან ჰგავს ინდუისტურ ბრაჰმანს, რომელსაც, ასევე, არ გააჩნია პიროვნული „მე“.

31 პლატონის „პოლიტიკოსის“ მოცემულ პასაჟზე ჩვენ წინა თავში ვიხაუბრეთ.

32 А. В. Лебедев, «Демииург у Фалеса?» in - Текст: Структура и Семантика. (М.: «Наука», 1983), გვ. 51 – 66

მისტიკის მარადიულ სინათლეში ჩვენ შეგვიძლია ახალი ჰერმენევტიკული სული ჩავბეროთ ბერძნული ფილოსოფიის ჩვენამდე შემორჩენილ ტექსტებს და შინაგანი ჭვრეტითა თუ ინტუიციით დავინახოთ, მაგალითად, პარმენიდეს *ქალღმერთისა და ყოფიერების (to on)* პარმენიდესეული ინტუიციის ექსისტენციური ურთიერთკავშირი.

თუმცა, სანამ, უშუალოდ, პარმენიდეს შევეხებოდეთ, თავიდანვე უნდა მოვნიშნოთ ის, რაც ძალიან მყარ პარალელს იძლევა ბიბლიურ გამოცხადებასა და ძირითად ბერძნულ ფილოსოფიურ ინტუიციას შორის და რაც ნამდვილად არ არის შემთხვევითი – ესაა ე.წ. „რეპრეზენტაციის პრინციპი“: ბიბლიური მისტიკა და ბერძნული ჭვრეტითი სულიერება ეყრდნობა იმას, რაც ამგვარად შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: ხილული სფერო წარმოადგენს უხილავის რეპრეზენტაციას – უხილავი არის ხილულის მოდელი და პარადიგმა, რაც ასე ზუსტად გამოხატა ბერძნულ ენაზე შექმნილმა ქრისტიანული რწმენის სიმბოლომ – *მამა-ღმერთი არის შემოქმედი, როგორც ხილულის, ისე – უხილავის*. ებრაელთა მიმართ ეპისტოლე გვეუბნება:

οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκίῳ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων,
καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν:
ὅρα γάρ φησὶν ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα
σοι ἐν τῷ ὄρει: (ებრ., 8: 5)³³

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *ხელთქმილი კარავი* (და – შემდეგ უკვე *ტაძარი*) სხვა არაფერია, თუ არა იმ უხილავი *ჩვენების* მიწიერი რეპრეზენტაცია, რაც მოსემ სინას მთაზე იხილა.

³³ ძველ ქართულ თარგმანში ეს პასაჟი ამგვარად გამოიყურება: „რომელნი-იგი სახედ და აჩრდილად ჰმსახურებენ ზეცისასა მას, ვითარცა-იგი ბრძანებაჲ მოიღო მოსე საქმესა მას კარვისასა, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ: იხილე და ქმენ ყოველივე მსგავსად სანახისა მის, რომელიც გიჩუენე შენ მთასა ზედა“.

ასევე, პლატონი „ტიმეოსში“ გვეუბნება, რომ მთელი ხილული კოსმოსი სხვა არაფერია, თუ არა მისი უხილავი პარადგიმის გამოხატულება – რაც მამა-დემიურგმა მოაწყო ზუსტად უხილავის ჭვრეტით. აი, სწორედ აქ ძვეს ბიბლიური მისტიკისა და ბერძნული ჭვრეტითი სულიერების თანაკვეთის წერტილი.³⁴

ტაძრის მისტიკის საფუძველი – ესაა უფლის დიდება (შეჰინა) და მისი თანდასწრება: ტაძარი, როგორც ცნობილია, ინვარიანტულად ე.წ. *axis mundi*-ს, ანუ — „სამყაროს ხეს“ (*Cosmic Tree*) უკავშირდება.³⁵ მაგალითისათვის, ბაბილონურ კულტურაში – ესაა ზიკურატი. იუდაური პერსპექტივიდან კი ზიკურატი სხვა არაფერია, თუ არა ყბადაღებული „ბაბილონის გოდოლი“ – ადამიანური ჰუბრისის რადიკალური გამოვლინება.

განსხვავებით ამისაგან, სოლომონის მიერ აგებული ტაძარი – ესაა უზენაესის სამკვიდრებელი, მისი, როგორც ერთადერთი საკუთრივ არსებულის (ყოფიერების, როგორც ასეთის – „მე ვარ, რომელი ვარ“)³⁶ თანდასწრების ქრონოტოპოსი. უფრო ზუსტად, ტაძარში მკვიდრობს „უფლის დიდება“ (*Gloria Domini*) – ძვ. ებრაულად – „შეჰინა“. საუბარია იმ ღრუბელზე, რომელიც თავზე ადგას სინას მთას, როდესაც მოსე მთაზე ადის სჯულის ფირფიტების ჩამოსატანად. ამის შემდეგ, წესისამებრ, ის ჯერ კარავში მკვიდრობს, ხოლო შემდეგ – ტაძარში.

თუმცა, „უფლის დიდებამ“, გარკვეულ შემთხვევებ-

34 ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ სწორედ ეს რეპრეზენტაციის პრინციპი აკავშირებს ბერძნულ ფილოსოფიას ბიბლიურ მისტიკასთან, არც ვედურმა, არც ბუდისტურმა და არც დაოს სულიერებამ მსგავსი რამ არ უწყის.

35 იხ.: ვ. ნ. ტოპოროვის (1928 – 2005) ან უკვე კლასიკური ნაშრომები ამ მითოპოეტური სურათ-ხატის («Мировое Дерево») შესახებ: В. Н. Топоров. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. Т. I (Москва: «РНДР»), გვ. 211

36 ე.წ. ტეტრაგრამატონი სწორედ უფლის საიდუმლო სახელს აღნიშნავს.

ში, შეიძლება ტაძარი დატოვოს, რადგანაც ხელთქმნილი ტაძარი სხვა არაფერია, თუ არა ხელთუქმნელის რეალიზაცია. სწორედ ასე ხდება იეზუიტების წიგნში (10:4, 18–19), ოღონდ – დროებით, ხოლო იოსებ ფლავიოსი უკვე იმის შესახებ მოგვითხრობს, თუ როგორ ტოვებს, საბოლოოდ, „უფლის დიდება“ დასანგრევად განწირულ ტაძარს რომაელთა ალყამდე რამდენიმე წლით ადრე – 66 წ. (AD):

ამის შემდეგ პასექიდან 50-ე დღეს, მღვდლები ირწმუნებოდნენ, რომ როდესაც ისინი ღამით, ლიტურგიული წესისამებრ, ტაძრის შიდა სამყოფელში შევიდნენ, ჯერ ხმაური და აურზაური შემოესმათ, რის შემდეგაც გაისმა მრავალხმიანი შეძახილი: „მოდით, წავიდეთ აქედან“ („De bello Jud“, VI, 299).

აი, როგორ განმარტავს ემერიტუსი პაპი ბენედიქტე XVI (იოზეფ რატცინგერი) მოცემულ პასაჟს –

ღმერთი თავად იუწყება ბიბლიური ტექსტებისათვის დამახასიათებელი „ჩვენი“-ფორმით (იხ.: დაბ. 1: 16), რომ ის მიდის ტაძარიდან და მას „ცარიელს“ ტოვებს.³⁷

როგორც ვხედავთ, ჩვ.წ. 70 წელს, როცა ტიტუსმა იერუსალიმის ტაძარი დაანგრია, ახდა ჩვენი მაცხოვარის წინასწარმეტყველება – *ἰδοὺ ἔρχεται ὑμῖν ὁ οἰκὸς ὑμῶν* (ლკ. 13: 35).³⁸ ჩვენი მხრივ კი დავძენთ, რომ გაპარტახებული ტაძარი – ესაა ტაძარი სულიერების გარეშე, რომელსაც ჯერ ღმერთი მიატოვებს და მხოლოდ ამის შემდეგ ინგრევა

37 Pope Benedict XVI (Joseph Ratzinger). *Jesus of Nazareth. II V. (Liberaria, Editrice Vaticana, 2011)*

38 „აჰა, სახლი აოხრებული გრჩებათ“. ძველ ქართულ თარგმანშიც ორიგინალისეული „ἔρχεται“ გაძლიერებულია – „აოხრებული“.

ადამიანების ხელთაგან.

ცხადია, ბერძნულმა კულტურამ არ იცის იერუსალიმის ტაძრის მსგავსი ფენომენი. ამიტომაც, სულიერების ერთადერთი ქრონოტოპოსი – ესაა ჭვრეტითი სულიერება – ფილოსოფია და ფილოსოფიური სკოლები. ამიტომაც, მოდით, დავუბრუნდეთ პარმენიდეს, რადგანაც პირველმა სწორედ მან გამოკვეთა ბერძნულ ქრონოტოპოსში ყოფიერების საკითხი, რომელიც იმპლიციტურად უკვე თაღის ფრაგმენტებში მოგვეპოვება.

პარმენიდე ასე აყალიბებს ყოფიერების მეტაფიზიკურ საკითხს – რატომ არსებობს ყოფიერება და არ არსებობს ის, რასაც ყოფიერება არა გააჩნია? შემორჩენილი ფრაგმენტების მეშვეობით ბერძნულად ეს, დაახლოებით, ამგვარად გამოიყურება:

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν.³⁹

არ არის შემთხვევითი, რომ ხშირად სხვადასხვა ენებზე პარმენიდე მსგავსი ფრაგმენტი ითარგმნება, როგორც „აზროვნებისა და ყოფიერების იგივეობა“,⁴⁰ რაც ახალი დროის ჰერმენევტიკის მიხედვით, ამ ბერძენ ფილოსოფოსს დეკარტის ან ჰეგელის (მეკლესიარის გემოვნებისამებრ) ნინ-

39 „აუცილებელია გამოთქმა და ჭვრეტა იმისა, რომ არსებობს ის, რაც არსებობს, რადგანაც არსებობა ყოფიერებას მიემართება, ხოლო არარა – არ არსებობს“.

<http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm>

40 „ცნობიერებისა“ და „ყოფიერების“ დიქტომია ცალსახად მოდერნული კულტურის ნაყოფია, რომელიც სუბიექტის რეფლექსიას ეფუძნება. ანტიკურობამ იცის სულის ჭვრეტითი უნარისა და ჭეშმარიტი ყოფიერების დიქტომია, სადაც ჭეშმარიტი ყოფიერება (ontos on) სუბიექტის რეფლექსიის პროდუქტი კი არ გახლავთ, არამედ ის უკვე მოცემულია ან როგორც – ერთი (hen), ან – როგორც სუბსტანცია (ousia), რომელშიც ერთი და ყოფიერება იდენტურია.

ამორბედად წარმოგვიდგენს.⁴¹ არადა, თუკი ავთენტურ ბერძნულ ტრადიციას გავითვალისწინებთ, აქ საუბარია იმაზე, რომ ჭეშმარიტად მხოლოდ ის არსებობს, რასაც ვუჭვრეტთ (λέγειν τε νοεῖν) და რომ ჭვრეტა მხოლოდ არსებულის (ყოფიერების) ძალგვიძს, ხოლო არ-არსებულის – არა. უფრო მეტიც – თავად ჭვრეტაც ნამდვილი ყოფიერების თანაზიარია⁴² – ჩვენ მხოლოდ მას შეგვიძლია ვუჭვრიტოთ, რაც უკვე არის, არსებობს.

პარმენიდეს მიხედვით, ყოფიერება – ერთადერთია, რაც ჭეშმარიტად არსებობს, ის მარადიული, დაუსაბამო და დაუსრულებელია. როგორც ვხედავთ, სწორედ პარმენიდესთან კრისტალიზდება ყოფიერების ის აპოფატეიკური მატრიცა, რომელსაც პლატონი ლოგიკურ დასასრულამდე მიიყვანს, ოღონდ ერთს (hen) მიუყენებს და არეოპაგელ მისტიკოსს ისე უანდერძებს.⁴³

პარმენიდეს პოემის შემორჩენილი ფრაგმენტები საშუალებას იძლევა, რომ, რამდენადმე, საზოგადო მეტანარატივიც დავინახოთ: პოემის პროტაგონისტს ფრთოსანი ცხ-

41 სუბიექტური, ან – სუბიექტის რეფლექსია მოდერნული ფილოსოფიის „საერთო ადგილია“. გარკვეული აზრით, ესაა სოფისტური ერისტიკის აღორძინება, რომლის საზრისი ამგვარად შეიძლება გამოიხატოს: „ადამიანი თავად არის ყოველივეს საზომი, რაც არსებობს და რაც – არ არსებობს“ (პროტაგორა). განსხვავება ისაა, რომ დეკარტთან ის „მე“-ს (ego cogito) უკავშირდება, ხოლო, მაგალითად, პეგელთან – „აბსოლუტურ სულს“ (Geist).

42 გავიხსენოთ, რომ პლატონი თავის „ონტიურ“ ტექსტონომიაში ჭვრეტას (episteme) მეოთხე საფეხურზე ათავსებს – უშუალოდ ჭეშმარიტ ყოფიერებასთან (თავად ontos on – მეხუთე საფეხურია). აქ კიდევ ერთხელ უნდა გავხაზოთ, რომ ანტიკურობამ არაფერი უწყის მოდერნის ეპოქის რეფლექსიურ სუბიექტზე, რეფლექსიური სუბიექტის ნაცვლად აქ გვაქვს სულის (psyche) ორი ჭვრეტიანი უნარი – „უშუალო“ (noesis) და „გაშუალებული“ (dia-noia).

43 ცხადია, ჩვენ აქ ვგულისხმობთ ე.წ. „არეოპაგისეული კორპუსის“ უცნობ თუ გამოუცნობ ავტორს, რომელსაც უკავშირდება ქრისტიანული თეოლოგიის ნეგაციური (აპოფატეიკური) დისკურსის კოდიფიცირება (ა.წ. V საუკუნის ბოლო – VI საუკუნის პირველი მესამედი?).

ენები ეტლით მიაფრენენ ჭეშმარიტების სანახისაკენ, ხოლო მეგზურობას ჯადოსნური ქალწულები („ფილოსოფიის ვალკირიები“) უწევენ. ამის შემდეგ პროტაგონისტს თავად ქალღმერთი უცხადებს ჭეშმარიტების გზას და ყოფიერების საზრისს.⁴⁴ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მთელი პარმენიდეს-ეული „დოქსა“ – ესაა ქალღმერთის მონოლოგი.

აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ უკანასკნელ რომაელ ფილოსოფოსს – ბოეციუსს (AD 477 – 524 წწ. ?), როდესაც სატუსალოში დიადი ქალბატონი ეცხადება – ის სხვა არაფერია, თუ არა ფილოსოფიის ალეგორიული ფიგურა. გარკვეული აზრით, წრე იკვრება.⁴⁵ და მაინც – თუკი ბოეციუსთან, ქალბატონი ფილოსოფია – ესაა რიტორიკული ფიგურა – ალეგორია, როგორც გავრცობილი მეტაფორა, პარმენიდესთან ჩვენ ჯერ კიდევ შევიგრძნობთ ცოცხალი მითოსის – საკრალური რელიგიური გადმოცემების სუნთქვას, რასაც ქრისტიანობის ენაზე გამოცხადება ეწოდება. არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ „ნადიმისეული“ დიოტიმა სწორედ ამგვარი ქალღმერთის ქურუმი შეიძლებოდა ყოფილიყო.⁴⁶

44 არსებობს ორი გზა: პირველი – ესაა ჭეშმარიტების გზა, რომელსაც ნამდვილ არსებულთან – ჭეშმარიტ ყოფიერებასთან მივყავართ, ხოლო მეორე – ესაა მიჩნევის (წარმოდგენის) გზა, რომელსაც არსად, ანუ – არ-არსებულთან „მივყავართ“.

45 წრე იკვრება ბევრი თვალსაზრისით – ბოეციუსის ხვედრი ერთდროულად გვაგზავნის ისეთ არქეტიპულ ხატ-ფიგურებთან როგორებიცაა: 1) ფილოსოფოსი სატუსალოში; 2) ადამიანური ხვედრი; 3) ქალბატონი-ფილოსოფია, როგორც ნუგეშის-მცემელი; 4) ჭვრეტიტი ცხოვრება vs. ქმედებითი ცხოვრება; 5) ქალბატონის სიდიადე/სიმცირე – ეს უკანასკნელი, როგორც მყარი ლიტერატურული ტრადიციული ტოპოსი ჩინებულად აქვს განხილული გენიალურ ე. რ. კურციუსს – იხ.: *European Literature and Latin Middle Ages*. (Trs. by W. R. Trask. Princeton University Press, 1953), გვ. 101 – 105

46 აქ, ცხადია, ძალაუწევრად წამოიჭრება საკითხი პარმენიდეს ქალღმერთის, პლატონისეული ქურუმი-ქალის დიოტიმას და ბოეციუსისეული ქალბატონი-ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების შესახებ. მართლაც, რასთან გვაქვს საქმე? სამივე შემთხვევაში ესაა – მხოლოდ ალეგორიულ-ლიტერატურული ფიგურა, თუ პარმენიდე

ასევე, მნიშვნელოვანია, რომ პარმენიდესათან „ლოგოსის“, „ნუსისა“ და „ყოფიერების“ სამკუთხედი ჯერ კიდევ დაკარგული არ არის, ის დაიშლება პლატონთან და არისტოტელესთან (კერძოდ, – „ლოგოსი“ დაიკარგება), ხოლო, საბოლოოდ, იოანეს პროლოგში დაბრუნდება.

შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიის მთელი პლატონამდელი ტრადიცია ასეთი ტეტრადის („ოთხება“) ქვეშ ერთიანდება: პითაგორა – პერაკლიტე – პარმენიდე – სოკრატე, სადაც პითაგორა წარმოგვიდგენს ინსტიტუციურ ინფრასტრუქტურას – ფაქტობრივად, სამონასტრო ქრონოტოპოსს, პერაკლიტე ლოგოსის – ანუ დასაბამიერი ტრადიციის გამომხატველია, პარმენიდე რეალურ სინამდვილეზე – ჭეშმარიტ ყოფიერებასა და მასთან მისასვლელ გზას გვაუწყებს,⁴⁷ ხოლო სოკრატე – ესაა ჭეშმარიტების ნამდვილი მარტივილი.

ყოველივე ეს – მთელი „ტეტრადა“ – კი ერთად შეკრა და შეაერთა პლატონმა.⁴⁸ ამიტომაც, ის მიიჩნევს, რომ ფილო-

შინაგან მისტიკურ გამოცდილებას გადმოგვცემს და გვიზიარებს, ხოლო სოკრატე, მართლაც, რეალურ შეხვედრაზე გვესაუბრება? იოზეფ პიპერი „ნადიმთან“ დაკავშირებით ძალიან შთამბეჭდავად შენიშნავს, რომ სოკრატესა და დიოტიმას საუბარი – ესაა ფილოსოფიის შეხვედრა თეოლოგიასთან. პარმენიდეს ქალღმერთიც აშკარად უფრო მეტია, ვიდრე – უბრალო ტრივიალური ალეგორია, ხოლო ბოეციუსს რაც შეეხება, განა სასიკვდილო განსაცდელის წინაშე მდგარი ფილოსოფოსისათვის, რომელიც თავის წინამორბედთა ხედრს იხსენებს (მაგალითად – სოკრატეს), ფილოსოფიის ხატ-ფიგურა უფრო მეტი არ უნდა იყოს, ვიდრე – ოდენ ლიტერატურული ხერხი თუ ილეთი?

47 ცხადია, პლატონისეული სული-ეტლის („ფედროსის“ ვიზიონი, რომელზეც საუბარი მოცემულ წიგნში კიდევ გვექნება) პრეფიგურაციაც, ასევე, პარმენიდეს ზემოთ აღნიშნული პოემის პროლოგშივე გვხვდება.

48 დიოგენე ლაერტელი სავსებით ზუსტად შენიშნავს, რომ პლატონმა „გააერთიანა პერაკლიტეს, პითაგორასა და სოკრატეს მოძღვრებები. აღქმადის შესახებ ის ფილოსოფოსობდა პერაკლიტეს მსგავსად, ჭრეტიის შესახებ – როგორც პითაგორა, ხოლო სოკრატესეებურად – ქმედებითის (პოლიტიკის) შესახებ“ (დიოგ. ლაერტ. III, 9).

სოფია სულაც არ არის ადამიანების მიერ გამოგონილი რამ – უფრო მეტიც: ფილოსოფია ღმერთების ძღვენი-საჩუქარია,⁴⁹ რომელიც, გადმოცემის თანახმად, ადამიანებს ვინმე პრომეთემ გადასცა –

Θεὸν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὧς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῃ τινὶ πύρι: καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἱ κοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων. (ფილემოსი, 16c)

ეს ღვთაებრივი ძღვენი, როგორც მე ვხედავ, ღმერთებმა ადამიანებს გადასცეს ვინმე პრომეთეს მეშვეობით უნათლეს ცეცხლთან ერთად; ძველებმა, რომელნიც ჩვენზე უკეთესნი იყვნენ და ბევრად ახლოს სახლობდნენ ღმერთებთან, დაგვიტოვეს გადმოცემა, რომლის თანახმადაც, ჭეშმარიტი ყოფიერება – ესაა ერთისა და სიმრავლისაგან შედგენილი რამ, სადაც საზღვარი და უსაზღვრობა ერთმანეთს ერწყმის.

როგორც ვხედავთ, პლატონის მიხედვით, „ჭეშმარიტი ყოფიერება“, „ერთი და მრავალი“, „საზღვარი და უსაზღვრობა“ – ერთი შეხედვით, მთელი პლატონური (და არა – მხოლოდ!) ფილოსოფიის ე.წ. „კონცეპტუალური თეზაურუსი“ – სხვა არაფერია, თუ თუ არა – ტრადიციის ნაყოფი, ტრანსცენდენტური (ღვთაებრივი) ეპიფანიების გამოხატულება და არა – ადამიანური მოღვაწეობის შედეგი.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული ისევ ნამოჭრის ტრანსცენ-

⁴⁹ „ფილემოსის“ ეს პასაჟი არაერთხელ გვაქვს ციტირებული ჩვენ წინა ნაშრომში – იხ (სამაგალითოდ): ზ.შათირიშვილი, *Vita Contemplativa*, გვ. 25. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ანტიკურ კულტურაში ფილოსოფია გაიგებოდა, როგორც საკრალური ტრადიციის ნაწილი, რომლის სათავეშიც თავად ღმერთები დგანან.

დენტურის გამოცხადებისა თუ მისი კერძო გამოვლინების (ეპიფანიის) მეტაფიზიკურ საკითხს. გავიმეორებთ, რომ ბერძნულ ქრონოტოპოსში მითოსური ეპიფანია ამა თუ იმ კერძო ლოკუსთან გახლავთ „მიბმული“, რომელსაც, ასევე, ესა თუ ის „ადგილობრივი“ გადმოცემა უკავშირდება. რაც შეეხება ფილოსოფიურ ეპიფანიებს, მათ პირწმინდად სულიერი ბუნება აქვთ – ისინი არ არიან დაკავშირებული არანაირ კერძო ქრონოტოპოსთან.

ბიბლიური გამოცხადების ბუნება არსებითად განსხვავდება ბერძნული როგორც მითოსური, ისე – ფილოსოფიური ეპიფანიებისაგან – მისი 1) ყოვლისმომცველი ხასიათის, 2) რეალისტური ბუნებისა და 3) ამავე დროს, მისტიკური განზომილების სრული ერთიანობით.

ეს ყოველივე, ცარიელ რიტორიკად რომ არ გამოჩნდეს, მოდით კვლავ მივმართოთ პარმენიდეს პოემას და გამოსვლათა წიგნის ჩვენ მიერ უკვე ზემოთ ციტირებულ ქრესტომათიულ პასაჟს (3: 14).

კონტრასტი თვალში საცემია – ღმერთი პირველ პირში მიმართავს მოსეს და ეუბნება – *ἐγώ εἰμι ὁ θεός* (אֲנִי הָאֵלֹהִים, – ძვ. ქართ.: „მე ვარ, რომელი ვარ“). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუკი პარმენიდეს პოემის ქალღმერთი პროტაგონიტ-ნეოფიტს („ჭაბუკს“, ხოლო ჩვენებურად – „სტუდენტს“)⁵⁰ ჭეშმარიტების გზას მიუთითებს და ნამდვილ ყოფიერებაზე ესაუბრება, ბიბლიური გამოცხადების ღმერთი თავად აცხადებს, რომ ისაა – ერთადერთი ნამდვილი ყოფიერი (არსებული) და ყოფიერება, როგორც ასეთი.⁵¹ ამავე დროს, ეს ცნაურდება სრულიად კერძო ლანდშაფტში,

50 პოემისეული „ჭაბუკი“ იმდენად ასაკს როდი აღნიშნავს, რამდენადაც სულიერი აღმასვლის საფეხურს, დაახლოებით ისე, როგორც – ქრისტიანული „ხუცესი“. ოლონდ, ცხადია, „ჭაბუკი“ აღნიშნავს ნეოფიტს (შეგირდს), ხოლო „ხუცესი“ – ყველაფერთან ერთად – მოძღვარს, მასწავლებელს.

51 როგორც შესანიშნავად განგვიმარტავს ამას ეტიენ ჟილსონი, მართალია, ბერძნებმა დააყენეს ყოფიერების საკითხი, მაგრამ ის ვერ

აღმოდებული ბუჩქიდან, რომელიც დღესაც პილიგრიმობის ადგილია. სწორედ ესაა ბიბლიური გამოცხადების ყოვლის-მომცველი (1), კერძო-რეალისტური (2) და მისტიკურ-სუ-ლიერი (3) განზომილებების ტოტალური ერთიანობა.

თუმცა, ამავე დროს, ცხადია, არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ფრაგმენტული სახით და ენიგმური ენით, ნაწილო-ბრივად და უსრულად ბერძენი ფილოსოფოსები ცდილობენ მიუახლოვდნენ და უჭვრიტონ მარადიულ და დაუსაბამო ჭეშმარიტ ყოფიერებას, რომელსაც უკვე პლატონური აპო-ფატიკის ენაზე ერთი (hen) ეწოდება.

„ἄριστα ῥήματα“ – აპოფატიკური მატრიცა:

**„გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა“,
როგორც „გადაუცემადი(ს) გადაცემა“**

პავლე მოციქული, როდესაც საკუთარი მისტიკური გა-მოცდილების შესახებ მოგვითხრობს – კერძოდ, როცა ის სამოთხეში უსმენდა „უთქმელ სიტყვებს“ (ასეა ძველ ქარ-თულ თარგმანში – „უთქმელნი სიტყუანი“ – II კორ. 12: 4), ბერძნულად ამგვარ იდიომურ უზუსტ იყენებს – „ἄριστα ῥήματα“,⁵² სადაც მსაზღვრელიცა და საზღვრულიც ერთი ფუძიდან მომდინარეობს, ხოლო, თავის მხრივ, მსაზღვრე-ლი – ἄριστα – ე.წ. *Alpha impurum*-ით⁵³ – უარყოფითი აღ-

გადაწყვიტეს, რადგანაც ბერძნული მეტაფიზიკა საფუძველში დებს პირველსაწყისის სიმარტივეს, როგორც აუცილებელ პირობას – მა-გალითად, პლატონისეული hen (ერთი) ყოფიერებაზე მაღლა დგას, რადგანაც თუ მას მივანჭებთ ისეთ ატრიბუტს, როგორიცაა – „არ-სებული“ თუ „ყოფიერი“, მაშინ ის სიმრავლეში დაინთქმება და ერთი ველარ იქნება.

52 ზუსტი თარგმანი ასეთია: „გამოუთქმელი გამოთქმანი“.

53 ინდოევროპულ ენებში (მაგალითად, ძვ. ბერძულში, სანსკრიტზე,

ფას მეშვეობით გახლავთ ნანარმოები.

სწორედ ესაა ის ძირითადი აპოფატიკური მატრიცა – „გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა“ – რომელიც თითქმის ყველა იმ ენაში გამოიყენება ხოლმე, რომელშიც ამა თუ იმ ფორმით კრისტალიზებული გახლავთ მისტიკური გამოცდილება და, წესისამებრ, არსებობს შესაბამისი მისტიკური დისკურსიც. მაგალითად, ქართულ ენაში შეგვიძლია მივმართოთ ჩვენ რუსთაველს – „უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“... – სადაც ტრანსცენდენტურ ღმერთს ნეგაციური ბგერწერა მიესადაგება, ხოლო უარყოფით ალფას, ასევე, ნეგაციურობის გამომხატველი „უნი“ შეესაბამება.⁵⁴

ერთ-ერთი პირველი, ვინც ფილოსოფიის, როგორც შინაგანი გამოცდილების, ენობრივ არარეპრეზენტაციულობაზე – გამოუხატველობაზე, გამოუთქმელობაზე – ლაპარაკობს, ცხადია, პლატონია. VII წერილში ის ცხადად და მკაფიოდ გვეუბნება – ...ῥῆτον γὰρ οὐδὲ μὴδ' ἔστιν ὡς ἄλλα μᾶθῃμεν – „... [ფილოსოფია], განსხვავებით სხვა ხელოვნებათაგან, საზოგადოდ, გამოუთქმელია“ (VII წერილი, 341d).

სწორედ ამ აპოფატიკურ მატრიცას ეყრდნობა დიონისე არეოპაგელის ჩრდილში მყოფი დღემდე უცნობი ავტორი, როდესაც მუდმივად გახზავს, რომ ბიბლიური გამოცხადების ღმერთს უფრო აპოფატიკური (ნეგაციური) დისკურსი შეესაბამება, ვიდრე – პოზიტიური, რადგანაც, ყველაფერთან ერთად, აპოფატიკური დისკურსი გამოხატავს ღვთისკენ აღმავალ გზას, როცა ვიცით, თუ რა არ არის ღმერთი.

ლათინურში და სხვ.) უარყოფის, ანუ ნეგაციის ალფა ანარმოებს ბინარულ ოპოზიციებს: kakos/akakos, kinetos/akinetos, sxole/asxolia (შესაბამისად: ბოროტი/კეთილი, მოძრავი/უძრავი, მოცალეობა/საქმიანობა) და ა.შ.

54 საგულისხმოა, რომ ამ მატრიცამ, შესაძლოა, თავი წამოყოს სრულიად მოულოდნელ კონტექსტებში, რაც გვარწმუნებს, რომ ხშირად თავად ბგერწერა შეიცავს საკუთარ თავში სრულიად თვითკმარ სემანტიკას: „ვიღაც სიკვდილი დამმართებელი, / დგას უცნაური და უსახელო“... (გალაკტიონი)

მაგრამ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის „შინაგანი გამოცდილება“, რომელიც ამ აპოფატიკური მატრიცის საფუძველში ძევს და რომლის აღსანიშნავადაც ის გამოიყენება.

პლატონის მიხედვით, როცა ჩვენ უშუალოდ ვუჭვრეტთ ერთს (ან – სიკეთის ეიდოსს), ასეთ შემთხვევაში არ შეგვიძლია არანაირი პრედიკაციის გამოყენება მის მიმართ, რადგანაც ის (ერთი, სიკეთის ეიდოსი) ყოფიერებაზე მალა დგას. ასევე, არეოპაგისეული კორპუსის ავტორი, თავის მხრივ, ღმერთს უნოდებს ზეყოფიერებას, რომელიც ყოფიერებაზე მალა დგას და რომლისგანაც მომდინარეობს ყოველივე არსებული.⁵⁵

ერთის უშუალო ჭვრეტა (noesis) – სწორედ ესაა „შინაგანი გამოცდილება“, როგორც ფილოსოფია, მაგრამ ამის გამოთქმა მხოლოდ აპოფატიკური მატრიცით შეიძლება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აპოფატიკური მატრიცის მეშვეობით ჩვენ გამოვხატავთ იმას, რომ ამ გამოცდილების გამოთქმა შეუძლებელია. სწორედ ამიტომაც, ასე აგრძელებს წმ. პავლე თავისი „შინაგანი გამოცდილების“ გადმოცემას – „ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παρὰδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι“ („ატაცებულ იქნა სამოთხეში, სადაც ისმენდა გამოუთქმელ სიტყვებს, რომლებსაც სხვა ადამიანს ვერ ეტყვი“). ფაქტობრივად, ჩვენ წინაშე ორმაგი ნეგაციაა – გამოუთქმელი გამოთქმები (1), რომლებსაც სხვას ვერ ეტყვი, ვერ გადასცემ (2).

მაჰაიანური ტრადიციის თანახმად, როდესაც გაუტამა ბუდა შაკიამუნი თავის მოწაფე მაჰაკაშიაპას ჭეშმარიტი მოძღვრების დჰარმას გადასცემდა, თათჰაგათამ შეგირდს, უბრალოდ, გირლიანდი გაუნოდა, რომელსაც ოდენ თვალი შეაელო. სწორედ ამ დროს, მაჰაკაშიაპა ჩავარდა დჰიანას (გასხივოსნების) მდგომარეობაში და შინაგანი ინტუიციით (უეცარი ჭვრეტით) მიხვდა, რომ მოძღვარი მას უებნება, რომ ჭეშმარიტების გადაცემა შეუძლებელია და რომ

55 ამის შესახებ საგანგებოდ შემდეგ თავში ვისაუბრებთ.

სწორედ ესაა – ჭეშმარიტება.⁵⁶

ასევე, და შესაძლოა კიდევ უფრო რადიკალური სახით, XIX საუკუნის რუსი მისტიკოსი პოეტი ფიოდორ ტიუტჩევი გვეუბნება, რომ ნებისმიერი შინაგანი აქტის „გარეთ გამოტანა“ არათუ შეუძლებელია, არამედ, საზოგადოდ, ყალბია (ლოგიკური გაგებით!):

Как сердцу высказать себя?

Другому как понять тебя?

Поймет ли он, чем ты живешь?

Мысль изреченная есть ложь –

როგორ უნდა გამოხატოს გულმა საკუთარი თავი?

სხვამ როგორ შეიძლება გაგვიგოს?

გაიგებს კი ის, შენ რითი ცოცხლობ?

გამოთქმული აზრი – სიყალბეა...

როგორც ვხედავთ, ჩვენ წინაშეა უნივერსალური აპოფატკური მატრიცა, რომელიც აქტუალიზდება ყველა შესაძლო კულტურაში, სადაც კი არსებობს მისტიკური გამოცდილების კრისტალიზების ტრადიცია – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ტრადიცია იმისა, – რომ მისტიკური გამოცდილება გამოუთქმელია და გადაუცემადი.⁵⁷ თუკი კარგად გავიაზრებთ იმასაც, რომ „ტრადიცია“ (Traditio) ლათინურ ენაზე სწორედ „გადაცემას“ (და „გადმოცემას“ – ორივე გაგებით) აღნიშნავს, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ ჩვენ წინაშეა აბსოლუტურად პარადოქსული აქტი, რომელსაც „გადაცემის გადაუცემადობა“ ან – უფრო ზუსტად – „გადაუცემადი(ს) გადაცემა“ შეიძლება ვუწოდოთ. სწორედ ამ კონ-

56 https://thebuddhistcentre.com/system/files/groups/files/heart_sutra.pdf

57 მაგალითისათვის, მიემართავთ კლასიკურ ინდურ ტრადიციას, სადაც უპანიშადებში გვხვდება აუმ-ბგერაზე ასეთი მედიტაცია: <https://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01025.htm>

ტექსტში უნდა გავიაზროთ ვიტგენშტაინის ტრაქტატის უკანასკნელი რამდენიმე თეზისი:

ჩემი გამონათქვამების ახსნითი დანიშნულება ამგვარია: ის, ვინც მათ გაიგებს, საბოლოოდ, იმ შემთხვევაში მიხვდება მათ უსაზრისობას, როცა მათი საშუალებით, მათი გზით, მათზე ამაღლდება. მან უნდა დაძლიოს ეს გამონათქვამები და ამ შემთხვევაში, ის სწორედ დაინახავს სამყაროს. ის, რის შესახებაც ლაპარაკი არ შეგვიძლია, იმის შესახებ ხამს დუმილი. (*Tractatus*, 6.54 – 7)⁵⁸

„ტრაქტატის“ ლამის მათემატიკურად უზადო სინტაქსურ არქიტექტონიკაში, დროდადრო იჭრება ხოლმე ის, რასაც შეიძლება „გენიალური მისტიკური ინტუიციები“ ვუწოდოთ. საბოლოოდ, როგორც ვხედავთ, ვიტგენშტაინის შედეგრი მთავრდება აპოფატკური მატრიცით, რომელიც, ფაქტობრივად, გვეუბნება, რომ – „...ῥῆτον γὰρ οὐδὲμῶς ἔσθιν“ – რომ მთელი მისი „საბოლოოდ უსაზრისო თეზისები“ სხვა არაფერია, თუ არა – „კიბე, რომელიც უნდა გადავავდოთ, როცა ავალთ“.

ცოტათი უდრო ადრე კი ვიტგენშტაინი პირდაპირ გვეუბნება – „არსებობს, რა თქმა უნდა, ის, რაც გამოუთქმელია. ის თავად გვიჩვენებს საკუთარ თავს, ესაა – მისტიკური“ (6.522). ამის მერე მომდევნო თეზისი (6. 53) სრულიად მკაფიოდ გვიმტკიცებს, რომ ფილოსოფიის სწავლების (გადაცემის) ერთადერთი მეთოდი – ესაა ნეგატიური (აპოფატკური) გზა. ასე რომ, აპოფატკური მატრიცა – ესაა „გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა“, როგორც „გადაუცემადი(ს) გადაცემა“.

აპოფატკურ დისკურსთან დაკავშირებულია კიდევ ერთი ტიპი გამონათქვამებისა, რომელსაც, შეიძლება, ნი-

58 <http://people.umass.edu/klement/tlp/>

კოლაუს კუზელისა და ჰეგელის კვალდაკვალ, *coincidentia oppositorum* ვუნოდოთ. ამ თვალსაზრისით, არანაკლებ მნიშვნელოვანია არეოპაგისეული კორპუსის შემდეგი პასაჟი (თუმცა, გარკვეულწილად, შეიძლება გვეთქვას, რომ ლამის მთელი ეს ტრაქტატი სწორედ ამ ტიპის გამონათქვამებით არის აგებული):

Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁραμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνώστιας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῇ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσῃς γώσσει ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνόςμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.⁵⁹

და აი, [მოსე] განეშორება როგორც ხილულს, ისე მხილველს და შეაბიჯებს შეუცნობლობის ჭეშმარიტად საიდუმლო ნისლში, რის შემდეგაც ის მიატოვებს ყოველგვარ ცნობით აღქმას და აღმოჩნდება სრულიად ბნელსა და უხილავში, მთლიანად ყოველივეს მიღმა, სადაც ის უკვე აღარ ეკუთვნის არც საკუთარ თავს და არც რაიმე სხვას – მხოლოდ ყოველგვარი ცნობადისაგან თავისუფალ არაშემეცნებელ უმოქმედობას, როცა ის იმეცნებს ზეცნობადს არაფრისეული არცოდნით.

მაგრამ, საზოგადოდ, აპოფატკური (მისტიკური) დისკურსის გულისგული და დერიტა – ესაა ზუსტად „გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა“, რომელიც გამოხატავს სწორედ პერსონალურ ფილოსოფიურ (მისტიკურ) „შინაგან“ გამოცდილებას. რაც შეეხება *coincidentia oppositorum*-ს, როგორც

59 <https://maksimologija.org/st-dionysius-mystikis-theologias/>

მისტიკური სინტაქსის მანარმოებელ ხერხს, ის მთლიანად აპოფატკური დისკურსის ზემოთაღნიშნულ დვრიტაზე გახლავთ დამოკიდებული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სადაც და როცა გვაქვს „გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა“, იქ და მაშინ გვაქვს „შინაგანი“ გამოცდილება და აქედან გამომდინარე, ჩვენ წინაშეა ნამდვილი ფილოსოფია, პლატონისეული გაგებით.

მაგალითისათვის, ამის საწინააღმდეგოდ, ჰეგელის დიალექტიკას სწორედ იმიტომ ვერ ვუწოდებთ ფილოსოფიას, პლატონისეული გაგებით, რომ მის დიალექტიკასა და *coincidentia oppositorum*-ს (თეზისი vs ანტითეზისი = სინთეზი) აკლია ზუსტად მოცემული „შინაგანი“ (სულიერი) გამოცდილების აღმნიშვნელი მატრიცა. აქვე დავძენთ, რომ, გარკვეულწილად, იგივე ითქმის თვითონ კუზელზეც, რომელმაც შექმნა კიდეც თავად ეს კონცეპტი (*coincidentia oppositorum*). მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ხშირ შემთხვევაში მის მისტიკურ სინტაქსს სწორედ აღნიშნული „შინაგანი“ გამოცდილება აკლია ხოლმე, რითიც ის, მეტ-ნაკლებად, „ახალი ფილოსოფიის“ პრეფიგურაციას წარმოადგენს. ალბათ, ამის გამოა, რომ კუზელს უფრო ჩვენი თანამედროვე ინტელექტუალები აფასებენ, ხოლო კათოლიკე ეკლესიის წიაღში მის მიმართ საკმაოდ თავშეკავებული დამოკიდებულებაა.⁶⁰

ასე რომ, თუკი ტექსტში გვხვდება აპოფატკური მატრიცა, რომელსაც ჩვენ „გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა“ ვუწოდებთ, უნდა ვიცოდეთ, რომ ის აღნიშნავს პერსონალურ ფილოსოფიურ (მისტიკურ) გამოცდილებას.

მაგრამ მოდით დავუბრუნდეთ პავლე მოციქულის მის-

⁶⁰ კუზელი არეოპეგისეული კორპუსისა და მაისტერ ეკჰარტის სერიოზული გავლენის ქვეშ იმყოფება, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ჩნდება ცდუნება, რომ მისი მეტაფიზიკური დისკურსი უფრო სქოლასტური ტავტოლოგიის პარადოქსულ ალტერნატივად აღიქვან, ვიდრე – „შინაგანი“ გამოცდილების არტიკულაციად. როგორც გვახსოვს, გეორგ ჰანს ფონ ვრიგტი (1916 – 2003), გამოჩენილი ფინელი ლოგიკოსი, ფილოსოფიურ გამონათქვამებს ორ ტიპად ჰყოფდა – ტავტოლოგიურად ($=$) პარადოქსულად ($\neq$).

ტიკურ გამოცდილებას. ის ამბობს, რომ – ἡκούσεν ἄρρητα ῥήματα – „უსმენდა გამოუთქმელ გამოთქმებს (სიტყვებს)“. როგორც ზემოთ ვნახეთ, „სმენა“ და „მოსმენა“ – ყველაფერთან ერთად – გამოცხადებასა და ტრადიციის გადაცემასთან არის დაკავშირებული. ტრადიციის ბუნება და დანიშნულება კი ყველაზე უფრო ნათლად წმ. პავლეს ამჯერად კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეშია წარმოდგენილი და ნაჩვენები თანაც ორ თანაბრად მნიშვნელოვან პასაჟში, რომელთაგანაც ერთი – სახარების ქადაგებასა და სახარებისეული გზავნილის რწმენას ეხება, ხოლო მეორე – ევქარისტიული ლიტურგიის წესს:

παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὁ καὶ παρέλαβον ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς;
I კორ, 15: 1 – 11; (იტალიკი ჩემია – ზ.შ.),

Tradidi enim vobis in primis quod et accepi: quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas: et quia sepultus est, et quia resurrexit tertia die secundum Scripturas...

გადმოგეცით, რაც მანამდე (პირველად) თავადვე მივიღე, რომ ქრისტე მოკვდა ჩვენი ცოდვებისათვის, როგორც წერილებში; და დაეფლა, და აღდგა მესამე დღეს, როგორც წერილებშია...

როგორც ვხედავთ, ჩვენს წინაშეა, ფაქტობრივად, რწმენის მოკლე სიმბოლო, რომელიც შემდგომში ჩართული იქნება იმ ტექსტში, რომელსაც დღეს ნიკეის (ნიკეა-კონსტანტინოპოლის) რწმენის სიმბოლოს სახელით ვიცნობთ. პავლესეული ფორმულა – „გადმოგეცით, რაც მანამდე თავად მივიღე...“ – სხვა არაფერია, თუ არა ტრადიციის მოქმედების თვალსაჩინო სურათი, სადაც ბერძნულ

„παράδωκα“-ს ლათინური „tradidi“ (trado) შეესაბამება, საიდანაც წარმოდგება „traditio“ – რომელიც ქართულად ითარგმნება, როგორც „გადაცემა“ და „გადმოცემა“. ასე რომ, „მივიღე“ და „გადავცემ“ – „παρέλαβον και παράδωκα“ – *accepī et tradidi* – ეს იმპერატიულად ლაკონური ფორმულა და ორი ზმნით გამოხატული ორივე მოქმედება განსაზღვრავს ტრადიციის ცხოველქმედების მარადიულ მექანიზმს.

მეორე კონტექსტი, სადაც, ასევე, გვხვდება სწორედ ეს ფორმულა და ორივე ზმნა, რომელიც ამ ორ ფუძემდებლურ მოქმედებას განსაზღვრავს, ასეთია:

Ego enim *accepī* a Domino quod et *tradidi* vobis, quoniam Dominus Jesus in qua nocte *tradebatur*, *accepit* panem, et gratias agens fregit, et dixit: *Accipite*, et manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis *tradetur*: hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam cœnavit, dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine: hoc facite quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. (I კორ, 11: 23 – 26)

ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παράδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδeto ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι, λέγων, τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι: τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὅσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνετε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

მე მივიღე უფლისაგან, რაც გადმოგეცით, რომ იმ ღამეს, როცა გაიცემოდა, მან აიღო პური, მადლო-

ბა შესწირა, გატეხა და თქვა: „მიიღეთ და ჭამეთ, ეს არის ხორცი ჩემი, რომელიც თქვენთვის გაიცემა; ამას იქმოდეთ ჩემს მოსახსენებლად“. ამის მსგავსად ბარძიმიც, სერობის დასრულების შემდეგ, [აილო] და თქვა: „ეს ბარძიმი ახალი აღთქმაა ჩემ სისხლში: ეს ქმენით, როდესაც არ უნდა სვამდეთ მას, ჩემს მოსახსენებლად“; ასე რომ, როდესაც არ უნდა ჭამდეთ ამ პურს და სვამდეთ ამ ბარძიმს, უფლის სიკედილს აუწყდებდეთ, ვიდრე მოვიდოდეს.

ფაქტობრივად, ნმ. პავლეს მიერ გადმოცემული ტექსტის ლათინურ ვერსიას ეყდრნობა ლათინური ევქარისტის ლიტურგიის ანამნეზი (anamnesis) – როდესაც მღვდელმსახური, როგორც *Figura Christi*, იმეორებს მაცხოვარის სიტყვებსა და მოქმედებას, რომელიც მან წარმოთქვა და შეასრულა საიდუმლო სერობის დროს, როცა ევქარისტის ლიტურგია დაანესა (დააფუძნა).

როგორც ვხედავთ, ტრადიცია გველაპარაკება საწყისის შესახებ. მაგრამ, ამავე დროს, საწყისი ესაა – თავად სიტყვა საწყისის შესახებ, საწყისი და სიტყვა საწყისის შესახებ – არა უბრალოდ ურთიერთდაკავშირებულია, არამედ – ერთი მედლის ორ მხარეს წარმოადგენს. სწორედ ესაა ქრიტიანობის უნიკალურობა – ქრისტიანობა, განსხვავებით „უპანიშადებისაგან“ თუ პლატონური ნარატივისაგან, გვიჩვენებს საწყისის მუდმივ აქტუალიზაციას – სიტყვისა და ევქარისტის ლიტურგიების სახით.

ობიექტურობისათვის უნდა ითქვას, რომ პლატონისეული ძირითადი ინტუიცია საწყისის შესახებ სიღრმისეულად სწორია, მიუხედავად იმისა, რომ მის ნარატივში, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, აღრეულია პირველხარისხოვანი და მეორეხარისხოვანი ელემენტები, რის გამოც მთელი ნარატივი, გარკვეულწილად, იღლაბნება. მაგრამ, სწორედ ამიტომ, პლატონისეული გზავნილი დღეს ჩვენთვის იძენს განსაკუთრებულ მომხიბვლელობასა და „შავად დაწერილ-

ისეულის" სიმართლეს, ოღონდ, რაღა თქმა უნდა, – იოანეს სახარების პროლოგის სრულ სინათლესა და უტყუარ კონტექსტში. პლატონისეული გზავნილის „ენაბრგვილობა“ ნააგავს იმ ბავშვურ ტიკტიკს, რომელშიც, ყველაფრის მიუხედავად, მაინც ჭეშმარიტება გამოსჭვივის. სწორედ ეს განაპირობებს პლატონისეული დისკურსის განსაკუთრებულ მიმზიდველობას, რის გამოც უკვე ძველი ქრისტიანები მას ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა გვერდით თუ რიგში აყენებდნენ. ესაა – მართლაც, გაუმზადებელი „წინასწარი მეტყველება“ იმის შესახებ, რაც ბოლომდე განხორციელებული ჯერ კიდევ არ არის და რასაც ბიბლიურ ქრონოტოპოსში გამოცხადება ეწოდება.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, გამოცხადება ჩვენ გვესმის, როგორც ტრანსცენდენტური (მიღმური) სფეროს შემოჭრა ყოველდღიურობის იმანენტურ ნაკადში, რომელიც ამა თუ იმ კულტურულ ქრონოტოპოსში საკრალური გამოცემების, შესაბამისი რიტუალების, გარკვეული სულიერი ტიპის კორპორაციის (ე.წ. „ქურუმთა სტრატა“, წინასწარმეტყველთა კლასი და ა.შ.) და სულიერების ხელოვნების (ტრადიციის) ამა თუ იმ სახით სრულიად გარკვეულ და მუდმივ კვალს ტოვებს ისტორიის ქრონოტოპოსში.

თუ გამოცხადებას ამგვარად განვმარტავთ, მაშინ შესაძლებელია საუბარი გამოცხადების სამ უძველეს – ბიბლიურ, ვედურ და ზოროასტრულ ტრადიციებზე. უფრო გვიანდელი მუსლიმური ტრადიცია გენეტიკურად და ტიპოლოგიურად ბიბლიურს უკავშირდება, რომლის დანარჩენ ორ დღემდე არსებულ განშტოებას იუდაური და ქრისტიანული ტრადიციები წარმოადგენს.

მოდით, ჩვენი ეს მცირე სულიერი მოგზაურობა ბიბლიური და ვედური გამოცხადების ტრადიციათა შედარებით დავიწყოთ, რადგანაც სწორედ ასეთ შემთხვევაში დავინახავთ იმ რადიკალურ განსხვავებებს, რომლებმაც, შესაძლოა, უარიც კი გვათქმევინოს გამოცხადების „ზოგადი

ბუნების" დასაფუძვლებაზე.

უპირველეს ყოვლისა, სრულიად აშკარად იკვეთება ბიბლიური გამოცხადების ისტორიული და ნარატიული ბუნება. ბიბლიური ღმერთი ადამიანთან მუდმივ დიალოგში იმყოფება – ჯერ ადამიდან ნოემდე მთელ კაცობრიობასთან, ხოლო შემდეგ – აბრაამისა და ისრაელის სახით – მის მიერ საგანგებოდ ამორჩეულ ერთან – ისრაელთან. საბოლოოდ ბიბლიური ისტორია და ნარატივი კულმინაციას აღწევს ძე ღმერთის (ლოგოსის) განკაცებით, მისი ჯვარცმით და ამალღებით, რის შემდეგაც ისტორიისა და ნარატივის ძირითადი სუბიექტი ისრაელის ნაცვლად მისი სულიერი მემკვიდრე უფლის ეკლესია ხდება, რომელსაც ღვთის სული – სულიწმინდა ხელმძღვანელობს და წარმართავს.

თუკი ამ ფონზე ვედურ გამოცხადებას გადავხედავთ, დავინახავთ, რომ მას არც ისტორია და არც ნარატივი, საზოგადოდ, არ სჭირდება – ესაა სრულიად სხვა ტიპის გამოცხადება. აი, რას ამბობს ამის შესახებ გენიალური ინდოლოგი და აღმოსავლური სულიერი ტრადიციების ერთ-ერთი უბადლო მცოდნე ვსევოლოდ სემენცოვი (1941 – 1986):

თავად „ღვთაებრივი გამოცხადების“ ცნება იმ სახით, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია, მაგალითად, ძველი აღთქმის მეშვეობით, როგორც ჩანს, ვედურ ტექსტებს, არსებითად, არ მიეყენება. თუკი რიგვედის ტექსტს მივმართავთ, დავინახავთ, რომ ღმერთები ადამიანებს, საზოგადოდ, არაფერს ეუბნებიან. შეიძლება იმის მტკიცებაც კი, რომ ისინი, საზოგადოდ, დუმან. „სმენა“ (შრუ) ზმნის სუბიექტი რიგვედაში ღვთაებაა და არა ადამიანი.⁶¹

აქედან გამომდინარე, სრულად ნათელი ხდება, თუ რას

61 В. Семенов. Проблемы интерпретации брахманической прозы (М.: «Наука», 1981), გვ. 16

გვეუბნება ჩჰანდოგია უპანიშადა ცნობილ პასაჟში (I. 5: 1 -5), როცა *ომ (აუშ)-ბგერის* მისტიკურ საზრისზე მიგვითითებს:

დაე კაცი მედიტირებდეს *ომ-მარცვალზე*, რადგანაც უდგითჰას გალობა *ომ-ით* წყება. ეს ამგვარად უნდა გავიგოთ: ჭეშმარიტად, როცა ღმერთები დადრკნენ სიკვდილის წინაშე, ისინი სამგვარი (სამი ვედის) ცოდნით აღიჭურვნენ. ისინი ჰიმნებით (სალექსო საზომებით) შეიმოსნენ. სწორედ იმის გამო, რომ ისინი ამით შეიმოსნენ, ამ ჰიმნებს (სალექსო საზომებს) „ჩჰანდა“-ები ეწოდება. და როგორც თევზი ჩანს წყალში, ასევე, სიკვდილმა დაინახა ღმერთები რიჩში, სამან-სა და იაჯუს-ში (სამივე ვედაში). მაშინ ღმერთები ამოვიდნენ რიჩ-იდან, სამან-იდან და იაჯუს-იდან და მარადიულ ბგერაში შეაღწიეს. ჭეშმარიტად, როცა რიჩ-ს სწავლობენ, *ომ-მარცვალს* ხმამაღლა წარმოთქვამენ. ასევეა, სამან-ისა და იაჯუს-ის შემთხვევაშიც. სწორედ ეს ბგერა გახლავთ ეს მარცვალი – უკვდავი და უშიში. მასში შეღწევით ღმერთები უკვადნი და უშიშნი გახდნენ. და ვინც ეს ასე იცის და წარმოთქვამს ამ *ომ-მარცვალს*, ის აღწევს ამ უკვდავ და უშიშ ბგერაში. და მასში შეღწევით ის ხდება ისევე უკვდავი, როგორც – ღმერთები.⁶²

როგორც ვხედავთ, *ომ (აუშ)-ბგერის* მედიტირება – ესაა უკვდავების გარანტია, მაგრამ ეს შესაძლებელია მხოლოდ ვედური რიტუალის საგანგებო ქრონოტოპოსში. ამიტომაც, იმ ძველინდურ ტრადიციაში, რომელსაც ასტიკა⁶³ ეწოდება, განვითარდა სულიერების კიდევ ორი დამოუკიდებელი

62 <https://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01025.htm>

63 ინდური მოძღვრებები თუ სულიერი მიმდინარეობები საკრალურ ტრადიციასთან მიმართებაში ორ ჯგუფად იყოფა. ესაა – ასტიკა და ნასტიკა: ამათგან პირველი აღიარებს საკრალურ ტრადიციას და ვედების ავტორიტეტს, ხოლო მეორე – არა. მაგალითისათვის, ბუდიზმი, ჯაინიზმი და ჩარვაკა (ე.წ. ინდური მატერიალიზმი) ნასტიკას რუბრიკის ქვეშ ერთიანდებიან, ხოლო კლასიკური დარშანები – ასტიკას მიეკუთვნებიან.

სახეობა – „ბჰაგავად-გიტას“ კერძო (ინდივიდუალური) რეციტაცია, რომელიც რიტუალის ჩატარების არა უბრალოდ ტოლფასია, არამედ რიტუალის ჩატარება აღარც არის საჭირო მისთვის, ვინც „ბჰაგავად-გიტაზე“ მედიტირებს, პოემის ტექსტის ზეპირად გამეორება ანაცვლებს რიტუალის შესრულებას.

რაც შეეხება სულიერების მეორე გზას, ესაა – საყოველთაოდ ცნობილი კლასიკური პატანჯალის იოგა, რომელიც ხსნისა და გათავისუფლების ხელმისაწვდომი საშუალებაა და, ამავე დროს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა – ფსიქოტექნიკა საკუთრივ გაგებით.

თუმცა ხსნისა და გათავისუფლების გზები ამით ოდნავადაც არ ამოიწურება, რადგანაც ინდურ კულტურაში არსებობს კლასიკური იოგას გარდა კიდევ ხუთი დარშანა (ე.ი. – მთლიანობაში ექვსი ჭვრეტითი ხელოვნება, რომელთაც, მაგალითისათვის, ბერძნულ კულტურაში ფილოსოფიური სკოლები შეესაბამება), რომელიც, ასევე, სულიერების ფორმებს წარმოადგენს, რადგან ისინიც იმ საკრალურ ტრადიციას მიეკუთვნებიან, რომელიც აღიარებს ვედების ავტორიტეტს (ასტიკა) – კერძოდ, *პურვა-მიმანსა*, რომელიც საკუთრივ რიტუალის ექსეგეზას გულისმობს, ასევე, – *ვედანტა* – ესაა აუშ-ბგერის „პერსონალურ“ მედიტირებაზე დაფუძნებული დარშანა, რომელსაც, ასევე, საკუთარი მეტაფიზიკური დისკურსი აქვს; დაბოლოს, – *სანკჰია*, *ნიაია* და *ვაიშეშიკა*.

მაშასადამე, გამოცხადების ვედური ტიპი, რომელსაც საკუთრივ ინდურ ტრადიციაში *შრუტი* (*შრუტი* – „ის, რასაც ისმენენ“, „მოსმენილი და გაგონილი“) ეწოდება, „მოსმენას“ ეფუძნება, ოღონდ – არა პიროვნული ღმერთის გზავნილის მოსმენას (რომელიც, ბიბლიური ტრადიციის მიხედვით, ადამიანისთვის გახლავთ განკუთვნილი) და მასზე რეაქციას, არამედ – საკუთრივ ღვთაებრივი აუშ-ბგერის (მედიტაციურ) მოსმენას – იმ აუშ-ბგერისა, რომელიც ყოველივეს საწყისშია და ერთადერთ რეალობას – თა-

ვად აბსოლუტურ ყოფიერებას – ბრაჰმანს წარმოადგენს, რადგანაც ყოველივე დანარჩენი, რასაც აღვიქვამთ – ესაა ბრაჰმანის ზმანება-სიზმარი, მისი ცრუ მანიფესტაცია, „მაია“ (ილუზია).

ასე რომ, ინდურ კულტურაში ნამდვილად გვაქვს ის, რასაც შეიძლება ფუძემდებლური გამოცხადება ვუნოდოთ და რომელიც ვედურ მანტრებში ხმოვანდება: აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა სწორედ ვედების ზეპირ რეციტირებას ენიჭება და არა – „მეორადი“ ჩანერილი ტექსტის წაკითხვას და ამ ტექსტის, ასევე, – ზედაპირული საინფორმაციო სემანტიკის გაგებას. მკითხველისათვის, ასე თუ ისე, ახლობელი ანალოგია რომ მოვიხმოთ, ესაა – თავისებური ინდური ფუტურიზმი, როცა მთავარია არა სიტყვის სემანტიკა, არამედ – ბგერის ჟღერადობა („...როცა ფონეტიკა სერაფიმის მხევალია“).

როგორც ვხედავთ, ჩვენ წინაშეა ნამდვილი ტრანსცენდენტური „ფორმალიზმი“, როცა ვედურ ჰიმნებს, მათ მეტრს და ბგერის ჟღერადობას უპირველესი და განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც რიტუალურ, ისე – კერძო პიროვნული მედიტაციის დონეზე. ესაა, როგორც ცხოვრებული დერიდა იტყოდა, არა უბრალოდ, ფონოცენტრიზმი, არამედ – შეუფარავი და ნამდვილი „ფონოშოვინიზმი“, სადაც პოეტურ მეტრსა და პოეტურ ბგერწერას, პროსოდიას, მეტრისა და ბგერის რეციტაცია-მედიტაციას იმგვარი მნიშვნელობა ენიჭება, რომ ამ ქრონოტოპოსში ყველა ნამდვილი პოეტი ინატრებდა ცხოვრებას.

თუკი გამოცხადებათა ტიპოლოგიას დავუბრუნდებით, უნდა შევნიშნოთ, რომ შეუძლებელია უფრო დიდი და რადიკალური კონტრასტის წარმოდგენა, ვიდრე ის, რომელიც ბიბლიურ და ვედურ გამოცხადებათა შორის არსებობს. თანაც ამ კონტრასტს – განსაკუთრებით კი ქრისტიანული გამოცხადების ჭრილში – აძლიერებს ორივე ტრადიციას შორის არსებული სიღრმისეული მსგავსებები, რომლებიც, შესაძლოა, არც იყოს შემთხვევითი – უმთავრესი ამგვარი მს-

გავსება კი, რა თქმა უნდა, ისაა, რომ ქრისტიანული გამოცხადების თანახმად, დასაბამში იყო სიტყვა, რომელიც აშკარად ეხმიანება ინდურ „ფონოცენტრიზმს“.

ამ გადასახედიდან მეყსეულად იბადება ისეთი ინტუიცია, თითქოს სხვადასხვა სულიერმა ტრადიციებმა იოანეს პროლოგის ცალკეული ფრაზები აიღეს, გადაინაწილეს და თავ-თავიანთ ამოსავალ დებულებებად აქციეს: დასაბამში იყო სიტყვა – თითქოს სწორედ აქ გაჩერდა კლასიკური ინდური ტრადიცია, და მთელი ინდური სულიერება, გეგონება, ამ ფრაზის მედიტირებას წარმოადგენს. სიტყვა იყო ღმერთთან – ცალკე აღებული ეს ფრაზა ნამდვილად თალმუდისტური იუდაიზმის ამოსავალ დოგმასავით ჟღერს. სიტყვა იყო ღმერთი – აი, ლამის ისლამის ძირითადი ინტუიცია და ყურანის ხელთუქმნელი სტატუსის ონტოლოგიური დასაფუძვლებაც! მაგრამ მხოლოდ ქრისტიანობა ამთლიანებს, აგრძელებს ამ ყოველივეს და ამბობს მთავარ და გადამწყვეტ სათქმელს – და სიტყვა იგი ხორციელ იქმნა და დაემკვიდრა ჩვენ შორის (იოანე, 1: 14).

პლატონისა და წმ. ავგუსტინეს ჭვრეტითი ხელოვნება vs „ახალი დროის“ სუბიექტური რეფლექსია

კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ შესაბამისი ციტატის მოხმობით, რომ პლატონის თანახმად –

ფილოსოფია – ესაა ღვთაებრივი ძღვენი, რომელიც ადამიანებს ღმერთებმა ვინმე პრომეთეს მეშვეობით გადასცეს უნათლეს ცეცხლთან ერთად. ასევე, ძველთაგან და ძველებისაგან, რომლებიც ჩვენზე უკეთესნი იყვნენ და უფრო ახლოს სახლობდნენ ღმერთებთან – მომდინარეობს გადმოცემა, რომ ის, რასაც მარადიულად არსებულ ყოფიერებას უწოდებენ, ერთისა და მრავლისაგან შედგება, რომელიც თავის თავში ერთმანეთთან თანშეზრდილ საზღვარსა და უსაზღვრობას მოიცავს (ფილებოსი, 16c).

მაშასადამე, პლატონი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფია – ესაა საკრალური ტრადიციის ნაწილი, რომელიც არ არის ადამიანის მიერ მოგონილი ხელოვნება (ტექნე) – ის „ძველებისაგან“ (palaioi), „საწყისში მყოფთაგან“ (arxaioi), საბოლოოდ კი, ღმერთებისაგან მომდინარეობს ისევე, როგორც ტრადიციული საკრალური გადმოცემები („მითოსი“). ასევე, ფილოსოფიის მთელი ე.წ. ჭვრეტითი ტოპიკა (ერთი და მრავალი, საზღვარი და უსაზღვრობა, არსებული და წარმოქმნადი, მეტი და ნაკლები, კენტი და ლუნი და ა.შ.),

ასევე, ტრადიციული სიმბოლური ენის თეზაურუსს მიეკუთვნება.

პირველსაწყისი – მარადიული ერთი (hen) მარტივია, რომელსაც არანაირი პრედიკაცია არ მიეყენება, მათ შორის – არც არსებობა (ყოფიერება). ნებისმიერი განმარტება, დეფინიცია მიახლოებითია. ფილოსოფია – ესაა სულის შინაგანი სინათლე (VII წერილი, 341d), რომელიც გამოუთქმელია (*rheton oudamos estin*), განსხვავებით ყველა სხვა მედიტაციურ-ჭვრეტითი ხელოვნებისაგან (გეომეტრია, არითმეტიკა, ასტრონომია და მუსიკა, როგორც მუსიკალურ ჰარმონიებზე მედიტირება). თუმცა, ყველა ამ ხელოვნებაშიც ნებისმიერი განმარტება (დეფინიცია) თუ ვიზუალიზაცია (ვიზუალური ნიშანი) მიახლოებითი და არამკაფიოა. ჭეშმარიტი არის მხოლოდ სახელი, რადგანაც ნივთების სახელები ადამიანის მოგონილი კი არ გახლავთ, არამედ – ასევე, ღმერთებისაგან მომდინარეობს, ღვთაებრივი, საკრალური ტრადიციის ნაწილია – პლატონის „კრატილოსი“ ამის თვალსაჩინო გამოხატულებაა.

ერთი და ყოფიერება იდენტური არ არის, რადგანაც ერთი ნებისმიერი განმარტების მიღმაა და მას არანაირი პრედიკაცია არ მიეყენება, ამიტომაც, $S \sim P$ – ფუნქცია მცდარია.

ეს ყველაფერი კი იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის საფუძველში საკრალური ტრადიცია ძევს, ხოლო თავად ფილოსოფია – სხვა არაფერია, თუ არა – ჭვრეტითი ცხოვრების შედეგად მიღებული შინაგანი გამოცდილება, რომლის პოზიტიური გამოთქმა შეუძლებელია და ერთადერთი ადეკვატური დისკურსი – ესაა აპოფატიკური მატრიცა.

მიუხედავად იმისა, რომ შინაგანი გამოცდილების გამოხატვა შეუძლებელია, სამაგიეროდ შესაძლებელია პირველსაწყისის – ერთის – უშუალო ჭვრეტა – სწორედ ამას უწოდებს პლატონი – *noesis*-ს, რომელიც იმით განსხვავდება ჭვრეტის მეორე ფორმისაგან, რომელსაც *dia-noia* ეწოდებ-

ბა,⁶⁴ რომ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ჭვრეტას რიცხვების, ფიგურების, მუსიკალური ჰარმონიებისა და ციური მნათობების მეშვეობით. გარკვეული აზრით, სწორედ ესაა იდეების, როგორც გაშუალებული ჭვრეტითი ტოპოსების, – სამყარო, რომელსაც მღვიმის ჩრდილებსა და სიკეთის უმაღლეს ეიდოსს შორის შუალედური ადგილი უკავია.

ამ ყოველივედან გამომდინარეობს, რომ პლატონის, როგორც ფილოსოფოსის ფიგურა, საკუთარ თავში აერთიანებს, როგორც ფილოსოფიას (ჭვრეტითი ცხოვრება და მეტაფიზიკური დისკურსი), ისე – მისტიკას („შინაგანი სულიერი გამოცდილება“) – თანაც ტრადიციული საკრალური გადმოცემების („მითოსის“ – ბერძნული „გამოცხადების“) თეოლოგიური ექსეგეზის სრულიად გარკვეული მკაფიო მცდელობებით.

მაგრამ ბერძნულ ფილოსოფიაშიც დგება დრო, როცა, ფაქტობრივად, აღარ ახსოვთ პლატონის ფილოსოფიის ძირითადი ინტუიციები – კერძოდ, როცა ციცერონი ჩადის საბერძნეთში – ათენში, პლატონის აკადემიაში, იქ მას მხოლოდ სკეპტიკოსები დახვდებიან.

მოხდა ისე, რომ „პარმენიდესეული“ დიალექტიკური ვარჯიშები აკადემიის საშუალო პერიოდში აღიქმებოდა, როგორც ლამის თავსატეხი-კროსვორდები, დაახლოებით ისევე, როგორც თანამედროვე პოსტმოდერნული მგრძნობელობა აღიქვამს „დონ კიხოტს“ თუ „ჰამლეტს“ – როგორც

64 ცალკეულ ინდოევრებულ ენებში dia-ს ამგვარ კონტექსტში შეესაბამება – durch, через, through და ა.შ. მაგალითად, გერმანულ ენაზე „დიანოია“ უნდა გადაითარგმნოს, როგორც – Durchschau, ხოლო „ნოესისი“, როგორც – Schau. სამწუხაროდ, noesis-ი და დიანოია სხვადასხვა ევროპულ ენებზე ითარგმნება, როგორც „გონება“ და „განსჯა“ – Vernunft და Verstand – გამომდინარე კანტისეული გნოსეოლოგიური პარადიგმიდან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პლატონისეული უშუალო ჭვრეტა და გაშუალებული მჭვრეტელობა თანამედროვე ოპტიკიდან გაიაზრება სუბიექტური (სუბიექტის) რეფლექსიის კონტექსტში.

მეტაფიქციურ *mise-en-abyme*-ს⁶⁵ – საკუთარი პაროდული თუ ციტატური თამაშების წინამორბედებსა და სამაგალითო ნიმუშებს. არადა, დოსტოევსკი დონ კიხოტს, ხოლო პასტერნაკი ჰამლეტს ქრისტეს პოსტფიგურაციებად წარმოსახავდნენ – თავადი მიშკინი და ექიმი ჟივაგო ამის სრულიად ცხად და ნათელ მაგალითებს წარმოადგენენ.

სიმბოლური თვალსაზრისით, სწორედ „პარმენიდეს“ გასაღების დაკარგვამ განაპირობა ის, რომ საშუალო აკადემია სკეპტიციზმში ჩაიძირა. საშუალო პერიოდის აკადემიკოსებმა ჩათვალეს, რომ ჭეშმარიტების მოხელთება შეუძლებელია და რომ პლატონი ოდენ „თამაშობს“.

მაინც რა იყო ამის მიზეზი? უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, ის, რომ დაიკარგა ფილოსოფიური დიალოგის, როგორც მედიტაციური ვარჯიშის, ზეპირად გადაცემის ტრადიცია. ფილოსოფიამ შეწყვიტა არსებობა, როგორც ჭვრეტისა და მედიტაციის ზეპირმა ცოცხალმა ფორმამ, და აკადემიაშიც ე.წ. ელინისტურმა „პოსტმოდერნულმა“ სკეფსისმა დაისადგურა.

საყურადღებოა, თუ როგორ დაძლია გვიანდელმა პლატონიზმმა ეს საშუალო-აკადემიური სკეფსისი. პლოტინოსიდან მოყოლებული და უკანასკნელი პლატონიკოსებით დამთავრებული (ახ.წ. VI ს.) – გვიანდელმა აკადემიკოსებმა თავად პლატონის ტექსტები აქციეს კანონიკურ ტრადიციულ „დიად ტექსტად“ და მისი კომენტირება დაიწყეს. უფრო მეტიც – პორფირიოსმა პლოტინოსის თხზულებებისაგან ლამის ბიბლიის მსგავსი „დიადი წიგნის“ („ენეადები“) კონსტრუირება დაიწყო და საკუთარი მასწავლებელი თითქმის ტრადიციის თავნყაროდ და დასაბამად აქცია.

ცხადია, ყოველივე ეს, ცნობიერად თუ არაცნობიერად, მიბაძვა იყო იუდაური თუ ქრისტიანული კომენტატორული ტრადიციისა, რომელიც „წიგნის კულტის“ ფენომენს ეყრდ-

⁶⁵ რეკურსიული მხატვრული ტექნიკა, როდესაც ერთი ობიექტი იგივე ობიექტშია განთავსებული. ამის მაგალითია „სპექტაკლი სპექტაკლში“, „მოთხრობა მოთხრობაში“ და ა.შ.

ნობა. არადა, ბერძნულ კულტურაში არასდროს არსებულა ე.წ. ტრადიციულ საკრალურ გადმოცემათა ერთიანი კანონიკური კორპუსი. ანტიკურობამ არ იცის არც ვედების, არც ბიბლიისა და არც ყურანის ტიპის „დიადი ნიგნი“, რომელიც რელიგიური თუ კულტურული კანონის საფუძველში ძევს.

პლატონიცა და არისტოტელეც, როგორც შესანიშნავად გვიჩვენებს ამას იოზეფ პიპერი,⁶⁶ აპელირებდნენ ტრადიციაზე, მაგრამ ეს ტრადიციული გადმოცემები უკვე კარგა ხანია, რაც ფრაგმენტირებული იყო. ამიტომაც, ისინი ეყრდნობიან იმ ცალკეულ ფრაგმენტებს, რომლებიც გადარჩა (მაგალითისათვის, ეროსის ნარატივი „სახელმწიფოში“, ანდა – გამონათქვამი, რომ „პირველი არსნი ღმერთები არიან“, ეს უკვე – „მეტაფიზიკის“ თანახმად), ან – ცდილობენ ამ ფრაგმენტების საფუძველზე დაკარგული მთლიანობის აღდგენას („კანონები“).

ასეა თუ ისე, პლატონიც და არისტოტელეც ასახელებენ და ეყრდნობიან „ძველებს“, „საწყისში მყოფებს“, რომლებსაც უკავშირდება საკრალური ტრადიცია, რისი ნაწილიც არის თავად ფილოსოფია, რომელიც „ღვთაებრივი ძღვენია“ და არა – ადამიანის მიერ გამოგონილი რაიმე ხელოვნება-ტექნე. სწორედ ამით განსხვავდება პლატონური თუ არისტოტელური ფილოსოფია გვიანდელი პლატონიკოსებისაგან, რომელთათვისაც ტრადიცია – ესაა, უპირველეს ყოვლისა (თუ – ერთადერთი არა!), წინამორბედთა ტექსტები: ჰომეროსი, პლატონი თუ არისტოტელე. ამიტომაც, საბოლოოდ, პროკლემ იმით დაამთავრა, რომ ალეგორიული ექსეგეზის მეშვეობით გადალახა პლატონისა და ჰომეროსის დაპირისპირება, ხოლო მანამდე – პლოტინოსმა *ნესრიგის* არისტოტელესეული მატრიცა პლატონის აპოფატეიკური მეტაფიზიკის თეზაურუსს მიუყენა და *ემანაციის* პრინციპის მეშვეობით ყოველივე ეს ერთ გაბმულ მძივად ააცვა.

ამ თვალსაზრისით, პლატონის ჭეშმარიტი მემკვიდრე-

ბი ქრისტიანი ფილოსოფოსები აღმოჩნდნენ, განსაკუთრებით კი – წმ. ავგუსტინე იპონიელი და დიონისე არეოპაგელის სახელის ჩრდილში დაფარული დღემდე უცნობი ავტორი. პირველმა – პლატონისეული ხილულისა და უხილავის დიქოტომია ჭეშმარიტ ტრანსცენდენტურ მეტაფიზიკად გარდასახა, ხოლო მეორემ – პლატონისეული აპოფატეკური მატრიცა გამოცხადების ღმერთამდე მიიტანა და იქ სათანადო ადგილიც მიუჩინა.

ამავე დროს, წმ. ავგუსტინე აღმოჩნდა ერთადერთი, ვინც ბოლო ორი ახალი თემა შემოიტანა ფილოსოფიაში. დანარჩენი ყველა თემა პლატონისეულია. არისტოტელემაც კი პლატონურ თემებზე მხოლოდ თავისი რამდენიმე ვარიაცია შემოგვთავაზა – სამი ტიპის სუბსტანციის (1), უძრავ მამოძრავებელთა ნესრიგისა (2) და ყოფიერების კატეგორიული მატრიცის (3) სახით. თუმცა, სწორედ ამგვარი პოსტულატებიდან განვითარდა მედიტერანული საზოგადო სქოლასტიკა (ბერძნული, ლათინური, ისლამური და იუდაური).

წმ. ავგუსტინემ, ერთი მხრივ, მოახდინა პიროვნების „შინაგანი სამყაროს“ კრისტალიზება (შემოგვთავაზა ე.წ. „ფსიქოლოგიური დისკურსი“) „აღსარებანში“, ხოლო, მეორე მხრივ, „უფლის ქალაქში“ ერთ-ერთმა პირველმა (თუ – პირველმა არა!)⁶⁷ მოგვცა ქრისტიანული ისტორიოსოფიის (მეტაისტორიის) სანიმუშო მაგალითი-პარადიგმა, რომელიც ერთდროულად წარმოადგენს როგორც ისტორიის თეოლოგიას, ისე – ისტორიის ფილოსოფიასა და ისტორიის მისტიკურ (სულიერ) ჭვრეტას.

67 ობიექტურობისათვის უნდა აღენიშნოთ, რომ პაულუს ოროზიუსმა (ჩვ.წ. 385 — 420) ავგუსტინეზე უფრო ადრე დაწერა თავისი *Historiarum Adversum Paganos*, თუმცა, აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ, როგორც ავგუსტინეს მოწაფემ და მიმდევარმა, მან ეს შრომა დაწერა თავისი მასწავლებლის მოწოდებით და ზეგავლენით. მიუხედავად ამისა, ავგუსტინეს „უფლის ქალაქისათვის“ ოროზიუსის ამ შესანიშნავ თხზულებას თვისებრივად აღემატება თავისი ფილოსოფიური სიღრმითა და მისტიკური ინტუიციით.

ცხადია, პიროვნების „შინაგანი სამყაროსა“ და ისტორიის საზრისის გაგება ახალი აღთქმის ქრონოტოპოსმა წარმოშვა, მაგრამ თემატური სახით მათი მეტაფიზიკურ დისკურსში კრისტალიზება თავიდან ბოლომდე წმ. ავგუსტინეს დამსახურებაა.

კონტრასტისათვის – მაგალითად, აღმოსავლურ ქრისტიანობაში, მიუხედავად იმისა, რომ პიროვნება და ისტორია, ცხადია, იმპლიციტურად საფუძველშივე იგულისხმება, ისტორიოსოფიული და „ფსიქოლოგიური“ დისკურსები, შესაბამისად, დოსტოევსკიმდე და ვლადიმირ სოლოვიოვამდე არტიკულირებული და გამოკრისტალებული სუფთა სახით, საზოგადოდ, არ გახლდათ.⁶⁸

თუმცა, ობიექტურობისათვის აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ კათოლიციზმმა დასავლეთში ისეთი შოკი მიიღო ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის სახით, რომ ჭეშმარიტად ქრისტიანული ისტორიის ფილოსოფია მხოლოდ XX საუკუნის 50-იან წლებში დაიბადა ხელახლა სწორედ ვლადიმირ სოლოვიოვისა და ნიკოლაი ბერდიაევისაგან მიღებული სტიმულითა თუ მათი ზეგავლენით.

რაც შეეხება „ფსიქოლოგიურ“ დისკურსს, მისი ხელმეორე არტიკულაცია დასავლეთში პირწმინდად წმ. ეგნატე ლოიოლას, იესოს საზოგადოებისა და მათ მიერ ინი-

68 ამის მიზეზი ზედაპირზე ძვეს – იმპერიის აღმოსავლურ ნაწილში არ მომხდარა იმგვარი ტიპის კატაკლიზმი, რაც იმპერიის დასავლეთს დაემართა. ისტორიოსოფიის გამოკრისტალებას, კი, წესისამებრ, კულტურულ-ცივილიზაციური კრიზისი იწვევს. სწორედ ამიტომ, რომის აღება ბარბაროსების მიერ ის ნამდვილი გამოწვევა აღმოჩნდა, რამაც ავგუსტინესეული ქრისტიანობის ისტორიოსოფიული აპოლოგია წარმოშვა, როგორც – სრულიად გარკვეული პასუხი. იმპერიის აღმოსავლეთი კი ბოლომდე (1453 წლამდე!) გაშეშდა ლამის რეალიზებულ ესქატოლოგიურ ქრონოტოპოსში. რაც შეეხება დოსტოევსკისა და სოლოვიოვს – თანამედროვე გადმოსახედიდან, ორივე მათგანი სრულიად გარკვეული მისტიკური ინტუიციის რეპრეზენტაციაა, რომ „მესამე რომი“ ინგრევა. დოსტოევსკიც და სოლოვიოვიც რევოლუციური აპოკალიფსის პროფეტები არიან – და არა მხოლოდ რუსული რევოლუციისა!

ცირებული „ბაროკოს პარადიგმის“ დამსახურებაა.

ავგუსტინეს უღრმესი ინტუიცია, რომელსაც, დღემდე არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა, ამ პოზიციიდან, ის გახლავთ, რომ მან დაინახა „შინაგანისა“ და „გარეგანის“ სრულიად პარადოქსული ურთიერთმიმართება. საქმე ისაა, რომ მე კი არა ვარ ჩემს „შიგნით“, არამედ „შიგნით“ არის ღმერთი, მე კი, სინამდვილეში, ვარ – „გარეთ“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სწორედ, ერთი შეხედვით, „შორეული“ და ტრანსცენდენტური ღმერთი არის ჩემს „შიგნით“ და ამ ჩემს „შინაგან“ სამყარომდე მე ჯერ კიდევ უნდა მივიღე სწორედ შინაგანი ჩაღრმავების, შინაგანი სულიერი ცხოვრების და, რაც მთავარია, ლოცვის, როგორც მედიტაციურ-ჭვრეტითი ხელოვნების, მეშვეობით.

მაგრამ ეს ყველაფერი როდია. საქმე ისაა, რომ ამ ე.წ. „ფსიქოლოგიურ“ დისკურსს აქვს ღრმად პერსონოლოგიური განზომილება, როცა ხდება მისი გადაკვეთა შინაგანი სულიერი გამოცდილების *მე-მონშობასთან*... უნდა ითქვას, რომ ამგვარი ტიპის სულიერი დისკურსი უკვე არსებობდა ანტიკურ ფილოსოფიაში – იმავე პლატონის VII ნერილისა და, განსაკუთრებით, მარკუს ავრელიუსის ტრაქტატის – „საკუთარი თავისადმი“-ს სახით. მაგრამ ავგუსტინესთან ამას თან დაერთო მისტიკური გამოცდილების *მე-დისკურსიც*. ამგვარი *მე-დისკურსის* ქრესტომათიული მაგალითია დედა-შვილის – ავგუსტინესა და მონიკას – ესქტაზი, რომელიც მათ ერთად განიცადეს –

cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet, in quantalibet luce corporea, prae illius vitae iucunditate non comparatione sed ne commemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu in idipsum, perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua. et venimus in mentes nostras et transcendi-

mus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israhel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est ut fuit, et sic erit semper. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis. et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. et quid simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia?

როცა ჩვენი საუბრისას მივედით იმის აღიარებამდე, რომ ნებისმიერ მიწიერ შუქში ხორციელი გრძნობების მიერ მონიჭებული ვერც ერთი სიამოვნება არათუ ვერ შეედრება მიღმური ცხოვრების სიამეთ, არამედ მათ გვერდით ხსენების ღირსიც კი არ არის არც ერთი, ჩვენ სულ უფრო და უფრო აღმურმოდებული გულებით ავმაღლდით თვით მასთან – გავიარეთ რა თანადათანობით მის მიერ შექმნილი ყველა ნივთი და მივეახლეთ რა თვით ზეცას, საიდანაც მზე, მთვარე და ვარსკვლავები ჩვენს მინას ანათებენ. და შენს განსაკვირვებელ ქმნილებათა ჭკრეჭით და შესხმით შევალწიეთ საკუთარი თავის სიღრმეში და მივეახლეთ საკუთარ სულს და გამოვალწიეთ მისგანაც, რათა მიგველწია იმ დაუღეველი სისავსის ქვეყნისაკენ, სადაც შენ ჭეშმარიტების საკვებით მარადიულად აძოვებ ისრაელს. და აქ ცხოვრება – ესაა მარადიული სიბრძნე, რომლის მიერაც შეიქმნა ყოველივე, რაც იყო, არის და იქნება. ხოლო თავად ის არასდროს შექმნილა, არამედ ისეთია როგორიც იყო, არის და იქნება. თუმცა, უფრო მართებულია ვთქვათ, რომ მისთვის არ არსებობს „იყო“ და „იქნება“, არამედ მხოლოდ მარადიული აწმყო – ყოფიერება, რომელიც სულმუდამ „არის“. და სანამ ჩვენ ამ სიბრძნეზე ვსაუ-

ბრობდით და გვწყუროდა იგი, სულ ოდნავ შევეხეთ მას ჩვენი მოცახცახე გულებით. და ამოვიოხრეთ, და დავტოვეთ იქ ნაყოფი ჩვენი სულისა. და დავუბრუნდით ამქვეყნიური მეტყველების ხმაურს, იმ სიტყვებს, რომლებიც ჩნდებიან და ქრებიან. არადა, რა შეედრება შენს სიტყვას – ჩვენს უფალს – უჭკნობსა და ყოველივეს განმაახლებელს? (Conf. LX. 10. 25).⁶⁹

ავგუსტინეს შემდეგ მსგავსი (ოღონდ – არა იდენტური!) ტიპის *მე-დისკურსის* მაგალითი გახლავთ ბოეციუსის „*De consolatione philosophiae*“ („ნუგეშისცემა ფილოსოფიისაგან“), თუმცა, განსხვავებით იპონიის ეპისკოპოსის ნარატივისაგან, ბოეციუსის ტექსტი ბევრად დავალებულია ანტიკური რიტორიკული ტრადიციისაგან და, ამავე დროს, ის უხვად მიმართავს ალეგორიულ პირობითობებსაც. თუმცა, ბოეციუსის ეს შესანიშნავი თხზულება არც ღრმად პიროვნულ კაეშანს არის მოკლებული, რომელშიც პატიმარი (სიკვდილმისჯილი?) ფილოსოფოსის ტრაგიკული შინაგანი გამოცდილებაც გამოსჭვივის.

ამის შემდეგ, მთელი საშუალო საუკუნეების მანძილზე სულიერ-მისტიკური ჟანრი და *მე-დისკურსი* თითქმის არსად აღარ გადაიკვეთება. მხოლოდ ეპოქის დასასრულს მოხდა ამ ქრონოტოპოსის აღორძინება დანტეს „*Vita Nuova*“-სა და „*კომედიაში*“. დანტე „*კომედიაში*“ სრულიად შეგნებულად ეყრდნობა ავგუსტინესა და ბოეციუსს, როგორც სანიმუშო მაგალითებს. თუმცა, არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ „*კომედიის*“ უკან თავად დანტეს ღრმად შინაგანი სულიერი გამოცდილება ძევს. სწორედ ამიტომ, „*კომედიის*“ ფინალური კანტოები, სადაც წარმოდგენილია დანტესა და ბეატრიჩეს მისტიკური პილიგრიმობა სამოთხეში, – აშკარად გვახსენებს ავგუსტინესა და მონიკას ექსტაზის პასაჟს და არა მხოლოდ ინტერტექსტუალური, არამედ, რაც კიდევ უფრო

69 <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/conf9.shtml>

მნიშვნელოვანია, – სულიერი შინაგანი გამოცდილების გადაძახილის ქრილში.

ამის შემდეგ, უკვე XVI საუკუნეში სულიერ-მისტიკური ჟანრი და ავტობიოგრაფიული დისკურსი სრულიად თავისუფლად უკავშირდება ერთმანეთს ისეთ ქრესტომათიულ ტექსტებში, როგორებიც გახლავთ ნმ. ტერეზა ავილიელის „ავტობიოგრაფია“ თუ „შინაგანი კოშკი“, ნმ. იოანე ჯვრისას მისტიკური ლირიკული პოეზია და ნმ. ეგნატე ლოიოლას „პილიგრიმის მონათხრობი საკუთარ თავზე“, სადაც, მიუხედავად იმისა, რომ თხრობა III პირში წარმოებს, პერსონალური მე სრულიად გამჭვირვალეა, ხოლო შინაგანი გამოცდილების პიროვნული განზომილება – სავსებით ხელშესახები და მკაფიო.⁷⁰

დაბოლოს, XIX საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული, როცა ნმ. ტერეზა ლიზიელმა „სულის ამბავი“ დაწერა, რომელიც ერთდროულად უღრმესი სულიერი გამოცდილების დოკუმენტიცაა და ფრანგული ლიტერატურის აღიარებული შედეგრიც, მე-დისკურსი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ხშირი ქრონოტოპოსი გახდა შინაგანი სულიერი გამოცდილების გადმოცემისა.⁷¹

რაც შეეხება, ავგუსტინეს ისტორიოსოფიას, რომელიც ქრისტიანული მეტაისტორიის დღემდე პარადიგმულ ნიმუშს წარმოადგენს, აქ პირდაპირ უნდა წამოვჭრათ ამგვარი კითხვა – რას ნიშნავს „ისტორიოსოფიული“, ან – მეორენაირად – „მეტაისტორიული დისკურსი“?

ისტორიის არსი (ბუნება), მისი საზრისი და ისტორიულ ცვლილებათა მიზეზი და მნიშვნელობა – აი, მეტაისტორიის ძირითადი თემები (ტოპოსები). სადაც და როდესაც ხდება

70 წმინდა ეგნატეს საგანგებო სულიერების შესახებ ჩვენ მოცემული ნაშრომის IV ნაწილში ვისაუბრებთ.

71 XX საუკუნეში ამის მაგალითები იმდენად ხშირია, რომ მხოლოდ რამდენიმე მათგანს დავასახელებთ: პოლ კლოდელის, ანრი ფოსარის, ევგენი შვარცისა თუ ოლივიე მესიანის მოქცევისა თუ მოხმობის პერსონალური ნარატივები.

ისტორიის ბუნების, მისი საზრისის, ისტორიულ ცვლილებათა მიზეზისა და მნიშვნელობის ჭვრეტა, მაშინვე და იქვე გვაქვს მეტაისტორიაც.⁷²

ამავე დროს, ავგუსტინე გვიჩვენებს ისტორიის დიალექტიკას (არაჰეგელისეულს, ცხადია!), *უფლის ქალაქის* (Civitas Dei), როგორც ისტორიის სუბიექტის, პილიგრიმობის სახით. სწორედ ეს პილიგრიმობა გახლავთ ქრისტიანული ისტორიის ფილოსოფიის (ისტორიოსოფიის), ანუ – მეტაისტორიის – მთავარი თემა.

ავგუსტინე ისტორიულ პროცესს წარმოგვიდგენს, როგორც *Civitas Dei*-ს (*უფლის ქალაქის*) და *Civitas Terrena*-ს (მიწიერი ქალაქის) ურთიერთმიმართების დიალექტიკას. უფლის ქალაქის მკვიდრი *სულის* მიხედვით ცხოვრობს, ხოლო მიწიერი ქალაქისა – *ხორცის* ხმას მიჰყვება. ხორცი – ავგუსტინე მიხედვით, ესაა, რასაც დღეს მატერიალურ ღირებულებებსა და არაცნობიერ წადილს (ლიბიდოს) ვუწოდებთ. *უფლის ქალაქი* არ ემთხვევა მთლიანად ქრისტიანულ ეკლესიას. საქმე ისაა, რომ ეკლესიაში ბევრია ისეთი, ვინც შინაგანად *უფლის ქალაქს* არ ეკუთვნის, ხოლო ზოგიერთი, რომელიც ერთი შეხედვით, „გარეთაა“, სინამდვილეში *უფლის ქალაქს* მიეკუთვნება. საბოლოოდ, ამ ყოველივეს, ავგუსტინეს თანახმად, „ბოლო ჟამი“ და ჩვენი უფლის მეორედ მოსვლა გამოარკვევს. მანამდე კი *უფლის ქალაქი* პილიგრიმობს წუთისოფელში და არ იცის სად მიიყუდოს თავი თვისი.

აი, ამგვარია ავგუსტინესეული მეტაისტორიული ჭვრეტა, რის გამოც „*უფლის ქალაქისათვის*“ ერთდროულად შეიცავს როგორც ისტორიის თეოლოგიის, ისე – ისტორიის

72 ამ შემთხვევაში, ჩვენ მივყევით შესანიშნავი ინგლისელი კათოლიკე ისტორიკოსის ქრისტოფერ დოუსონის მიერ გაკვალულ გზას. აი, როგორ აყალიბებს ის მეტაისტორიის დანიშნულებას: „მეტაისტორია ეხება ისტორიის ბუნებასა და საზრისს, აგრეთვე, – ისტორიულ ცვლილებათა მიზეზსა და მნიშვნელობას“ – Ch. Dawson. *The Dynamics of World History* (New York: Sheed & Ward, 1956), გვ. 281

ფილოსოფიისა და ისტორიის სულიერი (მისტიკური) ჭვრეტის მოდუსებს.

თუმცა, აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ისტორიის ფილოსოფიის“ ტერმინი და კონცეპტი ვოლტერმა შემოიტანა და ის „ისტორიის თეოლოგიას“ დაუპირისპირა.⁷³ ვოლტერის აზრით, ისტორიის ფილოსოფიის მთავარი სუბიექტი ადამიანია, ხოლო ღმერთი ისევეა „გატანილი“ მისი (და, საზოგადოდ, – განმანათლებლური) ისტორიის ფილოსოფიიდან, როგორც – ეკლესია სეკულარულ სახელმწიფოში ლეგიტიმაციის რეჟიმიდან.

თუმცა, ვოლტერის საწინააღმდეგოდ, ჰეგელმა განმანათლებლობის დისკურსი და გამოცხადების ქრისტიანული დისკურსი ერთმანეთს გაუიგივა და, მისი აზრით, მათი სრულყოფილი „ურთიერთკონვერტაცია“ შეასრულა: ქრისტიანობა გადათარგმნა განმანათლებლობის ენაზე და – პირიქით.⁷⁴ თეზისი (ქრისტიანობა) და ანტითეზისი (განმანათლებლობა) ჰეგელისეული სინთეზით (მისეული „ისტორიის ფილოსოფია“) მოიხსნა.

ჰეგელის ამ „ექსპერიმენტმა“ დასავლურ კათოლიკურ აკადემიურ ქრონოტოპოსში სრული „მოჯადოება“ გამოიწვია, რის გამოც XX საუკუნის 50-იან წლებამდე ქრისტიანული ისტორიოსოფიის ჟანრი დასავლეთში, ფაქტობრივად, გაქრა.

გამონაკლისის სახით XIX საუკუნის ბოლოს რუსმა ბიზანტიური წესის კათოლიკე ფილოსოფოსმა და მისტიკოსმა, გენიალურმა ვლადიმირ სოლოვიოვმა ჭეშმარიტად ქრისტიანული მეტაისტორია თავის „სამ საუბარში“ (1899 წ.) ააღორძინა და ისტორიის დასასრულის, როგორც „ბოლო

73 Karl Löwith. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1949), გვ. 104

74 Löwith. გვ. 54

ჟამის", მართლაც, ქრისტიანული გაგება წარმოგვიდგინა.⁷⁵

მხოლოდ ამის შემდეგ XX საუკუნის 50-იან წლებში ერთმანეთის მიყოლებით იწერება და ქვეყნდება კათოლიკე ავტორების შემდეგი თხზულებები: იოზეფ პიპერის „ჟამთა აღსასრული" (1954 წ.), კრისტოფერ დოუსონის „მსოფლიო ისტორიის დინამიკა" (1956 წ.), ჟაკ მარიტენის „ისტორიის ფილოსოფიის შესახებ" (1957 წ.), ჟან დანიელუს „ისტორიის უფალი" (1958 წ.), ჰანს ურს ფონ ბალთაზარის „ისტორიის თეოლოგია" (1959 წ.). თითოეული მათგანი ქრისტიანული მეტაისტორიის სრულიად მკაფიო და ნათელ რეპრეზენტაციას წარმოადგენს.⁷⁶

ასეა თუ ისე, წმ. ავგუსტინე, მართლაც, მეორე ფილოსოფოსია პლატონის შემდეგ, რომელმაც ფილოსოფიის გლობალურ ქრონოტოპოსში ნამდვილად ახალი თემების კრისტალიზება მოახერხა.

დაბოლოს, მესამე ფილოსოფოსი, რომელმაც, ასევე, შემოიტანა ახალი თემა და დასავლური ინტელექტუალური აზრი აბსოლუტურად სხვა მიმართულებით წაიყვანა – ესაა რენე დეკარტი. მან ეგო-ს კონცეპტი და ეგო-ს, ანუ – სუბიექტური რეფლექსია შემოგვთავაზა – ტრადიციული ფილოსოფიის ჭვრეტითი აქტისა და ჭვრეტითი ცხოვრების ნაცვლად.⁷⁷

75 XX საუკუნეში, ასევე, რუსმა ფილოსოფოსმა ნიკოლაი ბერდიაევმა 1923 წელს გამოცემულ წიგნში „ისტორიის საზრისი", სოლოვიოვის კვალდაკვალ, ქრისტიანული ისტორიოსოფიული ხედვა შემოგვთავაზა.

76 ობიექტურობისათვის აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ კათოლიკე ავტორებს პროტესტანტებმა „დაასწრეს" – ოსკარ კულმანის „ქრისტი და დრო" (1946 წ.), კარლ ლოვიტის „ისტორიის საზრისი" (1949 წ.), რაინჰოლდ ნიბურის „რწმენა და ისტორია" (1949 წ.). თუმცა, არც ის უნდა დავივინყოთ, რომ უფრო ადრე ოთმარ შპანმა, ბერდიაევისაგან დამოუკიდებლად, დაწერა და გამოსცა თავისი „ისტორიის ფილოსოფია" (1932 წ.), სადაც, ასევე, ქრისტიანული (კათოლიკური) მეტაისტორიული თვალსაზრისი გახლავთ წარმოდგენილი.

77 სწორედ აქედან განვითარდა როგორც თანამედროვე „საუნევერსი-

მაინც რა განსხვავებაა ფილოსოფიურ მჭვრეტელობასა და სუბიექტის რეფლექსიას შორის? უპირველეს ყოვლისა, განსხვავება ძვეს შეკითხვაში – ვინ? – ერთი მხრივ, – ვინ უჭვრეტს? მეორე მხრივ – ვინ ახორციელებს სუბიექტურ რეფლექსიას?

უჭვრეტს სული (psyche) თავისი ჭვრეტითი უნარის, მჭვრეტელობის (*theoria, noesis, dianoia*) მეშვეობით, რომელიც „თანდაყოლილია“, ხოლო რეფლექსიას ახორციელებს სუბიექტი, რომელიც თავად აკონსტრუირებს თავისი შემეცნების ობიექტს. რეფლექსია – ესაა პირველადი განსხვავების ქრონოტოპოსი სუბიექტურ და ობიექტურ სფეროებს შორის. სუბიექტი აზროვნებს, ხოლო ობიექტში არაფერია იმგვარი, რასაც „ცნობიერების“ პრედიკატი შეიძლება მივუყენოთ, ობიექტი მექანიკურია – ესაა მანქანა. რომელიც სრულიად გამჭვირვალეა სუბიექტის მხრიდან.

ჰაიდეგერის ენაზე ეს ამგვარად გამოიყურება – სამყარო სურათია, რომელიც სუბიექტის წინაშე წარმოდგება, ანუ – თავად სუბიექტი არ იმყოფება თავის სამყაროში. „ტრაქტატის“ პერიოდის ვიტგენშტაინი ამ თვალსაზრისს ამგვარად გამოხატავს –

„სუბიექტი არ მიეკუთვნება სამყაროს, მაგრამ ის ამ სამყაროს საზღვარს წარმოადგენს. სად შეიძლება სამყაროში მეტაფიზიკური სუბიექტის შემჩნევა? შენ ამბობ, რომ ეს ყოველივე იმგვარადვეა, როგორც თვალისა და თვალსაწიერის (*Gesichtsfeld*) შემთხვევაში. მაგრამ შენ ვერ ხედავ თვალს და თვალსაწიერიდანაც არაფერი გვეუბნება იმას, რომ ის თვალის მიერ არის დანახული“.⁷⁸

ტექტო პარადიგმა“, ისე – ახალევროპული აზროვნების თეორიული პროექტი, რომელსაც „მოდერნული ფილოსოფია“ ეწოდა; ხოლო, საბოლოოდ, ეს ყველაფერი, როგორც ჰაიდეგერი იტყოდა, ტექნიკის პლანეტარული გაბატონებით დაგვირგვინდა.

უფრო უკეთესად შეუძლებელია იმის გამოთქმა, თუ რას ნიშნავს რეფლექსიური – ვიტგენშტაინის ენაზე – „მეტაფიზიკური სუბიექტი“, სხვაგვარად – კარტეზიული „ეგო“. ესაა – „სამყაროს საზღვარი, რომელიც თავად სამყარო არ ეკუთვნის“, მაგრამ – განსაზღვრავს სამყაროს.

მეტაფიზიკურ (რეფლექსიურ) სუბიექტს მოდერნული პროექტისთვის ლამის ისეთივე მნიშვნელობა აქვს, როგორიც, მაგალითად, სქოლასტიკაში – *esse-ს* (ყოფიერება, როგორც ასეთი), ხოლო პლატონთან – *ერო-ს*. არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ არისტოტელესათვის ასეთივე ცენტრალური მნიშვნელობის ფილოსოფიური ტოპოსი (და არა – კონცეპტი!) – ესაა *ousia*, რაც ლათინურად ითარგმნება, როგორც – სუბსტანცია, ქართულად ენაზე კი ჩვენ თავისუფლად შეგვიძლია გამოვიყენოთ სიტყვა – „ყოფიერება“.

ცხადია, ანტიკურ ფილოსოფიასა და ახალევროპულ „თეორიულ“ პროექტს შორის სერიოზული ასიმეტრია (თუ – უფსკრული არა!) არსებობს, რის გამოც, ანტიკური პოზიციიდან, იმას, რასაც დეკარტმა საფუძველი დაუდო, წარმოადგენს არა იმდენად ფილოსოფიას, რამდენადაც – სოფისტიკის, დიალექტიკისა და დოქსოგრაფიის გარკვეულ ნაზავს, რასაც, ჩვენი მხრივ, *ეგოფილია-ს* ვუნდობთ.

ამიტომაც, ანტიკური ფილოსოფიის მთავარი განმსაზღვრელი ნიშან-თვისება – ესაა ჭვრეტა, მჭვრეტელობა და ჭვრეტითი ცხოვრება უგამონაკლისოდ – *theoria* და *bios theoretikos*. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბერძნულ კულტურაში *theoria* თავდაპირველად რელიგიურ პილიგრიმობასა და ამა თუ იმ რელიგიური კულტის თავყვანისცემას აღნიშნავდა, რასაც შემდგომში შინაგანი ჭვრეტის განზომილებაც დაერთო.⁷⁹

რაც შეეხება მოდერნულ „ფილოსოფიურ“ პროექტს – აქ მთავარია არა ჭვრეტა და მჭვრეტელობა, არამედ – რე-

79 იხ.: ამის შესახებ რაუმის შესანიშნავი გამოკვლევა: H. Rausch. *Theoria: Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (Munich: Fink, 1982).

ფლექსიური („მეტაფიზიკური“) სუბიექტის მიერ საკუთარი სამყაროს კონსტრუირება-პროექტირება. სწორედ ამიტომ, შოპენჰაუერი პირველ მათგანს უწოდებს Wille-ს, ხოლო მეორეს – Vorstellung-ს. აქედან კი – ნიცშესეული *Wille zur Macht* – სწორედ ესაა მოდერნისეული პროექტის გულის-გული – „ძალაუფლების ნება“, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს ლამის მყისიერ პოლიტიკურ იმპლიკაციებს, მაშინ როცა ანტიკურ ქრონოტოპოსში ჭვრეტა და ქმედება მკაცრად გახლავთ გამიჯნული ერთმანეთისაგან.⁸⁰ ამიტომაც, ჰაიდეგერისეული „ყოფიერების დავიწყება“⁸¹ – ესაა ჭვრეტითი ცხოვრებისა და ჭვრეტის „დავიწყების“ შედეგი. თუმცა, ამის შესახებ – მოგვიანებით.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მოდერნის ორი ინვარიანტული თეორიული პროექტი, რომლიდანაც ერთს „სუბიექტურ იდეალიზმს“ უწოდებენ (დეკარტის ხაზი), ხოლო მეორეს – „ობიექტურს“ (ჰეგელი), სინამდვილეში, ერთი მედლის ორი მხარეა, ესაა – რეფლექსიური სუბიექტის ორი გამოვლინება.

თუკი პლატონის მიხედვით, ის, რასაც აღვიქვამთ და ვხედავთ, სხვა არაფერია თუ არა – ფარდა, რომელიც ეფარება ჭეშმარიტ რეალობას – იმ ერთადერთს, რაც ყოფიერების მიღმაა, რადგან სხვა შემთხვევაში მოგვინევს სუბსტანციური ტაქსონომიის აღიარება, რაც არისტოტელეს დავმართა⁸² – მოდერნულმა ევროპულმა ფილოსოფიამ ყოფიერების საკითხი მთლიანად „გაიტანა“ ფილოსოფიის ქრონოტოპო-

80 თუმცა, აქაც არსებობს გამონაკლისი პლატონის სახით, რომელიც ცდილობდა ფილოსოფიისა და პოლიტიკის სინთეზს. მაგრამ ეს სინთეზი დიამეტრულად განსხვავდება მოდერნის თეორიული პროექტისაგან.

81 ჰაიდეგერის მიხედვით, დასავლური ფილოსოფია (ხოლო დასავლური ფილოსოფია, მისი აზრით, ანტიკური ფილოსოფიით იწყება) იმთავითვე იწყება ყოფიერების დავიწყებით.

82 არისტოტელეს სუბსტანციათა ტაქსონომიის – ანუ ე.წ. „სამი არსის“ შესახებ მოცემული ნაშრომის III ნაწილში გვექნება საუბარი.

სიდან და ერთადერთ რეალობად რეფლექსიური სუბიექტი გამოაცხადა, რომელსაც დეკარტი *ego*-ს უწოდებს, ხოლო ჰეგელი – აბსოლუტურ სულს და, საბოლოოდ, – ღმერთს, რომელიც ისტორიაში მოძრაობს, უფრო ზუსტად – რომლის აქტივობის („ქრონოლოგიური“ და დიაქრონიული მოძრაობის) შედეგიცაა თავად ისტორიული პროცესი.

ერთი შეხედვით, ფენომენურისა და ნოუმენურის კანტისეული დიქტომია, რომელიც ეყრდნობა „თავისთავადი ნივთისა“ (*Ding an sich*) და მოვლენის განსხვავებას, პლატონისეული *ousia/genesis*-ის, ანუ – ხილული/უხილავის განსხვავებას იმეორებს, მაგრამ ეს სრულიად ზედაპირული ხედვაა. საქმე ისაა, რომ პლატონისეული ჭვრეტა მიემართება სწორედ იმას, რაც უხილავია, მარადიული და უცვალელებელი, ხოლო კანტისეული შემეცნება პირიქით, – ხილულსა და ფენომენურს. ამიტომაც, პლატონი იტყოდა, რომ კანტისეული შემეცნება სხვა არაფერია, თუ მღვიმის კედელზე ჩრდილების კვლევა-ძიება, რაც სრულიად ილუზორული და უსაზრისო საქმიანობაა. ყოველივე ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ კანტსა და პლატონს შორის ისეთივე გადაულახავი უფსკრულია, როგორც, საზოგადოდ, – ბერძნულ ფილოსოფიასა და ახალევროპულ აზროვნებას, ჭვრეტით ცხოვრებასა და სუბიექტურ რეფლექსიას შორის.

ერთის პლატონური აპოფატეიკა, არისტოტელეს ყოფიერების კატეგორიათა მატრიცა და მეტაფიზიკის ბედი მოდერნის ხანაში

პლატონის ფიგურა (შტეფან გეორგეს წრეში იტყოდნენ – მისი გემეტალტი)⁸³ გამოხატავს ფილოსოფიის, თეოლოგი-

83 შტეფან გეორგეს (1868 – 1933) წრე პლატონის კულტს ამკვიდრებდა და შეგნებულად უპირისპირდებოდა „საუნივერსიტეტო პარადიგმას“. ერთ-ერთი გამოხატულება ამ ინტენციისა გახლავთ ჰაინრიხ ფრიდემანის ოპუსი სახელწოდებით – „პლატონი და მისი გემეტალტი“ (1914 წ.).

ისა და სულიერების ერთიანობას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პლატონი გვიჩვენებს შინაგანი გამოცდილების, მისი ექსეგესისა და მისი გადაცემის (ტრანზიციის) – ანუ ჭვრეტიანი ინტუიციის, მისტიკური გამოცდილებისა და ფილოსოფიური დისკურსის შინაგან ურთიერთკავშირს. პლატონის ენაზე – ესაა *მითოსისა* და *დიალექტიკის* – ტრადიციული საკრალური გადმოცემებისა და ფილოსოფიის, როგორც მედიტაციურ-ჭვრეტიანი ხელოვნების, ერთიანობა.

თომისტური ტრადიციის შესანიშნავი გვიანდელი წარმომადგენელი ჟაკ მარიტენი (1882 – 1973) წარმოგვიჩენს თეოლოგიის, ფილოსოფიისა და სულიერების (მისტიკის) ნათიფ განსხვავებას, როცა თეოლოგია – ესაა ბიბლიური გამოცხადების ექსეგესა, მისტიკა – სულიერი (შინაგანი) გამოცდილების გაზიარება, ხოლო ფილოსოფია – ჭეშმარიტების ძიება რაციონალური კონცეპტუალური აპარატის მეშვეობით.⁸⁴ ამ პოზიციიდან, ფილოსოფია ნამდვილად არ წარმოადგენს სულიერი თუ „შინაგანი“ გამოცდილების არტიკულაციას. ცხადია, ესაა – დიდი დროითი ქრონოტოპოსით გამოცდილი თომისტური მიდგომა, მაგრამ რამდენად შესაბამემა ეს თავად არისტოტელეს თვალსაზრისს?

საქმე ისაა, რომ არისტოტელესათვის ისევე, როგორც პლატონისა და, საზოგადოდ, ბერძნულ-რომაული კულტურისათვის, ფილოსოფია – ესაა ჭვრეტა და ჭვრეტიანი ცხოვრება უგამონაკლისოდ. თავად არისტოტელეს მიხედვით, ფილოსოფოსსა და დიალექტიკოსს შორის ის განსხვავებაა, რომ „დიალექტიკა მსჯელობს იმის შესახებ, რასაც ფილოსოფია შეიცნობს (უჭვრეტს)“ (*მეტაფიზიკა*, 1004b 20-25) და კიდევ – „მითოსის მოყვარულიც ფილოსოფოსია, რადგანაც მითოსიც ხომ გაკვირვებით იწყება“ (983a13-18), ხოლო „გაკვირვება“ სხვა არაფერია, თუ არა – სულიერი

84 Ж. Маритен. Философ в мире (М.: «Высшая школа», 1994), гл. 37 – 40. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ისლამურ კულტურაშიც, ასევე, გამოიყოფა ეს სამი მიმართულება – კალამი (დოგმატური თეოლოგია), სუფიზმი (მისტიკა) და ფალსაფა (ფილოსოფია).

(შინაგანი) გამოცდილება.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ანტიკურმა კულტურამ არ იცის მითოსისა და რეალობის, მითოსისა და ისტორიის მოდერნული დაპირისპირება (და შესაბამისი ბინარული ოპოზიციები), რადგანაც ძველი (კლასიკური!) ბერძენისათვის „მითოსი“ – ესაა „საკრალური ტრადიციული გადმოცემა“ (1), ან – „ტრადიციული ამბავი“. (2) შემოქმედების (პოეტიკის) ხელოვნება, არისტოტელეს მიხედვით, სხვა არაფერია, თუ არა – „συνιστάσθαι τὸς μῦθους“ – „ტრადიციულ გადმოცემათა კომბინირება“ (პოეტიკა, 1447a). თავისთავად ამ გადმოცემებს არავინ „ქმნის“ თუ „იგონებს“, თანამედროვე გაგებით. ისინი უკვე არსებობენ. შემოქმედი (poetes) ახდენს მათ კომბინირებას, ხოლო ფილოსოფოსი – მათ, უბრალოდ, ეყრდნობა და გადმოგვცემს. განსხვავება ისაა, რომ რასაც ფილოსოფოსი უჭყრეტს და რაზეც მედიტირებს (მაგალითად, „მითებზე“), შემოქმედი მას („მითოსს“) ბაძავს. ამიტომაც, არისტოტელე ისევე, როგორც პლატონი, მიიჩნევს, რომ საკრალური ტრადიციული გადმოცემები თავიანთი ავთენტური სახით ღვთაებრივზე გველაპარაკებიან.⁸⁵ ასე რომ, „Plato – mythmaker“, სხვა არაფერია, თუ არა – თანამედროვე ანაქრონიზმი.⁸⁶ ასევე, „რაციონალისტი“ არისტოტელე, რომელიც მითებს უარყოფს – თანამედროვე ცრურწმენაა.

მითოსისა და რეალობის მოდერნული განსხვავების საფუძველში „ბუნებრივისა“ (natural) და „ზებუნებრივის“ (supernatural) განსხვავება ძევს. მაგრამ თუ ჩვენთვის „ზებუნებრივი“ – ესაა „არარეალური“ („ის, რაც ბუნებრივი კანონების მიღმაა“), პლატონისათვის და არისტოტელესათვის „ბუნებრივი“ – ესაა სუბსტანცია, რომელსაც მატერია აქვს, ხოლო „ზებუნებრივი“ – ესაა არამატერიალური სუბ-

85 J. Pieper, Platonic Myths, გვ. 58 – 63

86 სწორედ ამგვარია ცნობილი თანამედროვე მკვლევარის ლუკ ბრისონის წიგნის სათაური.

სტანცია – არსებული, რომელიც უცვალელები და მარადი-
ულია – მაგალითად, „უძრავი მამოძრავებელი“.

თუმცა, არის, მართლაც, ერთი-ერთი მთავარი საკითხი, რასთან მიმართებაშიც არისტოტელე პლატონს ედავე-
ბა – ესაა მოძრაობის მიზეზის პრობლემა. არისტოტელეს
მიაჩნია, რომ პლატონი გარკვევით და ცხადად არაფერს
ამბობს ამის შესახებ. სწორედ მოცემული საკითხის გა-
მომზეურებას ეძღვნება „მეტაფიზიკის“ მე-12 ნიგნი, სადაც
არისტოტელე უძრავი მამოძრავებლის შესახებ გველაპა-
რაქება. მაგრამ, როგორც ჩანს, სტაგირიტს ან მეხსიერე-
ბამ უმტყუნა, ან მან, მართლაც, არაფერი იცის პლატო-
ნის გვიანდელი დიალოგის „პოლიტიკოსის“ შესახებ, სადაც
პლატონი სრულიად გარკვეულად გვეუბნება ყოველივეს
საწყისზე, რაც სხვა არაფერი, თუ არა ის, რომ „ღმერთმა
სამყაროს პირველი ბიძგი მიანიჭა“ (269c).

თუმცა, ძირეული განსხვავება პლატონსა და არის-
ტოტელეს შორის სხვაგან ძევს – ესაა პირველსაწყისის
დასაფუძვლებისა და ყოფიერების პრედიკაციის პრობლე-
მა.⁸⁷ პლატონი მიიჩნევს, რომ *ერთი (hen)*, (ისევე) როგორც

87 თუმცა, აქვე უნდა გავიზიაროთ ეტიენ ჟილსონის თეზისი, რომ
„არისტოტელე არსად წამოჭრის სამყაროსა და ყოფიერების დასა-
წყისის/საწყისის საკითხს“: Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, (Vrin,
1948, 1962), გვ. 80. იქვე ჟილსონი შენიშნავს: „არისტოტელესა და
ავეროესის ყველა ინტერპრეტატორი ... ყოფიერებასა და სუბსტან-
ციას აიგივებდა და აქედან ასკენიდა, რომ არისტოტელეს ღმერთი –
ესაა შემოქმედი. მართლაც, რას ნიშნავს ქმნა, თუ არა იმას, რომ შე-
მოქმედი ყოფიერების მიზეზია? დამტკიცება ამგვარია: ყოფიერება
– ესაა სუბსტანცია. არისტოტელეს ღმერთი სუბსტანციის მიზეზია,
ესე იგი ის არსებულის მიზეზიც გახლავთ, მაშასადამე, ის შემოქმე-
დია. მაგრამ იმ პოზიციიდან, რომლის მიხედვითაც, ყოფიერება სუბ-
სტანციურობით სრულიადაც არ ამოიწურება, ყველაფერი სხვაგვა-
რად გამოიყურება. თუკი არსებობა (ექსისტენცია) – ესაა რეალური
სუბსტანციის მაკონსტიტუირებელი აქტი, ასეთ შემთხვევაში სუბ-
სტანციის პირველმიზეზი მხოლოდ მაშინ (გარკვეული აზრით, უპირ-
ველეს ყოვლისა) შეიძლება იყოს შემოქმედებითი მიზეზი, თუკი მისი
მოქმედება იმ პირველ აქტსაც მოიცავს, რის გამოც სუბსტანცია,
როგორც ასეთი, საზოგადოდ, არსებობს. აქ ისევ წამოიჭრება სამყა-

სიკეთის ეიდოსი, ყოფიერების მიღმა – მასზე აღმატებულია. „პარმენიდეში“ ვერც იმას ვამტკიცებთ, რომ „ერთი არსებობს“ (*hen estin*), ვერც იმას, რომ „ერთი არ არსებობს“. ერთის ნებისმიერ პრედიკაციას „არსებობის“ კონტექსტში ჩიხთან მივყავართ. „სახელმწიფოში“ კი, საბოლოოდ, იქამდე მივდივართ, რომ „სიკეთის ეიდოსი“ როგორც ჭვრეტის (*nous*), ისე ყოფიერების (*to on*) მაღლა აღმოჩნდება, რომელიც ორივეს განსაზღვრავს. თუმცა, „ფედროსში“ პლატონი შენიშნავს –

ή γὰρ ἀχράματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία
ὄντας οὐσα, ψυχῇς κυβερνήτη μόνῳ θεᾷτι νῶ...

ნამდვილი მარადიული არსი – უფერო, უფორმო (უფიგურო), უხილავი ჭეშმარიტად არსებული ყოფიერება, რომელსაც ჭვრეტს მხოლოდ სულის მეეტლე – ჭვრეტის უნარი (*nous*)... (ფედროსი, 227a)

რასთან გვაქვს საქმე? – პასუხი ძალიან მარტივია: ერთ შემთხვევაში – ესაა პლატონური აპოფატიკა („პარმენიდე“ და „სახელმწიფო“), ხოლო „ფედროსის“ და კიდევ სხვა ანალოგიურ შემთხვევებში – პლატონური კატაფატიკა. „ფედროსის“ ზემოთ მოხმობილ შემთხვევაში კი საქმე გვაქვს როგორც კატაფატიკურ, ისე – აპოფატიკურ დისკურსების თანწყობასთან, რადგანაც ἀχράματός, ἀσχημάτιστος და ἀναφής აპოფატიკური თეზაურუსის სიტყვებია, ხოლო οὐσία ὄντας οὐσα – კატაფატიკურისა.

მაგრამ მთავარი ისაა, რომ პლატონი გამოორიცხავს

როს მარადიულობის საკითხი. საქმე ისაა, რომ შესაქმის იდეაში ის კი არ არის მთავარი, რომ სამყარო ყოველთვის არ არსებოდა, არამედ ის, რომ შესაძლებელი გახლდათ მას ყოველთვის არც ეარსება. სწორედ ეს „შესაძლებლობა“ არ ყოფნის არისტოტელესა და მისი ჭეშმარიტი მიმდევრების სამყაროს, რომ წამოიჭრას ამ სამყაროს პირველმიზეზის საკითხი“.

ჭეშმარიტი არსის (ousia, ontos on) თუ საწყისის (arxe) პრედიკაციას, როგორც ასეთს, მას თვისებები, აქციდენციები – არა აქვს. პლატონი თავიდანვე უარყოფს სუბსტანცია ~ აქციდენცია (1) და $S \sim P$ (2) – მიმართებათა შესაძლებლობას, რადგანაც ნებისმიერი განსაზღვრება მხოლოდ მიახლოებითია.⁸⁸ ამ აზრით, მთელი პლატონური „ონტოლოგიური“ ტაქსონომია აგებულია სარკისეული ანალოგიების მიხედვით.

სხვაგვარად რომ ვთქვთ, პლატონი – ესაა, უპირველეს ყოვლისა, *ჭვრეტის* ჩემპიონი, როცა *ჭვრეტასთან* დაკავშირებულ ლექსემებს უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭება: მღვიმის მაგალითში ყველაფერს ხედვისა და ვერ დანახვის, სიბრმავის დიქოტომიები განსაზღვრავს (1); ცოტათი უფრო ადრე *ჭეშმარიტი* ყოფიერების *ჭვრეტა* სინათლის, მზის და თვალის კონცეპტუალური მეტაფორებით განიმარტება (2); „ტიმეოსში“ დემიურგი უჭვრეტს მარადიული და წარუვალ კოსმოსის პარადიგმას და ხილულ კოსმოსს ამის მიხედვით ალაგებს თუ აწყობს (3); „ფედროსში“ მეეტლე უჭვრეტს უფერო, უსახო, გრძნობების მიერ არააღქმად არსს (4) და ა.შ.

პლატონის მთავარი გენიალური ინტუიცია – ესაა *უხილავისა და ხილულის* განსხვავება, როცა *ჭვრეტი*თი ხელოვნება ოდენ უხილავისკენ გახლავთ მიმართული, რადგანაც *ჭვრეტა* სწორედ ფიზიკური ხედვისგან (და, საზოგადოდ, შეგრძნებებისაგან) ტრანსცენდირებაა – ესაა მედიტაციური ტექნე *sui generis* – დიალექტიკა, რაც *ჭეშმარიტების* უშუალო *ჭვრეტას* გულისხმობს, რითიც *noesis*-ი განსხვავდება *dia-noia*-სგან, რომელიც გაშუალებული *ჭვრეტაა*.

⁸⁸ ვერც სიტყვებით და ვერც გამოსახულებით *ჭეშმარიტი* ყოფიერების, ანუ – ნამდვილი არსის განსაზღვრა და გამოხატვა ვერ ხერხდება – შესაძლებელია მხოლოდ მისი *ჭვრეტა*. აქედან გამომდინარე, ფილოსოფიური დისკურსი (დიალოგი, განსაზღვრება, დიალექტიკური სავარჯიშოები და სხვ.) მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა, რომელმაც *ჭვრეტასთან* უნდა მიგვიყვანოს.

აქედან გამომდინარე, ის, რასაც ვხედავთ, არ წარმოადგენს უხილავის ფენომენურ გამოხატულებას – ხილული კოსმოსი უხილავის მიხედვით გახლავთ მოწყობილი, მაგრამ ის არ წარმოადგენს მის აქციდენციასა და, ვთქვათ ასე, არტიკულაციას. უხილავ მარადიულ და უცვალეებელ საწყისს (პირველმიზეზს) თვისებები არა აქვს. არისტოტელესეული კატეგორიული თეზაურუსი პლატონთან იმთავითვე გამოირიცხება, რადგანაც ყოფიერებასა და მის საწყისს მახასიათებლები არ გააჩნია.

როგორც გვახსოვს, არისტოტელემ შემოგვთავაზა 10-წევრიანი კონცეპტუალური სქემა, რომელიც არსებულის თავისებური მატრიცაა: 1. არსი, 2. რაოდენობრიობა, 3. თვისობრიობა, 4. მიმართება, 5. დროითობა, 6. ტოპოსი (სივრცული მახასიათებელი), 7. მდგომარეობა, 8. ფლობა, 9. მოქმედება, 10. ვნება.

ავიცენა ძალიან ზუსტად მიუთითებს, რომ ეს კონცეპტუალური მატრიცა ყოფიერებას, როგორც ასეთს, არ მიეყენება, რომ ყოფიერება ამ სქემატიზმის მიღმაა.⁸⁹ მაგრამ პლატონი კიდევ უფრო რადიკალურია. ის მიიჩნევს, რომ თითოეული არსებულის შესახებ სამი (ოთხი, ხუთი) რამ შეიძლება ითქვას – ესაა – სახელი (ονομα), განსაზღვრება (logos), არსი (ousia) – ეს „კანონების“ მიხედვით (კანონები, 895d).

მეშვიდე წერილში ამას ემატება eidolon (გამოსახულება) და episteme (ცოდნა-ჭვრეტა). თუმცა, განსაზღვრება და გამოსახულება მხოლოდ მიახლოებითია – ვერც ერთი და ვერც მეორე ჭეშმარიტ ყოფიერებას (ontos on) ვერ იხელთებს. მისი ჭვრეტა მხოლოდ მეოთხე საფეხურს (ეპისტემე) ძალუძს, ასე თუ ისე. მაგრამ მეხუთე საფეხურის –

89 ავიცენა თავის ტრაქტატში მეტაფიზიკის შესახებ აღნიშნავს, რომ „ყოფიერებას გონება განსაზღვრებისა და აღწერის გარეშე შეიმეცნებს, რადგანაც მას არც გვარი აქვს და არც სახე, რადგანაც არ მოიპოვება მასზე უფრო ზოგადი რამ...“ — Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. т. I (Душанбе: «Трфон»: 1980), გვ. 106

ჭეშმარიტი ყოფიერების განსაზღვრება და გამოსახვა შეუძლებელია. სწორედ ამიტომ ამბობს პლატონი იმავე წერილში, რომ –

Ὅνκουσιν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥήτον γὰρ οὐδ' αὖτως ἔστιν ὥς ἅλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ σφῆν ἔξαιφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἔξαιφθ' ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.

ამის შესახებ არაფერი დამიწერია და არც მომავალში დავწერ. რადგანაც, განსხვავებით სხვა მოძღვრებათაგან, [ფილოსოფია] გამოუთქმელია. მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ვინმე მუდმივად ამ საქმითაა მოცული და მთელ ცხოვრებას მას დაუკავშირებს, უეცრად მის სულში, როგორც ცეცხლისაგან შუქი, ჩნდება ეს [ფილოსოფია], რომელიც თავის თავს თვითონვე კვებავს. [VII წერილი, 341d]

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პლატონის თანახმად, შეუძლებელია ფილოსოფიის, როგორც შინაგანი სულიერი გამოცდილების, არტიკულირება დისკურსის სიბრტყეზე, განსხვავებით – სხვა თავისუფალ ხელობათაგან.

თუ ასეა, მაშ, რას ემსახურება ეს დიალოგები, წერილები თუ ტრაქტატები? დიალოგების შემთხვევაში შეგვიძლია ვთქვათ, როგორც ამას „პარმენიდეს“ პროლოგიც კარგად გვიჩვენებს – რომ ისინი ზეპირად გადაიცემოდა და მათ იზეპირებდნენ არა მხოლოდ ისინი, ვინც სკოლას მიეკუთვნებოდნენ – „მათემატიკოსები“, არამედ ისინიც, ვისაც „აკუსმატიკოსებს“ უწოდებდნენ. იამბლიქოსის „პითაგორას ცხოვრების“ მიხედვით (Vita Pyth. VI, 30 და 81), პირველნი ისინი არიან, ვინც ცხოვრობენ ფილოსოფიური ჭვრეტითი ცხოვრებით, ხოლო მეორენი – მონასტერში ასულ საეროებს ჰგვანან, რომლებიც ყოველდღიურობიდან დროდადრო ამ-

ოყვინთავენ ხოლმე იქ, სადაც „შენი თავისუფლების ცივი და სუფთა ჰაერია“ (ფილოსოფიის ალექსანდრ პიატიგორსკისეული განსაზღვრება). თავისუფლება – ესაა მოცალეობა (*sxole; otium*) და არაპრაგმატული, არამერკანტილური ხასიათი იმ ხელობათა (*texne, texnai*), რომელიც მხოლოდ ჩვენ სულიერ აღმასვლას ემსახურება: სწორედ ამიტომ, ეწოდება ამ ხელობებს – თავისუფალი – *artes liberales* (*texnai eleutherai*) ფილოსოფია ზუსტად ამგვარ თავისუფალ ხელობათა გულისგულს წარმოადგენს.

ასე რომ, დიალოგების შექმნა და მათი დაზეპირება სულიერი სავარჯიშოების ისეთივე ნაირხახეობაა, როგორც – ფიგურების, რიცხვების, ციური სხეულებისა თუ მუსიკალური ჰარმონიების ჭვრეტა-მედიტირება. დიალოგები სულაც არ იწერება ისე, როგორც – თანამედროვე მონოგრაფიები, მათი დანიშნულება არ გახლავთ ამა თუ იმ კონცეპტის გამოგონება, გაშუქება თუ გაანალიზება, დიალოგების მიზანი და დანიშნულება განუყოფელია ჭვრეტითი ცხოვრებისაგან, რადგანაც ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ცხოვრების ჭვრეტითი წესი. ამიტომაც, ფილოსოფიის არტიკულირება – ზეპირად თუ ჩანანერის სახით, მართლაც, შეუძლებელია – ის მხოლოდ შინაგანი ინტუიციით – ჭვრეტით მიიღწევა, როგორც „გასხივოსნება“ ბუდისტურ მონასტრებში. დიალოგები – ესაა უშუალო ჭვრეტისაკენ მიმავალ გზაზე ერთ-ერთი დამხმარე საშუალება.

ამიტომაც, შეკითხვა სხვაგვარად უნდა დაისვას, რატომ გადაწყვიტა არისტოტელემ, რომ შესაძლებელია ყოფიერების (ყოველივე არსებულის) კატეგორიზაცია და მისი რუბრიკებად დაყოფა?⁹⁰

90 აქვე შევნიშნავთ, რომ ჭვრეტითი ცხოვრების აპოლოგიის თვალსაზრისით არისტოტელე არაფრით ჩამორჩება პლატონს. თუკი პლატონი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფოსმა არ უნდა იცხოვროს მხოლოდ ჭვრეტითი ცხოვრებით, უფრო მეტიც – მან საკუთარი ქალაქის მართვაც უნდა შეძლოს, ამისაგან განსხვავებით არისტოტელეს პოზიცია სრულიად კლასიკურია (ბერძნული გაგებით!) – ჭვრეტა და ჭვრეტითი ცხოვრება უპირატესი და უზენაესია, ხოლო ფილოსოფოსი

აქ აუცილებლად უნდა მივმართოთ ქრისტიანული სქოლასტიკური აზროვნების ისეთ ნატიფ და ღრმა მცოდნეს, როგორიც ეტიენ ჟილსონი გახლდათ. ის მიიჩნევს, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიაში ორი ურთიერთსაზიარებელი ტენდენცია არსებობს: პირველი – სპონტანური, როცა სტაგირიტი ცდილობს არსებული დაგვანახოს, როგორც ცალკეული, კერძო და ერთეულოვანი, და – მეორე, რომელიც პლატონისაგან მომდინარეობს – გაიაზროს რეალური, როგორც – ინტელიგიბელური, ზოგადი და მარადიული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საბოლოოდ, კერძო არსებული არისტოტელეს არსის განსაზღვრებამდე დაჰყავს. „მართლაც, არისტოტელემ იცოდა, რომ ერთადერთი, რაც ჭეშმარიტად არის თუ არსებობს – ესაა მხოლოდ კერძო არსებული, მაგრამ როდესაც საქმე მიდგა მის გააზრებაზე, აღმოჩნდა, რომ მისი მოაზრება შესაძლებელია მხოლოდ, როგორც ზოგადი არსისა“, ⁹¹ ანუ – რასაც პლატონი მარადიულ ეიდოსს უწოდებს. სწორედ ამიტომ, იმავე ჟილსონის შენიშვნით, და რასაც შეუძლებელია არა დავეთანხმოთ – არსებობს ორი არისტოტელე, პირველი – ამჩნევს და იკვლევს ცალკეულს, ხოლო – მეორე, ფაქტობრივად, პლატონურ ონტოლოგიას აგრძელებს. ⁹²

მხოლოდ მაშინ უნდა ჩაერიოს პოლიტიკაში, როცა მოთმენა უკვე შეუძლებელი ხდება.

91 Gilson, გვ. 59-60

92 იქვე: „არისტოტელეს ონტოლოგიის ძირეული ამბივალენტურობა მისი შემოქმედების გაორებულ ხასიათსა და, შესაბამისად, მის ისტორიულ გავლენაზე აისახა. ერთი მხრივ, ჩვენს წინაშეა პირველი არისტოტელე, რომელიც საკმაოდ განსხვავდება პლატონისაგან თავისი ცოცხალი ინტერესით რეალური საგნებისადმი და, ასევე, დამკვირვებლისა და მკვლევარის ნიჭით. ესაა – არისტოტელე, რომელმაც დაწერა *Historia animalium*, რომელიც აკვირდება კვერცხში წინილის განვითარებას, აინტერესებს ზვიგენთა გამრავლება და ფუტკრების ცხოვრების წესი. ესაა სწორედ ის არისტოტელე, რომლისთვისაც არსებული – ესაა *tode ti* – „აი ეს რაღაც“. და, აგრეთვე, არის მეორე არისტოტელეც, რომელიც გაცილებით ახლოსაა პლატონთან, რომ-

როგორც გვახსოვს, არისტოტელემ წამოჭრა საკითხი მოძრაობისა და მისი დასაწყისის შესახებ. რა თქმა უნდა, ეს კითხვა არისტოტელემდეც წამოიჭრობოდა ხოლმე, მაგრამ სტაგირიტმა მას მეტაფიზიკური მნიშვნელობა მიანიჭა. გარკვეული აზრით, უძრავი მამოძრავებლის საკითხიც სწორედ ამ შეკითხვას უკავშირდება.

მაშ ასე, თუკი პლატონისეული ჭვრეტის ქრონოტოპოსი – ესაა უხილავი ყოფიერება, ან – უხილავი და უცვალებელი პირველსაწყისი, რომელიც ყოფიერებაზე მალლა დგას („ერთი“, „სიკეთის ეიდოსი“), არისტოტელესეული უნივერსუმის პირველმიზიზი – ესაა უძრავი მამოძრავებელი.

სტაგირიტის მიხედვით, არსი (სუბსტანცია) სამი სახისაა (ousiai de treis): აქედან პირველი ორი მატერიალურია – ციური სხეულები (1) და მცენარეები და ცხოველები (2). პირველნი მარადიულად მოძრავნი არიან, ხოლო მეორენი – წარმოშობისა და განადგურების ქრონოტოპოსში იმყოფებიან. ამიტომაც, არისტოტელე ასკვნის, რომ უნდა არსებობდეს მარადიული, არამატერიალური და უძრავი არსი (ousia), რომელიც მოძრაობის დასაწყისს წარმოადგენს. სწორედ ესაა – მესამე სუბსტანცია, ანუ – უძრავი მამოძრავებელი.

თუკი პლატონისეული „ერთი“ და „სიკეთის ეიდოსი“, მართლაც, უნიკალურ პირველსაწყისს წარმოადგენს, არისტოტელეს მიხედვით, უძრავ მამოძრავებელთა რიცხვი, დაახლოებით, 54 (47)-ს შეადგენს.⁹³ აქედან – მართალია, პირველი გახლავთ მოძრაობის აქტუალური საწყისი, მაგრამ დანარჩენი უძრავი მამოძრავებლებიც სრულიად აუცილებელია. ასე რომ, როგორც სავსებით ნათლად მიგვითითებს

ლისთვისაც კერძო ნივთების კვლევას მხოლოდ ერთი მიზანი აქვს – არსის (ousia) შეცნობა, რადგანაც ოდენ არსი წარმოადგენს ცოდნის ობიექტს საკუთრივი მნიშვნელობით“.

93 Gilson, გვ. 42. მართლაც „მეტაფიზიკის“ შესაბამისი პასაჟი (1073b-1074a15) ნათლად გვიჩვენებს, რომ არისტოტელე ასტრონომიულ ალგორითმზე დაფუძნებული გამოთვლების მეშვეობით იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „სფეროთა მთელი რაოდენობა 47-ს შეადგენს“.

ეტიენ ჟილსონი – უძრავი მამოძრავებელი ვერ ჩაითვლება ერთადერთ და უნიკალურ პირველსაწყისად.⁹⁴ პირველი მათგანი რიგით პირველია, მაგრამ – არა ტრანსცენდენტური, უნიკალური და ერთადერთი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არისტოტელესული ჭეშმარიტი ყოფიერება არამატერიალურ არსთა გარკვეულ იერარქიას წარმოადგენს, სადაც პირველი არსი თვისობრივად არ განსხვავდება დანარჩენ არამატერიალურ არსთაგან.

პლატონთან სრულიად სხვა სურათია – „სიკეთის ეიდოსი“ თუ „ერთი“ ყოფიერებაზე მაღლა დგას, მაგრამ როგორ გამომდინარეობს ამ ერთადერთი და უნიკალური არსისგან (პლატონი მას ხანდახან *ousia*-ს უწოდებს – კატაფატიკურად) ის, რაც არის (*to on*) – ყოფიერება, რომელსაც უჭვრეტს *nous*-ი – სულის ჭვრეტი თუ უნარი?⁹⁵

მაგრამ სანამ ამ კითხვას ვუპასუხებდეთ, აუცილებლად უნდა გამოვყოთ კიდევ ერთი განმასხვავებელი ნიშან-თვისება პლატონისა და არისტოტელეს მეტაფიზიკათა შორის: კერძოდ, არისტოტელესეული თეზისი, რომ გარკვეული სახის (ტიპის) არსი (ყოფიერი თუ არსებული, *ousia*) შეიძლება აღქმულ იქნას გრძნობების მეშვეობით – პლატონთან, საზოგადოდ, გამოირიცხება, რადგანაც, რასაც გრძნობა აღიქვამს, ის ოდენ წარმოქმნადობის ქრონოტოპოსშია. არისტოტელე, ერთი მხრივ, იზიარებს ამ თვალსაზრისს, მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ ამ წარმოქმნადობის ქრონოტოპოსში „მყოფ“ ფენომენს – „არსს“ და „ყოფიერებას“ უწოდებს.

განსხვავებით ამისაგან, პლატონთან მას ეწოდება „*genesis*“-ი, რომელიც გახლავთ არა მარადიული და უცვალე-ბელი, არამედ – მუდმივად ცვალებადი და წარმოქმნადი.

94 Gilson, გვ. 65

95 პლატონი „ტიმაიოსსა“ და „პოლიტიკოსში“ მითოსური ნარატივის მეშვეობით გველაპარაკება ხილული კოსმოსის კონსტრუირების (მონება-დალაგების) და იმ პირველის ბიძგის შესახებ, რომელიც ყოველივეს საწყისშია და რაც უშუალოდ ღმერთისგან მომდინარეობს.

კლასიფიკატორული რუბრიკაციის კუთხით, „ყოფიერებაც“ და „წარმოქმნადიც“ – ორივე არის „genos“ (გვარი). თუმცა, პლატონი ძალიან ნატიფად და ზუსტად შენიშნავს, რომ ამ უკანასკნელის შესახებ, საზოგადოდ, არ შეიძლება ითქვას, რომ „ის არის (არსებობს)“ – მაგრამ, რას ვიზამთ, ამგვარი გახლავთ ჩვენი ადამიანური ენა. (ტიმაიოსი, 29c).

იმან, რომ არისტოტელემ კერძო ნივთებს არსებულის სტატუსი მიანიჭა, ის გამოიწვია, რომ მათ 10-წევრიანი კატეგორიული მატრიცა მიეყენება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ousia-ს, არისტოტელეს მიხედვით, აქვს თვისებები (აქციდენციები), მაშინ როცა, პლატონის თანახმად, ჭეშმარიტი ousia – ესაა უფერო, უკონტურო და გრძნობების მიერ არააღქმადი. ამიტომაც, წარმოქმნადი არ წარმოადგენს ჭეშმარიტი ყოფიერების აქციდენციას, მის გარეგნულ ნიშან-ხატს.⁹⁶ დიახ, ხილული კოსმოსი უხილავის მიხედვით არის მოწყობილი, მაგრამ ის, არაფერს გვეუბნება უხილავ მარადიულ კოსმოსზე, გარდა იმისა, რომ ამგვარი უხილავი კოსმოსი ნამდვილად არსებობს, მაგრამ მისი „დახასიათება“ თუ „განსაზღვრა“ მხოლოდ აპოფატეიკური დისკურსით (ე.წ. – „ნეგატიური პრედიკაციით“) გახლავთ შესაძლებელი. უფრო მეტიც – მხოლოდ ესაა ის ერთადერთი და სწორი დისკურსი („ლოგოსი“ – პლატონის მიხედვით), რისი მეშვეობითაც ამ ერთ მარადიულ და უცვალეებელ ჭეშმარტებაზე („ერთზე“) ლაპარაკი შეიძლება.

პლატონის ფილოსოფია, ყველაფერთან ერთად, თავის თავში მოიცავს ძირითად „არისტოტელურ“ ინტუიციებს. კერძოდ, თუკი ჭვრეტა შესაძლებელია მხოლოდ იმისა, რაც ზოგადი, მარადიული და უცვალეებელია, ეს იმას ნიშნავს, რომ კერძო არსებული იმდენად არსებობს, რამდენადაც მასში რეალიზებულია სწორედ ეს ზოგადი, მარადიული და

⁹⁶ წარმოქმნადსაც, პლატონის მიხედვით, თავისი საკუთარი პარადიგმა აქვს, რომელიც უხილავი და მარადიული არსისგან დამოუკიდებელია. მაგრამ ჭვრეტა მხოლოდ მარადიული და უცვალეებელი არსის შეიძლება.

უცვალელებელი. ამიტომაც, ეიდოსების ონტოლოგიური სტატუსი სულაც არ გახლავთ პლატონის ფილოსოფიის მთავარი კომპონენეტი, პლატონური ფილოსოფიის დასაფუძვლება ეიდოსების გარეც შესანიშნავად შეიძლება, რისი თვალსაჩინო მაგალითები, თუნდაც, გენიალური „პოლიტიკოსი“ და არანაკლებ ნატიფი „კანონები“ გახლავთ, სადაც პლატონი ეიდოსების შესახებ კრინტსაც კი არ ძრავს!

უპირველეს ყოვლისა, პლატონმა ზღვარი გაავლო ბოლულსა და უხილავს შორის, რაც ნებისმიერი შესაძლო მეტაფიზიკის გულისგულს და საფუძველს წარმოადგენს – ამ განსხვავების გარეშე მეტაფიზიკა ვერც ერთ შემთხვევაში ვერ გვექნება. ასე რომ, ჰაიდეგერი, ძირითადად, მართალი იყო, როცა ამბობდა, რომ ნიცშემ დაასრულა დასავლური მეტაფიზიკა. თუმცა, გაცილებით უფრო ზუსტი იქნებოდა, თუ ის იტყოდა, რომ – ნიცშეს სურდა მეტაფიზიკის დასრულება, მაგრამ სინამდვილეში მეტაფიზიკა ევროპულ ფილოსოფიაში არც კი გვექონია – დეკარტიდან მოყოლებული ყოფიერების საკითხი, საზოგადოდ, არც კი წამოჭრილა, რადგან ის თავიდანვე დაიხურა, რის გამოც ე.წ. „ახალევროპული ფილოსოფია“ ძალაუფლების ნებაზე (*Wille zur Macht*) დამყნობილი პოლიტიკურ-ტექნოლოგიური პროექტი აღმოჩნდა, რასაც უხილავის (ტრანსცენდენტურის) ჭვრეტასთან არანაირი კავშირი არა აქვს. ამ აზრით, ჰაიდეგერი მართალია, როცა ამბობს, რომ „მხოლოდ დასავლეთს აქვს ფილოსოფია და მხოლოდ დასავლეთს აქვს ტექნიკა და რომ – სწორედ ეს გახლავთ დასავლეთის ბედისწერა“.⁹⁷ მას, უბრალოდ, დაავიწყდა იმის აღნიშვნა თუ დამატება, რომ ეს ფილოსოფია – დეკარტიდან იწყება და რომ მას არანაირი პირდაპირი კავშირი ანტიკურ ფილოსოფიასთან არა აქვს.⁹⁸

97 M. Heidegger. Heraklit in Gesamtausgabe. (Bd. 55, Vittorio Klostermann, 1943), გვ. 3.

98 სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ რაიმე კავშირი არსებობს – ესაა სქოლასტიკა. დასავლური ქრისტიანული არისტოტელიზმი.

აქედან, ჰაიდეგერის (და – არა მხოლოდ!) საპირისპიროდ, ისიც გამომდინარეობს, რომ არ არსებობს არანაირი „დასავლური მეტაფიზიკა“ – არსებობს ბერძნული მეტაფიზიკა, ქრისტიანული მეტაფიზიკა, არაბულ-ისლამური მეტაფიზიკა, იუდაური მეტაფიზიკა, ცხადია, არსებობს კლასიკური ვედანტისტური მეტაფიზიკაც,⁹⁹ მაგრამ ე.წ. დასავლური თუ ევროპული მეტაფიზიკა, საზოგადოდ, არ არსებობს, რადგანაც დეკარტმა ჩანასახშივე (არაცნობიერად) ჩაახშო ამის შესაძლებლობა.

რატომ მოხდა ეს ყოველივე ამგვარად? – პასუხი ძალიან მარტივია: თუკი მეტაფიზიკა ღმერთით ან/და ტრანსცენდენტური სფეროს პოსტულირებით არ იწყება, მაშინ მისი აგება, საზოგადოდ, შეუძლებელი ხდება. ეგო-ს პრინციპის პოსტულირებით კი კარტეზიულ პარადიგმაში ნარჩენმა არისტოტელურმა სქოლასტიკამ საყრდენი საბოლოოდ დაკარგა, მთელი სისტემა უფსკრულში გადაეშვა და ნამსხვრევებად იქცა. ამ ნამსხვრევებიდან ჯერ დეკარტმა, ხოლო შემდეგ ლაიბნიცმა, კანტმა თუ ჰეგელმა დაიწყეს იმ შენობის აგება, რომელსაც ახალევროპული („დასავლური“) მეტაფიზიკა დაერქვა. მაგრამ, საქმეც ისაა, რომ შენობა სისტემურ შეცდომას დაეფუძნა – მისი საფუძველი, ფაქტობრივად, არც კი არსებობდა, რადგანაც ამ „ფილოსოფიაში“ შეუძლებელია *ჭეშმარიტი ყოფიერების ჭვრეტა*, ამის სანაცვლოდ ჩვენ აქ ვიღებთ *ობიექტური რეალობის კონსტრუირებას რეფლექსიური სუბიექტის (ეგო-ს) მიერ*, რაც, როგორც სავსებით მართებულად შენიშნავდა იგივე ჰაიდგერი, *სამყაროს ახალი სურათის წარმოშობისა და მის საფუძველში არსებული ძალაუფლების ნების*, როგორც *გეშ-*

99 ასევე, არ არსებობს ბუდიზტური მეტაფიზიკა, რადგან აქაც, ოღონდ სრულიად სხვა მიზეზით, არ გვაქვს უზილავისა და ხილულის განსხვავება, უკიდურეს შემთხვევაში – შესაძლებელია ლაპარაკი ტათ-პაგატა-გარბჰიას კვაზი-მეტაფიზიკაზე. ბუდიზმის ამოსავალი პოსტულატი – ესაა ცნობიერებისა და ფსიქიკის დემარკაცია, რომელიც ემსახურება წარმატებული ფსიქოტექნიკის დასაფუძვლებას.

თელის (Gestell), გამოხატულებაა.

განსხვავებით ამისაგან, არისტოტელური მეტაფიზიკა კერძო არსებულში (tode ti) ზოგადისა და მარადიულის ჭვრეტას გულისხმობს, რადგანაც ინტელიგიბელური მხოლოდ ზოგადი არსი (ousia) გახლავთ. მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ყოფიერება, როგორც ასეთი, მხოლოდ კერძო არსებულს აქვს, ის კოორდინატთა გარკვეულ სისტემაში ხვდება, რომელსაც 10-ნევრიანი კატეგორიული მატრიცა შეიძლება ვუწოდოთ. სწორედ აქ არის ყველაზე უფრო ძირეული განსხვავება პლატონსა და არისტოტელეს შორის – პლატონის მიხედვით, ჭეშმარიტ ყოფიერებას არანაირი აქციდენცია თუ ფენომენური ნიშან-თვისება არ მიეწერება, ის მხოლოდ აპოფატეიკურად შეიძლება „განისაზღვროს“. არისტოტელე კი, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, გამოყოფს სუბსტანციის სამ ტიპს – იმას, რაც წარმოიშვება და ნადგურდება (ესაა – პლატონთან გენესისი და არა – უსია), მეორე – მარადიულად მოძრავი ციური სხეულები, ხოლო მესამე – არამატერიალურ და უხილავ უძრავ მამოძრავებელთა მთელი რიგი. როგორც ვხედავთ, არისტოტელესთან ყოფიერების გარკვეულ სახეებს სრულიად ცხადი კატაფატიკური დისკურსი მიემართება.

არადა, პლატონური კატაფატიკა – მხოლოდ ერთგვარი პროპედევტიკულ-პედაგოგიური პირობითობაა. უფრო მეტიც, „ერთი“ თუ „სიკეთის ეიდოსი“, საზოგადოდ, ყოფიერების მიღმაა, რადგანაც ერთის ონტოლოგიური პრედიკაციაც კი უკვე იმას იწვევს, რომ ის ერთი აღარ არის „ერთი“ და სიმრავლეში გადაედინება.

ისევე, როგორც გალილეისთან დასრულდა არისტოტელესეული ფიზიკა, დეკარტთან დაიმსხვრა არისტოტელესეული მეტაფიზიკა. ახალმა ევროპულმა ფილოსოფიამ კი მეტაფიზიკის ნაცვლად შემეცნების მეტა-თეორია შემოგვთავაზა, რომელიც, სინამდვილეში, ტიპოლოგიურად გაცილებით ახლოსაა კლასიკურ ბუდისტურ აბჰიდჰარმას-

თან,¹⁰⁰ ვიდრე – პლატონთან და არისტოტელესთან.

ნამდვილი მეტაფიზიკა ახალი დროის დასავლეთში პირველად მხოლოდ შოპენჰაუერთან აღორძინდა და ისიც კლასიკური აღმოსავლური რელიგიური მეტაფიზიკის (ვე-დანტა) ზეგავლენის შედეგად. ამას, თავის მხრივ, მოჰყვა კირგეგორის „ქეისი“, სადაც განდევილისა და ასკეტის ჭეშმარიტად ჭვრეტით ცხოვრებას, ასევე, რადიკალურად ასკეტური და დაუნდობელი მეტაფიზიკური დისკურსი შეესაბამება. აბრაამის მსხვერპლშენიერვას კირგეგორის ფილოსოფიურ ნარატივში აბსოლუტურად პერსონალური განზომილება ენიჭება. არ არის შემთხვევითი არც ის, რომ რწმენის ასეთი შინაგანად რადიკალური აბსურდული ნარატივი სწორედ მაშინ დაიბადა, როცა ევროპულ საუნივერსიტეტო პარადიგმაში (ეს განსაკუთრებით ევროპის ჩრდილოეთს ეხება) ქრისტიანობა ლამის ფორმალურ ნეს-ჩვეულებად იქცა.

კირგეგორის ფსევდონიმთა უდიდესი ნაწილი კლასიკური აღმოსავლური ბერ-მონაზვნობის იდეალებით გახლავთ შთაგონებული (ერემიტი, კლემაკოსი და სხვ.), ხოლო რეგინა ოლსენთან დანიშვნაზე უარის თქმას, თავად რეგინა განიხილავდა, როგორც კირგეგორის მიერ გაღებულ მსხვერპლს, რაშიც ძნელია მას არ დაეთანხმო.

კირგეგორმა ახალი დროის დასავლეთში (ჩრდილოეთის ქრონოტოპოსში) ლამის პირველმა უკან მოაბრუნა ტრანსცენდენტური სფერო, ხოლო ცოდვა და მადლი, შიში და ძრწოლა, რწმენა და გმირობა არა უბრალოდ რეფლექსიის, არამედ – ფილოსოფიური ჭვრეტა-მედიტაციის ტოპოსებად აქცია. მისი პარადოქსული დისკურსი სხვა არაფერია, თუ არა – აპოფატეიკური დისკურსის ხელმეორე დაბადება, რადგანაც კირგეგორი გველაპარაკება გამოცხადების, სულიერი გამოცდილებისა და მისი გადაცემის შესახებ. რო-

100 ბუდისტურ აბჰიდჰარმას ჩვენ დანართში შევცხებით – იხ.: შედარებით-ფილოსოფიური ეტიუდები.

გორც თავიდანვე აღვნიშნეთ, პლატონის ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა საკრალური ტრადიციის ექსეგეზის, სულიერი გამოცდილების პროვოცირებისა და მისი გადაცემის სამერთიანობა. ასე რომ, სადაც ეს სამი კომპონენტი ერთად გვხვდება – იქ ფილოსოფიის პლატონური ქრონოტოპოსი ხელახლა – ხანდახან სრულიად სპონტანურად და გაუცნობიერებლადაც კი – თავიდან იბადება.

ვლადიმირ სოლოვიოვი (1953 – 1900) – კიდევ ერთი მაგალითია იმისა, თუ როგორ აერთიანებს ერთი პიროვნება საკუთარ თავში ფილოსოფოსს, თეოლოგსა და მისტიკოსს – და არა, უბრალოდ, მისტიკოსს, არამედ – სულიერ მჭვრეტელს, რომელიც ხედავს ისტორიის ბოლოს, მის დასასრულს და ახდენს ამის არტიკულაციას მეტაფიზიკური დისკურსის სიბრტყეზე.

დაბოლოს, პლატონური სინთეზის არქეტიპული ფიგურა არ იზღუდება არანაირი ეპოქალური ქრონოტოპოსით – ის შეიძლება დაიბადოს როგორც სოკრატულ, ისე – პოსტ-სოკრატულ (პლოტინოსი), როგორც სქოლასტურ (მაგალითად, ნმ. ბონავენტურა), ისე – პოსტსქოლასტურ (პასკალი) პერიოდებში. ასე განსაჯეთ, ის თვით იმგვარ ხანაშიც კი შეიძლება რეალიზდეს, რომელიც განსაკუთრებით უცხო და მტრულიც კი არის ფილოსოფიისა და, საზოგადოდ, ჭვრეტითი ცხოვრებისათვის – ვგულისხმობ XX საუკუნესა და XXI საუკუნის დამდეგს – ჟაკ მარიტენი, გაბრიელ მარსელი, იოზეფ პიპერი თუ ალასდერ მაკინტაირი (ცხადია, არა მხოლოდ ისინი) ამის საუკეთესო ნიმუშები გახლავთ.

ყოფიერების საკითხი:

ბერძნები და ქრისტიანული ფილოსოფია

პლატონის „პარმენიდე“ ძალიან მკაფიოდ გვეუბნება, რომ ერთი (hen) ყოფიერების მიღმაა. „სახელმწიფოში“ იგივე თეზისი მეორდება უკვე *სიკეთის იდეასთან* მიმართებაში. ეტიენ ჟილსონი მიიჩნევს, რომ ბერძნებმა

ნამდვილად წამოჭრეს ყოფიერების საკითხი, მაგრამ ვერ გადანწყვიტეს.¹⁰¹ უფრო ზუსტი იქნებოდა, თუ ვიტყოდით, რომ ყოფიერების საკითხი ლამის ერთდროულად წამოჭრეს ინდოელებმა და ბერძნებმა. კლასიკურ ინდურ კულტურაში (ბრაჰმანიზმი) მარადიული ბრაჰმანი, თავად გახლავთ ყოფიერება, როგორც ასეთი, ხოლო ყოველივე, ანუ ის, რასაც ჩვენ ვხედავთ – ესაა მისი ცრუ-მანიფესტაცია, ილუზია, ინდური მეტაფიზიკის ავთენტურ ენაზე – მაია. მაგრამ ეს – სხვა საუბრის თემაა.

კანტის ცნობილი თეზისი, რომლის თანახმად, ყოფიერება (არსებობა, Sein) – ესაა „ცარიელი კავშირი სუბიექტსა და პრედიკატს შორის“,¹⁰² არა მხოლოდ ე.წ. თანამედროვე ფილოსოფიის, არამედ თანამედროვე ფორმალური (როგორც კლასიკური, ისე – არაკლასიკური) ლოგიკის საფუძველია. საქმე ისაა, რომ ყოფიერების საკითხი ნამდვილად მეტაფიზიკური საკითხია. კანტმა შემეცნების თეორია და ლოგიკა რადიკალურად მოწყობა მეტაფიზიკას, რის შედეგადაც ნამდვილად „გამოათავისუფლა ადგილი“, ყველაფერთან ერთად, ე.წ. სიმბოლური (მათემატიკური) ლოგიკისთვისაც, რომელიც თავისუფალია ნებისმიერი ონტოლოგიური ხასიათის სემანტიკისგან.

რაც შეეხება ბერძნებს (და არა მხოლოდ – ელეელებსა და პლატონს!), მათთვის „ყოფიერება“ იყო არა „ცარიელი კავშირი სუბიექტსა და პრედიკატს შორის“, არამედ – პრედიკატიც, სუბიექტიც და კავშირიც – არა ოდენ გარეგნული პრედიკატი – *symbebekos*, რამდენადაც – მეტაფიზიკური აქ-

101 Étienne Gilson. L'esprit de la philosophie médiévale (Vrin, 1932), გვ.55

102 „ცხადია, რომ ყოფიერება არ არის რეალური პრედიკატი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის არ გახლავთ რაიმე იმგვარის ცნება, რომელიც შეიძლებოდა დართოდა ნივთის ცნებას. ის არის ნივთის მხოლოდ დაშვება, ან დაშვება – გარკვეული თავისთავადი განსაზღვრებებისა. ლოგიკური გამოყენებისას – ესაა მხოლოდ კავშირი მსჯელობაში“. I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. (Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1956), გვ.572

სიომატიკის ერთ-ერთი ძირითადი კატეგორია.

მაგრამ – და აქ იწყება „ყოფიერების“ თავბრუდამხვევი თავგადასავალი, ოღონდ – არა ისეთი, როგორსაც ჰაიდელგერი გვიყვება: „ყოფიერება“ სინამდვილეში არავის დავინყვებია, ბერძნებმა, უბრალოდ, არ იციან, „სად ნაილონ ყოფიერება“ – ანუ სად მოათავსონ და ეს – არა იმის გამო, რომ მათ არ ყოფნით „პროგრესულობა“, ან – „ცუდად აზროვნებენ“. პირიქით – ბერძნები კლასიფიკაციის დიდოსტატები იყვნენ. საქმე ისაა, რომ ყოფიერება თავად არის ენის ძირითადი თავსატეხი და პარადოქსი: როგორც იგივე ჟილსონი აღნიშნავს, ყოფიერება არაფერს გვეუბნება ამა თუ იმ ნივთის საზრისსა თუ მნიშვნელობაზე.¹⁰³ ასე რომ, როდესაც ჩვენ ვამბობთ – ესა თუ ის ნივთი, ამავე დროს, არსებობს კიდევ, ამით გაორმაგებას, „დუბლირებას“ ვახდენთ და ენას „ჭარბად“ ვიყენებთ. ჭეშმარიტად, მართალი იყო ვიტგენშტაინი, როცა ამბობდა, რომ – „მეტაფიზიკა ენის დაავადებაა“. მაგრამ ესაა ისეთი დაავადება, რომელიც ენას ნებისმიერ დროს შეიძლება დაემართოს – ხან ადრე, ხანაც – გვიან. ამიტომაც, ფილოსოფიის პროგრესი, მართლაც, ილუზიაა.

უნდა ითქვას, რომ ბერძნებს ინტუიციურად თავიდანვე ჰქონდათ პოსტულირებული ყოფიერება, როგორც მეტაფიზიკური წინაპირობა – მათი შინაგანი ინტუიცია არ მოძრაობდა ყოფიერების, მართლაც, აბსოლუტურ პოსტულირებასა და, ასევე, მის აბსოლუტურ ნეგაციას შორის, როგორც, მაგალითად, – ინდუისტური მეტაფიზიკა თუ ბუდისტური ფსიქოტექნიკური მეტათეორია (ბუდიზმი თავიდანვე კატეგორიულად უარს ამბობს მეტაფიზიკურ დისკურსის რაიმენაირ კონსტრუირებაზე). ამიტომაც, ბერძნებთან ყოფიერება „მიმოხილულია“ ლამის ყველგან – დანყებული *me on*-ით, რომელიც ყოფიერების პოტენციას გამოხატავს მატერიის კოორდინატაზე და – დამთავრებული

103 Gilson, L'être et l'essence, გვ.10

ეიდოსით, რომელიც, ასევე, შეიცავს თავის თავში ყოფიერების სწორედ იმ შრეს, რომელიც ფორმის (მატრიცის, ყალიბის) მინიჭებას გულისხმობს და კოსმოსური მოწესრიგების ყალიბს წარმოადგენს. საზოგადოდ, ეს სრულიად საკმარისია ხოლმე მედიტაციის ხელოვნებისა თუ, მეტ-ნაკლებად, არტიკულირებული ფსიქოტექნიკის კოდიფიცირებისათვის. კერძოდ, ბუდიზმს ყოფიერების საკითხი, როგორც ასეთი, სისტემის გარეთ გააქვს. მაშინაც კი, როცა რომელიმე ბუდისტურ ტრადიციაში ეს საკითხი წამოიჭრება ხოლმე, წესისამებრ, ის მთლიანად ემორჩილება ფსიქოტექნიკურ ხელოვნებას. ბუდიზმი – ესაა სრული ონტოლოგიური მინიმალიზმი – *sola meditatio* (მხოლოდ – მედიტაცია)!

ბერძნებთან ასე არ მოხდა. თუმცა, იმავე „პარმენიდესი“ მთავარი საკითხი არის არა იმდენად ყოფიერების, რამდენადაც – ერთისა და სიმრავლის (*plethos*; *სხვის*, *allos*) ურთიერთმიმართების თემა. მაგრამ, ამავე დროს, „ელეელთა“ მეტაფიზიკური ვარჯიშის საზრისი სწორედ ისაა, რომ დიქტომიის ორივე წევრი განიხილება მათი არსებობა/არარსებობის ანუ – სწორედ ყოფიერების პოზიციიდან. დიალოგისეული პარმენიდე ზუსტად ამგვარად განუმარტავს ახალგაზრდა სოკრატეს ფილოსოფიური ვარჯიშის არსს და, საზოგადოდ, ურჩევს, რომ ასევე მოიქცეს სხვა ნებისმიერ მეტაფიზიკურ დიქტომიურ წყვილებთან (*მოძრაობა* და *უძრაობა*, *იგივეობა* და *განსხვავებულობა*, *სიდიდე* და *სიმცირე* და სხვ.) მიმართებაშიც ანუ – განიხილოს ისინი არსებობა/არარსებობის მხრივ. მხოლოდ ასე შეძლებს სოკრატე, პარმენიდეს თვალსაზრისით, დიალექტიკის ხელოვნების დაუფლებას და ფილოსოფიაში განაფვას.

რას გულისხმობს ეს „ელეური“ მეტაფიზიკური ვარჯიში? დაახლოებით ამგვარ მატრიცას: 1. თუკი დავუშვებთ, რომ ერთი არსებობს, – 1) რა შედეგებს მივიღებთ თავად ერთისათვის? 2) რა შედეგებს მივიღებთ *სხვისთვის* (*სიმრავლისთვის*)?; 2. თუკი ერთი არ არსებობს, – 3) რა შე-

დეგებს მივიღებთ ერთისთვის? 4) რა შედეგებს მივიღებთ სხვისთვის? 3. თუკი დავუშვებთ, რომ არსებობს სხვა (სიმრავლე), – 5) რა შედეგებს მივიღებთ სხვისთვის? 6) რა შედეგებს მივიღებთ ერთისთვის? 4. თუკი დავუშვებთ, რომ სხვა არ არსებობს, – 7) რა შედეგებს მივიღებთ სხვისთვის? 8) რა შედეგებს მივიღებთ ერთისთვის?

საბოლოოდ, რვავე ალგორითმი მეტაფიზიკურ-ლოგიკური ჩიხით მთავრდება, თითოეულ შემთხვევაში ვარჯიში თუ სავარჯიშო გადაულახავი წინააღმდეგობით – აპორიით სრულდება. ეს ყოველივე როგორც პლატონის, ისე, საზოგადოდ, ანტიკური ფილოსოფიის თანამედროვე (XIX-XXI სს.) დოქსოგრაფიაში (ე.წ. „ფილოსოფიის ისტორია“) მტანჯველ პერმენევტიკულ შეკითხვებს აჩენს – მაგალითისათვის, რა არის „პარმენიდეს“ მთავარი გზავნილი? რას წარმოადგენს ეს ტექსტი – უბრალოდ, დიალექტიკურ თამაშს, თუ მაინც – სისტემურ ფილოსოფიას? თუკი – ამ უკანასკნელს, მაშინ რატომ მთავრდება დიალოგი ყოველგვარი დასკვნისა თუ შემაჯამებელი თეზისის გარეშე? თუ პლატონი, მართლაც, იდეების თეორიის ავტორია, რატომ არ არის ჩამოყალიბებული ეს თეორია დიალოგში პოზიტიური სახით? და ა.შ.

არადა, პასუხი ზედაპირზე ძვეს: „პარმენიდეს“ წარმოგვიდგენს ფილოსოფიურ მედიტაციას, რომელიც გვიჩვენებს დიალექტიკური ჭვრეტითი ხელოვნების თვალსაჩინო მატრიცას. ზემოთ აღნიშნული რვანევრიანი ალგორითმი სხვა არაფერია, თუ არა დასაზეპირებლად განკუთვნილი ყალიბი, რომლის გამეორება (აქტუალიზაცია) სკოლის წევრმა (ან – ნებისმიერმა დაინტერესებულმა პირმა, როგორიც, მაგალითისათვის, გახლავთ ჩვენ შემთხვევაში ცხენების მოშენებით და გახედნით დაკავებული პითოდოროსი) უნდა შეძლოს, ფაქტობრივად, ნებისმიერ ქრონოტოპოსში.¹⁰⁴ ასე რომ, პლატონი ჩვენი დიალოგის პროლოგში საგანგებოდ

104 როგორც ვხედავთ, ეს ძალიან ჰგავს იმას, რაც ინდურ კულტურაში (და არა მხოლოდ – ინდურში!) დღემდე ხდება ვედებთან თუ ბჰაგავად-გიტასთან მიმართებით.

და სრულიად გამიზნულად გვიყვება, თუ როგორ გადაიცემა მოცემული მატრიცა ზეპირად და როგორ იმეორებს, ანუ – ფაქტობრივად, შეასრულებს მას პითოდოროსი დაინტერესებულ მსმენელთა წინაშე.

როგორც ვხედავთ, გასაღები ლამის ჩვენ თვალწინ დევს, მაგრამ „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“ მას მაინც ვერ ხედავს და მთელი პროლოგი ე.წ. „ლიტერატურული პირობითობა“ ჰგონია, ისეთივე, როგორც ეს XVIII-XX სს.-ის მხატვრულ ტექსტებშია, სადაც ხშირად გვხვდება ხოლმე ე.წ. „მეტაფიქციური ჩარჩო“, რომელშიც მოთავსებულია ძირითადი ნარატივი. არადა, პლატონი, წესისამებრ, თავისი თითქმის ყოველი დიალოგის დასაწყისში საგანგებოდ გვიყვება, თუ როგორ გადაიცემა და ფუნქციონირებს ნამდვილი ფილოსოფია ანტიკურ კულტურაში, სადაც დიალოგების დაზეპირება და, ასევე, ზეპირად გადაცემა, ერთი მხრივ, სავალდებულო იყო ნებისმიერი ფილოსოფიური სკოლის წევრისთვის, მაგრამ, მეორე მხრივ, ფილოსოფია იმდენად პოპულარული გახლდათ, რომ დიალექტიკური თუ სხვა ტიპის ფილოსოფიურ-ჭვრეტითი ხელოვნების ნიმუშებს უბრალო მოქალაქეებიც კი იზეპირებდნენ, როგორც ამას გვიჩვენებს არა მხოლოდ „პარმენიდეს“, არამედ „ნადიმის“, „თეეტეტისა“ თუ „ფედონის“ პროლოგებიც.

ჩვენ ამით სულაც არ გვსურს იმის თქმა, რომ პლატონი რომელიმე ზეპირ გადმოცემას „უბრალოდ“ იმეორებს და მას წერილობით სახეს ანიჭებს. სულაც – არა! მაგრამ, ჩვენთვის, ასევე, დღესავით ნათელია, რომ თავად პლატონმა ზეპირად იცის ბევრი მსგავსი მედიტაციური ყალიბი და მათი ზეპირად გადაცემის კონტექსტი – ანუ ის, რასაც ცოცხალი ფილოსოფიური ტრადიცია შეიძლება ვუწოდოთ. „პარმენიდეს“ პროლოგში პლატონი კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს ფილოსოფიის ჭეშმარიტ დანიშნულებას, რომელიც, ყველაფერთან ერთად, მის ზეპირ ფუნქციონირებაში მდგომარეობს. რა თქმა უნდა, უკვე პლუტარქეს დროისათვის (ჩვ.წ. II საუკუნე) ეს ყოველივე რიტორიკულ

ხერხად და ლიტერატურულ ფიქციადაც კი იქცა, მაგრამ ამას წინ უძღოდა ცოცხალი ზეპირი ფილოსოფიის ლამის ექვსი საუკუნე (თუ – მეტი არა).

ასეა თუ ისე, თავად ანტიკური ტრადიცია „პარმენიდეს“ ფილოსოფიური კურიკულუმის ბოლოს ათავსებს, სადაც პირველი ფილოსოფია, ანუ თეოლოგია ისწავლებოდა. ეს, ცხადია, იმ პერიოდში ხდება, როცა ცოცხალი ზეპირი ტრადიცია დავიწყებულია და გადარჩენილი სკოლები დამფუძნებლის ტექსტთა კომენტირებით არიან დაკავებულინი.¹⁰⁵

როდესაც პლატონი გვიჩვენებს, რომ თუკი ერთი არსებობს, მაშინ ის უკვე ერთი აღარ არის, რადგანაც ყოფიერებასთან თანაზიარება იმას ნიშნავს, რომ ერთი ერთიც არის და არსებულიც, ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა იმის მტკიცება, რომ ერთი არის სიმრავლე, რაც მეტაფიზიკურ-ლოგიკური თვალსაზრისით, შეუძლებელია და აპორიაა, სწორედ აქ ხდება პირველად იმ აპოფატიკური დისკურსის დაბადება, რომლის გვიანდელი ვარიაციის თანახმად, ღმერთი არც ეს არის და არც ის, რომ ღმერთი ყოფიერების მიღმაა, – ასე რომ, პლატონური აპოფატიკა დასრულებულ და კოდიფიცირებულ სახეს, საბოლოოდ, „არეოპაგელისეულ კორპუსში“ იძენს (როგორც ჩანს, ჩვ.წ. V ს.-ის ბოლო – VI ს.-ის დასაწყისი).¹⁰⁶

მაშასადამე, ერთი ყოფიერების მიღმაა. ეს იმას ნიშნავს (ეს უკვე „სახელმწიფოს“ თანახმად), რომ ის არაფერს უჭვრეტს და არაფერს ეძებს. აქ მთავრდება ფილოსოფია, როგორც ჭვრეტის ხელოვნება და ის, საბოლოოდ, სიბრძნეში გადაიღვრება და ამით სრულდება.

ცხადია, ეს ყოველივე სრულიად მკაფიოდ გვახსენებს

105 გვიანდელი აკადემიის შესახებ იხ.: John Dillon. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy, 347-247 BC* (Oxford University Press, 2003).

106 ამ უცნობი თუ გამოუცნობი ავტორის ვინაობა, როგორც ჩანს, ვერასდროს გაირკვევა.

ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგიას“ და ფილოსოფიის დასასრულის ჰეგელისეულ კონცეპტს. მაგრამ სინამდვილეში ჰეგელის ფენომენოლოგიასა და პლატონურ აპოფატკას შორის ნამდვილი უფსკრულია. ჰეგელის „ფილოსოფიის დასასრული“ სუბიექტური რეფლექსიის კონსტრუქტია, სადაც ფილოსოფია გახლავთ არა ჭვრეტა, არამედ – თეორიული პროექტი, რომელიც აკონსტრუირებს საკუთარ ე.წ. ობიექტურ – „გარე“ სამყაროს. რეფლექსიური სუბიექტი, ფაქტობრივად, თავად არის ღმერთი, რომელიც თავისივე კონცეპტუალური აპარატიდან წარმოქმნის ისტორიასა და ბუნებას, როგორც თავის საკუთარ ქრონოტოპოსებს (პირველი – თავისუფლების სამფლობელოა, ხოლო მეორე – მექანიკური უსიცოცხლო გამეორებადი კანონებისა),¹⁰⁷ რაც სწორედ იმას მიგვითითებს, რომ მოდერნის ე.წ. „ონტოლოგიური დისკურსი“ ყოფიერებას, საზოგადოდ, არც ეხება.

ეს გარემოება ძალიან ზუსტად დაინახა ჰაიდეგერმა, რომელიც შეეცადა ყოფიერების საკითხის ხელახლა წამოჭრას, მაგრამ ეს „პროექტიც“ მარცხით დასრულდა. რატომ? – იმიტომ, რომ ჰაიდეგერი ამ საკითხის გასარკვევად ბერძნებთან მივიდა. არადა, იქ ამ კითხვაზე პასუხი ბერძნებს „თავიდანვე“ არ გააჩნდათ.

კიდევ ერთხელ უნდა მივმართოთ ეტიენ ჟილსონს, რომელმაც ენერგიულად დაგვისაბუთა ბერძნებთან ყოფიერების საკითხის პასუხგაუცემლობის მიზეზი. საქმე ისაა, რომ, მაგალითად, პლატონთან პირველსაწყისი, უპირველეს ყოვლისა, *ნესრიგს* და *ფორმას* წარმოადგენს და არა – ყოფიერებას. პირველსაწყისი, თუკი ის პოსტულირებულია, მარტივი *ერთია*, მასში არ არის არანაირი დაუსაზღვრელი, რომელიც უსასრულობას (apeiron) გამოხატავს, რაც ბერძნებისათვის უფორმო მატერიის თვისებაა. პირველსაწყისი არის არა ყოფიერება თავისათავად, არამედ – ჰარმონია, მშვენიერება, სიკეთე – თითოეული მათგანი ფორმობრივ

107 ეს გნოსტიკური დიქტომია „ახალი დროის“ ე.წ. „საერთო ადგილია“.

დასრულებულობას და წესრიგს გამოხატავს. დემიურგი, უპირველეს ყოვლისა, აწესრიგებს – „kosmeo“ აღნიშნავს სწორედ „მონესრიგება-მონყობას“ და „კოსმოსიც“ (kosmos) ნიშნავს „მონესრიგებულს“, „დალაგებულს“. ასე რომ, ყოფიერება, გარკვეული აზრით, „თავიდანვეა“ მოცემული – ერთი მხრივ, მოუწესრიგებელი მატერიის (*me on*) სახით, ხოლო მეორე მხრივ, როგორც, ასევე – წინასწარ მოცემული გამაფორმებელი პირველსაწყისები. ყველაფერი „უკვე“ არსებობს, მაგრამ გარკვეული (დაბალი) შრეები მოუწესრიგებელია, ხოლო სხვა (მაღალი) – არააქტუალიზებული.

პლატონისათვის კოსმოსური იერარქიის ბოლო საფეხური ყოფიერების მიღმაა, რადგან ერთიც და სიკეთის იდეაც – მარტივია. მასში არ უნდა იყოს არანაირი დაუსაზღვრელობა, რადგანაც დაუსაზღვრელის ჭვრეტა და მოაზრება შეუძლებელია. მარადიული და უცვალელებელი მარტივია, ხოლო დროითი და ცვალებადი – რთული და დაუსაზღვრელი.

რადიკალურად ყოფიერების საკითხი მხოლოდ ქრისტიანობამ წამოჭრა, სადაც დაიბადა „არარას“ (*oukon*), ასევე, რადიკალური კონცეპტი, რომელმაც ყოფიერების საკითხი, ბერძნული გაგებით, თავდაყირა დააყენა. როდესაც ნეტარმა იოანე შოტლანდიელმა (დუნს სკოტუსი) ღმერთს აქტუალური უსასრულობა უწოდა და ერთადერთ ნამდვილ ყოფიერად დასახა, ამით მან საბოლოოდ განსაზღვრა ის ძირითადი ქრისტიანული ინტუიცია, რომ ყოფიერება არის ღმერთი და თუ ის არ არსებობს, მაშინ არც ჩვენ ვარსებობთ და არც – სხვა რაიმე არსებული. სწორედ ეს არის ღმერთი არსებობის მთავარი არგუმენტი.¹⁰⁸

ბერძნული ფილოსოფიის პირველსაწყისები – ესაა, უპირველეს ყოვლისა, ჭვრეტა (*theoria*), ჭვრეტის „საგანი“ (*ei-*

108 სხვა შემთხვევაში უნდა გავიზიაროთ ძირითადი ბუდისტური ინტუიცია, რომ არ არსებობს არც ბრაჰმანი (აბსოლუტური ყოფიერება), არც ატმანი (ინდივიდუალური არსებული – სული) და არც – პიროვნება თუ „მე“ (პუდგალა) – და მეტაფიზიკა, საბოლოოდ, გავიტანოთ ჩვენი ჭვრეტისა და ინტუიციის ქრონოტოპოსიდან.

dos, ousia) და თვითონ მჭვრეტელი (*nous*). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის, რასაც პლატონი „ნუს“-ს (*nous*) უწოდებს, რაც ძალიან მოუხეშავად „გონებად“ ითარგმნება, არადა ესაა – „ჭვრეტითი ინტუიცია“, რომელიც არც მათემატიკურ ალ-ლოს გახლავთ მოკლებული – სწორედ ეს „ნუსი“ უჭვრეტს იმას, რასაც ჭეშმარიტი ყოფიერება, ანუ „*to on*“-ი ეწოდება.

მაგრამ არსებობს რაღაც მესამე, რომელიც ორივეზე მაღ-ლაა – ესაა „სიკეთის ეიდოსი“ – ის არც ყოფიერებაა და არც არაფერს უჭვრეტს. პლატონმა უკვე „პარმენიდეში“ დაგვა-ნახა, როდესაც „ერთისა“ („*hen*“) და „სხვის“ (*allo*) დიალექტი-კური მიმართებები გვიჩვენა, რომ ყოფიერება არ არის ტრან-სცენდენტური პირველმიზეზი. აღმოჩნდა, რომ თუ „ერთზე“ ვიტყვით, რომ ის არსებობს (ანუ – თუ მისი ატრიბუტი თუ პრედიკატი არის ყოფიერება), მაშინ „ერთი“ აღარ არის ერთი, რადგანაც სიმრავლეში გადაედინება და უკვე არის „სხვა“.

ასე თუ ისე, პლატონის მიხედვით, ტრანსცენდენტური არის „ერთი“ და „სიკეთის ეიდოსი“ და არა – ყოფიერება, რადგანაც ის, რასაც ვუყურებთ და აღვიქვამთ, ე.ი. – „სიმ-რავლე“ – არც ის არის ყოფიერებას ბოლომდე მოკლებუ-ლი, რადგანაც, როგორც პოტენციური უსასრულობა, ისიც რადიკალურად არ გახლავთ არსებობიდან ამოვარდნილი.

გვიანდელმა პლატონიკოსებმა პლატონის ეს ინტუიცია ბოლომდე მიიყვანეს და „ერთი“ (*hen*) ერთადერთ პირ-ველმიზეზად გამოაცხადეს, რომელიც ემანირებს, რადგანაც ვერ იტევს თავის შინაგან სისავსეს (პოტენციურ უსასრუ-ლობას) და წარმოქმნის მჭვრეტელსა და ჭვრეტით „საგანს“. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ამ მხრივ, პლოტინოსის ტრაქტატი „ენეადებიდან“, რომელსაც „ერთისა და ჭვრე-ტის შესახებ“ ეწოდება.¹⁰⁹

ქრისტიანული ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი განმასხვავებელი ნიშანი ანტიკურისაგან, როგორც შესან-

109 Harder R. Eine Neue Schrift Plotins/Kleine Schriften (Beck, Munich, 1960).

იმნავად გვიჩვენებს ამას ეტიენ ჟილსონი, სწორედ ისაა, რომ აქ პირველად წამოიჭრა ყოფიერების საკითხი თავისი მთელი სიგრძე-სიგნით. საზოგადოდ, ჟილსონის უდიდესი დამსახურებაა, რომ მან სრულიად მკაფიოდ და კრისტალური სიცხადით გვიჩვენა მეტაფიზიკური დისკურსის ისტორია ანტიკურობიდან დღევანდელ დღემდე. სწორედ ჟილსონზე დაყრდნობით შეიძლება დავინახოთ ჰაიდეგერის მთავარი შეცდომა, როცა მან თავიდან წამოჭრა ყოფიერების საკითხი და ბერძნებს მიაშურა. არადა, ბერძნებმა მათ მიერვე დასმულ ამ ფუძემდებლურ კითხვას პასუხი ვერ გასცეს, რადგანაც – როგორც უკვე აღვნიშნეთ – პასუხი მხოლოდ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ძევს, სადაც ყველაზე ზუსტად ეს ნეტარი იოანე შოტლანდიელის (Duns Scotus, დუნს სკოტუსი, 1266 – 1308) მოძღვრებაშია მოცემული.¹¹⁰

ბერძნული აზროვნების დამახასიათებელი თავისებურება ისაა, რომ უსასრულობა (*a-peiron*) გაგებულია, როგორც დაუსაზღვრელობა, ხოლო ის, რასაც აქვს ფორმა და საზღვარი, იმავდროულად, მოიაზრება, როგორც მარტივი და სრულყოფილი, რომელშიც არ შეიძლება იყოს უსასრულობა. უსასრულობა მატერიის თვისებაა, რომელიც წმინდა პოტენციას წარმოადგენს. სწორედ მატერიის დასაზღვრა („გაფორმება“, „ფორმის მინიჭება“) ქმნის იმას, რასაც ნივთიერი ხილული კოსმოსი და მისი შემადგენელი ნაწილები შეიძლება ვუწოდოთ.

მაშასადამე, ერთი, უპირველეს ყოვლისა, მარტივია, სრულყოფილია, ჭეშმარიტია, სიკეთეა, მშვენიერია, დასაზღვრულია და მხოლოდ ამის შემდეგ მოიაზრება, როგორც ყოველივე არსებულის მიზეზი და ნამდვილად არსებული. როგორც ვხედავთ, თუ კანტთან ყოფიერება – ესაა „ცარიელი კავშირი“ სუბიექტსა და პრედიკატს შორის, ბერ-

110 ძალიან ღრმა ირონიაა, რომ ეს ზუსტი პასუხი სწორედ იმ თეოლოგისა და ფილოსოფოსის ნააზრევში მოიპოვება, რომლის შესახებაც ჰაიდეგერმა მეორე (ე.წ. „საპაბილიტაციო“) დისერტაცია (!) დაიცვა: „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (1916).

ძნებთან ყოფიერება წარმოადგენს, როგორც სუბსტანციას, ისე – აქციდენციას – ე.ი. თანამედროვე ლოგიკის პოზიციიდან, ის შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სუბიექტი, ისე – პრედიკატი. ამავე დროს, პლატონთან ერთსა და ხილულ ნივთებს განასხვავებს არა ყოფიერება, არამედ – სიმართლე, დასაზღვრულობა, სრულყოფილება, სიკეთე.

როგორც იგივე ჟილსონი შენიშნავს, სწორედ აქ არის უფსკრული ბერძნულ და ქრისტიანულ ფილოსოფიებს შორის: ქრისტიანულ წარმოდგენაში ღმერთი არის ყოფიერება, როგორც ასეთი, ის თავის მიერ შექმნილი სამყაროსაგან სწორედ ამ თვისებით რადიკალურად განსხვავდება – სინამდვილეში, ერთადერთი ყოფიერი, ყოფიერება, როგორც ასეთი, თავად ღმერთია, ხოლო ჩვენ იმდენად ვარსებობთ, რამდენადაც ღმერთმა შეგვქმნა. ასე რომ, როგორც კლასიკოსი სქოლასტიები იტყოდნენ, კრეაციის (შესაქმის) კონტექსტის გარეშე ყოფიერების საკითხის გადანყვეტა, საზოგადოდ, შეუძლებელია. ნეტარი იოანე (დუნს სკოტუსი) შენიშნავს, რომ ღმერთი – ესაა აქტუალური უსასრულობა, როგორც ერთადერთი ყოფიერი და თავად ყოფიერება.

აი, სწორედ ამის წარმოდგენა არ შეეძლო კლასიკურ ბერძნულ მჭვრეტელობას. მისთვის ზღვარი – ესაა პოტენციური უსასრულობა. აქტუალური უსასრულობა ანტიკური აზროვნებისათვის იქნებოდა *contradictio in adjecto* – ე.ი. კლასიკური ბერძნული პოზიციიდან, აქტუალური უსასრულობა, ფაქტობრივად, იგივეა, რაც „განსაზღვრული განუსაზღვრელობა“, „შავი თოვლი“.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უსასრულობა, როგორც ლოგიკური სუბიექტი, ვერასდროს შეიძენს „განსაზღვრულობის“ პრედიკატს, რადგანაც მოაზრება და ჭვრეტა შესაძლებელია მხოლოდ დასაზღვრულისა, ანუ – იმისა, რასაც ფორმა აქვს – ეიდოსის და ეიდეტურისა. პოტენციური უსასრულობა – ესაა ოდენ შესაძლებელი ყოფიერება – მასალა, რომლისაგანაც, ვთქვათ, სახლი შენდება, ხოლო დასაზღვრული და ეიდეტური არის სახლის „პროექტი“. ამ

აზრით, სახლის არსი (საზრისი) – მისი არსებობის, „სახლობის“ პრინციპია.

იგივე ჟელსონი ძალიან სხარტად აღნიშნავს, რომ ყოფიერება არაფერს სძენს ნივთს – ის, ფაქტობრივად, „დუბლირებას“ ახდენს, რადგანაც ნივთი – ესაა მისი განსაზღვრება, არსი, საზრისი. ენას არ შეუძლია ყოფიერების, როგორც ასეთის, გამოხატვა, რადგანაც ენა განმარტავს ამა თუ ნივთის არსს: ხე ~ „ესა და ეს“, სადაც „~ – სწორედ ყოფიერებას გამოხატავს. როცა ვამბობთ, რომ ხე, რომელიც ამასა და ამას აღნიშნავს, ამავე დროს, არსებობს კიდევ – ამით, თითქოს, გავდივართ ენის ჩვეულებრივი გამოყენების რეჟიმიდან და მეტაფიზიკურ დისკურსში ვვარდებით, როგორც აღნიშნავდა კიდევ ამას ვიტგენშტაინი (ტრაქტატი, 4. 003).¹¹¹ მაგრამ, საქმეც ისაა, რომ სწორედ აქ იწყება ფილოსოფია – პარმენიდეს მთავარი შეკითხვიდან: რატომ არსებობს ის, რაც არსებობს, და არ არსებობს ის, რაც არ არსებობს?¹¹²

როდესაც ვამბობთ „ღმერთი“, ეს ნიშნავს სწორედ, ყოფიერებას, როგორც ასეთს, რომლის წარმოდგენა და მოაზრება არ შეგვიძლია, რადგანაც არ ძალგვიძს, არ ხელგვენიფება უსასრულობის მოაზრება. როგორც შესანიშნავად მიგვითითებს ეტიენ ჟილსონი –

ღმერთის ადეკვატური გამოხატვა იქნებოდა მხოლოდ თავად სიტყვა „ღმერთი“. ამიტომაც, ქრისტიანული თეოლოგია უშვებს მხოლოდ ერთ ასეთ გამოხატვას – ესაა სიტყვა. მაგრამ ჩვენი სიტყვები, მათი მოცულობითი სიფართოვის მიუხედავად, გამოთქვამენ მხოლოდ იმის ნაწილს, რასაც ნაწილები არა აქვს და ცდილო-

111 <http://people.umass.edu/klemen/tlp/>

112 ახალ დროში ლაიბნიცმა გაიმეორა ეს პარმენიდესეული შეკითხვა, ხოლო XX საუკუნეში ჰაიდეგერმა ის მეტაფიზიკის მთავარ საკითხად გამოაცხადა: Martin Heidegger. Was ist Metaphysik? Um ein Nachwort erweiterte (4. Auflage. Frankfurt a.M. 1943)

ბენ არსის საზღვრებში მოაქციონ ის, რაც, დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, ზეარსს წარმოადგენს. ღვთაებრივი იდეებიც კი ღმერთს გამოხატავენ იმდენად, რამდენადაც – quatenus – როგორც ნაწილობრივი და შეზღუდული სიმრავლე შესაძლო ზიარებულთა იმასთან, რაც თავისთავად არაფერთან არ არის ნაზიარები და რომელიც ყველა დასაზღვრაზე აღმატებულია. ამ აზრით, „უსასრულობა“ ქრისტიანული ღმერთის ერთი-ერთი უმთავრესი მახასიათებელი ხდება, რომელიც „ყოფიერების“ შემდეგ ყველაზე უფრო გამოირჩევა ღმერთის შესახებ ყველა არსებული ცნებისაგან.¹¹³

მაგრამ, ამავე დროს, ღმერთი ესაა – აქტუალობა, რადგანაც ის თავად ქმნის სამყაროს („მეორად ყოფიერს“) და თვითონ გვიცხადებს საკუთარ თავს თავისივე ნებით. სამყაროსა და ჩვენი არსებობა რაიმე ონტოლოგიური პირველსაწყისიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ – ღმერთის ცნებიდან. სწორედ ამიტომ, პირველსაწყისი, ქრისტიანული გაგებით, აქტუალურად უსასრულოა:

Rien de plus remarquable que l'accord des penseurs du moyen âge sur ce point. C'est peut-être dans la doctrine de Duns Scot que cet aspect du Dieu chrétien est le plus aisément reconnaissable. Pour lui, en effet, c'est une seule et même chose de prouver l'existence de Dieu et de prouver l'existence d'un être infini, ce qui signifie sans aucun doute que, tant que l'on n'a pas établi l'existence d'un être infini, ce n'est pas de Dieu que l'on a prouvé l'existence. Il se demande donc *ulrum in entibus sil aliquid actu existens mfinitum*, en quoi l'on ne trouve rien qui ne s'accorde avec la pensée de saint Thomas d'Aquin et des autres philosophes chrétiens du moyen âge, bien que cette manière très spéciale de formuler le problème

113 E. Gilson. L'Esprit de la philosophie médiévale, (Vrin, 1932), გვ. 56

donne à l'aspect que nous en étudions un caractère d'évidence assez frappant. Duns Scot part en effet de l'idée d'être pour prouver qu'on doit nécessairement poser un être premier ; de sa qualité de premier, il déduit que cet être est incausable ; de ce que cet être est incausable, il déduit que ce premier être existe nécessairement. Passant ensuite aux propriétés de l'être premier et nécessaire, Duns Scot prouve qu'il est cause efficiente, doué d'intelligence et de volonté, que son intelligence embrasse l'infini et que, puisqu'elle se confond avec son essence, son essence enveloppe l'infini : *Primum est infinium in cognosci bililate, sic ergo et in enlilate*. Démontrer une telle conclusion, c'est, selon la Docteur franciscain, établir le concept le plus parfait qui soit pour nous concevable, c'est-à-dire le plus parfait qu'il nous soit possible d'avoir au sujet de Dieu : *conceptum perfedissimum conceptibilem, vel possibilem a nobis haberi, de Deo*.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია საშუალო საუკუნეების მოაზროვნეთა თანხმობა სწორედ ამ [უსასრულობის] საკითხში. ყველაზე უფრო ნათლად ქრისტიანული ღმერთის ეს ასპექტი იოანე შოტლანდიელის (დუნს სკოტუსი) მოძღვრებაში იკვეთება. მართლაც, დუნს სკოტუსისათვის ღმერთის არსებობისა და უსასრულო ყოფიერის არსებობის დამტკიცება ერთი და იგივეა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სანამ არ დასაფუძვლელულა უსასრულო არსებულის არსებობა, ღმერთის არსებობაც ვერ ჩაითვლება დამტკიცებულად. მაშ ასე, შოტლანდიელი წამოჭრის ამგვარ შეკითხვას: არსებობს თუ არა არსებულთა შორის ისეთი, რომელიც აქტუალურად უსასრულო ყოფიერი იქნებოდა („*Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*“). აქ არაფერია ისეთი, რომელიც სრულ თანხმობაში არ იქნებოდა წმ. თომას აკვინელთან თუ შუა საუკუნეების სხვა ქრისტიან ფილოსოფოსთა ნააზრევთან. თუმცა, პრობლემის ჩამოყ-

ალიბების სკოტისეული საკმაოდ თავისებური მანერა ამ ასპექტს, რომელსაც ჩვენ ახლა ვიკლევთ, შოკისმომგვრელი თვალსაჩინოებით წარმოგვიდგენს. მართლაც, დუნს სკოტუსი იწყებს არსებულის იდეით, რათა დაასაბუთოს პირველი არსებულის დაშვების აუცილებლობა; მისი პირველობიდან ის ასკენის, რომ ამ არსებულს მიზეზი არა აქვს; პირველი არსებულის უმიზეზობიდან მას გამოჰყავს მისი არსებობის აუცილებლობა. როდესაც ამის შემდეგ დუნს სკოტუსი პირველი და აუცილებელი არსებულის ატრიბუტებს განიხილავს, ის ამტკიცებს, რომ პირველი არსებული, ამავე დროს, წარმომქმნელი მიზეზიც გახლავთ, რომელსაც აქვს ინტელექტი და ნება, და რომ მისი ინტელექტი საკუთარ თავში უსასრულობას შეიცავს. რადგანაც მასში ინტელექტი არსისაგან (სუბსტანცია) არ განსხვავდება, მისი არსი, ასევე, უსასრულობას მოიცავს: „Primum est infinitum in cognoscibilitate, sic ergo et in entitate“ („პირველი უსასრულოა შემეცნების პოზიციიდან, ამიტომაც, ის უსასრულოა ყოფიერების მხრივაც“). ამ დანასკვის დამტკიცება ფრანცისკელი მასწავლებელისათვის იგივეა, რაც ყველაზე უფრო სრულყოფილი ცნების დასაფუძვლება, რომლის მოაზრებაც ჩვენ, საზოგადოდ ხელგვეწიფება – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, – ესაა ყველაზე უფრო სრულყოფილი ცნება, რომელიც ჩვენ შეიძლება გაგვაჩნდეს ღმრთის შესახებ – „conceptum perfectissimum conceptibilem, velpossibilem a nobis haberi, de Deo“.¹¹⁴

ნეტარი იოანე მოტლანდიელის (დუნს სკოტუსის) გენიალურად ზუსტი და ლაპიდარული ფორმულა – *Primum est infinitum* – ესაა ანტიკური აზროვნებისათვის გაუგონარი თეზისი! როგორ შეგვიძლია მოვიაზროთ ის, რაც უსასრუ-

¹¹⁴ Gilson, გვ. 56-57

ლოა – არადა, გამომდინარე ბერძნული ფილოსოფიიდან, ჭვრეტის აქტში მჭვრეტელი და ჭვრეტის საგანი – „გონება“ და „ყოფიერება“ – ერთი და იგივეა.

დიახ, ჩვენ, მართლაც, არ შეგვიძლია ღმერთის, როგორც აქტუალური უსასრულობის, მოაზრება, მაგრამ სამაგიეროდ შეგვიძლია მისი ჭვრეტა, რადგანაც, განსხვავებით ჭვრეტის ბერძნული გაგებისაგან, ჭვრეტის ქრისტიანული გაგება მონინების, თაყვანისცემის, მადლიერებისა და სიყვარულის აქტებს შეიცავს: ჭვრეტა, ამავე დროს – ესაა მედიტაციური ლოცვა, ხოლო ჭვრეტის ბერძნული ქრონოტოპოსი ლოცვის გაგებას თითქმის არ შეიცავს.¹¹⁵

ასე რომ, თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ არც თითოეული ჩვენგანი და არც არაფერი არსებობს, რასაც ახლა ვუცქერთ. ჩვენი არსებობა უკვე თავისთავად არის ღმერთის არსებობის დამტკიცება – და არა იმდენად დამტკიცება, რამდენადაც – ამის სანიმუშო ჩვენება. ამ თვალსაზრისით, როგორც იგივე ეტიენ ჟილსონი შენიშნავს, ნმ. ბონავენტურამ ყველაზე უფრო ზუსტად გამოხატა ქრისტიანული ღმერთის ეს თავისებურება:

ამ ქრისტიანმა ღმერთისმეტყველმა სრულიად ნათელი ფორმით ჩამოაყალიბა ღმერთის ცნების ქრისტიანული თავისებურება: ის აღნიშნავს ისეთ საგანს, რომლის არარსებობაც მოუაზრებელია. ეს სწორედ ის შემთხვევაა, როცა გამონათქვამის უარყოფა მისი დამტკიცების ტოლფასია. მაგალითად, თუ მე ვამბობ, რომ ჭეშმარიტება არ არსებობს, უკიდურეს შემთხვევაში, ჩემს მიერ გამოთქმული მაინც – ესაა ის ჭეშმარიტება, რომელიც ჭეშმარიტია; შეუძლებელია ქმედითად ჭეშმარიტების უარყოფა მისი დამტკიცების გარეშე. ასევე, თუ მე ვამბობ, რომ ღმერთი არ არსებობს, რამდენადაც ის, ვის არარსებობა-

115 ალბათ, გამონაკლისი მაინც პლატონია — იხ.: *Platonic Theories of Prayer* (Brill, Leiden: 2016. *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*) გვ. 19.

საც ვამტკიცებ, თავად ყოფიერებაა, მე ვამტკიცებ, რომ ყოფიერება არსებობს. აი სწორედ ამიტომ, ნმ. ბონავენ-ტურამ ყველაზე უფრო ნათლად გამოხატა ისტორიულად აუცილებელი კავშირი ღმერთისა და ყოფიერების იგივეობისა, ერთი მხრივ, და ონტოლოგიური არგუმენტისა, მეორე მხრივ...¹¹⁶

მაგრამ თუ ღმერთი მაინც არ არსებობს, მაშინ პარმენიდეს შეკითხვას ასე უნდა ვუპასუხოთ: არ არსებობს ყოფიერება (ანუ – ის, რაც არსებობს). როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ეს სავესებით ბუნებრივი პასუხი იქნებოდა ბუდიზმისათვის, რომლის მიხედვითაც, შესაძლებელია ტრანსცენდირება, მაგრამ არ არსებობს ტრანსცენდენტური განზომილება.¹¹⁷

როდესაც ჰეგელი გონებას ყოფიერების ატრიბუტს ანიჭებს, ამით ის, ერთი შეხედვით, ბერძნების ნაბიჯს იმეორებს. მაგრამ, საქმეც ისაა, რომ თუკი ბერძნული ფილოსოფია – ესა ჭვრეტა და ჭვრეტი ცხოვრება, ჰეგელთან ჭვრეტისათვის, საზოგადოდ, ადგილი აღარ რჩება, რადგანაც ჰეგელისეული სისტემური აზროვნება – რომელიც თვითონ ბადებს იმ კონცეპტებს და იმ კონცეპტების შესაბამის რეალობას, რისი გააზრებით თუ შემეცნებით თავადვეა დაკავებული – გამორიცხავს ჭვრეტასა და ჭვრეტით ცხოვრებას. განსხვავებით ჰეგელისეული სისტემური აზროვნებისაგან, ჭვრეტა არ აკონსტრუირებს იმას, რასაც უჭვრეტს, რადგანაც ჭვრეტის საგანი და მჭვრეტელი ერთი და იგივეა. ორივე ემანირებულია იმ „ერთისაგან“, რომელიც ყოფიერების მიღმაა და რომელიც არაფერს უჭვრეტს, რადგან არც არაფერი აკლია.

ამ ჭვრეტი პათოსით ბერძნული ფილოსოფია და

116 Gilson, გვ. 60

117 მამარდაშვილი მიიჩნევდა, რომ ტრანსცენდირება ხდება – სწორედ ესაა ფილოსოფია, მაგრამ ტრანსცენდენტური არ არსებობს.

ქრისტიანული ფილოსოფია ერთ პოზიციაზე დგანან. განსხვავება ისაა, რომ ბერძნული აზროვნებისათვის ჭვრეტის საგანი დასაზღვრული და მოაზრებადია, ხოლო ქრისტიანისათვის ჭვრეტის „საგანი“ შეიძლება „არამოაზრებადიც“ იყოს, როცა ის თავად ყოფიერებაა, როგორც აქტუალური უსასრულობა, რომელიც არის კიდევ თვითონ ღმერთი. მაშასადამე, ბერძენისათვის ის, რაც ჭვრეტადია, მოაზრებადიც არის, ხოლო ქრისტიანისათვის არსებობს იმგვარი ჭვრეტადიც, რომელიც არამოაზრებადია, მაგრამ მისი ჭვრეტა შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ, როგორც წმ. თომა აღნიშნავს, „ღმრთის ჭვრეტა სხვა არაფერია, თუ არა ღმრთის სიყვარული“ (ST, II, II, 180).

სწორედ ამიტომ, სარტრმა ნამდვილი ფილოსოფოსის ინტუიციით სრულიად ნათლად და მკაფიოდ გვიჩვენა, თუ რას ნიშნავს და რას იწვევს ყოფიერება ღმერთის გარეშე:

სიტყვა „აბსურდს“ ბადებს ჩემი კალამი; ცოტა ხნის წინ ბალში, მე ეს სიტყვა ვერ ვიპოვე, მაგრამ მაშინ არც მიძებნია, მე ის არც მჭირდებოდა: მე უსიტყვოდ ვფიქრობდი ნივთებზე, ნივთებით. ... აბსურდულობა არ იყო რაღაც იდეა ჩემს გონებაში და არც რაიმე ხმის ბგერა. და ნათლად ჩამოყალიბების გარეშე, მე მაშინ მივხვდი, რომ ვიპოვე ყოფიერების გასაღები, ჩემი გულზიდვის, ჩემი საკუთარი ცხოვრების გასაღები.¹¹⁸

ალბათ, უკეთესად შეუძლებელია წმ. ბონავენტურას იმ მოსაზრების ილუსტრირება, რომელიც ჩვენ ზემოთ უკვე ვაციტირეთ, კერძოდ, რომ „ღმერთის ცნება ისეთ საგანს აღნიშნავს, რომლის არარსებობა, საზოგადოდ, მოუაზრებელია. ეს სწორედ ის შემთხვევაა, როცა გამონათქვამის უარყოფა მის დამტკიცებას ნიშნავს“. მაშასადამე, ყოფიერების „მოხელთება“, მისი ექსისტენციური (და არა –

ფსიქოლოგიური!) განცდა, სწორედ გულზიდვას გულისხმობს და გულზიდვას იწვევს, რადგანაც თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ყოფიერების არსებობა სხვა არაფერია, თუ არა – აბსურდი. ამ აბსურდის კორელატი კი გულზიდვის მდგომარეობა გახლავთ.

ამიტომაც, არ არის შემთხვევითი, რომ უღმერთობის ისეთი აპოლოგეტებიც კი, როგორებიც სარტრი და ნიცშე არიან, ვერ ახერხებენ ქრისტიანული მეტაფიზიკური დისკურსიდან ამოვარდნას. ეს კი ერთ მარტივ ჭეშმარიტებაზე მიგვითითებს – ღმერთის უარყოფა შესაძლებელია, მაგრამ სრულიად შეუძლებელია ქრისტიანული მეტაფიზიკური დისკურსიდან გაქცევა, თუ ამ დისკურსმა უკვე განსაზღვრა შენი საკუთარი კულტურა და ცივილიზაცია. თუკი ასეთი კულტურა ან ცივილიზაცია ღმერთის უარყოფასა და ქრისტიანობიდან გაქცევას დაისახავს მიზანად, ის, უბრალოდ, ჩიხში აღმოჩნდება. და სწორედ ეს იქნება ამ კულტურისა თუ ცივილიზაციის დასასრულიც.

მაგრამ მაინც, როგორც მოხდა, რომ ფილოსოფია ქრისტიანული ტრადიციის შემადგენელი ნაწილი აღმოჩნდა? ძალიან მარტივად – როდესაც ბერძულ-რომაული კულტურის წარმომადგენლებმა ქრისტიანული გზავნილი – საზარება – სიხარულით მიიღეს და ქრისტიანები გახდნენ, მათ აღმოაჩინეს ტიპოლოგიური მსგავსებები და პრეფიგურაციული ნიშნები ფილოსოფიასა და ქრისტიანობას შორის: სოკრატეს ლამის მონამეობრივი სიკვდილი, პლატონისეული *მღვიმის ნარატივი*, რომელიც მხსნელის ჰიპოთეტურ ფიგურას გვიხატავს, გამოქვაბულის სიბნელიდან მონების ჭეშმარიტების სინათლეში გამოყვანა რომ ხელენიფება, არისტოტელეს *უძრავი მამოძრავებელი*, პერაკლიტესა და სტოიკოსების *ლოგოსი* და ა.შ. – ეს ყოველივე ბერძულ-რომაული კულტურის ქრისტიანებისათვის საზარებისეული გზავნილის წინასწართანდასწრების ნიშნები აღმოჩნდა. ამიტომაც, ბერძულ-რომაული კულტურის ქრისტიანებმა ლამის ისევე შემოგვინახეს ფილოსოფია და ვერგილიუსი,

როგორც ებრაული წარმოშობის პირველმა ქრისტიანულმა თემმა – ძველი ალექსანდრია.

მაგრამ სანამ ამ თემას გავალრმავებდეთ, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ის გახლავთ, თუ რა უქნა ქრისტიანობამ ფილოსოფიას. ნმ. გრიგოლ ნაზიანზელიდან (ქრისტიანული ტრადიცია მას „ღმრთისმეტყველს“ უწოდებს, ახ.წ. 325 – 389) მოყოლებული (თუ უფრო ადრე არა) ქრისტიანულმა რეფლექსიამ თავის ხელში აიღო ანტიკური მეტაფიზიკური დისკურსი და გამოათქმევინა ის, რაც თავად სურდა – ჯერ პლატონიზმის, ხოლო შემდეგ არისტოტელიზმის ენაზე, როგორც დასავლეთში, ისე – აღმოსავლეთში, – ყოფიერების ბერძნულად წამოჭრილ საკითხს პასუხი გაეცა ბიბლიური გამოცხადების სინათლეში – კერძოდ, რომ ყოფიერება, როგორც ასეთი (*ontos on*) – არის თავად ღმერთი, როგორც ყოფიერება (ὄν).¹¹⁹

გამოსვლათა წიგნის ქრესტომათიულ ეპიზოდში, როცა ღმერთი ცეცხლოვანი ბუჩქიდან, რომელიც არ იწვის, მოსეს მიმართავს – ის საკუთარ თავს ასე უწოდებს – *Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israël: Qui est, misit me ad vos* [„უთხრა ღმერთმა მოსეს: მე ვარ, რომელი ვარ. უთხარი ისრაელის შვილებს – რომელი არს მაგზავნის თქვენთან“ (გამ 3: 14)]. ასე რომ, ყოფიერება არის ღმერთის საკუთარი სახელი, როგორც ასეთი. სწორედ ამიტომ, ნმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი (ნაზიანზელი) აღნიშნავს, რომ ღმერთს ყველაზე უფრო ყოფიერება შეესაბამება, როგორც მისი ნამდვილი სახელი:

სახელი „არსებული“ (ὄν), მართლაც, მხოლოდ ღმერთს და საგანგებოდ მას შეეფერება და არაფერს სხვას – არც

119 უფრო მეტიც, როგორც ჟილსონი აღნიშნავს – „ღმერთის 'სუბსტანციის უსასრულო ოქენასთან' შედარება, როგორც ჩანს, პირველად გრიგოლ ნაზიანზელთან გაჩნდა გამოსვლათა წიგნის ზეგავლენით“, *Orat.*, XLV, 3 (*Rouet de Journel*, op. cit., I.1015) p. 379, „რომელიც შემდეგ ნმ. იოანე დამასკელმა აიტაცა და პოპულარული გახადა“, – *De fide orthodoxa*, I, 9, op. cit., texte 2345, p. 736. (Gilson, გვ. 55)

მანამდე და არც მის შემდეგ არსებულს, რადგანაც არც მანამდე ყოფილა, საზოგადოდ, რაიმე და არც – მის შემდეგ, რასაც შეეძლებოდა მისი [არსებობის] შეზღუდვა ან შეწყვეტა (P.G. I.36, or.XXX, col.123).

ამ გადასახედიდან, დეკარტისეული *ego cogito ergo sum* – ჟღერს, როგორც ვულგატასეული *Ego sum qui sum*-ის კარნავალური ამოყირავება და ღმერთის, როგორც პირველსასაწყისის, *ego*-ს კონცეპტით და *ეგო*-ს კულტივაციით, „მე“-თი ჩანაცვლების მცდელობა. ამიტომაც დეკარტი ნამდვილად უნდა გავიაზროთ, როგორც ახალი ფილოსოფიური დისკურსის ჭეშმარიტი მამა. ამ ახალ დისკურსში *ჭვრეტასა* და *ჭვრეტით ცხოვრებას* „მე-აზროვნება“ (*cogito*) და სუბიექტური რეფლექსია ანაცვლებს.

არის კი ეს ძირეული ცვლილება? – დიახ, უფრო მეტიც – ესაა ნამდვილი გადატრიალება. საქმე ისაა, რომ „ჭვრეტა“ და „ჭვრეტითი ცხოვრება“ არ გახლავთ ადამიანური ფსიქიკის ჩვეულებრივი (თუნდაც – იდეალური!) მდგომარეობები, *მჭვრეტელობა* და *ჭვრეტა*, როგორც ასეთი – ძირითადად, ღმერთს ახასიათებს, რადგანაც, ანტიკური ფილოსოფიის ზოგადი წანამძღვრებიდან გამომდინარე, მხოლოდ ღმერთს თუ ღმერთებს ძალუძთ ჭეშმარიტების (ჭეშმარიტი ყოფიერების) *ჭვრეტა*, რაც სულად არ წარმოადგენს ე.წ. *თვითრეფლექსიას*.

საქმე ისაა, რომ *თვითრეფლექსია* თუ „ტრანსცენდენტალური მე“-ს რეფლექსია გულისხმობს სუბიექტისა და ობიექტის, ფსიქიკურისა და ფიზიკურის განსხვავებას – უფრო მეტიც, გარკვეული აზრით, – „ფიზიკურის“, როგორც ასეთის, კონსტრუირებას, მაშინ როცა, ანტიკური გაგებით, ყოფიერება უკვე *მოცემულია*, მას კი არ ვიაზრებთ, არამედ – ვეზიარებით, მას ჩვენ კი არ ვაკონსტრუირებთ, არამედ – *მთლიანობაში* აღვიქვამთ შინაგანი ინტუიციის – წვდომის მეშვეობით. სწორედ ეს „შინაგანი ინტუიცია/წვდომა“ – ანტიკური ფილოსოფიის ენაზე განისაზღვრება, როგორც

„ჭვრეტა“ და „მჭვრეტელობითი უნარი“.

ქრისტიანობამ ანტიკური ფილოსოფიის მთავარ კითხვას – ყოფიერების საკითხს – პასუხი იმით გასცა, რომ ყოველივე მატერიალურისა და არამატერიალურის („უნივერსუმის“) ერთადერთ პირველსაწყისად და, ამასთანავე, ნამდვილყოფიერებად გამოცხადების – ბიბლიის პიროვნული ღმერთი წარმოაჩინა. ამავე დროს, ქრისტიანობამვე ჭვრეტის ფენომენი გაამდიდრა და გააღრმავა მედიტაციურ-ლოცვითი განზომილებით, რაც ანტიკურობისათვის სრულიად უცხო იყო – ჭვრეტა, როგორც შინაგანი ინტუიცია, ერთი მხრივ, და ლოცვა-თაყვანისცემა, მეორე მხრივ, ანტიკურ კულტურაში მოწყვეტილი იყო ერთმანეთისაგან. მხოლოდ ყოფიერების პიროვნული გაგებიდან დაიბადა ქრისტიანული ჭვრეტა, როგორც ინტუიცია-მედიტაცია, რომელიც ერთდროულად შეიცავს, როგორც ლოცვით, ისე – ინტელექტუალურ განზომილებებს.

წმ. ბენედიქტე ნურსიელის ხილვა:
ჭერეტის ხელოვნება, როგორც „სულიერი გაფართოება“

წმ. გრიგოლ დიოლოგოსი (540 – 604 წწ.)¹²⁰ თავის თხზულებაში სახელწოდებით – „საუბრები აპენინელ ბერ-მონაზვნებთან“ – ამგვარ ამბავს მოგვითხრობს წმ. ბენედიქტე ნურსიელის¹²¹ შესახებ:

Cumque vir Dei Benedictus, quiescentibus adhuc Fratribus, instans vigiliis, nocturnae orationis tempora praeuenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Deum deprecans; subito intempesta noctis hora respiciens, vidit fusam lucem desuper, cunctas noctis tenebras effugasse, tantoque splendore clarescere, vt diem vinceret lux illa, quae in tenebris radiasset. Mira autem res valde in hac speculatione secuta est: quia, sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus, velut sub vno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est. (Gregorius Manus, Dialogi, Cap. VI, 35).¹²²

ერთხელ, როდესაც ძმებს ჯერ კიდევ ეძინათ, მამა

120 განუყოფელი ერთიანი ეკლესიის წმინდანი, რომის პაპი (590 – 604) გრიგოლ I; ეკლესიის ერთ-ერთი მამა, თეოლოგი და მისტიკოსი.

121 წმ. ბენედიქტე ნურსიელი (480 – 547), განუყოფელი ერთიანი ეკლესიის წმინდანი, ბენედიქტელთა ორდენის დამფუძნებელი.

122 [https://la.wikisource.org/wiki/Dialogi_\(Gregorius_Magnus\)/Liber_II](https://la.wikisource.org/wiki/Dialogi_(Gregorius_Magnus)/Liber_II)

ბენედიქტე ღამით ადგა სალოცავად. როცა ის ფანჯარასთან ლოცულობდა ყოვლისშემძლე ღმრთის მიმართ, უეცრად შუალამის უკუნში დაინახა სინათლე, რომელმაც მთელი ღამეული წყვდიადი გაანათა. სინათლე ისე კიაფობდა, რომ კუნაპეტი ღამე დღესავით ნათელი შეიქნა. ყოველივე ამას კიდევ უფრო გასაოცარი მოვლენა მოჰყვა. როგორც ღირსი მამა შემდგომში ყვებოდა, მის თვალწინ წარმოდგა სინათლის ერთ სხივში მოქცეული მთელი სამყარო...

„ერთ სხივში მოქცეული მთელი სამყარო“ („omnis etiam mundus, velut sub vno solis radio collectus“) გვახსენებს არა მხოლოდ ბლეიკს („To see a World in a Grain of Sand / And a Heaven in a Wild Flower / Hold Infinity in the palm of your hand / And Eternity in an hour“ – დაინახო მთელი სამყარო ქვიშის მარცვალში, / ზეცა – მინდვრის ყვავილში, / გეპყრას შენი ხელის მტევნით უსასრულობა, / ხოლო მარადისობა – წამში (საათში)....), ანდა – ბორხესს („ალეფი“, „ზაპირი“), ან – მამარდაშვილს („ცნობიერება, როგორც ერთ წერტილში ყოველივეს შეკრება“), არამედ, უპირველეს ყოვლისა, – მთელ ჩვენ სულიერ-ჭვრეტით ტრადიციას, პლატონით დაწყებული და ქრისტიანული მისტიკური პრაქტიკით გაგრძელებული – პლატონის დიალექტიკის ხელოვნება, სხვა არაფერია, თუ არა – მთელი სიმრავლის ერთამდე (hen) დაყვანა და მისი ჭვრეტა.¹²³ ხოლო რაც შეეხება ქრისტიანულ მისტიკას, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავიხსენოთ ანა

123 პლატონის მიხედვით, არსებობს ხუთი ჭვრეტით-მედიტაციური ტექნე: გეომეტრია, არითმეტიკა, ასტრონომია, მუსიკა (როგორც მუსიკალურ ჰარმონიებზე მედიტირება) და დიალექტიკა, რომელიც ამ ხელობათა შორის ყველაზე მაღლა დგას, რადგანაც სიკეთის ეიდოსის უშუალო ჭვრეტა (ნოესის) მხოლოდ დიალექტიკის მეშვეობით შეიძლება. პლატონური დიალექტიკის შესახებ იხ.: მოცემული ნაშრომის II ნაწილი.

კატარინა ემერიკის¹²⁴ ცნობილი ვიზიონები ჩვენი უფლის ვნების შესახებ. საქმე ისაა, რომ ემერიკის ხილვათა ერთი პასაჟი გვიჩვენებს ბენედიქტეს ვიზიონის პარადოქსულობის სწორედ იმ მოდუსს, რამაც ასე განაცვიფრა დიალოგის მონაწილე ბერ-მონაზონი პეტრე, რომელიც აღნიშნავს –

Mira res valde, et vehementer stupenda! Sed hoc, quod dictum est, quia ante oculos ipsius quasi sub vno solis radio collectus omnis mundus adductus est, sicut numquam expertus sum, ita nec coniicere scio, quonam ordine fieri potest, vt mundus omnis ab homine vno videatur (იქვე).

საკვირველი მოვლენაა და ჩემთვის გასაოცარი. მაგრამ როცა შენ თქვი, რომ ერთ სხივში მთელი სამყარო იყო მოქცეული, ვერ გავიგე, რადგანაც არასდროს მქონია მსგავსი გამოცდილება, ამიტომაც არ მესმის, როგორ შეიძლება ერთმა კაცმა მთელი სამყარო დაინახოს.

როგორც ვხედავთ, მამა პეტრეს არ ესმის, თუ როგორ შეიძლება „ერთმა ადამიანმა მთელი სამყარო დაინახოს“ – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მას არ ესმის, მართლაც, სიღრმისეული მეტაფიზიკური აპორია, რადგანაც როგორც ბენედიქტეს ვიზიონის, ისე – ანა კატარინა ემერიკის ხილვათა შემთხვევაში, ჩვენ საქმე გვაქვს ე.წ. დრო-სივრცით „კონტინუალურ“ პარადოქსებთან, როცა ჩვენ წინაშეა არა იმდენად – *pars pro toto* (ნაწილი მთელის ნაცვლად),¹²⁵ რამ-

124 ანა კატარინა ემერიკი (1774 – 1824), გერმანელი მონაზონი, ავგუსტინელთა ორდენის წევრი, მისტიკოსი. მისი ხილვები სახელწოდებით – „ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს ვნებანი“ – ჩაიწერა გერმანელმა რომანტიკოსმა პოეტმა კლემენს ბრენტანომ ნეტარი ანა კატარინას მონათხრობის მიხედვით.

125 *pars pro toto* — ესაა სინეკდოქეს, როგორც ლიტერატურული ტროპის, კლასიკური განმარტება – როდესაც რაიმეს ნაწილი მხატვრულ ტექსტში

დენადაც – *toto in pars* (მთელი – ნაწილში).

ვიმეორებ, ჩვენ აქ საქმე გვაქვს იმგვარ მეტაფიზიკურ აპორიასთან, როცა ნაწილი საკუთარ თავში შეიცავს მთელს – „სინათლის ერთი სხივი, რომელმაც მთელი სამყარო დაიტია“. მამა გრიგოლი იძლევა ამ სასწაულის უღრმესი ინტუიციით აღსავსე პერმენენტურულ ახსნას – „მინა და ზეცა კი არ დავინროვდა, არამედ მჭვრეტელის სული გაფართოვდა“ („non caelum et terra contracta est, sed videntis animus est dilatatus...“).

მსგავსი რამ ხდება ანა კატარინა ემერიკის ხილვათა ქრონოტოპოსშიც – კერძოდ, როდესაც ის მედიტირებს და სულიერი თვალით უმზერს განმარტოებულ ქრისტეს გეთსიმანიის ბაღში, ან უკვე ნეტარად შერაცხილი მონაზონი ხედავს ჩვენი უფლის უღრმეს ჭვრეტით აქტს, რომლის დროსაც მაცხოვარი თავისი შინაგანი ხედვით განმსჭვალავს მთელ ისტორიულ ნაკადს – ამ დროს დგება წამი, როდესაც უფალი ჩვენი უმზერს თავად ანა კატარინა ემერიკს და მის მედიტაციას, ხოლო ემერიკი, თავის მხრივ, უმზერს უფალს და მის მედიტაციას – აი, სწორედ ამას ვუწოდებ მე „დროით რეგრესს“, როცა ხდება გარკვეული ქრონოტოპოსის, ვთქვათ ასე, „სარკისეული გაორმაგება“, ხოლო, სინამდვილეში, საქმე უსასრულო რეგრესთან გვაქვს. მხოლოდ ჭვრეტით აქტს ძალუძს ამ „უსასრულობის“ მოცვა და მისი მოხელთება, სხვა შემთხვევაში, წესისამებრ, ადგილი აქვს ე.წ. „მანკიერ უსასრულობასა“ და იმ „კონტინუალურ“ პარადოქსებს, რომლის დიდოსტატიც ხორხე ლუის ბორხესი გახლავთ – გავიხსენოთ არა მხოლოდ ე.წ. „რეალურ ზედაპირზე გამოსახული რუკა“¹²⁶, არამედ, უპირველეს ყოვლი-

მთელს აღნიშნავს – მაგალითისათვის, „სამშობლო მთებო, თქვენი შვილი განებებთ თავსა“ – სადაც „სამშობლო მთები“ სამშობლოს აღნიშნავს.

126 ეს მაგალითი – ინგლისის რეალურ ზედაპირზე დახატული ინგლისის რუკა, რომელიც თავის თავში შეიცავს ამ რუკების უსასრულო რიცხვს – ბორხესს თვალსაჩინოებისათვის მოხმობილი აქვს თავის ესეში „დონ კიხოტის ფარული მაგია“.

სა, ის დროითი პარადოქსები, რომელიც ხდება მაშინ, როცა მისი რომელიმე პერსონაჟი სხვა („პარალელურ“) დროში გადაინაცვლებს ხოლმე.¹²⁷ ასე რომ, ჭეშმარიტად, ასგზის მართალია მამა გრიგოლ დიოლოგოსი, როცა ამბობს, რომ მხოლოდ „სულიერ გაფართოებას“ ძალუძს ამ „დაუტყვენ-ლის დატევა“, სხვა შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა გეორგ კანტორისეულ ე.წ. „შინაგან გაორებასთან“.¹²⁸

მაგრამ თუკი იმავე ბორხესს და მის პარადოქსებს დავუბრუნდებით, ყველაზე უფრო ახლოს წმ. ბენედიქტეს ხილვასთან, ცხადია, ალეფია, არცთუ დიდი მოცულობის სფერო – რომელიც ბუენოს-აირესის რომელიღაც სარდაფ-ის კიბის ერთ-ერთ საფუხურზე მდებარეობს, მაგრამ რომელშიც, ამავე დროს, მთელი უნივერსუმია ჩატეული.

ის, რაც სკეპტიკოს ბორხესთან მომავალი პოსტმოდერნისტული სალიტერატურო (და მხატვრული – ფართო გაგებით) თამაშების სანიმუშო მაგალითად – პარადიგმად შეიძლება ჩაითვალოს, ქრისტიანული სულიერი ტრადიციის ქრონოტოპოსში მედიტაციური ხელოვნების ჭეშმარიტი გამოხატულებაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს არაა, უბრალოდ, მეტაფორა ან კულტურული სიმბოლო – ესაა ჭვრეტიანი აქტისა და ჭვრეტიანი ცხოვრების თვალსაჩინო რეპრეზენტაცია.

მაშასადამე, ჭვრეტის ხელოვნების და მედიტაციურ-ჭვრეტიანი აქტის მთავარი ეფექტი მჭვრეტელის სულში – ესაა „სულიერი გაფართოება“, როცა სული ხედავს და ეხება იმას, რასაც ტრადიციულ მეტაფიზიკურ დისკურსში

127 დროითი რევერსი და მისგან გამოწვეული რეგრესიები ბორხესის საყვარელი მოტივია, მაგრამ ყველაზე უფრო თვალსაჩინოდ და ლამის ზღვრული სახით ის წამოდგენილი გახლავთ მის მოთხრობაში „განტოტვილ ბილიკთა ბალი“.

128 გენიალური გერმანელი მათემატიკოსი გეორგ კანტორი (1845 – 1918), რომელმაც შექმნა სიმრავლეთა თეორია და მათემატიკურ დისკურსში „აქტუალური უსასრულობის“ კონცეპტი დაასაფუძვლა, ამავე დროს, ღრმა დეპრესიითა და სულიერი აშლილობით იტანჯებოდა.

„ტრანსცენდენტური სფერო“ ეწოდება.

ნამდვილად არ არის შემთხვევითი, რომ, ყველაფერთან ერთად, თავის ამ ვიზიონში წმ. ბენედიქტე ხედავს თავისი ახლობლის – ეპისკოპოს გერმანუსის სულის ზეცად ამაღლებას. ცოტა ხანში ირკვევა, რომ ეპისკოპოსი, მართლაც, აღესრულა.¹²⁹ საქმე ისაა, რომ ტრანსცენდენტური სფერო, როგორც, ამავე დროს, მიღმური ქრონოტოპოსი, თავის თავში საიქიო სამყაროსაც მოიცავს. ამიტომაც, ნამდვილად არ გახლავთ შემთხვევითი, რომ, ერთი მხრივ, სიკვდილის მეტაფორა ჭვრეტით აქტს და, საზოგადოდ, ჭვრეტით ცხოვრებას მიემართება (მაგალითად – ფილოსოფია, როგორც სიკვდილისათვის მზადება), ხოლო სიკვდილი – როგორც ექსისტენციური რეალობა, მეორე მხრივ, ტრადიციულ მეტაფიზიკურ დისკურსში განისაზღვრება, როგორც ამქვეყნიურიდან მიღმურ სამყაროში „გადასვლა“, „გარდა-ცვალება“. ამიტომაც, დანტეს „კომედია“ ერთდროულად გახლავთ საიქიო პილიგრიმობის ნარატივიც და ვიზიონერულ-ჭვრეტითი ხელოვნების ნათელი და მკაფიო დოკუმენტიც.

როგორც ვხედავთ, „სულიერი გაფართოება“ ესქატოლოგიურ ასპექტსაც მოიცავს. ეს მოდუსი კი, თავის მხრივ, დაგვეხმარება უკვე პლატონის „სახელმწიფოს“ ფინალის ერთ-ერთი ცენტრალური კონცეპტუალური სურათ-ხატის გაგებაში.

პლატონის ეს ვეებერთელა დიალოგი საიქიო მიგების ესქატოლოგიური ნარატივით სრულდება. კერძოდ, ვინმე პაფლაგონიელი ეროსი, რომელიც ბრძოლის ველზე დაიღუპა, მერვე დღეს, როცა რიტუალური დამარხვის წესისამებრ, კოცონზე უნდა დაენვათ, გაცოცხლდა და მოყვა იმ ყოველივეს შესახებ, რაც საიქიოში ნახა. კერძოდ, მისი მონათხრობი ამგვარ პასაჟსაც შეიცავს:

129 მსგავსი ეპიზოდი გვხვდება წმ. ეგნატე ლოიოლას ავტობიოგრაფიულ ნაწარმოებში – სახელწოდებით „პილიგრიმის მონათხრობი საკუთარ თავზე“.

ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς
 τεταμένον φῶς εὐθὺς, οἶον κίονα, μάλιστα τῇ ἱριδι προσφερῇ,
 λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον, ... καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ
 κύμασιν τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν
 τεταμένα - εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ,
 οἶον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν
 περιφορὰν - ἐκ δὲ τῶν ἁκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον,
 δι' οὗ πᾶσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφορὰς (სახელმწიფო,
 616 be).

[ესაა] ადგილი, სადაც ზემოდან მოსჩანს სინათლის
 სხივი, რომელიც გადაჭიმულია ცისა და მიწის გავლით,
 როგორც – ბოძი, რომელიც ძალიან ჰგავს ცისარ-
 ტყელას, ოღონდ – უფრო კაშკაშაა და ნათელი... ამ
 სინათლის ბოძის შუაში... [იყო] ზეციდან ჩამოშვებული
 შესაკრავი თასმის ბოლოები – ეს სინათლის სხივი –
 ამავე დროს, ზეცის შესაკრავი თასმაცაა, რითიც ცის
 თალი ინასკვება... აი, სწორედ მის ბოლოებზე გახლავთ
 ჩამოკიდებული ანანკეს თითისტარი, რომელიც ყოვე-
 ლივეს ბრუნვით მოძრაობას ანიჭებს...

შემდგომში გამოჩნდება, რომ ანანკეს თითისტარი, რო-
 მელიც კოსმოსის საყრდენი ბურჯის (იგივე – *Axis mundi*!) –
 სხივის შუაში გახლავთ ჩამოკიდებული, არა მხოლოდ შვიდი
 მნათობის, არამედ შვიდი ჰარმონიული ბგერის და შესაბამ-
 ისი რიცხით-გეომეტრიული პროპორციების მოდელია (616d
 – 617 c). უფრო მეტიც – ჩვენ წინაშეა პლატონური სუ-
 ლიერი ვარჯიშებისა და ჭვრეტითი ხელოვნების ვიზუალუ-
 რი რეპრეზენტაცია – ჭვრეტით-მედიტაციური ტოპოსების
 ოთხივე სერია: ციური მნათობები, მუსიკალური ბგერები,
 გეომეტრიული ფიგურები და რიცხვები ესაა – ასტრონომი-
 ის, მუსიკის, გეომეტრიისა და არითმეტიკის, როგორც მედ-
 იტაციურ-ჭვრეტითი ტექნიკების („ხელოვნების“), უმთავრესი

ტოპოსები.

მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც ის გახლავთ, რომ ზუსტად აქ თამაშდება პლატონური ესქატოლოგიის ყველაზე უფრო დრამატული მოქმედება – სწორედ აქ მდებარეობს საიქიო მიგებათა ქრონოტოპოსი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ და, რაც მთავარია, როგორც თავად პლატონი შენიშნავს, ესაა – ყველაზე უფრო საბედისწერო ჟამი ადამიანის სულის თავგადასავალში – თუ ჩვენ მიწაზე სწორი (ფილოსოფიური) ცხოვრებით ვიცხოვრეთ, მაშინ აქ დაახლოებით სწორ არჩევანს გავაკეთებთ.

თუკი კვლავ წმ. ბენედიქტეს ვიზიონს დავუბრუნდებით, როცა წმიდა მამა ერთ სხივში მოქცეულ მთელ სამყაროს უჭვრეტს და, ამასთანავე, ხედავს, თუ როგორ ადის ზეცად ეპისკოპოს გერმანუსის სული, – უნდა შევნიშნოთ, რომ ტრანსცენდენტური ქრონოტოპოსის ჭვრეტა – ესაა უხილავისა და ხილულის ერთდროული მოხელთება – პლატონისეული კოსმოსური სხივი-ბურჯი და ბენედიქტესეული სხივი, რომელშიც მთელი სამყაროა მოქცეული – ესაა ტრანსცენდენტური სფეროსა და ჭვრეტითი აქტის ურთიერთმიმართების ზღვრული გამოხატულება. მართლაც, შეუძლებელია, არ დაეთანხმო წმ. გრიგოლ დიოლოგოსს – „მინა და ზეცა კი არ დავინროვდა, არამედ მჭვრეტელის სული გაფართოვდა“.¹³⁰

ამავე დროს, უნდა შევნიშნოთ, რომ პლატონისეული ესქატოლოგიის ჭრილში ჩვენ ვხვდებით, რომ დიალექტიკის ხელოვნება და *preparatio ad mortem* – სიკვდილისათვის მზადება – ერთი და იგივეა, რადგანაც ფილოსოფიური (ჭვრეტითი) ცხოვრების წესი – ესაა ასკეზაც და მედიტაცია.¹³¹

130 უნდა აღვნიშნოთ, რომ როდესაც იოზეფ რატცინგერი წმ. გრიგოლის ციტირებულ პასაჟს განიხილავს, ჩვენ ყურადღებას მიაპყრობს იმას, რომ ნარატივში არაფერი არ არის შემთხვევითი – ყოველ დეტალს მნიშვნელობა აქვს — იხ.: Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). Вера — истина — толерантность (М.: ББИ, 2007), გვ. 233 – 236.

131 პლატონი „სიკვდილისათვის მზადებას“ განმარტავს, როგორც აფექ-

ამიტომაც, პლატონი მიგვითითებს და გვაფრთხილებს:

ὃ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπων, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, ἐὰν ποθεν οἷός τ' ᾖ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸ ν ποιήσει δυνάτον καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ पोνηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνάτων ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι: (618 ed).

ძვირფასო გლავკონ, ადამიანისათვის ყველაზე უფრო დიდი ხიფათი ზუსტად აქ არის ჩასაფრებული. ამიტომაც, თითოეული ჩვენგანი უნდა ეცადოს, რომ სწორედ ამაზე იზრუნოს უკვე მინიერ ცხოვრებაში და ყველა სხვა ჭვრეტიტ-მედიტაციურ ტექნეზე (მათიამ) უფრო, ამ ხელოვნების (სამართლიანობისაკენ სულის მიქცევა-მიმართვის „სულიერი ვარჯიში“, ანუ – ფილოსოფიური, ჭვრეტიტი ცხოვრების წესი – ზ.შ.) დაუფლებისათვის იზრუნოს. ამავე დროს, უნდა ვეცადოთ, რომ ვიპოვოთ ისეთი ვინმე, ვინც გვასწავლის სწორი ცხოვრების წესის გარჩევას – არასწორისაგან, ხოლო შესაბამისი არჩევანის შემთხვევაში – უკეთესის არჩევას.

როგორც ვხედავთ, მთავარი – ესაა ცხოვრების სწორი წესის არჩევა, რომელსაც სული სამართლიანობისაკენ მიჰყავს და ყველა სხვა მოძღვრებაზე („ხელობაზე“ – ჭვრეტიტ-მედიტაციურ ტექნეზე) უფრო მნიშვნელოვანი სწორედ ესაა. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეძლებს სული აქაც – მიწაზე და სიკვდილის შემდეგაც სწორი არჩევანის გაკეთებას.

ტებისაგან (სხეულის ვნებებისაგან გათავისუფლებას, როცა „ადამიანი უკვე აქ, მიწაზე მკედარია მინიერი ცხოვრებისათვის“, რასაც, თავის მხრივ, ქრისტიანული ასკეტიკის ენაზე – „ხორცის მოკვდინება“ ეწოდება.

ამიტომაც, პლატონი განსაკუთრებით გამოჰყოფს ოდისევსის არჩევანს, რომელმაც არაფრით გამორჩეული ადამიანის ხვედრი აირჩია, რაც, პლატონისათვის, ჭეშმარიტად სწორი და ნამდვილად ფილოსოფიური არჩევანია (620 cd).

ქრისტიანული გზავნილის პრეფიგურაციის თვალსაზრისით, არანაკლებ მნიშვნელოვანია, თუ რას ამბობს პლატონი ეროსის ამ საიქიო ვიზიონის შესახებ. მისთვის ესაა გადმოცემა (mythos) და – არა უბრალოდ გადმოცემა, არამედ – მართლაც, ჭეშმარიტი ტრადიციული საკრალური გადმოცემა, რომელიც დროთა განმავლობაში არ დაიკარგა, გადარჩა და, სწორედ ამიტომ, მას ჩვენი ხსნა და გადარჩენაც შეუძლია, თუ კი მას ვერნმუნებით –

καὶ οὐτως, ὁ Γλαύκων, μῦθος ἐσὼμεν καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἰήμας ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μianθησόμεθα.
(621 c)

ამრიგად, გლავკონ, ეს გადმოცემა გადარჩა და არა დაიკარგა, და ის ჩვენც გვიხსნის, თუკი მას ვერნმუნებით, მაშინ ლეთეს მდინარესაც ღირსეულად გადავლახავთ და სულსაც არ დავიბნძურებთ.

ნმ. გრიგოლ დიოლოგოსი, როცა განმარტავს ბენედიქტე ნურსიელის მოცემულ ვიზიონს, მიუთითებს, რომ არსებობს სულის შინაგანი სინათლე – *lux interior in mente* – რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა კორელატი ჭეშმარიტი ტრანსცენდენტური სინათლისა, რომელიც არის თავად ღმერთი. თავის მხრივ, ნმ. ბონავენტურა აღნიშნავს:

Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir desideriorum. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire fac-

it a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit. (St. Boonaventure, Itinerarium mentis in Deum, Pr. 3).¹³²

მხოლოდ მაშინ გახლავთ შესაძლებელი ღმრთის ჭვრეტა, რომელსაც სულიერი აღმასვლისაკენ (აღმაფრენისაკენ) მიყვავართ, თუკი დანიელის მსგავსად „წადილის კაცნი“ გავხდებით. წადილის ეს აალება კი მხოლოდ ორ რამეს ძალუძს: პირველი – ესაა „ლოცვისმიერი კვნესა“, რომელიც იწვევს „გულის მიერ სულთქმით ხმობას“ ღმრთისადმი, ხოლო მეორე – როცა ჭვრეტის უეცარი აალების მეშვეობით ჩვენი სული ყველაზე უფრო პირდაპირ და ყველაზე უფრო ძლიერად მიიქცევა ღვთაებრივი სინათლის სხივებისაკენ.

per fulgorem speculationis – ჭვრეტის აალების მეშვეობით – „ჩვენი სული ყველაზე უფრო პირდაპირ და ყველაზე უფრო ძლიერად მიიქცევა ღვთაებრივი სინათლის სხივებისაკენ“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს შინაგანი სინათლე ღვთაებრივი სინათლის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კორელატი და, გარკვეული აზრით, ანარეკლია. სულის შინაგანი სინათლე სხვა არაფერია, თუ არა მედიტაციურ-ჭვრეტითი ხელოვნება და ჭვრეტითი აქტი, რომელმაც შეიძლება „მთელი სამყარო დაიტიოს“. ანა კატარინა ემერიკის ხილვის შემთხვევაში ჩვენ უშუალოდ ვხედავთ, ჭვრეტითი აქტის „აქტუალურ უსასრულობას“, ხოლო წმ. ბენედიქტეს მაგალითის მიხედვით, ამას გამოხატავს „ერთი სხივი, რომელიც მთელ სამყარო იტევს“¹³³ და რაც, გავიმეორებ, არ გახლავთ, უბრალოდ, ლამაზი მეტაფორა თუ რიტორიკული ფიგურა, არამედ – ჭეშმარიტი შინაგანი გამოცდილების

132 <https://www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html>

133 წმინდა ქრონოტოპოსული გაგებით, თუკი ბახტინისეულ ენას გა-

სიმბოლური არტიკულაცია.

მაგრამ ეს ყველაფერი როდია – ნეტარი ანა კატარინა ემერიკის შემთხვევაში ჩვენ წინაშეა სწორედ ღმრთისადმი „გულის სულთქმითი ხმოვა“, ხოლო წმ. ბენედიქტეს მაგალითი „ჭვრეტის ის აალება“, რომელსაც, წმ. ბონავენტურას მიხედვით, ღვთის პირდაპირი და უშუალო ჭვრეტისაკენ მივყავართ. მაშასადამე, ჩვენ წინაშეა ღვთაებრივი ჭვრეტის ის ორი მთავარი გზა, რომელსაც *სულის აღმასვლა ღმრთისაკენ ეწოდება*.¹³⁴

ის, რომ სულის შინაგანი შუქი და ღვთაებრივი ტრანსცენდენტური სინათლე, გარკვეული აზრით, ერთი და იგივეა, ალბათ, საზოგადოდ, ნებისმიერი განვითარებული სულიერი ტრადიციის ერთ-ერთი უმთავრესი ფილოსოფიურ-მისტიკური ინტუიციია. ამიტომაც, იმავე პლატონთან ბრძენი (სინამდვილეში, ერთადერთი ბრძენი – ესაა თავად ღმერთი, ან – ღმერთები) და ჭეშმარიტება, ურთიერთიდენტური აღმოჩნდება; ხოლო „კანონებში“ იგივე პლატონი იმგვარად გადმოსცემს თავის დოქსას, რომ სულისა და ნამდვილი არსის (ყოფიერების) გარდა სხვა არც არაფერი ხდება საჭირო (იდევბი-ვიდოსებიც კი!). „სახელმწიფოს“ თანახმად კი, ჭვრეტითი აქტის ქრონოტოპოსში მჭვრეტელი და საჭვრეტი, ასევე, ურთიერთიდენტური აღმოჩნდება. მე-7 წერილში კი ის პირდაპირ ამბობს, რომ ფილოსოფია – ესაა ის შინაგანი გამოცდილება, რომელიც სულის შინაგანი სინათლეა და რომელიც ისევე უეცრად ჩნდება, როგორც – ცეცხლის ალი კვესისა და აბედისაგან.

ტიბეტური ე.წ. „მკვდართა წიგნის“ – ბარდო თჰოდო-

მოვიყენებთ, ნეტარი ანა კატარინას ხილვა დიაქრონიულ-ტემპორალური (ანუ დროითი) მოდუსის აქტუალიზაციას წარმოადგენს, ხოლო წმ. ბენედიქტეს ვიზიონი – სინქრონულ-სივრცული მოდუსის რეპრეზენტაციას.

134 *Itinerarium Mentis in Deum* – სწორედ ასე ეწოდება წმ. ბონავენტურას მისტიკურ ტრაქტატს, სადაც ის ღმრთის ჭვრეტის ამ ორ მთავარ ფორმას ასაფუძვლებს.

ლის¹³⁵ დასაწყისი გვეუბნება, რომ პირველი, რასაც ახლად გარდაცვლილი ხედავს – ესაა სინათლე, მაგრამ ის უნდა მიხედეს, რომ თვითონ არის ეს სინათლე, სხვა შემთხვევაში ის გააგრძელებს ხელახალ დაბადებათა უსასრულო ციკლს.

ტოლსტოის გენიალურ მოთხრობაში „ივან ილიჩის სიკვდილი“ უბრალო ადამიანი – ივან ილიჩი – გარდაცვალების ჟამს ხვდება და ხედავს, რომ სინათლის გარდა არც არაფერი არსებობს და რომ ის თავად გახლავთ ამ სინათლის ნაწილი.

აქ, რაღა თქმა უნდა, შეიძლება კლასიკური და არაკლასიკური ფიზიკის პარადოქსების გახსენება, სადაც სინათლე ერთდროულად სხივიც გახლავთ და თან კორპუსკულური ბუნებაც აქვს. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, მთავარი ინტუიცია მაინც ისაა, რომ სული და ტრანსცენდენტური სფერო ერთი ბუნებისაა, რასაც, როგორც გარკვეულ „ზღვრულ“ ფენომენს, ყველაზე უფრო ხშირად სინათლის კონცეპტუალური მეტაფორა გამოხატავს ხოლმე. სწორედ ამგვარი – „ნათელი“ ბუნების გამო – სულს შეუძლია „გაფართოება“ და მთელი სამყაროს, მთელი ყოფიერების მოცვა-მოხელთება, რაც, იოზეფ პიპერის მიხედვით, თავად ფილოსოფიური აქტის უმთავრესი თვისებაა – ფილოსოფიური აქტი სხვა არაფერია, თუ არა ყოფიერების ჭვრეტა თავის მთლიანობაში.¹³⁶

და კვლავ პლატონი უნდა გაიხსენოთ, რომელიც სიკეთის ეიდოსს, რომელიც ყოფიერებასა და ჭვრეტაზე მაღლა დგას ისევე, როგორც – „პარმენიდესეული“ ერთი და რომელსაც, ასევე, არანაირი პოზიტიური ატრიბუტი თუ პრედიკატი არ მიეყენება, – მოიაზრებს სწორედ სინათლისა და

135 გარკვეული აზრით, პლატონის „სახელმწიფოს“ ფინალი საიქიო მიგებათა შესახებ, შეიძლება გავიაზროთ, როგორც ბერძნული კულტურის „მკვდართა წიგნი“.

136 პიპერის მცირე ზომის ნაწარმოები სახელწოდებით – „ფილოსოფიური აქტი“ სწორედ ამ თეზისის პოსტულირებით იწყება: J. Pieper. *Leisure the Basis of Culture*. (Trs. by A. Dru. The New American Library, 1963), გვ. 69-70

მზის შუქის ანალოგიით: ისევე, როგორც თვალი ნივთებს ვერასდროს დაინახავდა, რომ არა – მზის სინათლე, ასევე, სული ვერასდროს შეძლებდა ჭეშმარიტი ყოფიერების ჭვრეტას, თუ არა – სიკეთის ეიდოსი, რომელიც უხილავ ტრანსცენდენტურ სფეროში იმავე როლს ასრულებს, რასაც მზე – ხილულში (სახელმწიფო, 508 c).

ასე რომ, წმ. ბენედიქტე, რომელიც ხედავს ერთ სხივს, რომელმაც მთელი სამყარო დაიტია, ზღვრული სახით გვიჩვენებს ჭვრეტიანი სულიერების, სულიერების ხელოვნების – ფილოსოფიისა და მისტიკის – ჭეშმარიტ დერიტას და მის ნამდვილ გულისგულს.

„ადვილი“ და „მსუბუქი“: ქრისტიანული „იოგას“ ტიპოლოგია

მათეს სახარებაში ამგვარი პასაჟი გვხვდება: მაცხოვარი მოგვმართავს ყველა ჩვენგანს ასეთი სიტყვებით –

Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἤρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῖς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός καὶ τὸ φορτίον μου ἕλαφρόν ἐστιν. (მათე, 11:28-30).

ძველ ქართული კანონიკურ თარგმანის მიხედვით, მოცემული პასაჟი ამგვარად გამოიყურება:

მოვედით ჩემდა ყოველნი მაშურალნი და ტვრთმძიმენი, და მე განგისუენო თქუენ. აღიღეთ უღელი ჩემი თქუენ ზედა და ისწავეთ ჩემგან, რამეთუ მშკდ ვარ და მდაბალ გულითა, და ჰპოოთ განსუენებაჲ სულთა

თქვენთაჲ. რამეთუ უღელი ჩემი ტკბილ არს, და ტკრ-
თი ჩემი სუბუქ არს.

როგორც ვხედავთ, ო ჯაჲ ქართულ კანონიკურ თარგ-
მანში გადმოცემულია, როგორც – „უღელი“. ლათინური
ვულგატას მიხედვით – ესაა *jugum*, ლუთერთან – *Das Joch*,
მეფე იაკობის მიერ ავტორიზებულ ინგლისურ თარგმანში
– *yoke*, რუსული სინოდალური ტექსტის მიხედვით – *иго*.
თუკი სანსკრიტზე შევეცდებით ამ სიტყვის ანალოგის მო-
ძებნას ეს იქნება – *joga*, „იოგა“. ასე რომ, ძველი ბერძნული
(ორიგინალი), ლათინური, გერმანული, ინგლისური და რუ-
სული თარგმანები ლექსიკურად სრულად ემთხვევა ერთ-
მანეთს. ცხადია, მათი სათავე საერთო პროტო-ინდოევრო-
პული ინვარიანტია.

როგორც ცნობილი „ვინრო კარიბჭე“ (მათე, 7: 13),
ასევე, ეს „ადვილი (ტკბილი) უღელი“ და „მსუბუქი ტვირთი“
სხვა არაფერია, თუ არა – ჯვარი და ჯვარცმა.

მაგრამ რატომ არის სულიერების ის ფორმა, რომელ-
საც იესო გვთავაზობს – ქრისტიანული „იოგა“ – „ადვილი“
და „მსუბუქი ტვირთი“, განსხვავებით იოგას, ანუ – სუ-
ლიერების ხელოვნების სხვა სახეებისაგან თუ სულიერების
სხვა ტრადიციებისაგან?

მოდით, დავიწყოთ იმით, რომ კლასიკური სულიერების
ტრადიციებში ჩვენ გვაქვს ე.წ. „პერმეტიკული ქრონოტო-
პოსები“, სადაც ხდება სულიერი „შინაგანი“ გამოცდილების
მიღება, რომელიც იწვევს ადამიანის შინაგანი სამყაროს
„გადანყობას“ და „ხელმეორე დაბადების“ ეფექტს. ეს ეფექ-
ტი შეუქცევადია – არსებობს ფუნდამენტური ხსოვნა თუ
მეხსიერება ამ გამოცდილების შესახებ, რასაც „შინაგანი“
გამოცდილებისა თუ „ხელმეორე დაბადების“ ნარატივებიც
შეგვიძლია ვუწოდოთ.

მაგრამ რას ნიშნავს „პერმეტიკული ქრონოტოპოსი“?
ესაა ქრონოტოპოსი, რომელიც „ამოღებულია“ ე.წ. ყოველ-

დღიური ცხოვრების რიტმიდან – ესაა ან დღესასწაული, ან რაიმე რიტუალი, ან საგანგებო „ფსიქოტექნიკური“ ინსტიტუცია, რომელიც დაკავშირებულია ამა თუ იმ სულიერ ტრადიციასთან. „ჰერმეტიკული ქრონოტოპოსი“ გულისხმობს მოცალეობას და ჭვრეტას.

მაშასადამე, ე.წ. „ჰერმეტიკული ქრონოტოპოსი“ გულისხმობს ტრანსცენდირებას ყოველდღიური შრომისა და სოციალურ თუ ფსიქო-ფიზიოლოგიურ საჭიროებათა პრაგმატული სამყაროდან. ეს კი მოცალეობასთან ერთად ასკეზასა და მედიტაციის ხელოვნებას მოითხოვს. „ჩაკეტილი“ მონასტერი ამის ტიპური ნიმუშია. მაგრამ ე.წ. ტრადიციული სოფლის სამყაროც, გარკვეული აზრით, მონასტრულ ყოფას წააგავს თავისი ცხოვრებისეული მდოვრე რიტმით, ბუნებრივ ციკლებთან მიბმულობით, ბუნების ნიშანთა „ეპიკური“ ჭვრეტით და ა.შ. ასევე, არისტოკრატიული ცხოვრების რიტმიც ღრმად ტრადიციულია – აქაც გვაქვს მოცალეობა (როგორც მონასტრის შემთხვევაში), სულიერი ვარჯიშების მსგავსი სარაინდო ვარჯიშები, ომისათვის მზადება, როგორც გარკვეული ასკეზა და ა.შ. ასე რომ, სამივე შემთხვევაში არსებობს „დიდი დრო“, რომლის განმავლობაშიც ყალიბდება პიროვნება თავისი „შინაგანი“ გამოცდილებით. ცხოვრების სამივე წესი, გარკვეული აზრით, „ჰერმეტიკულია“, მაგრამ განსაკუთრებით ეს სამონასტრო ყოფას ეხება. მიუხედავად იმისა, რომ ნებისმიერი ქრისტიანი მოწოდებულია ლოცვისათვის, აღსარებისა და ზიარებისათვის, ბერ-მონაზვნობა თუ კონსეკრაციული ორდენები განსაკუთრებული აზრითაა მოწოდებული სწორედ ამგვარი „მიძღვნიით“ (კონსეკრაციული) საგანგებო ჭვრეტითი (ფართო გაგებით – სულიერი) ცხოვრებისათვის.

ქრისტიანული სულიერების ისტორიაში ერთ-ერთი საკვანძო როლი შეასრულა წმ. ეგნატე ლოიოლამ (1491 – 1556) და მის მიერ შექმნილმა *იესოს საზოგადოებამ* (ე.წ. „იეზუიტების ორდენი“, 1540 წ.). თუკი კლასიკური ქრისტიანული სულიერება წმ. ეგნატემდე იცნობდა „შინაგანი“

გამოცდილების მიღების, ფაქტობრივად, ორ გზას – ჩაკეტილ მონასტერსა და ე.წ. სპონტანურ „უშუალო ეპიფანიას“, რომელსაც ხშირად მისტიკურ გამოცდილებას უიგივებენ, თუმცა, აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „მისტიკური“ გამოცდილება „სპონტანური ეპიფანიის“ მხოლოდ ერთი გამოვლინებაა („სპონტანურია“, ასევე, პოეტური ექსტაზი, სამიჯნურო თავგადასავალი, საიქიო „მოგზაურობა“ – გავიხსენოთ დანტე და კურტუაზიული ნარატივი, საზოგადოდ, ასევე, „საიქიო ხილვების“ მთელი ჟანრი და ა.შ. – დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“ სამივე ტოპოსს აერთიანებს) – წმ. ეგნატემ შეძლო კლასიკური სულიერი ტრადიციის ერთდროულად კოდიფიკაცია და რენოვაცია – თანაც ისე, რომ ამ არნახულად ეფექტური სულიერების ხელოვნების წყალობით დაიბადა ახალევეროპული თუ საერთო დასავლური პირველი კულტურული პარადიგმა, რომელსაც ბაროკოს უწოდებენ. მაგრამ ამის შესახებ – მოგვიანებით.

ეგნატესული სულიერების მთავარი მახასიათებელი ისაა, რომ ის აღარ გახლავთ მიბმული „ჩაკეტილ“ სამონასტრო ქრონოტოპოსზე და არ გულისხმობს ხანგრძლივ მედიტაციურ-ჭვრეტით პრაქსისს. ამ აზრით, ის უნიკალურია არა მხოლოდ ქრისტიანული კონტექსტისათვის, არამედ – სულიერების ყველა არსებულ ტრადიციასთან (კლასიკური იოგა თუ ვედანტიკური ჭვრეტითი ხელოვნება, ბუდიკური მედიტაციური ხელოვნება, დაოს ალქიმია, იუდაური კაბალა, სუფიზმი) მიმართებაშიც.

საქმე ისაა, რომ წმ. ეგნატემ შექმნა სულიერების იმგვარი მატრიცა, რომელიც, ერთ მხრივ, დროში მკაცრად რეგლამენტირებულია (ეგნატესული სულიერი ვარჯიშების სრული ციკლი ოთხ კვირას მოიცავს), ხოლო, მეორე მხრივ, შესაძლებელია რეალიზდეს ნებისმიერ ადგილას (ცხადია, „ჩაკეტილი“ მონასტრის მსგავს ქრონოტოპოსში). ჩვენს წინაშეა ძალიან მკაფიოდ ჩამოყალიბებული („განერილი“) ყალიბი, რომელიც პოტენციურად ნებისმიერი ტიპის მედიტაციურ სავარჯიშოს მოიცავს. გარდა ტრადიციული და

კლასიკური მედიტაციისა წმინდა წერილზე (რასაც ლათინურ ტრადიციაში – *Lectio Divina* ეწოდება), ეგნატესეული სულიერი ვარჯიშები გულისხმობს ჭვრეტი-მედიტაციურ სავარჯიშოებს, სადაც ჩართულია ხუთივე გრძნობა (ხედვა, სმენა, ყნოსვა, გემოვნება, შეხება – და არა მხოლოდ როგორც ჭვრეტის ინსტრუმენტები, არამედ, როგორც – ჭვრეტი-ტოპოსებიც) და, არსებითად, ნებისმიერი ჭვრეტი-ტოპოსი (დანყებულ სახარებისეული პასაჟებიდან და დამთავრებული ბუნების ნებისმიერი ნივთით თუ მოვლენით), ოღონდ, აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ეგნატესეული სულიერი ვარჯიშები მთლიანად ქრისტოცენტრული ბუნებისაა და სხვაგვარი ვერც იქნება.

ოთხი კვირა შეიძლება ოთხ ეტაპად დაიყოს. კერძოდ, პირველი ციკლი სულიერი ვარჯიშებისა, რომელიც საბაზისოდ ითვლება, ერთ კვირას მოიცავს. საქმე ისაა, რომ ვარჯიშები ითვალისწინებს ლამის ყველა სოციალურ, კულტურულ თუ ბუნებრივ დივერსიფიკაციას – არსებობს საგანგებო სავარჯიშოები ქალებისა თუ კაცებისათვის, ინტელექტუალებისა თუ პოლიტიკოსებისათვის და ა.შ. მაგალითად, პოლიტიკოსებისათვის წმ. ეგნატე მხოლოდ ერთ-კვირიან ვარჯიშებს აწესებს, რათა ეს უკანასკნელნი მეტისმეტად არ მოიხიბლნონ წმინდა ჭვრეტი-ცხოვრებით და უარი არ თქვან საკუთარ ქმედებით მონოდებაზე – მისიაზე.

თანამედროვე ხანაში ვარჯიშები იწყება ერთდღიანი მოსამზადებელი შეხვედრით, რომლის განმავლობაში ციკლის ხელმძღვანელი დეტალურად უხსნის მონაწილეებს სავარჯიშოების არსს და აძლევს აუცილებელ ინსტრუქციებს. შემდეგი დღე იწყება ინდივიდუალური დილის ლოცვით, რომლის შემდეგაც მონაწილეები და ხელმძღვანელი ერთმანეთს ხვდებიან დილის მესაზე. მესის შემდეგ დაგეგმილია შეხვედრა სულიერი ვარჯიშების ხელმძღვანელთან, რომელიც მონაწილეებს აძლევს სამედიტაციო თემებს და დეტალურად უხსნის მათ, თუ როგორ უნდა შეასრულონ თი-

თოეული მედიტაცია.

ამგვარი მედიტაცია მონაწილეებმა დღეში ოთხჯერ ინდივიდუალურად უნდა ჩაატარონ. თითოეული სავარჯიშო ერთი საათი გრძელდება. მედიტაციის დასრულების შემდეგ მონაწილე-ნეოფიტმა წერილობითი სახით უნდა დააფიქსიროს ყველაფერი ის, რაც განიცადა მედიტაციის განმავლობაში – პოზიტიურიც (სულიერი აღმავლობა, ბიბლიური პასაჟის სიღრმისეული გაგება, ე.წ. „ცრემლის ნიჭი“ და ა.შ.) და – ნეგატიურიც (ყურადღების გაფანტვა, მძინარება, ლოცვის „სიმშრალე“ და ა.შ.).

ამ ჩანაწერების განხილვა ხდება მეორე დღეს მესის შემდეგ მედიტაციათა ახალი დღიური ციკლის წინ ინდივიდუალური წესით ნეოფიტსა და ხელმძღვანელს შორის, რის საფუძველზეც ეს უკანასკნელი მონაწილეს აძლევს აუცილებელ რჩევა-დარიგებებს, თუ რას უნდა მიაქციოს მან მეტი ყურადღება, რა არის ნეოფიტის „სუსტი წერტილი“ (და – პირიქით) და ა.შ. თითოეული დღე სრულდება საერთო ლოცვითა და სინდისის ინდივიდუალური გამოცდით.

მეოთხე-მეხუთე დღეს, როგორც წესი, ნეოფიტს უდგება კრიზისი (თუ ის არ დადგა, მაშინ ხელმძღვანელმა ის ნეოფიტში ლამის „ხელოვნურად“ უნდა გამოიწვიოს!), რასაც ზოგიერთი მისტიკოსი „სულის ბნელ ღამეს“, ხოლო ზოგიც – „უარმყოფელი სულის შეხებას“ უწოდებს, რომელიც იწვევს „მიტოვებულობის მდგომარეობას“. ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მდგომარეობის გამოწვევა „ნათლის სულს“ (ანგელოსს) არ ძალუძს, ამიტომაც, უფალი ჩვენი ნებას რთავს „უარმყოფელ სულს“ (დაცემულ ანგელოსს), რომ „შეეხო“ ნეოფიტს, რომელსაც ამ მდგომარეობაში უჭირს ლოცვა, ან – საერთოდ ვეღარ ლოცულობს, ხშირად ადგილი აქვს ფიზიკურ სირთულეებს – გულზიდვის გრძნობას, ან ნამდვილ პირღებინებას; ძლიერდება პანიკის შეტევისა თუ ძლიერი მელანქოლიის განცდები; ნეოფიტს უჩნდება გაქცევის სურვილი და ხანდახან, მართლაც, ზო-

გიერთები ვერ უძლებენ ამ მდგომარეობას და დროზე ადრე ტოვებენ საკვირაო ციკლს და ა.შ.

„მიტოვებულობის“ ეს მდგომარეობა რამდენიმე საათის განმავლობაში, ნახევარი დღე (ან – მეტი) შეიძლება გაგრძელდეს. თუ ნეოფიტმა ღმრთის დახმარებით გადალახა ეს მდგომარეობა, მეორე დღეს დგება ის, რასაც „სისავსის განცდა“ ან „ხელმეორე დაბადების“ ეფექტი შეიძლება ვუწოდოთ. ნეოფიტი საკუთარ თავსა და გარე სამყაროს აღიქვამს, როგორც „ახლახან შექმნილს“. იბადება განუმეორებელი მდგომარეობა სიხარულის, სისავსის, სიხალასის, როცა ყველაფერი ახალია, როგორც სამყაროს შექმნის პირველ დღეს.

საბაზისო ციკლი მთავრდება მერვე დღეს ხელმძღვანელთან საერთო შემაჯამებელი შეხვედრით. მანამდე კი ბოლო ინდივიდუალურ შეხვედრაზე – ცალ-ცალკე თითოეულ ნეოფიტთან – ხელმძღვანელი აფასებს განვლილ კვირას და ნეოფიტის მიერ მიღებულ გამოცდილებას.

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ იესოს საზოგადოების წევრობის აუცილებელი (მაგრამ – არა საკმარისი) პირობა ოთხკვირიანი ციკლის (ოცდარვა დღე) სრულად შესრულებაა.

ასე რომ, ეგნატესეული სულიერი ვარჯიშები და „სულიერი სავარჯიშოები“ – ტექსტი, რომელიც მან 1524 წლისათვის საბოლოოდ დაასრულა, უნიკალური ჭვრეტით-მედიტაციური ინსტრუქტაჟია, რომლის ბადალი არც ერთ კლასიკურ სულიერ ტრადიციას არ მოეპოვება – ესაა აბსოლუტური სინთეზი ყველა შესაძლო მედიტაციური ხელოვნებისა და თან – სრულიად ქრისტოცენტრულ ბაზისზე!

წმ. ეგნატესეულ სულიერ ვარჯიშთა ამ მატრიცაში გარდა ბიბლიურ პასაჟებზე მედიტაციისა, რაც ერთ-ერთი ყველაზე უფრო კლასიკური და დიდი ისტორიის მქონე ტიპია ჭვრეტითი ხელოვნებისა, გვხვდება მედიტაციათა ლამის ყველა შესაძლო ინვარიანტი: მედიტაცია გრძნობათა ორგანოების მეშვეობით ბუნების რომელიმე ნივთზე (ხე, ბუჩქი, ფოთოლი და ა.შ.), აკუსტიკური მედიტაცია (მუსი-

კალურ ტექსტზე, ან – რაიმე ტიპის ბგერით კომპლექსზე – მაგ.: მედიტაცია ჩიტების ჭიკჭიკზე); შეგრძნებითი მედიტაცია (მაგალითისათვის, მედიტირება ნივთზე, რომელიც ხელში მიპყრია – ქვა, ბალახი და ა.შ.; საკუთარ სუნთქვაზე მედიტირება); მედიტირება საკუთარი სხეულის რომელიმე ნაწილზე (მაგ.: ხელის გულზე); მედიტირების კიდევ ერთი სახეა საკუთარი ცხოვრების ჭვრეტა ათნლეულების მიხედვით (ან – ყოველი წელიწადის ჭვრეტა სულიერი თვალთ); ეგნატესეულ მედიტაციათა კიდევ ერთი ტიპი გახლავთ ვიზუალიზაცია, როცა მჭვრეტელი შინაგანი მზერით აცოცხლებს რომელიმე ბიბლიურ პასაჟს და „შიგნით შედის“. საზოგადოდ, ეგნატესეულ მატრიცაში, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, პოტენციურად შეიძლება განთავსდეს ნებისმიერი ტიპი ჭვრეტი ვარჯიშისა.

კლასიკური სახით ცალკეული სავარჯიშო, როგორც უკვე ითქვა, ერთი საათი გრძელდება. მედიტაციას წინ უძღვის საგანგებო ტოპოსის შექმნა (სად ვარ? რას ვგრძნობ? როგორ ვარ ფიზიკურად და სულიერად? – 2 წუთი); უკვე საკუთრივ მედიტაცია იწყება ოთხნაწილიანი შესავლით: (1) უფლისადმი მიმართვით – „ღმერთი დიდი სიყვარულით მიყურებს“ (დაახ. 2 წუთი), რასაც მოსდევს (2) ხანმოკლე შეთხოვნა: „უფალო ღმერთო ჩემო, გთხოვ, მომანიჭე მადლი, რათა ნებისმიერი ჩემი განზრახვა-ჩანაფიქრი, მოქმედება და ნაბიჯი მიმართული იყოს მხოლოდ და მხოლოდ შენი მსახურებისაკენ და შენი შესხმისაკენ“ (წმ. ეგნატეს ლოცვა, 1 წთ.); მესამე ნაბიჯი – თუ ეს არის Lectio Divina (წმ. წერილის შესაბამის პასაჟზე მედიტირება), (3) სწრაფი წაკითხვა ბიბლიური პასაჟისა (1 წთ.) და (4) საგანგებო მადლის გამოთხოვნა უფლისაგან სწორედ ამ კერძო მედიტაციისათვის (1 წთ.); ამის შემდეგ უკვე იწყება (5) საკუთრივ მედიტაცია (50 წთ.); დაბოლოს – დასკვნითი ორი ნაწილი: (6-7) ხანმოკლე მიმართვა უფლისადმი და დამასრულებელი ლოცვა („მამაო ჩვენო“, ორივე ერთად – 5 წთ.). ამის შემდეგ მედიტაციის სუბიექტი (8) აკეთებს ჩანაწერს: ესაა რეფლექ-

ქსია მედიტაციისაგან მიღებული გამოცდილების შესახებ – რა იყო პოზიტიური? რა იყო ნეგატიური? რა შემემთხვა მედიტაციის დროს?

როგორც ჩანს, უნდა გამოიყოს „შინაგანი“ სულიერი გამოცდილების მიღების სამი ძირითადი წყარო: პირველი ესაა – ჩაკეტილი მონასტერი ან მისი მსგავსი ქრონოტოპოსები, რომელიც იცის როგორც ინდუისტურმა, ისე ბუდისტურმა და სხვა სულიერმა ტრადიციებმაც. როგორც ცნობილია, ბერმონაზვნობაში განდეგილობის ორი ტიპი გამოიყოფა: ანაქორეტული (კერძო ბერის განდეგილობა) და კინობიტური (ბერმონაზვნური საძმო); საზოგადოდ, ეს ორი ტიპი, რამდენადმე, დამახასიათებელია ექვსივე დღემდე არსებული სულიერი ტრადიციისათვის.

მეორე წყარო „შინაგანი“ გამოცდილების მიღებისა – ესაა ე.წ. „სპონტანური“ სულიერება: როცა ტრანსცენდენტური განზომილება უშუალოდ „ეხება“ ამა თუ კერძო პიროვნებას. აქ შეიძლება გამოიყოს რამდენიმე ქვეტიპი „სპონტანური“ გამოცდილებისა: (1) „მისტიკური“ გამოცდილება; (2) პოეტური ექსტაზი; 3) სამიჯნურო (სასიყვარულო) თავგადასავალი; (4) საიქიო „პილიგრიმოზა“ (ხილვა-ვიზიონი).

მესამე წყარო „შინაგანი“ გამოცდილების მიღებისა ჩვენ დავუკავშირეთ წმ. ეგნატესეულ სულიერ ვარჯიშებს და მათ ოთხკვირიან ციკლს, რომელიც სულიერების უნიკალურ მატრიცას წარმოადგენს.

როგორც ვხედავთ, „შინაგანი“ გამოცდილება ან „სპონტანურია“, ან – უკავშირდება სულიერების საგანგებო ხელოვნებას. მართლაც, შეუძლებელია წინასწარმეტყველისა და იაჰვეს ურთიერთმიმართება სულიერების ხელოვნების კონტექსტში განვიხილოთ – მოსეს თავიდანვე ეძლევა ღვთაებრივი ეპიფანია თუ თეოფანია (გამოსვლათა, 3: 2-22), როცა შეუწველი მაყვლოვანიდან მას უშუალოდ ღმერთი მიმართავს. ასევე „სპონტანურია“ პავლეს მოქცევა (საქმე, 9: 3 – 9). მაშასადამე, როცა უშუალოდ ღმერთი ერთვება

ისტორიაში და ამა თუ იმ პიროვნებას გამოარჩევს განსაკუთრებული მისიით, ამას შეიძლება პიროვნული გამოცხადება ვუნოდოთ. მაგრამ არის თუ არა ეს ე.წ. „მისტიკური გამოცდილება“? ამ შეკითხვას ჩვენ მოგვიანებით ვუპასუხებთ.

ასეა თუ ისე, „მისტიკური გამოცდილება“ ნამდვილად შეგვიძლია ვუნოდოთ, მაგალითად, პასკალის „კაზუსს“, რომლის მოწმობაც მან თავის ცნობილ „მემორიალში“ დაგვიტოვა.

მაგრამ რას ვიტყვით „სპონტანურობის“ სხვა სახეებზე? პლატონის კვლადაკვალ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აქ საქმე გვაქვს „ღვთაებრივ სენთან“, „სიმმაგესა“ თუ „ბნედასთან“ (*theia mania* – პლატონი, *ფედროსი*, 244be), რომელიც ემართება მისანს, პოეტსა და მიჯნურს. სწორედ ამიტომ, როგორც იგივე პლატონი შენიშნავს, ეს „სპონტანურობა“ არ ეხება ხელობას, რადგანაც „მხოლოდ ხელობის მეშვეობით სრულყოფილებას ვერ მიუახლოვდები“ (*ფედროსი*, 245a). ჩვენ – ქრისტიანები – ვიტყოდით, რომ აუცილებელია ზეგარდმო მადლი.

მაშასადამე, პოეტური ექსტაზიც, სამიჯნურო სიმმაგეც და სამისნო ბნედაც „სპონტანური“ სულიერების გამოხატულებაა. თუმცა, ამავე დროს, ეს არ გამორიცხავს არც პოეტურ ხელოვნებას, არც კურტუაზიულ ეტიკეტსა და არც მისნურ ჰერმენევტიკას (წინასწარმეტყველების ახსნას). მაგრამ ამის შესახებ – მოგვიანებით.

აქ იზადება საფუძვლიანი კითხვა – შესაძლებელია, თუ არა, რომ „შინაგანი“ გამოცდილება დაიბადოს ყველა არსებული ტრადიციის მიღმა? და თუ ეს, მართლაც, ასეა, რა სტატუსი უნდა მივანიჭოთ ამგვარი ტიპის გამოცდილებებსა და შესაბამის ნარატივებს?

ჩვენ მიერ უკვე ციტირებული შესანიშნავი თანამედროვე ფილოსოფოსი ჩარლზ ტეილორი ნაშრომში „სეკულარული ეპოქა“ (2007 წ.) შენიშნავს, რომ ამგვარი გამოცდილებისა და ასეთი ტიპის ნარატივების არსებობა სწორედ

ე.წ. „სეკულარიზმი-2“-ის ნიშანია, რომელსაც ავტორის მიხედვით, განსხვავებით პირველი ტიპის პოლიტიკური აგრესიული სეკულარიზმისაგან, სხვადასხვა სახის საზღვრისმდებლური ალტერნატივის თანაარსებობა ახასიათებს (Ch. Taylor. *A Secular Age*. 2007, გვ. 7-19). მას სამაგალითოდ მოჰყავს ე.წ. „სისავსის“ თუ „მთლიანობის“ სამი ნარატივი, რომელთა ავტორები არ მიეკუთვნებიან არც ერთ რელიგიურ მიმართულებას და არც რომელიმე კონფესიას.

განსხვავებით ამ შესანიშნავი ფილოსოფოსისაგან, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამგვარი ტიპის ნარატივებისა და შესაბამისი გამოცდილების არსებობა (ან/და თანაარსებობა) სულაც არ გახლავთ სეკულარიზმის (არც პირველისა და არც მეორის) ნიშანი. ესაა სწორედ ე.წ. შამანური „უტრადიციო სულიერება“, რომელიც სპონტანურად დროადრო ქრება და, ასევე, სპონტანურად და მოულოდნელად თავიდან იბადება ამა თუ იმ ადგილასა და დროს. უფრო მეტიც, სწორედ ესაა – ე.წ. „პირველადი მითოსური ცნობიერების“ ის კვალი, რომელსაც იუნგი და ელიადე (სხვადასხვა პოზიციებიდან) არქეტიპულ მითოსურ სტრუქტურებს უწოდებენ.

„შინაგანი“ გამოცდილება, მიუხედავად მსგავსებებისა, სხვადასხვა ტრადიციაში განსხვავებულად რეალიზდება და განსხვავებულად გამოიყურება. მაგალითისათვის, ქრისტიანულ სულიერებაში მას, ძირითადად, მოქცევის ნარატივის სახით ვიცნობთ. მაშინ როცა, ბუდისტურ სულიერებაში – ესაა „გამოღვიძების“ ნარატივი. ინდუისტური სულიერების მთავარი ღერძი კი იდენტიფიკაციის ნარატივია – „ატმანი არის ბრაჰმანი“. დაახლოებით მსგავსი სურათია სუფიზმშიც, მაგრამ რადგანაც ისლამი პერსონალისტური რელიგიაა, სუფისტურ „იდენტიფიკაციის ნარატივს“ გარკვეული პრობლემები უჩნდება, მიუხედავად იმისა, რომ სუფიზმს საკმაოდ მაღალი კულტურული სტატუსი ჰქონდა და, გარკვეულწილად, ახლაც აქვს.

ძალიან საგულისხმოა კაბალისტური ტრადიციის მთავარი ინტენცია – აქ ტექსტის წაკითხვის წესები თვითონ

ღმრთის მოქმედებასაც კი განსაზღვრავს. მაგრამ ამის შესახებ – მოგვიანებით.

როგორც ვხედავთ, ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება „ფსიქოტექნიკის“ ნაირსახეობას ამა თუ იმ რელიგიაში. ან გარდაცვლილი შესანიშნავი რუსი რელიგიათმცოდნე ევგენი ტორჩინოვი (1956 – 2003) მიიჩნევდა, რომ ფსიქოტექნიკა, თავისი არსით, იმპერსონალურია. მართლაც, ინდუიზმში, ბუდიზმსა და დაოიზმში, ნამდვილად გაგვიჭირდება „ეგოლოგიის“ მოძებნა – ინდუიზმში პერსონა, „მე“, „ეგო“ – ბრაჰმანის ცრუ-მენიფესტაციაა; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მას ილუზორული სტატუსი აქვს, ონტოლოგიური თვალსაზრისით. ხოლო ბუდიზმი იმპერსონალურ მარადიულ ბრაჰმანსაც კი უარყოფს. ასევე, არა აქვს ონტოლოგიური სტატუსი „მე“-ს დაოიზმში. ამ თვალსაზრისით, სრულიად გასაგებია, რომ თითოეული კერძო „ფსიქოტექნიკა“ ამ რელიგიურ ტრადიციებში არათუ იმპერსონალურია, არამედ სამივე „ფსიქოტექნიკის“ ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა სწორედ „პერსონალური ილუზიის“ გადალახვაა.

სრულიად სხვა მდგომარეობა გვაქვს აბრაამისტულ რელიგიებში. კერძოდ, თითოეული მათგანი – ქრისტიანობაც, იუდაიზმიცა და ისლამიც – გამოცხადების რელიგია გახლავთ, სადაც პერსონალური აბსოლუტი ერთადერთი შემოქმედი ღმერთია. ცხადია, არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავებაც, თუკი იუდაიზმი და ისლამი აბსოლუტურ მონოთეიზმს ქადაგებენ, ქრისტიანობაში ღმერთი საკუთარ თავს გვიცხადებს, როგორც სამებას – ესაა ერთი ღმერთი, მაგრამ, იმავდროულად – სამგვამოვანი (სამპიროვნული). უფრო მეტიც, ქრისტიანობა გვესაუბრება ღმერთის განკაცებასა და მის ისტორიაში შემოსვლაზე. ასეთი რამ მთლიანად უცხოა არა მხოლოდ იმპერსონალისტური რელიგიებისათვის, სადაც არც „მე“ არსებობს და არც – ისტორია, ასევე, – იუდაიზმისა და ისლამისტვისაც, სადაც ღმერთის განკაცება აბსოლუტურად ერეტიკული თეზისია.

ასეა თუ ისე, ქრისტიანული სულიერება – ესაა მკაც-

რად პერსონალისტური სულიერება, სადაც, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, სულიერების უშუალო წყარო თავად უფალი და მაცხოვარი ჩვენი იესო ქრისტეა – სამების განკაცებული მეორე ჰიპოსტასი – მამის მარადიული ძე – სიტყვა-ლოგოსი. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული სულიერება „ძისეული“ სულიერებაა, რადგანაც თითოეული ჩვენგანი ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს ძმაა – მისი ადამიანური ბუნების წყალობით, რომელიც მან ამაღლების შემდეგ წმიდა სამებაში „შეიტანა“. ამდენად განღმრთობა – *თეოზისი* – ქრისტიანისათვის სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკური დასასრულია ისტორიისა, რომლის შემდეგაც ახალი ეონი – მარადიული უკვდავება იწყება.

როგორც ვხედავთ, ქრისტიანული სულიერება ისეთივე რადიკალურია, როგორც – ინდუისტური, რადგანაც მჭვრეტელი აქაც მიდის ბოლომდე და საკუთარ თავს აბსოლუტს უიგივებს, მაგრამ, ამავე დროს, ინარჩუნებს საკუთარ „მე“-ს, როგორც – გარკვეულ მთლიანობას. ასე რომ, თუკი ინდუისტური იოგასა და ბუდისტური მედიტაციური ხელოვნების (ასევე, დაოს ალქიმიის) მთავარი პათოსი საკუთარი თავის დაკარგვაა, ქრისტიანობაში მჭვრეტელი საკუთარ „მე“-ს და მის ნებას თავის უფალს უმორჩილებს, რაც თავისუფლების რადიკალური გამოვლენაა.

მაგრამ დავუბრუნდეთ განსხვავებას ტრანსპერსონალურ და პერსონალურ „შინაგან“ გამოცდილებათა შორის. ქრისტიანულ ტრადიციაში პერსონალურ „შინაგან“ გამოცდილებას (ყველაზე მაღალ სულიერ საფეხურზეც კი) ახასიათებს ერთდროულად საკუთარი „სისუსტის“ (გარკვეული აზრით, „არარაობის“, ანდა „უმნიშვნელობის“) განცდა სიხარულისა და მადლიერების განცდასთან ერთად. და ეს მადლიერება მიმართულია კერძო „ადრესატისადმი“ – შემოქმედი პიროვნული ღმერთისადმი, რომელმაც შექმნა ეს სამყარო, რომელმაც მე შექმნა – და ეს ყველაფერი მშვენიერია.

ტრანსპერსონალური გამოცდილება – ესაა „მე“-ს გაფართოება და შთანთქმა (ერთ შემთხვევაში), ხოლო მეო-

რე შემთხვევაში – „მე“-ს ჩაქრობა და „შენწყვეტა“. ცხადია, შესაძლებელია საუბარი „ექსტასის“-სა და „ნეტარებაზე“, ოღონდ – ორივე შემთხვევაში აღარ გვაქვს „მე“.

ძალიან საგულისხმოა, თუკი მივმართავთ ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას. ამ შემთხვევაში, დავინახავთ, რომ თითოეულ სკოლას „შინაგანი“ გამოცდილების თავისი საკუთარი „მარკერი“ აქვს: პირონისტებისათვის – ესაა „განურჩევლობა“, სტოიკოსებისათვის – „აუღელვებლობა“, კინიკოსებისათვის – „თავისთავადობა“ და „დამოუკიდებლობა“, არისტოტელეს სკოლა ლაპარაკობს „ნეტარ ცხოვრებაზე“, ხოლო პლატონიკოსები – „ექს-სტასის“-ზე.

თუმცა, განსხვავებით პერსონალურ და ტრანს(იმ) პერსონალურ გამოცდილებათაგან, ბერძნული ფილოსოფიის „შინაგანი“ გამოცდილების ნარატივებს მე-ს პერსონიფიცირებულ ნარატივებს ეუნოდებდი, რომლებიც უკავშირდება ამა თუ იმ კერძო ფილოსოფოსს – მაგალითად, სოკრატეს, პლატონს, ანტისტენეს, ეპიკურეს და სხვ. რა განსხვავებაა პიროვნულსა და პერსონოფიცირებულ „შინაგანი გამოცდილების“ ნარატივებს შორის?

პერსონიფიცირებული ნარატივები უკავშირდება კულტურის რეპრეზენტაციულ ფიგურებს: ძველ აღთქმაში ესაა – წინასწარმეტყველი, ხოლო ანტიკურ კულტურაში – ფილოსოფოსი, მაშინ როცა ქრისტეს განკაცების, ჯვარზე სიკვდილისა და აღდგომის შემდეგ პოტენციურად ნებისმიერი ადამიანი შეიძლება ეზიაროს „შინაგან“ გამოცდილებას, თუკი ის აიღებს საკუთარ ჯვარს და ქრისტეს მიბაძვას შეუდგება.

ფილოსოფოსის „შინაგანი“ გამოცდილება, პლატონის თანახმად, განპირობებულია იმით, რომ მისი სული განხორციელებამდე (სხეულში მოხვედრამდე) ყველაზე უფრო მეტად უჭვრეტდა ერთ მარადიულ უცვალეებელ ჭეშმარიტ ყოფიერებას. მაშასადამე, „შინაგანი გამოცდილება“ სხვა არაფერია, თუ არა ღმრთის ჭვრეტის ტრანსცენდენტური გამოცდილება. სულის განხორციელების შემდეგ ამ გამოც-

დილების გახსენება, პლატონის მიხედვით, მხოლოდ ფილოსოფიური (ჭვრეტითი) ცხოვრების წყალობით მიიღწევა.

ასე რომ, შინაგანი პიროვნული გამოცდილება, ძირითადად, ქრისტიანული სულიერებისთვისაა დამახასიათებელი. ამის თვალსაჩინო მაგალითები გახლავთ – პავლეს მოქცევა, წმ. ფრანცისკეს სერაფიკული ხილვა, წმ. ეგნატე ლოიოლას ხილვათა მთელი სერია, პასკალის, დოსტოევსკისა თუ ანდრე ფროსარის მოქცევათა ნარატივები და ა.შ.

როგორც ვხედავთ, გარდა ტრანსპერსონალურისა და პიროვნული „შინაგანი“ გამოცდილებისა არსებობს კიდევ ერთი ტიპი „შინაგანი“ გამოცდილებისა, რომელსაც ჩვენ „პერსონიფიცირებული“ ვუწოდეთ. თუმცა, შესაძლებელია კიდევ ერთი ტიპის გამოყოფა. კერძოდ, შამანისტურ ექსტაზს ნამდვილად შეგვიძლია ანონიმური ვუწოდოთ.

შევაჯამოთ: ტრანსპერსონალური გამოცდილება (1) – ესაა იოგური (ფართო გაგებით – ე.ი. აქ ვგულისხმობთ როგორც პატანჯალის სანგებო იოგას, ისე – კლასიკურ ვედანტიკურ მედიტაციას აუშ-მეტაფონემის რეციტაციის მეშვეობით; თუკი კლასიკური, პატანჯალის იოგა წმინდა ფსიქოტექნიკაა, ვედანტიკურ ჭვრეტა-მედიტაციას „ინტელექტუალური“ ხასიათი აქვს) ტიპის ჭვრეტის შედეგი, რაც ინვესს „ცნობიერების იმგვარ გაფართოებას“, რომ პერსონალურ „მე“-ზე საუბარი უკვე შეუძლებელია. გარდა ინდუისტურისა და ბუდისტურისა, ჩვენი აზრით, სუფისტური გამოცდილებაც ამავე ტიპს მიეკუთვნება.

ანონიმური გამოცდილება (2) – ესაა გამოცდილება მიღებული „პირველადი“ გენეტიკური უნარის წყალობით, როცა შამანი ტრანსცენდენტურ განზომილებას ეზიარება. „საიქიო მოგზაურობის“ ნარატივი ამ გამოცდილების შინაარსს წარმოადგენს. სწორედ ამ განასერში, რომელსაც „პირველადი მითოსურ-რიტუალური ერთიანობა“ შეიძლება ვუწოდოთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არქაულ ექსტაზში შამანს სწორედ ის ემთხვევა, რაც შემდეგ მითოსში გახლავთ ფიქსირებული, ხოლო რიტუალში – რეპრეზენტირებული.

საუბარია ე.წ. „დანანევრებისა და გამთლიანების“ მითოსურ-რიტუალურ-ექსტაზურ სამერთიანობაზე, რომელიც გამოიხატება, როგორც ნარატივით, ისე – რიტუალური პერფორმანსით, როგორც – ლინგვისტურად, ისე – მეტალინგვისტურად.

შამანურ ხილვაში, ის ხედავს, თუ როგორ იღებენ მისი სხეულიდან სხვადასხვა ნაწილებს, ხოლო შემდეგ თავიდან განათავსებენ, რაც, საბოლოოდ, იწვევს „ხელმეორე დაბადების“ ეფექტს. სწორედ ამ „დანანევრებისა და გამთლიანების“ ვიზიონის შემდეგ შამანს უკვე ძალუძს „საიქიო მოგზაურობა“ – თავისი უმთავრესი ფუნქციის შესრულება. თავის მხრივ, პირველადი კოსმოგონიური მითოსიც სწორედ ამგვარი „დანანევრებისა და გამთლიანების“ შესახებ მოგვითხრობს. ამიტომაც, ჩვენ მივიჩნევთ, რომ შამანს ვიზიონში სწორედ ის მოსდის, რის შესახებაც მერე მითოსი მოგვითხრობს, ხოლო შემდეგ რასაც რიტუალი აღასარულებს – პირველადი ქაოსის დანანევრებასა და მის მოწესრიგებას – კოსმოსის სახით გამთლიანებას, რაც მსხვერპლშენიშვნის რიტუალში მსხვერპლის თავდაპირველი დანაწილებით და შემდგომი გამთლიანებით გამოიხატება.

პერსონიფიკირებული გამოცდილება (3) – გვაქვს მაშინ, როცა გამოცდილებას ერქმევა სახელი კულტურული ფიგურის და არა – ნარატივის შინაარსის მიხედვით. ამ აზრით, ბიბლიური წინასწარმეტყველის (მოსესა თუ ესაიას ნარატივი), ბერძენი ფილოსოფოსის (პარმენიდე, პერაკლიტე, პლატონი, ანტისტენე და ა.შ.) და ჩინელი ბრძენის (კუნ-ძი, მო-ძი, ლაო-ძი, ჯუან-ძი, ბაოპუ-ძი და ა.შ.) გამოცდილება ერთი რუბრიკის ქვეშ შეიძლება მოვათავსოთ. აქ უკვე გვაქვს სახელი, მაგრამ „შინაგანი“ გამოცდილება ჯერ არ არის საყოველთაო – პიროვნული.

ქრისტიანულ „შინაგანი“ პიროვნული გამოცდილება (4) – ჩვენ მოკლედ უკვე დავახასიათეთ. აქ მხოლოდ იმას დავძენთ, რომ ამ გამოცდილების არქეტიპი – მოქცევაა,

რის შესახებაც უფრო დაწვრილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ.

მაშასადამე, „შინაგანი“ გამოცდილება, შინაარსის მიხედვით, ოთხი ტიპის არსებობს: ტრანსპერსონალური, პიროვნული, ანონიმური და პერსონიფიცირებული, ხოლო ფორმის მიხედვით, – ხელოვნური და „სპონტანური“. ხელოვნურიც, თავის მხრივ ორ ნაწილად იყოფა – „სამონასტრო-სასკოლო“ (სულიერი ტექნიკა, რომელიც „დიდ დროს“ მოითხოვს) და ეგნატესეული (ერთკვირიანი და ოთხკვირიანი); ხოლო სპონტანური, თავის მხრივ, – ოთხად: სამისნო/პროფეტული, კათარსისული, პოეტური და სამიჯნურო (ჩვენ, ამ შემთხვევაში, მთლიანად ვიმეორებთ პლატონისეულ კლასიფიკაციას).

მაგალითისათვის, კლასიკური იოგა იძლევა ტრანსპერსონალურ გამოცდილებას ხელოვნური გზით; იგივე ითქმის ბუდისტური მედიტაციის ხელოვნებაზეც, ხოლო ნებისმიერი ქრისტიანული ჩაკეტილი მონასტერი და წმინდად ჭვრეტი თი ორდენი – პიროვნულ „შინაგან“ გამოცდილებას, ასევე, ხელოვნური გზით „დიდი დროის“ განმავლობაში.

მაგრამ, ფაქტობრივად, თითოეულმა სულიერმა ტრადიციამ, იმავდროულად, იცის „სპონტანური“ გზაც „შინაგანი გამოცდილების“ მიღებისა – პავლეს მოქცევა, პასკალის „მემორიალი“, დოსტოვესკისა თუ ანდრე ფროსარის ბიოგრაფიები აშკარად გვიჩვენებს „მეყსეულ“ ან/და „სპონტანურ“ გარდატეხას ქრისტიანულ ქრონოტოპოსში. ბუდისტურ ტრადიციაში კი მეყსეული „გამოღვიძების“ კულტივაციამ ახალი მიმართულება – ძენ-ბუდიზმი გააჩინა.

გარდა ფორმალური და შინაარსობრივი კოორდინატებისა, „შინაგან“ გამოცდილებას კიდევ ერთი კოორდინატა აქვს – ესაა სულიერების ამა თუ იმ ტრადიციის ინტენციური ასპექტი. როგორ და რანაირად განსაზღვრავს ეს უკანასკნელი „შინაგან“ გამოცდილებას?

თუკი ინსტიტუციური კოორდინატა ყველაზე უფრო უნივერსალურია (ანაქორეტული და კინობიტური ტიპი), ხოლო თავად „ფსიქოტექნიკა“ თუ „ავტოგენური ტრენინგი“

– არნახულად მრავალფეროვანი და კომპლექსური (თუმცა, ის მაინც ექვემდებარება ტიპოლოგიზაციას), ინტენციური ასპექტი ამა თუ იმ სულიერი ტრადიციისა, სადღაც შუაში იმყოფება – ის, არც ისეთი ჭრელია, როგორც, საკუთრივ, ფსიქოტექნიკა და არც ისეთი „ღარიბი“, როგორც – ინსტიტუციური სქემა.

წმ. ეგნატე ლოიოლა „სულიერი სავარჯიშოების“ დასაწყისში შენიშნავს, რომ ადამიანი შექმნილია იმისათვის, რათა ემსახუროს უფალს, თაყვანი სცეს მას და ადიდოს უფალი. ღმერთის შესხმა და ქება უფრო პოეტისა და მიჯნურის საქმეა, უფლის სამსახური – მეომრის პრეროგატივა, ხოლო თაყვანისცემა – სამეფო კარისკაცისა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წმ. ეგნატეს მიხედვით, სულიერებას სამი ძირითადი ინტენცია აქვს – ესაა სიყვარული, ჯარისკაცული მსახურება და არისტოკრატიული ეტიკეტის კულტივირება. მაშასადამე, წმინდა მჭვრეტელობას ემატება სარაინდო ორდენის ქმედებითი გზა, რომელიც რაინდობის ინსტიტუციური დასასრულის შემდეგ იესოს საზოგადოებამ – იეზუიტებმა აიტაცეს. ცხადია, არ უნდა დაგვავიწყდეს კიდევ ერთი რამ – ოჯახი, როგორც, ასევე, სულიერების ფორმა, რომელიც ქრისტიანობაში შვიდთაგან ერთ-ერთი საიდუმლოა.

უნდა ითქვას, რომ ეს ყოველივე საკმაოდ ახლოსაა ბჰაგავად-გიტასეულ კრიშნამდე მიმავალ სამ გზასთან, ანუ სამ ძირითად იოგასთან. სხვათა შორის, გიტასეული იოგა, ფართო გაგებით, სწორედ, საზოგადოდ, სულიერებას აღნიშნავს და არა – საგანგებო ფსიქოტექნიკას. ასეა თუ ისე, უფალი კრიშნა გიტაში ლაპარაკობს სამ ძირითად იოგაზე – ესაა ცოდნის (ჯნანა) გზა, სიყვარულის (ბჰაქტი) გზა და მეომრული ქმედების (კარმა) გზა.

თუკი ბერძნულ ფილოსოფიას მივმართავთ, დავინახავთ, რომ აქაც არის სიყვარულის გზა (სიბრძნის სიყვარული – philo-sophia) და მიჯნურის სიშმაგე („ფედროსი“), შემოქმედებითი ბნედა (პოეტის ექსტაზი), მისნის ღვთაე-

ბრივი უგონობა და განწმენდის, კათარსისის ტრაგიკული, მაგრამ არანაკლებად ღვთაებრივი სენი.

ქრისტიანულ სულიერებაში სამიჯნური სულიერებას კარმელის ორდენი გამოხატავს, ხოლო ჯარისკაცულ მსახურებას – იესოს საზოგადოება. ესაა ერთი მიზნისაკენ მიმავალი ორი, ერთი შეხედვით, ურთიერთსაპირისპირო გზა. თუმცა, ორივეს მიყვარათ სულის ბნელი ღამისაკენ, სადაც უფლის აგონიასთან თანაჯვარცმაში იბადება მიუწვდომელი ნათელი.

ცოდნის გზა არც ანტიკურმა ფილოსოფიამ იცის და არც – ქრისტიანობამ. პოზიტიური გნოსისი ინდუიზმისა და ბუდიზმისთვის გახლავთ დამახასიათებელი სწორედ იმიტომ, რომ აქ არ არის პიროვნული შემოქმედი ღმერთი, – ღმერთი, რომელიც სიყვარულია. მიუხედავად იმისა, რომ ბჰაგავად-გიტას გენიალურმა სინთეზმა სიყვარულის (ბჰაქტის) გზაც გამოძებნა და კრიშნა, როგორც პიროვნული ღმერთი, წარმოგვიდგინა – რა შორსაა ეს ყოველივე სახარებისეული აგონიისა და, ასევე, სახარებისეული მკვდრეთით აღდგომის სიხარულისაგან!

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ გიტამ დაასაფუძვლა ქმედებითი სულიერება – *კარმა იოგა*. უფალი კრიშნა თავის მეგობარს პანდავების გვარის წარმომადგენელს და უებრო მეომარს არჯუნას, რომელსაც ბრძოლის წინ თანაგრძნობა დაეუფლება თავისი ნათესავებისადმი, რომელთა წინააღმდეგაც უწევს დაპირისპირება, – ფაქტობრივად, *სულიერ ვარჯიშს* – იოგას უტარებს და არწმუნებს, რომ მისი, როგორც მეომრის, კარმული ვალი ისაა, რომ იბრძოლოს – მაგრამ ისე უნდა იბრძოლოს, ისე უნდა იმოქმედოს, რომ არ იფიქროს ქმედების მოსალოდნელ შედეგებზე. მხოლოდ უანგარო წმინდა ქმედება იძლევა გათავისუფლების შესაძლებლობას. *კარმა იოგას* საზრისიც სწორედ ესაა – მეომარმა წმინდად უნდა შეასრულოს თავისი კარმული – ამ შემთხვევაში, მეომრული ვალი, რომ არ აღმოჩნდეს შედეგებისა და რეზულტატების ტყვე. ქმედება

– ჩადენილი უანგარობასა და სინმინდეში – სწორედ ესაა კარმა იოგა – სულიერი ხელოვნების ერთ-ერთი გზა ცოდნისა და სიყვარულის იოგურ გზებთან ერთად, რომელსაც ხსნასა და გათავისუფლებასთან მივყავართ.

ანტიკურ კულტურაში ასეთი რამ არ არსებობდა. თავისუფალი ადამიანის წინაშე, რომელსაც ჰქონდა მოცალეობა, ამგვარი ალტერნატივა იდგა – ან ჭერეტითი ფილოსოფიური ცხოვრება, ან – ქმედებითი პოლიტიკური ცხოვრება. მხოლოდ პლატონი შეეცადა თავის „სახელმწიფოში“ დაესაფუძვლებინა ქმედებითი სულიერება, ანუ – ფილოსოფიური პოლიტიკა, ჭერეტითი ქმედება. პლატონის ეს მცდელობა, ერთი მხრივ, თითქოს უშედეგოდ დამთავრდა, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს აღმოჩნდა ქრისტეს ეკლესიის ანტიციპაცია – წინდანინ განჭვრეტა, რადგან მხოლოდ კათოლიკე ეკლესიის ქრონოტოპოსში მოხდა ქმედებითი და ჭერეტითი გზების სინთეზი – ლიასა და რაქელის, მარიამისა და მართას სიმბოლური ფიგურების სახით. ამიტომაც, ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია – ესაა ქმედებითი ჭვრეტა და ჭერეტითი ქმედება – ერთი მხრივ, წირვა-ლოცვა და ქადაგება, ხოლო, მეორე მხრივ, – გულმონყალების საქმეები.

„შინაგანი“ გამოცდილების პროვოცირება, როგორც დავინახეთ, კლასიკურ სულიერ ტრადიციებში ხელოვნური გზით ხდება. თუმცა, ამავე დროს, ადგილი აქვს ე.წ. „სპონტანურ“ თუ მეყსეულ „ხელმეორე დაბადებასაც“ – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გარკვეულ შემთხვევებში „შინაგანი“ გამოცდილება უეცრად და გარეშე დამკვირვებლისათვის სრულიად მოულოდნელად ჩნდება. ჩვენ ზემოთ უკვე ჩამოვთვალეთ „სპონტანური“ სულიერების ეს სახეები – პოეტური ექსტაზი, სამისნო-პროფეტული ღვთაებრივი „ბნედა“, სამიჯნურო სიშმაგე და „კათარსისული“, განწმენდისეული მისტიკური „ელდა“, რომელიც ამა თუ იმ ადამიანს ათავისუფლებს არქაული წყევლისაგან. ამ უკანასკნელს ჩვენ ტრაგიკული აფექტი ვუწოდეთ. ვიმეორებთ, რომ ღვთაებრივი სიშმაგისა თუ ბნედის (theia mania) ეს ოთხივე

ტიპი პლატონის „ფედროსში“ გახლავთ კლასიფიცირებული.

დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“, რომელიც წარმოადგენს საიქიო ვიზიონს, პოეტური ექსტაზის ნაყოფს, რომელიც სამიჯნურო სიშმაგით არის გამოწვეული – სამ „ღვთაებრივ დაავადებას“ თუ „სენს“ აერთიანებს – ესაა, ერთდროულად, წინასწარმეტყველის, პოეტისა და მიჯნურის „შინაგანი“ გამოცდილება. საზოგადოდ, როგორც ჩანს, ჭეშმარიტი პოეზიის ორი ნამდვილი თემა – ესაა სიკვდილი და მიღმური სამყარო (1) და სიყვარული და სამიჯნურო სიშმაგის (2) ნარატივი.

რაც შეეხება წყევლისაგან განწმენდის ნარატივს, რომელიც ტრაგიკული აფექტისაგან კათარსის წარმოგვიდგენს, ამაზე, თავის მხრივ, ვაგნერის „პარსიფალი“ მოგვითხრობს, მაგრამ ამის შესახებ – მოგვიანებით!

მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პროფეტული, პოეტური და სამიჯნურო „შინაგანი“ გამოცდილება „სპონტანურად“ არის მიღებული, მისი ფიქსაცია მაინც მოითხოვს გარკვეულ სულიერ ხელოვნებას – ამიტომაც მიჯნურობაცა და პოეზიაც შეიძლება განვიხილოთ, როგორც გარკვეული ტიპის მედიტაციურ-ჭვრეტითი ტექნე – სულიერი ვარჯიშების ნაირსახეობა.

ერთ-ერთი უძველესი ტრადიციული საკრალური ნარატივი, რომელიც პოეტის, მიჯნურისა და წინასწარმეტყველის სამერთიანობაზე გვესაუბრება, ორფეეს მითოსი გახლავთ. ორფეესი, ერთი მხრივ, პოეტი-მიჯნურია, ხოლო, როგორც მიღმური სამყაროს პილიგრიმი – წინასწარმეტყველი-მისანი. ამიტომაც, სრულიად არ არის შემთხვევითი, რომ რილკემ თავის ბოლო პოეტურ კრებულში მედიუმად ორფეესი აირჩია, ხოლო საკუთრივ კრებულს – „ორფეესის სონეტები“ უწოდა.

„შინაგანი“ გამოცდილება ქრისტიანულ სულიერ ტრადიციაში დაკავშირებულია „ზემოდან დაბადებასთან“ (იოანე, 3: 3), რომლის ლიტურგიული გამოხატულებაც ნათლისღებაა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ პერსონალუ-

რი ტრანსფორმაციის არქეტიპი ქრისტიანობაში მოქცევაა (ბერძნულად – „მეტა-ნოია“), განსხვავებით ბუდისტური „გამოღვიძებისაგან“ (buda, buddha – პალის ენასა და სანსკრიტზე სიტყვასიტყვით „გამოღვიძებულს“ ნიშნავს).

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, პიროვნების ტრანსფორმაცია „მე“-ს ფსიქიკურ „გადაწყობას“ გულისხმობს, ტრანსპერსონალური გამოცდილების შემთხვევაში „მე“, საბოლოოდ, უნდა გაქრეს – ინდუისტური კლასიკური წარმოდგენის (კლასიკური ვედანტა) მიხედვით, ასევე, ტრანსპერსონალურ ბრაჰმანს უნდა შეერწყას, როგორც ჭიქა წყალს – ზღვას, რის შემდეგაც განსხვავება შეუძლებელი ხდება (ამიტომაც, „მე“ გაიზარება, როგორც ცარიელი ფორმა – მაგალითად, ჭიქა; საგულისხმოა, რომ კლასიკური პლატონიზმის შემთხვევაში, ყველაფერი პირიქითაა – ჭიქა იქნებოდა ეიდოსი-მატრიცა, ხოლო წყალი – მატერია. ამიტომაც, პლატონიზმში გვაქვს კლასიკური ქრისტიანული პერსონოლოგიის ანტიციპაცია); ხოლო, რაც შეეხება ბუდიზმს, აქ „მე“ უნდა „ჩაქრეს“ ან „შენყდეს“ – სწორედ ამას გამოხატავს „ნირვანას“ კონცეპტი – ანალოგიები ბუდისტურ დისკურსში ამგვარია: [სანსარული ცნობიერება] „ქრება, როგორც ლამფა, ან წყდება, როგორც ზღვის ღელვა“. თუმცა, განსხვავებით ინდუიზმისაგან, ბუდიზმში ნირვანა სრულიად აპოფატკური კონცეპტია – ჩვენ არ ვიცით მისი „პოზიტიური სემანტიკა“ – ვიცით, რა არ არის, მაგრამ არ ვიცით, რა არის.

ახალი აღთქმისეული ნარატივები გვიჩვენებენ პიროვნების ტრანსფორმაციისა და „შინაგანი“ გამოცდილების პლატონურისაგან სრულიად სხვა ტიპებს. კერძოდ, განსხვავებით ე.წ. პლატონისეული „ღვთაებრივი შეპყრობილობისაგან“, მოყოლებული უკვე ძველი აღთქმის პირველი წიგნებიდან – ღმერთი თავის რჩეულს თავად მიმართავს და ელაპარაკება (დანყებულის სამოთხის ნარატივიდან და დამთავრებული წინასწარმეტყველთა ბოლო წიგნებით). ე.ი.

ადგილი აქვს იმას, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ თეოფანია თუ ეპიფანია, რომლის შესახებაც ბერძნული საკრალური გადმოცემებიც („მითოსი“, „მითები“) გვესაუბრებიან, მაგრამ ბიბლიურ ქრონოტოპოსში მას სრულიად სხვა დატვირთვა ენიჭება. დანყებული იაკობის ორი სიზმრიდან თუ ვიზიონიდან (ხილვა) და გაგრძელებული იმ თეოფანიებით, რომელთა შესახებაც მოსეს ცხოვრება მოგვითხრობს, ჩვენ ვხედავთ, რომ ამ ეპიფანიებისა და თეოფანიების მთავარი საზრისი არის ღმერთის „გზავნილი“, რომელიც თავიდანვე დატვირთულია ესქატოლოგიური განზომილებით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როგორც შესანიშნავად აღნიშნავს კარლ კერენი თავის გამოკვლევაში დიონისეს შესახებ, ბერძნული ეპიფანია – ესაა ლოკალური ნარატივი რაიმე ადგილის შესახებ, მაშინ როცა ბიბლიური ეპიფანია, რომელიც, ცხადია, არ არის მოკლებული არც სივრცობრივ ლოკალიზაციას, უპირველეს ყოვლისა, დროში იშლება-ვითარდება და, რაც მთავარია, დროსა და ისტორიას ეხება – მას აქვს ისტორიულ-დროითი პერსპექტივა. უფრო მეტიც, ყოველი გზავნილი, გარკვეული აზრით, გულისხმობს დროით ფინალობას – „ჟამთა აღსასრულსა“ და „ბოლო ჟამს“.

რა თქმა უნდა, ბიბლიურ წინასწარმეტყველსაც სულწინამდებარე ალაპარაკებს, მაგრამ, განსხვავებით ბერძენი ორაკულისაგან, მას ღმერთი უშუალოდ მიმართავს, ელაპარაკება და დავალებას აძლევს: ის, თავის მხრივ, ღმერთის სახელით უნდა ელაპარაკოს თავის თემს (ჯერ – ისრაელს, ხოლო შემდეგ – ქრისტიანულ საკრებულოს, ეკლესიას) და მას უფლის „გზავნილი“ გადასცეს. ამ გზავნილს კი, ფაქტობრივად, ყოველთვის აქვს „დიდი დროითი“ შინაარსი – ესქატოლოგიური განზომილება. ასე რომ, ქრისტიანული სულიერების სათავე იგივე ბიბლიური წინასწარმეტყველური სულიერებაა, რომელიც არც ახალი აღთქმისა და არც პოსტბიბლიურ ეპოქაში არსადაც არ ქრება.

ქრისტიანული სულიერების საფუძველი ღვთაებრივი

გამოცხადებაა – ღმერთი თავის რჩეულს (ფართო გაგებით, რჩეული არის არა მხოლოდ წინასწარმეტყველი, არამედ, ასევე, ჯერ – ისრაელი, ხოლო შემდეგ – მთელი ქრისტიანული თემი, ქრისტეს ეკლესია) ეცხადება და აკისრებს გარკვეულ მისიას: დაწყებული *შეუნველი მაყვლოვანის* თეოფანიით და, პირობითად, – დამთავრებული პავლეს მოქცევით დამასკოს გზაზე.

პავლეს მოქცევის სამივე ნარატივში აშკარად იკვეთება ნათლისღების ლიტურგიული დისკურსიც – რიგი ფრაზებისა პირდაპირ შეესაბამება ნათლისღების ლიტურგიის ცალკეულ პასაჟებს. ამით მე იმის თქმა მსურს, რომ ახალი აღთქმის ქრონოტოპოსში წინასწარმეტყველური სულისკვეთება *მოქცევის ტოპოსს* („metanoia“, „conversio“) მყარად დაუკავშირდა, ხოლო *მოქცევის ნარატივი* „შინაგანი“ გამოცდილების საკვანძო ნარატივად იქცა. პავლეს მოქცევა გვიჩვენებს, რომ ჩვენს თვალწინ ხდება ადამიანის შეუქცევადი ტრანსფორმაცია – „ხელმეორე დაბადება“. სიბნელიდან სინათლეში გადასვლის კონცეპტუალური მეტაფორა პირდაპირ თუ უშუალოდ რეალიზდება პავლეს დროებითი სიბრმავისა და ხელახლა თვალის ახელის სახით.

ის, ვისაც თეოფანია, შეემთხვევა, როგორც წესი, ან კრთება, ან ძილის მდგომარეობაში ვარდება. *ფერიცვალების* სამივე ნარატივის მიხედვით, მოციქულები იესოს *ფერიცვალებისას* ძილის მდგომარეობაში ვარდებიან და კარგად არც კი ესმით, თუ გარშემო რა ხდება; ხოლო მეორე თეოფანიის დროს, როცა მათ *მბრწყინავი ღრუბელი* დაფარავთ და ზემოდან მამის ხმა ესმით, ძლიერი შიში ეცემათ. ამის შემდეგ მათ იესო ამგვარი სიტყვებით მიმართავს: „*ნუ გეშინიათ!*“ საზოგადოდ, ასე იწყება ლამის ყველა მიმართვა *თეოფანიისა* და *ეპიფანიის* შემთხვევაში – ასე მიმართავენ ანგელოსები მათ, ვისაც ეცხადებიან, და, ასევე, მიმართავს აღმდგარი ქრისტე თავის მოწაფეებს.

აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ბიბლიური სულიერების ის-

ტორიაში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი მოსეს უკავია – ესაა ერთადერთი წინასწარმეტყველი, რომელსაც ღმერთი პირდაპირ და უშუალოდ ელაპარაკება, ხოლო ყველა დანარჩენს – ხილვებისა და ჩვენებების მეშვეობით. ამ დისტინქციას თავად უფალი ჩვენი ღმერთი ავლებს (რიცხვ. 12: 8): *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει καὶ οὐ δ' αἰνιγματῶν καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν...* (ore enim ad os loquor ei: et palam, et non per ænigmata et figuras Dominum videt)¹³⁷

აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ უფალი ჩვენი განკაცებული ღმერთი იესო ქრისტე – თავად არის თეოფანია და ეპიფანია. გეთსიმანიის აგონიის მნიშვნელობა და საზრისი სწორედ ისაა, რომ უფალი აქ თავად ამბობს უარს ყოვლისშემძლეობასა და სასწაულმოქმედებაზე და არის, როგორც ერთი უბრალო ჩვენგანი, მოკვდავი. სწორედ გეთსიმანიის აგონია, როგორც *ფერიცვალების* დიამეტრულად საწინააღმდეგო პოლუსი, იძლევა საშუალებას, რომ ჩვენც ვემსგავსოთ მას. ნეტარი ანა კატერინა ემერიკის ჩვენებათა წყალობით ჩვენ საშუალება გვეძლევა დავინახოთ ის, რასაც მანამდე ნებისმიერი ერთგული ქრისტიანი ინტუიციურად ვწვდებოდით – უფალი ჩვენი იესო ქრისტე აგონიისას განჭვრეტს მთელ მომავალს და ამ ჭვრეტისას თავისი მზერით გვეხება თითოეულ ჩვენგანს. ის სისხლიანი ოფლი გამონეულია სწორედ იმით, რომ უფალი ხედავს, თუ რამდენი ჩვენგანისათვის აღმოჩნდება მისი სისხლი ამაოდ თუ ტყუილუბრალოდ დაღვრილი. ამიტომაც, როგორც კაცი, ის უარს ამბობს „ამ სასმისის“ ბოლომდე შესმაზე, თუმცა, როგორც ღმერთკაცი და ძე, ემორჩილება მამას – „არა როგორც მე მსურს, არამედ – როგორც შენ!“

ფერიცვალების ნათელი და გეთსიმანიის სიბნელე ერთიანდება ჯვარცმისა და აღდგომის საიდუმლოში. ამიტომაც, ქრისტიანული სულიერების გზა გულისხმობს იმას,

137 „პირისპირ ველაპარაკები მას (მოსეს) და არა – ენიგმურად [„ბნელი ენით“ – בן חן] და ის ხედავს ღვთის დიდებას [უშუალოდ]...“

რომ ერთგული ქრისტიანი უნდა შევიდეს გეთსიმანიის სიბნელებში და იხილოს თაბორის სინათლე. უფლის დიდება – მბრწყინავი ღრუბელი – ამ სიმბოლიზმსაც გამოხატავს.

სწორედ იმიტომ არის ჯვარი „ადვილი უღელი“ და „მსუბუქი ტვირთი“, რომ ეს, ერთი შეხედვით, ჩვენი ჯვარი და ჯვარცმა – სინამდვილეში მისი – ჩვენი მაცხოვარის – ჯვარი და ჯვარცმაა. შედარებით გვიანდელი ხანის ერთ პერსონალურ გამოცხადებაში ასეთი დიალოგი გვხვდება:

„– უფალო, თავიდან, როცა ერთად მოვდიოდით, ნაპირზე ორი ადამიანის ნაფეხურები მოჩანდა, მაგრამ როცა ძალიან მიჭირდა, ნაპირზე მხოლოდ ერთი ადამიანის ნაფეხურები იყო, შენ სად იყავი იმ დროს, უფალო?“ – ეკითხება ჩვენს მაცხოვარს ერთი ერთგული ქრისტიანი.

„ – ეს მე მომყავდი ხელში აყვანილი.“ – ასეთი იყო იესოს პასუხი.

ბიბლიურ-ქრისტიანული სულიერება და პლატონისეული მჭვრეტელობა

ძველი აღთქმა ერთმანეთისაგან განასხვავებს ვიზიონებს (ხილვებს, ჩვენებებს, სიზმრებს) და ეპიფანიებს (თეოფანიებს). კერძოდ, იაკობის სიზმარი (დაბ. 28: 10 — 17) – ესაა „ენიგმური“ ხილვა, ხოლო *შეუნველი მაყვლოვანი* (გამოსვლ. 3: 1 – 17) – უფლის ეპიფანია (გამოცხადება).

აქ კიდევ ერთხელ უნდა შევნიშნოთ, რომ მოსეს ბიბლიური სულიერების ისტორიაში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უკავია – ესაა ერთადერთი წინასწარმეტყველი, რომელსაც ღმერთი პირდაპირ და უშუალოდ ელაპარაკება, ხოლო ყველა დანარჩენს – ხილვებისა და სახე-ხატების („ბნელი ენის“) მეშვეობით. ამ დისტინქციას თავად უფალი ჩვენი ღმერთი ავლებს – კერძოდ, ჯერ ის ამბობს –

καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἀκούσατε τῶν λόγων μου ἐὰν γένηται

προφῆτης ὑμῶν κυρίῳ ἐν ὁράματι αὐτῷ γωσθήσομαι καὶ ἐν ὕπνῳ λαλήσω αὐτῷ αὐτῷ σὺχ' οὕτως ὁ θεράπων μου Μωσῆς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν...

„ისმინეთ სიტყვა ჩემი – თუკი წინასწარმეტყველი გამოერევა თქვენში, ზოგიერთს მივმართავ ხილვის მეშვეობით, ზოგსაც – სიზმარში ველაპარაკები. მაგრამ ასე არ ვიქცევი ჩემ მსახურ მოსესთან“.

ამის შემდეგ უფალი აცხადებს (რიცხვ. 12: 8):

στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἵδει καὶ οὐδ' αἰνιγμάτων καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν... (ore enim ad os loquor ei: et palam, et non per ænigmata et figuras Dominum videt).

„პირისპირ ველაპარაკები მას (მოსეს) და არა – ენიგმურად [„ბნელი ენით“ – בְּחֹשֶׁךְ] და ის ხედავს ღვთის დიდებას [უშუალოდ]...“

როგორც ვხედავთ, ერთი მხრივ, არსებობს „უშუალო“ და „პირისპირ“ შეხვედრა უფალთან, ხოლო, მეორე მხრივ, – მისი „გაშუალებული“ ჭვრეტა ხილვებისა და „ენიგმური“ („ბნელი“) ენის მეშვეობით. პირველ მათგანს ჩვენ ეპიფანიას ვუწოდებთ, ხოლო მეორეს – ხილვა-ჩვენებას (ვიზიონს). ასე რომ, უშუალო ჭვრეტა ეპიფანიას გულისხმობს, ხოლო გაშუალებული — ვიზიონს (ხილვას, ჩვენებას, სიზმარს).

პლატონური ფილოსოფია, თავის მხრივ, როგორც შესაბამის თავში უკვე ვაჩვენეთ, ერთმანეთისაგან განასხვავებს ჭვრეტის (theoria) ორ ნაირსახეობას — „noesis“-სა და „dianoia“-ს: პირველი ესაა – უშუალო ჭვრეტა, რაც დიალექტიკის ხელოვნებას გულისხმობს, ხოლო მეორე — ესაა ჭვრეტა რიცხვების, გეომეტრიული ფიგურების, ციური

სხეულებისა და მუსიკალური ჰარმონიების მეშვეობით.¹³⁸

მაგრამ რა განასხვავებს ბიბლიური გამოცხადების ენას პლატონური ფილოსოფიის ენისაგან? – საზოგადოდ, პასუხი ამგვარია ხოლმე: ბიბლიური ენა – ესაა „მითოპოეტური“ სახე-ხატების სიმბოლური ენა, ხოლო პლატონური ფილოსოფიისა – ესაა კონცეპტუალური თეზაურუსის ლოგიკურად ორგანიზებული დისკურსი.

თუმცა, სხვა ადგილას გამოიჩენა, რომ არისტოტელესეული ტოპიკაც კი არსებითად განსხვავდება ლაიბნიცისეული კლასიკური ორობითი ლოგიკისგან, რადგანაც სტაგირიტი პირდაპირ ეყრდნობა მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს.¹³⁹ რალა უნდა ვთქვათ პლატონზე?

ის, რომ მან დაგვიტოვა ე.წ. აპოფატეიკური მატრიცა, რომელიც გვეუბნება, რომ ტრანსცენდენტური ერთის განსაზღვრება და საკუთარი სულიერი შინაგანი გამოცდილების პოზიტიური არტიკულირება შეუძლებელია. ფილოსოფიას არა აქვს, განსხვავებით სხვა თავისუფალი ხელოვნებებისაგან პოზიტიური ენა — „ῥῆτον γὰρ οὐδὲμὰν ἐστὶν ὧς ἄλλα μᾶθῆματα...“ („მისი გამოთქმა შეუძლებელია...“) – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუკი ბიბლიური სიმბოლიზმის ენა წარმოგვიდგენს ჩვენებებსა და ეპიფანიებს ისრაელისა და ღვთის ეკლესიის თავგადასავლისა თუ პილიგრიმობის ქრონოტოპოსში, განსხვავებით ამისაგან, პლატონური ფილოსოფიის ენა – ესაა, ერთი მხრივ, აპოფატეიკური მატრიცა, ხოლო, მეორე მხრივ, – ტრადიციული საკრალური გადმოცემების ნარატიული საუნჯე-სალარო.

138 აქ კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ, წესისამებრ, ნოესის-ი და დიანოია გონებისა და განსჯის კანტიანური დიქტომიის მიხედვით ითარგმნება: გერმანულად – Vernunft/Urteil, რუსულად – Разум/Рассудок, ინგლისურად – Mind/Reason და ა.შ.

139 ზემოთ (ნაშრომის მეორე ნაწილში) ჩვენ დავინახეთ, რომ სტაგირიტის ლოგიკა სრულიად გაცნობიერებულად ეყრდნობა ისეთ მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს, როგორიცაა, მაგალითად, ყოფიერების ინტუიცია.

რაც ამ ორ პოლუსს შორის თავსდება – ესაა დიალოგების თემატური ტოპიკა (სიყვარული, ცოდნა, როგორც ანამნესისი, პოლისი, სამართლიანობა, შემოქმედება, ფსევდო-სიბრძნე და ა.შ.), დიალექტიკური „ორგანონი“ (ჭეშმარიტების ძიების დიქტომიური ალგორითმი – მაგალითად, „სოფისტში“), მედიტაციური ტექნეების არსენალი (მიჯნურობა, როგორც სულიერი ვარჯიში „ფედროსში“, სიკვდილისადმი მზადება „ფედონში“, დიალექტიკა „პარმენიდეში“, კოსმოსის ჭვრეტა „ტიმეოსში“ და ა.შ.), ტრადიციული ფილოსოფიური დიქტომიების სერიები (საზღვარი და უსაზღვრობა „ფილებოსში“, ერთი და სხვა „პარმენიდეში“) და ა.შ.

ამავე დროს, საგანგებოდ უნდა გამოვყოთ პლატონური ფილოსოფიური ნარატივების რამდენიმე შემთხვევა, რომელიც არც ტრადიციულ საკრალურ გადმოცემებს („მითოსს“) მიკუთვნება და არც – იმ „ჭეშმარიტებას“ მიახლოებულ ნარატივს, რომელზეც „ტიმეოსში“ (29d) საუბარი.

ერთი მათგანი – ესაა მღვიმის „ქეისი“ („სახელმწიფო“, VII, 514a-დან), რომელიც თავად პლატონის მიხედვით, ჩვენი (ყოველდღიური ადამიანური) მდგომარეობის „სანიმუშო მაგალითს“ (პარადიგმას) წარმოადგენს. ხოლო მეორე – ესაა „ფედროსის“ (247a-e) ნარატივი ღმერთებისა და სულების ზეციური ეტლებით ტრიალის შესახებ.

როგორც იოზეფ პიპერი შენიშნავს, „mythos“-ს პლატონთან რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: 1. გარკვეულ კონტექსტებში ის, უბრალოდ, „ნარატივს“, „ამბავს“ აღნიშნავს, როგორც მაგალითად, იმავე მღვიმის სანიმუშო მაგალითის შემთხვევაში; 2. გარკვეულ პასაჟებში გვაქვს „მითოსისა“ და „ლოგოსის“ დიქტომია, როგორც – „ტიმეოსში“ (29cd). 3. სრულიად საგანგებო უზუსებში ის აღნიშნავს „ტრადიციულ საკრალურ გადმოცემას“, რომელიც ბიბლიური ეპიფანიური ნარატივების მსგავსია – „გორგიასის“ (523b - ბოლომდე) ფინალი საიქიო მიგების შესახებ; „ფედონში“ (109b -115a) სოკრატეს ესქატოლოგიური თხრობა მიღმური სამ-

ყაროს შესახებ; „სახელმწიფოს“ ფინალში (614e - ბოლომდე) პამფილელი ეროსის, ასევე, ესქატოლოგიური ნარატივი კვლავ საიქიო მიგებათა შესახებ.¹⁴⁰

როგორც იგივე პიპერი მიგვითითებს, ბოლო (3) „ქეისებში“ ჩნდება სრულიად გარკვეული მარკერები, რომლებიც საგანგებოდ მიგვითითებენ, რომ ესა. თუ ის ნარატივი პლატონის მიერ შეთხზული არ გახლავთ. კერძოდ, ასეთ შემთხვევებში ჩნდება მინიშნება „ძველებზე“, „სანწყისთან მყოფთა“ შესახებ – „palaioi, arxaios“ – „როგორც ძველთაგან თქმულა“, „როგორც ძველებისგან გაგვიგონია“ – სხვათა შორის, ამგვარი ტიპის იდიომები გვხვდება არა მხოლოდ პლატონთან, არამედ – არისტოტელესთანაც.

მეორე საგანგებო მარკერი კი ესაა – სიტყვა-შიბოლეთი „ისმინე“ („akoue“)¹⁴¹, რომელიც გახაზავს სწორედ იმას, რომ ეს თქმულება და გადმოცემა პლატონის შეთხზული კი არ გახლავთ, არამედ – ანონიმურ საკრალურ ტრადიციას მიეკუთვნება.

რაც შეეხება მღვიმის სამაგალითო ნარატივს, არაფერი ამის მსგავსი აქ არ გვხვდება, რაც სწორედ იმის მაუწყებელია, რომ ეს პარადიგმა-ნიმუში თავად პლატონის მოფიქრებულია.

ასევე, არ გვხვდება არც „ძველებსა“ და არც „სანწყისთა მყოფთა“ შესახებ მითითება „ფედროსისეულ“ ზეციურ ნარატივში. თუმცა, ის არსებითად განსხვავდება მღვიმის სანიმუშო მაგალითისაგან.

როგორც გვახსოვს ზეციურ ნარატივში პლატონი მოგვითხრობს, თუ როგორ ხდება სულთა „დაცემა“ თუ

140 Pieper, The platonic Myths, გვ. 13 – 21

141 „სმენა“ — სრულიად ძირეული ინტუიციაა კლასიკური ინდური მეტაფიზიკისათვის. უფრო მეტიც – ზეპირი რეციტირება – როგორც მედიტაციის (იოგის – ფართო გაგებით) მთავარი ფორმა ახასიათებს არა მხოლოდ ვედანტას, არამედ, მაგალითად, – ბჰაგავად-გიტას კლასიკურ რეცეფციას, რის შესახებაც დანართში საგანგებოდ ვისუბრებთ.

„ჩამოვარდნა“ მატერიალურ სამყაროში (ფედროსი, 247a-e), მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ პლატონი აქ წარმოგვიდგენს უკვდავ არსთა და ნეტარ სულთა აღმასვლას ტრანსცენდენტური სფეროსაკენ:

ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἑνδεκα μέρη κεκοσμημένη. [...] τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλοὶ μὲν οὖν καὶ μακάριοι θεοὶ τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, αἱ θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πρᾶττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ, ἔπεται δὲ ὁ αἰεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται. ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ἧ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρῖθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ὃ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων. ἔνθα δὲ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται. αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὑμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ᾧδε--τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα--ἡ γὰρ ἀχρῶματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

„პირველი – ყველაზე აღმატებული ზეცაში, ვინც მიემართება ზევით თავისი ფრთოსანი ეტლით – ესაა ზევსი, რომელიც ყველაფერს აწესრიგებს და ყველაზე

ზრუნავს. მას უკან მისდევს ღმერთთა და დაიმონთა ლაშქარი [...] – 12 სპასალარი თავისი სპით მიჰყვება უზენაესს. ბევრი რამეა ზეცის წიაღში სანეტარო სახილველი და საშური სავანეც, ასევე, მრავალია ღვთაებრივ გვართათვის. თითოეული გვარი ღმერთებისა მიჰყვება თავის წილხვედრ ბედნიერ არჩივს. მათ მიჰყვებიან სხვა სულებიც – ღმერთებს ხომ არ ჩვევიათ არანაირი შური. ღმერთები, რომლებიც მიემართებიან ნეტარი ნადიმისკენ, არ კარგავენ არც ეტლების მართვის ღვთაებრივ უნარს და არც – წონასწორობას. ასე მიჰქრიან ისინი ღვთაებრივი ზეციური ქედისაკენ, შემდეგ კი ჩამოდიან ეტლებიდან და ნეტარი სუფრისაკენ მიეშურებიან. სხვა სულებს კი უჭირთ ეტლების მართვა, რადგანაც ბოროტებასთან წილნაყარი ცხენი სულს მინისაკენ მიაქანებს. ამიტომაც, მეეტლეს უჭირს ეტლის მართვა და საშინლად ილლება. უკვდავი სულები კი აღწევენ ცარგვალს და უჭვრეტენ იმას, რაც ზეცის მიღმაა. ეს კი არავის უხილავს მინიერ პოეტთა შორის – არადა, სწორედ ამის შესახებ ღირს ჭეშმარიტი სიტყვის თქმა: ესაა – ნამდვილი მარადიული არსი – უფერო, უფორმო (უფიგურო), უხილავი ჭეშმარიტად არსებული ყოფიერება, რომელსაც ჭვრეტს მხოლოდ სულის მეეტლე – ჭვრეტის უნარი (nous) და რომლისკენაც არის მიდრეკილი ჭეშმარიტი ცოდნის ერთადერთი მოდგმა“.

რასთან გვაქვს საქმე ამ შემთხვევაში? ესაა – სპირიტუალური აღმასვლის უნივერსალური მატრიცა თუ, როგორც ერიკ ფოგელინი იტყოდა, დამსხვრეული კოსმოგონიური მითოსის ანარეკლი? ესაა – გენიალური პოეტური ნიჭით დაჯილდოებული ფილოსოფოსის საბედისწერო ზღვრული გაბედულება თუ თვითმარქვია მეფე-ქურუმის „უტოპიური ექსტაზი“? – გავბედავთ და ვიტყვი, რომ ესაა – სწორედ შინაგანი სულიერი გამოცდილების ნამდვილი მოწმობა –

ხილვა-ვიზიონი, რომლის მჭვრეტელი თავად პლატონია – ესაა თავად პლატონისეული ისეთივე ჭეშმარიტი სულიერი გამოცდილება, როგორიც, მაგალითად, გახლავთ დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“, ან – ქრისტიან სულიერ (მისტიკოს) ავტორთა ხილვები თუ ნარატივები ნამდვილი სულიერი გამოცდილების შესახებ – დაწყებული პავლე მოციქულით – გაგრძელებული ნეტარი ავგუსტინეთი, იოანე კლემაკოსით თუ გრიგოლ დიდით და – ასე დღევანდელ დღემდე – მაგალითად, თანამედროვე მისტიკოსის ადრიენ ფონ შპაერის (1902 – 1967) ჩათვლით.

ამიტომაც, კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ ჩვენ კითხვას – რა ძირითადი განსხვავებაა ანტიკურ ფილოსოფიურ დისკურსსა და ბიბლიურ-ქრისტიანული სულიერების ენას შორის? იქნებ, მართლაც, ის, რომ ფილოსოფიის ენა კონცეპტუალურ-ცნებობრივ თეზაურუსს ეყრდნობა, რომელიც ლოგიკური სინტაქსით გადმოიცემა, ხოლო ბიბლიურ-ქრისტიანული ენა – ესაა ხატ-სახეებისა და სიმბოლოების ნაზავი? სწორედ ამას გვეუბნება ე.წ. თანამედროვე „საუნივერსიტეტო“ პარადიგმა.

მაგრამ ჩვენ, მოდით, დავიწყოთ იქიდან, თუ როგორ განასხვავებენ პოეტიკას (შემოქმედებას) და ფილოსოფიას ერთმანეთისაგან პლატონი და არისტოტელე. ამ ფილოსოფოსთა თანახმად, შემოქმედი ისაა, ვინც ტრადიციული საკრალური რელიგიური გადმოცემების „კომბინირებას ახდენს“ (პოეტიკა, 147a10). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შემოქმედებაში მთავარია მიმესისი – მიბაძვა, ხოლო ფილოსოფიაში – მჭვრეტელობა და ჭვრეტა.

თანამედროვე „საუნივერსიტეტო“ პარადიგმის თანახმად კი, ფილოსოფია – ესაა კონცეპტუალური სისტემატიზაციის მეშვეობით გარკვეული თეორიული პროექტის აგება, სადაც ორიგინალური კონცეპტებისა თუ კონცეფციების გამოგონებას უმთავრესი როლი ენიჭება.¹⁴²

142 დელეზისა და გვატარის ამ მოსაზრებაზე ჩვენ მოცემული ნაშრომის შესავალში უკვე ვისაუბრეთ.

არადა, სწორედ ამის საწინააღმდეგოდ, საზოგადო ბერძნული პოზიციის მიხედვით, ფილოსოფოსი თავისით არაფერს იგონებს – კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, თუ რას ამბობს პლატონი ფილოსოფიის შესახებ – ესაა „ღმერთების მიერ ბოძებული ძღვენი“¹⁴³ და არა – ადამიანის მიერ გამოგონილი რაღაც ხელობა (ტექნე). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არისტოტელეც კი, რომელიც ჩვენ „გერმანელ პროფესორად“ წარმოგვიდგენია, გვეუბნება, რომ „პირველი არსნი ღმერთები არიან“ (მეტაფიზიკა, 1074b 1-10), ხოლო პირველი ფილოსოფია – ესაა თეოლოგია (მეტაფიზიკა, 1026a 15-20).

მაგრამ, – გვეტყვის თანამედროვე მკითხველი, – ფილოსოფიის ენა ხომ მაინც გარკვეული „ჟარგონია“, სადაც ძირითადი ელემენტები ამ „ხელოვნური ენისა“ – ესაა ტექნიკური ტერმინები? განა ტერმინების გარეშე შეიძლება არსებობდეს სამეცნიერო რაციონალური დისკურსი, თუმცა – ფილოსოფიური?

ცხადია, ფილოსოფიური ჟარგონი ნამდვილად არსებობს, მაგრამ, მაგალითისათვის, „ეიდოსი“ თუ „ნუსი“ – ესაა არა აბსტრაქტული კონცეპტები, არამედ – ჭვრეტიტი ტოპოსები, რომელთა დასაფუძვლევაც ხდება ამა თუ იმ მედიტაციურ-ჭვრეტიტი ხელოვნების („ტექნეს“) მეშვეობით და არა – ლოგიკური რაციონალური კონცეპტუალიზაციის გზით.

ამიტომაც პლატონთან თუ არისტოტელესთან, მაგალითად, „psuxē“ (სული) უჭვრეტს პირველსაწყისს („arxē“), ხოლო ჰეგელთან აბსოლუტური სული ახდენს სუბიექტურ რეფლექსიას. განსხვავება ისაა, რომ სუბიექტი ობიექტურ რეალობას აკონსტრუირებს გარკვეული ცნებობრივი მატრიცის მეშვეობით, რომელიც სუბიექტიდანვე („საკუთარი თავიდან“) გამოჰყავს, მაშინ როცა ბერძენი ფილოსოფოსი

143 „ფილებოსის“ მოცემული პასაჟი (16c) ჩვენ არა ერთხელ ვაციტირეთ მოცემულ ნაშრომში, თუმცა შემდგომშიც მოგვინევს მისი გახსენება.

უჭვრეტს იმას, რაც თავიდანვე და მის გარეშეა მოცემული — ჭეშმარიტ ყოფიერებას (ontos on), ან — ტრანსცენდენტურ ერთს (hen).

კიდევ უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, პლატონური დიალექტიკა — ესაა მედიტაციურ-ჭვრეტითი ტექნე-ხელოვნება, რომლის ენობრივ-დისკურსული გამოხატულება აპოფატური მატრიცაა და რომლის უკანაც თავად ფილოსოფოსის შინაგანი სულიერი გამოცდილება იმალება, ხოლო ის, რაც ჩვენ კონცეპტუალურ-ცნებობრივი თეზაურუსი თუ მატრიცა გვგონია, სინამდვილეში პლატონისათვის ეს სხვა არაფერია, თუ არა — ტრადიციული საკრალური გადმოცემების სანყისები — ელემენტები, საიდანაც გახლავთ, მაგალითად, ერთისა და მრავლის შესახებ კერძო სწავლება-გადმოცემა (ფილებოსი, 16c). მაშასადამე, დიალექტიკა — ესაა ჭვრეტითი ხელოვნება, ხოლო ჭვრეტითი ტოპოსები — ესაა „მითოსის“ ელემენტები — სტოიქეიონები (სანყისები),¹⁴⁴ რასაც უჭვრეტს ან რის მიხედვითაც მედიტირებს ფილოსოფოსი.

ასე რომ, ამ თვალსაზრისით, ნამდვილად არ არსებობს პრინციპული განსხვავება ბერძნულ ფილოსოფიურ სკოლებს, ტრადიციულ ინდურ დარშანებს, ბუდისტურ აბჰიდჰარმასა თუ კლასიკურ ჩინურ ფილოსოფიურ სკოლებს შორის. ამ ტრადიციებს შორის განსხვავება სხვაგან ძევს, რომლის შესახებაც ჩვენი ნაშრომის დანართში უფრო დანწრილებით ვისაუბრებთ.

მაგრამ აქ ძალიან მოკლედ ვიტყვიტ შემდეგს — ოთხივე შემთხვევაში (ანტიკური კულტურა, ტრადიციული ინდური ქრონოტოპოსი, ბუდიზმი, კლასიკური ჩინური კულტურა) ფილოსოფია — ესაა ტიპოლოგიურად ერთი და იგივე

¹⁴⁴ ასე რომ, ნამდვილად ვერ დავეთანხმებით გენიალურ ფილოსოფოსს ერიკ ფოგელინს (1901 – 1985), რომელიც მიიჩნევს, რომ პლატონური დიალექტიკა — ესაა ნოეტურ-სულიერი პერსონალური გამოცდილების მოწმობა, ხოლო „პლატონური მითოპემოქმედება“ — დამსხვრეული კოსმოგონიური ტრადიციის ხელოვნურად აღდგენის ცდა. იხ.: E. Voegelin. Order and History, v. IV., გვ.56-57.

მოვლენა, ოლონდ – ხორცშესხმული ოთხი განსხვავებული ინვარიანტის სახით. ხოლო საერთო მათ შორის – ესაა ჭვრეტის, ჭვრეტითი ცხოვრებისა და მედიტაციურ-მჭვრეტელობითი ხელოვნების უპირობო უზენაესობა.¹⁴⁵

თუმცა, მოდით, დაეუბრუნდეთ ბიბლიასა და პლატონს. პლატონს რომ ძველი აღთქმა წაეკითხა, იტყოდა, რომ მის წინაშეა ჰომეროსისა და ჰეროდოტეს გარკვეული ნაზავი, სადაც დროდადრო გვხვდება პარმენიდესა თუ ჰერაკლიტისეული ცალკეული აპოფთეგმები (მეტაფიზიკური აფორიზმები) და, გარკვეული აზრით, პლატონი მართალიც იქნებოდა.

რას ნიშნავს ეს ყოველივე? – ეს იმას ნიშნავს, რომ ბიბლია – ესაა ერთიანი ტრადიციული საკრალური გადმოცემების კანონიკური კორპუსი (რომლის მსგავსი თავად ბერძნებს არ გააჩნდათ)¹⁴⁶, სადაც, ამავე დროს, ასახულია პერსონალური (ოლონდ, ფილოლოგიური პოზიციიდან – ანონიმური) სულიერი გამოცდილების საგანგებო მონმობები.

უფრო ნათელი რომ გახდეს ეს „პლატონისეული ინტუიცია“, სამაგალითოდ კლასიკურ ინდურ კულტურას მოვიხმობ, სადაც გვაქვს კლასიკური ტრადიციული კანონიკულების, ბრაჰმანების, უპანიშადებისა და ვედანტას უწყვეტი მიმდევრობის სახით. რა აერთიანებს დროში ამ სერიას? ომ-ბგერა, რომელიც ბრაჰმანის უნიკალური მანიფესტაციაა და ომ-ბგერაზე უწყვეტი მედიტირება.¹⁴⁷

როგორც მოცემული ნაშრომის წინა თავებში უკვე აღვნიშნეთ, ბერძნულ კულტურას არ გააჩნდა არც ამგვარი მთლიანი ტრადიციული კანონი და არც – ამ კანონის გულისგული. ჩვენ, ასევე, ზემოთ მივუთითეთ, რომ ჰერ-

145 საგანგებოდ ამის შესახებ იხ.: ჩვენი ნაშრომის დანართი.

146 Walter Burkert. Greek Religion: Archaic and Classical (Trs. by J. Raffan. Blackwell Publishing, 1985), გვ. 9.

147 იხ.: ამის შესახებ ჩვენი ნაშრომის დანართი.

აკლიტესეული ლოგოსი, რომელსაც უნდა ვუსმინოთ, რაც სხვა არაფერია თუ თუ არა ტრადიციის გადაცემა სიტყვა-შიბოლეთისა და მისი მედიტაციის სახით, რასაც „სმენა/მოსმენა“ (akoue) უზრუნველყოფს, როგორც ჭვრეტითი აქტისა და ჭვრეტითი ტოპოსის ერთიანობა, – პლატონთან და არისტოტელსთან შექცევადად დაიკარგა.¹⁴⁸

პლატონმა ეს დაკარგული და ფრაგმენტული ტრადიცია იმით „აღადგინა“, რომ მითოსის გადარჩენილი ელემენტებიდან უმთავრესი – ტრანსცენდენტური ერთი (hen) დიალექტიკის, როგორც უშუალო ჭვრეტის (noesis), ცენტრალურ ტოპოსად გამოყო, ხოლო ოთხი სხვა ტრადიციული თავისუფალი ტექნე (არიტმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია და მუსიკის მედიტაციური ჭვრეტა) – pentem artes liberales – გაშუალებული ჭვრეტის (dia-noia) სფეროში მოათავსა.

როგორც გვახსოვს, პლატონი, სხვადასხვა მიზეზით, არ აღიარებდა გრამატიკასა და რიტორიკას. ერთი მხრივ, მას რიტორიკა სოფისტურ მანიპულაციად მიაჩნდა, ხოლო, მეორე მხრივ, გრამატიკა – მიმესისისეული პოეტიკის მსახურად. არადა, პლატონისათვის მიმესისი მიუღებელი გახლდათ, რადგანაც მას მიაჩნდა, რომ მთავარი შემოქმედი და მიმესისის ძირითადი რეპრეზენტატორის – ჰომეროსის პოეზია – „არ გახლავთ სერიოზული და ჭეშმარიტებას არ გადმოგვცემს“ (სახელმწიფო, 608b).¹⁴⁹ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჰომეროსი პლატონისთვის იყო, გარკვეული აზრით, არაავთენტური ტრადიციის წარმომადგენელი, ხოლო თავად პლატონი ცდილობდა არა ხელოვნურად „მითოსის

148 როგორც ეს უკვე აღვნიშნეთ მოცემული ნაშრომის | ნაწილის პირველსავე თავში.

149 არსებობდა ბევრად უფრო კრიტიკული დამოკიდებულებაც ჰომეროსის მიმართ, რომელსაც, მაგალითისათვის, ქსენოფანე და პერაკლიტე გამოხატავენ. პლატონი „კანონებშიც“ კი არ მალავს ჰომეროსის პოეზიის სიყვარულს და თან მას დროდადრო მოიხმობს ხოლმე, როგორც ავტორიტეტს, რომელიც სხვადასხვა ტრადიციულ გადმოცემებს სწორად გვიყვება.

აღდგენას", როგორც ეს ფოგელინს (და – არა მხოლო მას!) ეგონა, არამედ – ავთენტური ტრადიციის მოძიებას.

პლატონიცა და არისტოტელეც ხვდებოდნენ, რომ ამ ავთენტური ტრადიციიდან მხოლოდ ფრაგმენტებილა გადარჩა, ამიტომაც, პლატონი – შეეცადა ჭეშმარიტების ჭვრეტა (ჭვრეტითი ცხოვრება, როგორც ასეთი) ქმედებით (პოლისურ) ქრონოტოპოსთან დაეკავშირებინა ჭვრეტითი და ქმედებითი ცხოვრების წესთა სინთეზის მეშვეობით – სწორედ ესაა პლატონისეული პოლისის ჭეშმარიტი საზრისი. რაც შეეხება არისტოტელეს, მან რიტორიკაცა და გრამატიკაც თავისუფალ ხელობათა წრეში მოაქცია („დააბრუნა“) და ე.წ. კლასიკურ თავისუფალი ხელობათა ტრადიციული შვიდეული (septem artes liberales) სამუდამოდ განსაზღვრა.¹⁵⁰

ყველაზე საგულისხმო კი ისაა, რომ, როგორც რამდენჯერმე აღვნიშნეთ ჩვენს მოცემულ ნაშრომში, პლატონური პოლისი ქრისტიანული ეკლესიის ანტიციპაცია აღმოჩნდა ქმედებითი და ჭვრეტითი ცხოვრების წესთა ურთიერთგადაბმით და დაკავშირებით – ანტიციპაცია (წინასწარგანჭვრეტა) სწორედ იმ ეკლესიისა, სადაც მჭვრეტელნი მართავენ,¹⁵¹ ხოლო რაქელი და ლეა, მარიამი და მართა Vita Activa-სა და Vita Contemplativa-ს გამომხატველ სიმბოლურ ფიგურებს წარმოადგენენ.

მაგრამ, მოდით, კვლავ დავუბრუნდეთ „ნოესისისა“ და „დიანოიას“ პლატონისეულ დიქოტომიას, ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, – ღვთის უშუალო ჭვრეტასა და იმავე ღვთის გაშუალებულ ჭვრეტას ჩვენებებისა და სიზმრების მეშვეობით, რომელიც „ბნელი ენით“, ანუ – „ენიგმურად“ გამოიხატება.

რიცხვთა ნიგნის ეს ფუნდამენტური პასაჟი, რომელიც

150 ამ სისტემამ ლამის ახალ დრომდე უცვლელად მოაღწია.

151 IV საუკუნიდან ერთიანი კათოლიკე ეკლესიის წიაღში ჩნდება ბერმონაზვნობა, როგორც წმინდა ჭვრეტითი ცხოვრების წესის საგანგებო ინსტიტუციური ქრონოტოპოსი.

ძირეულად გამოხატავს ღვთაებრივი გამოცხადებისა და ძველი აღთქმის სულიერების საზრისს, საბოლოოდ, ცხადია, ახალ აღთქმაში გამჟღავნდა და წარმოჩნდა, სადაც, ერთი მხრივ, ღმერთი უშუალოდ გამოგვეცხადა – განკაცებული ღმრთის სიტყვის – ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს სახით, მაგრამ, ამავე დროს, როგორც ჩვენი ნაშრომის პირველივე ნაწილში აღვნიშნეთ, ეს ღვთაებრივი ეპიფანია იყო ჰერაკლიტესეული ინტუიციის ბოლომდე გამომჟღავნებაც: „ნეტარნი ისინი არიან, ვინც ისმენენ ღმრთის სიტყვას და ინახავენ მას“ – ბერძნულად ეს უღერს როგორც ჰერაკლიტეს ფრაგმენტებისა და პლატონისეული ინტუიციების სრული და საბოლოო გამთლიანება¹⁵²: „μενοι μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες“ – „ნეტარნი უფრო ისინი არიან, ვინც უსმენენ ღმრთის სიტყვას და იცავენ მას“ (ლუკა, 11: 2).

თუკი ის, ვინც ღვთის სიტყვას უსმენს და მას ასრულებს, ჭეშმარიტად ნეტარია, რაც ფაქტობრივად, იმას ნიშნავს, რომ თითოეული კერძო ქრისტიანი ლამის მოსეს უტოლდება, რომელსაც ღმერთი პირდაპირ და უშუალოდ მიმართავდა, მეორე მხრივ, პავლე მოციქულის მინიმუმ ორ პასაჟში საუბარია „გაშუალებულ“ ჭვრეტასა და „გამოუხატველის გამოხატვაზე“.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პავლესეული „უთქმელი თქმანი“ – *arreta remata*, – რომლის შესახებაც ჩვენ უკვე გვეყონდა საუბარი, პლატონისეულ აპოფატიკურ მატრიცას აგრძელებს და არეოპაგისეული ნეგატიური თეოლოგიური დისკურსის უშუალო წინაპარია.

მეორეგან კი პავლე თავის ცნობილ ქრესტომათიულ პასაჟში შემდეგ რამეს გვეუბნება:

βλέπομεν γὰρ ἄρτι διὰ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ

¹⁵² მკითხველს, ალბათ, ახსოვს, რომ სწორედ ამ პასაჟის ციტირებით იწყება მოცემული ნაშრომის პირველივე თავი.

πρόσωπον πρὸς πρόσωπον: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε
δὲ ἐπιγνώσσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη. (I კორ., 13: 12)

ახლა ვხედავთ, როგორც სარკეში – ენიგმურად, ხოლო მერე ვიხილავთ პირისპირ. ახლა სანახევროდ შევიცნობთ, ხოლო მერე – ისე, როგორც თავად ჩვენ ვართ შეცნობილნი.

რიცხვთა წიგნისეული დიქტომია – პირისპირ უშუალო ხედვა და გაშუალებული ხედვა – პავლესთან ესქატოლოგიურ კონტექსტშია დანახული: „ბნელი ენა“, რომელიც ბერძნულად, თარგმნილია, როგორც „ენიგმური“, პავლესთან ახლანდელი (ἄρτι), ანუ – ამ ეონისეული ოპტიკაა, როცა ადამიანი მხოლოდ ნაწილობრივ ხედავს, ხოლო შემდეგ, როცა დადგება „მერმისი საუკუნე“ (τότε), მეც ისევე უშუალოდ და პირისპირ დავინახავ უფალს, როგორც ახლა ვარ მის მიერ შეცნობილი.

ის, რაც რიცხვთა წიგნში წარმოადგენდა დისტინქციას მოსესა და სხვა წინასწარმეტყველთა შორის, პავლესთან შემოგვიტრიალდა, როგორც ესქატოლოგიური განსხვავება – ჩვენ დროსა და „მერმისსა მის საუკუნესასა“ შორის.

სულიერება შეიძლება განვმარტოთ, როგორც ტრანსცენდენტურ სფეროსთან მიმართების ხელოვნება. რაც შეეხება ფილოსოფიას, ბერძნული წარმოდგენით – ესაა ჭვრეტა, მჭვრეტელობა და ჭვრეტითი ცხოვრება. ფილოსოფიასა და სულიერებას შორის გვარსახეობრივი დამოკიდებულებაა – ფილოსოფია სულიერების ერთ-ერთ (მაგრამ – არა ერთადერთ!) ფორმას წარმოადგენს.

ანტიკურმა კულტურამ იცოდა სულიერების მხოლოდ ერთი ფორმა – ფილოსოფია. განსხვავებით კლასიკური ანტიკური ტრადიციისაგან, კლასიკურმა ჩინურმა კულტურამ იცის სულიერების სამი მთავარი ფორმა – კონფუციუსისეული წიგნიერების ტრადიცია, ნუმეროლოგიური მანტიკა (*ი ძინი*), და დაოს ალქიმია.

რაც შეეხება ტრადიციულ ინდოეთს, აქაც გვაქვს სულიერების სამი ძირითადი მეტა-სახეობა: ჯნანა იოგა, ბჰაქთი იოგა და კარმა იოგა: სხვაგვარად, – ცოდნის, სიყვარულის და ქმედების (ქმედებითი) სულიერება. მაგალითისათვის, ექვსივე კლასიკური დარშანა (სანკჰია, პატანჯალისეული იოგა, ნიაია, ვაიშეშიკა, პურვა-მიმანსა და უტარა მიმანსა, ანუ – ვედანტა) ჯნანა იოგას წარმოადგენს.

რაც შეეხება ქრისტიანობას, აქ თითოეულ კლასიკურ ორდენსა თუ შედარებით ახალ კონგრეგაციებსა თუ საზოგადოებებს – ყველას საკუთარი სულიერება აქვს. თუმცა, უფრო ფართო და ზოგად კლასიფიკაციას თუ მოვითხოვთ, აქაც სამი ძირითადი ფორმა შეიძლება გამოიყოს – სამღვდელთა სულიერება, მიძღვნილი სულიერება (კლასიკური ბერ-მონაზვნობა, ასევე, ქმედებითი და ჭვრეტითი ორდენები, საზოგადოებანი თუ კონგრეგაციები) და საეროთა სულიერება.

სულიერების ერთ-ერთი ნაირსახეობაა, აგრეთვე, ის, რასაც დღეს მისტიკას ვუწოდებთ და რაც განიმარტება,

როგორც ტრანსცენდენტურ სფეროსთან მიმართების კერძო პერსონალური გზა.

ანტიკურ ქრონოტოპოსში მისტიკა („შინაგანი“ სულიერი გამოცდილება და მისი ენობრივი არტიკულაცია) და ფილოსოფია (ჭეშმარიტების ჭვრეტა) – ერთი და იგივეა. უფრო მეტიც – თეოლოგიაც კი ფილოსოფიის ნაწილია – თანაც ყველაზე უფრო პრესტიჟული და ამაღლებული (გვიანდელ ტრადიციაში – „მეტაფიზიკა“, როგორც „პირველი ფილოსოფია“), რომელსაც საქმე „პირველ არსთან“ აქვს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პირველი ფილოსოფია – ესაა თეოლოგია, ხოლო ფილოსოფიის სხვა დანარჩენი ნაწილებია – ლოგიკა, ფიზიკა და ეთიკა.

ქრისტიანობაში კი, როგორც ჟაკ მარიტენი გვეუბნება, თეოლოგია – ესაა ბიბლიური გამოცხადების ექსეგეზა, მისტიკა – „შინაგანი“ სულიერი გამოცდილება, ხოლო ფილოსოფია – ჭეშმარიტების ძიება რაციონალური არგუმენტაციის მეშვეობით.

არადა, ბერძენი ფილოსოფოსი მთლიანად „შინაგან“ გამოცდილებას ეყრდნობა – პლატონთან ეს იმით გამოიხატება, რომ *სულში არსებობს წინარე ჭვრეტითი მეხსიერება*, ხოლო არისტოტელესთან – ესაა *გაკვირვება და გაოცება*. რითიც ფილოსოფია *იწყება*. ამავე დროს, საზოგადო ბერძნული (და რომაული) გაგებით, თავად ფილოსოფია – ესაა ჭვრეტითი ცხოვრება, რომელსაც გარეგნული გამოხატულება-არტიკულაცია (ე.წ. „ფილოსოფიური დისკურსი“), შესაძლოა, საზოგადოდ, არც კი გააჩნდეს (მაგალითად, პირონის „ქეისი“, ან/და – რადიკალი კინიკოსები).

თავის მხრივ, მაგალითად, წმ. იოანე დამასკელი არ ასხვავებს ერთმანეთისაგან თეოლოგიას, როგორც პირველ ფილოსოფიას (პლატონურ-არისტოტელური გაგებით) და თეოლოგიას, როგორც მას წმინდა მოძღვრება (*Sacra Doctrina* – წმ. თომას ტერმინოლოგიით) წარმოგვიდგენს:

Διαιρείται δὲ ἡ φιλοσοφία εἰς θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν,

τὸ θεωρητικὸν εἰς θεολογικόν, φυσικόν, μαθηματικόν, τὸ δὲ πρακτικὸν εἰς ἠθικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν. Θεωρητικὸν μὲν οὖν ἔστι τὸ τὴν γνῶσιν κοσμοῦν. Ἔστιν οὖν θεολογικόν τὸ κατανοεῖν τὰ ἄσώματα καὶ ἄλλα, πρῶτον μὲν θεὸν τὸν ὄντως ἄλлон, ἔπειτα δὲ καὶ ἀγγέλους καὶ ψυχάς.¹⁵³

ფილოსოფია იყოფა ჭვრეტიტ და ქმედებით ნაწილებად. ჭვრეტიტი – ესაა თეოლოგია, ფიზიკა და მათემატიკა, ხოლო ქმედებითი – ეთიკა, ოიკონომია და პოლიტიკა. ჭვრეტიტი – ესაა კოსმოსის ცოდნა. თეოლოგია გულისხმობს უსხეულოსა და არამატერიალურის ჭვრეტას. პირველი არსი, რაც არამატერიალურია – ესაა ღმერთი, ხოლო შემდეგ – ანგელოსები და სულები.

რაც შეეხება წმ. თომას, მასთან ფილოსოფიური თეოლოგია და გამოცხადებისეული თეოლოგია ორი განსხვავებული დისციპლინაა:

Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

რასაც ფილოსოფია ბუნებრივი აზროვნების თვალთახედვიდან განიხილავს, იმავეს განხილვა სხვა მეცნიერებას, თავის მხრივ, ღვთაებრივი გამოცხადების პოზიციიდან შეუძლია. ასე რომ, თეოლოგია, რომელიც წმინდა მოძღვრებას მიეკუთვნება, სახეობრივად განსხვავდება იმ თეოლოგიისაგან, რომელიც

153 https://xerouveim.blogspot.com/2015/01/blog-post_29.html

მე თუ მკითხავთ, ქრისტიანულ ქრონოტოპოსში ის, ვინც ამბიონიდან ქადაგებს – თეოლოგია, ხოლო, ვინც სენაკში (კელიაში) მჭვრეტელობით და მედიტაციურ-ჭვრეტითი პრაქტიკებით გახლავთ „დაკავებული“ – ერთდროულად მისტიკოსიც გახლავთ და ფილოსოფოსიც. სწორედ ამიტომ, პირველი ქრისტიანები თავიანთ სწავლებას „ჩვენ ფილოსოფიას“ უწოდებენ და – მართლებიც არიან!

ამიტომაც, გავკადნიერდებით და მარიტენისაგან განსხვავებით ვიტყვით, რომ ქრისტიანობის წიაღში თეოლოგია – ესაა შინაგანი სულიერი გამოცდილების არტიკულაცია ამბიონზე (ე.ი. – საბოლოოდ, ქადაგება-ექსეგეზა), მისტიკა – სულიერი ცხოვრება და მისი არტიკულაცია ჭვრეტით (ბერმონაზვნურ – ფართო გაგებით) ქრონოტოპოსში, ხოლო ფილოსოფია – არაბიბლიური არგუმენტაციით ჭეშმარიტების დასაფუძვლება, ოღონდ – მხოლოდ ე.წ. ლათინური სქოლასტიკის (დღეს – „თომიზმი“ და „ნეოთომიზმი“) სივრცეში, რადგანაც არც „ბერძნულმა“ და არც, მაგალითისათვის, ავგუსტინესეულმა¹⁵⁵ ტრადიციებმა ამგვარი „დიქტომია“ არ იცის. ამიტომაც, საბოლოოდ, მე ვიტყვოდი, რომ ფილოსოფია – ესაა „საერო ადამიანის“ თეოლოგია, ხოლო თეოლოგია – ფილოსოფია ამბიონზე და ამბიონიდან.

ქრისტიანულმა ტრადიციამ ფილოსოფია ორი განსხვავებული მეტაფიზიკური ტრადიციის სახით მიიღო, საიდანაც ერთს – პლატონისეული შეგვიძლია ვუწოდოთ, ხოლო მეორე – არისტოტელეს უკავშირდება. სწორედ ამ მეორის რეცეფციამ წარმოშვა ის, რასაც სქოლასტიკას ვუწოდებთ და რომლის პირველი ვარიანტი წმ. იოანე დამ-

154 <https://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html>

155 წმ. ავგუსტინე იპონიელი (აერელიუსი, 354 – 430), ეკლესიის ერთ-ერთი მამა, ბერძნულ-რომაული ქრისტიანული კულტურის უდიდესი წარმომადგენელი; თეოლოგი, მისტიკოსი, ფილოსოფოსი.

ასკელმა შემოგვთავაზა. ქრისტიანობის ლათინურ ქრონოტოპოსში მისი საბოლოო კოდიფიკაცია კი ნმ. თომა აკვინელმა მოახდინა.

სწორედ მეტაფიზიკის ეს არისტოტელურ-სქოლასტიკური ვარიანტი დაიმსხვრა დეკარტთან ისევე, როგორც მანამდე გალილეისთან – არისტოტელურივე „ფიზიკა“. ზუსტად ამ ნამსხვრევებიდან დეკარტმა ააწყო ფილოსოფიის ის „ახალი მოდელი“, როგორც თარგი, რომელმაც ჰეგელთან თავისი საბოლოო სახე შეიძინა.

ასე რომ, დიდი ტრადიციიდან ერთადერთი, რაც ნამდვილად შემოგვრჩა – ესაა ქრისტიანული სულიერება – ქრისტიანული თეოლოგია (1), ქრისტიანული მისტიკა (2) და ქრისტიანული ფილოსოფია (3) – რომელიც დღესაც ცოცხალი ტრადიციაა და სწორედ აქედან შეგვიძლია დავინახოთ არა მხოლოდ ის, რაც მოხდა (მაგალითად, მოდერნის პროექტის გენეზისი და დასასრული), არამედ – რაც ოდესღაც იყო (ფილოსოფიის ნამდვილი ანტიკური ტრადიცია) და რაც გვაქვს დღეს: (1) უპირველეს ყოვლისა – მოდერნის პროექტის გაჭიანურებული დასასრული (ე.წ. „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“); (2) ასევე, – „არსაიდან“ გაჩენილი ცალკეული ნამდვილი ფილოსოფოსები (შოპენჰაუერი, კირგეგორი, რიხარდ ვაგნერი, ნიცშე, ერნსტ იუნგერი, ჟან გებსერი, გლენ გულდი, მერაბ მამარდაშვილი, ალექსანდრ პიატიგორსკი და სხვ.); დაბოლოს, (3) სულიერების (მათ შორის – ფილოსოფიის) ცოცხალი ქრისტიანული (ფართო გაგებით – კათოლიკური) ტრადიცია.

მოდერნის პროექტი, იმადროულად, ესაა – პოსტმოდერნის პროექტი, ამიტომაც უკვე კარგა ხანია, რაც ვართ ციტატების, ფრაგმენტებისა და კონცეპტუალური ნამსხვრევების იმ გარემოცვაში, რასაც დერიდამ მოხდენილად „ყველაფერი-ტექსტია“ უწოდა. რაც არ უნდა უსასრულო და ვეებერთალა გვეჩვენებოდეს ეს, მართლაც, უშველებელი „ფილოსოფიური არქივი“, ვითარება არ იცვლება – ეს ყოველივე სრულიად ფრაგმენტული და უთავბოლო ნამსხ-

ვრევების გროვად დარჩება, თუ არ გვექნა ჭვრეტის სწორი ოპტიკა. აი, მაშინ ე.წ. „ფილოსოფიის ისტორია“, მართლაც, შეიძლება გახდეს ფილოსოფია (იასპერსს ცნობილი წიგნის პათოსს თუ გავიზიარებთ).

მაგრამ დღეს ჩვენთვის ფილოსოფია – ესაა ერთ-ერთი საუნივერსიტეტო დისციპლინა, რომელიც ტექსტების დასწავლას, დისერტაციის დაცვასა და ესეებისა თუ მონოგრაფიების წერას გულისხმობს, ხოლო მისი გულისგული ახალ-ახალი კონცეპტების გამოგონებაა.

მთავარი განსხვავება კი ანტიკურ ფილოსოფიასა და კარტეზიულ „ახალ მოდელს“ შორის ისაა, რისი წარმოდგენაც დღეს ძალიან გვიჭირს – არა ფილოსოფიურ დისკურსში, არამედ – ცხოვრების ფილოსოფიურ – ჭვრეტით წესში, რის გამოც ჩვენ ვერ ვიხელთებთ ანტიკური ფილოსოფიის ნამდვილ დვრიტას, მის გულისგულს – ასკეზასა და მედიტაციის ხელოვნებას. არადა, პლატონიც და არისტოტელეც არაერთხელ დაუინებით გვიმეორებენ, რომ ფილოსოფია – ესაა სიკვდილისათვის მზადება, ღმრთის, როგორც პირველმიზეზის, ჭვრეტა, განდევილობა და განდგომა...

დაბოლოს, ნამდვილი ანტიკური ფილოსოფია დღეს მხოლოდ ცოცხალი ქრისტიანული სულიერებიდან გამოსჭევია, რომელიც, თავის მხრივ, თეოლოგიის, ფილოსოფიისა და მისტიკის მყარ და მკაფიო სამერთიანობას წარმოადგენს.

დანართი

შედარებით-ფილოსოფიური ეტიუდები

1. რა არის ფილოსოფია?173
2. რა არის ანტიკური ფილოსოფია?180
3. რას გულისხმობს „შედარებითი ფილოსოფია“?193
4. ჭვრეტიტი მატრიცები და შედარებითი
ფილოსოფია206
5. ჭვრეტიტი ქრონოტოპოსები კულტურის დიდ
დროში216
6. დოქტორი ფაუსტი და მისი „არაჭვრეტიტი
ფილოსოფია“229
7. ინდოევროპული ფილოსოფიური სიმპოსიონი-2:
პლატონისა და შანკარას დიალოგი ჭეშმარიტი
ყოფიერების შესახებ244

კონცეპტუალურ-ბიბლიოგრაფიული დამატება.

შედარებით-ფილოსოფიური გზამკვლევი252

რა არის ფილოსოფია?

ფილოსოფია – ესაა ჭვრეტის ხელოვნება და ჭვრეტი-
თი ცხოვრება. ფილოსოფია – ესაა სულიერების ერთ-ერთი
ფორმა, მისი ერთ-ერთი ნაირსახეობა. ფილოსოფია — ესაა
სიკვდილისათვის მზადება (*preparatio ad mortem*). ფილოსო-
ფია – ესაა „ღვთაებრივ და ადამიანურ საქმეთა ცოდნა“.
ფილოსოფია – ესაა ჭეშმარიტი ყოფიერების ჭვრეტა-შეც-
ნობა.¹⁵⁶

ფილოსოფიური აქტი გულისხმობს სამყაროს ჭვრეტას
თავის მთლიანობაში. სამყაროს მთლიანობაში ჭვრეტა შეუ-
ძლებელია ტრანსცენდენტურის გარეშე. ამიტომ, ვიტგენ-
შტაინის აფორიზმი –

„Sub specie aeterni სამყაროს ჭვრეტა – ესაა ჭვრეტა სა-
მყაროსი, როგორც – სასრული მთლიანობისა. სამყა-
როს, როგორც სასრული მთელის, განცდა – ესაა მის-
ტიკური განცდა“ (*Tractatus*, 6.45).¹⁵⁷

– არსებითად, მკაფიოდ გამოხატავს ფილოსოფიური აქტი-
სა და ჭვრეტის ბუნების ძირეულ თავისებურებას.

თუმცა, ფილოსოფია და სულიერება, საზოგადოდ,
ერთმანეთს მთლიანად არ ემთხვევა: არსებობს სულიერე-
ბის სხვა ფორმებიც (სახეები), ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე
მხრივ, ფილოსოფიის ქრონოტოპოსში არის არაჭვრეტი
„ფენებიც“.

მაგალითისათვის, ბჰაგავად-გიტასეული კარმა-იო-
გა ნამდვილად გახლავთ სულიერების ერთ-ერთი ფორ-
მა, მაგრამ ის სრულიად არაჭვრეტი ხასიათისაა და არ

¹⁵⁶ ესაა ფილოსოფიის ანტიკურ-ქრისტიანული განმარტებები (დეფი-
ნიციები).

¹⁵⁷ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tractatus Logi-
co-Philosophicus | Side-by-side-by-side-edition | Ludwig Wittgenstein
(umass.edu)

გულისხმობს მედიტაციის რომელიმე ფორმის კულტივირებას.

თავის მხრივ, როგორც არისტოტელე შენიშნავს, დიალექტიკის ხელოვნება (ლოგიკა) ჭვრეტას ეფუძნება, მაგრამ ფილოსოფოსსა და დიალექტიკოსს შორის სწორედ ის განსხვავებაა, სტაგირიტის მიხედვით, რომ „ფილოსოფოსი უჭვრეტს იმას, რის შესახებ დიალექტიკოსი მსჯელობს“ (მეტაფიზიკა, 1004b 20-25).

ფილოსოფიის ოთხი შემდეგი დისპოზიცია განსაზღვრავს: (1) მოცალეობა, (2) ჭვრეტის ხელოვნება, (3) საკრალურ ტრადიციაზე დაყრდნობა, დაბოლოს (4) „მეტაფიზიკური“ დისკურსი. ეს უკანასკნელი შეიძლება გამოიხატებოდეს ზეპირი ან დანერგილი ტექსტებით, ან – რაიმე ჟესტიმაც კი. ამავე დროს, ის შეიძლება, საზოგადოდ, არც კი გახლდეთ არტიკულირებული – ასეთ შემთხვევაში – ესაა „წუღოვანი“ მეტაფიზიკური დისკურსი. მაგალითად, ფილოსოფოსი პირონი არაფერს წერდა და თითქმის არც ლაპარაკობდა. მიუხედავად ამისა, თავისი ავტარკიისა („თავის-თავადობა“, ავტონომიურობა) და ატარაქსიის („განურჩევლობა“, აფექტებისადმი ნეიტრალურობა) ხელოვნების მეშვეობით ის გახლდათ ნამდვილი ფილოსოფოსი და ფილოსოფიური სკოლის (პირონიანები – ე.წ. „სკეპტიკოსები“) მამამთავარი-დამფუძნებელი.

ზემოთ წარმოდგენილი დახასიათება ფილოსოფიისა – ესაა მისი ანტიკურ-ქრისტიანული გაგება, რომელიც დღესაც ცოცხალია, ერთი მხრივ, კათოლიკე ეკლესიაში, ხოლო, მეორე მხრივ, – XVII-XXI საუკუნეების ცალკეულ „ანაქორეტ“ ფილოსოფოსებთან.

ამავე დროს, XVII საუკუნიდან მოყოლებული ჯერ ევროპასა და შემდეგ, საზოგადოდ, დასავლეთში, გაჩნდა ფილოსოფიის რადიკალურად განსხვავებული გაგება, რომელიც დაკავშირებულია მისი თანდასწრების (Anwesenheit) სრულიად გამორჩეულ ქრონოტოპოსთან: ესაა – ახალი დროის უნივერსიტეტი. ამიტომაც, ფილოსოფიის ამ სახ-

ეცვლილებას, თუ მუტაციას ჩვენ „საუნივერსიტეტო პარადიგმას“ ვუწოდებთ. აქ ფილოსოფია რეპერეზენტირებულია, როგორც ერთ-ერთი საუნივერსიტეტო დისციპლინა, რომელიც გულისხმობს ლექციების წაკითხვას, ტექსტების წერას, მათ დასწავლასა და დისერტაციების დაცვას. ყოველივე ეს, თავის მხრივ, ეყრდნობა ე.წ. „სუბიექტის კრიტიკულ რეფლექსიას“, რაც გულისხმობს „მე“-ს კონცეპტს, რადგანაც დეკარტიდან მოყოლებული ფილოსოფია გახდა არა ჭეშმარიტების ჭვრეტა, არამედ – გარკვეული თეორიული პროექტი, რომლის დანიშნულება – ესაა *ობიექტური სამყაროს* შესწავლა და მისი პრაქტიკული – გამოყენებითი ათვისება. ამის გარანტი კი გახლავთ „მე-cogito“, რომელმაც ამ პარადიგმაში ჩაანაცვლა ჭვრეტა, მჭვრეტელობა და ჭვრეტიტი ცხოვრება.

საკრალურ ტრადიციაზე აპელირება ამ ახალ ქრონოტოპოსში ალიქმება, როგორც გარეგანი ავტორიტეტის მოხმობა, რაც, მოცემული პოზიციიდან, ხელს უშლის „კრიტიკულ რეფლექსიას“. ფილოსოფიის უმთავრესი საწყისი გახდა სუბიექტურ-ობიექტური დიქტომია, როცა სუბიექტი თავად აკონსტრუირებს თავისი კვლევის საგანს – ობიექტს. ჩვენ ვიცით ის, რაც ჩვენ მიერ გახლავთ კონსტრუირებული – აქედან გამოდინარე, დელეზისა და გვატარის მოსაზრება, რომ „ფილოსოფია – ესაა ახალ-ახალი კონცეპტების შექმნა-გამოგონება“, ¹⁵⁸ არსებითად, ზუსტად ახასიათებს ფილოსოფიის ე.წ. „თანამედროვე“ რეპერეზენტაციას. ფილოსოფია გაუიგივდა ფილოსოფიური დისკურსის ფუნქციონირებას, რომელიც ბადებს ახალ-ახალ კონცეპტებს, ორიგინალურ იდეებსა და ნოვატორულ ტექსტებს.

მოცალეობა, საკრალური ტრადიცია, ჭვრეტა და ჭვრეტიტი ცხოვრება დღეს, საზოგადოდ, აღარ წარმოადგენს ფილოსოფიის თანდასწრების პირობებს. მოცალეობა

158 Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, (Paris, Éditions de Minuit coll. «Critique», 1991), გვ. 8

ჩანაცვლებულია ინტელექტუალური შრომით, საკრალური ტრადიცია – „კრიტიკული რეფლექსიით“, ხოლო ჭვრეტა და ჭვრეტითი ცხოვრება – ნოვატორული ტექსტების წარმოებით და საუნივერსიტეტო ინტელექტუალური კარიერით. ფილოსოფოსი დღეს წარმოადგენს ექსპერტს, რომელმაც იცის ფილოსოფიური ტექსტები და შეუძლია არსებული სოციალური სინამდვილის – მისი პოლიტიკური და კულტურული განზომილებების – სხარტი აღწერა და შესაბამისი პრაქტიკული რჩევების მოფიქრება.

ამრიგად, ფილოსოფოსი, ერთი მხრივ, როგორც საუნივერსიტეტო ფიგურა – ესაა ფილოსოფიური ტექსტებისა და საზოგადოდ, ჰუმანიტარული არქივის ექსპერტი, ხოლო, როგორც საჯარო ინტელექტუალი – მედია ფიგურა, რომელიც ხელშესახებად გვიჩვენებს გარემომცველი სინამდვილის პოლიტიკურ-კულტურულ შინაარსებს და გვაძლევს პოლიტიკურ-კულტურული ჟესტების საჯარო მაგალითებს – არსებულ ვითარებაში ორიენტაციისა და ქცევის სანიშნუშო მოდელს. სარტრი, მიშელ ფუკო, რიჩარდ რორტი თუ სლავოი ჟიჟეკი ამის თვალსაჩინო მაგალითებს წარმოადგენენ.

ცხადია, დღესაც არსებობენ არამედიური ფიგურები, რომლებიც, ამავე დროს, არ მიეკუთვნებიან „საუნივერსიტეტო პარადიგმას“, მაგრამ, წესისამებრ, ისინი, საზოგადოდ, არც ფილოსოფოსებად მოიაზრებიან ხოლმე და თავადაც არ პოზიციონირებენ, როგორც – ფილოსოფოსები.

თუკი XIX საუკუნეში ფილოსოფოსი უნივერსიტეტიდან მიდიოდა, რათა განმარტოების ლამის სამონასტრო ქრონოტოპოსში ფილოსოფიური ცხოვრების წესის კულტივირებას მისცემოდა (შოპენჰაუერი, კირგეგორი, ნიცშე, ჟორის-კარლ უისმანსი და სხვ.), XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ესეც კი შეუძლებელი შეიქნა, რადგანაც ტაბუს ნგრევა და რადიკალური ფილოსოფიური დისკურსების წარმოება ჩვეულებრივი საუნივერსიტეტო რუტინული საქმიანობა გახდა. ფილოსოფიური დისკურსი მთლიანად დანაგვიანდა „ლიტ-

ერატურული ინტენციით“ – როცა ტექსტი სხვა არაფერია, თუ არა ალუზიების, ციტატებისა და წინარე ტექსტების ფრაგმენტების „ინტერტექსტუალურად“ გადღაბნილი ნაკრები (ე.წ. „მიქსი“) – რის გამოც, მისი „განმენდა“ აბსურდულ საქმიანობად იქცა.

თვალსაჩინო მაგალითი იმისა, თუ როგორ შეიძლება ნამდვილ ფილოსოფოსს განასახიერებდეს ფილოსოფიის თანამედროვე სფეროსაგან სრულიად შორს მდგომი ადამიანი, ესაა – ან გარდაცვლილი კანადელი პიანისტის გლენ გულდის (1932 – 1982) ცხოვრება.

1964 წლამდე ის წარმატებული საკონცერტო პიანისტი-შემსრულებელი გახლდათ. 1964 წლიდან მან საბოლოოდ დაანება თავი საკონცერტო მოღვაწეობას და მუსიკალურ ნაწარმოებთა შესრულების სტუდიურ ჩანერას მიჰყო ხელი. საგულისხმოა, თუ როგორ უყურებდა და რანაირად აღიქვამდა თავად გულდი საკუთარ ნაბიჯს. ბრუნო მონსენჟონის შესანიშნავ დოკუმენტურ ფილმში „გლენ გულდი: სიცოცხლე სიკვდილის შემდეგ“ (2005 წ.) – პიანისტი საუბრობს განმარტოებისაკენ სწრაფვაზე, რომელიც მას მუდმივად ჰქონდა. უფრო მეტიც, მას საკუთარი თავი წარმოედგინა ხოლმე ციხის კამერაში (ოლონდ დანაშაულის ჩადენის გარეშე), სადაც იქნებოდა მაქსიმალურად ასკეტური გარემო. ამიტომაც, გლენ გულდი აკრიტიკებს თავისუფლების იმ ფორმებს, რომელიც გაბატონებულია თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებაში (სიტყვის თავისუფლება, გადაადგილების თავისუფლება და სხვ.) და ცდილობს, წარმოიდგინოს შინაგანი თავისუფლება მაქსიმალურად ჩაკეტილ თუ ჰერმეტიულ გარემოში.

ფაქტობრივად, ჩვენს წინაშეა ასკეზა მუსიკალურ ქრონოტოპოსში, ხოლო სტუდიური შესრულება და ჩანერა, როგორც – სრულიად გარკვეული სულიერი სავარჯიშოები – მედიტაციურ-ჭვრეტითი ხელოვნება ლამის სამონასტრო სენაკში.

ასე რომ, ერნსტ იუნგერის უღრმესი ინტუიცია, რომ

XIX–XX სს.-ში ყველაზე უფრო ღრმა სულიერების ნიშნით აღბეჭდილი ფილოსოფოსები (იუნგერი ასახელებს არა მხოლოდ შოპენჰაუერს, ნიცშესა და შპენგლერს, არამედ – მწერალ ჟორის-კარლ უისმანსსა და კომპოზიტორ რიხარდ ვაგნერს) ესწრაფოდნენ სამონასტრო სენაკის ასკეზურ და ჰერმეტიულ გარემოს, არსებითად ზუსტია.

გლენ გულდი, როგორც ღრმა რეფლექსიით აღბეჭდილი შემსრულებელი, ამავე დროს, აღნიშნავს ძირეულ განსხვავებას საკონცერტო შესრულებასა და სტუდიურ ჩანერას შორის. მას მიაჩნია, რომ ყველაზე მნიშვნელოვანი – ესაა დროის ფენომენი: სტუდიური ჩანერის შემთხვევაში დრო თითქოს ჩერდება და ამოვარდება ხოლმე მისი ბუნებრივი მსვლელობის ჩვეულებრივი (ყოველდღიური) რეჟიმიდან.

რა თქმა უნდა, გლენ გულდი საკმაოდ ზუსტად აღწერს და გვიჩვენებს ჭვრეტითი ცხოვრების მთავარ ნიშნებს. მაგრამ, როგორც პროტესტანტული კულტურისა და პროტესტანტული ქრისტიანული აღზრდის ადამიანი, ის ბორძიკობს, როცა ცდილობს საკუთარი შინაგანი გამოცდილების გადმოცემას. ეს თავისთავად ცხადია, რადგანაც პროტესტანტიზმისა და პროტესტანტული კულტურის განმსაზღვრელი ნიშან-თვისება ხომ სწორედ ჭვრეტით-სამონასტრო ცხოვრებაზე უარის თქმაა, რამაც ღვთისმოსაობა ლამის სტერილურ მორალიზმამდე დაიყვანა.

თუმცა, მეორე მხრივ, სწორედ კომპენსაციის სახით (ლამის ფსიქოანალიტიკური გაგებით!) – პროტესტანტულ კულტურებში რედუცირებული მედიტაციური ხელოვნება და ჭვრეტითი „რესურსი“ მუსიკის, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის მიმართულებით „წავიდა“. ეს განსაკუთრებით ეხება XVII –XVIII საუკუნეების პროტესტანტულ ხელოვნებას, რომლის ყველაზე უფრო ღრმა ნაყოფი თუ შედეგი იოჰან სებასტიან ბახის სულიერი მუსიკა გახლავთ. ნამდვილად არ არის შემთხვევითი, რომ გლენ გულდის ასკეზურ-მედიტაციური ხელოვნება სწორედ ბახს, როგორც საკრალურ ტრადიციას, ისე ეყრდნობოდა. სხვათა შორის, სწორედ ეს

განასხვავებს გლენ გულდს, როგორც ხელოვანს, კომპოზიტორ ადრიან ლევერკიუნისაგან. ცხადია, ჩვენ ვგულისხმობთ თომას მანის ცნობილ პერსონაჟს მისივე რომანიდან „დოქტორი ფაუსტუსი“ (1947 წ.). ლევერკიუნი „ემშაკის მარტივლია“, რადგანაც საკრალურ ტრადიციას კი არ გამოგვცემს, არამედ საკუთარი ნარცისისტული ხელოვნების, როგორც გამოცხადების, პერსონალურ კულტს ემსახურება.

ამავე დროს, ცოცხალი ფილოსოფიური ტრადიცია გრძელდება კათოლიკე ეკლესიასა და, ფართო გაგებით, „კულტურის კათოლიკურ ქრონოტოპოსში“, სადაც ჩვენ, მაგალითად, მოვიაზრებთ არა მხოლოდ რომის კათოლიკე ეკლესიის ერთგულ შვილებს – ფილოსოფოსებს – ჟაკ მარიტენსა თუ გაბრიელ მარსელს, იოზეფ პიპერსა თუ ჩარლზ ტეილორს, არამედ – მაგალითისათვის, რუს მართლმადიდებელ მღვდელს პაველ ფლორენსკის (1882 – 1938) თუ გერმანელ კონსერვატორ მწერალსა და მოაზროვნეს ერნსტ იუნგერს (1895 – 1998).¹⁵⁹

ასე რომ, ფილოსოფია – ესაა შინაგანი სულიერი გამოცდილების პროვოცირების, აქტუალიზაციისა და გადმოცემის გარკვეული ფორმა, რომელიც, ამასთანავე, გულისხმობს „მეტაფიზიკური დისკურსის“ მინიმუმსაც.

რითი განსხვავდება ფილოსოფია სულიერების სხვა, ასევე, ჭვრეტითი სახეობებისაგან? უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ ესაა – დასწავლადი და გადაცემადი, არასპონტანური და არაგენეტიკური ფორმა სულიერებისა (განსხვავებით, ვთქვათ, – შამანიზმისაგან, რომელიც გენეტიკურად გახლავთ განპირობებული), და, ასევე, – მისტიციზმის გარკვეული ფორმებისაგან, რომელთაც სპონტანურობა ახასიათებთ, რაც ამა თუ იმ პიროვნებაზე ტრანსცენდენტური სფეროს, ანუ – შემოქმედი ღმერთის უშუალო ზემოქმედების შედეგია.

¹⁵⁹ თუმცა, იუნგერი სიცოცხლის ბოლოს კათოლიკე ეკლესიას შეუერთდა.

რა არის ანტიკური ფილოსოფია?

სულიერების ტრადიცია (*Spiritual Tradition*), საზოგადოდ, გულისხმობს „შინაგანი“ გამოცდილების პროვოცირებასა და მის გადაცემას. სხვა შემთხვევაში, საქმე გვაქვს მხოლოდ სპონტანურ ფსიქიკურ მდგომარეობებთან, რომელიც ან გენეტიკური წარმოშობისაა, როგორც – ე.წ. „შამანიზმის“ შემთხვევაში, ან – წმინდად ფსიქოლოგიური ბუნებისაა, როგორც ეს ე.წ. „ახალი დროის“ (მოდერნული კულტურის) კონტექსტში გვხვდება ხოლმე.

შამანიზმი, გარკვეული აზრით, „უტრადიციო ტრადიციაა“, რომელიც რაღაც ადგილასა და დროს სპონტანურად წარმოიშვება და მერე ნელ-ნელა „გადაგვარდება“ და ქრება ხოლმე, ხოლო მეორე – ესაა ანტიტრადიციული ეგო-ტექნიკა, რომელიც გამუდმებულად მუშაობს საბაზრო ეკონომიკის რეჟიმში. კერძოდ, ე.წ. „მოდერნულ კულტურაში“ შინაგანი გამოცდილების სუროგატს ე.წ. ეპატაჟისაგან გამოწვეული შოკი თუ ნარკოტიკული ფსიქოდელია წარმოადგენს. ასე რომ, შამანიზმი და შოკურ-ფსიქოდელიური „ტექნიკები“ რადიკალურ პოლუსებს ქმნიან: პირველი – სრულიად „შინაგანი“ და „ეზოტერულია“ თავისი ხასიათის გამო, რომელიც სრულად არის გენეტიკურად განპირობებული, ხოლო მეორე – მთლიანად „ეკზოტერული“ და „გარეგნულია“ თავისი, წმინდად, „სოციალურ-კულტურული“ ბუნებიდან გამომდინარე, რაც იმას მიუთითებს, რომ ვერც ერთი და ვერც მეორე ვერ ახერხებს „შინაგანი“ გამოცდილების ფიქსაციას. კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ, რომ სულიერების ტრადიცია გულისხმობს სწორედ „შინაგანი“ გამოცდილების ხელოვნურად პროვოცირებასა და მის გადაცემას. ამიტომაც, შამანიზმი – ესაა „დაფარული შინაგანი პროცესი“, რომლის დასწავლაც და გადაცემაც შეუძლებელია, მაგრამ, ასევე, შეუძლებელია ეპატაჟური შოკის „დასწავლა“ და გადაცემა, რადგანაც ის არანაირ „შინაგან შრომას“ არ გულისხმობს,

ესაა – პირწმინდად „ცარიელი“ ნეგატიური გამოცდილება, რომელსაც დროდადრო გამოიგონებს („დააპროექტებს“) ხოლმე ესა თუ ის ინდივიდი (ინდივიდთა ჯგუფი).

ანტიკური ფილოსოფია სულიერების ერთ-ერთი ტრადიციაა, რომელიც, მართალია, უშუალო ინსტიტუციური სახით კარგა ხანია, რაც აღარ არსებობს, მაგრამ მაინც, გარკვეულწილად, ის „შენახულია“ (პეგელისეული ტერმინი რომ გამოვიყენოთ) ქრისტიანულ სულიერ ტრადიციაში, რის გამოც შესაძლებელია მისი, ფენომენოლოგიური გაგებით, „რეკონსტრუირება“, ცხადია, – ასევე, ფენომენოლოგიური ინტუიციის დონეზე.

ანტიკური ფილოსოფიის სულიერი ბუნება გამოხატულია იმით, რომ ის აუცილებლად მოიაზრებოდა მხოლოდ ჭერეტიტი ცხოვრების – *bios theoretikos (vita contemplativa)* – ჭრილში. უკვე თავისთავად ცხოვრების ამგვარი წესი იძლეოდა შინაგან გამოცდილებას ყოველგვარი „პოზიტიური“ დოქსოგრაფიისა და დიალექტიკური (ე.წ. ლოგიკური) დისკურსის გარეშეც.

მაგრამ სულიერების ტრადიცია შეუძლებელია არსებობდეს გარკვეული ინსტიტუციური ქრონოტოპოსების მიღმა. მაგალითისათვის, ცოცხალ ქრისტიანულ სულიერ ტრადიციაში ამგვარ ქრონოტოპოსებს, ერთი მხრივ, ჩაკეტილი ჭერეტიტი მონასტრები და შესაბამისი ჭერეტიტი და ქმედებითი ორდენები თუ კონგრეგაციები წარმოადგენენ, ხოლო, მეორე მხრივ, – ე.წ. ანაქორეტული საგანდგილო ფორმები ბერ-მონაზვნული ცხოვრებისა.

ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციაში, ერთი მხრივ, გვაქვს ექვსი კლასიკური ფილოსოფიური სკოლა, ხოლო, მეორე მხრივ, ვხედავთ პოლისის გარეთ მცხოვრებ ცალკეულ განდევილ ფილოსოფოსებს. სკოლის ქრონოტოპოსი უფრო დამახასიათებელია პითაგორასა და სოკრატეს შემდგომი ტრადიციისათვის, ხოლო „ანაქორეტული“ ცხოვრების წესს ე.წ. სოკრატემდელი ფილოსოფოსები მისდევდნენ. თუმცა, გარკვეული მაგალითები ამგვარი განმარტოებული ყოფისა

სოკრატეს შემდეგაც გვხვდება, ოლონდ – საკმაოდ იშვიათად.

ანტიკური ფილოსოფიური სკოლა გარკვეულ კომუნას წარმოადგენდა, სადაც მატერიალური საკუთრება საზიარო იყო, ხოლო თანაცხოვრების წესი – ერთგვაროვანი. ეს გულისხმობდა გარკვეული ტიპის ასკეზას, მედიტაციური ხელოვნების ამა თუ იმ პარადიგმის კულტივირებას, გარკვეულ შემთხვევებში – ტექსტების წერას, ამა თუ იმ „დოქსას“ (ექსპლიცირებული „პოზიტიური“ სწავლების) არსებობას და მის გადაცემას, ან პირიქით – ამგვარი პოზიტიური „დოქსას“ არარსებობას („ნეგატიური დოქსა“ – ე.წ. „სკეპტიკოსების“ შემთხვევაში). ამ კრიტერიუმით ანტიკური ფილოსოფიური სკოლები „დოგმატურ“ და „სკეპტიკურ“ მიმართულებებად იყოფოდა.

მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, ფილოსოფიური ცხოვრების წესი განმტიკიცებული იყო თავად ანტიკური კულტურის მთავარი დიქტომიით – ადამიანები იყოფოდნენ თავისუფლებად და არათავისუფლებად. თავისუფალი ადამიანი იყო ის, ვისაც ჰქონდა მოცალეობა – *sxole*, ხოლო ადამიანი, რომელიც მოუცლელი გახლდათ, ანუ – *asxolia*-ში იმყოფებოდა, მას „ბანაუსოსს“, ანუ, ფაქტობრივად, მონას უწოდებდნენ. ინსტიტუციური მონობა ბანაუსიის კერძო შემთხვევა გახლდათ.

მაშასადამე, თავისუფალი ადამიანი იყო ის, ვისაც ჰქონდა მოცალეობა. მაგრამ, ასეთ შემთხვევაში, მის წინაშე ამგვარი ალტერნატივა გამოისახებოდა ხოლმე – მას უნდა აერჩია ან ქმედებითი ცხოვრება, რაც ნიშნავდა პოლისის ცხოვრებაში მონაწილეობას – „მოქალაქეობას“ („პოლისი“ – ქალაქი), ან – ქალაქის ცხოვრებიდან განდგომილი ყოფა. პირველ მათგანს ბერძნები ქმედებით ცხოვრებას – *bios praktikos*-ს, ანუ, სხვაგვარად, პოლიტიკურ („ქალაქურ“, „საქალაქო“, „სამოქალაქო“) ცხოვრებას უწოდებდნენ, ხოლო მეორეს, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, – ჭკრეტიტ, ანუ ფილოსოფიურ ცხოვრებას.

კიდევ ერთი შენიშვნა – ბერძნულად, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ „მოცალეობა“ შემდეგი სიტყვით აღინიშნება – *σχολε*. ეს სიტყვა სწორედ ამგვარი ბერძნული ფორმით საკმაოდ ბევრ ენაში შემოვიდა – გერმანული *Schule*, ინგლისური *school*, რუსული *школа* და ა.შ. – და ყველგან ერთი და იგივე მნიშვნელობა აქვს – „სკოლა“, „სასწავლებელი“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის, რაც ჩვენთვის სასწავლებელია, ბერძენისთვის „მოცალეობას“ აღნიშნავს. ამგვარად, როცა „ბერძნულ ფილოსოფიურ სკოლაზე“ ვსაუბრობთ, ფაქტობრივად, ენობრივ დონეზე შემდეგ რამეს ვამბობთ – „ბერძნული ფილოსოფიური მოცალეობა“, რაც გარკვეული აზრით, პლეონაზმია¹⁶⁰, რადგანაც ფილოსოფიის ფენომენი უკვე თავისთავად გულისხმობს მოცალეობის არსებობას. თუმცა, როგორც უკვე ვნახეთ, ფილოსოფია გულისხმობს არა მხოლოდ მოცალეობას, არამედ – ჭვრეტას. გარკვეული აზრით, მოცალეობა ფორმაა, ხოლო ჭვრეტა – შინაარსი მოცალეობისა. თუმცა, ბერძნებმა „*theoria*“ (ჭვრეტა) კი არა აქციეს ფილოსოფიის აღმნიშვნელ სიტყვად, არამედ – *philosophia*, სიტყვასიტყვით – „სიბრძნის სიყვარული“.

პითაგორა იყო პირველი, რომელმაც გამოიყენა სიტყვა „ფილოსოფოსი“ – „სიბრძნის მოყვარული“ და რომელმაც შექმნა პირველი ფილოსოფიური კომუნა (თემი, საძმო – *community*). თუმცა, ამ საძმოს სრულიად ეზოთერული ხასიათი საშუალებას არ იძლევა, რომ, ასე თუ ისე, არტიკულირებულად ვისაუბროთ მის შესახებ. ამიტომაც, ფილოსოფოსის ფიგურის წვდომისათვის პლატონს მივმართავთ.

ფილოსოფოსის „შინაგანი“ გამოცდილება, პლატონის თანახმად, განპირობებულია იმით, რომ მისი სული განხორციელებამდე (სხეულში მოხვედრამდე) ყველაზე უფრო მეტად უჭვრეტდა ერთ მარადიულ უცვალეებელ ჭეშმარიტ

¹⁶⁰ სტილისტური ფიგურა, როდესაც ხდება ლექსიკური მნიშვნელობის დუბლირება. ამისთვის ავტორები იყენებენ სინონიმებს ან მნიშვნელობით დაახლოებულ სიტყვებს. მაგალითად, „ჩვენ ვხედავდით მკვდარ გვამებს“.

ყოფიერებას. მაშასადამე, „შინაგანი გამოცდილება“ სხვა არაფერია, თუ არა ღმრთის ჭვრეტის ტრანსცენდენტური გამოცდილება. სულის განხორციელების (სხეულში „ჩა-ვარდნის“) შემდეგ ამ გამოცდილების გახსენება, პლატონის მიხედვით, მხოლოდ ფილოსოფიური ცხოვრების ნყალობით მიიღწევა.

პლატონის თანახმად, ფილოსოფოსის ფიგურას, ერთი მხრივ, განსაზღვრავს მისი შუალედური პოზიცია ბრძენსა და სულელს შორის, ხოლო მეორე მხრივ, – ის, რომ ფილოსოფოსის სული, როგორც ზემოთ უკვე აღენიშნეთ, განხორციელებამდე ყველაზე მეტი ხნის განმავლობაში, ყველაზე უფრო დიდხანს უჭვრეტდა ერთ მარადიულ უცვალელებელ ჭეშმარიტ ყოფიერებას, რომელიც, პლატონის თანახმად, არის ღმერთი.

შუალედური პოზიცია იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფოსი არის არა ბრძენი, არამედ სიბრძნის მოყვარული, რადგანაც ბრძენი ისაა, ვინც უშუალოდ უჭვრეტს ერთ მარადიულ ჭეშმარიტ ყოფიერებას – ღმერთს, მაგრამ ეს მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ არის შესაძლებელი. სიკვდილი კი ნიშნავს სხეულისაგან, ანუ ხორციელი აფექტებისაგან გათავისუფლებას.

სულელი ისაა, ვისაც არ აინტერესებს ჭეშმარიტება და თავისი საკუთარი საქმეებით არის დაკავებული. ასე რომ, ფილოსოფოსს, მართლაც, შუალედური პოზიცია უკავია ბრძენსა და სულელს შორის. ბრძენმა იცის ის, რასაც ელტვის ფილოსოფოსი – ბრძენმა იცის ჭეშმარიტება. ამიტომაც, იმავე პლატონის თანახმად, ბრძენი სინამდვილეში არის მხოლოდ ღმერთი, მხოლოდ ღმერთებს აქვთ სიბრძნე.

მაგრამ თუ ადამიანი უკვე ამ ცხოვრებაში მისდევს ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ, ანუ ნამდვილ ჭვრეტით ცხოვრებას, რაც ნიშნავს ხორციელი ვნებებისა და წადილებისაგან გათავისუფლებას, ის უკვე მკვდარია მინიერი ცხოვრებისათვის. ამიტომაც, ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი უკვე მიწაზე ყოფნისას უჭვრეტს ღმერთს და მას სიკვდილის აღარ ეშინია.

სწორედ ამიტომ, პლატონის თანახმად, ფილოსოფიის უპირველესი განმარტება – ესაა *ფილოსოფია*, როგორც *სიკვდილისათვის მზადება*, ხოლო მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი – ფილოსოფია, როგორც *ჭეშმარიტების*, ანუ ღმრთის *ჭვრეტა*. სინამდვილეში არ არსებობს პირველი მეორის გარეშე და – პირიქით.

სიკვდილისათვის მზადება გულისხმობს, უპირველეს ყოვლისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვნებებისა და სურვილების დაძლეvas ასკეზისა და მედიტაციის მეშვეობით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *ჭვრეტა* და *ჭვრეტითი ცხოვრება* – ესაა „*ნეგატიური*“ და „*პოზიტიური*“ სულიერი ვარჯიშების ერთობლიობა. „*ნეგატიური*“ – გულისხმობს გარკვეულ აკრძალვებს, ხოლო „*პოზიტიური*“ – *ჭვრეტით-მედიტაციურ ტექნეებს*, რაც გამოიხატება, არა უბრალოდ, კონცენტრაციის, არამედ „*შინაგანი ჩაღრმავების*“ უნართა გაძლიერებასა და ინტენსიფიკაციაში.

პლატონი აღნიშნავს, რომ ის, ვინც უკვე აქ – მიწაზე თავისუფლდება ვნებებისა და წადილებისაგან, სიცოცხლეშივე მკვდარია ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის, რაც, თავის მხრივ, *თეოზიკის* – განღმრთობის დასაწყისია. ფილოსოფოსი უკვე მიწიერ ცხოვრებაში იწყებს ღმრთის ბაძვასა და ღვთაებასთან მიმსგავსებას, რაც, საბოლოოდ, სრულდება სიკვდილის შემდეგ – მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ ვხედავთ *ჭეშმარიტებასა* და ღმერთს უშუალოდ. ამიტომ, ფილოსოფოსს არათუ არ უნდა ეშინოდეს სიკვდილის, არამედ უნდა ესწრაფვოდეს კიდევ მას – როგორც გვიჩვენებს ამას სოკრატე თავის უკანასკნელ დღეს.

ამ მხრივ, არისტოტელესა და პლატონს შორის ერთი არსებითი განსხვავებაა – არისტოტელე *ჭვრეტითი ცხოვრების* სრული აპოლოგეტია, ხოლო პლატონი ცდილობს *ჭვრეტითი* და *ქმედებითი ცხოვრების* წესთა სინთეზს, რაც გამოიხატა მისი „*სახელმწიფოთი*“, „*პოლიტიკოსითა*“ თუ „*კანონებითა*“.

არისტოტელესათვის სახელმწიფოს (პოლისის, ქალაქის) მთავარი დანიშნულება ისაა, რომ მისცეს თავის მო-

ქალაქეებს ანუ – თავისუფალ ადამიანებს – მოცალეობა, რომელიც ჭვრეტითი ცხოვრების აუცილებელი პირობაა. პლატონისათვის კი სახელმწიფო (ქალაქი, „პოლის“-ი) – ესაა ის ქრონოტოპოსი, რომლის მცველებმაც უნდა უჭვრიტონ ჭეშმარიტებას, შეინახონ და გადასცენ ის, რადგანაც ამის მეშვეობით შესაძლებელია თითოეული მოქალაქის (საზოგადოდ, – ადამიანის) სულის ხსნა და გადარჩენა. როგორც ვხედავთ, პლატონი სახელმწიფოს უყურებს, როგორც ეკლესიას, ხოლო არისტოტელესათვის მთავარი ჭვრეტითი ცხოვრება, ანუ – საკუთრივ, სულიერებაა, რადგანაც ფილოსოფია, ბერძნული გაგებით, სხვა არაფერია, თუ არა სულიერების (კერძო ბერძნული) უპირატესი ფორმა. თუკი გავიხსენებთ, რომ ჭვრეტითი ცხოვრება – ესაა ქალაქის (ე.ი. – სამოქალაქო ცხოვრებისაგან) განმდგარი განდგილური ცხოვრების წესი, ასეთ შემთხვევაში, არისტოტელე სამონასტრო ცხოვრების აპოლოგეტად გვევლინება. ასე რომ, პლატონისათვის ამოსავალი „ეკლესიაა“, ხოლო არსტოტელესათვის – „მონასტერი“.

სწორედ იმიტომ, რომ პლატონი სახელმწიფოს უყურებს როგორც ეკლესიას, მას უწევს საზოგადო კულტის შემოღების ფილოსოფიური დასაფუძვლება, რადგანაც თუკი წმინდა ჭვრეტითი ცხოვრების საზოგადო კულტისაგან მოწყვეტით არსებობა სავსებით შესაძლებელია, ამისაგან განსხვავებით, საზოგადო სულიერებას სჭირდება, ასევე, საზოგადო რიტუალები და ლიტურგია. ამ მიზეზით, პლატონი „კანონებში“ გვესაუბრება მსხვერპლშენიშვნებზე, ჰიმნებსა და ფერხულზე (khorous), რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა – საზოგადო რიტუალები და საკულტო ლიტურგია. ამ აზრით, თუკი „სახელმწიფოში“, ყველაფერთან ერთად, პლატონი აყალიბებს თავის „დოგმატურ თეოლოგიას“ (ხსნის, გარჩენისა და მიგების შესახებ – სოტერიოლოგიითა და ესქატოლოგიით), „კანონებში“ ის იძლევა ლიტურგიულ თეოლოგიას და მისი დასაფუძვლებას, როცა აყალიბებს თავის

ვის ნარატივს ფერხულთა ტიპოლოგიის შესახებ.¹⁶¹

ბერძნებთან, რომელთაც, განსხვავებით რომაელებისაგან, არ ჰქონდათ სოციუმის ე.წ. „სამფუნქციური“ დიფერენციაცია (ქურუმები – არისტოკრატია – მინადმოქმედები – შდრ.: ბრაჰმანები – კმატრიები – ვაიშიები; პატრიციუსები, – მხედრები – პლებსი)¹⁶² და, სადაც არსებობდა მკაცრი დიქტომია თავისუფალ მოქალაქეებსა და არათავისუფალ ბანაუსოსებს (ფართო გაგებით, მონა – ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს მხოლოდ მერკანტილური სამომხმარებლო ინტერესით)¹⁶³ შორის, – „სულიერების“ ფუნქცია სწორედ ფილოსოფიურმა ცხოვრების წესმა იტვირთა. არისტოტელე მთელი თავისი შემოქმედებით ზუსტად ამ კლასიკური ბერძნული თვალსაზრისის რეპრეზენტატორია, რომლის თანახმადაც, არსებობს ცხოვრების მხოლოდ ორი პრესტიჟული წესი – ჭვრეტითი (ფილოსოფიური) და ქმედებითი (პოლიტიკური, სამოქალაქო) ცხოვრება.¹⁶⁴

161 პლატონისეული ფერხული, ასაკის მიხედვით, სამ ჯგუფად იყოფა: პირველსა და მეორეს – ბავშვებისა და ახალგაზრდულ გუნდებს აპოლონი და მუზები უძღვებიან, ხოლო მესამე – მონიფულთა გუნდს – დიონისე (კანონები, 654ab).

162 საზოგადოების სამფუნქციური დიფერენციაცია, ჟორჟ დიუმეზილის მიხედვით, არქაულ ეპოქაში ინდოევროპელებს ახასიათებდათ. ზოგიერთმა ინდოევროპული წარმოშობის კულტურამ უკვე ტრადიციულ თუ კლასიკურ პერიოდში, ასე თუ ისე, შეინარჩუნა სოციუმის ასეთი დიფერენციაცია – მათ შორის, კლასიკურმა ინდურმა, რომელმაც თუ ძველმა ირანულმა კულტურებმა. იხ.: *Georges Dumézil. Les dieux des Indo-Européens*. (Paris, Presses Universitaires de France, 1952).

163 Jean-Pierre Vernant. *Myth and Thought among the Greeks* (trns. by Jeff Fort; London: Zone Books: 1983), გვ. 248–270

164 არისტოტელე აღნიშნავს, რომ ფილოსოფოსი მხოლოდ უკიდურეს შემთხვევაში უნდა ერეოდეს პოლიტიკაში, როცა უკვე სამველი აღარ ჩანს, ხოლო პლატონისათვის პოლიტიკა – ესაა ადამიანთა სულებზე ზრუნვის განუყოფელი ნაწილი, რადგანაც მის სახელმწიფოში მართავენ მხოლოდ ისინი, ვინც იცის და ვინც ინახავს ჭეშმარიტებას, რომელიც თავად ღვთაებრივი ბუნებისაა.

პლატონი, რომელიც „არქაისტი-ნოვატორია“, ერთი მხრივ, თითქოს „ინდოევროპულ წარსულს“ აღადგენს თავისი სამი ფუნქციით (მმართველები, მცველები, ბანაუ-სოსები), მაგრამ, მეორე მხრივ, პოლიტიკისა და ჭვრეტის შეერთებით მცველების ფუნქციაში – ის განჭვრეტს მომავალს – ქრისტეს ეკლესიას მარიამისა და მართას სულიერებათა სინთეზით. როგორც გვახსოვს, ლუკას სახარებისეული ამ ორი დის ფიგურა (ლუკა, 10: 38 – 42) ქრისტიანულ კულტურაში ცხოვრების ჭვეტიტ და ქმედებით წესებს გამოხატავს.

საქმე ისაა, რომ, პლატონის თანახმად, სწორედ იმიტომ, რომ მჭვრეტელი – ანუ ის, ვინც უჭვრეტს ჭეშმარიტებას და იცის ჭეშმარიტება – არ მონაწილეობს ქალაქის ცხოვრებაში, საკმაოდ დრამატული ვითარებას ვაწყდებით: ვინც იცის ჭეშმარიტება, ის – არ მართავს, ხოლო ვინც მართავს, მან არ იცი ჭეშმარიტება და არა აქვს ნამდვილი ცოდნა.

არისტოტელესათვის, რომელიც ფილოსოფიის პირველსა და უმაღლესს ნაწილს განმარტავს, როგორც „ღვთაებრივ ხელოვნებას“ და მას „თეოლოგიას“ უწოდებს, რადგანაც ეს „ხელოვნება“ ყველაზე მეტად შეესაბამება ღმერთს და, თავის მხრივ, ამ სწავლების (დარგის) შინაარსიც ხომ სხვა არაფერია, თუ არა – ღმერთის ჭვრეტა,¹⁶⁵ – მთელი ეს პლატონისეული საზოგადო კულტი – თავისი ლიტურგიით, რიტუალებით, მსხვერპლშენიშვნებით, ჰიმნებითა და ფერხულებით – სრულიად ზედმეტია.

თუმცა, პლატონის მიხედვით, კულტსა და რიტუალებს ადამიანი სულაც არ იგონებს – ამ სიმღერებისა და ფერხულების საკულტო გენეზისი ემყარება არა ადამიანურ კონ-

165 მეტაფიზიკა, 983a5-11. არისტოტელე ენერგიულად გახაზავს პირველი ფილოსოფიის (თეოლოგიის) „ღვთაებრივი ბუნების“ ორსახოვნებას, რადგანაც, ერთი მხრივ, მისი თემა – ესაა თავად ღმერთი, როგორც პირველშიზეზი, ხოლო, მეორე მხრივ, – ამგვარი მოძღვრება საკუთრივ ღმერთს შეეფერება, რომელიც სიბრძნეს ფლობს მის მთლიანობაში.

ვენციას, არამედ – ღვთაებრივ ტრადიციას:

θεοὶ δὲ οἰκτίραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος, ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἐορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς, καὶ μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον συνεορταστὰς ἔδουσιν, ἵν' ἐπανορθῶνται, τὰς τε τροφὰς γενομένηας ἐν ταῖς ἐορταῖς μετὰ θεῶν. (კანონები, 653d)

ღმერთებმა – გულმონწყალებით აღვსილებმა ადამიანთა მოდგმის მიმართ, რომელიც მუშაობისა და წვალებისთვის არის გაჩენილი – მისი ყოველდღიური შრომისაგან დროებით გათავისუფლების მიზნით დღესასწაულთა მთელი რიგი დააწესეს მუზების, აპოლონ მუსაგეტისა და დიონისეს წინამძღოლობით და თანამონაწილეობით, რათა ღმერთების დახმარებით, მათთან ერთად დღესასწაულის დროს მაინც შეძლოს ადამიანმა, რომ წელში გაიმართოს და ფეხზე წამოდგეს.

როგორც ვხედავთ, დღესასწაულის ქრონოტოპოსი – ესაა საგანგებო დრო, როცა დაცემული ადამიანი ტრანსცენდენტურ სანყისს უბრუნდება და ღმერთებთან კავშირს აღადგენს. ტიპოლოგიურად პლატონისეული დღესასწაული სხვა არაფერია, თუ არა იუდაური შაბათის ანალოგი. ამიტომაც, სრულიად არ არის შემთხვევითი, რომ თამაშის ტოპოსიც პლატონთან სწორედ „კანონებში“ ჩნდება. თამაში ზუსტად გამოხატავს ამ ფერხულში ჩართული მოცეკვავე ადამიანის არსებას. ადამიანი, რომელიც ხტუნავს და ცეკვავს ღმრთის წინაშე – მართლაც ღმრთის სათამაშოა, რომლითაც ღმერთი უანგაროდ ერთობა.

თამაში გამოხატავს სწორედ ლიტურგიის სულს, რადგანაც – ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმრთის ინტენცია სრულიად არამერკანტილური და „უმიზნოა“, მის უკან არ დგას რაიმე „პირადი ინტერესი“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პლატონს

მიაჩნია, რომ ღმერთი უანგაროა, რადგანაც თამაშის უკან, საზოგადოდ, არაფერი დგას:

φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἶπομεν ἔμπροσθεν, θεὸν τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγόνει· τοῦτ' αὖ δὲ εἶναι τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιδὰς πάντ' ἄνδρα καὶ γυναικα οὕτω διαβιδῶναι, τοὺναντίον ἢ νῦν διανοηθέντας (კანონები, 803d).

ღმერთის ბუნებას ნეტარებაში ყოფნა შეეფერება, ხოლო ადამიანი, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით – ესაა ღვთის მიერ გამოგონილი რაღაც სათამაშო, და ეს მისი საუკეთესო ხედედრია; სწორედ ამ გზას უნდა მივყვეთ – დაე ყოველი ქალი და მამაკაცი თავის საუკეთესო წლებს თამაშში ატარებდეს – იმ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ, რომელიც დღეს არის გაბატონებული.

აქ, ალბათ, ღირს, გავიხსენოთ, თუ რას გვეუბნებოდა პლატონი „კანონების“ პირველსავე წიგნში ადამიანის, როგორც სათამაშოს, შესახებ:

θαῦμα μὲν ἔκαστον ἡμῶν ἡγησάμεθα τὸν ζῶαν θεόν, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείων εἴτε ὡς σπουδῇ τινι συνεσχηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γινώσκομεν; (644de)

წარმოვიდგინოთ, რომ თითოეული ჩვენგანი – ცოცხალი არსებები – გასაოცარი სათამაშოა, ან – გასართობად, ან – რაიმე სერიოზული დანიშნულებით მოფიქრებული ღმერთების მიერ, ეს ჩვენ ხომ არ ვიცით?!

მაშასადამე, განსხვავებით გვიანევროპული კონცეპტუალური მეტაფორისაგან – „ადამიანი, როგორც მარიონეტი“, რომლის კრისტალიზებაც, როგორც ჩანს, კლასიკთან

მოხდა,¹⁶⁶ პლატონისეული „ადამიანი – ღვთის სათამაშო“ – სწორედ იმას გვეუბნება, რომ ჩვენს წინაშე ექსისტენციური ალტერნატივაა – ან ვიყოთ უსიხარულო მერკანტილური საქმიანობით დაკავებულნი, ან – გავამართლოთ ჩვენი ექსისტენციური ხვედრი და ვიყოთ ღვთის სათამაშო, რომელიც მოცალეობაში მყოფი თავად თამაშობს ღვთაებრივ ფერხულსა და დღესასწაულში ჩართული – ღვთის მჭვრეტელი, *კოჭით მოთამაშე ბავშვის მსგავსად*.¹⁶⁷

ჰერაკლიტესეული ბავშვის მეტაფორა ტყუილად როდი მოვიხმეთ. საქმე ისაა, რომ ბერძნულად „თამაშის“ აღმნიშვნელი ზმნა, რომელსაც ჩვენ შემთხვევაში პლატონი იყენებს – ესაა „παίζω“ (სიტყვასიტყვით – „ვბავშვობ“), ხოლო „სათამაშო“ – „παίσιον“, რომელიც „παίζω“-საგან წარმოდგება. ასე რომ, როგორც ვხედავთ, პლატონიცა და ჰერაკლიტეც ეყრდნობიან გენიალური ძველი ბერძნული ენის „ექსისტენციურ გამოცდილებას“, სადაც „თამაში“ გაიგება, როგორც „ბავშვობა“, რაც, კიდევ უფრო გახაზავს „თამაშის“ უანგარო და, პრაგმატული თუ მერკანტილური თვალსაზრისით, „უმიზნო“ და „არაგამოყენებით“ ბუნებას. გავიხსენოთ, რომ მაცხოვარი ჩვენი იესო ქრისტე, როცა მონაფეები ეკითხებიან, თუ ვინ იქნება უდიდესი ცათა სამეფოში, მათ ასე მიუგებს:

166 გერმანელი რომანტიკოსის ჰაინრიხ ფონ კლაისიტის (1777 – 1811) ესე „მარიონეტების თეატრი“ (1810 წ.) ევროპული აზროვნების იმ ინტუიციას გამოხატავს, რომლის თანახმადაც, საზოგადოდ, შესაძლებელია, რომ ადამიანს არ გააჩნია არანაირი თავისუფალი ნება და ის გარკვეული ირაციონალური ძალების („ისტორიული აუცილებლობა“, „არაცნობიერი“ და სხვ.) უბრალო სათამაშოა. ამ ინტუიციის ერთ-ერთ ბოლო მნიშვნელოვან ხორცმესხმად ინგმარ ბერგმანის ფილმი „მარიონეტების ცხოვრებიდან“ (1980 წ.) უნდა მივიჩნიოთ.

167 აქ ალუზიაა ჰერაკლიტეს ცნობილის ფრაგმენტისა: „αὖν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ“. (Hippolytus, Refutatio IX, 9, 4 (p. 344, 13 Marc). თარგმანი, შეძლებისდაგვარად, ასეთია: „აიონი (დიდი დროითი ციკლი, ან „დიდი დრო“) – ესაა კოჭით მოთამაშე ბავშვი: ბავშვის სამეფო!“

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῇτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσελθῇτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (მათე, 18: 3 – 4).

ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ, თუ არ შეიცვლებით და არ გახდებით, როგორც ბავშვები, ვერ შეხვალთ ცათა სასუფეველში; ის არის უდიდესი ცათა სამეფოში, ვინც საკუთარ თავს დაიმდაბლებს, როგორც ეს ბავშვია თავმდაბალი.

„თავმდაბლობა“ და „თავის დამდაბლება“, ამ შემთხვევაში, სწორედ „უანგარობას“ და „არამერკანტილურობას“ აღნიშნავს, რომელიც, განსხვავებით „დიდთა სამყაროსაგან“ (რომელიც ანგარებიანი და მერკანტილურია), ბავშვობისა და „ბავშვური სამყაროსათვის“ გახლავთ დამახასიათებელი, რაც პლატონისა და ჰერაკლიტეს კონცეპტუალურ მეტაფორათა ენაზე „სათამაშოთი“ და „თამაშით“ გამოიხატება.

„თავის დამდაბლება“ – ესაა ასკეზის, სულიერი ვარჯიშების კულტივაციის და, ბოლოსდაბოლოს, „უბრალო“ ბავშვური რწმენის ის გზა, რომელიც სწორედ ქრისტიანობამ გამოკვეთა და დაასაფუძვლა. ესაა – ჭვრეტითი ცხოვრება, რომელიც, პლატონის მიხედვით, სხვა არაფერია, თუ არა – თამაში, როცა ადამიანი ღმერთს საშუალებას აძლევს, რომ მისით გაერთოს და ითამაშოს.

„შედარებითი ფილოსოფია“ გულისხმობს, ერთი მხრივ, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ფილოსოფიური ტრადიციების (ანტიკური, ჩინური, კლასიკური ინდური, ბუდისტური და სხვ.) სინქრონიულ ჭვრეტა-შედარებას, ხოლო, მეორე მხრივ, – კულტურის დიდ დროში სხვადასხვა ფილოსოფიური ქრონოტოპოსების (ანტიკური ფილოსოფიური სკოლა, შუა საუკუნეების მონასტერი და უნივერსიტეტი, რენესანსის პერიოდის „პლატონური აკადემია“, ახალი დროის „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“) დიაქრონიულ ჭვრეტა-შედარებას.

შედარების სამი ძირითადი – „შიდა იმანენტური“ კოორდინატა არსებობს: 1) საკრალური ტრადიცია, 2) ჭვრეტა და ჭვრეტითი ხელოვნება, ანუ საზოგადოდ – სულიერების სფერო; და 3) „მეტაფიზიკური“ დისკურსი. ამავე დროს, შეიძლება გამოიყოს „გარე სოციალური“ კოორდინატებიც – ფილოსოფია და პოლიტიკა, ერთი მხრივ, მოცალეობა და შრომა – მეორე მხრივ.

მაგალითისათვის, პოლიტიკასათან მიმართებით ანტიკურ კულტურაში კინიკოსები და აკადემიკოსები (პლატონისტები) რადიკალურ პოლუსებს წარმოადგენენ, ხოლო პერიპატეტიკოსებს (არისტოტელეს სკოლა) საშუალო პოზიცია უპყრიათ და თავისებურ ცენტრს ქმნიან. საქმე ისაა, რომ კინიკოსები, განსაკუთრებით კი – ანტისტენე უმოწყალოდ დასცინოდა პლატონს სწორედ ამ უკანასკნელის „პოლიტიკური ამბიციების“ გამო; კინიკოსები რადიკალური ჭვრეტითი ცხოვრების მომხრენი იყვნენ, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ფილოსოფოსი, საზოგადოდ, არ უნდა ჩარეულიყო ქალაქის (პოლიტიკურ) ცხოვრებაში. არისტოტელეს კი მიაჩნია, რომ ფილოსოფოსი, წესისამებრ, ჭვრეტით ცხოვრებას უნდა მისდევდეს, პოლიტიკაში მისი ჩარევა კი მხოლოდ

უკიდურეს შემთხვევაშია გამართლებული – როცა უკვე უსამართლობის ატანა შეუძლებელი ხდება. ეს, მართლაც, საშუალო პოზიციას კინიკოსების სრულ აპოლიტიკურობასა და პლატონისეულ „ფილოსოფიურ პოლიტიკას“ („პოლიტიკურ ფილოსოფიას“) შორის.

მომდევნო პერიოდის სკოლები ამავე მოდელს უკვე ვეღარ იმეორებენ – პირონისტები და სტოიკოსები რადიკალურ პოლუსებს წარმოადგენენ, ხოლო ეპიკურელები, საზოგადოდ, ამ ყოველივეს მიღმა იმყოფებიან.

ანტიკურ კულტურასთან ძალიან საგულისხმო პარალელს იძლევა ჩინური ფილოსოფიური ტრადიცია – კერძოდ, კონფუციუსის მიმდევრები, რომლებიც სწორედ იმისთვის არიან მოწოდებულნი, რომ აღზარდონ იდეალური მმართველი, რომელსაც ზედმიწევნით ეცოდინება კულტურული ტრადიცია, ძველი რიტუალები და მართვის ხელოვნება, ლამის პლატონისეულ ინტენციას ასხამენ ხორცს – ისეთი განცდა გეუფლებათ, თითქოს, თქვენ წინაშე სრულად რეალიზებული პლატონიზმის სურათი ძევს; აქ არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ დღემდე კონფუციუსის მიმდევრები ჩინურ კულტურაში ლამის იდეალურ მმართველებად მიიჩნევიან.

რაც შეეხება დაოს სკოლას, პოლიტიკურ მართვასთან მიმართებით ისინი ნამდვილი კინიკოსები არიან – დაოს ბერები არად დაგიდევენ პოლიტიკურ ინსტიტუციებს, სახელმწიფო საზღვრებსა თუ მართვის ხელოვნებას; ისინი მუდმივ ხეტიალსა და პილიგრიმოებაში ხარჯავენ თავიანთ მოცალეობას და, ამასთანავე, კინიკოსების მსგავსად, უმოწყალოდ დასცილნიან და მასხრად იგდებენ კონფუციუსსა და მის სკოლას.

არსებობს შესანიშნავი ლეგენდა დაოს დამფუძნებლის ლაო-ძის შესახებ, რომელიც ჩინეთის საზღვრის სამუდამოდ გადალახვას აპირებდა. მებაჟემ, რომელიც, ცხადია, კონფუციუსის მიმდევარი იყო, მას ჰკითხა, თუ რა მიჰქონდა საზღვარგარეთ. რაზეც ბრძენმა მიუგო, რომ მას თავ-

ისი სიბრძნის გარდა არაფერი ჰქონდა თან წასაღები. ამის შემდეგ მებაჟემ ლაო-ძის მოსთხოვა, რომ რაიმე ტრაქტატი დაეწერა, რისი სახითაც სახელმწიფოს რალაც საჭირო და მნიშვნელოვანი დარჩებოდა. სწორედ ასე შემოგვრჩა ლაო-ძის ერთადერთი სახელგანთქმული ნაწარმოები „დაო დე ძინი“. ეს, რა თქმა უნდა, ლეგენდაა, მაგრამ უკეთესი კონტრასტი კონფუციუსის ინტენციასა და დაოს მიმდევართა შორის ძნელი წარმოსადგენია.

თუმცა, თუკი ისე მოხდა, რომ დაოს მიმდევრებმა სახელმწიფოს მართვის სადავეები მაინც ხელთ იგდეს, ასეთ შემთხვევაში ისინი შეუბრალებლად ანგრევენ და ანადგურებენ ხოლმე ტრადიციას, ტრადიციულ ინსტიტუციებსა და კულტურულ მეხსიერებას, ანუ – ყოველივე იმას, რაც კონფუციუსის სკოლის დერიტას შეადგენს. მაგალითად, დაოს მიმდევარმა იმპერატორმა ში ხუან-დიმ დანვა ყველა წიგნი, ხოლო ჩინეთს დიდი კედელი შემოავლო. ამავე პარადიგმაში ხვდება მაოს „კულტურული რევოლუციაც“, რომელიც, ჩინური „დიდი დროის“ პოზიციიდან, სხვა არაფერია, თუ არა დაოსური ჟესტი ტრადიციის, ანუ – კონფუციუსისა და მისი მიმდევრების წინააღმდეგ.

თუკი კონფუციუსის იდეალი – ესაა კულტურული მეხსიერების კულტივირება და ტრადიციის გადაცემა, წინაპრების პატივისცემა და სახელმწიფოს შიგნით მშვიდობის დამყარება, დაოს მიმდევარი ბერის მიზანი ფიზიკური და სულიერი უკვდავების მიღწევაა ე.წ. საგანგებო ალქიმიის მეშვეობით.

როგორც ვხედავთ, ჩინური კულტურა საკუთარი თვითკმარი რიტმით ცხოვრობს, სადაც *ინი* და *იანი*, ტრადიციის გზა და დაოს გზა, კონფუციუსი და ლაო-ძი მუდმივად ენაცვლებიან ხოლმე ერთმანეთს – ხანგრძლივ სიმშვიდეს, ბრძნულსა და ზომიერ მართვას დროდადრო აფეთქება მოსდევს, როცა თითქოს ყველაფერი ინგრევა და პარტახდება, რის შემდეგაც ისევ თავიდან იწყება ტრადიციის გახსენება, ინსტიტუციების აღდგენაც და კულტურული მეხსიერ-

ების რუდუნებით კულტივირებაც. ასე რომ, კონფუციუსი, ვან იან-მინი, ჩან კაი-ში თუ დენ სიაო-პინი, თითქოს, ჩინური კულტურის ერთ პოლუსს წარმოადგენენ, ხოლო ში ხუან-დი, ყვითელ დოლბანდიანი ბერები თუ მათს „კულტურული რევოლუცია“ – მეორეს.

თუკი კონფუციუსის სკოლა და დაოიზმი, ისევ ანალოგიის ენას თუ დავესესხებით, პლატონური ფილოსოფიური პოლიტიკისა და რადიკალური კინიკურ-პირონისტული მჭვრეტელობის დაპირისპირებას წარმოადგენს, დანარჩენი ოთხი ფილოსოფიური სკოლა – „სახელების სკოლა“ (ჩინური „სემიოტიკა“), მო-ძის მიმდევრები („საყოველთაო სიყვარულის სკოლა“), „ლეგისტები“ (სამართლის სკოლა) და იანისა და ინის (ე.წ. ნუმეროლოგიური) სკოლა – უკვე თემატურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რითიც ისინი კლასიკურ ინდუისტურ დარშანებსა და ანტიკურ შვიდი თავისუფალი ხელოვნების (septem artes liberales) ციკლს ერთდროულად მოგვაგონებს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „ნუმეროლოგია“ (ი-ძინი, ანუ – ჯოუ ი) – ესაა ჩინური ფილოსოფიის ცენტრი, ხოლო კონფუციუსის მიმდევრები და დაოისტები რადიკალურ პოლუსებს წარმოადგენენ.

როგორც გვახსოვს, ბერძნულ (საზოგადოდ, ანტიკურ) კულტურაში არსებობს ე.წ. „ხელობათა“ (texne) მთელი რიგი, რომელიც არ არის დაკავშირებული პრაგმატულ-მერკანტილურ საქმიანობასთან, რის გამოც მათ „თავისუფალი“, ანუ არასაჭირო, არამომგებიანი „ხელობები“ – texnai eleutherai – ეწოდებათ. ამგვარი სულ შვიდი „ხელობა“, ანუ ხელოვნება არსებობს – არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა (ჰარმონიათა „თეორია“), დიალექტიკა (ლოგიკა), რიტორიკა და გრამატიკა. ეს შვიდი თავისუფალი ხელოვნება ქმნის გარკვეულ წრე-ციკლს, რომლის ცენტრსაც ფილოსოფია წარმოადგენს.

მაგრამ, მოდით, დროებით გვერდზე გადავდოთ ეს ყოველივე და ექვს კლასიკურ ინდუისტურ დარშანას მი-

ვუბრუნდეთ. დარშანა (darsana) – ესაა, სიტყვასიტყვით, „ჭვრეტა“, რაც სრულიად შეესაბამება ბერძნულ „theoria“-ს და ლათინურ „contemplatio“-ს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ინდოელებისათვის ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა მჭვრეტელობა და ჭვრეტა, როგორც ასეთი.

ექვსი კლასიკური დარშანა ამგვარად გამოიყურება: სანკჰია-იოგა, რომელიც გარკვეულ ეტაპზე ერთ მთლიანობას შეადგენდა, ხოლო შემდეგ ორ დამოუკიდებელ დარშანად გაიყო; ნიაია-ვაიშეშკია, რომლის შემადგენელი ნაწილები, როგორც ჩანს, დამოუკიდებლად ჩაისახა (ნიაია და ვაიშეშკია), ხოლო შემდეგ, ასევე, გარკვეულ დროს ეს ორი დარშანა დაახლოვდა და დღესაც, მეტ-ნაკლებად, ერთ კონტექსტში მოიაზრება; პურვა-მიმანსა (პირველი მიმანსა), რომლიდანაც განვითარდა უტარა-მიმანსა (მეორე მიმანსა), რომელსაც, საბოლოოდ, ვედანტა („ვედების დასასრული“) ეწოდა. დღეს პურვა-მიმანსა და ვედანტა ორ კერძო დარშანად გაიაზრება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ექვსი სკოლიდან დღემდე, მეტ-ნაკლებად, აქტუალური და ცოცხალი მხოლოდ ვედანტაა, რომელიც, მიუხედავად ისტორიული ცვლილებებისა და ცალკეული მნიშველოვანი ტრანსფორმაციებისა, ინდური ფილოსოფიური ტრადიციის ხერხემალს წარმოადგენს (ვედანტიზმი და ნეოვედანტიზმი).

განსხვავებით ბერძნული სკოლებისაგან, რომელთაც სახელები, ხშირად, დამფუძნებლების ფიგურიდან გამომდინარე ეწოდებათ,¹⁶⁸ თითოეული დარშანას სახელი წმინდად თემატურ-შინაარსობრივია. ცხადია, ინდურ სკოლებს აქვთ თავ-თავიანთი კანონიკური სუტრები და შასტრები (ტრაქტატები), რომელთა კანონიკური ავტორები, ასევე,

168 დიოგენე ლაერტელი (I,17) რამდენიმე ნიშან-თვისებას გამოჰყოფს, რომელიც განსაზღვრავს ამა თუ იმ ფილოსოფიური სკოლის სახელწოდებას: ადგილი (მაგალითად, ქალაქი), შეკრების ქრონოტოპოსი (აკადემია – ჭალა ათენის მახლობლად), ნაგებობის ტიპი (სტოა – გალერეა-კოლონადა), რაიმე საგანგებო დამახასიათებელი ნიშანი („პერიპატეტიკოსები“ – ფეხით მოსიარულეები) ან – დასაცინი სახელდებაც კი („კინიკოსები“ – ძაღლები) და ა.შ.

ცნობილინი არიან (იშვარა-კრიშნა – „სანკჰია-სუტრას“ ავტორი; ბადარაიანა – ავტორი „ვედანტა სუტრასი“, პატანჯალი, როგორც „იოგა-სუტრას“ შემოქმედი და სხვ.), მაგრამ, ინდურ კულტურაში (ეს ჯაინიზმსაც და ბუდიზმსაც ეხებათ) მთავარი არის არა ესა თუ ის ავტორი, არამედ – საკუთრივ მოძღვრება.

ამ ექვსი დარშანას ორთოდოქსიულ ცენტრს პურვა-მიმანსა და ვედანტა წარმოადგენს. სანკჰია და ვაიშეშოკა, რამდენადმე, პერიფერიებზე უნდა მოვიაზროთ, ხოლო, რაც შეეხება პატანჯალისეულ იოგას (იოგა, როგორც დარშანა) – ესაა, კლასიკური გაგებით, ნამდვილი ფსიქოტექნიკა, როგორც ასეთი, და ინდური კულტურის ერთ-ერთი უდიდესი მონაპოვარია;¹⁶⁹ ნიაია კი – ესაა, ბერძნული

169 ჩვენ აქ საგანგებოდ გავხაზავთ სწორედ – პატანჯალის კლასიკურ იოგა-ს, რადგანაც ინდურ კულტურაში უნდა განვასხვავოთ იოგას ზოგადი გაგება და იოგა, როგორც ტექნიკური ტერმინი, რომელიც სწორედ იმ ფსიქოტექნიკას აღნიშნავს, რომლის საბოლოო კოდიფიცირებაც პატანჯალის მიენერება. როცა საუბარია „იოგას, როგორც ხსნისა და გათავისუფლების ხელოვნებაზე“, რომელსაც მისდევს კერძო იოგინი – სწორედ კლასიკური (პატანჯალის) იოგა იგულისხმება. რაც შეეხება იოგას, ზოგადი გაგებით, ეს წარმოდგენილია, მაგალითად, „ბჰაგავად-გიტაში“, სადაც უფალი კრიშნა თავის მეგობარსა და მოწაფეს არჯუნას გადასცემს „თავის იოგას“. აქ „იოგა“ აღნიშნავს, საზოგადოდ, მედიტაციისა და ჭვრეტის ხელოვნებას, ანუ – სულიერებას, როგორც ასეთს, რომელიც, იმავე „ბჰაგავად-გიტას“ მიხედვით, სამი სახის (ტიპის) არსებობს (ტიპოლოგიურად): ესაა – ჯნანა, ანუ ცოდნის იოგა (1); ბჰაქტი, ანუ სიყვარულის (სულიერი მიჯნურობის) იოგა (2) და კარმა, ანუ მოქმედების (ქმედების) იოგა (3). როდესაც ვამბობთ ხოლმე, რომ „ბჰაგავად-გიტაში“ მოცემულია მთელი ინდური სულიერების სინთეზი, სწორედ იმას ვგულისხმობთ, რომ აქ თემატიზებული და აღწერილია სულიერების ყველა ის შესაძლო ტიპი, რომელიც ინდურ კულტურაში გვხვდება. მაგალითისათვის, ვედანტას მედიტაციური ხელოვნება ჯნანა იოგას რუბრიკის ქვეშ თავსდება, პატანჯალის კლასიკური იოგაც, ასევე, ჯნანა იოგას სახეობას მიეკუთვნება, რაც შეეხება კრიშნას თაყვანისცემას – ის ბჰაქტი იოგას სახეობაა. დაბოლოს, კარმა იოგა-ში, მოიაზრება ნებისმიერი ქმედება, მოქმედება ან საქმიანობა, თუ მისი სუბიექტი არ ფიქრობს მოსალოდნელ შედეგებზე და არ არის მიჯაჭვული თავისი აფექტებით

ანალოგია რომ მოვიხმოთ, არისტოტელესეული ორგანონის ის ნაწილი, რომელიც ტოპიკასა და, რამდენადმე, სოფისტის ნეგაციასთან არის დაკავშირებული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნიაია, ბერძნული გაგებით, უფრო დიალექტიკას მოგვაგონებს, ხოლო ვაიშეშიკა – კატეგორიებსა და „Peri Hermenia“-ს. ამიტომაც, სრულიად ორგანულად მოხდა ნიაია-სა და ვაიშეშიკა-ს ურთიერთდაახლოება – ორივე ერთად, გარკვეულწილად, მართლაც, არისტოტელეს ორგანონს წააგავს თავის მთლიანობაში, ოღონდ – ვაიშეშიკაში, ამავე დროს, გვხვდება, ასე ვთქვათ, ბერძნული ფიზიკის გარკვეული ელემენტები (ე.წ. „ატომიზმი“).

საკუთრივ კლასიკური ინდური აზროვნება წმინდად რიტუალისტური ხასიათისაა. აბსტრაქციის ყველაზე მაღალ საფეხურზეც კი ინდური აზრი რიტუალური ბუნებისა რჩება – რიტუალი გახლავთ ამ კულტურის გულისგული. ამ პოზიციიდან, პურვა-მიმანსა – ესაა რიტუალის ექსეგეზა, როგორც კერძო, ისე – ზოგადი გაგებით, ხოლო რაც შეეხება ვედანტას – ესაა რიტუალიდან და რიტუალური ექსეგეზიდან ამოზრდილი ჭვრეტითი მატრიცა თავისი მეტაფიზიკით, სადაც ჭვრეტის ხელოვნება უკვე წმინდად „ინტელექტუალურ“ ხასიათს ატარებს, როგორც, მაგალითად, ეს ხდება ლათინური ქრისტიანობის სულიერებაში (დომენიკელთა *Lectio Divina* თუ ეგნატესეული სულიერი ვარჯიშები). ამით ვედანტა, არსებითად განსხვავდება კლასიკური იოგასაგან, სადაც პრანაიამას (სუნთქვითი ვარჯიშები) და ასანებს (ფიზიკური პოზების გარკვეული სერია) გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება.

მაგრამ რას წარმოადგენს ვედანტა, რა ტიპის ჭვრეტით ხელოვნებასთან გვაქვს საქმე, რას უჭვრეტს ვედანტისტი? როგორია მისი „დოქსა“ (მოძღვრება) და ჭვრეტითი ტოპიკა? იმისათვის, რომ ამ შეკითხვებს, ასე თუ ისე, ადეკ-

იმ საქმიანობას, რომელსაც ის ეწევა. ყოველდღიური შრომაც კი, თუ ის შესაბამისი ინტენციით სრულდება, შეიძლება კარმა იოგას მიეკუთვნებოდეს.

ვატური პასუხი გავცეთ, საჭიროა ძალიან მოკლედ დავინახოთ ინდური გამოცხადების თავისებურება.

ინდური საკრალური ტრადიცია ორ ნაწილად იყოფა – ესაა შრუტი და სმრიტი. შრუტი (სიტყვასიტყვით – „გაგონილი“, „ის, რასაც ვისმენთ“) – ესაა, საკუთრივ, გამოცხადება, როგორც ასეთი, ხოლო სმრიტი – „ის, რასაც ვიხსენებთ“ (მას შედარებით უფრო დაბალი კანონიკური სტატუსი აქვს); ოღონდ, განსხვავებით ქრისტიანული გამოცხადებისაგან, სადაც პიროვნული ღმერთი თავად მოიხმობს ადამიანს და მასთან დიალოგში შედის (აბრაამი, მოსე, ესაია და სხვ. – დიალოგის სწორედ მეორე მხარეს გამოხატავენ), ხოლო, საბოლოოდ, დროთა სისავსის ქრონოტოპოსში ერთი, მაგრამ სამპიროვანი ღმერთის მეორე პიპოსტასი – მარადიული ლოგოსი – ძე-ღმერთი განკაცდება და თავისი ამალლების შემდეგ ადამიანურ ბუნებას წმინდა სამების იმანენტურ ნაწილად აქცევს – განსხვავებით ამისაგან, ინდური გამოცხადება თავიდან ბოლომდე ომ-ბგერის (აუმ – სამი ბგერისაგან შედგენილი კომპოზიციის) მისტიკას ეფუძნება, ომ-ბგერისა – რომელიც დაუსაბამო ბრაჰმანის არათუ ერთადერთი ჭეშმარიტი მანიფესტაციაა, არამედ თავად წარმოადგენს ატმანის (ინდივიდუალური სული) და ბრაჰმანის (ერთადერთი აბსოლუტური ყოფიერება) სრულერთიანობას. მხოლოდ ომ-ბგერაზე მედიტაციით და მასში შეღწევით შეიძლება უკვდავების მოპოვება და დაუსაბამო ბრაჰმანთან იდენტიფიცირება.

მართალია, ამ მოძღვრების კრისტალიზება შედარებით გვიან – კერძოდ, უპანიშადებში მოხდა (დავასახელებთ – ჩჰანდოგია, კენა, კათჰა, მანდუკია და სხვ. უპანიშადებს, რომლებშიც ომ-ბგერას არა ერთი პასაჟი ეძღვნება), მაგრამ ბგერითი სიმბოლიზმი და შესაბამისი ფონო-პრაქტიკა ვედური რიტუალის უმთავრესი ელემენტი თავიდანვე გახლდათ. სწორედ ამ ვედური რიტუალის განმარტება-ექსეგესით იყო დაკავებული პურვა-მიმანსა, საიდანაც ამოიზარდა ვედანტა, როგორც ერთდროულად მეტაფიზიკა და

ჭვრეტითი ხელოვნება. ასე რომ, ვედანტას მედიტაციის საგანი – ესაა ვედები (სამი მთავარი ვედა – რიგ-, იაჯურ-, და სამავედა, მეოთხე – ათჰარვავედა შედარებით გვიან შეიქმნა და კანონშიც ამიტომ გვიან მოხვდა), ბრაჰმანები და უპანიშადები – ანუ, საკუთრივ, შრუტი. ასე რომ, ვედანტა – ესაა, ლათინური ქრისტიანობიდან ანალოგიას თუ მოვიხმობთ, ვედური კანონის *Lectio Divina* (საღვთო წერილზე – ბიბლიაზე მედიტირება). სწორედ მედიტაციის ამ საგანგებო ხასიათით, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ის ძირეულად განსხვავდება კლასიკური იოგასაგან, როგორც – წმინდა ფსიქოტექნიკისაგან.¹⁷⁰

ბგერითი თუ აკუსტიკური მედიტაციები არც ანტიკური კულტურისთვის იყო უცხო (პითაგორასეული „სფეროთა ჰარმონია“; მუსიკა, როგორც ერთ-ერთი თავისუფალი ხელოვნება, სწორედ ჰარმონიათა აკუსტიკურ მედიტაციას გულისხმობდა) და არც ქრისტიანობისათვის – ის ეგნატესეული სულიერი ვარჯიშების დღემდე სავსებით ლეგიტიმური ნაწილია, მაგრამ არსად ჰქონია და დღემდე არც

¹⁷⁰ ვედანტა, ამავე დროს, ძირეულად განსხვავდება ინდური ფილოსოფიის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დარშანასაგან, რომელიც სანკჰიას სახელით არის ცნობილი. სანკჰია ტიპური დუალ(ისტ)ური სისტემაა, რომლის შინაარსი სხვა არაფერია, თუ არა ჭვრეტითი მატრიცა, როგორც ასეთი: ეს სისტემა ჭვრეტის საგნისა და მჭვრეტელის რადიკალურ დიქტომიას ეფუძნება. თავად სანკჰიელები თვალსაჩინოებისთვის ამგვარ ანალოგიას იყენებენ – ატმანი (პურუშა), როგორც მჭვრეტელი ჰგავს იმ მაყურებელს, რომელიც დარბაზში ზის და უჭვრეტს სცენაზე მყოფ მოცეკვავებს, რომელიც პრაკრიტი-მატერიას განასახიერებს. ამ დუალური ჩაეტილი წრიდან, როგორც ჩანს, მოკმა-ხსნა, გათავისუფლება შეუძლებელი იყო. სწორედ ამიტომ დაიახლოვა სანკჰიამ კომპენსაციის მიზნით იოგა, ვით ხსნისა და გათავისუფლების ფსიქოტექნიკა. როგორც ეხედავთ, სანკჰია ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პარადოქსული ფილოსოფიაა, რადგანაც აქ დაშვებულია მატერიალურის ჭვრეტა. არადა, განსაზღვრების თანახმად, „მაიას“, ილუზიის ჭვრეტა შეუძლებელია. მაგრამ, საქმეც ისაა, რომ სანკჰიას მიხედვით, მჭვრეტელ ატმანსაც და მარადიულ მოქმედებაში მყოფ პრაკრიტი-საც ორივეს – ონტოლოგიური სტატუსი აქვს.

არსად არა აქვს ისეთი უპირატესი და ცენტრალური მნიშვნელობა და ადგილი, როგორც – კლასიკურ ინდურ კულტურაში.

თუკი ამ მოკლე ექსკურსის შემდეგ შევეცდებით, თვალი გადავავლოთ ფილოსოფიის ანტიკურ, ინდურსა და ჩინურ ტრადიციებს (და ტრადიციულ ქრონოტოპოსებს), არ შეიძლება, რომ არ დაფიქრდეთ იმის შესახებ, რომ არსებობს გარკვეული ერთიანი ფილოსოფიური ინვარიანტი, რომლის ვარიანტულ ხორცშესხმებსაც წარმოადგენს ესა თუ ის კერძო ფილოსოფიური ტრადიცია.

რა არის ამ ინვარიანტის მთავარი ელემენტები? ცხადია, ერთ-ერთი უმთავრესი ესაა – ჭვრეტი და ქმედებითი ცხოვრების წესთა განსხვავება; ასევე, – მედიტაციური ხელოვნების არსებობა, რომლის ტოპიკას, თუ მას ცალკე განვიხილავთ, მეტაფიზიკური ბუნება აქვს. უფრო მეტიც – მჭვრეტელობასა და ჭვრეტას, როგორც ასეთს, საზოგადოდ, ოთხი დისპოზიცია განსაზღვრავს: რას ვუჭვრეტ (1)? როგორ (რისი მეშვეობით) ვუჭვრეტ (2)? ვინ უჭვრეტს და რა ჭვრეტითი მდგომარეობები, ანუ სულიერი „შინაგანი“ გამოცდილებები შეიძლება გამოიყოს, სხვაგვარად – რა ეფექტებს იწვევს ჭვრეტითი აქტი მჭვრეტელში (3)? სად და როდის ვუჭვრეტ – ჭვრეტითი ქრონოტოპოსი საგანგებო მნიშვნელობით (4)?

როდესაც განსაკუთრებული ყურადღება ჭვრეტით ხელოვნებას – მედიტაციურ ჭვრეტით ტექნიკასა თუ ფსიქოტექნიკას ექცევა – მაშინ ჩვენ წინაშეა ფილოსოფიის ინდური ტრადიცია, როგორც მთლიანი და ერთიანი ფილოსოფიის კერძო ვარიანტი: როგორც ვხედავთ, ინდური კულტურის ქრონოტოპოსი სავსეა მედიტაციური ხელოვნების ამა თუ იმ სახეობის შესახებ ტრაქტატებით – პატანჯალის კლასიკური „იოგა-სუტრათი“ დაწყებული თუ ვივეკანანდასა თუ სვამი შივანანდას შესაბამისი ტრაქტატებით დამთავრებული – რომელთა თხზვაც და წერაც დღემდე გრძელდება. ასე რომ, ინდურ ფილოსოფიურ ტრადიციას მკვეთრად გა-

მოხატული „ოპერაციონისტულ-რეცეპტული“ ხასიათი აქვს.

ბერძნული ფილოსოფია კი განსაკუთრებულ ყურადღებას ჭვრეტით ტოპოსებს ანიჭებს, რის გამოც აქ „ჰიპერთროპულად“ განვითარდა მეტაფიზიკური „დოქსა“, მეტაფიზიკური დისკურსი და მისი თეზაურუსი – ერთი, ეიდოსები, რიცხვები, უძრავი მამოძრავებელი, სპერმატიკული ლოგოსები, ატომები, გეომეტრიული ფიგურები, ასტრონომიული სხეულები, მუსიკალური ჰარმონიები და სხვ. – აი, ბერძნული ფილოსოფიისა და შვიდი თავისუფალი ხელოვნების ძირითადი ტოპიკა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბერძნული ფილოსოფიური ტრაქტატების უდიდესი უმრავლესობა სწორედ ჭვრეტითი ტოპოსების კლასიფიკაციის, დედუქციისა თუ ურთიერთმიმართების შესახებ გახლავთ შექმნილი („ზეცის შესახებ“, „რიცხვთა ბუნების შესახებ“, „ფიგურათა შესახებ“, „ფიზიკა“, „კატეგორიები“, „ნივთთა ბუნების შესახებ“, „პირველი სამი სანყისი ჰიპოსტასის შესახებ“, „სანყისთა შესახებ“ და სხვ.), ხოლო მედიტაციური ხელოვნებანი იმდენად შეზრდილია ჭვრეტის საგანს, რომ საჭირო ხდება მისი გამოყოფა-გამოცალკეეება და მათთვის ლამის სახელის დარქმევაც კი – პლატონური აპოფატიკის, არისტოტელესეული კატაბასიზის თუ პლოტინოსის ექსტასიზის ხელოვნების სახით. ამიტომაც, საკუთრივ, ჭვრეტის ხელოვნებისა და ჭვრეტითი ცხოვრების შესახებ ორიოდ კერძო ტრაქტატი თუ მოგვეპოვება და ისიც საკმაოდ გვიან პერიოდში – მუზონიუსთან და ფილონ ალექსანდრიელთან.

თუკი ახლა ჩინურ ფილოსოფიას მივმართავთ, თვალწინ სრულიად სხვა სურათი წარმოგვიდგება. აქ მთავარია, თუ ვინ უჭვრეტს, ან ვინ მისდევს ამა თუ იმ ფილოსოფიურ ხელოვნებას. ამიტომაც, ჩინური ტრაქტატების უმრავლესობასაც მათი შემოქმედი ფილოსოფოსების სახელები ჰქვია – „ლაო-ძი“, „მენ-ძი“, „მო-ძი“, „ლე-ძი“, „ჯუან-ძი“ და ა.შ. ასე რომ, განსხვავებით ინდური და ბერძნული ფილოსოფიური ტრადიციებისაგან, ჩინურ ფილოსოფიაში პირველ

ადგილას მჭვრეტელის ფიგურა იმყოფება.

ცხადია, არც კლასიკურ ინდურ თუ ბუდისტურ ან ჯაინისტურ ფილოსოფიურ ტრადიციებს აკლიათ წმინდად მეტაფიზიკური ტრაქტატები. ანტიკური ფილოსოფიური ტრადიციაც სავსეა ფილოსოფოსთა შესახებ ცალკეული თუ ანთოლოგიური კრებულის მსგავსი ბიოსებით¹⁷¹ თუ კერძო ანეგდოტებით (მოკლე სახასიათო ნარატივი) ფილოსოფოსთა შესახებ, მაგრამ ძირითადი ტენდენციები მაინც სახეზეა – ინდურ ფილოზოფიაში აქტუალიზებულია – როგორ (რისი მეშვეობით) ვუჭვრეტ? ბერძნულში – რას ვუჭვრეტ? ხოლო ჩინურში – ვინ უჭვრეტს?

არსებობს მეოთხე დისპოზიციაც – სად და როდის ვუჭვრეტ? რომელსაც ჭვრეტითი ქრონოტოპოსი შეგვიძლია ვუნოდოთ უკვე საგანგებო აზრით. ანტიკურ კულტურაში ესაა, წესისამებრ – ესა თუ ის სკოლა: აკადემია, ლიკეონი, სტოა, მაგრამ – ეპიკურეს ბაღიც და, ასე განსაჯეთ – დიოგენე სინოპელის ცნობილი კასრიც ჭვრეტითი ქრონოტოპოსია!

ჩინურ კულტურაში ჭვრეტითი ქრონოტოპოსი, წესისამებრ, – ესაა მმართველის სასახლე (ფართო გაგებით), სადაც კონფუციუსის მიმდევარი მმართველები, ბიუროკრატები და პედაგოგები იღნვიან. რას არის დაოს ჭვრეტითი ქრონოტოპოსი? – შეძლებისდაგვარად, მთლიანად უნივერსუმი, სადაც დახეტილობს პილიგრიმი დაოსი ბერი.

ინდური კულტურის მთავარი ჭვრეტითი ქრონოტოპოსი ტყეები გახლავთ – სწორედ ტყეებში მიდიან განმარტოებისათვის შრამანები თუ იოგინები, გაუტამა სიდჰარტა შაკიამუნი თუ შრი შანკარა აჩარია, აქ იქმნება არანიაკები და უპანიშადები.

171 დიოგენე ლაერტელისა თუ ეენაპიოსის თხზულებები, ფლავიოს ფილოსტრატოსის „აპოლონიოს ტიანელის ცხოვრება“, პორფირიოსის „პლოტინოსის ცხოვრება“, იამბლიქოსის „პითაგორასეული ცხოვრების შესახებ“, მარინოსის „პროკლეს ცხოვრება“ და ა.შ.

ქრისტიანული ფილოსოფიის (ადრეული ქრისტიანები ქრისტიანობას სწორედ ასე უწოდებდნენ – „ჩვენი ფილოსოფია“) უპირველესი ქრონოტოპოსი კატაკომბები გახლდათ, შემდეგ კი – უდაბნო (მაგალითისათვის, სახელგანთქმული თებაიდა!), ხოლო შუა საუკუნეებში – მონასტერი და უნივერსიტეტი: წმ. თომა აკვინელი და წმ. ბონავენტურა ერთდროულად იყვნენ ბერებიც (პირველი – დომენიკეს ორდენის წევრი, ხოლო მეორე – ფრანცისკელი) და პარიზის უნივერსიტეტის პროფესორებიც!

დაბოლოს, რა ხდება მაშინ, როცა ფილოსოფია განსაკუთრებულ ყურადღებას შინაგან სულიერ გამოცდილებას ანიჭებს, როცა მისი ძიებათა საგანი ადამიანის, მჭვრეტელის სული ხდება?

აქ ორი ვარიანტი არსებობს, პირველი – 1) თუკი პიროვნება, როგორც ასეთი, არ არსებობს და ის მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობათა (დჰარმების) ნაკადია, მაშინ ბუდისტურ აბჰიდჰარმაკოშას (ცნობიერების მდგომარეობათა ენციკლოპედია) – დჰარმების, როგორც ცნობიერების მდგომარეობათა კლასიფიკაციასა და მათ ანალიზს უნდა მივმართოთ; და მეორე – 2) თუ პიროვნება მაინც არსებობს, რადგანაც ასე იწევა მისმა შემოქმედმა ერთმა სამპიროვანმა ღმერთმა, მაშინ ესაა – ღრმად პერსონალური ნარატივი საკუთარი სულიერი გამოცდილებისა ან/და შინაგანი ტრანსფორმაციის შესახებ – წმ. ავგუსტინეს „აღსარებანი“, წმ. ეგნატე ლოიოლას „პილიგრიმის მონათხრობი საკუთარ თავზე“ და „სულიერი დღიური“, წმ. ტერეზა ავილიელის „ავტობიოგრაფია“ თუ „შინაგანი კოშკი“, წმ. იოანე ჯვრისას „სულის ბნელი ღამე“ თუ „აღმასვლა კარმელის მთაზე“, პასკალის „აზრები“ და „მემორიალი“, წმ. ტერეზა ლიზიელის „სულის ცხოვრება“, ლეონ ბლუას „დღიურები“, სიმონა ვეილის „რევულები“... – ამის თვალსაჩინო მაგალითებს წარმოადგენს.

ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ ფუძემდებლურ და კლასიკურ მოწმობაში, რომელსაც პლატონის „პოლიტეია“ („სახელმწიფო“) ეწოდება, არტიკულირებულია ანტიკური ფილოსოფიის ძირეული ჭვრეტითი მატრიცა – ე.წ. თვალისა და მზის ანალოგია (VII, 505a-დან მოყოლებული).

ეს ანალოგია სამი წევრისაგან შედგება – თვალი უჭვრეტს რაიმე ნივთს, მაგრამ რომ არა „მესამე ელემენტი“, თვალი ვერ დაინახავდა იმას, რასაც ის უჭვრეტს – ეს „მესამე ელემენტი“ არის სინათლე, მზე; ასევე, ჭვრეტით ქრონოტოპოსში მჭვრეტელი (სულის ჭვრეტითი უნარი – *noûs*) ვერ დაინახავდა ჭეშმარიტ ყოფიერებას, რომ არა – სიკეთის ეიდოსი (*idea tou agathou*), მხოლოდ სიკეთის ეიდოსის მეშვეობით უჭვრეტს „ნუს“-ი თავისი ჭვრეტის „საგანს“, ჭვრეტით ტოპოსს – ჭეშმარიტ ყოფიერებას (*to on*).

ჩვენ უფრო ქვემოთ დავინახავთ, რომ სიკეთის ეიდოსი არ ემთხვევა ჭეშმარიტ ყოფიერებას, რადგანაც სიკეთის ეიდოსი, როგორ ერთი (*hen*), ვერანაირად შეიძენს პრედიკაციულად „ყოფიერებას“, როგორც ატრიბუტს, რადგანაც ასეთ შემთხვევაში ის ერთი აღარ იქნება და სიმრავლეში დაინთქმება.

ეს ჭვრეტითი მატრიცა, რომელიც სულაც არ გახლავთ პლატონის „მოფიქრებული“ და „გამოგონილი“, განსაზღვრავს მთელ ანტიკურ ფილოსოფიას უგამონაკლისოდ – 1) ცოცხალი ტრადიციის სიბრტყეზე ის გამოიხატება ცხოვრების ჭვრეტითი, ანუ – ფილოსოფიური (და არა – ქმედებითი, პოლიტიკური) წესით, 2) საკუთრივ ჭვრეტითი ხელოვნების სიბრტყეზე ისეთ მედიტაციურ ტექნეტა მეშვეობით, როგორებიც გახლავთ – პლატონური დიალექტიკა – სიმრავლეში ერთის ჭვრეტა; კინიკური „აუტარკეია“ – დამოუკიდებლობა ყოფა-ცხოვრების პირობითობისაგან

რადიკალური ასკეზისა და სოციალური წესების შეგნებული დარღვევის გზით; არისტოტელესული კატაბასისი – ამ სიტყვით ჩვენ აღვნიშნავთ პერიპატეტიკოსებისათვის დამახასიათებელ ჭვრეტით ტექნეს, რომელიც კერძო არსებულში პირველმიზეზების ჭვრეტას გულისხმობს; ეპიკურელთა „*hedone*“ – სიცოცხლის „მთლიანობის განცდა“ და კულტვირება; პირონისეული „განურჩევლობა“; სტოიკური მედიტაციის გულისგული კი საკუთარი თავის, როგორც კოსმოსის ნაწილის, განცდა და შესაბამისი მჭვრეტელობაა ლოგიკის, ფიზიკის და ეთიკის სფეროდან მოხმობილი ჭვრეტითი სარეზიუმოების მეშვეობით. დაბოლოს, 3) მეტაფიზიკური დისკურსის სიბრტყეზე კი ჭვრეტითი მატრიცა შესაბამისი ენობრივი თეზაურუსით გამოიხატება: „ჭვრეტა“ („*theoria*“), ჭვრეტითი ცხოვრება („*bios theoretikos*“), მჭვრეტელობა, „წვდომა“, „სიმრავლეში ერთის ჭვრეტა“ („*hen kai plethos*“) და ა.შ.

თუკი ინდური კულტურის ქრონოტოპოსს მივმართავთ, დავინახავთ, რომ სანკჰიას დარშანაში არტიკულირებულია ჭვრეტა და მჭვრეტელობა, როგორც მეტაფილოსოფიური მატრიცა. კერძოდ, ამ დარშანას ცნობილი დიქტომია – ატმანი(პურუშა)/პრაკრიტი – არანაკლებ ეფექტური და ინდური კულტურისათვის საკმაოდ არქეტიპული ანალოგიით გამოიხატება, სადაც პრაკრიტი-მატერია რეპრეზენტირებულია, როგორც მოცეკვავე, ხოლო ატმანი (პურუშა), როგორც – მჭვრეტელი-მაყურებელი. სანკჰია-იოგას დუალიზმი, როგორც ჩანს, მეტაფიზიკური გნოსისისა და მედიტაციური პრაქსისის ურთიერთმიზიდულობას გამოხატავს, როდესაც სანკჰია სიბრძნეს და ცოდნას აღნიშნავს, ხოლო იოგა – მედიტაციას, როგორც ასეთს. ამ აზრით, სანკჰია და იოგა, ინდურ კულტურაში, საბოლოოდ, ისეთივე ტიპის ფიგურულ მთლიანობას წარმოგვიდგენს, როგორიც გახლავთ სიტყვა და საქმე – ევროპულ კულტურაში. მაგალითად, „მაჰაბჰარატას“ მიხედვით, „ვინც იცის, რომ სანკჰია და იოგა ერთი მთლიანობაა, ის, მართლაც, ჭეშ-

მარიტად მცოდნე გახლავთ". როგორც ვხედავთ, სანკჰია – ესაა ცოდნა (გნოსისი), ხოლო იოგა – მედიტაცია-ჭვრეტა, როგორც ასეთი.

თუკი ნიაიასა და ვაიშეშეიკას ურთიერთმიმართება, გარკვეული აზრით, ნააგავს სანკჰია-იოგას „დუალურ ქრონოტოპოსს“, პურვა-მიმანსა და უტარა-მიმანსა (ვედანტა) ერთმანეთთან „არაევილუციური“ მიმდევრობას ქმნიან. მეტაფორული ანალოგია რომ გამოვიყენოთ, ეს ნააგავს „თესლის და ხის“ ურთიერთმიმართებას.

საქმე ისაა, რომ მიმანსა და ვედანტა ინდური ორთოდოქსიის გულისგულში იმყოფება. განსხვავებით ბუდიზმისაგან, კლასიკური ინდური კულტურის ცენტრი – ესაა ვედური რიტუალი. როდესაც ვედანტას ვედების დასასრულს უწოდებენ, ეს დაახლოებით იმას ნიშნავს, რომ ვედანტა ასრულებს ვედების ტრადიციას, როგორც ჭვრეტის მეტაფიზიკური ხელოვნება, რომელიც, ამასთანავე, მიუხედავად თავისი ზღვრულად ფილოსოფიური ხასიათისა, მაინც არ კარგავს ძირეულსა და არსებით კავშირს – სანწყისთან – ვედურ რიტუალთან.

თუკი ნიაია და ვაიშეშეიკა – ესაა ინდური ორგანონი („ლოგიკა“ – ანტიკური გაგებით) და „ფიზიკა“ (ასევე, ანტიკური გაგებით), მიმანსა – ესაა რიტუალის „გარეგანი ექსეგესა“, ხოლო ვედანტა – რიტუალის „შინაგანი“ მედიტაცია-ჭვრეტა, ჭვრეტითი ხელოვნება და ჭვრეტის აქტი. ამ აზრით, ვედანტა წარმოადგენს უპანიშადების ინტუიციების საბოლოო კრისტალიზებას და ომ-ბგერის პერსონალურ წვდობას შრუტის (გამოცხადების ტრადიციის) „შინაგანი“ (წა)კითხვის გზით.

მაგრამ თუ გვსურს ინდური ფილოსოფიის ძირითად ჭვრეტით მატრიცას ჩავწვდეთ, ჯერ უპანიშადებს უნდა მივმართოთ. კერძოდ, მანდუკია უპანიშადა გვიჩვენებს ომ-ბგერათა კომპოზიციის მეტაფიზიკურ მნიშვნელობასა და საზრისს. თავად ეს კომპოზიტი სანსკრიტზე სამი ბგერისა-

გან შედგება, ესაა – a, u და m ფონემები. მოცემული უპანიშადა ჯერ პირველი სამი ბგერის საზრისს გვისაფუძვლებს, ხოლო შემდეგ გვესაუბრება მეოთხე ბგერაზე, რომელიც ამ კომპოზიციში, საზოგადოდ, არ ჩანს – აუშ/ომ-მეტაბგერა „მეოთხე ელემენტს“, ნომენკლატორული თვალსაზრით, არ შეიცავს! მიუხედავად ამისა, მანდუკია უპანიშადა შემდეგს გვიმტკიცებს:

nāntaḥ-prajñam, na bahiḥ prajñam, nobhayataḥ-prajñam, na prajñañā-ghanam, na prajñam, nāprajñam; adṛṣtam, avyavahārayam, agrāhyam, alakṣaṇam, acintyam, avyapadeśyam, ekātma-pratyaya-sāram, prapañcopaśamam, śāntam, śivam, advaitam, caturtham manyante, sa ātmā, sa vijñeyah.¹⁷²

მაშასადამე, სწორედ ამ „მეოთხე“ – ჩვეულებრივი გაგებით, არარსებულ, უფრო ზუსტად კი – უხილავ ბგერასა თუ „მუხლზე“ (პროსოდიული აზრით) დგას თუ ძევს მთელი ყოფიერება – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს „მეოთხე ელემენტი“ შეიძლება შევადაროთ იმას, რასაც ოსიპ მანდელშტამი „ცეზურას“ უწოდებდა (რადგანაც ცეზურა სწორედ ის

172 მოგვყავს სვამი კრიშნანანდას ინგლისურენოვანი თარგმანი: „That is known as the fourth quarter: neither inward-turned nor outward-turned consciousness, nor the two together; not an indifferentiated mass of consciousness; neither knowing, nor unknowing; invisible, ineffable, intangible, devoid of characteristics, inconceivable, indefinable, its sole essence being the consciousness of its own Self; the coming to rest of all relative existence; utterly quiet; peaceful; blissful: without a second: this is the Ātman, the Self; this is to be realised.“ („ეს ცნობილია, როგორც მეოთხე მეოთხედის: არც შიგნით და არც გარეთ მიმართული ცნობიერება; არც ორივე ერთად; არც ცნობიერების ერთგვაროვანი სიჭარბე; არც ცოდნა, არც არცოდნა; უხილავი, გამოუთქმელი, არამატერიალური, მახასიათებლებს მოკლებული, წარმოუდგენელი, განუსაზღვრელი, მისი ერთადერთი არსი არის საკუთარი თავის ცნობიერება; შეჩერება ყოველგვარი შედარებითი არსებობისა; უკიდურესად მშვიდი; მშვიდობიანი; ნეტარი: წამის გარეშე: ეს არის ატმანი, თავისთავადი; ეს უნდა განხორციელდეს“.) https://www.swami-krishnananda.org/mand/Mandukya_Upanishad.pdf.

ელემენტი სალექსო მეტრში, რომელიც გარეგნულად არ გამოიხატება, მაგრამ რომლის გარეშეც, მაგალითად, მეტრულ პროსოდიასაში სალექსო სტრიქონი, საზოგადოდ, ვერ გაუღერდება), ხოლო ბუდისტები – შუნიას (სიცარიელეს) არქმევენ. დაოსური დისკურსი კი, ასევე, სიცარიელის კონცეპტუალურ მეტაფორას იშველიებს, რომლის მიხედვითაც, დაოსნორედ ის სიცარიელეა ბორბალის ცენტრში, რომელიც მთელ ბორბალს მოძრაობის შესაძლებლობას ანიჭებს. მერაბ მამარდაშვილი მსგავს კონტექსტში შემდეგ კონცეპტუალურ მეტაფორებს იყენებდა ხოლმე – „პაუზა“, „ცეზურა“, „სიცარიელე“, „ჭეშმარიტების წამი, სადაც ყველაფერი შერყეპული თუ გაჩერებულია“ და ა.შ.

ცხადია, ესაა – ნამდვილი მეტაფიზიკური ინვარიანტი – „პაუზის“, „შერყეპის“, „სიცარიელის“, „დაუსწრებელი თანდასწრების“ ქრონოტოპოსი, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, იმას მიგვითითებს, რომ აქ „არაფერი ხდება“, არანაირი ქმედებისათვის ადგილი აღარ რჩება, რომ ესაა – წმინდა ჭვრეტითი ქრონოტოპოსი. თუმცა, იმავდროულად, ეს ყოველივე რაღაცას გვეუბნება იმის შესახებ, რასაც ვუჭვრეტთ – ყოფიერების, როგორც ასეთის, ბუნებაზე. კლასიკური ინდური კულტურისათვის მნიშვნელოვანია, რომ აქ ატმანი და ბრაჰმანი ერთმანეთს სრულიად ემთხვევა და არანაირი გაორებისა თუ დუალიზმისათვის ადგილი, მართლაც, აღარ რჩება. სწორედ ამიტომ ადვაიატა-ვედანტა – არადუალისტური, არაორობითი ვედანტა და მისი მთავარი წარმომადგენელი შრი შანკარა აჩარია (788 – 820 ჩვ. წ.) – სრული სახით გამოხატავს კლასიკურ ინდურ ორთოდოქსიას.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შანკარასეული არაორობითი (არადუალისტური) ვედანტა – ესაა უპანიშადების უღრმესი ინტუიციების ისეთივე „გაშლა – გავრცობა“, როგორც, მაგალითისათვის, ხე წარმოადგენს თესლის არაევოლუციურ განვითარებას. ამ მცირე შენიშვნის შემდეგ, მოდით, ვნახოთ, თუ როგორ ახასიათებს შანკარა თავის ქრესტომათი-

ულ „დაშაშლოკაში“ („ათი შლოკა ატმანზე“) ატმანს:

na bhūmirna toyam na tejo na vāyuh
na kharii nendriyam vā na teṣārii samūhah
anekāntikatvāt suṣuptyekasiddhah
tadeko'vaśiṣṭah śivah kevalo'ham.¹⁷³

მე არც მიწა ვარ და არც – წყალი, ცეცხლი,
ჰაერი და ეთერი, არც მათი ურთიერთკავშირი,
როგორიც გახლავთ გრძნობათა ორგანოები თუ უხეში
სხეული;
რადგანაც ისინი წარმავალნი არიან და ირღვევიან.
... მე ერთადერთი ვარ, რაც არ ნადგურდება,

მთელი სამყაროც რომ დაიქცეს, მე მაინც დავრჩები;
მე ვარ ნეტარება და მთლიანობა, მე ატმანი ვარ.

როგორც ვხედავთ, ატმანის პრედიკაცია წმინდად
ნეგატიურია – ესაა ე.წ. აპოფატიკური დისკურსი, როცა
ატმანი ჯერ გამოჰყავთ ე.წ. „პირველ სტიქიათა“ რიგიდან
(„ატმანი არც მიწაა და არც წყალი“... „არც ცეცხლი, არც
ჰაერი და არც ეთერი“...), შემდეგ ხდება მისი გამოყვანა
უკვე „შედგენილ ნივთთა“ სიმრავლიდან („ის არც გრძნობა-
თა ორგანოებს მიეკუთვნება და არც უხეშ სხეულთა რიცხ-
ვს“), რის შემდეგაც იწყება ატმანის „პოზიტიური“ თვითა-
ტრიბუცია, რომელიც, ასევე, სრულიად აპოფატიკურია:
„მე ვარ ერთადერთი ... მთელი სამყაროც რომ დაიქცეს, მე
მაინც დავრჩები; მე ვარ ნეტარება ... მე ატმანი ვარ“.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის რაც უპანიშადებში
კრისტალიზებულია, როგორც ერთიანი და მთლიანი ინ-
ტუიცია, შანკარასთან უკვე იძენს კოდიფიცირებული აპო-
ფატიკური დისკურსის სახეს, რომლის უკანაც შესაბამისი

173 <https://www.shastras.com/adi-sankara/atma-bodha/>

მედიტაციური ხელოვნება იმალემა, რაც შესანიშნავად აქვს რეფლექსირებული ამ, მართლაცდა, უბადლო ფილოსოფოსსა და მისტიკოსს, მაგალითად, თავის ქრესტომათიულ ტრაქტატში „ბრაჰმანაჩინტანამ“-ი („ბრაჰმანის ჭვრეტის შესახებ“): „მე ვარ უზენაესი ბრაჰმანი, გაუნადგურებელი... – ვინც ამგვარად მედიტირებს, ის გათავისუფლდება, ვინც არა – არცოდნის ბორკილებში გააგრძელებს ყოფნას. გააგრძელე მედიტაცია ასეთი განზრახვით: მე, ჭეშმარიტად, უზენაესი ბრაჰმანი ვარ, რადგანაც ჩემი არსი – წმინდა ცნობიერებაა... – მხოლოდ ასეთი მედიტაციის მეშვეობით განმტკიცდება ბრამინი (საზოგადოდ, იგულისხმება ქურუმთა ვარნის წარმომადგენელი, თუმცა აქ – ბრამინი ნიშნავს ფილოსოფოსსა და მისტიკოსს) ბრაჰმანში (ამ შემთხვევაში ბრაჰმანი – ესაა აბსოლუტური ყოფიერება)“; (ბრაჰმანაჩინტანამ: 1 – 3).¹⁷⁴

ასე რომ, როგორც ვხედავთ, ინდური ფილოსოფიის ძირეული ჭვრეტითი მატრიცა – ესაა ატმანისა და ბრაჰმანის (მჭვრეტელისა და საჭვრეტის – ვისაც უჭვრეტენ) სრული განუსხვავებლობა (არადიფერენცირებადობა).

განსხვავებით ამისაგან, კლასიკური ჩინური ფილოსოფიის ჭვრეტითი მატრიცა – ესაა ერთიანი მთლიანი დაო და ინიისა და იანის უნივერსალური და ყოვლისგამჭოლი დიქტომია, სადაც, როგორც მარსელ გრანიე შენიშნავს თავის გენიალურ წიგნში ჩინური აზროვნების შესახებ, „დაოს პირველი ადგილი უკავია, ხოლო ინიისა და იანის დიქტომიას – მეორე“.¹⁷⁵

კონფუციუსის მიმდევრები და დაოს სკოლის წარმომადგენლები ერთმანეთისაგან სულაც არ განსხვავდებიან ძირითადი ფილოსოფიური პოსტულატებით თუ ე.წ.

174 <https://www.shastras.com/adi-sankara/brhma-jnanavali-mala/>

175 Marcel Granet. La pensée chinoise. [https://www.psychanalyse.com/pdf/LA%20PENSEE%20CHINOISE%20-%20BIBLIO%20CHINE%20ANCIENNE%20\(609%20pages%20-%205,5%20mo\).pdf](https://www.psychanalyse.com/pdf/LA%20PENSEE%20CHINOISE%20-%20BIBLIO%20CHINE%20ANCIENNE%20(609%20pages%20-%205,5%20mo).pdf)

მეტაფიზიკური დისკურსით – უფრო მეტიც, სპეციალისტებსაც კი გაუჭირდებათ დაოსური თუ კონფუციური ტექსტების თვალდახუჭულად ერთმანეთისაგან განსხვავება ოდენ ცალკეული ფრაგმენტების შედარების პროცესში.

განსხვავება სხვაგან უნდა ვეძებოთ – კონფუციუსსა და კონფუციუსის მიმდევრებს დაო-გზის (დაო-ს, როგორც გარკვეული გზის) კულტივირება ტრადიციისა და წინაპრების, სოციალური ინსტიტუციებისა და სოციალური ავტორიტეტების დასაფუძვლებისა და კულტივაციის გარეშე ვერ წამოუდგენიათ, მაშინ როცა დაოსს, როგორც ერთი ქართული იდიომა გვეუბნება, – „ცა ქუდად არ მიაჩნია, ხოლო დედამინა – ქალამნად“. დაოსი არად დაგიდევთ კულტურულ ინსტიტუციებსა თუ კულტურულ მეხსიერებას, ის გარკვეული მეტაფიზიკური ალქიმიის (როგორც მედიტაციური ხელოვნების) მეშვეობით ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ უკვდავებას დაეძებს და ელტვის. ჩინური ქრონოტოპოსის მთელი თავისებურება ისაა, რომ ტრადიციის კულტივირება და ჭვრეტითი ცხოვრება აქ რადიკალურად დაპირისპირებულ პოლუსებს წარმოადგენს, რაც სულიერების არც ერთ სხვა ტრადიციაში არ გვხვდება.

თუმცა, ძირითადი მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიური კატეგორიები (დაო) და იანისა და იანის მედიტაციური რიცხვითი მანტიკა – ესაა არა მხოლოდ ყველა ჩინური ფილოსოფიური სკოლის ერთიანი თუ საერთო ნიადაგი, არამედ – საზოგადოდ, ჩინური კულტურის ერთიანი ტრადიცია. ამ თვალსაზრისით, დაო-ს კულტივირება და იანისა და იანის რიცხვითი მანტიკა, როგორც მედიტაციის ხელოვნება – ჩინური კულტურის ძირითად ჭვრეტით მატრიცას წარმოადგენს.

თუკი ქრისტიანულ ფილოსოფიას მივუბრუნდებით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივმართოთ წმ. თომა აკვინელს, რომლის „Summa Theologiae“-ს მეორე ნაწილის მეორე განაყოფის 179 – 183 საკითხები სწორედ ჭვრეტით და ქმედებით ცხოვრების წესთა შორის განსხვავებას ეძღვნე-

ბა. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს, როგორ განმარტავს წმ. თომა საკუთრივ მჭვრეტელობასა და ჭვრეტას:

Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur. (*ST, II, II, 180*)

ამიტომაც, წმ. გრიგოლი¹⁷⁶ მიიჩნევს, რომ ჭვრეტითი ცხოვრება ღმრთის სიყვარულში მდგომარეობს, რამდენადაც ღმერთისადმი სიყვარული გვიბიძგებს, რომ უფრო გულმოდგინედ ვუჭვრიტოთ მის სილამაზეს. როგორც იმის მოპოვება, რაც გვიყვარს, სიამოვნებას გვანიჭებს, ასევე, ჭვრეტითი ცხოვრება სიამოვნებას ასრულებს, – სიამოვნებას, რომელიც სწრაფვაში ძევს და რომელიც კიდევ უფრო აძლიერებს სიყვარულს.

როგორც მოსალოდნელი იყო, წმ. თომამ ჭვრეტა და მჭვრეტელობა (და შესაბამისად – ჭვრეტითი ცხოვრების წესიც) განმარტა, როგორც „ღმრთის სიყვარული“, რადგანაც მხოლოდ სიყვარულის მეშვეობით შეგვიძლია ღმერთის მშვენიერების ჭვრეტა.

საბოლოოდ, უნდა შევნიშნოთ, რომ სამივე ჭვრეტით მატრიცას შორის ძირეული განსხვავებები არსებობს: თუკი შანკარასეული ჭვრეტა მჭვრეტელისა და საჭვრეტის სრულ იდენფიტიკაციას ეფუძნება როგორც მეტაფიზიკურად, ისე – მედიტაციის ქრონოტოპოსში (რასაც ქრისტიანობა, უბრალოდ, გამოირიცხავს), ქრისტიანულ ფილოსოფიაში მჭვრეტელიც და საჭვრეტიც ინარჩუნებენ თავ-თავიანთ

176 იგულისხმება რომის პაპა გრიგოლ I დიოლოგოსი (540 – 604), რომელიც ქრისტიანული მისტიკის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია.

პიროვნულ განზომილებას – ის, რაც მათ ერთმანეთთან აკავშირებს – ესაა ორმხრივი უანგარო სიყვარული, რომელიც თავად ღმერთია.

რაც შეეხება პლატონს, მჭვრეტელისა და საჭვრეტის დიქტომიის საფუძველს მასთან სიკეთის ეიდოსი, ანუ ერთი (hen) – წარმოადგენს, რომელიც როგორც ჭვრეტის, ისე – ყოფიერების მიღმაა, რადგანაც ორივეს აღემატება. თუმცა, პლატონის მიხედვით, დიალექტიკის ხელოვნების მეშვეობით შესაძლებელია თვითონ ერთის (hen) ჭვრეტაც.

ასე რომ, პლატონური დიალექტიკა, ატმანისა და ბრაჰმანის იდენტიფიკაცია და ღმერთის სიყვარული – სხვა არაფერია, თუ არა სამი ჭვრეტითი ხელოვნება, ხოლო უდიდესი მათ შორის სიყვარულია (*major autem horum est caritas*).

ჭვრეტითი ქრონოტოპოსები კულტურის დიდ დროში.
სკოლა – მონასტერი და
უნივერსიტეტი – „რენესანსული“ სასახლე

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, შედარებითი ფილოსოფია გულისხმობს, ერთი მხრივ, დამოუკიდებელი ფილოსოფიური ტრადიციების (მაგალითად, ბერძნული, ინდური თუ ჩინური) სინქრონიულ კომპარატიულ ჭვრეტას, ხოლო, მეორე მხრივ, – დიაქრონიულ გენეტიკურ-ტიპოლოგიურ ძიებებსაც მეტ-ნაკლებად მსგავს (ან – მეზობელ, სინქრონიულ-დიაქრონიული თვალსაზრისით) კულტურათა დიდ დროში. ერთი-ერთი ამგვარი თემა – ესაა ბერძნული ფილოსოფიური ტრადიცია და მასთან გენეტიკურ-ტიპოლოგიურად დაკავშირებული საშუალო საუკუნეების სამი ფილოსოფიური ტრადიციის (ქრისტიანული, ებრაული და ისლამური) ურთიერთმიმართება.

თავიდანვე უნდა აღვნიშნო, რომ განსხვავებით პირველი მიმართულებისაგან (დამოუკიდებელი ფილოსოფიური ტრადიციების კვლევა-შედარება), მოცემული საკითხი თუ საკითხთა მთელი კომპლექსი დიდი ხანია, რაც მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღების სფეროშია. თუმცა, არ შეიძლება, არ დავასახელოთ ერთი გამორჩეული მკვლევარი, რომელმაც სამივე ფილოსოფიური ტრადიციის დასაწყისი და დასასრული ლამის მთელი სიგრძე-სიგანით შეისწავლა. ვგულისხმობ ჰარი ოსტინ ვოლფსონს (1887 – 1974) და მის უშველებელ პროექტს – ფილონ ალექსანდრიელიდან სპინოზამდე. ვოლფსონის კვლევა ნამდვილად კომპლექსური და მთლიანია – ამ პროექტის ცალკეული მონოგრაფიები ეძღვნება ფილონს, როგორც ტრადიციის ფუძემდებელს (რომლის იუდაურ-ელინისტური სინთეზი პარადიგმული აღმოჩნდა, როგორც იუდაური, ისე განსაკუთრებით – ქრისტიანული და, ასევე, ისლამური ფილოსოფიური ტრადიციებისათვის), ეკლესიის მამებს, ებრაული

საშუალო საუკუნეებისა და ისლამური კალამის ფილოსოფიას. ვოლფსონი მიიჩნევს, რომ ეს ფილონისეული თითქმის 17-საუკუნოვანი ტრადიცია, საბოლოოდ, დაანგრია სპინოზამ, რომელიც, ერთი მხრივ, ბოლო ტრადიციული, ხოლო, მეორე მხრივ, პირველი ახალი ფილოსოფოსია.¹⁷⁷

ცხადია, როგორც ვოლფსონის, ისე თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი მკვლევარის კვლევის საგანი ე.წ. მეტაფიზიკური დისკურსი და მისი კონცეპტუალურ-ტერმინოლოგიური თეზაურუსია. ეს, სავსებით გასაგებია, რადგანაც, საზოგადოდ, ამგვარია ე.წ. „საუნივერსიტეტო პარადიგმისეული“ ოპტიკა.

ჩვენ ცოტა სხვა მხრიდან გვსურს შევხედოთ ბერძნული ფილოსოფიისა და სამი მედიევალური ფილოსოფიური ტრადიციის ურთიერთმიმართების თემას, როგორც სინქრონიულ, ისე – დიაქრონიულ ქრილში. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ანტიკური ფილოსოფიის ვარიანტული თავისებურება ინდურ და ჩინურ ტრადიციებთან მიმართებაში – ესაა ჭვრეტითი ტოპიკის „ჰიპერტროპული“ განვითარება. ახასიათებს თუ არა მსგავსი რამ მასთან გენეტიკურ-ტიპოლოგიურად დაკავშირებულ ტრადიციებს?

მოდით, ჩვენი ზედაპირული ექსკურსი დავიწყოთ ქრისტიანული ტრადიციის მიმოხილვით. ქრისტიანული ფილოსოფიის, როგორც ადეკვატური ისტორიულ-ფილოსოფიური კონცეპტის, ლეგიტიმურობის საკითხი (ანუ – „არსებობს თუ არა ქრისტიანული ფილოსოფია“?) დღეს მეტ-ნაკლებად გადაწყვეტილია ეტიენ ჟილსონისა და ბევრი სხვა მკვლევარის ძალისხმევით. ამიტომაც, ამ საკითხს ჩვენ აღარ შევეხებით.

177 იხ.: W. A. Wolfson. The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning, (Harvard University Press: 1934/1962). აქვე დავასახელებთ კიდევ რამდენიმე ნაშრომს, რომელსაც მისი პროექტი მოიცავს: Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, (Harvard University Press: 1947); The Philosophy of the Kalam (Harvard University Press: 1976) და სხვ.

თუ ასეა, მაშინ მოყოლებული პატრისტიკის პერიოდიდან ქრისტიანული ფილოსოფია თითქმის თანაბარ ყურადღებას უთმობს, როგორც მეტაფიზიკურ საკითხებს (ტოპიკას), ისე – ჭვრეტისა და მჭვრეტელობის თემას. მაგალითისათვის, ორიგენე, ერთი მხრივ, თავის ტრაქტატში „საწყისთა შესახებ“ ლამის ტრადიციულ მეტაფიზიკურ ტოპიკას ავითარებს, მაგრამ, ამასთანვე, სულიერებისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში (განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მისი ტრაქტატი სახელწოდებით „ლოცვის შესახებ“) სიღმისეულად განიხილავს სულიერი აღმასვლის უფაქიზეს ნიუანსებს. იგივე ითქმის წმ. გრიგოლ ნოსელზე (მაგალითად, „კაცისა აგებულებისათვის“ და „მოსეს ცხოვრება“ თუ „ლოცვის შესახებ“). მაგალითების მოყვანამ ძალიან რომ არ შეგვიტყუოს, დავასახელებ ლათინური სქოლასტიკის ისეთ თვალსაჩინო ავტორს როგორიც წმ. ბონავენტურა გახლავთ – თავისი „ბრევილოკვიუმითა“ და სულიერ-მედიტაციური ტრაქტატით – „Itinerarium mentis in Deum“ („სულის მეგზური ღმერთისაკენ“).

დაახლოებით, ასეთივე სურათი გვაქვს როგორც ებრაულ, ისე – ისლამურ ტრადიციებში. თუმცა, განსხვავებით ქრისტიანობისაგან, ისლამსა და იუდაიზმში მეტაფიზიკურ ტოპიკასა და სულიერების ხელოვნებას სხვადასხვა ავტორები განსხვავებულ ქრონოტოპოზებში ავითარებენ.

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი თემაა, თუ რა განსხვავებაა ერთი მხრივ, ბერძნულ სკოლასა და, მეორე მხრივ, საშუალო საუკუნეების იმ „დუალურ“ ქრონოტოპოსს შორის, რომელსაც *მონასტერი* და *უნივერსიტეტი* ვუწოდეთ. თავის დროზე, როცა ჩვენ წინა ნაშრომში ამ საკითხს შევეხეთ, ჟან ლეკლერზე დაყრდნობით მივუთითეთ, რომ სამონასტრო სულიერება და სასკოლო (საუნივერსიტეტო) სწავლება ერთი მედლის ორი მხარეა და რომ უნივერსიტეტში სწორედ ისინი ასწავლიან, ვინც, ამავე დროს, ბერ-მონაზ-

ვნული ცხოვრების წესით ცხოვრობს.¹⁷⁸

საგულისხმოა, თუ რა ხდება ფილოსოფიის მესამე, მომდევნო ჭვრეტით ქრონოტოპოსში, რომელსაც ჩვენ, პირობითად, „სასახლისა თუ კარის“ ქრონოტოპოსი ვუწოდეთ. აღსანიშნავია, რომ ეს ახალი „ინსტიტუცია“ ამკარად და ლამის რადიკალურად უპირისპირდება უნივერსიტეტსა და სქოლასტიკას, თუმცა, რამდენადმე, პიეტეტს ინარჩუნებს სულიერების სამონასტრო ქრონოტოპოსის მიმართ.

რას ნიშნავს „სასახლის (კარის) ფილოსოფია“? რითი განსხვავდება ის „სკოლისა“ თუ „სამონასტრო ფილოსოფიისაგან“? საქმე ისაა, რომ ე.წ. „ფლორენციის პლატონური აკადემია“ (პიკო, ფიჩინო, ლანდინო, გარკვეულწილად, პლეთონი და სხვ.) მიზნად ისახავდა პლატონური ქრონოტოპოსის აღდგენასა და მის მიბაძვას. ეს მთლიანად შეესაბამება აღდგენის, მიბაძვისა და იმიტაციის, საზოგადოდ, რენესანსულ სტრატეგიას. მიუხედავად იმისა, იყო თუ არა რენესანსი ვიწრო ლოკალური („იტალიური“) მოვლენა, სწორედ აქ იწყება ის, რასაც შემდეგ ასე აიტაცებს, თანაც – სრულიად გაუაზრებლად („არარეფლექსიურად“), ე.წ. პროტესტანტული მოძრაობა: ესაა – ამა თუ იმ ადრეული ისტორიული პერიოდის დასაბამისმიერ ავთენტურ იდეალად გამოცხადება და კულტურული „უკან-მიბრუნების“ მანიფესტაცია. სხვათა შორის, ამ თვალსაზრისით, ე.წ. „თანამედროვე კულტურაც“ ისევ რენესანსულსა თუ პროტესტანტულ მსოფლალქმას ბაძავს და იმეორებს, რადგანაც, ასევე, ახდენს ერთი რომელიმე ისტორიული მონაკვეთის ჰიპოსტაზირებასა და ფეტიშიზაციას (რენესანსის პერიოდის ჰუმანისტებისათვის ასეთი „ოქროს ხანა“ ანტიკურობაა, ხოლო ლუთერისათვის ესაა – „პირველადი ქრისტიანობა“). მაგრამ ამ ე.წ. „უკან-მიბრუნების“ კულტივაციით ხდება არა იმდენად ნამდვილი პლატონური ქრონოტოპოსის

178 J. Leclercq. L'amour des Lettres et le Désir de Dieu
(Paris: Les Editions du cerf)

აღდგენა, რამდენადაც იბადება ე.წ. „პარალელური“ პარადიგმა. რისი „პარალელური“? – ცხადია, ქრისტიანული სულიერების „პარალელური“. ის ჯერ-ჯერობით აშკარად არ უპირისპირდება ქრისტიანობას, მაგრამ საქმეც ისაა, რომ ბერძნული სულიერების საბოლოო „პუნქტი“ – ესაა ბრძენი და სიბრძნე, ხოლო ქრისტიანული სულიერებისა – წმინდანი და სინმინდე. ბერძნულმა თუ რომაულმა კულტურამ იცის საკრალურისა (sacrum) და წმინდას (sanctus) დიქოტომია, მაგრამ არ იცის სინმინდე და წმინდანი, როგორც ასეთი.

რაც შეეხება „კარისა“ თუ „სასახლის“ ფილოსოფიას, აქ ჯერ კიდევ არსებობს მოცალეობის კულტი, მაგრამ იდეალი არის არა იმდენად ჭვრეტა და ჭვრეტითი ცხოვრება, რამდენადაც – მართვა და პოლიტიკა. თუმცა, მეორე მხრივ, აქ ჯერ-ჯერობით, უცნობია (ან – შეგნებულად უარიყოფა!) ფილოსოფიის პრაგმატული გაგება – როგორც ოდენ თეორიული პროექტისა, რომელიც პრაქტიკაში უნდა განხორციელდეს (კარტეზიული ხაზი!). მოკლედ, აქ ჯერ არ იციან (ან – პირიქით – იციან და არ სურთ!), „ფილოსოფია, როგორც ძალაუფლების ნება“ (Wille zur Macht), რასაც ჩვენ „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“ ვუწოდეთ.

„სასახლის ფილოსოფია“ დროდადრო იბადება გარკვეულ ე.წ. „ისტორიულ ღრიჭოში“ – მარადიულ (ბერძნულ-ქრისტიანულ) ფილოსოფიასა და „რევოლუციურ ფილოსოფიას“ („ეგოფილიას“ – ძალაუფლების ნებას) შორის. „სასახლის ფილოსოფიის“ კიდევ ერთი ინკარნაცია ესაა – ე.წ. შტეფან გეორგეს (1868 – 1933) „წრე“. აქაც იდეალი და პარადიგმული ფიგურა პლატონი გახლდათ. მაგრამ ეს არ იყო საუნივერსიტეტო ჯგუფი, რომელიც იკვლევს პლატონის ტექსტებს და მის ორიგინალურ ინტერპრეტაციას იძლევა. ეს იყო წრე, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, ბაძავდა ე.წ. პლატონური ცხოვრების წესს – თავისი ასკეზით, მედიტაციური „ტექნიკით“ და ე.წ. „მითოსშემოქმედებით“. გეორგე, როგორც ოსტატი, მოუწოდებდა თავის შე-

გირდებს, რომ დაეცვათ არა მხოლოდ სინმინდე (როგორც ბერ-მონაზვნებს), არამედ – ქალწულობაც. გეორგეს წრეში ხდებოდა კულტივაცია ე.წ. მამაკაცური ასკეტური ეროსისა, რომელიც აღწრილი აქვს პლატონს თავის „ფედროსში“.

მამასადამე, ფილოსოფიის მესამე ქრონოტოპოსი, ესაა – „პლატონური აკადემია“, როგორც არისტოკრატიული ქრონოტოპოსი – „სასახლის (კარის) ფილოსოფია“, სადაც მეფობს მამაკაცური მეგობრობა თუ ეროსი (აქედან – მუდმივი ეჭვი, რომ აქ საქმე გვაქვს ლატენტურ, ან კულტურულ ჰომოეროტიზმთან, რაც, ცხადია, სულაც არ გახლავთ „არაგონიერული ეჭვი“), არასამონასტრო ასკეზა, დახვეწილი მედიტაციური ტექნიკები. ცხადია, აქ მეფობს პლატონის კულტი და საკრალურ ტრადიციათა მთელი ამალგამა. ამ მხრივ, ძალიან საგულისხმოა, თუ რას ამბობს, მაგალითად, მარსილიო ფიჩინო თავის „პლატონურ თეოლოგიაში“:

In rebus his quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegitus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis *Litteris* comprehendit.

თეოლოგიის მთავარ საკითხებში ექვსი უპირველესი თეოლოგი ერთმანეთთან სრულ თანხმობაში გახლავთ. პირველი მათ შორის იყო ზოროასტრი – უზენაესი სპარს მაგთა შორის; მეორე – ჰერმეს ტრისმეგისტუსი – ეგვიპტელ ქურუმთა მთავარი. ჰერმესის მემკვიდრე ორფეოსი იყო, რომელმაც საკრალური ინიციაციის მემკვიდრეობით აგლაოფემუსი თავის მემკვიდრედ გახადა. აგლაოფემუსს თეოლოგიაში პითაგორა ემემკვიდრა, ხოლო პითაგორას კი – პლატონი, რომელმაც თავის თხზულებებში

თითოეული მათგანის საყოველთაო სიბრძნე მოიცვა...
(მარსილიო ფიჩინო, *Theologia Platonica*, VI, 1)¹⁷⁹

ყურადღება უნდა მოვაქციოთ იმას, რომ ფიჩინოს თეოლოგიური ტრადიციის მატრიცა ექვსი ეპოქისაგან შედგება, რაც საეჭვოდ გვაგონებს ე.წ. ბიბლიური ისტორიის ექვს პერიოდს, რომელიც ადამიდან იწყება და ქრისტეს მეორე მოსვლით სრულდება. ამის შესახებ მოგვიანებით გვექნება საუბარი. ფიჩინოს ექვსპერიოდიანი მატრიცა კი ზოროასტრით იწყება და პლატონით სრულდება.

„სასახლე“ – ფილოსოფიის ეს „მესამე ქრონოტოპოსი“, გარკვეულწილად, უპირისპირდება საუნივერსიტეტო დისკურსს: „ფლორენციის აკადემიის“ შემთხვევაში ფლორენციელი პლატონიკოსები უპირისპირდებიან იმჟამინდელ საუნივერსიტეტო სქოლასტიკასა და არისტოტელეს (გავიხსნოთ ლორენცო ვალას მთელი ინვექტივა არისტოტელეს წინააღმდეგ),¹⁸⁰ რაც, საბოლოოდ, პლატონისა და არისტოტელეს შეჯახებით გამოიხატა.

რაც შეეხება სტიფან გეორგეს „წრეს“, აქ „ახალი პლატონიკოსები“ უკვე სავსებით ჩამოყალიბებულ „საუნივერსიტეტო პარადიგმას“ ებრძვიან და დროის გარკვეულ მონაკვეთში უნივერსიტეტს მოახვევენ კიდევ პლატონის საკუთარ ინტერპეტაციას.

ასე თუ ისე, „სასახლისა თუ კარის ფილოსოფიას“ შეიძლება ვუნოდოთ ფილოსოფიის მესამე ქრონოტოპოსის სასკოლო (1) და სამონასტრო-საუნივერსიტეტო (2) ქრონოტოპოსების კვალდაკვალ. ხოლო, რაც შეეხება მეოთხე ქრონოტოპოსს, მას ჩვენ „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“ და „რევოლუციური ტერორის ქრონოტოპოსი“ ვუნოდეთ.

179 Marsilio Ficino: *Platonic Theology*. Volume 6, Books XVII -XVIII (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), გვ. 6

180 კიდევ ერთი მაგალითი გეორგიოს გემისტოს პლეთონის „პლატონისა და არისტოტელეს შედარებაა“, სადაც ავტორი თანამიმდევრულად გვიმტკიცებს პლატონის სრულ უპირატესობას სტაგირიტზე.

ანტიკური ფილოსოფიის სასკოლო ქრონოტოპოსი გამოირჩევა ჭკრეტიტი ცხოვრების წესის უპირობო პრიმატით. ეს კი გულისხმობს ასკეტურ-მედიტაციური ხელოვნების მრავალფეროვნებას და, ასევე, ფილოსოფოსების ცხოვრებათა მთელ კორპუსს. ცხადია, სკოლებს ერთმანეთისაგან გამოირჩევს შესაბამისი „დოქსა“ (მოძღვრება) და მედიტაციური ხელოვნების საგანგებო ტიპი.

კიდევ ერთი კრიტერიუმი, რითიც სკოლები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან – ესაა დიალექტიკური (არგუმენტაციულ-ლოგიკური) დისკურსისა და საკუთარი მოძღვრების ტექსტუალური კოდიფიკაციისადმი დამოკიდებულება. საიდანაც გამომდინარეობს ის, თუ რამდენად არის ორიენტირებული ესა თუ ის სკოლა ტექსტების პროდუცირების ინტენსივობაზე. ასე მაგალითად, სოკრატე მხოლოდ ზეპირი სიტყვის კულტივირებით იყო დაკავებული. ამ მხრივ, მის მაგალითს მიჰყვება სტოელი ეპიქტეტე, გვიანდელი პლატონიკოსი ამონიოს საკასი და სხვ. ის, რომ ფილოსოფია ტექსტების წერა სულაც არ გახლავთ, ეს ანტიკური ფილოსოფიის „საერთო ადგილია“, განსხვავება ისაა, თუ რამდენად აღიარებს ესა თუ ის სკოლა ლოგიკური და დოქსოგრაფიული დისკურსის, ასე თუ ისე, შედარებით ღირებულებას: კინიკოსები და პირონიისტები, ამ მხრივ, მაქსიმალურად რიგორისტები არიან – მათი დევიზია დისკურსის მინიმუმი, ან – „მინიმალისტური დისკურსი“. მაქსიმალური დისკურსული ინტენსივობა, ცხადია, პლატონიკოსებს, პერიპატეტიკოსებსა და სტოელებს ახასიათებთ. თუმცა, ერთი რამეც უნდა აღვნიშნოთ: მიუხედავად იმისა, რომ პლატონი, ნამდვილად, ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პროდუქტული მწერალია, მისი დამოკიდებულება წერისა და ტექსტისადმი ღრმად სკეპტიკურია, რაც არისტოტელესა და პერიპატეტიკოსებს ნაკლებად ახასიათებთ.

კიდევ ერთი ნიშანი, რაც ანტიკურ ფილოსოფიურ სკოლებს აერთიანებს და მათ ერთგვარ დამლასაც კი წარ-

მოადგენს – ესაა რელიგიურ ტრადიციაზე აპელირება: კერძოდ, ყველა ანტიკური ფილოსოფიური სკოლა, ლამის უგამონაკლისოდ, ეყრდნობა ტრადიციულ საკრალურ გადმოცემებს (ე.წ. „მითოსს“), რაც მიუთითებს ანტიკური ფილოსოფიის რელიგიურ ბუნებაზე.

ქრისტიანულ კულტურაში ფილოსოფიის ადგილი სულიერებამ დაიკავა, ხოლო პოზიტიური დოქსას როლი დოგმატურმა თეოლოგიამ იტვირთა. ამავე დროს, ქრისტიანობამ ანტიკური ფილოსოფიაც შეინახა და თავისუფალი ხელობებიც (septem artes liberales – შვიდი თავისუფალი ხელოვნება/დისციპლინა); უფრო მეტიც, – ევროპულმა (დასავლურმა) ქრისტიანულმა ცივილიზაციამ საუკუნეების განმავლობაში განათლების საფუძვლად ლათინური ენა, გრამატიკის ხელოვნება და კლასიკური რიტორიკა აქცია.

ევროპული კულტურის კლასიკურ პერიოდში სულიერება ორ ქრონოტოპოსს შორის იმყოფებოდა – ერთი მხრივ, ესაა – ჩაკეტილი მონასტრები და ჭვრეტითი ორდენები – ე.ი. დღემდე ეს ის ადგილებია, სადაც გადაიცემოდა და გადაიცემა სულიერი ხელოვნების საფუძვლები, ხოლო, მეორე მხრივ – სკოლები და უნივერსიტეტები, სადაც ისწავლებოდა და გადაიცემოდა ე.წ. „სასკოლო“ – სქოლასტური თეოლოგია და ფილოსოფია. შუა საუკუნეების სულიერების ერთ-ერთი საუკეთესო მცოდნე ჟან ლეკლერკი მიგვითითებს, რომ IX საუკუნიდან მოყოლებული შეგვიძლია საუბარი „სამონასტრო ღმრთისმეტყველებაზე“, რომელიც ორგანულად აგრძელებს ეკლესიის მამების ტრადიციას – პატრისტიკულ სულიერ დისკურსს. იმავე ლეკლერკის მოსაზრებით, XIII საუკუნისთვის უკვე გვაქვს განსხვავება სამონასტრო და „სასკოლო“ (სქოლასტურ) ღმრთისმეტყველებათა შორის (თუმცა, ამავე დროს, როგორც ჩვენი მკვლევარი აღნიშნავს, სიღრმისეულ დონეზე არსებობს მხოლოდ ერთი ღმრთისმეტყველება). თუკი სამონასტრო ღმრთისმეტყველება ორიენტირებულია ჭვრეტასა და შინაგან

გამოცდილებაზე, სქოლასტური ღმრთისმეტყველების ძირითადი იარაღი ლოგიკაა. უფრო მეტიც, ლოგიკის სახელით ის ლამის უარყოფს როგორც კლასიკურ რიტორიკასა და გრამატიკას, ისე, საზოგადოდ, – თავისუფალ ხელობებს: *Littera sordescit, logica sola placet* (სიტყვიერება დამცირებულია, მხოლოდ ლოგიკაა პატივდებული).¹⁸¹

ფილოსოფიის მესამე ქრონოტოპოსი, რომელიც ჯერ „ფლორენციული აკადემიის“, ხოლო შემდეგ – „გეორგეს წრის“ სახით განხორციელდა, აშკარად გვიჩვენებს „კენტავრულ“ ბუნებას: მას ახასიათებს, ერთი მხრივ, ლტოლვა ე.წ. „სინთეზური ტრადიციისაკენ“ (ბერძნული, ეგვიპტური, ქალდეური და ა.შ. „სიბრძნე“), ხოლო, მეორე მხრივ, – პლატონის კულტი. ამავე დროს, მიუხედავად იმისა, რომ აქ ნამდვილად ხდება მოცალეობის კულტივაცია, ფლორენციის აკადემია აშკარად უფრო მიდრეკილია გარეგანი არტიკულაციისა და ზეპირი ორატორული სიტყვისაკენ, მაშინ როცა „გეორგეს წრე“ ბევრად უფრო მედიტაციური და მისტიკური ხასიათისაა. ასეა თუ ისე, მესამე ქრონოტოპოსი ორივე შემთხვევაში სრულიად ცხადად უპირისპირდება გაბატონებულ პარადიგმას (არისტოტელურ სქოლასტიკას – ერთ შემთხვევაში, ხოლო მეორე შემთხვევაში – „საუნევერსიტეტო პარადიგმას“) პლატონის სახელით, ხოლო ცოცხალ ქრისტიანულ ტრადიციასთან რთული ან/და საკმაოდ კომპლექსური მიმართება აქვს.

ამ ქრონოტოპოსის გადღაბენისა და გადაგვარების შედეგად ვიღებთ სრულიად ერთმნიშვნელოვან „თეოსოფიურ პროდუქტს“, რისი თვალსაჩინო მაგალითიც ჯორდანო ბრუნოს იდიოსინკრაზიული სისტემაა, რომელიც, საბოლოოდ, ქვავდება XIX საუკუნის ბოლოს კვაზიტრადიციული მასონურ-როზენკროიცერული ოკულტური დისკურსების სახით, რომელთა წარმომადგენლებიც, როგორც

181 Leclercq, *L'amour des Lettres...* გვ. 200

მადლიერი შთამომავლობა, ბრუნოს ფსევდომონამეობრივ და რევოლუციურ კულტს ამკვიდრებენ, რაც ნოლანელის „სიკვდილის შემდგომი ცხოვრების“ საკვებით ლოგიკური და სიმბოლური დასასრულია.¹⁸²

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნებისმიერი ფილოსოფია, როგორც ჭვრეტითი ცხოვრება, გულისხმობს საკრალურ რელიგიურ ტრადიციაზე აპელირებას. ერეტიკოსი ჯორდანო ბრუნო (1548 – 1600), მეტ-ნაკლებად, მიესადაგება ამ კლასიკურ მოდელს. ოღონდ, ის ეყრდნობა არა ბიბლიურ, არამედ – „ეგვიპტურ“ ტრადიციას, ე.წ. „ჰერმესისეულ კორპუსს“, რომელიც მას ბევრად უფრო ძველი ტექსტი ეგონა, ვიდრე – ბიბლიური გამოცხადების წიგნები, ან – პლატონი და არისტოტელე. მისი დრამატული სიკვდილის შემდეგ მალევე გაირკვა, რომ „ჰერმესისეული კორპუსი“ გვიანი ელინიზმის სინკრეტული კრებულია (II ს. AD), რაც იმას ნიშნავს, რომ ის არათუ ბიბლიური წიგნების, არამედ პლატონისა და არისტოტელეს შემდეგ და მათი უშუალო გავლენით გახლავთ შექმნილი. ბრუნო შეცდა, რის გამოც მისი ტრადიციაზე აპელირება სრულიად კურიოზული და უადგილოა. ესაა – არა ფილოსოფოსის, არამედ ინტელექტუალის ფილოლოგიური შეცდომა. ბრუნოს სურდა, რომ რომის კათოლიკე ეკლესიას ბიბლიის ნაცვლად ე.წ. „ეგვიპტური სიბრძნე“ ელიარებინა გამოცხადების ტექსტად. სწორედ ამიტომ ვერ გაიგო წმინდა ინკვიზიციამ ბრუნოს ინტენცია, რის გამოც მის დაკითხვას ცხრა წელიწადი მოანდომა. ინკვიზიცია ვერ მიხვდა (ეს მაშინ შეუძლებელიც იყო!), რომ მის წინაშეა ახალი „თეოსოფიური დისკურსის“ არქეტიპი, რომელსაც დღეს „ტრადიციონალიზმის“ (რენე გენონი, იულიუსის ევოლა, ფრედერიკ შუონი და სხვ.) სახელით ვიცნობთ.

182 რომელიც თავის დროზე საოცარი ენთუზიაზმით აიტაცა საბჭოთა პროპაგანდამ, რაც სრულებითაც არ გახლავთ შემთხვევითი, უფრო მეტიც – ეს ღრმად სიმბოლური ჟესტია.

ამ გადასახედიდან, პირველი ევროპელი ფილოსოფოსი, რომელიც არაქრისტიანულ, მაგრამ სრულიად ავთენტურ რელიგიურ ტრადიციას შეგნებულად დაეყრდნო, გენიალური შოპენჰაუერია, რომელმაც ინდუიზმი და ბუდიზმი საკუთარი ფილოსოფოსობის ტრადიციულ რელიგიურ საფუძვლად გამოაცხადა (კანტის ფილოსოფიასთან ერთად!).

თუმცა, XX საუკუნის 20-იან წლებში მოხდა კიდევ ერთი, არანაკლებ კურიოზული ფაქტი, რასაც ბორხესის ტიპის მწერალში ანალოგიის დემონის ამოძრავება უნდა გამოენვია. კერძოდ, რუსმა ფილოსოფოსმა ალექსეი ლოსევი (1893 – 1988) 1930 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში „მითოსის დიალექტიკა“ ამგვარი ინტენცია გამოხატა: ლოსევი აღიარებს რუსულ რევოლუციას (1917 წ.), რომელმაც, მისი აზრით, ბოლო მოუღო მრავალსაუკუნოვან სოციალურ უსამართლობას, მაგრამ კაპიტალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში (კაპიტალიზმი ლოსევს ანტიქრისტიანულ ფენომენად მიაჩნდა) რევოლუციის ბელადები მარქსისტულ მატერიალიზმს კი არ უნდა დაეყრდნონ, არამედ – ჭეშმარიტ სულიერ ტრადიციას – მართლმადიდებელ ქრისტიანობას, რომელიც, ლოსევის ღრმა რწმენით, ჭეშმარიტი ფილოსოფიის გულისგულია. ამიტომაც, მისი წიგნი მთავრდება ღმერთის არსებობის დიალექტიკური მტკიცებულებით და მწველი ქრისტიანული მონოდებით ბოლშევიკებისადმი. ეს ყოველივე, ცხადია, ბრუნოს ინტენციის სარკისეული ამოყრავებაა – გამოდის რომ, სწორედ ბრუნოს „სულიერმა შვილებმა“ – რუსმა ბოლშევიკმა რევოლუციონერებმა მართლმადიდებლური ტრადიცია უნდა აღიარონ ჭეშმარიტ რევოლუციურ გარდაქმნათა უპირველეს პირობად!

იმავე წელს ლოსევი სოლოვკის კუნძულზე გადასახლეს, რომელიც იმ პერიოდისათვის მონასტერიც იყო და საკონცენტრაციო ბანაკიც, სადაც მან 3 წელი დაჰყო. ამის შემდეგ, უზენაესი ნების წყალობით, ლოსევი კვლავ უბრუნდება აკადემიურ საქმიანობას, ოღონდ, ამავე დროს, ფარულ

ბერმონაზვნულ ცხოვრებას ეწევა, რაც მის სიკვდილამდე გაგრძელდა.

ასე რომ, ბრუნოსა და ლოსევის ფიგურები მეტაფიზიკის ნამდვილ ქრონოტოპოსში სარკისეული სიმეტრიის შესანიშნავ ბორხესულ მაგალითს იძლევა განსაკუთრებით ამ უკანასკნელის ჩინებული მეტაფიზიკური ესკიზის (სახელწოდებით – „ღმრთისმეტყველები“) ფონზე.¹⁸³

¹⁸³ ბორხესი თავის ფიქციურ ესეში გვიხატავს ორ ერთმანეთთან დაპირისპირებულ თეოლოგს – ორთოდოქს იოანე პანონელსა და ერეტიკოს ავრელიანუსს, რომლებიც „ღვთაებრივი გონების“ პოზიციიდან ერთ პიროვნებას წარმოადგენენ. ეს ნატიფი გნოსტიკური ეტიუდი კარგად გვიჩვენებს „კარის/სასახლის ფილოსოფიის“ მეტაფიზიკურ გულისგულს.

ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, დრო ღვთის ძღვენი და საჩუქარია. ამიტომაც, ადამიანს არა აქვს დროის „გასხვისების“, „გაყიდვისა“ და „გამოზომვის“ უფლება. პროტესტანტული კულტურა არსებითად ცვლის დროისადმი ასეთ ტრადიციულ დამოკიდებულებას. ამ მხრივ, საგანგებო მნიშვნელობა ენიჭება დოქტორი ფაუსტის (ფაუსტუსის) შესახებ ლეგენდას, რომელიც პოპულარული სწორედ „ახალ დროში“ (Modernity) გახდა და XX საუკუნის მეორე ნახევრამდე ევროპული კულტურის ერთ-ერთ ძირითად კონცეპტუალურ ნარატივს წარმოადგენდა.

იოჰან შპისის მიერ შედგენილი „ხალხური წიგნის“ (1587 წ.) მიხედვით, ფაუსტსა და მეფისტოფელს შორის დადებული კონტრაქტი (ხელშეკრულება) 24-წლიანია. გოეთესთან კი დრო მკაცრად განსაზღვრული არ არის, კონტრაქტის ვადა ამოიწურება მაშინ, როცა ფაუსტი იტყვის: „მშვენიერი ხარ, წამო, შეჩერდი!“ საგულისხმოა, რომ თომას მანი, გარკვეულწილად, უბრუნდება შპისისეულ „24-წლიან ტრადიციას“, რადგანაც ეშმაკი კომპოზიტორ ადრიან ლევერკიუნს პირდება სწორედ განსაზღვრულ დროს –

„დრო? განა უბრალოდ დრო? არა, ჩემო კარგო, ეს ეშმაკის საქონელი არ გახლავთ! ამაში ვინ გადაიხდიდა იმ საფასურს, სადაც ბოლო სიტყვა ჩვენ გვეკუთვნის! ესაა – ჭეშმარიტად დიადი დრო, გიჟური დრო, ჭეშმარიტად დემონური დრო – თავისი აღმაფრენებითა და ზეალმაფრენებით – და, რა თქმა უნდა, ამასთანავე, სავაგლაზო და ფრიად სავალალო დაცემებით – დიახ, მე ამას ხაზს ვუსვამ – რადგანაც სწორედ ამგვარი გახლავთ ხელოვანთა მოდგმის ხასიათი და ბუნება...“¹⁸⁴

ეშმაკი ლევერკიუნს პირდება არა, უბრალოდ დროს, არამედ დროს, რომელიც აღსავსეა აღმაფრენითა და დაცემით – ესაა ეიფორიული დრო, ფაქტობრივად, დრო – როგორც ნარკოტიკი.

საზოგადოდ, დრო და ვადები ფაუსტურ ნარატივს განსაზღვრავს როგორც კომპოზიციურად, ისე – საზრისობრივად. გოეთე კიდევ უფრო აღრმავებს მოტივს, რომელიც უკვე მანამდე არსებობდა. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ღმერთი უშურველად იძლევა დროსა და ყოფიერებას, ხოლო ეშმაკი ცდილობს დაანესოს ვადები და მიჯნები. ის მუდამ შრომობს და მუდამ „საქმეშია“, ადგილზე ვერ ჩერდება. მარტასთან საუბარში მეფისტოფელი შენიშნავს, რომ ის სულ მოძრაობს და ქალაქიდან ქალაქში გადაადგილდება. ეშმაკი ცდილობს გააკონტროლოს დრო, ხოლო ადამიანი პერმანენტულად „დროით დეფიციტში“ ამყოფოს.

ამისაგან განსხვავებით, სულიწმიდის ერთ-ერთი მაღლი სწორედ დროა, რომელიც ადამიანს უსასყიდლოდ ეძლევა ლოცვის, მჭვრეტელობისა და მსახურებისათვის. ეშმაკი ცდილობს იყიდოს ან გაყიდოს დრო, მიანიჭოს მას მხოლოდ რაოდენობრივი სტატუსი. არ არის შემთხვევითი, რომ ფაუსტის ნარატივმა ეს „დროითი ასპექტი“ სწორედ პროტესტანტულ კულტურაში შეიძინა – იმ კულტურაში, რომელმაც დაუშვა ფულის გაპროცენტება და დროის გაყიდვა. გარკვეული აზრით, ფაუსტის ეს ახალი ნარატივი თავის კომპენსატორულ ბუნებას ამჟღავნებს.

გოეთემ დროის მოტივს კიდევ ერთი დეტალი შესძინა – ფაუსტის გაახალგაზრდავება. ეს ხაზს უსვამს ორ მნიშვნელოვან სიახლეს: პირველი ისაა, რომ ჭარმაგი ასაკი უკვე აღარ გახლავთ პრივილეგია. თუკი ტრადიციული კულტურა ხანდაზმულობას განსაკუთრებულად აფასებს, რადგანაც ის, სიბრძნესთან არის დაკავშირებული, ახალ „ინფორმაციულ ეპოქაში“ (რომელიც გოეთემ შესაშური ალლოთი იგრძნო) ღირებული სწორედ მუდმივი ახალგაზრდობაა; მეო-

რე სიახლე კი ისაა, რომ გაახალგაზრდავებით პროფესორი ფაუსტი საბოლოოდ წყდება საუნივერსიტეტო გარემოს და ცხოვრებისეულ ვნებებში გადაეშვება.

საუნივერსიტეტო გარემოზე უარის თქმა ფაუსტურ ნარატივში თავიდანვე გვხვდება და მას იმავე შპისთან სრულიად ცალსახა მორალური იმპლიკაციები აქვს: სწორედ აქედან იწყება ფაუსტის სულიერი დაცემა. ასევე, კრისტოფერ მარლოც თავის ტრაგედიაში – „დოქტორი ფაუსტუსის ტრაგიკული ამბავი“ (1589-92 წწ.) – საგანგებოდ გვიხატავს ამ ეპიზოდს: მარლოს ფაუსტუსი ერთმანეთის მიყოლებით უარს ამბობს თითოეულ საუნივერსიტეტო დისციპლინაზე – ფილოსოფიაზე, მედიცინაზე, იურისპრუდენციასა და თეოლოგიაზე (სწორედ ამგვარი მიმდევრობით). თეოლოგია, მედიცინა და სამართალი – ზუსტად ეს სამი დისციპლინა აყალიბებდა „ახალ დრომდე“ ევროპული უნივერსიტეტის სამ ძირითად ფაკულტეტს (სხვა ფაკულტეტები არც არსებობდა!). გოეთეს ფაუსტის მონოლოგიც ამ სამ საფაკულტეტო დისციპლინასა და ფილოსოფიაზე მითითებით იწყება.

მარლოსთან დოქტორი ფაუსტუსი უარს ამბობს საუნივერსიტეტო ცოდნაზე და მაგიას მიმართავს. სწორედ ამ დროს ჩნდება ტრაგედიაში მეფისტოფელი. გოეთესთან ფაუსტი მაგიას მიმართავს, მაგრამ, ამ შემთხვევაში, მაგიაც ვერ იძლევა სასურველ შედეგს – *მინის სული*, რომელსაც ფაუსტი იძახებს, როცა დოქტორის შეძრწუნებასა და შიშს დაინახავს, უღმობელი რეპლიკით – „შენ ხარ მსგავსი იმ სულისა, რომელსაც შეიცნობ და არა ჩემი“ – ქრება.

მარლოსთან მაგია, აშკარად, არასაუნივერსიტეტო ცოდნაზე მიგვითითებს, რომელიც უპირისპირდება საუნივერსიტეტო დისციპლინებს, რომელთაც artes liberales – „თავისუფალი ხელობანი“ – ეწოდებათ: როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დოქტორი ფაუსტუსი მარლოს ტრაგედიის დასაწყისში თანმიმდევრულად ამბობს უარს ფილოსოფიაზე, მედიცინაზე, იურისპრუდენციასა და თეოლოგიაზე, რის შემდეგაც მოუხმობს გერმანელებს – ვალდესსა და კორნელიუსს, რო-

მელთაჲ ეუბნება – „*Know that your words have won me at the last / To practice magic and concealèd arts*“ (იცოდეთ, თქვენმა სიტყვებმა, საბოლოოდ, / მაგიისაკენ გამძალა და [თავისუფალ] ხელობებზე უარი მათქმევინა).¹⁸⁵

როგორც ვხედავთ, მაგია, როგორც ძალაუფლების ტექნოლოგია, უპირისპირდება თავისუფალ ხელობებს – დოქტორი ფაუსტუსი მაგიის მეშვეობით ვარაუდობს ვესტინდოეთის ოქროს მოპოვებასა და, საბოლოოდ, ყველა ევროპულ პროვინციაზე გამეფებას. მარლო აშკარად უპირისპირებს ერთმანეთს მაგიასა და საუნივერსიტეტო ცოდნას, სადაც ეს უკანასკნელი ღვთაებრივ სინათლესა და სულის ხსნას გამოხატავს, ხოლო მაგია – სიბნელესა და სულის დაღუპვას. ამიტომაც, საბედისწერო არჩევანის ჩადენის წინ დოქტორ ფაუსტუსს კეთილი და ბოროტი ანგელოზები ეცხადებიან, რომელთაგანაც პირველი მას მაგიური წიგნების გვერდზე გადადებასა და წმინდა წერილის კითხვას ურჩევს, ხოლო მეორე – პირიქით მაგიური ლიტერატურის მეშვეობით (რომელიც ბუნების მთელ საგანძურს შეიცავს) დედამიწაზე სრული ძალაუფლების მოპოვებისაკენ მოუწოდებს.

გოეთეს „ფაუსტის“ დასაწყისი აშკარად გვაგზავნის მარლოს „ფაუსტუსთან“, თუმცა, განსხვავებით შექსპირის უფროსი თანამედროვის აშკარა ქრისტიანული მორალიზმისაგან, გოეთეს ნარატივი ბევრად უფრო გადღაბნილი და „დიალექტიკურია“: აქ ერთმანეთს უპირისპირდება არა უტილიტარული მაგია და თავისუფალი დისციპლინები, ანუ – ქრისტიანული უნივერსიტეტი და ძალაუფლების შიშველი ტექნოლოგიები, არამედ – „მშრალი მეცნიერება“ და „სისხლსავსე ცხოვრება“.

ამ აზრით, გოეთესეული მეფისტოფელი „დიალექტიკური“ არსებაა – მას მართლაც ბოროტება სურს, მაგრამ, საბოლოოდ, სიკეთეს ჩადის, რადგან ფაუსტი „შეზღუდული“

185 <http://www.lcm.seed.pr.gov.br/arquivos/File/livrosliteraturaingles/faustus>.

საუნივერსიტეტო გარემოდან „ნამდვილ“ ცხოვრებაში მიჰყავს. სწორედ აქაა განსხვავება მარლოსა და გოეთეს შორის – მარლოსთან უნივერსიტეტი მჭვრეტელობითი ცხოვრებისა და ღმრთისმოსაობის ქრონოტოპოსია, ხოლო გოეთესთან – უსიცოცხლო და უსაზრისო „ცოდნის“ ადგილი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გოეთესთან სიცოცხლე მოძრაობა და ქმედებაა, ხოლო მჭვრეტელობა – უმოქმედობა და სიკვდილი. უფრო მეტიც, გოეთეს „ფაუსტი“ სწორედ მოქმედებისა და ქმედებითი ცხოვრების გამართლება-აპოლოგიაა.

თუმცა, ამ ფონზე გოეთეს „ფაუსტის“ ფინალი – კათოლიკე ეკლესიის წმინდანებით, ეკლესიის მამებით, მასწავლებლებით (დოქტორებით), მისტიკური გუნდით და თვითონ ღმრთისმშობლის (Mater Dolorosa) გამოცხადებით – სრულიად პარადოქსულად გამოიყურება. საქმე ისაა, რომ მთელი ეს მისტიკური კრებული სწორედ მჭვრეტელობითი ცხოვრების წესის გამოხატულებაა. გამოდის, რომ გოეთემ გადაარჩინა ფაუსტის სული და ეს ხსნა სწორედ მჭვრეტელობითი ცხოვრების დიდოსტატთა მოხმობით დაადასტურა. არადა, „ფაუსტის“ დედააზრი ხომ ასეთია – მთავარი ქმედებაა, ქმედებისაკენ სწრაფვა გადაგვარჩენს, მიუხედავად ჩვენი შეცდომებისა.

მარლოს პიესა მაინც ტიპური ქრისტიანული მორალტეა, სადაც ცოდნა და რწმენა ჯერ კიდევ ერთად მოაბიჯებენ, ხოლო ეკლესია და უნივერსიტეტი ერთი მთლიანი კულტურის ორგანული ნაწილები გახლავთ; „ჯერ კიდევ“ – რადგანაც მარლოს მოღვაწეობის რეალური სოციალურ-პოლიტიკური კონტექსტი (ელისაბედ I-ის ხანა) უკვე საბედისწეროდ „ამოძრავებულია“ – საერო პოლიტიკური ძალაუფლება იმ ავტონომიურ ქრონოტოპოსად („სეკულარულ სივრცედ“) ყალიბდება, სადაც ძალიან მალე რწმენა და ცოდნა ერთმანეთს ტრაგიკულად დაცილდება, ხოლო საერო უნივერსიტეტი ამ დაცილებაში საბედისწერო როლს შეასრულებს.

გოეთეს „ფაუსტში“ კი უნივერსიტეტი იმ ქრონოტოპოსს

წარმოადგენს, სადაც კოლბაში ხელოვნურ ადამიანს ქმნიან: ფაუსტის მოწაფის, პერსონაჟი ვაგნერის პროექტი – ჰომუნკულუსი, რომელიც მეფისტოფელის ჩაგონებით ხორციელდება – სწორედ ამას მიგვითითებს. საბოლოოდ, ეს პროექტი ჰომუნკულუსის „მხიარული“ დაღუპვით სრულდება „ვალპურგიის კლასიკური ღამის“ ფინალში.

მაგრამ, ასევე, ტრაგიკულად სრულდება ფაუსტისა და მშვენიერი ელენეს სიყვარულიც: ევფორიონი – ფაუსტისა და ელენეს ვაჟიც იღუპება. მაშასადამე, უტოპიური აღმოჩნდა არა მხოლოდ „სამეცნიერო“ პროექტი, არამედ – სწრაფვა ევროპული კულტურის ფესვებისაკენ – კლასიკური ანტიკურობისაკენ. უტოპიური და ტრაგიკული აღმოჩნდა „ჰუმანიტარული“ პროექტიც.

მაგრამ, მოდით, დავუბრუნდეთ ქმედებისა და მჭვრეტელობის თემას, რადგანაც სწორედ მჭვრეტელობისა და ქმედების ურთიერთმიმართება განსაზღვრავს დროის ფენომენსა და საზრისს. ამ პოზიციიდან, ალბათ, გოეთეს „ფაუსტის“ ნამდვილი ჰერმენევტიკული გასაღები ის პასაჟია, სადაც ფაუსტი იოანეს სახარების პროლოგის (იოანე: 1, 1) თარგმნას იწყებს და გერმანულ ენაზე ასე გადმოაქვს: „*Im Anfang war die Tat*“ („დასაწყისში იყო საქმე“) – ბერძნული „ლოგოსის“ გერმანული შესატყვისის ძებნისას ფაუსტი „სიტყვას“, „აზრას“ და „ძალას“ სწორედ „საქმეს“ ამჯობინებს. მაშასადამე, ქმედება – ესაა საუნივერსიტეტო ქრონოტოპოსიდან ნამდვილი ვნებების სამყაროში გადასვლა. პირველი ასეთი ვნება რომანტიკული სიყვარულია, რომელიც გრეთჰენის ეპიზოდში წარმოჩნდება. მაგრამ ამის შესახებ – მოგვიანებით.

აქ, ცხადია, ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ გოეთეს ნაწარმოების ამბის დრო (*Beschprochene Zeit*) დიდ შაბათს იწყება (აქვე შევნიშნავთ, რომ „ფაუსტი“ ევროპული კულტურის იმ ფუძემდებლურ ტექსტებს მიეკუთვნება, რომელთა მოქმედებაც სწორედ ვნების კვირას უკავშირდება – დანტეს

„ღვთაებრივი კომედია“ წითელ პარასკევს იწყება, ხოლო ვაგნერის „პარსიფალი“ – ასევე, დიდ შაბათს).¹⁸⁶ ამ დროს ფაუსტი არათუ ეკლესიაში არ იმყოფება, არამედ თავის მოკელასაც კი აპირებს, მაგრამ, საბოლოოდ, მას სააღდგომო ზარების ხმა შეაჩერებს, რომელიც სასონარკვეთილ დოქტორში ბავშვობის მოგონებებს აღძრავს, როცა მისი „რწმენა სუფთა და ხალასი იყო“. გოეთე ამით საგანგებოდ გახაზავს იმ გარემოებას, რომ ფაუსტი გაუცხოებულია როგორც უნივერსიტეტისაგან, ისე – ეკლესიისაგან, რომლებიც XVI–XVII საუკუნეებამდე კლასიკური ევროპული კულტურის ტრადიციულ მჭვრეტელობით ქრონოტოპოსებს წარმოადგენდნენ.

მჭვრეტელობითი ცხოვრებისა და მჭვრეტელობის სტატუსს გოეთეს ტექსტში სრულიად ნათლად გვიჩვენებს ტრაგედიის ქრესტომათიული პასაჟი –

Werd' ich zum Augenblicke sagen:

Verweile doch! du bist so schön!

თუ წამს მე ვეტყვი: ოღონდ შეჩერდი,

შენ ისეთი მშვენიერი ხარ!¹⁸⁷ –

რაც სწორედ იმას ნიშნავს, რომ შეჩერება, მოცდა, პაუზა, რომელიც „დროის შეჩერებას“ – მჭვრეტელობასა და მედიტაციას გულისხმობს, ფაქტობრივად, ფაუსტისათვის სიკვდილის ტოლფასია. ამით გოეთემ ძალიან ზუსტად და მკაფიოდ განსაზღვრა ჭვრეტისა და მჭვრეტელობითი ცხოვრების სტატუსი და მნიშვნელობა „ახალი დროის“ კულტურაში: „მოძრაობა და მხოლოდ მოძრაობა“ – ასეთია

186 J. Pelikan. Faust The Theologian. (Yale University Press, 1997) გვ. 1

187 https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/goethe_faust02_1832?p=333

ფაუსტის დევიზი!¹⁸⁸

მაგრამ რა არის „ქმედება“ და „მოძრაობა“? თუკი მჭვრეტელობითი ცხოვრება და ჭვრეტა – ღმერთის ჭვრეტასა და ღმერთთან დიალოგს გულისხმობს, „ქმედებისა“ და „მოძრაობის“ ერთადერთი შინაარსი საქმიანობის მეშვეობით თვითგამოხატვა და თვითდამკვიდრებაა. საქმიანობა და მუშაობა ინსტრუმენტია, რომლითაც ადამიანს სურს შექმნას ხელოვნური ადამიანი, ახალი სოციალობა, ახალი სამყარო და თან – ღმერთის გარეშე, უფრო მეტიც – მას სურს თავად გახდეს ღმერთი!

გოეთე სკეპტიკურადაა განწყობილი ამ თვითგამოხატვისა და თვითდამკვიდრების მიმართ. აქედან – ვაგნერის ლამის კარიკატურული პორტრეტი და ჰომუნკულუსის „მხიარული“ აღსასრული! ამავე დროს, გოეთე კლასიკური წარსულისადმი ლტოლვასაც ტრაგიკული ირონიით უყურებს. ევფორიონი მხოლოდ ბაირონი როდია – ესაა მთელი ჰუმანიტარული პროექტი, რომლის ცენტრი ანტიკურობაა – ახალი სამყაროს წარსულისეული ანარეკლი: პროექტი, რომელიც ვინკელმანიდან მაინც იწყება და თავად გოეთესა და შემდეგ ნიცშეს გავლით პიერ პაოლო პაზოლინისთან „მედეასეული“ (1969 წ.) კანიბალიზმით სრულდება.

თუ ჰომუნკულუსი და ფრანკენშტეინის ექსპერიმენტი – ესაა მომავლის ახალი ადამიანი და „ახალი დრო“ ქრისტიანობისა და ღმერთის გარეშე; ანტიკურობის ის ხატი, რომელიც იქმნება ჯერ კიდევ აღორძინების დროს, მაგრამ რომლის პროექტად ქცევა სწორედ გოეთეს ეპოქაში იწყება – ანტიკურობის ეს ვიზიონი, ასევე, გამორიცხავს, ქრისტიანობასა და ღმერთს – ოღონდ უკვე წარსულში – ევფორი-

¹⁸⁸ მით უფრო გასაკვირია, რომ ილია ჭავჭავაძემ თერგისა და მყინვარის – მოძრაობისა და უძრაობის (მომაკვდინებელი გაქვავებულობის) ამ ორი სიმბოლოს დიქტომია ბაირონისა და გოეთეს დაპირისპირებით დაასრულა. საგულისხმოა, რომ ილიასაც, როგორც ჭეშმარიტ ლიბერალს, მჭვრეტელობითი ცხოვრება ესმის, როგორც უძრაობა და სიკვდილი. ამიტომაც, სრულიად ლოგიკურია, რომ ილიასეული განდევნილის ადგილიც სწორედ მყინვარია.

ონი და ჰომუნკულუსი სარკისეულად ასახავენ ერთმანეთს.

გოეთემ გენიალური ინტუიციით გამოხატა ორივე – როგორც ტექნოლოგიური, ისე – ჰუმანიტარული პროექტის კრახი, უფრო მეტიც – ფაუსტის ბოლო პროექტი – მომავლის ქალაქი – მომავლის ყოვლისმომცველი პროექტი – ახალი პლატონის „ახალი სახელმწიფო“ – ასევე, კრახით სრულდება: ქალაქის აშენების ნაცვლად ფაუსტს, პირდაპირი აზრით, სამარეს უთხრიან. ამ პროექტში უნდა ვიგულისხმოთ არა მხოლოდ სანკტ-პეტერბურგი, არამედ – მომავლის გლობალური ურბანიზმი, როგორც ასეთი.

საქმე ისაა, რომ გოეთე, რომელმაც სიღრმისეული ინტუიციით იგრძნო და აღწერა ეს ახალი ეპოქა, შინაგანად არ მიეკუთვნებოდა ამ „ქრონოლოგიური პროვინციალიზმის“ ხანას, რადგანაც ის „დიდი დროის“ ადამიანი იყო. ამიტომაც უწოდებდნენ მას „ოლიმპიელს“. ფაუსტის კათოლიკური ფინალი – ეს იყო სრული ეპატაჟი – თან ვისგან? – წარმართი გოეთესაგან, რომელიც ეჭვის თვალით უყურებდა საკუთარ ქრისტიანობას და თან, როგორც მასონური ლოჟის წევრი, გლობალისტურ-ლიბერალურ ღირებულებებს იზიარებდა.¹⁸⁹ „ფაუსტის“ ფინალის ქრისტიანული სიმბოლიზმი – ესაა „დიდი დროის“ სიმბოლიზმი: საქმე ისაა, რომ შეუძლებელია ანტიკურობასთან კავშირი ქრისტიანობის გარეშე – ქრისტიანობის გარეშე „ახალი დრო“ კარგავს კლასიკურ წარსულს და ბარბაროსობის უფსკრულში ეშვება. აი, სწორედ ეს დაინახა გოეთემ თავისი უტყუარი ოპტიკით და სიღრმისეული ინტუიციით.

189 იაროსლავ პელიკანს თავის ჩვენ მიერ ზემოთ უკვე ციტირებულ მონოგრაფიაში „ფაუსტი – თეოლოგი“ მოჰყავს ძალიან საგულისხმო ციტატა გოეთეს მაქსიმებიდან: „როგორც ბუნებისმეტყველნი, პანთეისტები ვართ, როგორც პოეტები – პოლითეისტები, ხოლო როდესაც მორალს ვეხებით – მონოთეისტები“. საგულისხმოა, რომ თავად პელიკანის წიგნიც სწორედ გოეთეს ამ მაქსიმის მიხედვითაა აგებული: Pelikan, გვ. 7

მაგრამ, მოდით, დავუბრუნდეთ გრეთჰენის ეპიზოდს. სწორედ გრეთჰენის ეპიზოდი წარმოგვიდგენს „საშუალო საუკუნეებს“. უფრო ზუსტად, მედიევალური სამყაროს ახალდროისეულ ხატს. როგორია ეს ხატი? – ესაა „პატრიარქალური სამყარო“, სადაც, აქვე შევნიშნავთ, მამაკაცები თითქმის არ ჩანან (ვალენტინი თითქოს მხოლოდ იმისათვის გამოჩნდება, რომ მაშინვე მოკლან); ესაა – ყოველდღიური ქალური შრომის (რთვა, რეცხვა, კერვა, ბავშვების მოვლა) და ლიტურგიული დღესასწაულების სამყარო, სადაც ყოფა და ეკლესიური ცხოვრება მჭიდრო კავშირშია: გრეთჰენი და მისი დედა ესწრებიან მესას, ამბობენ აღსარებას, საჭიროების შემთხვევაში რჩევას ეკითხებიან მღვდელს (როდესაც გრეთჰენის პირად ნივთებში მეფისტოფელის მიერ შემოგდებული ოქროს ზარდახშა აღმოჩნდება, გრეთჰენის დედა მღვდელს მიმართავს).

ფაუსტისა და მეფისტოფელის შემოჭრა თვალის დახამხამებაში ანგრევს ამ სათუთ სამყაროს – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „ახალი დრო“ (Modernity) ამსხვრევს მსახურების, „ბუნებრივი“ შრომისა და მოცალეობის ამ პატარა კუთხე-კუნჭულს: გრეთჰენის დედა მეფისტოფელის მიერ შემოთავაზებული ძილის წამლით იღუპება, ხოლო ბავშვს, რომელიც ფაუსტისაგან შეეძინება, გრეთჰენი წყალში დაახრჩობს. დაბოლოს, თავად გრეთჰენიც ტრაგიკულად იღუპება – მას სიკვდილს მიუსჯიან.

ლიბერალური პოზიციიდან შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ ესაა სამყარო, სადაც ძირითადი ღირებულებები ქალწულობის ინსტიტუტი და მამაკაცური დომინირებაა; მაგრამ, მეორე მხრივ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, – ესაა სამყარო, სადაც თავმდაბლობა, უმაკობა და სიღარიბე ძირითადი ღირებულებებია. ამიტომაც, სააღსარებოდან გამოსულ გრეთჰენზე მეფისტოფელს ძალა არა აქვს. გრეთჰენს მეფისტოფელი და ფაუსტი გეგმაზომიერად აცდუნებენ: საჩუქრები, ინტელექტუალური ხიბლი, გრძნობებზე აპელი-

რება და ა.შ. – ასეთია სატანური ცდუნების არსენალი.

ასე თუ ისე, საბოლოოდ, გრეთჰენი უარს ამბობს საპყრობილედან გამოსვლაზე და მთელი სიმდაბლითა და სინანულით იღებს სასჯელს. ამიტომაც ისმის ხმა ზეციდან, – გადარჩენილია (ხსნილია)! – რაც სავსებით ლოგიკური გახლავთ: ამგვარია უფლის უსასრულო გულმონყალება.

ასეთია ფაუსტური სულისკვეთებისა და ქმედების პირველი შედეგი. ამის შემდეგ, ფაუსტი მეფისტოფელის დახმარებით ჯერ იმპერატორის კარზე აღმოჩნდება, შემდეგ – კლასიკურ (ანტიკურ) ქრონოტოპოსში, საიდანაც, ასევე, ტრაგიკული გამოცდილებით ბრუნდება – იღუპება მისი მეორე შვილი (ეფფორიონი), ხოლო, საბოლოოდ, ფაუსტის მიწიერი ყოფა ფიზიკური უძლურებითა და სიბრმავეთ სრულდება, რაც ერთდროულად სიმბოლურიც გახლავთ და მკაფიოდ რეალისტურიც.

რატომ გადაარჩინა გოეთემ თავისი ფაუსტი? სწორედ იმიტომ, რომ ტრაგიკული ირონიით და პესიმიზმით უყურებს „ახალ დროს“, რადგანაც შინაგანად არ სწამს არც „ახალი ტექნოლოგიებისა“ და არც ქმედებითი ცხოვრების აბსოლუტურ ღირებულებას აღიარებს, გოეთე მაინც ერთგულია ქრისტიანული სულიერების გულისგულისა, რასაც მის ენაზე – *Streben* – სწრაფვა ეწოდება. ეს „შინაგანი სწრაფვა“ – ალბათ, ერთადერთია, რაც დღეს პროტესტანტული სულიერებისაგან შემოგვრჩა.

არადა, „შინაგანის“ უპირობო პრიმატის სახელით ლუთერის მიერ აღძრულმა რევოლუციურმა ტალღამ, რომელმაც დასავლეთში ლამის მთელი ეკლესია დაანგრია, უპირატესად სწორედ ის ქრონოტოპოსები წაღეკა, რომელთა გარეშეც ეს ე.წ. „შინაგანი“ ოდენ ფიქცია ხდება – წაღეკა და მოსპო ჩრდილო ევროპაში ლიტურგია და ბერმონაზვნობა, ანუ, საბოლოო ანგარიშით – ჭვრეტა, მჭვრეტელობა და ჭვრეტითი ცხოვრება. გოეთეს „ფაუსტის“ ფინალი, ამ აზრით, ნამდვილად „დიდი დროის“ ანარეკლია.

საგულისხმოა, რომ XX საუკუნის ფაუსტური ნარატივისათვის (მიხაილ ბულგაკოვის „ოსტატი და მარგარიტა“, თომას მანის „დოქტორი ფაუსტუსი“, პასტერნაკის „ექიმი/დოქტორი ჟივაგო“, რენე კლერის „ემმაკის სილამაზე“ და სხვ.) უნივერსიტეტის ქრონოტოპოსი ან პერიფერიული ან, საზოგადოდ, – არარელევანტური აღმოჩნდა. გარკვეულწილად, მოულოდნელია, რომ, ამ თვალსაზრისით, ფაუსტური ნარატივი გრძელდება და, ალბათ, ლოგიკურადაც სრულდება თომას მანის სხვა, უფრო ადრეულ რომანში – ცხადია, ვგულისხმობ მის „ჯადოსნურ მთას“ (1928 წ.).

ჯადოსნური მთა – კურორტი ბერგჰოფი – ესაა, ტრადიციული პოზიციიდან, მოცალეობისა და ჭვრეტის მოულოდნელი ადგილი, რადგანაც მოდერნიზმის ეპოქაში ფილოსოფია, როგორც ჭვრეტითი ცხოვრება, უკვე მთლიანად დაცილდა იმ კლასიკურ ქრონოტოპოსებს (მონასტერსა და უნივერსიტეტს), სადაც საუკუნეების განმავლობაში ბინადრობდა. აღმოჩნდა, რომ ავადმყოფობის გარკვეული ფორმები, პარადოქსულად, მოცალეობისა და განმარტოების პროვოცირებას იწვევს, რაც შესანიშნავად წარმოგვიდგინა კიდეც თომას მანმა თავის, ალბათ, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან რომანში. ის სიღრმისეული ინტუიციით მიუახლოვდა იმის წვდომას, რომ მჭვრეტელობითი ცხოვრება დიდი კლასიკური ევროპული კულტურის – დასავლური ქრისტიანული ცივილიზაციის გულისგულია.

მაინც რას ეუფლება ჰანს კასტორფი ამ ჯადოსნურ მთაზე? – უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, მედიცინას, რომელიც თეოლოგიასა და სამართალთან ერთად კლასიკური ევროპული უნივერსიტეტის სამი ფაკულტეტიდან ერთს წარმოადგენს. ამავე დროს, ის ასტრონომიასაც ეუფლება აივანზე ყოფნის გრძელ ღამეებში; შვიდწლიანი ციკლის ბოლოს კასტორფი „პოლიტიკურად საეჭვო“ მუსიკასაც დაუახლოვდება ვერდისა და შუბერტისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულებით.

მაგრამ მთავარი, ცხადია, ესაა – ორი ოპოზიციური პედაგოგის სექტემბრინისა და ნაფტას ლამის დაუსრულებელი დისპუტი, სადაც ამ კამათებში რიტორიკას, გრამატიკას (ლიტერატურას) და ლოგიკას (დიალექტიკას) არანაკლები საზრისი და მნიშვნელობა ენიჭება, ვიდრე – თეოლოგიას თუ ლიბერალიზმის წყალ-წყალა ფილოსოფიას, რომელსაც იტალიელი მასონი ქადაგებს.

ცხადია, არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ კასტორფი, რომელიც დამოუკიდებლად სწავლობს მედიცინას, ამავე დროს, დოქტორი კროკოვსკის (კარლ გუსტავ იუნგის ამ პაროდული ხორცშესხმის) მეშვეობით ახალ თეოლოგიას, ანუ – „სიღრმისეულ და ბნელ“, ხოლო, ფაქტობრივად, ანალიტიკურ ფსიქოლოგიას (კლასიკური ფსიქოანალიზის ამ „მისტიკურ“ განშტოებას) ეუფლება.

როგორც ვხედავთ, ჩვენს წინაშეა ლამის კლასიკური დასავლური სკოლისა და უნივერსიტეტის მთელი კურიკულუმი. უპირველეს ყოვლისა, ესაა – შვიდი თავისუფალი ხელოვნება (*Septem artes liberales*), ანუ – ტრივიუმი (გრამატიკა, რიტორიკა, ლოგიკა) და კვადრივიუმი – არითმეტიკა და გეომეტრია (დოქტორი პარავანტის ობსესიის საგანი), ასტრონომია, მუსიკა.

რაც შეეხება უნივერსიტეტის სამ ძირითად დისციპლინას (თეოლოგია, სამართალი, მედიცინა), თეოლოგიას, ძირითადად, იესოს საზოგადოების ბოლომდე ვერ შემდგარი წევრი ებრაელი ლეო ნაფტა წარმოგვიდგენს, მედიცინა, ფაქტობრივად, თომას მანის რომანის როგორც ქრონოტოპოსის, ისე – დისკურსის განმსაზღვრელი „მატერიაა“, ხოლო სამართლის რეპრეზენტაცია სულ ბოლოს, ეპილოგში ხდება იმ გროტესკული იურიდიული კაზუისტიკის სახით, რომელიც პოლონურ თემას უკავშირდება.

საგანგებოდ უნდა აღვნიშნოთ ჰოლანდიელი მინჰერ პეპერკორნის გოლიათური და კარნავალური ფიგურა, რომელიც თავისი დაუოკებელი ენერგიითა და სიცოცხლის

გადამდები სიყვარულით ჯერ ამუნჯებს და ადუმებს ორ „კლასიკურ მოლაყბეს“ (ნაფტას და სეტემბრინის), ხოლო შემდეგ თითქოს სწორედ სიცოცხლის ამ სიჭარბისაგან ეგზოტიკური სანამლავის მეშვეობით თავს იკლავს. უნდა ითქვას, რომ პეპერკორნის სახით რომანში შემოდის პოსტ-მოდერნიტული კულტურის აჩრდილი – ჰედონისტური ევთანაზიის ანტისოკრატული „ხელოვნება“, რაც თომას მანის ნამდვილად პროფეტული ინტუიციაა.

რომანის ერთ-ერთი პარადოქსი და ღრმად სიმბოლური კოლიზია ის გახლავთ, რომ ჰანს კასტორფი თავის აივანზე გატარებულ გრძელ ღამეებს, როცა ის ვარსკვლავებსა და ზეცას შესცქერის და აკვირდება, არა ჭვრეტას და მჭვრეტელობას, არამედ – „მართვას“ უწოდებს. ესეც შესანიშნავი მწერლის კიდევ ერთი პროფეტული ინტუიციაა, რადგანაც პოსტმოდერნულ კულტურაში მართვა-მენეჯმენტს ისეთივე ადგილი და მნიშვნელობა ენიჭება, რაც კლასიკურ თუ არქაულ კულტურებში ჭვრეტას, მჭვრეტელობასა და ჭვრეტით ცხოვრებას ჰქონდა, რაც ქრისტიანობას, ცხადია, დღემდეც არ დაუკარგავს.

თუმცა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თომას მანი, რომელიც ასე სანიმუშოდ მიუახლოვდა დასავლური სულიერების გულისგულს – მოცალეობისა და ჭვრეტის ორ მთავარ ქრონოტოპოსს – მონასტერსა და უნივერსიტეტს განსაკუთრებით იმ თავში, რომელიც ლეო ნაფტას სულიერ განვითარებას და იესოს სახელობის საზოგადოებაში შესვლას ეძღვნება (*Operationes spirituales*) – მაინც ვერ გადალახა ბოლომდე პროტესტანტული კულტურის მთავარი სენი – ჭვრეტითი ცხოვრების შინაგანი საზრისის სიღრმისეული „ვერდანახვა“, რის გამოც ჭვრეტა და მჭვრეტელობა მაინც პასიურობასა და ავადმყოფობას გაუთანაბრა.

დაბოლოს, როგორც ვხედავთ, გოეთე „ფაუსტში“ იწყებს ჭვრეტითი ცხოვრების რედუქციის სიღრმისეულ წარმოჩენას, ხოლო თომას მანი, რომელიც გვიჩვენებს

ჯადოსნური მთის ჩამოქცევას პირველი მსოფლიო ომის ქრონოტოპოსში, ლამის პირდაპირ გვეუბნება, რომ პირველმა მსოფლიო ომმა საბოლოოდ დაასამარა კლასიკური ევროპული კულტურა და ამ კულტურის საფუძველი – მოცალეობა და ჭვრეტითი ცხოვრება.¹⁹⁰

190 *საქათა შორის*, სწორედ ასე ეწოდება იოზეფ პიპერის მუშაობაზე წიგნს *Musse und Kult* („მოცალეობა და კულტი“) ინგლისურ ენაზე – *Leisure basis of culture* („მოცალეობა როგორც კულტურის საფუძველი“).

ინდოევროპული ფილოსოფიური სიმპოზიონი-2:
პლატონისა და შანკარას დიალოგი ჭეშმარიტი
ყოფიერების ჭვრეტის შესახებ

მიუხედავად, „ბორხესული“ სათაურისა, რომელმაც შესაძლებელია, ამ შესანიშნავი არგენტინელი გნოსტიკოსის ცნობილი მცირე ნოველა „ღმრთისმეტყველები“ გაგვახსენოს, სადაც ერთმანეთთან დაპირისპირებული ორი თეოლოგი (დოგმატიკოსი – იოანე პანონელი და ერეტიკოსი – ავრელიანუსი), რომელებიც ლამის ერთგვარი სიკვდილით აღესრულებიან, ღვთაებრივი გონების პოზიციიდან ერთი და იგივე პიროვნება აღმოჩნდება – მოკლედ, მიუხედავად ამგვარი „სპონტანური“ ასოციაციებისა, ჩვენ მოცემულ მცირე ვარიაციას სრულიად სხვა ფილოსოფიურ-ჟანრული არქეტიპი აქვს. ესაა – შესანიშნავი ბუდოლოგისა და ინდოლოგის ფ. ი. შჩერბაცკოის (1866 - 1942) „ბუდისტური ლოგიკის“ (1930-32 წწ.) პირველი ტომის შემავსებელი თავი სახელწოდებით – „ინდოევროპული სიმპოზიონი გარე სამყაროს სინამდვილის შესახებ“ (*Indo-European Symposium on the Reality of the External World*).

შჩერბაცკოის სიმპოზიონის ხუთ საუბარში მონაწილეობენ ვედანტიკები, პარმენიდე, ნაგარჯუნა, ჰერაკლიტე, ბუდისტი-ჰინაიანისტი, დემოკრიტე, ბუდისტი-იოგაჩარინი, დეკარტი, დიგნაგა, ლუკრეციუსი, ვასუბანდჰუ, ჰეგელი, კამალაშილა, ედუარდ ფონ ჰარტმანი და სხვ.¹⁹¹

ჩვენ ამ მოკლე დიალოგში ორი ინდოევროპელი ფილოსოფოსი პლატონი და შანკარა – მონაწილეობს. დიალოგის თემა – ესაა ჭეშმარიტი ყოფიერების ჭვრეტა.

შანკარა მე ვარ უზენაესი ბრაჰმანი, გაუნადგურებელი...

191 Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. V. I. (Leningrad: AN SSSR, 1930), გვ. 536 - 545

– ვინც ამგვარად მედიტირებს, ის გათავისუფლდება, ვინც არა – არცოდნის ბორკილებში გააგრძელებს ყოფნას.

პლატონი არცოდნა – ესაა ჭეშმარიტი ყოფიერების ვერ-ჭვრეტა, როცა დიალექტიკური მეთოდი არ ვიცით...

შანკარა მაგრამ დიალექტიკური მეთოდი – ესაა დჰიანა, მედიტაცია...

პლატონი თავისთავად ცხადია, მაგრამ, კერძოდ, ესაა – მრავალში (plethos) ერთის (hen) ჭვრეტა და არა იმის თქმა, რომ მე ვარ ერთი. ცოდნა – ესაა სულიერი აღმასვლის ბოლო საფეხური, როცა სული უშუალოდ ერთს უჭვრეტს, მაგრამ ეს უკვე ყოფიერების მიღმა ხდება...

შანკარა ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აქ არ არის ორობითობა, ჭეშმარიტი ჭვრეტა არაორობითია (advaita). მჭვრეტელი და ვისაც უჭვრეტენ აღარ განსხვავდება ერთმანეთისაგან...

პლატონი ცხადია. როცა სულის გონიერი ნაწილი (გონება – nous-ი) უჭვრეტს ჭეშმარიტ არსებულს, ანუ – ყოფიერებას (to on), აქ მჭვრეტელი (nous) და ჭვრეტის „საგანი“, რასაც უჭვრეტენ (to on) ჯერ კიდევ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, როგორც – თვალი და თვალის მიერ დანახული რაიმე ნივთი. მაგრამ მზე და მზის სინათლე, რომელიც განაპირობებს იმას, რომ თვალი, საზოგადოდ, ხედავს რაიმე ნივთს – როგორც ყოფიერების, ისე – ჭვრეტის მიღმაა, თუმცა ჭვრეტაც, მჭვრეტელიც და ჭვრეტის „საგანიც“ სწორედ მისგან გამომდინარეობს. აქ, მართლაც, უკვე აღარ არის განსხვავება მჭვრეტელსა და მას შორის, რასაც უჭვრეტენ და, როგორც შენ ამბობ ხოლმე, აღარ არის არანაირი ორობითობა. შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ აქ სული ერთს უერთდება, თუმცა სული კვლავ შეიძლება ჩამოვარდეს ამ სიმაღლიდან

შანკარა როგორ? განა შეიძლება წყალი, რომელიც ჭიქიდან ოკეანეში ჩაიღვარა, ისევ უკან ამოვხაპო?

პლატონი საინტერესო შედარებაა... ერთი ჩვენი ბრძენი ქალაქ ეფესოდან ამბობდა, რომ ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ...

შანკარა ცუდი ანალოგიაა... ერთხელაც ვერ შეხვალ, რადგანაც შენ თავად ხარ ეს ნაკადი...

პლატონი როგორ? გონიერი სული ხომ მარტივი შეუდგენელია?

შანკარა ატმანი, თავისთავად, სხვა არაფერია, თუ არა ბრაჰმანი – ატმანი ერთადერთია, რაც არ ნადგურდება, რომელიც არც მიწაა, არც წყალი, არც რაიმე სხვა ელემენტი, არც ჰაერი და არც ეთერი, არც მათი ურთიერთკავშირი, როგორიც გახლავთ – გრძნობათა ორგანოები თუ უხეში სახეული; რადგანაც – ეს ყოველივე წარმავალია და ნადგურდება... მაგრამ ეს მაშინ, თუ ასე ვმედიტირებ – მე ვარ ატმანი, რომელიც არ ნადგურდება... სხვა შემთხვევაში, როგორც შენ იტყოდი, თუ მე არ ვიცი დიალექტიკური მეთოდი, ანუ – დჰიანა, მე ვარ მხოლოდ ნაკადი, დჰარმების უთავ-ბოლო სიმრავლე, როგორც ჩემი მტერი ბუდისტები ამბობენ, და, ამ შემთხვევაში, ისინი მართლებიც არიან...

პლატონი შენ გულისხმობ არაგონიერ სულს, რომელიც ვნებებისაკენ არის მიდრეკილი და გამოქვაბულში იმყოფება...

შანკარა გამოქვაბული – ესაა სანსარა – ანუ, რასაც შენ სიმრავლეს უწოდებ ხოლმე?

პლატონი ჭეშმარიტად... მართლაც, არ ვიცი, რას ნიშნავს ელინი, და რას – ბარაბროსი, რა განსხვავებაა მათ შორის? ერთის გარდა, რომელიც დიდი ხანია მოკლეს, ელინთა შორის ნამდვილად არ მინახავს ამგვარი სიბრძნე, თუმცა, ეგვიპტელ ქურუმებში – არაიშვიათად... მაგრამ მოდი, ისევ პირველ სიტყვას მივუბრუნდეთ. დიახ, ჩვეულებრივად, ჩვენ ვგავართ იმ მონებს, რომლებიც გამოქვაბულში არიან ჩაგდებულნი და ხელ-ფეხი შეკრული აქვთ... წარმოიდგინე, რომ ეს მონები პირით გამოქვაბულის კედლისაკენ არიან მიქცეულნი. გამოქვაბულის კართან ცეცხლია დანთებული, რომელიც დროდადრო აენთება ხოლმე, ხოლო დროდადრო ჩაინავლება. ამ გამოქვაბულის გასწვრივ ადამიანები ჩაივლიან ხოლმე, რომელთაც რაღაც ნივთები თუ ქანდა-

კებები მიაქვთ... როცა ცეცხლი აენთება, მონები კედელზე ჩრდილებს ხედავენ... შენი აზრით, რას იტყვიან მონები, რომელთაც არასდროს უნახავთ მზე, ამ ჩრდილებზე? მათ ხომ ეს ანარეკლები ნამდვილი ნივთები და ჭეშმარიტი სინამდვილე ეგონებათ?

შანპარა შენ ძალიან ზუსტად დახატე მაიას სამყარო, ილუზია, როცა ჩვენ, მაგალითად, უეცრად შეშინებულები გვერდზე გავხტებით, რადგან გვგონია, რომ გველი დავინახეთ, არადა – სინამდვილეში ეს თოკია... სწორედ ასე გვემართება, როცა გარემომცველ ე.წ. „სინამდვილეს“ ვუცქერთ – ასე ემართება მას, ვინც არ მისდევს დჰიანას, დიალექტიკურ მეთოდში არ ვარჯიშობს...

პლატონი მაგრამ ჩრდილები და ანარეკლები არ არის სრული ილუზია, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მაგალითად, ეს ყოველივე არ არის, როგორც სიზმარი; ჩრდილები და ანარეკლები მაინც „ნაწილობრივ“ არსებობენ, როგორც რაღაცის ჩრდილები.

შანპარა ძალიან სწორი ანალოგიაა – ეს ყოველივე სწორედ სიზმარია; ესაა ის, რაც გველი მეგონა და თოკი აღმოჩნდა... აბა, სად არის გველი? ხომ ვერ ვიტყვით, რომ არსებობს ორი სამყარო – ხილული და უხილავი? დიახ, სიზმარი – სწორედ ესაა ყოველივე, რასაც ვხედავთ, რადგანაც, სინამდვილეში, ოდენ ბრაჰმანი არსებობს.

პლატონი თუ ერთი არსებობს, მაშინ ის ერთი აღარ არის, რადგანაც ერთი მარტივია, თუ ერთს ყოფიერება მიენერება, მაშინ ის უკვე სიმრავლეა.

შანპარა ბრაჰმანი არის ყოველივე და არაფერი არსებობს მის გარდა. ამიტომაც, ბრაჰმანის თითოეული ატრიბუტი მის ერთადერთობას და უსასრულობას ერთდროულად მიუთითებს – ბრაჰმანი არც ეს არის და არც – ის, არც ერთია და არც – მეორე...

პლატონი როგორ შეიძლება მარტივი და სრულყოფილი უსასრულო (apeiron) იყოს? უსასრულო ნიშნავს უსაზღვროს, რასაც ფორმა არა აქვს. ასე რომ, მარტივი ერთი უს-

ასრულო ვერ იქნება. უსასრულობის ჭვრეტა შეუძლებელია, რადგანაც ის მოუაზრებელია.

შანკარა მთელი ყოფიერება ბრაჰმანიდან გამოდის-გამომდინარეობს, ბრაჰმანში იმყოფება და მასშივე გაიხსნება-განზავდება.

პლატონი მაშ, ეს ის შემთხვევაა, როცა ერთი არსებობს, ხოლო სიმრავლე – არა; მაგრამ მაშინ ერთი გადადის სიმრავლეში, და ის აღარ არის ერთი, არსებობს სიმრავლე (სხვა), მაგრამ სიმრავლეზე ვერ ვიტყვით, რომ ის არსებობს, რადგანაც ის თან არსებობს, თან – არა...

შანკარა არსებობს მხოლოდ ერთი და მარადიული ბრაჰმანი და სხვა არაფერი არსებობს – არც მეორე ბრაჰმანი და არც სხვა რამ, როგორც ასეთი.

პლატონი თუკი არაფერი არსებობს ერთის გარდა, როგორ ვლაპარაკობთ ყველაფერზე, რომელიც მისგან გამომდინარეობს, განა შესაძლებელია, რომ მარტივ ერთში მთელი სიმრავლე იყოს?

შანკარა ბრაჰმანში არ არის არანაირი ორობითობა, ის ერთია. არ არსებობს განსხვავება ჩემსა და ბრაჰმანს, მე-სა და ბრაჰმანს შორის.

პლატონი თუკი ანარეკლებს არანაირი ყოფიერება არა აქვთ, მაშინ როგორ შეიძლება ამ ერთის ჭვრეტა? გამოდის, რომ ამ ერთს არა აქვს არანაირი გამოვლინება...

შანკარა ამის შეცნობა მხოლოდ იმ უღრმესი მედიტაციით შეიძლება, რომელიც ნვდება ვედებიდან მომდინარე სინათლეს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა – მიღმური და საკრალური ომ-ბგერა – თითოეული მჭვრეტელის საბოლოო მიზანი. ვედებიდან მომდინარე საკრალური მოძღვრება, ღვთაებრივი მასწავლებელი და მედიტაციის ხელოვნება – აი, ეს სამი რამ არის ბრაჰმანის ჭვრეტის პირობა...

პლატონი კი მაგრამ, საიდან ვიცით, თუ რომელი გადმოცემა არის ნამდვილი და რომელი – არა? მაგალითად, პოეტი ჰომეროსი თავის ეპოსში ბევრ უმართებულო რამე გვიყვება ხოლმე ღმერთების შესახებ... დასაბამიერ ხდომილებაზე –

ყოველივეს საწყისის და მიზეზის (αἴτιον τὸ πρῶτον) შესახებ კი საკრალური გადმოცემა ადამიანებმა დაივიწყეს, რის გამოც ყველაფერს სულ სხვადასხვანაირად ყვებიან ხოლმე...

შანკარა ეტყობა ეს თქვენმა ქურუმებმა დაივიწყეს ძველი დროიდან მომდინარე ამბები... ჩვენთან საკრალური ტრადიცია დღემდე ზეპირად გადაიცემა და ის არავის დავიწყნია მათგან, ვისაც ევალება მისი ზეპირად დასწავლა, ხსოვნა და დამახსოვრებულის მოსწავლეთათვის გადაცემა.

პლატონი საწყისი ხდომილება ისაა, რომ ღმერთმა ყოველივეს – იმას, რასაც კოსმოსს ვუწოდებთ – პირველი მოძრაობა მიანიჭა...

შანკარა ყოველივეს დასაწყისში არის ომ-ბგერა, რომელიც თავად არის ბრაჰმანი. მხოლოდ ამ ბგერის მედიტირებით შეიძლება ბრაჰმანთან გაიგივება და უკვდავების მიღწევა, რაც ჩაიდინეს კიდეც დასაბამშივე ღმერთებმა, როცა სიკვდილს გაექცნენ და ვედების საგალობლები აიფარეს, რის გამოც სიკვდილმა ისინი ველარ დაინახა. ამიტომაც, ვინც ვედურ ჰიმნებს იზეპირებს და იმეორებს, ვინც ომ-ბგერაზე მედიტირებს, ისიც ისევე უკვდავი ხდება, როგორც – ღმერთები...

პლატონი ეს ძალიან ჰგავს, რასაც ამბობდა ერთი ჩვენი ბრძენი, რომელიც უკვე ვახსენე – ამ ლოგოსს, რომელიც მარადიულად არსებობს, – თუკი მას ეუსმენთ, მაშინ უნდა დავეთანხმოთ იმას, რომ სიბრძნე – ესაა ყოველივეს მთლიანობაში ცოდნა, და მხოლოდ ერთმა ბრძენმა არსებამ (ღმერთმა) იცის ეს ყოველივე, როგორც ერთი მთლიანობა...

შანკარა უფალი კრიშნა, ჭეშმარიტად, არ გახლავთ მიკერძოებული და ყველა ხალხში ჰყავს თავისი მიმდევრები, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ ბრძენის სახით თქვენ ის თვითონ მოგვევლინათ...

პლატონი მამასადამე, თქვენ გაქვთ ერთიანი საუნჯე საკრალური და ჭეშმარიტი გადმოცემებისა, რომელიც უხეცვს და დღემდე ახსოვთ ისევე, როგორც – ეგვიპტე-

ში... და შენ ამბობ, რომ ყოველივეს დასაბამში, ამ უხსოვარი დროიდან მომდინარე გადმოცემების თანახმად, არის ლოგოსი... და ეს ლოგოსი თავად არის ერთი... ღმერთი... ამიტომაც, ჩემი მოწაფე არისტოტელე ბოლომდე მართალი არ არის, როცა გვეუბნება, რომ ნეტარი ცხოვრება (makarios bios) – ესაა მხოლოდ ჭვრეტითი ცხოვრება (bios theoretikos), უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, – μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ φυλάσσουντες. ნეტარნი უფრო ისინი არიან, ვინც ისმენენ სიტყვას ღვთისას (ჰერაკლიტე) და იცავენ (ჩემი „სახელმწიფო“) მას.¹⁹²

აქ პლატონისა და შანკარას დიალოგი წყდება...



ვედანტას ფილოსოფიისა და პლატონიზმის კომპარატივისტიკის ისტორია, სულ მცირე, ას წელიწადზე მეტს ითვლის – პაულ დოისენი (1845–1919), როგორც ჩანს, იყო ერთ-ერთი პირველი ფილოსოფოსი და სანსკრიტოლოგი, რომელმაც, ამავე დროს, შესანიშნავად იცოდა ძველი ბერძნული ენა, რის გამოც მის შედარებით-ფილოსოფიურ კვლევებს – მათ შორის, პლატონისა და ვედანტას მისეულ კომპარატივისტიკას – დღემდე არ დაუკარგავს მნიშვნელობა.

ამავე დროს, ჩვენი მხრიდან უნდა შევნიშნოთ, დოისენისეული შედარებით-ფილოსოფიური მიდგომა გადახედვას მოითხოვს (როგორც ნებისმიერი ისტორიულ დროში განხორციელებული კომპარატივისტიკა და – არა მხოლოდ ეს უკანასკნელი!), რადგანაც ის კანტისეულ პარადიგმაში შესრულდა. საქმე ისაა, რომ დოისენისათვის კანტისეული პარადიგმა იყო მეტაფიზიკის ე.წ. „ბოლო სიტყვა“ – ავთენტური და საბოლოო ფილოსოფიური დისკურსი. არადა, ცხადია, ეს ასე სულაც არ გახლავთ – არც ერთი ფილოსოფიური

192 სინამდვილეში ესაა – ლუკა, 11: 28

დისკურსი არ გახლავთ მარადიული (მათ შორის – არც სქოლასტური), მარადიული – ესაა ფილოსოფიის გულისგული: ჭვრეტა და ჭვრეტიანი ცხოვრება. საზოგადოდ, ენობრივ სიბრტყეზე მარადიული და ზედროითია ის, რაც ნიკეა-კონსტანტინოპოლისა და სამოციქულო რწმენის სიმბოლოებით და კათოლიკური დოგმატების სახით გახლავთ დასაფუძვლებული, მაგრამ – ეს უკვე სხვა საუბრის თემაა.

როგორც „პლატონისა და შანკარას დიალოგიდან“ გამოჩნდა, ის, რაც ბერძნულ ფილოსოფიურ ქრონოტოპოსში ვედანტას, ასე თუ ისე, შეესაბამება – ესაა ჰერაკლიტისა და პლატონის „დიალექტიკური სინთეზი“, რაც სინამდვილეში არ მომხდარა. უფრო ზუსტად, თუ ის მაინც მოხდა – სრულიად სხვა სახით ქრისტიანულ სულიერებაში. ამიტომაც, იოანესეული ლოგოსის შუქში ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ ვედანტის ძირითადი ინტუიცია – ომ-ბგერის მისტიკური „ონტოლოგია“ და შანკარასეული „*Lectio Divina Phonica*“, რის გამოც, შრუტი-ს, როგორც ასეთს, პრიციპულად, არანარატიული ბუნება აქვს, განსხვავებით ბიბლიურ-ქრისტიანული გამოცხადებისაგან.

კონცეპტუალურ-ბიბლიოგრაფიული დამატება. შედარებითი ფილოსოფიის მცირე გზამკვლევი

„შედარებითი ფილოსოფია“ გულისხმობს, ერთი მხრივ, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ფილოსოფიური ტრადიციების (ანტიკური, ჩინური, ინდური და ბუდისტური) კომპარატიულ ჭვრეტას, ხოლო, მეორე მხრივ – კულტურის დიდ დროში სხვადასხვა დიაქრონიული თუ სინქრონიული ფილოსოფიური ქრონოტოპოსების (ანტიკური ფილოსოფიური სკოლა, შუა საუკუნეების მონასტერი და უნივერსიტეტი, რენესანსის პერიოდის „პლატონური აკადემია“, ახალი დროის „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“) შედარებას.

თემატიკა:

1. **ფილოსოფია, როგორც ჭვრეტი ცხოვრება** * ფილოსოფია – სულიერება – სამეცნიერო პარადიგმა * ფილოსოფიის ქრონოტოპოსებისა და სულიერების ტრადიციების შედარებითი ჭვრეტა.
2. **ფილოსოფიური კანონის (ინვარიანტის) საზოგადო ძირითადი ელემენტები:** 1) საკრალური რელიგიური ტრადიცია; 2) ჭვრეტა და ჭვრეტი ცხოვრება (ჭვრეტის ხელოვნება და „სულიერი გამოცდილება“); 3) სულიერ-ფილოსოფიური გამოცდილების ფიქსაციისა და გადაცემის მექანიზმები („მეტაფიზიკური დისკურსი“).
3. **საკრალური ტრადიციის საზრისი და მნიშვნელობა:** ა) ტრადიციის ხმა („ანონიმური და კოლექტიური“) და გამოცხადება; ბ) ტრადიცია, როგორც საკრალური გადმოცემების ერთიანი კორპუსი; გ) საკრალური ტრადიციის ინსტიტუციური განზომილება; 1. *ქრის-*

ტიანული ქრონოტოპოსი: ბიბლიური გამოცხადება და ქრისტეს ეკლესია; ბიბლია, როგორც საკრალურ გადმოცემათა ერთიანი კორპუსი; საკრალური ტრადიცია პავლესთან: ევქარისტიული კანონი და რწმენის პროტოსიმბოლო; 2. **კლასიკური ინდური ქრონოტოპოსი:** ა) შრუტი – ვედური ტრადიცია, როგორც საკრალურ (ღვთაებრივ) გადმოცემათა ერთიანი კორპუსი (ვედები – ბრაჰმანები – არანიაკები – უპანიშადები – ვედანტა), ხოლო სმრიტი – არანაკლებ ერთიანი კორპუსი წინაპართა ავტორიტეტული გადმოცემებისა: (მაგალითად) „ბჰაგავად-გიტა“ (და მთლიანად – „მაჰაბჰარატა“); ბ) ბრაჰმანთა ვარნის განსაკუთრებული როლი; 3. **ჩინური ქრონოტოპოსი:** ა) კონფუციუსისეული კანონი – „ხუთნიგნეული“ („ხუთი კანონი“ – ი ძინი, ში ძინი, შუ ძინი, ლი ძინი, ჩუნ-ძიუ); ბ) კონფუციუსის სკოლის ინსტიტუციური ხასიათი და ადმინისტრაციული მართვის უნარ-ჩვევები („ჩინური მენეჯმენტი“); 4. **ანტიკური ქრონოტოპოსი:** A. ბერძნული კულტურის თავისებურება – ა) საკრალური ტრადიციის ფრაგმენტული ხასიათი, საკრალური გადმოცემების ერთიანი კორპუსის არარსებობა, ქურუმთა ავტონომიური კლასის არქონა; ბ) ტრადიციასთან მიმართებაში „პირველი“ ფილოსოფოსების განსაკუთრებული მედიაციური როლი: ჰერაკლიტეს ლოგოსი, პარმენიდეს ფილოსოფიის ქალღმერთი, პითაგორას „სფეროთა მუსიკა/ჰარმონია“; გ) პლატონი და „ავთენტური ტრადიცია“: „სანყისის“ ნარატივი „პოლიტიკოსში“; დ) საკრალური ტრადიცია არისტოტელეს მიხედვით; B. რომაული კულტურის თავისებურება: სამართალი, როგორც ტრადიცია, ჭვრეტის ხელოვნება და ფილოსოფია; პატრიციუსები, როგორც ქურუმთა კლასი.

4. მჭვრეტელობა, ჭვრეტითი ცხოვრება. ჭვრეტის ხელოვნება: 1. ანტიკური ქრონოტოპოსი: ა) საგანგებო ჭვრეტითი ტრაქტატების სიმცირე (ფილონი, მუსონიუსი, პლოტინოსი და სხვ.); ბ) ჭვრეტისა და ჭვრეტითი ცხოვრების არტიკულირება მეტაფიზიკური დისკურსის სხვადასხვა თემატურ ბლოკში („მეტაფიზიკის“ შესავალი; „თეეტეტის“ ქრესტომათიული პასაჟი; „ფედროსის“, „ნადიმის“, „ტიმეოსის“, „სახელმწიფოს“ და სხვ. ცალკეული პასაჟები; „ნიკომაქეს ეთიკაში“ ჭვრეტის უპირატესობის შესახებ პასაჟი და სხვ.); გ) ჭვრეტითი ტოპოსები: ციური მნათობები, გეომეტრიული ფიგურები, რიცხვები, მუსიკალური ჰარმონიები; დ) ვიზუალური და აკუსტიკური მედიტაციები; ე) პლატონური სიყვარული, როგორც მედიტაციურ-ჭვრეტითი ხელოვნება: ვ) დიალოგი, როგორც ჭვრეტითი მედიტაციის ფორმა; ვ) ერთისა და სხვის (სიმრავლის) დიალექტიკა პლატონთან, როგორც მედიტაციურ-ჭვრეტითი ხელოვნების უმაღლესი ფორმა და ყველა შესაძლო ჭვრეტითი მედიტაციის მატრიცა; ზ) „პარმენიდე“, როგორც მედიტაციურ-სულიერი სავარჯიშო; თ) ფილოსოფია და შვიდი თავისუფალი ხელოვნება, როგორც მედიტაციურ-ჭვრეტითი ხელოვნებანი (texnai); 2. ინდური ქრონოტოპოსი: ა) იოგა, როგორც სულიერების ხელოვნება, საზოგადოდ, და პატანჯალის იოგა, როგორც მედიტაციის საგანგებო ტექნე; ბ) სულიერების ხელოვნების (საზოგადო იოგა) სამი ძირითადი მატრიცა: ჯნანა (ცოდნა)-, ბჰაქტი (სულიერი მიჯნურობა)- და კარმა (ქმედების)-იოგა გ) ომ-ბგერაზე მედიტაციის ცენტრალური როლი კლასიკურ ინდურ კულტურაში: დ) ვედანტა და ადვაიტა-ვედანტა, როგორც ინდური სულიერების გულისგული; ე) შანკარა, როგორც კლასიკური ინდური კულტურის ბუდა-შაკიამუნი, ანუ – როგორ დაამარცხა შანკარამ

ბუდიზმი; ზ) სანკჰიას ძირითადი სურათბატი (ატმანი – პარაკრიტი), როგორც ვიზუალურ-პლასტიკური მედიტაციის მატრიცა; თ) მიმანსა, ნიაია და ვაიშნეშეიკა, როგორც ინდური ორგანონი და რიტუალის ექსეგეზა, როგორც მედიტაციური ტექნე; 3. **ჩინური ქრონოტოპოსი:** ა) ი ძინი: ნუმეროლოგიური მანტიკა, როგორც ჩინური მედიტაციურ-ჭვრეტითი სულიერების ძირეული მატრიცა; ბ) კონფუციუსი და მისი სკოლა: ნიგნის კულტივაცია, როგორც ჩინური *Lectio Divina*; გ) დაოს ალქიმია, როგორც მედიტაციური ტექნე; დ) „ლეგისტები“, „სახელთა სკოლა“, ინისა და იანის სკოლები, როგორც ჩინური *Jus Romanum* და *artes liberales*; ე) მო-ძი, როგორც ჩინური ბჰაქტი-იოგა. 4. **ქრისტიანული ქრონოტოპოსი:** ა) ქრისტიანული სულიერების დასაწყისი: იესოს ლოცვა და მთის ქრონოტოპოსის მედიტაციურ-ჭვრეტითი მნიშვნელობა ლუკასთან და იოანესთან; ბ) პავლეს მოქცევის ლიტურგიული და ჭვრეტით-მედიტაციური საზრისი; გ) *In Spiritu* – სულიერების ესქატოლოგიური ბუნება მირქმის ეპიზოდსა და იოანეს გამოცხადებაში; დ) ორიგენეს სულიერების ხელოვნება; ე) ქრისტიანული სულიერების ინსტიტუციონალიზაცია: წმ. ანტონი ეგვიპტელი, წმ. ათანასე ალექსანდრიელი, წმ. ბასილი დიდი; ვ) წმ. გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრება“, არეოპაგეტიკა და აპოფატეიკური დისკურსი; ზ) ბენედიქტესეული სულიერება: *ora et labora*; თ) ისააკ ნისიბინელი და სირიული მისტიციზმი; ი) გვიგო კარტუზიელი და *Lectio Divina* (წმინდა წერილის სულიერი კითხვა); კ) წმ. ფრანცისკე და ღვთაებრივი მიჯნურობა; ლ) სულიერება მონასტერსა და უნივერსიტეტს შორის: წმ. თომა აკვინელი და წმ. ბონავენტურა; მ) წმ. ეგნატე ლოიოლა და წმ. იოანე ჯვრისა (სან ხუან დე ლა კრუსი): ეგნატესეული მსახურებისა

და „სულის ბნელი ღამის“ მისტიკა; ნ) ისტორიის სულიერი ჭვრეტა: ნმ. ავგუსტინედან ბოსუემდე; ო) ნმ. ტერეზა ლიზიელის „კენოსისური“ სულიერება და ნმ. შარლ დე ფუკოს „შინაგანი ფარული გზა“ (იესო ნაზარეთში); პ) ეგნატესეული „სულიერი სავარჯიშოები“, როგორც სულიერების უნივერსალური მატრიცა.

5. „მეტაფიზიკური დისკურსი“: თემატური დისციპლინები, ძირითადი ჟანრები და კონცეპტუალური თეზაურუსი. 1. ანტიკური ქრონოტოპოსი: ა) თემატური დისციპლინები: 1. თეოლოგია (პირველი ფილოსოფია – ანუ ღმერთისა და სხვა პირველმიზეზთა ჭვრეტა); 2. ფიზიკა (ხილული კოსმოსისა და მისი ცალკეული რეგიონების ჭვრეტა); 3. ეთიკა (ჭვრეტა ადამიანური ზნე-ჩვეულებებისა); 4. დიალექტიკა და ორგანონი („მეტაფიზიკური დისკურსის“ ფორმალიზებული არტიკულაცია); ბ) ძირითადი ჟანრები: 1. პროსოდიული (საღექსო) ტრაქტატი; 2. პროზაული ტრაქტატი; 3. დიალოგი; 4. ბიოსი და ენკომიონი; 5. კომენტარი; გ) კონცეპტუალური თეზაურუსი: ონი და მეონი, ლოგოსი, სოფია და ფილოსოფია, ერთი და სიმრავლე, სტოიხეიონი, ატომი, ეიდოსი და ქორა (*khora*), ეიდოსი და მატერია (*hyle*), ენტელეხეია, არისტოტელური კატეგორიები, სილოგიზმი და ენთიმემა, ღმერთი, დემიურგი, ნუსი, სული, კოსმოსი, ლექტონი და ა.შ. 2. ინდური ქრონოტოპოსი: ა) თემატური დისციპლინები: 1. „მეტაფიზიკა“ (საგანგებო მნიშვნელობით – მთლიანად აპოფატიკური დისკურსით აგებული ბრაჰმანის შესახებ „მოძღვრება“) და იოგა (ბრაჰმანთან იდენტიფიკაცია, როგორც ჭვრეტითი მედიტაციის საგანგებო ფორმა-სახეობა); 2. ორგანონი და დიალექტიკა; ბ) ძირითადი ჟანრები: 1. სუტრა; 2. შასტრა; გ) კონცეპტუალური თეზაურუსი: ბრაჰმანი, ატმა-

ნი, იოგა, სანკჰია, კარმა, დჰარმა, მოკშა, გუნები, სკანდჰა, ვიდი და ავიდი, ჩიტა, ვიჯნიანა, დარშანა, ჩატუშკოტიკა და ა.შ. 3. ჩინური ქრონოტოპოსი: ა) თემატური დისციპლინები: 1. ნუმეროლოგია; 2. მანტიკა; 3. ალქიმია; ბ) ძირითადი ჟანრი: ტრაქტატის, დიალოგის, იგავის, ბიოსისა და ანეგდოტას თავისებური ნაზავი; გ) კონცეპტუალური თეზაურუსი: დაო, ინი და იანი, ძი, ჟე, ჟუ, დე, ლი, ზეცა და ა.შ. 4. ქრისტიანული ქრონოტოპოსი: ა) თემატური დისციპლინები: ქრისტიანული გაგებით, თეოლოგია, განსხვავებით ანტიკური ნომენკლატურისაგან, არ მიეკუთვნება ფილოსოფიის ქრონოტოპოსს – ის დამოუკიდებელი და მთავარი სულიერი დისციპლინაა; საკუთრივ ფილოსოფიის ჟანრები ამგვარია: 1. მეტაფიზიკა – ტრანსცენდენტური სფეროს ფილოსოფიური ჭვრეტა ბიბლიური ავტორიტეტის მოხმობის გარეშე; 2. ფიზიკა და კოსმოგონია („ჰექსამერონი“); 3. ეთიკა; 4. ლოგიკა; ბ) ძირითადი ჟანრები: 1. ტრაქტატი; 2. შეჯამება (summa); გ) კონცეპტუალური თეზაურუსი: ღმერთი, სამება, ლოგოსი, სანყისი (არხე), პირველი ზეცა (სამყარო), უსია, ჰუმოსტასისი, აპოფატიკა და კატაფატიკა, ჰუმპერთეოს-ი, ინტელექტი, ჰიკეიტას-ი, ლოგიკური კვადრატი, ფორმა და მატერია, აქტუალური უსასრულობა და ა.შ.

6. სამი ფილოსოფიური ქრონოტოპოსის (ანტიკური, ინდური და ჩინური) ძირითადი იმანენტური წინააღმდეგობები: 1) ჩინეთი: ა) ტრადიციული „ქმედებითი მჭვრეტელობა“, ანუ – ინსტიტუციონალიზებული პოლიტიკური ფილოსოფია (კონფუციუსი და მისი მიმდევრები) vs რადიკალური ანტიტრადიციული (და ანტიინსტიტუციური) ჭვრეტითი სულიერება (დაო);

ბ) კონფუციუსისეული მეტაფიზიკის საფუძველი – საკრალური ტრადიცია, მისი შენახვა და გადაცემა; დაოს მეტაფიზიკის საფუძველი – უკვდავება (ფიზიკური და მეტაფიზიკური გაგებით); გ) წიგნებისა და წინაპრების კულტი (კონფუციური) vs საგანგებო ალქიმია უკვდავების მოპოვების მიზნით (დაოს სკოლა); 2) *ინდოეთი*: ასტიკა vs ნასტიკა: ა) საკრალურ ტრადიციასა და ვედების ავტორიტეტზე დაფუძნებული ჭვრეტითი სულიერება (შანკარასეული ადვაიტა-ვედანტა) vs რადიკალური ანტიტრადიციული მჭვრეტელობა (ბუდა შაკიამუნი და „პირველადი ბუდიზმი“-თჰერავადა); ბ) ომ-მგერის მედიტაციური რეციტაცია vs ბუდას „მეუხარე დუმილი“; 3) *ანტიკური ფილოსოფიური ქრონოტოპოსი*: ა) დაპირისპირება ავთენტური საკრალური ტრადიციის ძიებაში – პლატონის დაპირისპირება ჰომეროსთან, როგორც – არაავთენტურ ტრადიციასთან; ბ) დაპირისპირება ჭვრეტითი ცხოვრების სინმინდესთან დაკავშირებით – ანტისტენეს დაპირისპირება პლატონთან წმინდა მჭვრეტელობის სახელით; გ) დაპირისპირება ყოფიერების საკითხზე – არისტოტელეს დაპირისპირება პლატონთან ეიდოსების ონტოლოგიურ სტატუსთან დაკავშირებით; დ) *ზეპირი სიტყვა* vs ფიქსირებული დისკურსი.

7. სამი ფილოსოფიური ქრონოტოპოსის „საერთო ნიადაგი“: 1) *ინდოეთი*: „საზოგადო“ იოგა (მედიტაციის ხელოვნება სამი მოდუსით – ჯნანა-, ბჰაქტი-, კარმა-იოგა) 2) *ჩინეთი*: ნუმეროლოგია და ნუმეროლოგიური მანტიკა; 3) *ბერძნული კულტურა*: საკრალური ტრადიციის ფრაგმენტაციის საზოგადო კონტექსტში ჭვრეტითი ცხოვრების აუცილებელი ხასიათი.

8. სამი ფილოსოფიური ქრონოტოპოსის იმანენტური ტიპოლოგიზაცია ქმედებასთან მიმართებით: 1) **ბერძნული ქრონოტოპოსი**: ა) რადიკალური მჭვრეტელობა (კინიკოსები, ეპიკურელები, პირონისტები); ბ) კლასიკური ჭვრეტითი ცხოვრება (არისტოტელიკოსები და სტოა); გ) პლატონისეული ქმედებითი მჭვრეტელობა (პოლიტიკური ფილოსოფია – „სახელმწიფო“ და „კანონები“); 2) **ინდური ქრონოტოპოსი**: ა) ცოდნის (ჯნანა) იოგა: ექვსივე დარშანა – პურუა მიმანსა, ვე-დანტა, სანკჰია, იოგა, ნიაია, ვაიშეშიკა; ბ) სიყვარულის (შაქტი) იოგა: შაქტისტები, შივაიზმი; გ) კარმა (ქმედების) იოგა: საგანგებოდ კმატრიებისათვის (ინდური სამხედრო არისტოკრატია); 3) **ჩინური ქრონოტოპოსი**: ა) კონფუციუსი და მისი სკოლა, როგორც „მართვის ფილოსოფია“; ბ) დაოს გარდა ოთხი დანარჩენი სკოლა (მო-ძის მიმდევრები, ინისა და იანის სკოლა, „სახელთა“ სკოლა, „ლეგისტები“), როგორც სახელმწიფო განათლების სისტემის მეტ-ნაკლებად აუცილებელი ნაწილი; გ) დაოიზმი: ანტისისტემა, პოლიტიკური ძალაუფლების მოპოვების შემთხვევაში – ტრადიციის (ანუ – კონფუციუსელობის) ლამის სრული განადგურების სტრატეგია, წიგნების დანვის ჩათვლით (ში-ხუან-დი, „ყვითელდოლბანდიანები“, მაოს კულტურული რევოლუცია) და ორიენტაცია უკვდავების მოპოვებაზე საგანგებო ალქიმიის მეშვეობით.
9. სამი ფილოსოფიური ქრონოტოპოსი და მჭვრეტელობითი ტრიადა (ვინ უჭვრეტს? რას /ვის/ უჭვრეტს? რა საშუალებებით უჭვრეტს?): 1. ინდური ფილოსოფია, როგორც **ინსტრუმენტული მჭვრეტელობა** (რა საშუალებებით?); 2. ანტიკური – როგორც „შინაარსობრივი“ (რას უჭვრეტს?) და 3. ჩინური, როგორც – **პერსონოლოგიური** (ვინ უჭვრეტს?)

10. რომაული სამართალი და „ლეგისტების“ ჩინური სკოლა.
11. ბუდიზმი, ბუდისტური ფილოსოფია და წყნარ და ინდოეთის ოკეანეთა მეგა-ქრონოტოპოსი (ინდური კულტურა, ჩინეთი, ტიბეტი, იაპონია და ინდოეთის ოკეანის არეალი).
12. ბიბლიური გამოცხადება და ანტიკური ფილოსოფია: ფილონ ალექსანდრიელი და თეოლოგიური ექსეგეზის დასაწყისი.
13. ბიბლიური გამოცხადება და გამოცხადების ვედური ნაირსახეობა.
14. ქრისტიანული გამოცხადება და ანტიკური ფილოსოფია * ფილოსოფიის ადგილი ქრისტიანულ კანონში.
15. ფილოსოფიის ოთხი დიაქრონიული ქრონოტოპოსი მედიტერანულ არეალში: 1) ანტიკური (ბერძნულ-რომაული) სკოლა; 2) ფილოსოფია მონასტერსა და უნივერსიტეტს შორის; 3) „არისტოკრატიული კარის“ ფილოსოფია; 4) თანამედროვე საუნივერსიტეტო პარადიგმა (XVII-XXI სს.).
16. სულიერი გამოცდილება და მეტაფიზიკური დისკურსი (I): 1) ანტიკური ქრონოტოპოსი: ერთი და ყოფიერება; 2) ინდური ქრონოტოპოსი: აბსოლუტური ყოფიერება (ბრაჰმანი) და სიცარიელე (შუნია); 3) ჩინური ქრონოტოპოსი: დაო და ინო-იანი.
17. სულიერი გამოცდილება და მეტაფიზიკური დისკურსი (II): ქრისტიანული ფილოსოფია და ბერძნები:

აქტუალური უსასრულობა (*primum est infinitum**) vs ერთი (hen).

18. სულიერი გამოცდილება და მეტაფიზიკური დისკურსი (III): 1) ქრისტიანული სქოლასტიკა და სულიერების (მისტიკური) დისკურსი; 2) ავეროიზმი და სუფიზმი; 3) ებრაული სქოლასტიკა და კაბალა.
19. თომისტური კორექცია: ფილოსოფიის, თეოლოგიისა და სულიერების (მისტიკის) თომისტური დისტინქცია: 1) ფილოსოფია, როგორც მეტაფიზიკური დისკურსი; 2) თეოლოგია, როგორც გამოცხადების ექსეგეზა; 3) სულიერების დისკურსი, როგორც მისტიკური (სულიერი) გამოცდილების არტიკულაცია.
20. ახალი დროის (Modernity) „საუნივერსიტეტო პარადიგმის“ (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი, ჰეგელი, მოდერნიზმი, პოსტმოდერნიზმი) ისტორიული გენეზისი და ანალიტიკური მორფოლოგია.
21. ქრისტიანული ფილოსოფია vs „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“ ახალ დროში.
22. თანამედროვე სიტუაცია (XX-XXI სს.): 1) ქრისტიანული ფილოსოფია; 2) „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“; 3) „არისტოკრატიული წრის“ მეტაფიზიკა (შტეფან გეორგეს, უ. ბ. იეიტსის და ვიარ. ი. ივანოვის წრეები, „ობერიუ“, პიატიგორსკის „სკოლა“ და სხვ.); 4) „ანაქორეტი“ ფილოსოფოსები (ერნსტ იუნგერი, ჟან გეზსერი, მერაბ მამარდაშვილი და სხვ.).

პირველწყაროების მოკლე ნუსხა:

პითაგორამდელები და პითაგორას თანამედროვენი

„ფისიოლოგები“ (ფრაგმენტები)

ჰერაკლიტე (ფრაგმენტები)

პარმენიდე (ფრაგმენტები)

პითაგორა და გვიანი პითაგორელები

პითაგორა (ფრაგმენტები)

ოლიმპიოდოროსი, „ოქროს ლექსების კომენტარები“
ფლავიოს ფილოსტრატე, „აპოლონიოს ტიანელის ცხოვრება“

ექვსი კლასიკური სკოლა (აკადემია, კინიკოსები, პერიპატეტიკოსები, სტოა, ეპიკურელები, პირონიკები/„სკეპტიკოსები“)

პლატონი, „პარმენიდე“; „ფედონი“; „ფედროსი“; „ნადიმი“; „ტიმეოსი“, „სახელმწიფო“; „პოლიტიკოსი“; მეშვიდე წერილი

ანტისტენე, „აპოფთეგმები“; დიონ ქრიზოსტომოსი, „კინიკური სიტყვები“

არისტოტელე, „მეტაფიზიკა“, „სულის შესახებ“, „კატეგორიები“; „ნიკომაქეს ეთიკა“

კლასიკური სტოა (ფრაგმენტები); სენეკა, „წერილები ლუცილიუსისადმი“; მარკუს ავრელიუსი, „საკუთარი თავისადმი“

ეპიკურე, „წერილები“; ლუკრეციუსი, „ნივთთა ბუნებისათვის“

სექტუს ემპირიკუსი, „სწავლულთა წინააღმდეგ“

საშუალო აკადემია

ციცერონი, „ლმერთების ბუნების შესახებ“

პლატონური ფილოსოფიის სახელმძღვანელოები (ალბინოსი, აპულეუსი, ალკინოე, ანონიმი)

გვიანდელი აკადემია („გვიანდელი პლატონიზმი“)

პლოტინოსი, „ბუნების, ჭვრეტისა და ერთის შესახებ“ („ენეადები“, III, 8)

პორფირიოსი, „კატეგორიათა შესავალი“

იამბლიქოსი, „ეგვიპტური მისტერიებისათვის“

პროკლე, „თეოლოგიის საწყისები“

პლატონურ-იუდაური სინთეზი

ფილონ ალექსანდრიელი, „ჭვრეტითი ცხოვრების შესახებ“

რომაული სამართლის ტრადიცია (VI — XX სს.)

იუსტინიანეს ინსტიტუციები (Corpus Juris Civilis)

რომაული საეკლესიო სამართალი

ჰუგო გროციუსი, „ომისა და მშვიდობის სამართალი“

კარლ შმიტი, „დედამიწის ახალი ნომოსი“

კლასიკური ინდური და ბუდისტური ფილოსოფიები

ჩჰანდოგია-უპანიშადა; კენა-უპანიშადა; მანდუკია-უპანიშადა

ბჰაგავად-გიტა

ვედანტა-სუტრა

შრი შანკარა აჩარია, „ვივეკაჩუდამანი“; „ატმა-ბოდჰა“;

„ბრაჰმანუმჩინტანამ“;

დჰამაპადა

აბჰიდჰარმა-კოშა

პრიდაია სუტრა; ვაჯრაჩჰედიკა-პრაჯნია-პარამიტა-
სუტრა

ჩინური ფილოსოფია

ი-ძინი (ჯოუ ი)

ლუ-იუი; მენ-ძი

ლაო-ძი (დაო-დე-ძინი); ჯუან-ძი (ან - ბაოპუ-ძი)

მო-ძი

ბერძნულ-რომაული ქრისტიანული ტრადიცია: პატრის-
ტიკა (II-VIII სს.)

წმ. იუსტინე ფილოსოფოსი (მარტვილი), „აპოლოგია“

ორიგენე, „საწყისთა შესახებ“; „ლოცვის შესახებ“

ევაგრე პონტოელი, „განმარტოებულთათვის“

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი, „ანტონი ეგვიპტელის ცხოვრება“; „სიტყვის განკაცებისათვის“

წმ. ბასილი კესარიელი, „სწავლანი“

წმ. გრიგოლ ნაზიანზელი, „ხუთი თეოლოგიური სიტყვა“

წმ. გრიგოლ ნოსელი, „მოსეს ცხოვრება“

არეოპაგელისეული კორპუსი: „მისტიკური თეოლოგია“;
„საღვთოთა სახელთათვის“

წმ. ავგუსტინე, „აღსარებანი“; „აკადემიკოსების წინააღმდეგ“; „ნეტარი ცხოვრების შესახებ“; „უფლის ქალაქისათვის“

ბოეციუსი, „პორფირიოსის კომენტარი“; „ნუგეში ფილოსოფიისაგან“

წმ. ბენედიქტე ნურსიელი, „სამონასტრო განაწესი“

წმ. გრიგოლ დიოლოგოსი, „სამწყსო განაწესი“

წმ. ისაკ ასური, „სიტყვა განმარტოების გზათა შესახებ“

ნმ. მაქსიმე აღმსარებელი, „მისტაგოგია“

ნმ. იოანე დამასკელი, „წყარო ცოდნისა“

ლათინური (დასავლური) ქრისტიანული ტრადიცია –
ორდენების სულიერება/ფილოსოფია (ბენედიქტელები,
კარტუზიელები, ცისტერციანელები, დომენიკელები, ფრან-
ცისკელები, კარმელელები, იეზუიტები და სხვ.) – კათოლი-
კური მაგისტერიუმი (IX — XXI სს.)

ნმ. გვიგო კარტუზიელი, „დაყუდებულთა კიბე“

ნმ. ბერნარდე კლერვოელი, „მადლისა და არჩევანის თა-
ვისუფლების შესახებ“

ნმ. ანსელმ კენტერბერიელი, „პროსლოგიონი“

ნმ. თომა აკვინელი, „წმინდა მოძღვრების შესახებ“
და „ჭვრეტითი ცხოვრების შესახებ“ („თეოლოგიის შე-
ჯამებიდან“)

ნმ. ბონავენტურა, „სულის მეგზური ღმერთისაკენ“;
„ბრევილოკეიუმი“

ნეტარი იოანე შოტლანდიელი (დუნს სკოტუსი), „ღვთის
არსებობის შესახებ“

უილიამ ოკამი, „ღვთის არსებობის დამტკიცების შესახ-
ებ“

ლირსი თომა კემპელი, „ქრისტეს მიბაძვისათვის“

ნმ. ეგნატე ლოიოლა, „სულიერი სავარჯიშოები“

ფრანსისკო სუარესი, „მეტაფიზიკური დისპუტაციები“

ნმ. ტერეზა ავილიელი, „შინაგანი კოშკი“

ნმ. იოანე ჯვრისა (სან ხუან დე ლა კრუსი), „სულის
ბნელი ღამე“

ნმ. ტერეზა ლიზიელი, „სულის ამბავი“

ნმ. ტერეზა ბენედეტა ჯვრისა (ედით შტაინი), „ჯვრის
მეცნიერება“

ნმ. ფრანცისკე სალელი, „მიძღვნიტი ცხოვრების
შესავალი“

ნმ. ალფონსე დე ლიგუორი, „ღმრთაებრივი სიყვარული“;

„ვნებანი უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი“

ნეტარი იოანე კარდინალი ნიუმენი, „უნივერსიტეტის იდეა“; „ჯვრის გზა“

რომანო კარდინალი გვარდინი, „სოკრატეს სიკვდილი“; „ლოცვის შესახებ“

ადრიენ ფონ შპაირი, „მხევალი უფლისა – მარიამის ნიგნი“

ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი, „აღდგომის საიდუმლო“; „ჭვრეტითი ლოცვის შესახებ“

ბენედიქტე XVI (იოზეფ რატცინგერი), „ქრისტიანობის შესავალი“; „დასაბამად ღმერთმა შექმნა“...

„ბიზანტიური“ და „პოსტბიზანტიური ტრადიცია“ (IX-XIV სს. და XV-XXI სს.)

ნმ. სვიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი, „საღმრთო ლოცვისა და კონცენტრაციის მეთოდოსის შესახებ“

ნმ. გრიგოლ პალამა, „ტრიადები საღვთომღუმარეთა დასაცავად“

ფილოკალია

„პილიგრიმის გულწრფელი მონათხრობი სულიერი მამის წინაშე“

სტარეცი სილუანი, „სწავლანი“

ისლამური ტრადიცია (XI — XX სს.)

ალ-ღაზალი, „ფილოსოფოსთა უკუგდება“

ავეროესი (იბნ როშდი), „უკუგდების უკუგდება“

იდრის შაჰი, „ჭეშმარიტების მძებნელნი“

იუდაური ტრადიცია (IV — XX სს.)

მაიმონიდი, „გზააბნეულთა მეგზური“

„სეფერ-იეცირა“

მარტინ ბუბერი, „გოგი და მაგოგი“
„სასახლის ფილოსოფია“

გეორგიოს პლეთონი, „პლატონისა და არისტოტელეს
შედარება“

მარსილიო ფიჩინო, „პლატონური თეოლოგია“
ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა, „სიტყვა ადამიანის
ღირსებაზე“

ახალევროპული „საუნივერსიტეტო პარადიგმა“ (XVII
XX სს.)

დეკარტი, „მეტაფიზიკური მედიტაციები“
სპინოზა, „ეთიკა“
ლაიბნიცი, „მონადოლოგია“
კანტი, „წმინდა გონების კრიტიკა“; „პრაქტიკული
გონების კრიტიკა“

ჰეგელი, „სულის ფენომენოლოგია“
ჰუსერლი, „კარტეზიული მედიტაციები“
ვიტგენშტაინი, „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი“;
„ფილოსოფიური ძიებანი“
ჰაიდეგერი, „ყოფიერება და დრო“; „ტექნიკის საკითხი“;
„სამყაროს სურათის დრო“

„ანაქორეტი“ ფილოსოფოსები (XIX - XX სს.)

შოპენჰაუერი, „სამყარო, როგორც ნება და წარმოდგენა“
ნიცშე, „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“; „მორ-
ალის გენეალოგია“

ანრი ბერგსონი, „შემოქმედებითი ევოლუცია“; „ცნობი-
ერება და სიცოცხლე“; „რელიგიისა და მორალის ორი საწყ-
ისი“

ოსვალდ შპენგლერი, „დასავლეთის დაისი“
ერნსტ იუნგერი, „მუშა“; „ტოტალური მობილიზაცია“;

„გეშტალტის ცვლა: XXI საუკუნის პროგნოზი“
ოლდოს ჰაქსლი, „Philosophia perennis“
ჟან გებსერი, „საწყისის მუდმივი თანდასწრება“
მერაბ მამარდაშვილი და ალექსანდრ პიატიგორსკი,
„ცნობიერება და სიმბოლო“

ქრისტიანული ფილოსოფიური ტრადიცია აღმოსავლეთ-
სა და დასავლეთში (XVII - XXI სს.)

ბლევ პასკალი, „აზრები“
ჟოზეფ დე მესტრი, „პეტრეს მოსაყდრის შესახებ“
დონოსო კორტესი, „კათოლიციზმი, ლიბერალიზმი და
სოციალიზმი“

ზერენ კირგეგორი, „შიში და ძრწოლა“: „ტანჯვათა სახ-
არება“; „სასიკვდილო სენი“

ფ. მ. დოსტოევსკი, „ძმები კარამაზოვები“

გ.კ. ჩესტერტონი, „მარადიული ადამიანი“; „ნმ. ფრან-
ცისკე ასიზიელი“; „ორთოდოქსია“

ლეონ ბლუა, „დღიურები“

ჟორის-კარლ უისმანსი, „გზაზე“; „საკათედრო ტაძარი“
ეტიენ ჟილსონი, „ყოფიერება და არსი“; „ფილოსოფოსი
და თეოლოგია“

ჟაკ მარიტენი, „ქრისტიანული ფილოსოფიის შესახებ“

ჟაკ მარიტენი და რაისა მარიტენი, „ლიტურგია და ჭვრე-
ტა“

გაბრიელ მარსელი, „მეტაფიზიკური დღიური“; „ყოფი-
ერების საიდუმლო“

ემანუელ მუნიე, „პერსონალიზმის მანიფესტი“

სიმონა ვეილი, „მადლი და სიმძიმე“; „რვეულები“

ჟორჟ ბერნანოსი, „კარმელის მონაზონთა დიალოგები“

კონსტანტინ ლეონტიევი, „საშუალო ევროპელი, რო-
გორც საყოველთაო ნგრევის იდეალი და იარაღი“

ელადიმირ სოლოვიოვი, „პლატონის ცხოვრებისეული
დრამა“; „შუა საუკუნეებისეული მსოფლჭვრეტის დაცემა“;

„სამი საუბარი ომზე, პროგრესსა და მსოფლიო ისტორიის დასასრულზე“

ევგენი ტრუბეცკოი, „პლატონის სოციალური უტოპია“;
„ცხოვრების საზრისი“

ა.ფ. ლოსევი, „მითოსის დიალექტიკა“

მამა პაველ ფლორენსკი, „კულტის ფილოსოფია“

თ. ს. ელიოტი, „მკლელობა საკათედრო ტაძარში“;
„ქრისტიანული საზოგადოების იდეა“

კ. ს. ლუისი, „სასწაული“; „ტანჯვა“; „უბრალოდ, ქრისტიანობა“

ქრისტოფერ დოუსონი, „რელიგია და კულტურა“; „მსოფლიო ისტორიის დინამიკა“

ანტანას მაცეინა, „უსჯულოების საიდუმლო“

იოზეფ პიპერი, „მოცალეობა და კულტი“; „ფილოსოფიური აქტი“; „ტრადიცია“; „დღესასწაულის საზრისი“

რენე ჟირარი, „რომანტიზმის სიცრუე და რომანის სიმართლე“

ალისდერ მაკინტაირი, „ღირსების შემდგომ“

ჩარლზ ტეილორი, „ჩაკეტილი სამყაროს სტრუქტურა“

ჯეიმს ვ. შალი, „ნივთთა წეს-რიგი“

ინდექსი

ა

აპოლონიოს ტიანელი – 27
204 262

აბსოლუტური სული – 34 71
158

აბჰიდჰარმა – 87 159 264

აგლაოფემუსი – 221

ადვიატა-ვედანტა – 254 258

ადო პიერ – 5 27

ადრიან ლევერკიუნი – 179
229 230

ავრელიანუსი – 228 244

ავეროესი – 75 266

ავესტა – 11

ავიცენა – 78

ავტარკია – 174

ავტობიოგრაფია – 65 205

ათენი – 57 197

ათჰარვავედა – 201

აიონი – 191

აკადემია – 57 58 95 193 197
204 219 221 222 225 252 262
263

აკადემიკოსები (პლატონის-
ტები) – 28 193 264

ალეგორია – 35 36

ამონიოს საკასი – 223

ანამნესისი – 48 152

ანანკეს თითისტარი – 118

ანაქორეტული – 133 141 181

ანონიმური – 10 139 140 159

160 252

ანტისტენე – 138 140 193 258

აპეირონი – 24 96 247

აპოლონი – 187

აპოფათიკური – III 34 39-45
56 59 60 76 84 88 95 146 152
158 211 255 266

არადუალისტური, არაორო-
ბითი ვედანტა – 210

არანიაკები – 204 253

არარა – 33 97

არაცნობიერი – 7 58 66 86
191

არეოპაგელი – 34 40 60 95
101 264

არიომეტიკა – 56 113 118 161
196 241

არისტოტელე – II 15 16 24 27
59 74 75 80-83 87 157 174
185-188 226 250 262 267

არისტოფანე – 12

არსებული – 28 31 34 38 41 53
55 74 76 78 81 83 84 86 95 97
99 102 103 109 133 134 156
176 207 245

არსებული და წარმოქმნადი
– 55

არსი – 10 13 21 36 65 71-73
76-78 81-84 86 92 100 101
104 108 129 138 152 154 156
158 161 162 167 168 170 193
199 203 207 222 223 253 258

არქეტიპული მითოსური
სტრუქტურები – 135

- არჯუნა – 143 198
 ასანა – 199
 ასტიკა – 51 52 258
 ასტრონომია – 56 113 118
 161 196 240 241
 ატარაქსია – 174
 ატლანტისი – 12
 ატმანი – 97 135 200 201 207
 209 210-212 215 246 255
 ატომები – 203 256
 აქტუალური უსასრულობა –
 XII 97 100 105 107 116 122
 257 260
 „აღსარებანი“ – 60 205 264
 ახალი ეონი – 137

 ბ
 ბადარაიანა – 198
 ბაირონი – 236
 ბალთაზარი ჰანს ურს ფონ–
 68 266
 ბანაუსოსი – 182 187 188
 ბაოპუ-ძი – 140 264
 ბარტი როლან – 5
 ბრაჰმანუმჩინტანა – 264
 ბახი იოჰან სებასტიან – 178
 ბახტინისეული ენა – 122
 ბეატრიჩე – 64
 ბენედიქტე XVI (იოზეფ
 რატცინგერი) – 32 266
 ბერგმანი ინგმარ – 191
 ბერდიაევი ნიკოლაი – 61 67
 68
 ბიბლია/ბიბლიურ – III IV 11
 13 24 29 30 32 38 39 40 49 50 52
 58 59 73 109 111 130-132 140
 146-148 150-153 157 160 166
 222 226 226 251 253 257 260
 ბლეიკი უილიამ – 113
 ბლუა ლეონ – 205 268
 ბოეციუსი – 6 35 36 49 64
 264
 ბოლო ჟამი – 66 67 147
 ბორხესი ხორხე ლუის – 113
 115 116 227 228 244
 ბრაჰმანები – 160 187 201 253
 ბრაჰმანი – 29 52 53 97 135
 136 146 160 200 210 212 215
 244 246 247-249 256 260
 ბრაჰმანიზმი – 89
 ბრენტანო კლემენს – 114
 ბრუნო ჯორდანო – 177 225
 226 227
 ბუდიზმი – 51 86 91 92 106 136
 141 143 146 159 198 226 255
 258 260 268
 ბულგაკოვი მიხაილ – 240
 ბუნებრივი (natural) და ზე-
 ბუნებრივი (supernatural)
 – 74
 ბჰაგავად-გიტა – 51 52 93
 142 143 154 173 198 253 263
 ბჰაქტი – 142 143 165 198 254
 255 258

 ბ
 გადაუცემადი(ს) გადაცემა –
 11 39 42 43

გაკვირვება – 73 166
 გალაკტიონი – 40
 გალილეი გალილეო – 87 169
 გამოუთქმელი(ს) გამოთქმა
 – III 39 40 41 43 44 45
 გამოცხადება/გამოცხადების
 – III 1 4 8 26 30 35 38-40
 45 49 50 52-54 57 60 67
 73 88 109 111 133 136 147
 150 151 166 167 179 200 208
 219 226 252 253 255 260 261
 განმანათლებლობის დი-
 სკურსი – 667
 განსაზღვრება (logos) – 78
 გარეგანი – 62 175 208 225
 გაუტამა ბუდა შაკიამუნი –
 41 204
 გაშუალებული (დია-ნოია) –
 34 77 161
 გებსერი ჟან – 169 261 268
 გეტსიმანია – 115 149
 გენონი რენე – 226
 გეომეტრია/გეომეტრიულ –
 56 113 118 151 161 196 203
 241 254
 გეორგე შტეფან – 72 220 221
 225 261 267
 გეშტალტი – 72 268
 გვატარი ფელიქს – 5 157 175
 გნოსისი – 143 207 208
 გოეთე – 7 229 230-237 239
 240 242
 „გორგიასი“ – 12 153
 გრანიე მარსელ – 212

გრეთჰენი – 234 238 239
 გულდი გლენ – 169 177 178
 დ
 დავითი – 8
 დაიმონთა – 155
 დამსხვრეული კოსმოგონი-
 ური მითოსი/ტრადიცია –
 156 159
 დანაწევრებისა და
 გამთლიანების – 139 140
 დანიელი – 122
 დანტე – 64 117 128 144 156
 234 246
 დარშანა(ები) – 51 52 165 197
 198 257 259
 დაუსწრებელი თანდასწრება
 – 210
 დაცვა – III 8 23 170 175
 დეკარტი – 3 6 33 34 68 70 71
 85-87 110 169 175 244 261
 267
 დეკონსტრუქცია – 4
 დელეზი ჟილ – 5 157 175
 დემოკრიტე – 244
 დენ სიאו-პინი – 196
 დერიდა – XII 4 5 9 53 169
 დიალექტიკა/დიალექტიკუ-
 რი – 45 57 66 70 73 77 92-94
 113 119 151 152 158 159 161
 174 181 196 199 206 215 223
 227 232 241 245-247 251 254
 256 269
 დიდი დრო – 127 141 172 191

193 195 216 237 240 252
 დიოგენე ლაერტელი – 26 36
 197 204
 დიონისე – 147 187 189
 დიონისე არეოპაგელი –
 40 60 101
 დიოტიმა – 35 36
 დიუმეზილი ჟორჟ – 187
 დოგმატური – 73 182 186 224
 დოისენი პაულ – 250
 დონ კიხოტი – 57 58 115
 დოსტოევსკი – 58 61 139 141
 268
 დოუსონი ქრისტოფერ – 66
 68 269
 დოქსოგრაფია – 70 93 181
 223
 დოქტორი კროსოვსკი – 241
 დროითობა – 78
 დლესასნაული – IX 126 189
 191 238 269
 „დლიურები“ – 205 268
 დჰარმა/დჰარმები – 41 205
 246 257
 დჰიანა – 41 205 246 257

 ე
 ეგო – 3-5 68 69 86 110 136
 180
 ეგოფილია – 70 220
 ევნაპიოსი – 171
 ევოლა იულიუსი – 226
 ევფორიონი – 234 236 237
 239

ეთიკა – 166 167 256 257
 „ეთიკა“ – 267
 ეიდეტური – 24 100
 ეკლესიის მამები – 10 216
 224 233
 ეკჰარტი მაისტერ – 45
 ელელები – 90 92
 ელისაბედ I – 233
 ემანაცია – 59
 ემერიკი ანა კატარინა – 113
 114 115 122 123 149
 „ენეადები“ – 58 98 263
 ენიგმური – 39 149 150 151
 162 163
 ეპიკურე/ეპიკურელები – 138
 164 194 207 259 262
 ეპიკურეს ბალი – 204
 ეპისკოპოსი გერმანუსი –
 117 179
 ეპიფანიები – III 24 25 37
 38 147 150 152
 ეპიქტეტე – 223
 ერემიტი – 88
 ერთი (ფილოსოფიური და
 თეოლოგიური აზრით) – 9
 19 21 25 33 38 39 41 56 75 76
 82 83 87 89 92 95 98 99 115
 122 124 136 161 200 203 215
 245 247-250 260
 ერთი და მრავალი/სიმრავ-
 ლე – 37 55 256
 ეროსი – 59 117 121 153 221
 ესქატოლოგია/ურ – 23 61
 117 119 147 153 164 187 255

ესქატოლოგიური ნარა-
 ტივი – 117 153
 ეფესელი/ეფესო – 18 245
 ექიმი ჟივავო – 58 240
 ექსეგეზა – 52 57 59 72 73 88
 166 168 199 200 208 255 260
 261
 ექსისტენცია/ური – IX 7 30
 75 107 117 191
 ეშმაკის სილამაზე – 229 240
 ე
 ვაგნერი – 145 169 178 234
 234 236
 ვაიშეშიკა – 52 165 197-199 208
 255 259
 ვაიშიები – 187
 ვალა ლორენცო – 222
 ვალდესი – 231
 ვალენტინი – 238
 ვან იან-მინი – 196
 ვასუბანდჰუ – 244
 ვებერი მაქს – 7
 ვედანტა/ვედანტისტური –
 22 52 87 128 139 146 154 160
 165 197 198 199 200 201 208
 210 244 250 251 253 254 258
 259 263
 „ვედანტა სუტრა“ – 198
 ვედები – 11 51-53 59 93 160
 197 201 208 248 249 253 258
 ვერდი ჯუზეპე – 241
 ვინკელმანი იოჰან – 236
 ვიტგენშტაინი ლუდვიგ – VII

42 43 69 91 101 173 267
 ვნება – 3 78 114 234
 ვოლტერი – 67
 ვოლფსონი ჰარი ოსტინ –
 216 217
 ვრიგტი გეორგ ჰანს ვონ –
 45
 ვულგატა – 110 126
 ზ
 ზეარსი – 101
 ზეესი – 26 155
 ზემოდან დაბადება – 145
 ზეყოფიერება – 41
 „ზეცის შესახებ“ – 203
 ზოროასტრი – 49 221
 ზოროასტრული – 49
 თ
 თაბორი – 149
 თავადი მიშკინი – 58
 თავისთავადი ნივთი – 72
 თალესი – 24 25 29 33
 თამაში (სათამაშო) – IX 58 93
 116 119 189 190 191 192
 თანახი – 11
 თებაიდა – 205
 „თეეტეტი“ – 94 254
 თეოზისი – 137 185
 თეოლოგია – VI XII 34 36 57
 60 66-68 72 73 94 101 158 163
 166-170 186-188 221 224 231
 240 241 244 256 257 260 261
 263 264 265 267 268

თეორიული დისკურსი – 3
თეოსოფიური დისკურსი –
226
თვისობრიობა – 78

ო

ო ძინი – 165 196 253 255 264
იაკობი – 146 150
იამბლიქოსი – 26 79 204 263
იაჯუს – 51
იდეას მღვიმე – 26
იდენტიფიკაციის ნარატივი
– 135
იეზეკიელი – 31
იერუსალიმი – 32
იესო ქრისტე – 8 114 126 136
137 149 150 162 191 255 256
266
იესოს საზოგადოება (ე.წ.
იეზუიტების ორდენი) – 61
127 131 142 148 241 242
ინი და იანი – 195 257
ინტელექტი – X 104 257
ინტელიგიბელური – 81 86
იოანე – III 8 17 18 20 21 22 36
48 54 145 234 251 255
იოანე კლემაკიოსი – 156
იოანე პანონელი – 228 244
იოანე შოტლანდიელი (დუნს
სკოტუსი) – 99 100 103 104
197 265
იოგა სუტრა – 198 202
„ისტორიის თეოლოგია“ – 68
„ისტორიის საზრისი“ – 67

ისტორიის ფილოსოფია – 60
61 66 67
„ისტორიის ფილოსოფია“
– 68

„ისტორიის ფილოსოფიის
შესახებ“ – 68

ისტორიოსოფია – 60 61 65
66

იუდაური შაბათი – 189

იუნგერი ერნსტ – 169 177
178 179 261 268

იუნგი კარლ გუსტავ – 135
241

იშვარა-კრიშნა – 198

კ

კათარსისი – 142 144 145
კათჰა – 200

კალამი (დოგმატური თეო-
ლოგია) – 107 173 217

კამალაშილა – 244

კანტორი გეორგ – 116

კარმა – 142 143 165 173 198
199 254 257 258 259

კარმელის – 142 205 265

კარტეზიული – 5 6 69 86 170
220 267

კატაბასისი – 203 207

კატაფატიკა – 11 76 83 87 257

კატეგორიული მატრიცა – 6
60 84 86

კენა – 200 263

კენტი და ლუნი – 55

კერენი კარლ – 26 147

კინიკოსები – 138 166 193 194
197 223 259 262

კინობიტური – 133 141

კირგეგორი – 87 88 169 176
268

კლაისტი ჰაინრიხ ფონ – IX
100

კლემაკოსი – 88 156

კლერი რენე – 240

კომედია – 64 117 128 156 235

კლოდელი პოლ – 65

კორინთელთა – 46

კორნელიუსი – 231

კორპუსკულური – 124

კოსმოსი/კოსმოს- – 12 16 17

21 22 30 77 83 84 91 96 97

99 118 119 140 152 167 207

249 256

„კრატილოსი“ – 56

კრეაცია (შესაქმე) – 100

კრეტა – 26

კრიშნა – 142 143 198 209 249

კუზელი ნიკოლაუს – 43 45

კულმანი ოსკარ – 68

კუნ-ძი – 140

კურტუაზიული ნარატივი –
128

კურციუსი ე.რ. – 35

კმატრიები – 187 259

ლ

ლაიბნიცი გოტფრიდ – 6 87
101 152 261 267

ლანდინო – 219

ლაო-ძი – 140 194 195 203 264

ლე-ძი – 203

ლეკლერკი ჟან – 224

ლიკეოსი – 204

ლოგიკა – 4 90 152 166 174 196

207 208 224 225 241 244 257

ლოგიკური – 34 42 90 95 99

100 137 152 157 158 181 223

225 236 239 240 257

ლოვითი კარლ – 68

ლოსევი ალექსეი – 227 269

ლუთერი მარტინ – 126 219
239

ლუკა – 23 163 188 250

ლუკრეციუსი – 244 262

მ

მათემატიკოსები – 79

მაია – 53 90 201 247

მაკინტაირი ალასდერ – 89
269

მამა ბენედიქტე – 112

მამარდაშვილი მერაბ – 106
113 169 210 261 268

მანდუკია – 200 208 209 263

მანი თომას – 229 240 242

მოს „კულტურული რევო-
ლუცია“ – 195 196 259

მართა – 144 162 188

მარიამი – 144 162 188 266

მარინოსი – 26 204

„მარიონეტების ცხოვრება“
– 191

„მარიონეტების თეატრი“

-191

მარიონეტი - IX 190
მარიტენი ჟაკ - 68 73 89 166
168 179 268
მარკუს ავრელიუსი - 62 168
262
მარლო ქრისტოფერ - 7
231-233
მარსელი გაბრიელ - 89 179
212 268
მასონურ-როზენკროიცერუ-
ლი ოკულტური - 225
მატერიალური - 24 66 82 111
154 182 201
მაჰიაანა - 41
მაჰაკაშიაპა - 41
მბრწყინავი ღრუბელი - 148
149
მდგომარეობა (როგორც
კატეგორია) - 78 205
მედიტაციები - 3 201 254 267
მენ-ძი - 203 264
მეოთხე ელემენტი - 209
მესამე რომი - 61
მესიანი ოლივიე - 65
მეტაისტორია - 60 65-68
მეტა-ნოია - 145
მეტაფიზიკური სუბიექტი -
69 70
მეტაფორა - 5 35 116 117 122
124 148 191 192 210
მეტი და ნაკლები - 55
მეფე იაკობი - 126
მეფისტოფელი - 229 230-234

238 239

მიზნობრივი - 24
მითები - 10 12 74 146
მითოსი - 10-12 16 26 35 55 57
57 73 74 140 145 146 153 156
159 161 227 269
მიმართება (როგორც კატე-
გორია) - 78
მიმესისი - 157 161
მინჰერ პეპენკორნი - 241
242
მისტიკა - I III IX XI XII 3 7 24
25 30 31 57 73 113 165 166
168 169 200 256
მიძღვნითი (კონსეკრაცი-
ული) - 127
მკედართა ნიგნი/„ბარდო
თჰოდილი“ - 123
მმართველები - 188 194 204
მოვლენა - 113 159 219
მოკმა-ხსნა - 201 257
მონიკა - 62 64
მონსენჯონი ბრუნო - 177
მოსე - 28-31 38 44 109 133
140 147-151 163 164 200 218
255 264
მოქმედება (როგორც კატე-
გორია) - 78
მოქცევის ნარატივი - 135
148
მოცალეობა - IX 27 39 79 127
144 174 175 182 183 186 191
193 194 200 225 238 240 242
243 289

მო-ძი – 140 196 203 255 259
 264
 მოძრაობის მიზეზები – 24
 75
 „მსოფლიო ისტორიის დინა-
 მიკა“ – 68 269
 მუზეები – 187 189
 მუზონიუსი – 203
 მუსიკა/მუსიკალური – 56 80
 113 118 131 151 161 177 178
 196 201 203 240 241 253 254
 267
 მუსლიმური – 49
 მღვიმის მაგალითი – 77
 მშვენიერი ელენე – 234
 მცველები – 9 186 188
 მხედრები – 187

6

ნაგარჯუნა – 244
 „ნადიმი“ – 35 94 254 262
 ნასტიკა – 51 258
 ნაფტა – 241 242
 ნიაია – 52 165 197-199 208
 255 259
 ნიბური რაინჰოლდ – 68
 „ნივთთა ბუნების შესახებ“
 – 203
 ნიკეა-კონსტანტინოპოლი –
 46 251
 ნირვანა – 146
 ნიცშე ფრიდრიხ – X 4 24 25
 70 85 108 169 176 178 236 267
 ნოეტურ-სულიერი – 159

278

„ნუგეშისცემა ფილოსოფი-
 ისგან“ – 64
 ნუმეროლოგიური მანტიკა –
 165 255 258
 ნუსი – 24 36 97 158 256
 (ო)
 ობიექტური – 4 86 175
 ოდისევსი – 120
 ოიკონომია – 167
 ორაკული – 147
 ორობითი ლოგიკა – 152 245
 248
 ოროზიუს პაულუს – 60
 ორფევსი – 145
 „ორფევსის სონეტები“ – 145
 პ
 პავლე მოციქული – 39 41 45
 46 48 133 139 141 147 148 156
 163 164 253 255
 პაზოლინი პიერ პაოლო –
 236
 პანდავები – 143
 პარმენიდე – 29 30 33 34 36
 38 92 101 106 140 159 244
 253 262
 „პარმენიდე“ – 58 76 79 89 92
 93 94 98 152 153 254 262
 პარმენიდესეული – 30 35 57
 101 124
 „პარსიფალი“ – 145 235
 პასკალი – 89 134 139 141 205
 268
 პასტერნაკი ბორის – 58 240

- პატრისტიკა – 218 224 264
 პატრიციუსები – 187 253
 პელიკანი იაროსლავ – 237
 პერიპათეტიკოსები (არისტოტელეს სკოლა) – 193 197 207 223 262
 პერსონიფიცირებული ნარატივები – 138-140
 პიატიგორსკი ალექსანდრ – 79 169 261 268
 პითაგორა – 23 36 181 183 201 221 253 262
 „პითაგორას ცხოვრება“ – 79 204
 პითიას ვიზიონი – 3
 პითოლოროსი – 93
 პიკო – 219 267
 პირველადი ხდომილება – 13 16 17 21
 პირველი აქტი – 75
 „პირველი სამი საწყისი პიპოსტასის შესახებ“ – 203
 პირველმიზეზები – 24 207
 პირველნი არსნი – 14
 პირველსაწყისები – 24 25 97
 პლატონი/პლატონ- – II-V IX 3 6-10 12 13 15 16-18 20-24 27 29 30 34-38 40 41 45 48 49 55-60 62 68 70-84 87-90 93-99 105 108 109 113 117-121 123 124 134 138 140 141 144 146 150-154 156-163 166 168 170 172 183-194 196 203 206 215 219-223 225 226 237 244-251 253 254 258 259 262 263 267 268
 პლატონის აკადემია – 57
 პლატონური აკადემია – 193 219 221 252
 პლებსი – 187
 პლეთონი – 219 222 267
 პლოტინოსი – 58 59 89 98 203 204 254 263
 პოეტის ექსტაზი – 3 142
 პოიესისი – 4
 პოლისი – 152 161 162 181 182 186
 პოლიტიკა/პოლიტიკურ- – XIII 36 71 80 85 134 144 167 176 182 187 188 193 206 220 233 240 257 259
 პოლიტიკოსი – 129
 „პოლიტიკოსი“ – 8 13 15 16 21 29 75 83 84 185 253 262
 პორფირიოსი – 26 58 204 264
 პოსტმოდერნული – 4 5 57 58 242
 პოტენციური უსასრულობა – XII 98 100
 პრაქტიკი-მატერია – 201 207
 პრანაიამა – 199
 პრედიკაცია – 41 56 75 76 84 87 206 211
 პროკლე – 59 204 263
 პროტაგორა – 34
 პურვა-მიმანსა – 52 165 197-200 208

ჟამთა აღსასრული – 147
 „ჟამთა აღსასრული“ – 68
 ჟილსონი ეტიენ – 38 75 80 81
 82 89 91 96 98-101 105 109
 217 268

რაოდენობრიობა – 78
 რაქელი – 144 162
 რიგვედა – 50
 რილკე – 145
 რიტორიკული ფიგურა – 35
 122
 რიჩ – 51
 რიცხვები – 26 57 80 118 151
 203 254
 „რიცხვთა ბუნების შესახებ“
 – 203
 „რწმენა და ისტორია“ – 68

საბერძნეთი – 57
 საზღვარი და უსაზღვრობა
 – 37 55 153
 საიქიო მიგება – 117 119 123
 153
 საიქიო მოგზაურობა – 139
 140
 საიქიო ხილვები – 128
 საკრალური (sacrum) – საკ-
 რალური გადმოცემის – 9
 17 29
 „საკუთარი თავისადმი“ – 62

სამან – 51
 სამება – 136 137 200 257
 სამონასტრო ცხოვრება – 7
 178 186
 სამფუნქციური დიფერენცი-
 აცია – 187
 სანკჰია – 52 165 197 198 201
 207 208 255 257 259
 „სანკჰია-სუტრა“ – 198
 სანსარული ცნობიერება –
 146
 სარტრი ჟან პოლ – XIV 107
 108 176
 სასახლისა თუ კარის ქრო-
 ნოტოპოსი – 219 222
 საუნივერსიტეტო პარადიგ-
 მა – 27 68 72 88 93 157 169
 176 193 217 220 222 225 252
 260 261 267
 საყოველთაო სიყვარულის –
 სკოლა – 196
 სანყისი – I III 8 18 21 22 25 29
 48 52 75-78 82 83 175 189 203
 249 253 257 267 268
 სანყისში მყოფნი – II 10 55
 59
 სახელების სკოლა – 196
 „სახელმწიფო“ – 9 12 59 76 89
 95 117 123 144 153 185 186
 206 250 254 259
 სემენტოვი ვსევოლოდ – 50
 სემიოტიკური – 13 18
 სეტემბრინი – 241 242

- სვამი ვივეკანანდა – 202
 სვამი შივანანდა – 202
 სიკეთის ეილოსი – 9 41 76 82
 83 87 98 113 124 206 215
 სიმარტივე – 38 100
 სიმონა ვეილის რვეულები
 – 205
 სიმრავლეთა თეორია – 116
 სინა – 30 31
 სინათლე – V VI 29 48 56 77
 108 109 113 115 118 121-124
 148 149 206 232 245 248
 სისავსის განცდა – 131
 სეპეტიკური – 182 223 236
 სმენა – III 8-10 19 22 23 45 50
 129 154
 სმრიტი – 200 253
 სოკრატე – 35 36 92 108 138
 153 181 182 185 223 266
 სოლოვიოვი ვლადიმერ – 61
 67 88 268
 სოლომონი – 31
 სოტერიოლოგია – 186
 სოფისტური ერისტიკა – 34
 სპერმატიკული ლოგოსები
 – 203
 სპინოზა – 6 216 217
 სტაგირიტი – 15 75 81 82 152
 174 222
 სტოა – 197 204 259 262
 სტოიქეიონები – 159
 სუბიექტური იდეალიზმი –
 71
 სუბიექტური რეფლექსია –
- III 4 55 68 95 110
 სუბსტანცია (ousia) – 33
 სუბსტანცია აქციდენცია
 –76
 სულიერი გაფართოება – IV
 112 116 117 254 256
 სულიერი სავარჯიშოები – 3
 80 131 142 177 265
 სული-ეტლი – 36
 სულის ამბავი – 65 265
 სულის ბნელი ღამე – 143
 256
 „სულის ბნელი ღამე“ – 205
 სულის შინაგანი სინათლე –
 56 121-123
 სუტრები – 197
 სუფიზმი – 73 128 135
 სფაიროსი – 24
 სფეროთა ჰარმონია – 26 201
 253
 სქოლასტიკა – 5 6 60 70 80
 85 86 168 169 218 219 222
 225 261
 სხივი – I VI 113-115 118 119
 122 124 125
- ტ
 ტათჰაგათა – 86
 ტეტრაგრამატონი – 31
 ტეტრადა – 36
 „ტიმეოსი“ – 12 30 77 152 153
 254 262
 ტიტუსი – 32

ტიუტჩევი ფიოდორ – 42
ტოპიკა – 4 5 55 152 199 202
203 217 218

ტოპოროვი ვ.ნ – 31

ტოპოსი (სივრცული მახასია-
ათებელი) – 78

ტორჩინოვი ევგენი – 136

ტრაგიკული პათოსი – 3

ტრადიცია/ტრადიციულ- – II
III 7-13 15-18 20 22 27 29 34-
37 41 42 45-59 64 73 74 88 92
94 95 108 109 113 116 117 121
123 126-128 131 133-137 141
144 145 152-154 157 159-162
165 168 169 174-176 178-181
187 189 193-195 197 200 202-
204 206 208 213 216-218 221-
227 229 230 235 240 249 252
253 257-259 263-266 268-269

ტრანსპერსონალური – 137
139-141 146

ექ-სტატის – 137

ტრანსცენდენტური გან-
ზომილება – 23 106 133 139

უ

უდგითვა – 51

უთქმელი სიტყვები – 39

უისმანსი ჟორის-კარლ – 176
178 268

უნივერსიტეტი – 174 176 193
205 216 218 222 224 231-234
240-242 252 255 260 266

უფლის ქალაქი – 66

„უფლის ქალაქი“ – 60 66 264
უშუალო (noesis) – 34
უძრავი მამოძრავებელი – 60
74 75 82 87 108 203
უხილავი და ხილული – 77
85 119

ფ

ფაუსტი/„ფაუსტი“ – 7 172
229-240 242

„ფედონი“ – 9 12 94 152 153
262

„ფედროსი“ – 9 29 36 76 77
134 142 144 152-154 221 254
262

ფენომენური და ნოუმენური
– 72

ფერხული – IX 186-189

ფესტიუჟური ანდრე-ჟან –
27

„ფიგურათა შესახებ“ – 203

ფიგურები – 35 57 80 118 138
144 151 162 176 203 227 254

„ფიზიკა“ – 203 208

„ფილებოსი“ – 20 37 55 153
157 159

ფილონ ალექსანდრიელი –
28 203 216 217 254 260 263

ფიჩინო – 219 221 222 267

ფლავიოს ფილოსტრატე –
262

ფლავიოსი – 32

ფლობა – 78

ფლორენსკი პაველ – 179 269

ფრანკენშტეინი – 236	215 230 244 245 247 248 258
ფრიდემანი ჰაინრიხ – 72	260 267 268
ფროსარი ანდრე – 139 141	
ფსევდო-სიბრძნე – 152	
ფსიქოტექნიკა – 52 86 91 92	შ
126 135 136 139 141 142 198	შასტრები – 197
201 202	შექსპირი – 232
ფუკო მიშელ – XIV 4 5 176	შეჰინა – 31
256	შვარცი ევგენი – 65
ქ	ში ხუან-დი – 195 196 259
ქმედებითი პოლიტიკური	შინაგანი – 7 29 35 42 56 60 62
ცხოვრება – 144 206	65 70 72 73 80 91 98 110 111
„ქრისტე და დრო“ – 68	115 116 121-123 126 127 132
ქრისტიანული სულიერება –	138 177 180 181 185 205 208
III IV XIV 7 116 127 135-138	239 242 256
142 145 147 149 150 157 169	შინაგანი კოშკი – 65 205 265
170 181 220 239 251 255	შინაგანი (სულიერი) გამოც-
ქსენოფანე – 161	დილება – 40 41 44 45 56
ლ	57 64 65 73 79 122 123 126
ლვთაებრივი ტრანსცენდენ-	127 133 134 137 138 140 141
ტური სინათლე – 123	144-146 148 152 158 166 168
ლმრთის სათამაშო – 189	178-181 185 205 208 224 239
ლმრთისმშობელი – 233	242 256
ყ	შიში და ძრწოლა – 88 268
ყოველივეს მიზეზი – 13	შოპენჰაუერი – 4 70 87 169
ყოფიერება – III 4 6 9 21 24	176 178 226 267
25 28-31 33-39 41 52 55 56	შპაერი ადრიენ ფონ – 156
60 63 70-72 75-78 80 82-87	შპანი ოთმარ – 68
89-92 95-102 104-107 109-111	შპისი იოჰან – 229 231
123 124 138 152 156 158 172	შრამანები – 204
173 184 200 206 209 210 212	შრი შანკარა აჩარია – 204
	210
	შრუ – 50
	შრუტი – 52 200 201 208 251

შუბერტი – 241

შუნია (სიცარიელე) – 210

შუონი ფრედერიკ – 226

შჩერბაცკოი ფ.ი. – 244

ჩ

ჩაკეტილი სამყარო – 23 269

ჩან კაი-ში – 196

ჩარვაკა – 51

ჩჰანდა – 51

ჩჰანდოგია – 50 200 263

ც

ცეცხლი – V 24 28 29 37 55 79

109 123 211 246 247

ციური სხეულები – 13 80 82

87 151

ციცერონი – 57 263

ცნობიერება – 5 33 69 86 113

135 139 146 205 209 212 267

268

ცოდვა და მადლი – 88

ძ

ძალაუფლების ნება – 4 71 85

86 220

ძველები – 10 12 14 15 55 154

წ

წარმომქმნელი მიზეზი – 104

წმ. ავგუსტინე – III 6 55 60-

62 64-66 68 113 156 168 205

წმ. ბენედიქტე ნურსიელი –

IV 39 112 121 204 264

წმ. ბონავენტურა – 89 105

107 121 123 205 218 255 265

წმ. გრიგოლ ნაზიანზელი –

109 264

წმ. გრიგოლ ნოსელი – 218

255 264

წმ. ეგნატე ლოიოლა – 3 61

65 117 127-129 131-133 139

141 142 199 201 205 255 256

265 280

წმ. იოანე დამასკელი – 6

109 166 168 265

წმ. იოანე ჯვრისა – 65 205

255 265

წმ. ტერეზა ავილიელი – 65

265

წმ. ტერეზა ავილიელის

„ავტობიოგრაფია“ – 205

წმ. ტერეზა ლიზიელმა – 65

205 256 265

წმინდა (sanctus) – 220

წმინდა თომა – 7

წმინდა მოძღვრება – 166 167

265

წყალი – 24 25 29 51 146 211

238 245 246

ჭ

ჭაეჭავაძე ილია – 236

ჭერეტითი სულიერება – 3

25 30 31 33 125 255 257 258
 ჭერეტიოთი ცხოვრება – VI 3
 5 6 7 23 25 26 35 56 57 68
 70-73 79 80 88 89 106 110
 116 117 119 120 129 138 159
 161 162 165 166 173 175 176
 178 181 184-186 192 193 203
 207 213 241 220 223 226 240
 242 243 250-252 254 258 259
 263 265

ხ
 ხელმეორე დაბადება – 88
 126 131 140 144 148
 ხილული/უხილავი – 72

ჯ
 ჯაინიზმი – 51 198 204
 ჯნანა – 142 165 198 254 258
 259
 ჯუან-ძი – 140 203 264

კ
 კაერი – 24 79 211 246
 კაიდეგერი – 4 5 7 15 23 68
 69 71 85 86 90 96 99 101 267
 კამლეტი – 57 58
 კანს კასტორფი – 240 242
 კარტმანი ედუარდ ფონ
 – 244
 კეგელი – 4 20 33 34 43 45 61
 66 67 71 86 95 106 158 169
 181 244 261 267
 კენ (ერთი) – 38

პერაკლიტეს ლოგოსი – III
 8 253
 პერმენევტიკა – 4 19 21 22 28
 29 33 93 115 134 234
 პერმეს ტრისმეგისტუსი –
 221
 პერმესისეული კორპუსი –
 226
 პერმეტიკული ქრონოტოპო-
 სი – 126 127
 პესიოდე – 12
 პიპოსტასი – 136 200 203
 პომეროსი – II 12 59 159 161
 248 258
 პომუნკულუსი – 234 236 237
 პორების მთა – 28 29

A
 Alpha impurum – 39
 Anwesenheit – 179
 artes liberales – 80 161 162 196
 224 231 241 255
 Axis mundi – 31 118
 asxolia – 39 182

B
 bios theoretikos – 70 181 207
 250
 Burcert W. – 11

C
 Civitas Dei – 66

Civitas Terrena – 66
coincidentia oppositorum –
43-45

contemplatio – 197

D

De consolatione philosophiae
– 64

Dillon John – 95

Dru A. – 124

E

ego cogito – 34 110

eidolon – 78

episteme – 34 78

esse – 63 70

G

Gestell – 4 86

H

Harder R. – 98

hedone – 207

hen kai plethos – 207

Historia animalium – 81

Historiarum Adversum Paganos – 60

I

Itinerarium Mentis in Deum –
122 123 218

L

Lectio Divina – 128 132 199
201 251 255

Löwith Karl – 67

M

Mater Dolorosa – 233

Mind/Reason – 151

Modernity – 23 229 238 261

O

ousia – 33 70 76 78 81-84 86
97

ousia/genesis – 72

P

pars pro toto – 114

Peri Hermeneia – 199

Pieper J. – 6 10 12 59 74 124
153 270

preparatio ad mortem – 3 119
173

S

Sacra Doctrina – 166

Spiritual Tradition – 180

symbebekos – 90

T

theia mania – 3 134 144

tode ti – 81 86

toto in pars – 115

V

Vernant Jean-Pierre – 187

Vernunft/Urteil – 151

Vita Nuova – 64

Vorstellung – 7

W

Wille – 4 70 85 220

Ибн Сина Абу Али – 78

Лебедев А.В. – 29

Разум/Рассудок – 151

Sub uno solis radio...

„ერთ სხივში მოქცეული სამყარო“

ანტიკური ფილოსოფია და

ქრისტიანული მისტიკა

პირველი გამოცემა

ზაზა შათირიშვილი

505 ცალი

თქვენი შენიშვნები გთხოვთ გამოგზავნოთ მისამართზე
Für die Anmerkungen wenden Sie sich bitte an die folgende Adresse

E-mail: infocarpediem507@gmail.com

T. (+995) 577 728-947