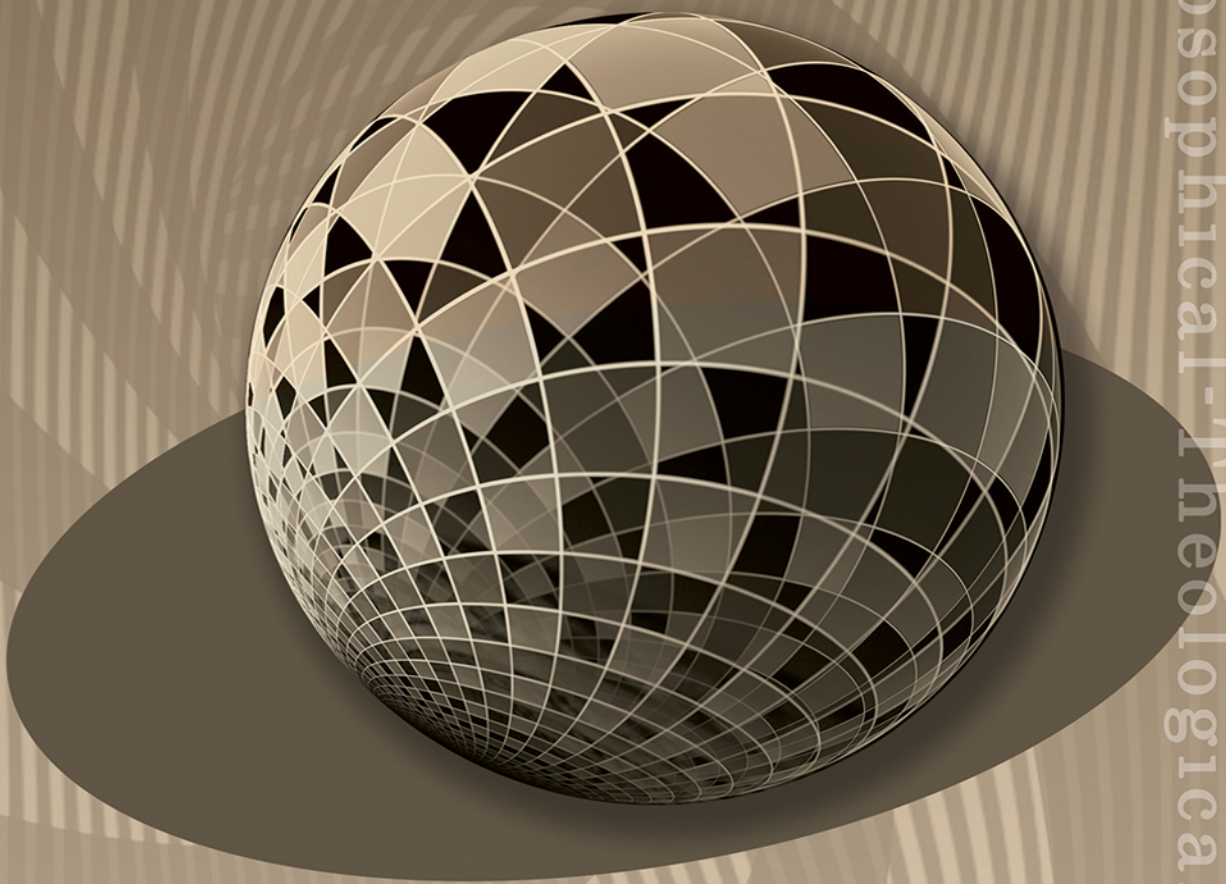
ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილვები

Philosophical-Theological Review



Philosophical-Theological

2025 №15

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმომხილველი

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

International scientific conference dedicated to UNESCO World Philosophy Day

Philosophical-Theological Review

№15

Tbilisi
2025

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

იუნესკოს პროგრამის ფარგლებში ფილოსოფიის მსოფლიო დღისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენცია

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№15

უნივერსიტეტის გამომცემლობა

UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)
ფ – 562
F – 52

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

Philosophical-Theological Review

სამეცნიერო საბჭო:
ლორენცო პერონე (ბოლონია)
კორნელია ჰორნი (ჰალე)
ანასტასია ზაქარიაძე
დემურ ჯალაღონია
ირაკლი ბრაჭული
ვალერიან რამიშვილი

Scientific Board:
Lorenzo Perrone (Bologna)
Cornelia B. Horn (Halle)
Anastasia Zakariadze
Demur Jalaghonia
Irakli Brachuli
Valerian Ramishvili

სარედაქციო საბჭო:
რისმაგ გორდეზიანი
თინა დოლიძე
დამანა მელიქიშვილი
ნიკოლაი დურა (კონსტანცა)
მაიკლ დიუპუი (ბრიუსელი)
ვიორელ ვიზურიანუ (ბუქარესტი)
ბასილ ლურიე (სანკტ-პეტერბუგი)
ლელა ალექსიძე
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
არქიმანდრიტი მიქაელი (სტანჩიუ) (ბუქარესტი)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

Editorial Board:
Rismag Gordeziani
Tina Dolidze
Damana Meliqishvili
Nicolae Dura (Constanta)
Michel Dupuis (Brussels)
Viorel Vizureanu (Buchrest)
Basil Lourié (St. Peterburge)
Lela Alexsidze
Protopresviter Giorgi (Zviadadze)
Archimandrite Mihail (Stanciu) (Romania)
Archpriest Tariel (Sikinchilashvili)

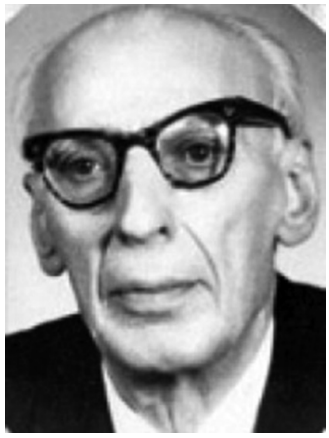
ნომრის რედაქტორები:
დემურ ჯალაღონია
ანასტასია ზაქარიაძე

Editors of the issue:
Demur Jalaghonia
Anastasia Zakariadze

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2025

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2025

ISSN 2233-3568



კონსტანტინე ბაქრაძე

126

Konstantine Bakradze

შინაარსი

ექსისტენციალიზმი და საქართველო
EXISTENTIALISM AND GEORGIA

მიხეილ მახარაძე, ექსისტენციალიზმის ანალიზი და შეფასებები ქართულ ფილოსოფიაში კონსტანტინე (კოტე) ბაქრაძე 11

Mikheil Makharadze, Analysis and assessment of existentialism in Georgian philosophy Konstantine (Kote) Bakradze 23

ვლადიმერ ხურციძე, ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის კონსტანტინე ბაქრაძისეული შეფასება 24

Vladimer Khurtsidze, Konstantine Bakradze's Assessment of Existentialist Philosophy 36

ჰეგელი და ბაქრაძე
HEGEL AND BAKRADZE

Maija Kūle, What unites people? Modern interpretations of Hegel's philosophy by Kote Bakradze and other thinkers 38

მაია კიულე, რა აერთიანებს ადამიანებს? ჰეგელის ფილოსოფიის თანამედროვე ინტერპრეტაციები კოტე ბაქრაძისა და სხვა ფილოსოფოსთა მიერ ..... ??

ბადრი ფორჩხიძე, დიალექტიკური მეთოდის სისტემური თავსებადობის პრობლემა მეტაფიზიკურ საწყისებთან 57

Badri Porchkhidze, The problem of systematic compatibility of the dialectical method with metaphysical principles 66

დავით ბარათაშვილი, კონსტანტინე ბაქრაძის შემეცნების თეორიის და დიმიტრი უზნაძის ობიექტივაციის ცნების შესახებ 70

Davit Baratashvili, Konstantine Bakradze's theory of cognition and Dimitri Uznadze's concept of objectification 81

მეტაფიზიკა
METAPHYSICS

Valerian Ramishvili, Phenomenon of the metaphysics and artificial intelligence 84

ვალერიან რამიშვილი, მეტაფიზიკის ფენომენი და ხელოვნური ინტელექტი 90

მამუკა დოლიძე, პოსტ-მეტაფიზიკური მედიტაციები და ფენომენოლოგიური ძიებები 94
Mamuka Dolidze, Post-Metaphysical Meditations and Phenomenological Inquiries 102
Davit Galashvili, The Dichotomy of One and Multitude: A Philosophical Lens of Spinoza 105
დავით გალაშვილი, ერთისა და მრავლის დიქოტომია: სპინოზას ფილოსოფიური მზერა 113

პოლიტიკურის ფენომენოლოგია
PHENOMENOLOGY OF POLITICS

Laurence Paul Hemming, Freedom and Homelessness.The Historical Ground of Political Life 115
ლაშა ხარაზი, ლოურენს ჰემინგის ტექსტის, „თავისუფლება და უსახლკარობა: პოლიტიკური ცხოვრების ისტორიული საფუძველი“ მოკლე მიმოხილვა და ანალიზი 129
მირიან ებანოიძე, ნეგაციის, როგორც თავისუფლების მემარჯვენე და მემარცხენე ინტერპრეტაციები 131
Mirian Ebanoidze, Right-wing and left-wing interpretations of negation as freedom 134

ზნეობრივ-ესთეტიკური მოდელები
MORAL-AESTHETICAL MODES

ნოდარ ბელქანია, ევროპული პასუხისმგებლობა და ევროპული ღირებულებების გენეალოგია 136
Nodar Belkhania, European responsibility and the genealogy of European values 155
ელიზბარ ელიზბარაშვილი, სოფიკო კვანტალიანი, ტრანსესთეტიკის სივრცეში მედიის მუშაობის „კოდი“ და ახალი ვიზულობა 158
Elizbar Elizbarashvili, Sophiko Kvantaliani, The “Code” of Media Work in the Space of Transaesthetics And the New Visuality 163
ნანა გულიაშვილი, ესთეტიკურისა და მხატვრულის გაგება კლასიკურ და პოსტმოდერნულ ხელოვნებაში 165
Nana Guliashvili, Understanding of aesthetical and artistic in classical and postmodern art 170

ანთიმოლოგია
ANTHIMOLOGICAL STUDIES

Anastasia Zakariadze, Why Repentance is the Key Theme in Anthim the Iberian's Christian Ethics?! 172
ანასტასია ზაქარიაძე, რატომაა სინანული ანთიმოზ ივერიელის ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი ცნება?! 176
დემურ ჯალაღონია, „პირველი დღის" პარადიგმა ანთიმოზ ივერიელთან 179
Demur Jalaghonia, The "First Day" Paradigm by Anthim the Iberian 185
ირაკლი ბრაჭული, ვეფხისტყაოსნის გაგების რამდენიმე პარადიგმა 188
Irakli Brachuli, Several Paradigms for Understanding "The Knight in the Panther's Skin" 192

ფილოსოფიურ-ისტორიული დისკურსი
PHILOSOPHICAL-HISTORIAL DISCOURCE

მაკა ლაშხია, პლატონის ფილოსოფია, როგორც მასზე ფიქრისა და ლაპარაკის საშუალება 195
Maka lashkhia, Plato's philosophy as a medium for thought and discourse 201
ლალი ზაქარაძე, ქართული რომანტიზმი და გერმანული ფილოსოფია 204
Lali Zakaradze, Georgian Romanticism and German Philosophy 210

ანალიტიკური დილემები
ANALYTICAL DILLEMAS

ლელა ალექსიძე, ნადირობა, ხედვა, სიყვარული და გონება: ჯორდანო ბრუნო აქტეონის მითის შესახებ 213
Lela Alexidze, Hunting, Seeing, Love, and Intellect: Giordano Bruno on the Myth of Actaeon 228
მამია სურმავა, მნიშვნელობის კონტექსტუალურობა და სემანტიკური უნივერსალიზმის დესტრუქცია ლ. ვიტგენშტაინის ენის ფილოსოფიაში 230
Mamia Surmava, Contextuality of Meaning and destruction of Semantic Universalism in the Philosophy of Language of Wittgenstein 237

განათლების ფილოსოფია
PHILOSOPHY OF EDUCATION

მარი სილაგაძე, განათლების ფილოსოფიის ეპისტემოლოგია: ტრადიციული და ტრანსფორმაციული ტენდენციები 238
Mari Silagadze, Epistemology of Philosophy of education: Traditional and transformative tendences 247

ქრისტიანული თეოლოგია
CRISTIAN THEOLOGY

მაია ქერქაძე, ფერი როგორც რელიგიური ენა ადრეულ ქრისტიანობაში 249
Maia Kerkadze, Color as Religious Language in Early Christianity 261

ახალი თარგმანები
NEW TRANSLATIONS

ნიკოლა აბანიანო, პოზიტიური ეგზისტენციალიზმი (ნაწილი I – რა არის ეგზისტენციალიზმი?) იტალიურიდან თარგმნა სალომე კენჭოშვილმა 263
Nicola Abbagnanon, Positive Existentialism (part I – What is Existentialism?) Translated from Italian by Salome Kenchoshvili) 263

სალომე კენჭოშვილი, ნიკოლა აბანიანო – XX საუკუნის იტალიის ინტელექტუალური კლიმატის განმსაზღვრელი 270
Salome Kenchoshvili, Nicola Abbagnanon – Determinator of the intellectual climate of the XX century Italy 273

ავტორები 276
Authors 277

მიხეილ მახარაძე

ექსისტენციალიზმის ანალიზი და შეფასებები ქართულ ფილოსოფიაში კონსტანტინე (კოტე) ბაქრაძე[1]

შესავალი

ექსისტენციალიზმი თანამედროვეობის ერთ-ერთი გავლენიანი ფილოსოფიური მიმდინარეობაა. მისი მთავარი თავისებურებაა ის, რომ არ იფარგლება მხოლოდ ფილოსოფიით. დროთა განმავლობაში მან შეაღწია მწერლობაში, ხელოვნებაში, თეოლოგიაში და ა. შ.

საქართველოში ექსისტენციალიზმმა ფეხი მოიკიდა გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან, როცა 1960 წელს ჟურნალ „მნათობში“ (# 11) გამოქვეყნდა კოტე ბაქრაძის ვრცელი სტატია „ექსისტენციალიზმი“. 1962 წელს კი გამოიცა მისივე წიგნი – „ექსისტენციალიზმი“. უნდა აღინიშნოს, რომ ბაქრაძის წიგნი, ფაქტობრივად, წარმოადგენს მისივე სტატიის გაფართოებულ და დახვეწილ ვარიანტს. ასე რომ, მთლიანობაში ეს ორი ნაშრომი ავსებს ერთმანეთს.

ექსისტენციალიზმს სპეციალური ნაშრომები მიუძღვნეს არჩილ ბეგიაშვილმა (1971), ედუარდ კოდუამ (1984) და ზურაბ კაკაბაძემ (1988. ეს ნაშრომის გამოქვეყნების თარიღია, იგი გაცილებით ადრე დაიწერა). ექსისტენციალიზმი ვრცლად არის წარმოდგენილი გურამ თევზაძის ნაშრომში „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ (2002, გვ. 403-468).

ექსისტენციალიზმის ცალკეული საკითხები და სხვადასხვა ექსისტენციალისტი ფილოსოფოსის შეხედულებები განხილულია თამაზ ბუაჩიძის, ვახტანგ ერქომაიშვილის, რევაზ გორდეზიანის, არჩილ ბაქრაძის, ავთანდილ პოპიაშვილის, ხვთისო გოგოჭურის, რაულ ჩანტლაძის, ანზორ ბრეგაძის, რევაზ ბალანჩივაძის, გიორგი ბარამიძის, ირაკლი ბათიაშვილის ნაშრომებში.

კიდევ ერთ მომენტზე შევჩერდებით. ქართველ ფილოსოფოსთაგან, ვინც სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ექსისტენციალიზმს, თითოეულს თავისი მიდგომა აქვს თემისადმი. ბაქრაძე თავის შეხედულებებს ძირითადად ჰაიდეგერის თვალსაზრისთა კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე აყალიბებს, ბეგიაშვილისთვის ასეთი ავტორი სარტრია, ხოლო კოდუასთვის – იასპერსი. რაც შეეხება ზ. კაკაბაძეს, მისთვის ასეთი ავტორი არ არსებობს. ის თავისი პოზიციის ჩამოყალიბებისას თითქმის თანაბრად იხილავს ჰეგელის, კირკეგორის, ჰაიდეგერის, სარტრისა და კამიუს თვალსაზრისებს, თუმცა კირკეგორს ცოტა მეტ ყურადღებას უთმობს.

---

[1] ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტის პროფესორმა ვარდო ბერიძემ პროფესორ მიხეილ მახარაძის გარდაცვალების შემდეგ მომაწოდა ეს სტატია. დიდი პატივით ვბეჭდავთ ხსენებულ სტატიას ბატონი მიშას სულის საოხად.

კ. ბაქრაძე ექსისტენციალიზმის შესახებ

ბაქრაძის ორივე ნაშრომი არსებითად ექსისტენციალიზმის მამამთავრის მარტინ ჰაიდეგერის შეხედულებების გადმოცემისა და კრიტიკის ფონზე იშლება. თუმცა, ამ გავლენიანი ფილოსოფიური მიმართულების ძირითადი პრინციპების ანალიზსა და შეფასებას ბაქრაძე მისთვის დამახასიათებელი მსჯელობის სიღრმითა და ლაღი სტილით ახერხებს.

ორივე ნაშრომში, მართალია, გაკვრით, მაგრამ სხვადასხვა დოზით მაინც ეხება ექსისტენციალიზმის წამყვან წარმომადგენლებს – კირკეგორს, ბერდიაევს, იასპერსს, სარტრს, მარსელს. მათგან შედარებით მეტ ყურადღებას აქცევს კირკეგორსა და ბერდიაევს.

აქ კვლევის ძირითადი მიმართულებიდან მცირეოდენ გადახვევას გავაკეთებ. საქმე ის არის, რომ ქართველ ფილოსოფოსთაგან ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართებას საგანგებოდ შეეხო ედუარდ კოდუა. ვნახოთ, როგორია მისი თვალსაზრისი ამასთან მიმართებით.

კოდუას ექსისტენციალიზმზე ნაშრომში ორიგინალურია ექსისტენციალიზმისა და ფოლოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართების განხილვა-ანალიზი. ეს საკითხი ვერ არის მთლად ნათლად წარმოდგენილი და ბევრ კითხვასაც ბადებს, მაგრამ თვით ფაქტი ამგვარი ანალიზისა ყურადსაღებია.

ავტორი ჯერ საუბრობს ჰაიდეგერის დამსახურებაზე – მან ფილოსოფია მოაბრუნა ადამიანისკენ, ეს იყო ფილოსოფიის მიმართვა ადამიანისკენ და მისი დაყენება ფილოსოფიური კვლევის ცენტრში. მსგავსი ვითარებები ადრეც იყო, მაგ., სოკრატე, კანტი, მაგრამ მათმა შემოქმედებამ ამ მიმართებით განვითარება ვერ ჰპოვა: სოკრატეს ანთროპოლოგიურ ხედვებს პლატონი ცვლის საერთოდ ყოფიერების თეორიით; ხოლო კანტის ანთროპოლოგიური ხედვები ნეოკანტიანელებთან საერთოდ იკარგება.

ამის მიზეზად კოდუა მიიჩნევს იმ გარემოებას, რომ გენიოსები თავიანთ ეპოქებს უსწრებენ, ხოლო მიმდევრები ეპოქების ამოცანებით ისაზღვრებიან.

XX საუკუნეში ფილოსოფიამ ადამიანის პრობლემას ყურადღება მიაქცია ორი ფორმით – ექსისტენციალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ამ მიმართულებათა მეთაურები – ჰაიდეგერი და შელერი საუკუნის მოაზროვნეები არიან.

მართალია, ჰაიდეგერი ცდილობდა ანთროპოლოგიზმის დაძლევას, მაგრამ უშედეგოდ, მასთან – „ყოველ *შემთხვევაში რეალურია ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართების პრობლემა*“ (5, გვ. 116).

კოდუა იმოწმებს მ. ლანდმანს, ვისი აზრითაც, იასპერსი უარყოფს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ხოლო ჰაიდეგერი პირიქით – ეჭვქვეშ არ აყენებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იდეებს. თუმცა, ჰაიდეგერის „ექსისტენციური ანალიტიკა“ გაცილებით უფრო შორს მიდის, რადგანაც ის ადამიანის ყოფიერებისეულობაზე ამახვილებს ყურადღებას და ამით ყოფიერებასაც უფრო გადაგვიშლის.

კოდუა ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ლანდმანი ექსისტენციალიზმს აკნინებს და თუ რაიმე მნიშვნელოვანია მასში, ანთროპოლოგიამდე დაყავს. ამასთან, იმ გარემოებასაც ეხება, როცა ადამიანის შესახებ მოძღვრებათა ორი მიმართულე-

ბიდან (ექსისტენციალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია) მადომინირებელი გახდა ექსისტენციალიზმი. ავტორის შენიშვნით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი უფრო მეტი იყო, ვიდრე ანთროპოლოგია. „*ეს მეტი, პირველ ყოვლისა, არის ფილოსოფიის მობრუნება გნოსეოლოგიზმისა და პოზიტივიზმის (რომელნიც შემეცნებისა და მეცნიერების გააბსოლუტურებას ეწეოდნენ) ბატონობიდან ყოფიერების პრობლემისკენ ...*“ (5, გვ. 117).

კოდუა მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერმა ვერ დაძლია ანთროპოლოგიზმი – მისი დასაბუთება ადამიანის ყოფიერების უპირატესობაზე გადაიქცა ადამიანის ყოფიერების კვლევის გააბსოლუტურებად. „ფაქტობრივად, *მოხდა ისე, რომ ჰაიდეგერმა დასვა და თავისებურად გადაწყვიტა ადამიანის ყოფიერების ანუ მუნყოფიერების საზრისის თუ ჭეშმარიტების პრობლემა*“ (იქვე, გვ. 119). ამასთან, „ჰაიდეგერთან *მეტაფიზიკის კითხვის დასმა ანთროპოლოგიური საკითხის გადალახვაა, მაგრამ მეტაფიზიკის შესაბამისი ნაგებობის უქონლობის გამო ძირითადად მისი ნააზრევი დარჩა მუნყოფიერების მეტაფიზიკის დონეზე*“ (იქვე). ამიტომაც ჰაიდეგერმა საბოლოოდ ვერ დაძლია ანთროპოლოგიზმი და ვერ შექმნა ყოფიერების ონტოლოგია.

თუმცა, ჰაიდეგერისთვის მუნყოფიერების სოციოლოგიის ანალიტიკაც აუცილებელია, მაგრამ არასაკმარის მომენტად მიიჩნევს იასპერსი, პირიქით, იგი გამორიცხავს ანთროპოლოგიას და სხვა მეცნიერებებს ამ სფეროდან, რომლითაც შეიძლება ადამიანის გაგება, რადგან მათი არსებაა ადამიანის გასაგნობრიობა. იასპერსის აზრით, ადამიანის წვდომის ერთადერთი გზაა ექსისტენციალისტური ფილოსოფია (5, გვ. 211).

კოდუა აღნიშნავს, რომ, ყველაფრის მიუხედავად, იასპერსთან, უფრო სწორად, მის ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში მაინც რჩება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვალი და ამ საკითხში იმოწმებს მ. ლანდმანს, რომლის თანახმადაც, „...*რასაც იასპერსი ექსისტენციის ღიაობასა და გადაწყვეტილების თავისუფლებაზე ამბობს, მთლიანად და სავსებით ეკუთვნის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირეულ მოძღვრებებს*“.

კოდუას აზრით, ლანდმანი მართალია, როცა აღნიშნავს, რომ ყოფიერებაზე მოძღვრებაში ექსისტენციალიზმი და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ბევრ რამეში ემთხვევა ერთმანეთს. მაგრამ ლანდმანი არაა მართალი, როცა ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაიგივებას ცდილობს.

საკითხის სიცხადისთვის კოდუა იმოწმებს კიდევ ერთი ავტორის – მაცეი პოტემპას მოსაზრებას, რომლის თანახმად, იასპერსის მოძღვრება სხვადასხვა საკითხზე და მათ შორის, ექსისტენციალიზმზე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გაგრძელებაა. კოდუას აზრი კი ასეთია: „ისე *როგორც ლანდმანთან, პოტემპასთანაც გადაჭარბებაა, რადგანაც ის პუნქტები, რომელშიც იგი ანთროპოლოგიას ხედავს, ექსისტენციალიზმის ბირთვია და თუ ეს ანთროპოლოგიაა, ექსისტენციალიზმი კარგავს სპეციფიკას. მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ ანთროპოლოგიის ელფერი გასდევს ექსისტენციალური ფილოსოფიის მრავალ მომენტს*“ (5, გვ. 212).

კოდუას ეს მოსაზრება ცოტათი მაინც წინააღმდეგობის შემცველია. ამასთან, ექსისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართებაზე კოდუას წიგნში ნათელი პასუხი არ არის. თუმცა, ამას ვერ ვხედავთ ვერც ჰაიდეგერთან,

ვერც იასპერსთან, ვერც ლანდმანთან და ვერც პოტემპასთან. ეს კი არსებითად XX საუკუნის ფილოსოფიის ორი მნიშვნელოვანი მიმართულების შესასწავლი საგნის – ადამიანის ურთულესი პრობლემებით უნდა იყოს გამოწვეული.

ჩვენ ასე გვესმის, რომ ექსისტენციალიზმი უფრო ფართო მოვლენაა და მისი ერთი მომენტი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის – დამოუკიდებელი დარგის შესწავლის საგანია.

დავუბრუნდეთ თემას. ბაქრაძე შესავალში აღნიშნავს, რომ XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე დასავლეთის ფილოსოფიას არსებითად ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარე – გნოსეოლოგია აინტერესებდა და იბრძოდა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ.

ემპირიოკრიტიციზმი და მახზმი, იმანენტური სკოლა, ნეოკანტიანური მიმართულებანი და სხვა იბრძვიან მეტაფიზიკის წინააღმდეგ და ცდილობენ მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მაღლა დადგომას. თუმცა, საბოლოოდ ისინი ან სუბიექტურ-იდეალისტურს ან ეკლექტიკურ პოზიციას იცავენ.

ბაქრაძის აღნიშვნით, იმ დროს წმინდა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, დასავლეთის (ბაქრაძესთან ყოველთვის იხმარება ბურჟუაზიული) ფილოსოფიური მიმართულებანი ორ დიდ ჯგუფად იყოფა: ერთი ჯგუფი ცდილობს, ყველაფერი შემეცნების თეორიაზე დაიყვანოს, ხოლო ობიექტურ, ცნობიერებისგან დამოკიდებული სამყაროს დაშვებას მცდარად დასმულ საკითხად მიიჩნევს (მაგ. პრაგმატიზმი, ნეოპოზიტივიზმი და სხვ.); მეორე ჯგუფისთვის მთავარია არა შემეცნების საკითხი, არამედ თვითონ სინამდვილე, სამყარო, არსებული (ნეოთომიზმი, ფენომენოლოგიის ჰუსერლის სკოლა, ექსისტენციალიზმი).

ამასთან, ნეოთომიზმი კათოლიკური რომის, კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური ფილოსოფიაა, ხოლო ექსისტენციალიზმმა, ფილოსოფიის გარდა, ფეხი მოიკიდა მწერლობასა და ხელოვნებაში.

ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ექსისტენციალიზმი პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ წარმოიშვა და თანდათანობით გავრცელდა, ხოლო მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ეპიდემიასავით მოედო ევროპას. ექსისტენციალიზმი მოდად გადაიქცა. მწერლები და ხელოვანები მის პოპულარიზაციას ეწევიან თავიანთ შემოქმედებაში. ასეთი პოპულარობის გამო ზოგიერთი ავტორი ამ მიმართულების ფილოსოფიურობასაც კი ეჭვქვეშ აყენებს. მაგ., მაიერი აღნიშნავს ამ მიმართულების პრობლემების აქტუალობას, თუმცა, ამავე დროს, გამოთქვამს ეჭვს მისი, როგორც სერიოზული ფილოსოფიის შესახებ.

აქ ბაქრაძე საჩოთირო აზრს გამოთქვამს, კერძოდ: დასავლეთში ეს მიმართულება წესითა და რიგით არ უნდა იყოს პოპულარული, რადგანაც მისი წარმომადგენლების შრომები რთული ენით არის დაწერილი და თვით ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლებსაც არ ესმით ერთმანეთის. ზოგიერთი მათგანი ათეიზმამდე მიდის, ზოგიერთი კათოლიკურ რელიგიამდე, ზოგიერთი ფაშისტი და ჰიტლერის მომხრე იყო, ზოგიერთი ანტიფაშისტი. ფრანგი ფილოსოფოსის პ. ფოულქუიეს აღნიშვნით, ექსისტენციალიზმის მთავარ წარმომადგენელთა შრომები 10 კაცსაც არ წაუკითხავს, გაგებით კი 10-ზე ნაკლებს (1, გვ. 464).

ამერიკული ფილოსოფოსი და შესანიშნავი პუბლიცისტი (ბაქრაძის სიტყვებია) დანემი ექსისტენციალიზმს უფრო დაავადებად მიიჩნევდა და მიზნად ისახავდა, ხელი შეეშალა მისი გავრცელებისთვის (2, გვ. 336).

ეს ერთგვარი ნიჰილისტური დამოკიდებულება ექსისტენციალიზმისადმი დღევანდელი გადასახედიდან საფუძველს მოკლებულია. თუნდაც ავიღოთ თვალსაზრისი – ექსისტენციალიზმი ამოდის თეოლოგიიდან და ცდილობს მისი იდეების დასაბუთებას ფილოსოფიის მეშვეობით. ექსისტენციალიზმი, საყოველთაო აზრით, არის ადამიანსა და მასთან დაკავშირებულ პრობლემებზე მოძღვრება. ბუნებრივია კითხვა – ადამიანთან დაკავშირებული საკითხები და პრობლემები რატომ არის მაინცდამაინც მხოლოდ თეოლოგიის კუთვნილება? განა მთელი ფილოსოფიის ისტორია იმას არ ადასტურებს, რომ ადამიანი არის მისი კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი ობიექტი? ამაზე მინიშნებაა ბაქრაძესთანაც: „ექსისტენციალისტები *ფილოსოფიის ისტორიაში ეძებენ თავიანთ წინაპრებს: სოკრატე, ავგუსტინე, ტ. აქვინელი, ლუთერი, კალვინი, პასკალი, კანტი, ნიცშე, კირკეგორი, დოსტოევსკი და სხვ. – ის ფილოსოფოსები და მოაზროვნეებია, რომლებიც, ექსისტენციალისტების აზრით, ექსისტენციალურ პრობლემებს იკვლევდნენ“* (1, გვ. 463**).**

მართალია, ფილოსოფიის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ადამიანის პრობლემის კვლევა მეტ-ნაკლები ინტენსივობით მიმდინარეობდა, მაგრამ ეს არ ცვლის საერთო ვითარებას. რაც შეეხება ექსისტენციალიზმს, მან ადამიანზე სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღვრებებისა და ცალკეული ფილოსოფოსების შეხედულებები შეაჯამა და მისცა სისტემის სახე. შეიძლება ითქვას, რომ ექსისტენციალიზმში აკუმულირდა ადამიანის შესახებ წარსულის არა მხოლოდ თეოლოგიური და ფილოსოფიური, არამედ ლიტერატურული და სახელოვნებო მემკვიდრეობა. საბოლოოდ ყველაფერი დაიწურა, გაანალიზდა და შეჯამდა, რის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა ადამიანის შესახებ ყველაზე სრულყოფილი ფილოსოფიური მიმდინარეობა – ექსისტენციალიზმი.

ქართულ ფილოსოფიაში ეს საკითხი ნათლად წარმოაჩინა ე. კოდუამ. მისი აზრით, ექსისტენციალიზმი გასცდა ევროპას და გავრცელდა აზიისა და ამერიკის კონტინენტებზე. ამასთან, იგი არ შემოიფარგლა მხოლოდ ფილოსოფიით და შეიჭრა ლიტერატურაში, რელიგიურ ცნობიერებასა და ხელოვნების სხვადასხვა სფეროებში. ეს აზრი კოდუას სიღრმისეულად და ლაკონიურად აქვს გადმოცემული, ამიტომაც ვრცლად დავიმოწმებთ ციტატას მისი ნაშრომიდან: *„ეს უჩვეულო ჰორიზონტი გამოწვეული იყო იმით, რომ ექსისტენციალიზმმა ყველაზე კარგად გამოხატა ადამიანისა და ეპოქის სურათი და შეძლო ჩასწვდომოდა თანამედროვე ყოფიერების საფუძვლებს. ექსისტენციალიზმმა გაიაზრა თანამედროვე ბურჟუაზიული ევროპის კულტურა და მისი მატარებელი ადამიანის ყოფიერება, დაადგინა მათი სპეციფიკა და ძირითადი ნიშნები. ფილოსოფია დაუბრუნდა თავის უპირველეს ამოცანას – ყოფიერების გაგებას და შეძლო საკუთარი ეპოქისა და კულტურის ასახვა“* (5, გვ. 11).

აქვე უნდა აღინიშნოს ის, რომ ექსისტენციალიზმის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება დასავლეთის აღიარებული მოაზროვნეების (ჰაიდეგერი, ბოხენსკი, ლანდმანი, მაიერი და სხვ.) მხრიდან თავისებურად აისახა ბაქრაძის შეხედულებებ-

ში. შემდეგში ქართულ ფილოსოფიაში (ა. ბეგიაშვილი და ზ. კაკაბაძე) მსგავსი რამ აღარ შეინიშნება. საბოლოოდ ექსისტენციალიზმის არსი და ნამდვილი სახე აჩვენა კოდუამ, რაც კარგად ჩანს მისი ნაშრომის ახლა დამოწმებული ციტატიდან.

ბაქრაძე ექსისტენციალიზმზე ზემოთ აღნიშნული ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებების გაცნობის შემდეგ მაინც აღნიშნავს, რომ ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლებს აქვთ რაღაც საერთო და ამის შემდეგ ჩამოთვლის წამყვან ექსისტენციალისტებს: ჰაიდეგერი, იასპერსი, სარტრი, მარსელი ფილოსოფიაში, მხატვრულ ლიტერატურაში – სარტრი, კამიუ, კაფკა, სიმონა დე ბოუარი და სხვ.

ექსისტენციალიზმში მოხსნილია ტრადიციული მეტაფიზიკის განსხვავება სუბიექტსა და ობიექტს შორის. აქ ნამდვილი ცოდნა მიიღწევა პიროვნული გამოცდილებიდან, ე.ი. თავისი თავის „შიგნიდან“, ადამიანის არსებობიდან. თუ რა არის ეს „პიროვნული გამოცდილება“, ჩანს ექსისტენციალისტების თავისებური გამოთქმებიდან: „ყოფნა სიკვდილის წინაშე“ (ჰაიდეგერი), „არსი მყიფეა, მსხვრევადია“ (იასპერსი) და სხვ. ყველა ექსისტენციალისტისთვის ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემაა არსებობა, არა საერთოდ არსებული, არამედ ადამიანის არსებობა. ექსისტენცია ადამიანის ფარული შესაძლებლობაა, რომელიც გამომჟღავნდება.

ბაქრაძე ეხება ექსისტენციალიზმის პრობლემატიკას. მისი აზრით, ექსისტენციასთან არის დაკავშირებული პრობლემები: ადამიანის „მარტოობა“ და „მიტოვებულობა“, „უიმედობა“ და „მუქარის ქვეშ დგომა“, უძლურება და უსუსურობა, გაკოტრება (ადამიანურის) და არარაობის წინაშე დგომა.

როგორც აღინიშნა, ექსისტენციალიზმისთვის მთავარი საკითხია არა უბრალოდ არსებობა, არამედ ადამიანის არსებობა. ჰაიდეგერის აზრით, „არსებობის არსება მდგომარეობს მის ექსისტენციაში“. აქ იწყება ერთობ საყურადღებო მსჯელობები არსებობაზე. ბაქრაძის აღნიშვნით, სიტყვა „არის“ ყოველთვის არ გამოხატავს არსებობას და ერთის შეცვლა მეორეთი ხშირად უაზრობამდე მიგვიყვანს. მაგ., „ძაღლი არის ძუძუმწოვარი“ იქცევა უაზრობად, თუკი „არის“ შეიცვლება „არსებობით“ და მივიღებთ: „ძაღლი არსებობს ძუძუმწოვარი“ (2, გვ. 339).

ჰაიდეგერის აზრით, არ არის სწორი გამოთქმა „ხე არსებობს“, რადგანაც ხეს არ ახასიათებს არსებობა. ამით, ბაქრაძის აზრით, ჰაიდეგერი სულაც არ უარყოფს ხეების არსებობას. „არსებობა“ სულ სხვა რამ არის და იგი მხოლოდ ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ მხოლოდ ადამიანი სვამს საკითხს თავისი არსებობის შესახებ. ის, რომ ადამიანი სვამს კითხვას თავისი თავის შესახებ – ეს არის არსებულის თავისებური გარკვეულობა, არსის არსებობის გარკვეული სახე (2, გვ. 340).

„არის“ ეხება საგნებს, რომლებიც „სახეზეა“. არსებობა ადამიანია, რომელიც მე ვარ, არსებობა არის ის, რაც ყოველთვის ჩემია. აქვე, „ექსისტენციალი, კატეგორიისგან განსხვავებით, არის არსებობის – ადამიანის არსებობის სტრუქტურული გარკვეულობის“ – მისი გამომჟღავნების შესაძლებლობა.

ბაქრაძე ყურადღებას ამახვილებს ჰაიდეგერის მოსაზრებაზე, რომლის თანახმადაც, ნივთებს თავისთავად არავითარი აზრი, მნიშვნელობა არა აქვთ, მათ ადამიანი აძლევს აზრს. სამყარო არსებითად არსებობაზე – ადამიანზეა დამოკიდებული (2, გვ. 343). მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა ჰაიდეგერი უარყოფ-

დეს სამყაროს არსებობას ცნობიერების გარეშე. სამყაროს ყოფნის დამტკიცება არ არის საჭირო, რადგანაც ვიწყებთ სწორედ ამ პრინციპით: არსებობა არის ყოფნა სამყაროში. არსებობა ისეთი არსია, რომელიც მე ვარ, რომელიც ყოველთვის ჩემია, მაგრამ რომლის ექსისტენციალი არის „ყოფნა სამყაროში“ (2, გვ. 342).

აქ საინტერესო ის არის, რომ, ჰაიდეგერის აზრით, არსებობა არის მოქმედი ადამიანი, რომელიც ქმნის თავის თავს იმად, რაც ის არის. ის სვამს კითხვას იმის შესახებ, რაც მის გარშემოა და ამით სვამს კითხვას თავისი თავის შესახებ.

ის, რაც ჩვენ გარშემოა – ხე, ნივთი, რკინა, სახლი და ა.შ., უაზროა. მათ ადამიანთან მიმართებით აქვთ აზრი. ნივთს აზრი აქვს იმდენად, რამდენადაც მას გამოიყენებს ადამიანი. საბოლოოდ ადამიანი გარემოს მიმართ არის – Homo Faber-ი – ადამიანი მომხმარებელი (იქვე). ეს თემა, როგორც ცნობილია, მწერლობაში გააქტიურა შვეიცარიელმა მწერალმა მაქს ფრიშმა თავის გახმაურებულ რომანში – Homo Faber.

ბაქრაძე აქ აკრიტიკებს ჰაიდეგერს: საგნის, ნივთის ყოფნა არ დაიყვანება მის გამოყენებაზე ადამიანის მიერ, ეს მისი ერთი სახეა. ადამიანი არსებობს სამყაროში [და სამყაროსაც მასთან მიმართებით აქვს მნიშვნელობა]. ადამიანი არის არსებობა სამყაროში – „იქ ყოფნა“. თურმე ადამიანი ყოფილა სამყაროში „გადაგდებული“, „მიტოვებული“, „უპატრონო“ და ა. შ.

აქ უნდა განვიხილოთ ერთობ საინტერესო საკითხი: ადამიანის არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას, მაშინ როცა ტრადიციულ ფილოსოფიაში და მათ შორის მარქსისტულში – არსება წინ უსწრებს არსებულს, მოვლენას [ექსისტენციალიზში არსებობას]. ექსისტენციალიზში ყველაფერი ეს შებრუნებულია, პირიქითაა. რატომ?

ექსისტენციალიზმი ამ კითხვაზე ასეთ პასუხს იძლევა, უფრო სწორად გასცემდა: ღმერთი რომ ყოფილიყო (ეს ათეისტური ექსისტენციალიზის პასუხია) ადამიანის შემოქმედი, მას გარკვეულ არსებას მიანიჭებდა. რადგან ღმერთი არ არის, ადამიანი არსებობს, როგორც კონკრეტული ადამიანი და მან უნდა შექმნას თავისი თავი, თავისი არსებობა იმად, რაც ის არის და ეს იქნება მისი არსება. ექსისტენციალისტების ამ მსჯელობას თუ დავეთანხმებით, მაშინ არსებობა წინ უსწრებს ადამიანის არსებას.

რაც ითქვა, ვრცელდება მხოლოდ ადამიანზე და ეს არ შეიძლება ითქვას საგანზე, ნივთზე, ცხოველზე. მათ არ შეუძლიათ თავისი თავი გახადონ იმად, რაც უნდა იყვნენ, რადგანაც მათ არა აქვთ თავისუფლება. ასეთი მხოლოდ ადამიანია: „ადამიანი ქმნადობაა იმად, რაც ის შეიძლება გახდეს და თვითონ ქმნის იმას, რაც ის შეიძლება გახდეს“. ყველაფერი ეს დაკავშირებულია თავისუფლებასთან, რაც მხოლოდ ადამიანს გააჩნია (2, გვ. 345-346).

აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ არსებისა და არსებობის მიმართების საკითხი სარტრის ექსისტენციალიზმში კარგად და ღრმასაფუძვლიანად აქვს გაანალიზებული არჩილ ბეგიაშვილს (3, გვ.11-14).

ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, გამოიხატება ზრუნვაში. ადამიანის არსებობის ექსისტენციალი არის ზრუნვა. ეს დებულება ჰაიდეგერის აზრის ბაქრაძისეული ინტერპრეტაციაა.

ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მოცემული პრობლემებიდან – შიში, ზრუნვა, „სამყაროობა“, არსებობა, ჭეშმარიტება, თავის თავის განათება და სხვა – ბაქრაძე განიხილავს მხოლოდ შიშს. შიში არის ადამიანის ყველაზე მთავარი დამახასიათებელი. შიში ორგვარია: შიში (Die Angst) და ძრწოლა (Die Furcht). ჰაიდეგერი შიშს უკავშირებს არარაობას, რაც გვაშინებს შიშში, არის იდუმალად ნაგრძნობი შესაძლებლობა არარაობისა. შიში მიმართებაშია სიკვდილთან. ადამიანის „გადასროლილობა“ სიკვდილში არის მისი შიშის მდგომარეობა. სიკვდილის წინაშე შიში არის ადამიანის არსებობის დამახასიათებელი. ბაქრაძე ჰაიდეგერის აზრის – „დაიბადება თუ არა ადამიანი, ის უკვე საკმაოდ მოზრდილია სიკვდილისთვის“ – ასეთ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს: *„სიკვდილი არის ყოფიერების თავისებური ფორმა, რომელიც არსებობას თავიდანვე ახასიათებს“* (2, გვ. 348).

ჰაიდეგერი გვარწმუნებს (?!), აღნიშნავს ბაქრაძე, რომ ადამიანი შიშის გამო გარბის საზოგადოებაში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ლაყბობა, ჭორაობა, ერთმანეთის ჯაშუშობა... აქ ადამიანი ხდება უპიროვნო. რაც შეეხება ამ მსჯელობებში სიკვდილის ფენომენს, ბაქრაძის აღნიშვნით, სხვადასხვა მოაზროვნეთა აზრით, ადამიანი დაბადების წამიდან მიდის სიკვდილის გზით. ადამიანი ცდილობს, გაექცეს სიკვდილს, სიკვდილის შიშს და ის გაიქცევა საზოგადოებაში, სადაც ის კარგავს თავის არსებობას: ის იქცევა, როგორც სხვები, კითხულობს გაზეთებს, მსჯელობს ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე; ის მსჯელობს ისე, როგორც სხვები მსჯელობენ. განიცდის სიამოვნებასაც და კმაყოფილებას, როგორც სხვები. მოკლედ ის ითქვიფება საზოგადოებაში, კარგავს თვითობას, ის არის Man-ი (1, გვ. 502-503; 2, გვ. 349-350).

ასეთი ადამიანის ყოველდღიური არსებობის მახასიათებელია: ლაყბობა, ორაზროვნება, ერთმანეთის თვალყურის დევნება. Man-ი არის „ჩავარდნა“, ადამიანის არსებობის დაქვეითება, ეს არ არის ნამდვილი არსებობა, ჭეშმარიტი არსებობა. აღნიშნულის უკეთ გასაგებად მივმართოთ ბაქრაძის მიერ ინტერპრეტირებულ ჰაიდეგერის თვალსაზრისს: „ადამიანმა *უნდა მიაღწიოს ნამდვილ, ჭეშმარიტ არსებობას. ის არავისზე (ღმერთზე) და არაფერზე არ არის დამოკიდებული: ის თავის თავზეა დამოკიდებული. ის უნდა გაექცეს Man-ს, უპიროვნო არსებობას; ის ხომ მხოლოდ არსებობა არ არის არსებით წინასწარ განსაზღვრული, ის არსებობის შესაძლებლობაა: მან უნდა შექმნას თავი თავიდან, ის, რაც ის უნდა იყოს, განახორციელოს თავისი შესაძლებლობა. მან უნდა აირჩიოს თავისი თავი იმად, რაც ის უნდა იყოს ყოველდღიურობაში. საზოგადოებრიობამ დაფარა, ჩაახშო მისი შესაძლებლობა. მან უნდა დაძლიოს Man-ი, დაუბრუნდეს თავის თავს, რომელიც არსებობის სიღრმეში იმყოფება. მან უნდა გახსნას ის, რაც მასში საიდუმლოდ იმარხება და გ ა დ ა წ ყ ვ ი ტ ო ს*“ (იქვე, გვ. 351).

ამასთან, აქ საინტერესოა ადამიანის, უფრო ზუსტად Man-ის მიმართება სიკვდილთან, რომელიც ყოველდღიური არსებობისთვის არის „შემთხვევა“. ყოველ დღეს და ყოველ საათს ვიღაც კვდება – ახლობელი და შორებელი. უპიროვნო Man-მა იცის ეს, მაგრამ იგი თვლის, რომ სხვები კვდებიან და ეს მას არ ეხება. ის გაურბის ფიქრს თავისი თავის სიკვდილზე. ის თავის თავს ამშვიდებს იმით, რომ განუსაზღვრელად ღიად ტოვებს საკითხს – „როდის“ მოკვდება.

ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ საკითხის გასარკვევად ჰაიდეგერს და მის მომხრეებს სანიმუშოდ მოჰყავთ ლევ ტოლსტოის მოთხრობა – „ივან ილიჩის სიკვდილი“. ივან ილიჩის სიკვდილმა გაახარა [უნებლიედ] მისი ნაცნობები, რადგან ის მოკვდა და არა რომელიმე მათგანი. თავის მხრივ, ივან ილიჩი კვდება, მაგრამ მას არ ესმის ეს. ივან ილიჩს ახსენდება ოდესღაც ნასწავლი სილოგიზმი: „ყველა ადამიანი მოკვდავია, კაიუსი ადამიანია, კაიუსი მოკვდავია“. მან ეს იცის, მაგრამ ეს კაიუსს ეხება და არა მას. ასე გაურბის ივან ილიჩი სიკვდილს. ბოლოს იგი ხვდება, რომ ტანჯავს ახლობლებს და თავის თავს.

ჰაიდეგერის აღნიშვნით, ტოლსტოიმ აღწერა ძრწოლა სიკვდილის წინაშე, რითიც საბოლოოდ გააქარწყლა Man-ის – საშუალო ადამიანის დამამშვიდებელი გამოთქმა – „კვდებიან“ (1, გვ. 504) . ესე იგი, სხვები კვდებიან და არა მე, სიკვდილი მე არ მეხება, საბოლოოდ ვერაფერი ნუგეშია.

ადამიანმა უნდა მიაღწიოს ნამდვილ, ჭეშმარიტ არსებობას. მან უნდა დაძლიოს Man-ის მდგომარეობა, დაუბრუნდეს თავის თავს, რომელიც იმყოფება არსებობის სიღრმეში. მან უნდა გახსნას ის, რაც მასში საიდუმლოდ იმარხება და გადაწყვიტოს.

ბაქრაძე საინტერესოდ გადმოგვცემს ჰაიდეგერთან აზრთა სვლას შიშიდან თავისუფლებამდე. ადამიანს სიკვდილის შიში აიძულებს, გაიქცეს საზოგადოებაში და გახდეს უპიროვნო, Man-ი. იგივე შიში გააღვიძებს ადამიანს და უბიძგებს, დაუბრუნდეს ნამდვილ არსებობას. ჰაიდეგერის აზრით, ის, რისი საშუალებითაც ადამიანი გადალახავს უპიროვნებას – Man-ს, არის სინდისი, რომელიც არის ძახილი, რაც ჩვენშია და მოაბრუნებს ადამიანს ნამდვილი არსებობისკენ. სინდისი „[...] *არც ფსიქოლოგიური ცნებაა და არც თეოლოგიური. სინდისს ონტოლოგიური მნიშვნელობა აქვს. სინდისი არის ‘ძახილი’, რომელიც ჩვენშია და მოაბრუნებს ადამიანს არანამდვილი არსებობიდან თავისი საკუთარი არსებობისკენ. სინდისის ცნებას არა აქვს არავითარი კავშირი ღმერთთან*“ (1, გვ. 505).

სინდისი არის ზრუნვა იმაზე, რომ ადამიანმა თავისი თავი განახორციელოს. იგი მიუთითებს ბრალს, დანაშაულს, რომელიც მომდინარეობს არა თვითონ ადამიანისგან, არამედ ადამიანის მარტოობისგან, სამყაროში გადაგდებულობისგან, უპატრონობისგან და ა. შ. როცა ადამიანი გადაწყვეტს, განთავისუფლდეს ყველაფერი ამისგან, *„ეს გადაწყვეტილება არის მისი თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა, მისი ჭეშმარიტი არსებობა, ჭეშმარიტება“* (იქვე).

თავისუფლებაზე მსჯელობისას საინტერესოა ბაქრაძის მიერ ამ საკითხის სარტრისეული გაგების შეფასება. სარტრი მოგვითხრობს ნაცისტური გერმანიის ოკუპაციის პირობებში ფრანგების უკიდურესად დამამცირებელ და შეურაცხმყოფელ ყოფაზე. „და სწორედ ამიტომ ჩვენ ვიყავით თავისუფალნი“, ამბობს სარტრი.

ბაქრაძისთვის პრინციპულად მიუღებელია სარტრის მიერ მონათხრობი ისტორია და მასში გადმოცემული თავისუფლების გაგება. ბაქრაძის აზრით, ასე გამოდის, *„თავისუფალია ადამიანი მხოლოდ იმიტომ, რომ მას შეურაცხყოფას აყენებენ, რომ ის დამონებულია, ყველა უფლება წართმეული აქვს, ლაპარაკის უფლებაც არ გააჩნია და სწორედ ამიტომ ადამიანი – ექსისტენციალისტი თავს თავისუფლად გრძნობს“* (1, 465).

ერთი შეხედვით, აქ ყველაფერი გასაგები უნდა იყოს, მაგრამ რამდენადაც საქმე გვაქვს სარტრთან, დაზუსტება აუცილებელია. საქმე ის არის, რომ, სარტრის აზრით, ადამიანის ყოველ მოქმედებას საფუძვლად უდევს თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა. ამიტომაც, ამბობს სარტრი, „ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით“. სარტრის ეს აზრი ჩვენ ასე გვესმის: ყველა მოქმედებაში ადამიანი თავისუფალია. მაგალითად, როცა დესპოტური რეჟიმების დროს სიცოცხლის ფასად არ ღალატობს თავის პრინციპებს, ერთგულია ჭეშმარიტების და მაშინაც, როცა ის იქცევა პირიქით – სიცოცხლის გადასარჩენად გაწირავს სხვას. თუ ასე გავიაზრებთ სარტრის თვალსაზრისს, მაშინ ყველაფერი გასაგები იქნება.

აღნიშნულის სიცხადისთვის ორ მაგალითს მოვიტან – ერთს მხატვრული ნაწარმოებიდან და ერთსაც ჩვენი რეალური სინამდვილიდან. დათა თუთაშხიას ციხიდან გაქცევისას ეუბნებიან, შენ რატომ მიდიხარ, დარჩი, მალე ხომ თავისუფალი იქნები. ჭაბუა ამირეჯიბი თუთაშხიას პირით ამბობს: „მე აქაც თავისუფალი ვიყავი“. დათა თუთაშხიას სიმართლის გზა რომ არ აერჩია, პრობლემებიც არ ექნებოდა.

მეორე მაგალითი: 2022 წლის 24 ოქტომბერს თბილისის სააპელაციო სასამართლოში, საბოლოო სიტყვაში ნიკა გვარამიამ აღნიშნა: „მე თავისუფლებას არ ვითხოვ, მე აქაც თავისუფალი ვარ, მე სამართლიანობისთვის ვიბრძვი“.

ორივე შემთხვევაში ერთნაირ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. ერთში მხატვრული ნაწარმოების გმირი და მეორეში რეალური პიროვნება – ორივე ტუსაღი, ციხეში ყოფნისას თავს თავისუფლად თვლიან, რადგანაც ამ მდგომარეობაში ყოფნა ხომ მათი თავისუფალი არჩევანია. არადა, თუთაშხიას ხომ შეეძლო ჩვეულებრივი ადამიანის ცხოვრებით ეცხოვრა, ასევე გვარამიას – ყოველმხრივ ნიჭიერს, სხვა სფეროში გადასულიყო, არ დაპირისპირებოდა სისტემას და ეცხოვრა ჩვეულებრივი ობივატელის ცხოვრებით. ესეც მათი არჩევანი იქნებოდა, მაგრამ თუთაშხიაც და გვარამიაც იქნებოდნენ ჩვეულებრივი კონფორმისტები და არა სიმართლისა და სამართლიანობისთვის მებრძოლი გმირები.

თუ აქ არა, ჩვეულებრივი, ყოველდღიური, არამედ მაღალი სიღრმისეული მოქალაქეობრივი და საზოგადოებრივი სტანდარტებით განვსჯით, ორივე შემთხვევაში სარტრის განხილული თვალსაზრისის ცხად გამოვლენასაც დავინახავთ.

აღნიშნულთან პირდაპირ თუ ირიბ ბმაშია ერთი ასეთი ისტორიაც. მიმდინარე წლის ნოემბერში ერთ-ერთი სატელევიზიო გადაცემა ეძღვნებოდა სანდრო ახმეტელის ტრაგიკულ ხვედრს. სხვადასხვა გამომსვლელები ყვებოდნენ დიდი რეჟისორის ტრაგედიის პერიპეტიებს. აღნიშნავდნენ ახმეტელის იმ თანამოაზრეებზე, რომლებმაც არ უღალატეს დიდ რეჟისორს და ზოგიერთი მათგანი შეეწირა კიდეც ამ პრინციპულობას. რეჟისორმა რობერტ სტურუამ კი ერთგვარად გაამართლა ისინი, ვინც თავის გადასარჩენად ახმეტელის დამბეზღებელთა გვერდით აღმოჩნდა. ასე თუ არ მოიქცეოდნენ, მაშინ მათ დასჯიდნენო, – აღნიშნა სტურუამ. ცხადია, რომ მან ერთ რანგში გაიყვანა მსხვერპლი და კონფორმისტი. სარტრს თუ მოვიშველიებთ, ორივე მხარე ამ არჩევანში თავისუფალი იყო, მაგრამ მათ არჩევანს შორის დიდი და ღრმა უფსკრულია.

ბაქრაძე კიდევ ერთხელ განიხილავს და აზუსტებს ჰაიდეგერის მიერ წამოჭრილ საკითხს, რომლის თანახმადაც, ბუნება, საგანი არის (არსებობს) ადამიანის

არსებობით, ადამიანის არსებობის გარეშე ის არარაობაა. ადამიანი ანიჭებს ბუნებას, საგანს ყოფიერებას. თავისთავად არსებული, რასაც ჩვენ ბუნებას ვუწოდებთ – ისეთი არსებულის, რომელსაც ყოფიერება აკლია, ადამიანი აფორმებს მას და ქმნის მის სტრუქტურას. ჰაიდეგერის აზრით, სინამდვილის საგნები და მოვლენები უსტრუქტურო ქაოსია და ამდენად არარაობაა, მანამ ადამიანის არსებობა არ შეიტანს მათში აზრს, მნიშვნელობას და ამით არ გააფორმებს, სტრუქტურას მიანიჭებს მათ (2, გვ. 343).

აღნიშნულთან პირდაპირ თუ ირიბ კავშირშია ჰაიდეგერის აზრი ყოფიერებისა და არარას მიმართებაზე. ჩვენ შემოვიფარგლებით ამ საკითხზე ბაქრაძის მიერ ინტერპრეტირებულ ჰაიდეგერის დასკვნით მოსაზრებაზე: „1) *არარა გამოხატავს ყოფიერების უფსკრულს, უსაფუძვლობას; 2) არარა არის უსტრუქტურო ყოფიერება, ე. ი. ქაოსი; 3) არარა არის ის, რაც მყღავნდება შიშში და ამდენად არ არსებობს ადამიანის არსებობის გარეშე; 4) არარა არის სამყაროს ბოლოვადობა, რაც ადამიანის არსებობის ბოლოვადობასთან არის დაკავშირებული*“ (1, გვ. 512).

ბაქრაძის ორივე ნაშრომში ადგილი აქვს განმეორებებს, მაგ., შიში და ძრწოლა, სიკვდილი, შიში და არარა; არსება და არსებობა და სხვ.

გვხდება ასევე მარქსიზმისადმი ერთგვარი რევერანსები, ერთგვარი ხარკის გადახდა. აღნიშნულის ორი ცხადი მაგალითია: „*სოციალისტური საზოგადოება უქმნის ადამიანს ყველა პირობას, რომ მან თავისი პიროვნება გამოავლინოს, გახდეს ნამდვილი ადამიანი, ვიხმაროთ ჰაიდეგერის გამოთქმა – განახორციელოს თავისი პიროვნება*“ (2, გვ. 357); „*ახლოვდება კაპიტალისტური სისტემის ნგრევის საათი; მას სიკვდილი მოელის: ამის გამოხატულებაა ექსისტენციალიზმი. სასოწარკვეთილება – ასეთია ბურჟუაზიული ფილოსოფიის უკანასკნელი სიტყვა, წერდა ტოლიატი. სკეპტიციზმის, სასოწარკვეთილების, გახრწნის ატმოსფერო მსჭვალავს ინტელექტის, ზნეობრივი ცხოვრების ყოველ სფეროს*“ (1, გვ. 523). მართალია, ეს ბოლო აზრი სხვა პუბლიკაციიდან არის დამოწმებული, მაგრამ ყოველგვარი კომენტარის გარეშე. ვფიქრობ, ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ერთგვარ „მომარქსვასთან“, მაგრამ მეტისმეტად გადაჭარბებულთან.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ბაქრაძესთან გვაქვს მარქსიზმის შეფარული კრიტიკაც: „მარქსისტულ *ფილოსოფიაში ხშირად ვხმარობთ ტერმინთა რიგს: არსი, ყოფიერება, არსებობა, არსებული, სამყარო, სინამდვილე. ხშირად ეს ტერმინები ერთი მნიშვნელობით იხმარება, ხშირად მას განსხვავებულ მნიშვნელობას მივაწერთ*“ (1, გვ. 483).

ბაქრაძეზე სპეციალური ნაშრომის ავტორი – ვ. ერქომაიშვილი ექსისტენციალიზმზე ბაქრაძის შეხედულებებს მართებულად მიიჩნევს და მათში გამოყოფს შემდეგ ძირითად დასკვნებს:

ბაქრაძის აზრით, ექსისტენციალიზმი სუბიექტური იდეალიზმია, მაგრამ განსხვავდება ბერკლის, კანტის, პოზიტივისტებისა და ნეოპოზიტივისტების სუბიექტური იდეალიზმისგან; ექსისტენციალიზმი თავისი არსებით თეოლოგიური ხასიათისაა, მისი მიზანია ფილოსოფიის მეშვეობით თეოლოგიური პრობლემების გადაჭრა; ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიური პრობლემების ცენტრში აყენებს ადამიანს და აქედან გამომდინარე ის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაა (4, გვ. 122-123).

მოკლედ გადმოვეცით კ. ბაქრაძის ექსისტენციალიზმზე ორივე ნაშრომის ძირითადი პრინციპები. უნდა აღინიშნოს, რომ ბაქრაძე ერთობ მკაცრია ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელთა თვალსაზრისების შეფასებაში იდეოლოგიური პოზიციიდან (ფაშისტი ჰაიდეგერი, ანტიფაშისტი სარტრი და ა. შ.) და ძნელია იმისი გაგება, ეს მხოლოდ კონიუნქტურაა თუ მისი პოზიცია ექსისტენციალიზმის მიმართ. თუმცა, ეს ვერაფერს აკლებს ამ უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური მიმდინარეობის მისეულ ღრმა ანალიზს.

რაც მთავარია, ბაქრაძემ ჯერ სტატიის და შემდეგ წიგნის გამოქვეყნებით სათავე დაუდო ექსისტენციალური ფილოსოფიის მეცნიერულ კვლევას საქართველოში.

ლიტერატურა:

1. ბაქრაძე კონსტანტინე (კოტე): რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. ტომი მეხუთე. თბილისი, 1976.
2. ბაქრაძე კონსტანტინე (კოტე): რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. ტომი პირველი. თბილისი, 1982.
3. ბეგიაშვილი არჩილ: თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიზისი. თბილისი, 1971.
4. ერქომაიშვილი ვახტანგ: კოტე ბაქრაძის ფილოსოფიური შეხედულებანი. თბილისი, 1979.
5. კოდუა ედუარდ: ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის არსების შესახებ. თბილისი, 1984.

Mikheil Makharadze

ANALYSIS AND ASSESSMENT OF EXISTENTIALISM IN GEORGIAN PHILOSOPHY KONSTANTINE (KOTE) BAKRADZE

Summary

Key words: Bakradze, existentialism, Georgian philosophy, freedom.

Existentialism is one of the most influential philosophical movements of the twentieth century. Its significance lies in the fact that it is not confined solely to philosophy but extends into literature, art, theology, and other spheres of intellectual and cultural life.

In Georgia, existentialism began to attract scholarly attention in the 1960s. A decisive moment was the publication of Kote Bakradze's extensive article "*Existentialism"* in the journal *Mnatobi* in 1960. Two years later, Bakradze published his book *Existentialism*, which, while largely an expanded version of the earlier article, offered a more systematic and refined presentation of the subject. Together, these two works laid the groundwork for the academic study of existentialist philosophy in Georgia.

During the 1970s, a number of Georgian philosophers engaged with existentialist thought in their own research. Scholars such as Begiashvili, Kodua, Kakabadze, Tevzadze, Gordeziani, Popiashvili, and Ramishvili produced works that examined existentialist themes, each from distinct perspectives. This body of scholarship indicates that existentialism had by then established a recognized place within Georgian philosophical discourse.

Bakradze's own approach focused on the central problematics of existence. According to him, existentialism addresses the fundamental conditions of human life: loneliness, abandonment, despair, helplessness, and the confrontation with nothingness. His analysis was grounded primarily in a critical reading of Heidegger. He emphasized Heidegger's claim that things in themselves lack inherent meaning; it is human existence that confers meaning upon the world. In this view, the world is intelligible only in relation to human existence.

One of the most significant aspects of Bakradze's interpretation was his attention to Heidegger's account of the movement from fear to freedom. For Heidegger, the fear of death compels individuals to flee into society and adopt impersonal roles, thereby losing themselves in "the They." Yet this same fear can serve as a catalyst for awakening, directing the individual back toward authentic existence. Conscience, which Heidegger defined not as a psychological or theological category but as an ontological one, is central to this return. Conscience is an inner call that summons the individual away from inauthenticity and toward self-realization. It reveals guilt not as a product of moral wrongdoing but as an expression of human thrownness, loneliness, and abandonment in the world. In responding to this call, the individual attains freedom, authenticity, and truth.

Bakradze was also notable for his critical stance toward existentialist thinkers, which he often framed in ideological terms – for example, contrasting "the fascist Heidegger" with "the anti-fascist Sartre." It is difficult to determine whether these evaluations were shaped primarily by intellectual conviction or by the political context of the time. Nevertheless, this does not diminish the value of his analyses, which represent some of the earliest and most thorough studies of existentialism in Georgia.

In conclusion, Bakradze's contribution is clear: his article and subsequent book played a foundational role in the introduction and academic study of existentialism in Georgia. By critically examining the views of major existentialist thinkers such as Heidegger and Sartre, he not only disseminated existentialist ideas but also initiated their systematic evaluation within Georgian philosophical scholarship, opened the door for Georgian thinkers to engage critically with not only philosophers but also the broader existentialist tradition – carving out own distinctive voice in the dialogue. His work thus marks the beginning of a sustained engagement with existentialist philosophy in Georgia.

ვლადიმერ ხურციძე

ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის კონსტანტინე ბაქრაძისეული შეფასება

საკვანძო სიტყვები: ეგზისტენციალიზმი, კონსტანტინე ბაქრაძე, სარტრი, ჰაიდეგერი, მარქსიზმი, ფენომენოლოგია.

შესავალი

ქართველი ფილოსოფოსი კონსტანტინე ბაქრაძე (1898-1970) თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პირველ კურსდამთავრებულთაგანია. მან თსუ 1922 წელს დაამთავრა, 1923-1925 წლებში კი გერმანიაში იმყოფებოდა სამეცნიერო მივლინებით, სადაც ის მუშაობდა ისეთ ფილოსოფოსებთან, როგორიცაა ჰუსერლი, რიკერტი, ჰაიდეგერი. იგი წლების მანძილზე ხელმძღვანელობდა თსუ-ს ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკის კათედრებზე, მისი კვლევითი ინტერესები, გარდა მარქსიზმისა და დიალექტიკური მატერიალიზმისა, მოიცავდა ფენომენოლოგიის, პრაგმატიზმის, ეგზისტენციალიზმის, ნეოკანტიანელობის საკითხებს. მისი ხედვები ფენომენოლოგიასა და ეგზისტენციალიზმზე განსაკუთრებით საინტერესოა, რამდენადაც, როგორც აღინიშნა, ამ ფილოსოფიურ მიმართულებათა საფუძველდამდებ მოაზროვნეებთან მას პირადი სამუშაო გამოცდილებაც ჰქონდა (აბაშიძე, 1977, გვ. 241).

ბაქრაძის შრომა ეგზისტენციალიზმის შესახებ, სადაც იგი გვაძლევს ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის ზოგად მიმოხილვას, გვიხსნის ისტორიულ და ინტელექტუალურ გარემოს, რომელშიც იგი ყალიბდებოდა და განიხილავს ეგზისტენციალიზმის არაერთი საკვანძო მოაზროვნის (კირკეგორი, ჰაიდეგერი, სარტრი, მარსელი, იასპერსი) მოსაზრებებს, შესულია კ. ბაქრაძის „რჩეულ ფილოსოფიურ თხზულებათა“ მეხუთე ტომში, რომელიც 1976 წელს გამოიცა (ბაქარძე, კ.). უნდა აღინიშნოს, რომ ბაქრაძე ამ მსოფლმხედველობის აღსანიშნად ტერმინ „ექსისტენციალიზმს“ იყენებს, თუმცა, ჩვენ მის თანამედროვე ქართულში დამკვიდრებულ შესატყვისს ვარჩევთ.

მეოცე საუკუნის ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა მოკლე მიმოხლვა

ნაშრომის დასაწყისში, ბაქრაძე ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის კონტექსტში განიხილავს თავისი თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ძირითად მიმდინარეობებს. „ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის“ ამგვარად მოხსენიება და მისით ცნობიერებისა და ყოფიერების ურთიერთმიმართების საკითხის აღნიშვნა ამ შრომის დასაწყისშივე გვამცნობს, რომ კ. ბაქრაძე მარქსისტული მსოფლმხედველობის მოზიარეა. ვინაიდან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ამგვარი ფორმულირება პირველად სწორედ მარქსთან და ენგელსთან გვხვდება: „ყოველი ფი-

ლოსოფიის უდიდეს ძირითად საკითხს, განსაკუთრებით ახალ დროში, აზროვნების და ყოფიერების ურთიერთობის საკითხი წარმოადგენს“ (ენგელსი, 1932, გვ. 16). ბაქრაძის თქმით, მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების მიერ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ამგვარი განსაზღვრა შემთხვევითი არაა, რამდენადაც ფილოსოფოსები ანტიკურ ეპოქაშიც, საშუალო საუკუნეებშიც და ახალ დროშიც სწორედ ამ საკითხს სვამენ და მის გადაწყვეტას ცდილობენ.

ნეოპოზიტივიზმის, პრაგმატიზმის, ნეოთომიზმის, ეგზისტენციალიზმის და სხვა მიმდინარეობათა მოკლე მიმოხილვის შემდეგ, ბაქრაძე დაასკვნის, რომ, წმინდა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ამ შრომის წერის დროს (სავარაუდოდ, 1961-1962 წლები) არსებული ბურჟუაზიული ფილოსოფიური მიმართულებანი ორ დიდ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს: ერთი ჯგუფი ფილოსოფიის ყველა პრობლემის შემეცნების თეორიაზე დაყვანას ცდილობს, მეორე ჯგუფისთვის კი მთავარ პრობლემას წარმოადგენს არა შემეცნების საკითხი, არამედ თვით სინამდვილე, სამყარო, არსებული, ყოფიერება და მისი არსება. მეორე ჯგუფის მიმართულებათაგან ყველაზე გავრცელებულია ეგზისტენციალიზმი. თუ ნეოპოზიტივიზმი და პრაგმატიზმი საკმაოდ გავრცელებულია, მაგრამ მათი გავრცელების არე შემოფარგლულია ფოლოსოფოს-სპეციალისტებითა და სპეციალური მეცნიერებების წარმომადგენლებით, ეგზისტენციალიზმის გავრცელება სცილდება აკადემიურ წრეებს. ამასთან, ის კარგა ხანია, გავიდა ფილოსოფიის ფარგლებიდან და ფეხი მოიკიდა მხატვრულ ლიტერატურასა და საერთოდ ხელოვნებაში.

ეგზისტენციალისტებისა და მათ წინამორბედთა მოკლე მიმოხილვა

ამ პერიოდში ეგზისტენციალიზმს ხოტბას ასხამენ გაზეთები, იწერება გამოკვლევები და წერილები მის შესახებ. ამასთან, ეგზისტენციალისტები თავიანთ მოსაზრებებს გამოთქვამენ არა მხოლოდ გამოკვლევის სახით, არამედ რომანების, დრამების და სხვათა საშუალებით. ეგზისტენციალიზმის გავრცელების ასეთი ხარისხი, მისი მოდად გადაქცევა, კ. ბაქრაძისთვის არ არის თავისთავად გასაგები იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ ეგზისტენციალისტთა შრომები არათუ არ არის პოპულარული ენით დაწერილი, არამედ, ხშირად ისინი გაუგებარია ბურჟუაზიული ფილოსოფიის გაწვრთნილი წარმომადგენლებისთვისაც.

აქ ბაქრაძე გარკვეულ დროს უთმობს ეგზისტენციალისტების ნაშრომების ამ უცნაურ მახასიათებელს – მათ გაუგებრობას. რთულად გასაგები და ჩახლართულად კონსტრუირებული აზრები ფილოსოფოსთათვის და ფილოსოფიის ისტორიკოსთათვის, რაღა თქმა უნდა, არაა უცხო და გასაკვრი. თუმცა, ვინც ძირითად ეგზისტენციალისტ ავტორთა ტექსტებს ერთხელ მაინც მიახლოებია, უცილობლად შენიშნავდა, რომ სირთულე, რომელთაც ამ ტექსტებთან მუშაობისას ვაწყდებით, განსხვავდება, მაგალითად, სირთულისგან, რომელსაც ვაწყდებით კანტის „წმინდა გონების კრიტიკაზე“ მუშაობისას. ბაქრაძეს მხედველობაში აქვს შემდეგი: *„არც ერთი ძირითადი ფილოსოფიური ცნება, შემუშავებული ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების პროცესში, ექსისტენციალისტებისათვის არ არის სავალდებულო: ისინი ქმნიან ახალ ტერმინებს ანდა ფილოსოფიაში დამკვიდრებულ ტერმინებში*

განსხვავებულ და ხშირად გაუგებარ შინაარსებს გულისხმობენ“ (ბაქრაძე, 1976, გვ. 474).

ბაქრაძეს თავისი შეფასების სამართლიანობის დასადასტურებლად მარტინ ჰაიდეგერისა და ჟან-პოლ სარტრის რამდენიმე ციტატა მოჰყავს, ჩვენ აქ მხოლოდ ერთ-ერთს წარმოვადგენთ: *„ადამიანი არსებობს“ ნიშნავს: ადამიანი არის ყოფიერება, რომელიც ხასიათდება ღია ყოფნით გახსნილ ყოფიერებაში, რომელიც გაიხსნება ყოფიერებიდან და ყოფიერებაში“* (ბაქრაძე, 1976, გვ. 465). ნუთუ შეიძლება ასეთი დებულებების გაგება? – კითხვას სვამს ბაქრაძე და კიდევ უფრო უცნაური ციტატა მოჰყავს სარტრის შემოქმედებიდან, სადაც სარტრი აცხადებს, რომ ფრანგები არასდროს ყოფილან ისეთი თავისუფალნი, როგორც ნაცისტური ოკუპაციის პერიოდში და ატარებს მსჯელობას, რომლის მიხედვითაც დამონებული, შეურაცხყოფილი და ყველა უფლებაწართმეული ფრანგი როგორღაც თავისუფლებად მიაჩნია. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს უცნაური აზრი გასაგებად მაინც არის გადმოცემული. ბაქრაძის თქმით, ეგზისტენციალისტების შემთხვევაში აზრების გაუგებარი და უცნაური ენით გამოთქმას საქმე იქამდე მიჰყავს, როგორც ამერიკელი ფილოსოფოსი ბ. დანემი აღნიშნავდა: ეგზისტენციალიზმი უფრო მეტად საინტერესოა მედიცინისთვის, როგორც დაავადება, ვიდრე ფილოსოფიური კვლევისათვის.

მარტინ ჰაიდეგერის, ჟან პოლ სარტრის, კარლ იასპერსის და გაბრიელ მარსელის შეხედულებათა მოკლე მიმოხილვის შემდეგ, ბაქრაძე გადადის ეგზისტენციალიზმის წინამორბედის, სიორენ კირკეგორის ფილოსოფიის რამდენიმე მნიშვნელოვანი ასპექტის მიმოხილვაზე.

დანიელი მოაზროვნე, ყველასგან მივიწყებული სიორენ კირკეგორი, რომელიც ჰუსერლის მოსწავლეებმა, პირველ რიგში კი ჰაიდეგერმა, მეოცე საუკუნის ოციან წლებში ხელახლა აღმოაჩინეს, ცნობილია ჰეგელის რაციონალიზმის წინააღმდეგ გალაშქრებით. კირკეგორი მიიჩნევს, რომ ცნებითი აზროვნების საშუალებით არსებულის გაგება და მსოფლმხედველობის აშენება შეუძლებელია. ე.წ. ობიექტური ჭეშმარიტება, ანუ ისეთი ჭეშმარიტება, რომელიც არ არის დამოკიდებული ადამიანზე, კაცობრიობაზე, სუბიექტზე, კირკეგორის აზრით, არაფერს აძლევს ცოცხალ ადამიანს. ნამდვილი აზროვნება სუბიექტური აზროვნებაა, რომელიც ადამიანის არსებობაზეა მიმართული და არა გარეგან საგნებზე.

რამდენადაც ფილოსოფია და მეცნიერება სულ სხვა კატეგორიებით ოპერირებენ, ვიდრე ადამიანები რეალური ცხოვრებისას იყენებენ, ისინი მოწყვეტილნი არიან ადამიანს, მის ნამდვილ არსებობას, მის ეგზისტენციას. მეცნიერება აზროვნებს, ნამდვილი ადამიანური ცხოვრება კი არ მოიაზრება, იგი სუბიექტურია. ვინაიდან ადამიანს ემუქრება არყოფნა, მისი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია შიში. ამგვარი არსებობის უაზრობის წინაშე შიშით მდგომი ადამიანისთვის აზრს კარგავს ფილოსოფიისა და მეცნიერების კატეგორიები.

თუ ჰეგელისთვის, რომელმაც ქრისტიანობისა და ფილოსოფიის შერიგება სცადა, ერთეული ადამიანი ცალკეული წერტილია აბსოლუტური გონის განვითარებაში, კირკეგორი მიიჩნევს, რომ ცალკეული ადამიანის არსებობა, „ჩემი არსებობა“ არის მთავარი პრობლემა. ქრისტიანული რელიგია და ფილოსოფია კი, კირკეგორის აზრით, შეუთავსებადია, რამდენადაც თავად ღმერთი ირაციონალურია, ფი-

ლოსოფია კი მის რაციონალურ ცნებებში მოქცევას ცდილობს. ღმერთი ირაციონალურია იმდენად, რამდენადაც ღმერთმა შექმნა სამყარო, თუმცა კავშირი ღმერთსა და სამყაროს შორის მოხსნილია, იგი ირაციონალურია, რადგან მარადიულია და ამავე დროს იბადება (ქრისტეს სახით) და ა.შ. კირკეგორი ამბობს, რომ მისთვის გაუგებარია ყველაფერი, დაწყებული მატლით და გათავებული ინკარნაციის საიდუმლოებებით, მისთვის აუხსნელია ყველაფერი, განსაკუთრებით კი მისი საკუთარი თავი, ვინაიდან ყველაფერი მოწამლულია, განსაკუთრებით კი, თავად ის. სწორედ ეს გარემოება გახლავთ შიშის საფუძველი. ამგვარად, ვინაიდან სამყაროს ამ უაზრობის, ღმერთისაგან მოწყვეტილობისა და დავიწყებულობის წინაშე ღმერთის ძიების გზაზე დგას ერთი ცალკეული ადამიანი და არა საზოგადოება, ცალკეულია ჭეშმარიტი.

ბაქრაძე არ ერიდება მკვეთრ შეფასებას და ამბობს, რომ კირკეგორის ავადმყოფური ნააზრევი, მიუხედავად იმისა, რომ მასში ბევრია გაუგებარი, მაინც უფრო გასაგებია, ვიდრე მისი გავლენით შექმნილი ეგზისტენციალიზმის ზოგიერთი (განსაკუთრებით ათეისტური) სახე. უნდა აღინიშნოს, რომ ეგზისტენციალისტთა შორის ამგვარ აზრთა სხვადასხვაობებს, რაც „ქრისტიანული“ და „ათეისტური“ ეგზისტენციალიზმების გაჩენას ხდის შესაძლებელს, ბაქრაძე აგრეთვე მათ გაუგებარ წერის მანერას და შესაბამისად უსასრულო ინტერპრეტაციათა შესაძლებლობას უკავშირებს (1976, გვ. 474).

მატერიალიზმი, იდეალიზმი და ეგზისტენციალიზმი

კვლევის მომდევნო ეტაპზე გადასასვლელად მნიშვნელოვანია, გავარკვიოთ ეგზისტენციალიზმის ადგილი მატერიალიზმისა და იდეალიზმის მრავალსაუკუნოვან დაპირისპირებაში. ბაქრაძის თქმით, ეგზისტენციალიზმი შეცდომად თვლის ფილოსოფიურ მიმართულებათა დაყოფას მატერიალისტურად და იდეალისტურად, რადგან ეგზისტენციალისტები მიიჩნევენ, რომ ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემა სულ სხვაა და არა ბუნებისა და ცნობიერების თუ ობიექტისა და სუბიექტის დამოკიდებულება.

ტენდენცია „მატერიალიზმსა და იდეალიზმზე მაღლა დადგომის“ მცდელობისა და მესამე გზის გამონახვისა ფილოსოფიაში მეცხრამეტე საუკუნეში გაჩნდა. ბაქრაძე, როგორც ჩანს, ლენინის კვალად, ამგვარ მცდელობებს უნაყოფობისთვის განწირულად მიიჩნევს (1976, გვ. 475). თუმცა, ეგზისტენციალიზმი „მესამე გზის“ გამონახვას არ ცდილობს შემეცნების თეორიაზე გადასვლით. ეგზისტენციალისტების აზრით, ძირითადი პრობლემა ყოფიერების პრობლემაა და ამ პრობლემის გადაჭრა სურთ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის გარეშე.

ბაქრაძის აზრით, ეგზისტენციალისტები მიიჩნევენ, რომ ორივე, მატერიალიზმიცა და იდეალიზმიც, შეიცავენ გარკვეულ ჭეშმარიტ მარცვლებს, თუმცა, საბოლოო ანგარიშით, როგორც ერთი, ისე მეორე, ივიწყებს მთავარს – კონკრეტულ ადამიანს. ეგზისტენციალისტების მიხედვით, მატერიალიზმი ბუნების არსებობას აცხადებს მთელ არსებობად, ყოფიერებად საერთოდ, მიიჩნევს მას ყოფიერებად თავისთავად. აგრეთვე, მათი აზრით, მატერიალისტები „ბერავენ“, აბუქებენ გო-

ნების მიერ მოპოვებული ცოდნის მნიშვნელობას, ვინაიდან ისინი აიგივებენ მთელ ცოდნას გონების მოპოვებულ ცოდნასთან და აცხადებენ, რომ ყველაფერი, რაც ამგვარ, გონებრივ ცოდნას საეჭვოდ მიაჩნია, მოჩვენებაა.

მატერიალიზმი რეალურს უწოდებს მხოლოდ იმას, რასაც იგი უხეშ, ხელშესახებ ფაქტად დაადგენს. იგი რეალობას უწოდებს იმას, რისი ემპირიულად გადამუშავება, მათემატიკური კონსტრუქციებით შექმნილი ჰიპოთეზებით მოხელთება და ექსპერიმენტით გამართლებაა შესაძლებელი. სწორედ ამგვარად, მატერიალიზმისთვის ნამდვილად რეალური აღმოჩნდება იდენტური ელემენტები, რომლებიც სივრცესა და დროში მექანიკურად მოძრაობენ და მიზეზობრიობის კანონს ემორჩილებიან. მატერიალიზმი მიზეზობრიობის კანონს უმორჩილებს გონებასაც. მართალია, იგი არ უარყოფს განსხვავებას მატერიას, სიცოცხლესა და სულიერს შორის, თუმცა, ამ განსხვავებას აღიარებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი აღქმაში მოიცემა, იგი არ ცნობს მათ შორის არსებით განსხვავებას.

ზემოთქმულზე დაყრდნობით, ეგზისტენციალისტები მიიჩნევენ, რომ მატერიალისტები ყურადღებას არ აქცევენ იმას, რაც ადამიანს, როგორც ადამიანს გამოყოფს ყოფიერების მთლიანობიდან. მათი თქმით, მატერიალისტური მსოფლხედვა უნუგეშოა, რადგან იგი ადამიანს გადაგვარებულ ცხოველად წარმოადგენს, რომელიც ადამიანის ცნობიერ არსებობას, მის განცდად ცხოვრებას შეცდომად, საფუძველშივე ცრუდ და უმნიშვნელოდ მიიჩნევს. „იგი ადამიანს უმნიშვნელო წერტილად, უამრავ ბუზთა შორის ერთ ბუზად სახავს“ (ბაქრაძე, 1976, გვ. 477). მატერიალიზმი უარყოფს ისეთი პრობლემების მნიშვნელობას, როგორიცაა თავისუფლების, პასუხისმგებლობის, ბრალის, ზრუნვის, შიშის და სხვა.

ბაქრაძის შეფასებით, ეგზისტენციალიზმი სწორად აფასებს მატერიალიზმის ზოგიერთ ასპექტს. მაგალითად, მეცნიერული ცოდნა მართლაც მხოლოდ აღქმების მონაცემთა გონებით გადამუშავების საფუძველზე მიიღება. აგრეთვე, სწორია ისიც, რომ სინამდვილის მოვლენები მიზეზობრიობის პრინციპს ემორჩილება. თუმცა, ბაქრაძის თქმით, არსებითაც მცდარია ეგზისტენციალისტების ის აზრი, რომ მატერიალიზმი არ აქცევს ყურადღებას ადამიანის განსაკუთრებულობას და არ იმჩნევს ზემოჩამოთვლილ პრობლემებს. თუმცა, ბაქრაძე აღნიშნავს იმასაც, რომ ამ დრომდე საბჭოთა მეცნიერებაში ჩამოთვლილ პრობლემებს შესაძლოა, მართლაც არ ექცეოდა სათანადო ყურადღება და ამდენად ეგზისტენციალისტები „მათ სუსტ წერტილებზე“ პარაზიტირებენ (1976, გვ. 477).

იდეალიზმს ეგზისტენციალისტები სხვა პრეტენზიებს უყენებენ. ერთი მხრივ, ისინი აფასებენ იდეალიზმის როლს მატერიალიზმთან დაპირისპირებაში, რადგან იდეალიზმმა, მათი თქმით, გამოააშკარავა, რომ მატერიალიზმის შექმნილი სამყაროს ნატურალისტური სურათი სინამდვილეში სპეკულატიური მეტაფიზიკა, სპეკულატიური კონსტრუქციაა და დაამტკიცა, რომ მატერიალიზმმა აბსოლუტური სახე მისცა ყოფიერების განსაზღვრულ ასპექტს. იდეალიზმი საკითხს პრინციპულად განსხვავებულად სვამს: ის სვამს საკითხს არა ყოფიერების, როგორც ყოფიერების შესახებ, არამედ ყოფიერების შესახებ განხილულს ჩვენი ცნობიერების თვალსაზრისით. ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად ეს ყოფიერება არ არის ის, „რაც ნამდვილად არის“.

თუმცა, ცნობიერება, რომლის თვალსაზრისითაც იდეალიზმი განიხილავს ყოფიერებას, არ არის ერთი კონკრეტული, ნამდვილი ადამიანის ცნობიერება, არამედ წარმოადგენს ტრანსცენდენტულ ცნობიერებას. სხვადასხვა იდეალისტთან იგი არის „წმინდა ცნობიერება“, „ცნობიერება საზოგადოდ“. ერთ მხარეს არის „სინამდვილე“ – მატერიალური, ორგანული, ფსიქიკური ბუნება, მეორე მხარეს კი წმინდა, ზედროული და, შესაბამისად, ეგზისტენციალური თვალსაზრისით, არანამდვილი ცნობიერება, რომლის ფორმითაც გვევლინება ეს სინამდვილე. ამ გზით მიღებულია ადამიანი, როგორც წმინდა ცნობიერება, ზედროული გონება და შესაბამისად დაკარგულია ადამიანი თავის ადამიანობაში, თავის დროულობასა და კონკრეტულობაში (ბაქრაძე, კ.).

ამრიგად, ეგზისტენციალიზმის თვალსაზრისით, მატერიალიზმის შეცდომა მდგომარეობს მის განსაზღვრულობაში (დეტერმინირებულობაში), ადამიანის ბუნებრივთან და ხელშესახებთან მიბმაში და მასში არსებული იდეალობისგან გათიშვაში. მატერიალიზმი თითქოს გზას უხერგავს ადამიანს საზრისის შესახებ საკითხის დასმაში. იდეალიზმის შეცდომა კი ის გახლავთ, რომ მან გააყალბა ადამიანი, ადამიანის ადგილზე მისი გონების გაბერილი აჩრდილი წარმოიდგინა და უსასრულო და ზოგადი ცნობიერების აღიარებით დაივიწყა ცალკეული ადამიანი მისი დაბოლოვებულობით.

ორივე შემთხვევაში, ადამიანი, როგორც ადამიანი, დაიკარგა. მატერიალიზმმა ცალკეულ ადამიანს ბუნების სასარგებლოდ უღალატა, იდეალიზმმა კი – იდეის სასარგებლოდ. ორივე მათგანმა წაართვა ადამიანს თავისუფლების ცნობიერება. ერთმა ადამიანი მატერიალურ აუცილებლობას დაუმორჩილა, მეორემ კი – იდეალურს.

ეგზისტენციალიზმის რეაქციული ბუნება

ეგზისტენციალიზმისთვის მნიშვნელოვანი ძირითადი ცნებებისა და მნიშვნელოვან ეგზისტენციალისტ ავტორთა შეხედულებების მიმოხილვის შემდგომ, თავში „ექსისტენციალიზმის რეაქციული ბუნება“ ბაქრაძე, ერთი მხრივ, აჯამებს აქამდე მხოლოდ ფრაგმენტულად წარმოდგენილ კრიტიკულ შენიშვნებს და მატერიალისტური დიალექტიკის პოზიციიდან აფასებს ეგზისტენციალურ მსოფლმხედველობას.

წინა ქვეთავში გადმოცემულ მოსაზრებებზე დაყრდნობით, ეგზისტენციალისტები, მაგალითად, ჰაიდეგერიანელები, უარყოფენ იდეალიზმსაც და მატერიალიზმსაც, რათა ეგზისტენციალიზმის უპირატესი ბუნება დაამტკიცონ. მათი თქმით, ეგზისტენციალიზმი აღემატება ორივე ზემოხსენებულს, რამდენადაც ეგზისტენციალიზმი რეალიზმია.

ბაქრაძე შენიშნავს, რომ ჰაიდეგერის აზრით რეალური საგნები „სახეზეა“, ზოგიერთი იდეალისტისგან განსხვავებით, არ უარყოფს მათ არსებობას. მაგრამ საგნები „არიან“ როგორც იარაღები იმდენად, რამდენადაც მათ გამოვიყენებთ. თუ ისინი „ხელთ არ არიან“, ანუ გამოყენებაში არ არიან, ისინი „არარა“-ს წარმოადგენენ. თუმცა, ბაქრაძის თქმით, აქ ჰაიდეგერი ცდება – ნივთის „ხელთყოფნა“ არის ნივთის მოცემულობის გარკვეული სახე და არა ამ ნივთის „ყოფნა“, „ყოფიერება“.

ნივთის ყოფნა არ დაიყვანება მის გამოყენებაზე. საგნები და ნივთები რომ ობიექტურად არ არსებობდნენ, მათი იარაღად ქცევაც შეუძლებელი იქნებოდა.

ჰაიდეგერის მიხედვით, ნივთები, რომლებიც არ წარმოადგენენ იარაღს, „გაურკვეველი ჰორიზონტია“. ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერი აქაც არამართებულად მსჯელობს, რამდენადაც ბუნება გაურკვეველი შეიძლება იყოს მხოლოდ ადამიანისთვის და ამ გაურკვევლობის თავად ბუნებაზე გადატანა შეუძლებელია. შემეცნების პროცესი სწორედ ბუნების გარკვეულობის აღმოჩენაა (1976, გვ. 508).

ბაქრაძე აკრიტიკებს სარტრისაც, მიუხედავად იმისა, რომ შენიშნავს მის სიმპათიებს მარქსიზმ-ლენინიზმისადმი. სარტრის მიხედვით, ადამიანის გარეშე არსებული ბუნება ისეთი არსებულია, რომელსაც ყოფიერება აკლია. ცნობიერებას ახასიათებს ინტენციონალობა. ყველაფერი, რაც ამ ინტენციონალობის არეში არ მოყვება, სარტრისთვის არარაა, „არაფრობს“. ბაქრაძის თქმით, ეს მსჯელობა ვერ ჩაითვლება გამართულად, ვინაიდან სინამდვილეში თვითონ გამოყოფის ოპერაცია მაჩვენებელია იმისა, რომ ის – ყოფიერება, რისგანაც გამოვყოფთ საგანს, არ არსებობს. საგნის გამოყოფის აქტი გულისხმობს მხოლოდ იმას, რომ კონკრეტული საგანი ჩემთვის ამ მომენტში მნიშვნელობს სხვებზე მეტად და არა იმას, რომ სხვა საგნები „არარაა“.

ბაქრაძის თქმით, სარტრიცა და ჰაიდეგერიც და საერთოდ, ეგზისტენციალისტები სამყაროს განიხილავენ პირადი, პიროვნული, ექსისტენციალური გამოცდილების საფუძველზე, თითქოს ცდილობენ, „შიგნიდან“ უყურონ სამყაროს. ამიტომ მათთვის სამყარო არის ის, რასაც და როგორც განიცდიან. ამდენად არც არის გასაკვირი, რომ რასაც არ განიცდიან, ის მათთვის არარაა. თუმცა, ბაქრაძე შენიშნავს და რთულია, არ დავეთანხმოთ, რომ, რასაკვირველია, ის, რაც გამოვყავი, ჩემთვის „მნიშვნელობს“, სხვა მე არ მაინტერესებს, სხვისკენ ჩემი ცნობიერება არ არის მიმართული, იგი ამ მომენტში ჩემთვის არაფერია, მაგრამ აქედან სულაც არ გამომდინარეობს ის, რომ ის საერთოდ არაფერია, არარაა (1976, გვ. 509).

ბაქრაძე ასევე შენიშნავს, რომ ადამიანი საგნებს ანიჭებს მნიშვნელობას, საზრისს, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ადამიანივე აძლევს საგნებს სტრუქტურას და აფორმებს მათ. ამგვარად, ყოველივე ზემოთქმულზე დაყრდნობით, ბაქრაძე აცხადებს, რომ მიუხედავად თვითგამოცხადებული „რეალისტობისა“, როგორც ჰაიდეგერი, ისე სარტრი, სინამდვილეში სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელნი ბრძანდებიან და მათი მცდელობაც, გადაელახათ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირება ორივე მათგანის მცდარად გამოცხადებით, კრახით დასრულდა.

უნდა აღინიშნოს – ბაქრაძე არ ამბობს, რომ ეგზისტენციალისტებისეულ სუბიექტურ იდეალიზმში არაფერია ახალი. სუბიექტური იდეალიზმის ეს ახალი ფორმა არ ჰგავს ბერკლის, კანტისა და მეოცე საუკუნის ნეოპოზიტივისტების სუბიექტურ იდეალიზმს. ბერკლის მატერიალური საგნები შეგრძნებათა ჯამზე დაჰყავდა. კანტმა ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად არსებული საგნების, თავისთავადი ნივთების არსებობა აღიარა. კანტის მიხედვით, თავისთავადი ნივთები ზემოქმედებენ ადამიანის გრძნობიერებაზე და ამ ზემოქმედებით გამოწვეულ შეგრძნებათა ქაოსს ადამიანის ცნობიერება ცნობიერების აპრიორული ფორმებით, კატეგორი-

ებით აფორმებს, აწესრიგებს. ასე იქმნის ადამიანი ბუნების სურათს. ამდენად ეს ბუნება კანტთან არის არა ობიექტურად არსებული, ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი ბუნება, არამედ ის არის ადამიანის ცნობიერების მიერ შექმნილი წარმოდგენა, მთლიანობა, რომელსაც იგი ბუნებას უწოდებს. ეგზისტენციალიზმის მიხედვითაც ყოფიერება, ანუ ის, რასაც ობიექტურ სამყაროს ვუწოდებთ, უსტრუქტურო, უფორმო ქაოსია, მანამ, სანამ ადამიანის არსებობა არ შეიტანს მასში საზრისს და მნიშვნელობას, რითიც გააფორმებს და სტრუქტურას მიანიჭებს მას. თუმცა, ეს გაფორმება ხდება არა გონების აპრიორული კატეგორიებით, არამედ იმით, რომ ადამიანი სამყაროს იარაღად, „რაიმესთვის“ გამოიყენებს (1976, გვ. 520).

ეგზისტენციალისტების დიდი უმრავლესობა თანხმდება, რომ ადამიანის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნები, მისი ძირითადი ეგზისტენციალებია შიში და სიკვდილი. ჰაიდეგერი, სარტრი, ბერდიაევი და სხვანი შიშისა და სიკვდილის ფენომენის გარდა თითქოს ვერაფერს ხედავენ ადამიანის არსებობაში. ფილოსოფოსობა, როგორც იასპერსი წერს, არის მზადება სიკვდილისათვის (1976, გვ. 520). აქ ბაქრაძის არგუმენტებს, რომელიც ადამიანის არსების სიკვდილსა და შიშზე დედუცირების წინააღმდეგია, შეგვიძლია, დავუმატოთ ისიც, რომ იასპერსი ნამდვილად არაა ორიგინალური – მსგავსი მოსაზრება ფილოსოფიაზე, როგორც სიკვდილისთვის მზადებაზე, იკითხება პლატონთან, ციცერონთან და მიშელ დე მონტენთან, რომელიც ციცერონს ციტირებს (Plato, n.d., 67e-68a; Montaigne, 1580, p. 20; Cicero, 45 BCE, Liber I, 31).

უნდა აღინიშნოს, რომ სიკვდილის საკითხზე ამგვარი ერთსულოვნებაც მოჩვენებითია. თუ სარტრი სიკვდილის ფენომენის გამო ადამიანის არსებობას უაზროდ მიიჩნევს, იასპერსს ის ნამდვილი ჭეშმარიტების მიღწევის საშუალება ჰგონია. ნამდვილი, მეცნიერების ზერელე ცოდნისგან განსხვავებული ცოდნა, როგორც ბაქრაძის თქმით, იასპერსი წერს, სწორედ სიკვდილის მომენტში მჟღავნდება – სიკვდილის მომენტში ადამიანი შეიცნობს ნამდვილად თავის არსებობას და მის კავშირს ღვთაებრივთანო. ერთსულოვნება ირღვევა ჰაიდეგერსა და ბერდიაევს შორისაც. თუ ბერდიაევი ფიქრობს, რომ სიკვდილის ფენომენი ადამიანის ღმერთისგან გათიშულობას სპობს, ჰაიდეგერი, ერიდება რა მსჯელობას ღმერთსა და მიღმა სამყაროზე, სხვაგვარ გამოსავალს ეძებს. მისი გამოსავალი ასეთია: ადამიანი საზოგადოებას უნდა გამოეყოს, იგრძნოს დანაშაული, რომელიც მის ნაკლულობაში (არარასთან თანაზიარებულობაში) მდგომარეობს და განახორციელოს ის, რადაც უნდა გახდეს, რისი ყოფიერების შესაძლებლობაც აქვს, რადგან ის თავისუფალია. ამ გზით შეძლებს იგი თავისუფლად შეხვდეს სიკვდილს (ბაქრაძე, 1976, გვ. 521).

ბაქრაძისთვის ნათელია, რომ ვინაიდან ეგრეთ წოდებული „ქრისტიანული ეგზისტენციალიზმი“ აშკარა მისტიციზმით ამთავრებს, სერიოზულად მხოლოდ იმის განხილვა ღირს, არის თუ არა რეალური გამოსავალი ის, რასაც ჰაიდეგერი ასეთად გვისახავს. მისი თქმით, ზოგიერთი ბურჟუაზიული მკვლევარი ამ ერთდროულად უაღრესად პესიმისტურ და ინდივიდუალისტურ თვალსაზრისს გმირობად აცხადებს. თუმცა, არის თუ არა გმირობა ის გარემოება, რომ ადამიანმა თავისუფლად აირჩიოს თავისი თავი იმისთვის, რომ თავისუფლად შეხვდეს სიკვდილს? ნუთუ ადამიანს არა აქვს სხვა ცხოვრებისეული მიზანი, გარდა იმისა, რომ სიკვდილზე იფიქ-

როს და მის წინაშე შიში „გადალახოს“, გახდეს ის, რაც უნდა გახდეს და თავისუფლად შეხვდეს სიკვდილს? გმირობა უფრო ის ხომ არაა, როცა ადამიანი სიკვდილის წინაშე შიშს გადალახავს მაღალი იდეალებისთვის და სიცოცხლეს შესწირავს კაცობრიობისა ან თავისი სამშობლოს კეთილდღეობასა და დაცვას? (1976, გვ. 521).

შრომის ფარგლებში ბაქრაძე ძირითადად ეგზისტენციალიზმის შინაგანი წინააღმდეგობების გამოვლენასა და მისი წარმომადგენლების ზოგიერთი მოსაზრების უსაფუძვლობის დასაბუთებაზე კონცენტრირდებოდა. შრომის ბოლოს იგი მხოლოდ მიანიშნებს იმ მოსაზრებებზე, რომელთაც დიალექტიკური მატერიალიზმი იმ პრობლემებიდან გამოსავლად სახავს, რომელთა ეგზისტენციალისტებისეულ გადაჭრასაც აკრიტიკებს ბაქრაძე.

ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანის არსებობის ძირითადი ნიშნები სამყაროში „გადაგდებულობაში“, უპატრონობაში, უსახლკარობაში, უიმედობში, შიშში, ზრუნვაში, სიკვდილში გამოიხატება. ბაქრაძის შენიშვნით, ასეთი უკიდურესი პესიმიზმის საპირწონე მოსაზრებები ბოლო დროს თავად ეგზისტენციალისტების წრეშიც კი გაისმის (1976, გვ. 521). კვლავ ჩნდება კითხვა – ნუთუ ადამიანის ცხოვრებაში სხვა არაფერია – სიყვარული, სიხარული, მეგობრობა, მაღალი იდეები, კაცობრიობისათვის ზრუნვა და სხვა, რითიც ნამდვილი ადამიანი ცხოვრობს და რაც მის ნამდვილ არსებობას ახასიათებს?

სინამდვილეში, ადამიანი როდია „სამყაროში გადაგდებული“ და უსახლკარო. პირიქით, ადამიანი საზოგადოებაშია და ეს არის მისი ნამდვილად „სახლში ყოფნა“. ბაქრაძე ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიითვე გვეუბნება, რომ – „ადამიანის არსებობის ეგზისტენციალი“ არის საზოგადოების წევრად ყოფნა და არა შიში და სიკვდილის ფენომენი. მართალია, ადამიანი იბადება და კვდება, ყოველი წამი აახლოებს მას სიკვდილს, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ადამიანი სიკვდილისთვის იბადება (1976, გვ. 522). ადამიანი იბადება არა სიკვდილისთვის, არამედ ნამდვილი, მთლიანი ცხოვრებისთვის, იბადება იმისთვის, რომ შექმნას სამართლიანი, ზნეობრივი, ლამაზი ცხოვრება დედამიწაზე.

შრომის ბოლოს ბაქრაძე კლასიკური მარქსიზმის საუკეთესო ტრადიციაში, რა თქმა უნდა, მცირე ადგილს უთმობს იმ რეალურ-ისტორიულ მოცემულობათა და გარემოებათა განხილვასაც, რამაც ისეთი მსოფლმხედველობის პოპულარობა განაპირობა, როგორიც ეგზისტენციალიზმია (1976, გვ. 522). ეგზისტენციალისტებმა პირველი ნაშრომები შექმნეს პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ. ჰაიდეგერისა და იასპერსის შრომები მეოცე საუკუნის ოციან წლებში გამოქვეყნდა, მაშინ, როცა გერმანია საშინელ გაჭირვებას განიცდიდა და არც საფრანგეთი იყო უკეთეს მდგომარეობაში. ბაქრაძის თქმით, წვრილი ბურჟუაზია, დაშინებული, ერთი მხრივ, ომისშემდგომი მდგომარეობით, მეორე მხრივ კი, ბოლშევიკური რევოლუციით, სამყაროს სწორედ იმ თვალსაზრისით განიცდიდა, რომელიც ეგზისტენციალიზმის სახით მოგვევლინა. ნგრევისა და დაღუპვის შიში, რომლის წინაშეც კაპიტალისტური საზოგადოება დადგა, ბურჟუაზიისა და წვრილი ბურჟუაზიის ცნობიერებაში აისახა როგორც „ზრუნვის განცდა“, როგორც შიში სიკვდილის წინაშე და უცნაურ და ბუნდოვან ფილოსოფიის ენაზე გადაითარგმნა. ამ გაგებით ეგზისტენციალიზმი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სასოწარკვეთილების გამოხატულებას წარმოადგენს.

დასკვნა

ეგზისტენციალიზმის კონსტანტინე ბაქრაძისეული კრიტიკული ანალიზი მნიშვნელოვანი შენატანია ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში, რამდენადაც იგი ქართველი ფილოსოფოსის მხრიდან მის თანამედროვე, საკმაოდ გავრცელებულ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე რეფლექსიას წარმოადგენს. ერთმანეთის თანამედროვე, თუნდაც სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელ მოაზროვნეებს შორის მუდმივი დიალოგი კი ფილოსოფიის განვითარებისთვის ერთერთი აუცილებელი პირობაა. ბაქრაძის კრიტიკული შეფასება ეფუძნება მის გამოცდილებას როგორც გერმანულ ფილოსოფიურ წრეებთან ურთიერთობის, ასევე მარქსიზმის, დიალექტიკური მატერიალიზმისა და ფენომენოლოგიის კვლევას. მოცემულ ნაშრომში იგი არა მხოლოდ აფასებს ეგზისტენციალიზმის ძირითად მოსაზრებებს, არამედ აკრიტიკებს მათ კონკრეტული არგუმენტებით, რაც გულისხმობს ეგზისტენციალიზმის მთავარ პრინციპებსა და დებულებებს შორის შიდა წინააღმდეგობების გამოვლენას და მითითებას ამ მსფოლმხედველობის ზოგად უუნარობაზე, გადაჭრას მთავარი ფილოსოფიური პრობლემები.

ბაქრაძის შეფასებით, ეგზისტენციალიზმი, განსაკუთრებით მისი ათეისტური ფორმები, არაკონსტრუქციული და ზედმეტად პესიმისტურია. იგი ხაზს უსვამს იმას, რომ ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის მთავარი ნაკლია მისი უკიდურესი ინდივიდუალიზმი და სოციალური, ისტორიული და ეკონომიკური კონტექსტის უგულებელყოფა. ბაქრაძის კრიტიკა განსაკუთრებით მიმართულია სარტრის რადიკალური თავისუფლების იდეისადმი, რომელიც, მისი აზრით, უგულებელყოფს რეალურ სოციალურ პირობებსა და მათ გავლენას ადამიანის ცნობიერებასა და თავისუფლებაზე. ბაქრაძე არ უარყოფს, რომ სარტრის ნაშრომებს აქვს მარქსიზმთან გარკვეული კავშირები, თუმცა მიიჩნევს, რომ ამ კავშირებს არ აქვს საკმარისი სიღრმე და სერიოზულობა და სარტრისთან არ გვხვდება მარქსიზმის თანმიმდევრული გაგება.

გარდა ამისა, ბაქრაძე აკრიტიკებს ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ ენასა და სტილს, რომელიც, მისი თქმით, ხშირად გაუგებარი და უსაფუძვლოდ ტერმინოლოგიურად გართულებულია. იგი მიიჩნევს, რომ ამგვარი ენის გამოყენება არ უწყობს ხელს იდეების მკაფიოდ გადმოცემას და მხოლოდ ართულებს ფილოსოფიურ ანალიზს. ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერის მიერ საკუთარი ნააზრევის ტერმინოლოგიურად გადატვირთვა ლიტერატურული ექსპრესიის მოთხოვნილებით უფრო აიხსნება, ვიდრე ობიექტური ფილოსოფიური საჭიროებით. თუ ფილოსოფიის ძირითადი დანიშნულება სამყაროს შესახებ აზრების გაგება და მათზე მკაფიოდ საუბარია, ჰაიდეგერის სტილმა ამ მიზანს შეიძლება მხოლოდ დაგვაშოროს.

ბაქრაძის კრიტიკა ასევე ეხება ეგზისტენციალიზმის პრეტენზიას, რომ მან გადალახა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის დაპირისპირება. იგი მიუთითებს, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ ეგზისტენციალიზმი ცდილობს, მოიძებნოს მესამე გზა, იგი, საბოლოოდ, სუბიექტური იდეალიზმის ახალ ფორმას აყალიბებს და მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირებაში არათუ ახალ გზას არ ქმნის, ნაბიჯსაც ვერ დგამს წინ. ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ ეგზისტენციალიზმი ვერ ახერხებს სოციო-ისტორიული რეალობის გათვალისწინებას და ესაა მისი მთავარი სისუსტე.

ბაქრაძის ანალიზი აგრეთვე მოიცავს ქრისტიანული და ათეისტური ეგზისტენციალიზმის შედარებას. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ორი ფორმა განსხვავდება ღმერთის არსებობისა და ტრანსცენდენტული პრინციპების აღიარების ან უარყოფის მიხედვით, ორივე შემთხვევაში ადამიანი მაინც რჩება მარტოობაში და შიშში, რაც ფილოსოფიის არაკონსტრუქციულ ხასიათს განაპირობებს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბაქრაძე განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას იმ ფაქტზე, რომ ათეისტური ეგზისტენციალიზმი, რომელიც უარყოფს ღვთაებრივი პრინციპების არსებობას, უფრო მეტად იმედგაცრუებასა და სიცარიელეს ქმნის ინდივიდისთვის.

საბოლოო ჯამში, ბაქრაძის ნაშრომი ცხადყოფს, რომ მისი პოზიცია აშკარად მარქსისტულია. იგი აღიარებს, რომ ეგზისტენციალიზმი გაჩნდა კონკრეტულ ისტორიულ და სოციალურ კონტექსტში, სადაც ბურჟუაზიული საზოგადოება კრიზისს განიცდიდა. მიუხედავად ამისა, ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ ეგზისტენციალიზმმა ვერ შეძლო ამ კრიზისის გადალახვა და რეალური სოციო-ისტორიული ფაქტორების გათვალისწინება. მისი აზრით, ამ ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა ისაა, რომ იგი რეაგირებს ინდივიდუალურ გამოცდილებაზე და უგულებელყოფს საზოგადოებრივსა და ეკონომიკურს, რაც საბოლოოდ მის ისტორიული კონტექსტისგან მოწყვეტილობას განაპირობებს. ბაქრაძე აფასებს ეგზისტენციალიზმის მცდელობებს ადამიანის ინდივიდუალურობის შესწავლის თვალსაზრისით, თუმცა მიიჩნევს, რომ სუბიექტური იდეალიზმი, თუნდაც მისი ახლებური ფორმით, არ იძლევა რეალური პრობლემების გადაჭრის გზას. მისი კრიტიკა ამჟღავნებს, რომ ბაქრაძე უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს ისტორიული, სოციალური და ეკონომიკური ფაქტორების გათვალისწინებას, რაც, მისი აზრით, აუცილებელია ადამიანის არსების სრულად გაგებისთვის.

ბაქრაძის მიერ წარმოდგენილი კრიტიკა გამოკვეთს იმასაც, რომ ფილოსოფიის მიზანი არ უნდა იყოს მხოლოდ ადამიანის შინაგანი მდგომარეობის ანალიზი, არამედ იგი უნდა დაკავდეს რეალური სოციალური და ისტორიული პროცესების გაგებითა და მათი გავლენის შესწავლითაც. ბაქრაძისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ფილოსოფია უნდა იყოს არა მხოლოდ თეორიული ანალიზის იარაღი, არამედ პრაქტიკული საშუალება, რომელიც შეძლებს ადამიანის სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესებას და პროგრესის ხელშეწყობას. ამ თვალსაზრისით, ბაქრაძის ნაშრომი წარმოადგენს არა მხოლოდ ეგზისტენციალიზმის კრიტიკას, არამედ ზოგადად ფილოსოფიის მიზნების და ამოცანების გადახედვასაც, რაც ამაღლებს მის ფილოსოფიურ ღირებულებას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეგზისტენციალიზმის ბაქრაძესეულ კრიტიკას ბევრი აქვს საერთო ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის ისეთი მარქსისტი მოაზროვნეებისეულ კრიტიკებთან, როგორებიც არიან ჯორჯ ლუკაჩი, ჰერბერტ მარკუზე, თეოდორ ადორნო და სხვები (მაგალითად, Lukács, G. (1949). *Existentialism or Marxism?,* Adorno, T. W. (1964). *The Jargon of Authenticity*.). თუმცა, ცხადია, ასეთ საქმეში ბაქრაძის თვითმიზანი ვერ იქნებოდა ორიგინალურობა. მისი ეს ტექსტი, სავარაუდოდ, ემსახურებოდა მისი თანამედროვე ფილოსოფიის აქტუალური ტენდენციებისა და პრობლემების ქართულენოვან ფილოსოფიურ დისკურსში შემოტანას, რასაც წარმატებით გაართვა თავი.

დასასრულ, აღნიშვნის ღირსია, რომ საქართველოში საბჭოთა ფილოსოფიური სკოლის მემკვიდრეობას ვერ ექცევა სათანადო ყურადღება და ამ უყურადღებობის ერთ-ერთი მსხვერპლი კონსტანტინე ბაქრაძე და მისი შრომებია. ეს, ალბათ, იმითაა განპირობებული, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ჯერ კიდევ არ გასულა იმდენი დრო, ემოციური ფონის გასაფანტად და ობიექტური მსჯელობისა და შეფასების დასაწყებად რომ საკმარისი ყოფილიყო. სწორედ ამიტომაა, რომ თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიურ დისკურსში ისეთი მოსაზრებაც კი შეიძლება გაიგო, რომ „ბაქრაძე კარგი ფილოსოფოსი იყო, მაგრამ ზოგი ტექსტი (მაგალითად, ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული) საბჭოთა რეჟიმისთვის ხარკის გადასახდელად დაწერა“. გასაკვირი არაა, რომ ამგვარი ციტატის წყაროს ვერ მოვიყვანთ, რადგან მათ წარმომთქმელებს კარგად ესმით, ეს იმდენად არასერიოზული შეფასებაა ფილოსოფოსის ტექსტისა, რომ მხოლოდ ზეპირად თუ გააჟღერებ. თუმცა, ის, რომ ამ და მსგავს ფრაზებს ბაქრაძის თუ სხვა საბჭოთა დროს მოღვაწე ფილოსოფოსების შესახებ ქართულ ფილოსოფიურ წრეებში ხშირად გაიგებ, ფაქტია. რაღა თქმა უნდა, ეს ფრაზები შესაძლოა, არც იყოს ბოლომდე მცდარი. თუმცა, თავად ბაქრაძესაც შეეძლო ეგზისტენციალიზმზე მხოლოდ ის ეთქვა, რომ ის თურმე ბურჟუაზიული წრეებისთვის ხარკის გადასახდელად გამოიგონეს ეგზისტენციალისტმა მოაზროვნეებმა. სავარაუდოა, რომ ბაქრაძეს საკმარისად მაღალი აკადემიური სინდისის შეგრძნება აღმოაჩნდა იმისთვის, რომ ეს არ ეკადრა. სასურველია, მივყვეთ მას ამ არკადრებაში და უახლოესი წარსულის ქართველი მოაზროვნეების ნამუშევართა რეალური, წინასწარგანწყობებისგან მაქსიმალურად დაცლილი კვლევა დავიწყოთ.

ლიტერატურა:

ბაქრაძე კ. (1976). რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 5, თბილისი. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ენგელსი ფ. (1932). ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა.

აბაშიძე, ი. (1977). ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 2, თბილისი, მთავარი სამეცნიერო რედაქცია.

Cicero. (45 BCE). Tusculan Disputations (C. D. Yonge, Trans.). In The Academic Questions, Treatise De Finibus, and Tusculan Disputations (pp. 210-211). London: George Bell & Sons. (Original work published 45 BCE). Retrieved from https://www.perseus.tufts.edu

Lukács, G. (1949). *Existentialism or Marxism?*

Adorno, T. W. (1964). *The Jargon of Authenticity*.).

Montaigne, M. de. (1580). Essais (Vol. 1, Ch. 20). Retrieved from https://hyperessays.net/pdf/gournay/montaigne-essays-book-I-chapter-19-A4.pdf

Plato.(n.d.). Phaedo (H. N. Fowler, Trans.). In Plato in Twelve Volumes, Vol. 1 (67e–68a). Harvard University Press. Retrieved from https://www.perseus.tufts.edu/hopper/xt?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0170%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D67e

Vladimer Khurtsidze

KONSTANTINE BAKRADZE'S ASSESSMENT OF EXISTENTIALIST PHILOSOPHY

Summary

Key words: Existentialism, Konstantine Bakradze, Sartre, Heidegger, Marxism, phenomenology.

Existentialism, one of the most influential philosophical currents of the 20th century, has profoundly shaped modern intellectual discourse. Among Georgian philosophers, Konstantine Bakradze provides a critical and unique perspective on existentialist thought. His engagement with the ideas of major existentialist thinkers such as Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers, and Gabriel Marcel reflects his deep intellectual engagement with this movement. Bakradze, educated in Germany in the 1920s, had direct exposure to the philosophical circles that cultivated phenomenology and existentialism, allowing him to analyze these schools of thought with both an insider's and a critic's perspective.

Bakradze's primary concern with existentialism lies in its individualistic nature, which, according to him, detaches human experience from socio-historical context. While existentialist philosophers emphasize personal freedom, subjectivity, and the anxiety of existence, Bakradze argues that they often ignore the economic and political realities that shape human life. His critique of Sartre is particularly strong, focusing on Sartre's notion of radical freedom, which, in Bakradze's view, neglects the material conditions that restrict human agency. For Bakradze, existentialist philosophy, particularly its atheistic branch, presents an overly pessimistic view of human existence, portraying individuals as isolated beings adrift in an absurd and indifferent world.

A notable aspect of Bakradze's work is his examination of existentialist language and style. He observes that existentialist texts often employ complex and obscure terminology, making their arguments difficult to decipher. He critiques Heidegger's tendency to create new philosophical terms and Sartre's often paradoxical statements, arguing that such an approach obscures meaning rather than revealing truth. This characteristic, according to Bakradze, transforms existentialism into a movement that is more literary than philosophical.

Another key element of Bakradze's critique is his comparison of existentialism with both Marxist materialism and classical idealism. He argues that existentialism attempts to transcend the traditional opposition between materialism and idealism, yet ultimately fails to provide a coherent alternative. In his view, existentialism's rejection of objective reality in favor of subjective experience places it closer to subjective idealism rather than materialist philosophy. While he acknowledges existentialism's insights into individual consciousness, he maintains that it lacks a systematic understanding of historical and social forces.

Bakradze also explores existentialism's theological dimensions, particularly in the works of Kierkegaard and Marcel. He contrasts Christian existentialism, which views faith

as an essential aspect of human existence, with the atheistic existentialism of Sartre and Heidegger, which rejects transcendence and focuses on human freedom and responsibility. He critiques both perspectives for their excessive focus on individual despair and existential anxiety while failing to provide a constructive vision for human progress.

In his broader assessment, Bakradze places existentialism within the historical context of post-war Europe, arguing that its themes of alienation, absurdity, and anxiety were responses to the social and political crises of the time. He views existentialism as a reactionary movement that emerged in the wake of economic instability and the rise of totalitarian regimes. While existentialism resonated with intellectuals and artists, Bakradze contends that it ultimately failed to offer a solution to the challenges of modernity.

Despite his criticisms, Bakradze acknowledges the cultural impact of existentialism, particularly in literature and the arts. He notes that existentialist themes of absurdity, alienation, and freedom have influenced major literary works and artistic movements. However, he asserts that philosophy should not be reduced to subjective experiences and personal narratives but should engage with broader historical and material conditions.

Ultimately, Bakradze's critique of existentialism positions him as a key Georgian philosopher who bridges Western existentialist concerns with Marxist analysis. His work remains a valuable contribution to the understanding of existentialism, offering a critical perspective that emphasizes the necessity of situating human experience within its broader social, political, and historical context.

Maija Kūle

WHAT UNITES PEOPLE? MODERN INTERPRETATIONS OF HEGEL'S PHILOSOPHY BY KOTE BAKRADZE AND OTHER THINKERS

Abstract. This article examines philosophical vectors that have kept humanity united in the face of social conflict and cultural diversity. These are, at first, rationality, its universal nature, logic as a universal faculty of thought, the reliance on notions (concepts), also the notion of the transcendental subject in philosophical idealism. Despite two centuries of criticism, this philosophical line gives a positive view of the common, universal forms of rationality. The paper outlines the Kantian and Hegelian systems about the place of logic and the notion (Begriff) in them and shows the interest of Latvian philosopher Teodors Celms in Kant's logic and the interest of Georgian philosopher Kote Bakradze in Hegel's logic comparing the views of the two authors. Hegel's interpretation has been developed by French neo-Hegelianism, which stressed the emotionally typical, existential forms of community, negativity and creativity, as well as by J.-P. Sartre, who initiated the individuation of the subject, exacerbating the question of conflicts and difficulties of social cohesion. The next line of the explanation "what unites us?" is not to be found in a universal logic, but in returning to the Being (Sein, Heidegger's version), language and history as modern hermeneutics declare. In contemporary philosophy Hegelian ideas can be found in Jacque Derrida's texts, starting from 'unhappy consciousness' until the introduction to the Hegel's semiology, where he discusses the functioning of signs. Hegel's Renaissance today is stimulated by S. Žižek, who returned to the question: are there actually any vectors that unite us as human beings? In conclusion, it can be recognized that modern European social studies on social cohesion are looking in the right direction – at language as the basis of identity and at history as the place for aligning conflictingly plural approaches, explaining history as effective history, search for truth in dialogues, a braid of traditions.

Key words. Kant, Hegel, logic, Absolut, universality, Celms, Bakradze, French neo-Hegelianism, Sartre, Heidegger, Gadamer, experience, history, Derrida, Žižek

Introduction

The common lives of people in the XXI century are complicated – there are conflicts, contradictions, pandemic, and wars. It becomes complex both at the personal level and in the life of society. The question – *what unites us in the human world*? – tends to be answered by socio-political and communication sciences: people have common values, pursuit for prosperity, well-being, belonging to family, country, state, dependence on power structures, etc. But the social coherence theories, in order to be

successful today, need to get a deeper philosophical answer to the question: *what are the foundations of being together*?

The deepest level belongs to the use of reason, of logic. Logic is the centre of human rationality. We live in the world of universals, and they appear before us in general terms, in meanings (*Bedeutungs*), in language as an universal structure. Hans-Georg Gadamer points out that in the work 'Logic' Hegel recognizes notion as non-subjective. He writes: "[..] knowing in art, religion, and philosophy is common to all who think, so that in regard to it, it no longer makes any sense to differentiate one individual consciousness from another."[1]

A philosophical point of view on **logic and meanings (concepts, notions)** is the first part of the story of what unites us as human beings. We are, in principle, rational beings based on logical thinking that distinguishes us from animals. In other words, *logos* is our universal essence despite the fact that some humans tend to be irrational, are mentally ill, power-hungry, hateful, and illogical. Gadamer interprets Hegel's concept of 'spirit' as *logosnous.* The next vector of communal universality are emotionally typical, existential structures, described by French neo-Hegelians, including J. P. Sartre's existentialism as well as phenomenologically existential thinking expressed in Heidegger's and Gadamer's teachings. Today this question sticks out like a knife blade, because post-post-modern philosophies developed by Jacque Derrida and Slavoj Žižek (partly as Hegelians) are still in the paradigm of differentiation, while, on the opposite side, Hegel's 'Absolute Spirit' yearns for unity and wholeness.

From Kant to Hegel: logic and universalism as unifying factors

Kant's Copernican turn to subjectivity in the work 'Critique of Pure reason', his recognition of pure *a priori* structures, investigation of logical forms of dialectics, recognition of epistemological borderlines (*das Grenze, Ding as Sich*) for foundation of freedom are specific characteristics of *all people* (already more than humans) without paying attention to their belonging, nationality, psychical capacity, gender, age and level of intellect. Kant as a philosopher wrote about the universal, transcendental model of human being (without empirical concretization as he did in his texts on anthropology).

Analysis at the level of pure *a priori* forms has been developed as a universal approach – it unites us as human beings in spite of empirical, concrete fulfilment of our faculties in everyday life. The first chapter, entitled "Transcendental analytics", of the second part of "The Critique of pure reason" is devoted to the analytics of transcendental logic and notions. Kant writes: "Logic in its turn may be considered as twofold – namely, as logic of the general, or of the particular use of the understanding. [..] General logic is again either pure or applied. In the former, we abstract all the empirical conditions under which the understanding is exercised; for example, the influence of the senses, the play of the fantasy or imagination, the laws of the memory, the force of

[1] Gadamer, Hans-Georg. *The Idea of Hegel's Logic.* 1971. https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/gadamer.htm Assessed in 10.01.2025

habit, of inclination, etc., consequently also, the sources of prejudice.[1] **General logic is neither a canon, nor an organon of a particular science, but a cathartic (purgatory) of the human understanding**.

Hegel did a different Copernican turn than Kant – to the subjectivity and objectivity, which he intertwined and demonstrated the historicity of structures and notions, showed a tendency towards "historical apriorism", historical dialectics, and realized a cancellation of Kantian epistemological borderlines including *Ding an sich*. In Slavoj Žizek's words: "Hegel "de-ontologized" Kant."[2] Hegel's philosophy championed freedom and development, idea of panlogism, and idea of struggle and synthesis of opposites. He prefers a circle, wholeness, the Absolute. Where Kant had three human faculties (pure reason, practical reason, judgment), he had but one – here we can see the influence of Fichte's notion *Tathandlun*g (thinking-willing-doing, in the English language it is translated as "the active deed"). Hegel developed a synthetic unity of human faculties: logical reason unified with practical reason, thought with will, which turns to rational ends. Thinking is practical, it approaches the will, it is involved in cognition and action, in the realisation of the notion (notion as *Gestalt, Begriff*). Frederich Beiser recognizes: "[..] as Kant argues in the Transcendental Deduction of the first *Critique* that the categories are a necessary condition of any possible experience, so Hegel contends in the *Phenomenology* that the ideas of metaphysics are a necessary condition of actual experience".[3] Despite the rich range of thought, Hegel was the whipping boy for a long time (H.-G. Gadamer).

Hegel recognized the priority of logic in his system and developed a special understanding of logic – a dialectical form of it. He used notions 'universal', 'universality' to demonstrate that at this all-embracing level all human beings are united and, in some sense, identical. He wrote: "It will be shown in the Logic that thought (and the universal) is not a mere opposite of sense: it lets nothing escape it, but, outflanking its other, is at once that other and itself. Now language is the work of thought: and hence all that is expressed in language must be universal".[4] Merold Westphal recognizes main concepts in the Hegel's system: "Universality, Particularity, Individuality".[5] The relationship of these three concepts shows that *there is something very important that binds*

---

[1] Kant, I. *The Critique of Pure Reason,* B 76, B 77. Translator: J. M. D. Meiklejohn Release Date: July, 2003 [eBook #4280], The Project Gutenberg eBook of The Critique of Pure Reason, by Immanuel Kant, https://www.gutenberg.org/files/4280/4280-h/4280-h.htm#chap27 B 76, B77 – from the academic edition.

[2] Burman, Anders. *Lacanian Hegelianism: Slavoj Žižek's (Mis-)Reading of Hege*l. https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1259415/FULLTEXT01.pdf

[3] Beiser, Frederich. *Hegel.* New York and London: Routledge, 2005, p. 171.

[4] Hegel, G.W.F. *The Logic of Hegel*. Translator William Wallace, translated from *The encyclopaedia of the philosophical sciences*, Oxford University press, 1892, p. 38.
Release date: July 13, 2017 [eBook #55108]
https://www.gutenberg.org/cache/epub/55108/pg55108-images.html

[5] Westphal, Merold. *Hegel, Freedom, and Modernity*. State university of New York press, 1992, p. 4.

us together: it is rationality and dialectical logic by turning contradictions to synthesis, particularity to universality.

Hegel's turn to language as platform of universal notions and notions as words-images (Gestalt) shows his closeness to hermeneutical philosophy, where the notions as a part of historically developed language and its interpretations are at the centre. Hegel scholar Nelly Motroshilova noted, however, that the initial problem Hegel discusses in the 'Science of Logic' as the Logic of Science is a reference to the science of the Modern Age (17-18 century) rather than to science in general.[1] Note, that Hegel advocates the development of knowledge and ideas, so science in the Modern Age is more advanced than in the primitive society, and people are more reflective. Hegel may have been wrong, looking at his evaluation of science from today, but he was convinced that Reason, Spirit and Freedom grow in efficiency. So, universalism was not questioned at his time. It existed *a priori*.

Kant and Hegel have hundreds of thousands of followers, and new movements have grown from their philosophies – neo-Kantianism, neo-Hegelianism, philosophical hermeneutics, "Lacanian Hegel". It is impossible to list them all. We will only mark the key milestones in addressing the question: *what unites us as human beings*?

Celms and Bakradze on logic, reality and universalias

The time (the first part of 20th century) when the most prominent Latvian philosopher Teodors Celms (1893-1989) and one of the patriarchs of Georgian philosophical thought, Kote Bakradze (1898-1970), were working in philosophy, is influenced by neo-Kantianism (for Celms) and partly by dialectical materialism (for Bakradze). But what they both have in common, and this is striking, **is a focus on logic and notion** (Begriff). Celms is more orientated to Kant, Bakradze – more to Hegel.

Celms was interested in phenomenology, neo-Kantism, studied phenomenology with Husserl in 1922-23; today his followers are orientated towards Eco-phenomenology. The neo-Kantian focus on Kant's legacy was a specific response to the demands of the spiritual culture of their time. Relativism and scepticism were on the rise, philosophers were interested in historicism, culture, and values.

Celms turned to an over-individual (*über-individuelle Subjekt*), not plural, empirical subjects. How to connect subject and object, how to show man as present in the world, free and determined, involved in society? Celms' philosophical views are rooted in the conviction that true philosophy needs to explore subjectivity, its creative spirit and its first principles, but equally to remain faithful to the self-sufficient existence of the objective (the real, reality).[2] Reality is an objective ground that unites all human beings. Reality is a basis of existence; truth has foundations in reality.

---

[1] Мотрошилова Н. *Путь Гегеля к "Науке логики".* Москва, Наука, 1984, с.250. /Motroshilova, N. *Hegel's way to Science of Logic.* Moscow, Nauka, 1984, p.250.

[2] Celms T. *Der phänomenologische Idealismus Husserls un andere Schriften.* 1928 – 1943. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993, S.243-248.

Notions that have the status of categories are the same for all empirical subjects, (in contrast to their psychological experiences, which differ from person to person). With fulfilment of notions a single subject-world is constructed. Celms wrote: "In their naivety, these subjects think that this world is in front of them, but in reality, it is constructed thanks to the categories that weave all empirical subjects through, so to speak, from behind [..].

That **community of forms common to all empirical** subjects (bold by M.K.)**,** which in them, by means of pure notions and judgments, constitutes the same world of objects, Kant called the pure or transcendental subject. It was not for him a mystical reality, but a complex of forms ascertainable by all". [1] It can thus be assumed that the transcendental subject is not an empty, silly category of philosophical idealism, but **a reasonable model of the commonality of humanity**, not a sociological average type of human being. Celms is sympathetic to Kant's universalism, to the tendency towards the general as opposed to a plunge into risky subjectivity. The transcendental subject has no body, it is as abstract as in geometry, for example the ideal triangle, which represents all triangles drawn with a trembling hand. This model represents a belief in the universality. Philosophy of the universality of logics underpins political and legal insights on human equality, respect for the human person and even the Universal Declaration of Human Rights.

Celms' doctoral dissertation was on Kant's "allgemeine Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffes" (not published). The central point of his analysis regards formal logic as a form of cognition, there is no psychological or empirical approach, rather it is pure, general, description of ideal types of experience (his works in 1923-1924). Creation of notion is based on abstraction, comparison and reflection. They are realized human capacities that enable us to understand each other and live together.

Kote Bakradze realized a similar investigation, based on Hegel's logic and interpretation of notion (Begriff). During 1922-1925 he studied at Freiburg and Heidelberg universities and attended lectures of Edmund Husserl, Richard Kroner, and John Kohn. Kohn's lectures were about psychology, Kroner studied religious philosophy of German Idealism and Husserl developed phenomenology. Celms was also a student of Husserl, Kroner, and Cohn and attended their lectures. We do not know for sure whether these philosophers from Georgia and Latvia knew each other, but it is a possibility as they spent time in the same auditorium in 1922-1923.

Bakradze's works, in which a modern analysis of Hegel's dialectics is given and Husserl's teaching of 'Logische Untersuchungen' is explained, were an excellent guiding explanation on how to look at classical philosophy.

The focus on Husserl's logics was linked to the study of Kant's and Hegel's logic, clarifying Husserl's contributions. Bakradze, just like Celms, carefully studied Husserl's

[1] Celms, T. Celms T. Kas ir patiesība? // Celms T. *Patiesība un šķitums*. Rīga: 1939, 38.-39. lpp./ Celms, T. What is Truth? In: *Truth and Appearance*, Riga, 1939.

work 'Logische Untersuchungen' (1900) as **a new logic** and was interested in following Aristotle's formal logic in the new context. Anastasia Zakariadze writes: "Kote Bakradze did not agree that formal logic is a lower, more elementary science (again, just like Celms, M.K.); rather, he argued that dialectical logic is a higher stage, because it can get integral forms of existence".[1]

Both Bakradze and Celms agreed with arguments against psychologism in logics but criticized Husserl that in phenomenology the other extreme appears – solipsism and ontologized truth. Celms criticized Husserl from the inner structure of phenomenological standpoints, but Bakradze did it from the materialist standpoint at the end of the 1920s when he, like other outstanding Georgian philosophers Shalba Nutsubidze, Sergi Danelia, and Dmitrey Uznadze, accepted Marxism. Bakradze discarded Husserl's theory of intuition and replaced the relation of epistemological evidence with the Marxian notion of practice. Celms never did it. He belonged to critical realism.

Celms paid attention to the ideal world of notions.[2] In his phenomenological studies in 1928 Celms recognized: "[..] Husserl reduces the world to the individual consciousness-subjects (Bewusstseinssubjekte), which according to him are absolutely closed in themselves, and of which some are never originally, i.e., absolutely directly, but only imaginatively given to others".[3] The criticism of solipsism is that Husserl's system fails to see the unity of the human beings and turns to the egology. For materialists, unity is given by objective world, for critical realists – by universal notions as universalias. According to early phenomenology, universalias exist in an ideal world, they do not depend on the knowledge, or on the properties of the object. Ideal ontological sphere is the unifying factor. It can be seen epistemologically as the pursuit of a single truth, but it can also be seen ethically – the ideal realm unifies rather than differentiates.

Russian philosopher Ilya Dokuchajev analyses Bakradze's philosophical view to Husserl and concludes that any knowledge characterizing the universalias that are not related to experience have an antinomic character, that is, there are only conflicting judgments.[4] He is convinced that nothing unites us as rational human beings if there is no common practical experience.

According to Kote Bakradze, the opposite is true. Universalias depend on the properties of the object and are formed in the cognition. Husserl's conviction is that

---

1 Zakariadze, Anastasia, Brachuli, Irakli. Georgia's Philosophical Landscape – Spiritual Foundations and Perspectives. *Annals of the University of Bucharest – Philosophy Series*, LXVI, No 1, 2017, p. 148. https://www.academia.edu/65300952/Georgia_s_Philosophical_Landscape_Spiritual_Foundations_and_Perspectives

2 Celms T. Kapitel VI. Der phänomenologische Idealismus Husserls als spiritualistische Metaphysik. In: *Der phänomenologische Idealismus Husserls un andere Schriften. 1928 – 1943.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993, S. 188-201.

3 Ibid, S. 197.

4 Докучаев, И. Константин Бакрадзе о "Логических Исследованиях" Эдмунда Гуссерля: проблема бытия универсалий и очевидности/ Dokuchajev, Ilya. Konstantin Bakradze about the "Logical investigations" by Edmund Husserl: the problem of being universals and evidence. *Вестник РХГА*, 2020, Volume №21, Issue 1, с. 64-72. https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/arhiv/statia.php?siteLang=en&ID=4033

the unity of meaning exists in the supratemporal realm of truth. It belongs to the realm of the absolutely mandatory sphere. Bakradze recognized that supratemporal realm is suspicious. His opinion is close to Celms being a realist: genuine truth is relatively independent of consciousness since it is absolutely dependent on the objective state of things'. [1]

Bakradze on Hegel: System and Method. Do not exclude elements from the Hegel system!

Bakradze's book 'Избранные философские труды. II. Система и метод философии Гегеля' ("Selection of philosophical works. II. System and method in Hegel's philosophy") gave me personally a fresh look at Hegel, when I wrote my first doctoral dissertation on hermeneutics (1979). Bakradze is a profound, well-educated philosopher who knew Hegel's works perfectly and criticised his contemporaries – German, Russian, and Marxist philosophers – for their one-sided understanding of Hegel. He saw Hegel's system in close relation with the reflection about historical era (history) and dialectics as a process.

Bakradze's book on system and method in Hegel's philosophy is divided into six parts: 1) German classical idealism – Kant, Fichte, Schelling; 2) Philosophical system; 3) Relationship between system and method; 4) The starting point of the Hegel's system and its aspects; 5) Theory of dialectics and dialectical logic; 6) Contradiction between system and method.

Bakradze lived in Georgia where the materialistic and dialectical opinions dominated. It impressed Bakradze to find a dialectical turn (dialectical logic) at first. In his book on Hegel, he raised the question of the contradiction between system and method as a central issue. He was interested in interpretations by W. Windelbandt, E. von Hartmann, N. Hartmann, A. M. Deborin, I. A. Iljin, B. Heinemann, K. Fisher and other interpretations.[2] E. von Hartmann described dialectical method as absurd. If there is something valuable in Hegel's philosophy, it is in spite of his method, not because of it.[3]

Windelbandt recognized teaching about triad, but concluded that the whole system suffers from scholastic schematization, because Hegel has no respect for empirical knowledge.[4] Some other authors praised Hegel for very successful notion of 'concrete universality', which means that he has not forgotten concrete, empirical reality in the process of developing the Absolute.

Windelbandt asked to avoid dialectics and looked directly at the system. Interestingly, Bakradze disagreed with him, demanding a deeper attention to Hegel's presentation of *dialectics as both a method and a "soul" of system* (content). The Georgian

[1] Ibid, c. 69.

[2] Вакрадзе К. *Избранные философские труды. II. Система и метод философии Гегеля.* Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1973, с. 123-140.

[3] Ibid, c. 123.

[4] Ibid, c. 124-125.

philosopher ironized about Windelbandt's history of philosophy, which lays out Hegel's doctrine by describing explicitly the elements of the method – the development of meaning (Begriff) on three stages: *an sich- sein Anderes – an and für sich,* relations of quantity and quality, essence and appearance, finite and infinite etc.[1] Bakradze believed that it is impossible to analyse Hegel's philosophy without addressing dialectics and method, which would be very incorrect. It is to his credit that he did not revise Hegel's system, did not try to remake it, but explained it competently, disagreeing that parts of the system should be thrown out.

Bakradze had read Russian philosopher Ivan Ilyin's books and understood that Ilyin had an opposite view on method when compared to W. Windelbandt and E. von Hartmann (it is the best that Hegel has), namely, he did not look at the method as a tool, rather he looked at *method as a life,* the creatively pulsating object itself, an objective rhythm of the object, realization of the inner strength of meaning, law *in actu*. It should be borne in mind that it is not Hegel that practices dialectics, but the object (*Ding, Sache*) itself, recognized Ilyin.[2] The concrete in its essence is **'unity in diversity**' (see, already the very slogan the European Union adopted!). For Hegel unity is created by love, which is a kind of 'unity-in-difference'[3]. In some sense Hegel there followed an ancient articulation of Plato and Christian *agape*, but in his philosophy, love is based on universal reason and appears as a part of his ontological system. Love for Hegel is Spirit (*logosnous*) in the form of feelings.[4]

The empirical concrete matters are *diversity without unity* (*nur eine Mannigfaltigkeiten, eineitslos, zersplittert*)[5]. Hegel's teaching on the passage from the abstract to the concrete is especially important for Ilyin and other interpreters of his philosophy. In the philosophy of Ilyin (during his first period and before national-chauvinistic works) unity is still saved by God, by the theological vision, by community as the spirit of the people, by the energy of the will. It is only theodicy that Hegel, in proclaiming the Absolute as God and freedom, has failed to deal with.[6]

There are other works written by Ilyin that are referred to today by the constructors of contemporary Russian ideology about the will to power and Russia's national superiority. If one goes into Ilyin's work on Hegel, one can feel in his interpretation the outlines of the approach that Russian ideology of war is using today – suffering belongs to life and God.[7] Logic turns to the *logica divina*, theodicy. The ideology of modern Russia

---

1 Ibid, c. 125-126.

2 Ильин, I. А. *Философя Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.* Санкт-Петербург: Наука, 1994, с. 23-36; 115.

3 Nagl-Docekal, Herta. *Hēgelis par mīlestību* [Hegel on Love]. Riga: Institute of Philosophy and sociology, 2015, pp. 9-37.

4 Ibid, p. 16

5 Ильин, I. А. *Философя Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.* Санк-Петербург: Наука, 1994, с. 27.

6 Ibid, с. 469-499.

7 Ильин, I. А. *Философя Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.* Санкт-Петербург: Наука, 1994, с. 498-499.

adds to this: everyone suffers because there is evil in the world, but Russians in the new faith have a 'mission' to liberate others from it. Such a position raises the national spirit and gives the impulse to fight rather than to argue for eternal peace as Kant did.

Bakradze interpreted Ilyin's worldview (developed in 1918-1946) as he is a follower of the Russian intuitivists. It is also not far from the thought of Nikolai Hartmann, who, influenced by Husserl, sees in Hegel's dialectic a method of observation of essences (*Schauen, Sehen, Wesensschau*).[1]

Bakradze agreed with Friedrich Engels that there is a contradiction between Hegel's method and the system: the system ends in the present, while the method requires continuation, development. But Bakradze did not agree that the system should therefore be rejected and discarded from philosophy as useless. Hegel is a brilliant reproducer of the thoughts of his own bourgeois class, for there is indeed a contradiction in thoughts – dimensions of revolution and restauration.[2] Bakradze admitted that stopping in the present corresponds to the *idealistic dialectical method*, hence Hegel is not wrong.[3] **If the system intends to achieve wholeness, it does so in the present**. I would like to add that it is logical to see a stop in the self-conscious reflection (every present moment). Reflection "stops" in the moment, including retention and protention (Husserlian concepts of inner-time consciousness). Materialistic philosophy, on its turn, emphasizes dialectical development of reality without additional (parallel) focus on the developing self-awareness as Hegel did.

In Hegel's ontology there are simultaneously two (and more if one adds the aesthetic, sensuous, teleological, human, religious) dimensions: process of the developing of meaning and grasping of the whole, hermeneutical circle, while in dialectical materialism the basic relation is that of consciousness to objective reality. French philosopher Catherine Malabou gives an excellent explanation of how these two Hegelian dimensions appear at once: "To 'form a notion' [..] means to 'grasp' (*saisir*) the whole [..] appearing at the same time as a *structure* and as a *condition of intelligibility*".[4] Malabou explains how the plasticity and parallelism between intelligibility and structure demonstrates the schema that Hegel has as a close relation between method and system and there is no mistake.

What is important in this part of the story about Hegel's interpretations – the concrete universal, universality and differentiation are no longer a given but can be acquired. There are differences, but they are not dominant because they are transient; unity is possible and achievable. The Absolute exists.

---

1 Вакрадзе, К. *Избранные философские труды. II. Система и метод философии Гегеля*. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1973, с. 129.

2 Ibid, с. 352-353.

3 Ibid, с. 355.

4 Malabou, Catherine. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic.* London and New York: Routledge, 2005, p. 5.

Modernization of Hegel's interpretation: anthropologization of the Absolute

In the fourth chapter of his book, Bakradze turned to the theme of the humanization of the Absolute[1]. It means a principle that God depends on human beings as much as they depend on God, because only through human actions and self-awareness does God realize him/herself. Phenomenology of spirit shows that the Absolute, even if *it is for self,* it is *in us* and *wants to be with us* (*Sein bei uns*). Being with us is the image depicted by the Hegelian notion of *Gestalt*.

The phenomenology of spirit has found place twice in Hegel's system, once as a work on the experience of consciousness and once as a part of the *Encyclopaedia* alongside anthropology and psychology. Phenomenology shows the human spirit in development, contradictions in self-consciousness, reflection and historicity. **Logic, in other words, has been understood as human self-realization**, **universally unifying all people.** Logic is a *desire to object.* The body and the soul come together, manifesting as *a living individual* for whom the inner aim of development is important. Kuno Fischer, a scholar of Hegel's philosophy in the 19th century, noted the closeness of Hegel's understanding of soul (as *entelechia* of the organic body) to Schopenhauer's notion of the "will to life" (although Schopenhauer absolutely did not respect Hegel's abstract philosophy).[2] Fisher already saw the possibility of extracting from Hegel's philosophy the emotionally vital, expressive notes and the anthropologization of the Absolute. These were the seeds from which existential philosophy grew out in the next centuries.

French thinkers from 1920-1940 loved Hegel as a philosopher of history, existential thinker and searcher of laws. Among them were Alexandre Koyré, Alexandre Kojève[3], John Wahl, young Jean-Paul Sartre, surrealists in art. Alexandre Kojève lectured in Paris from 1933-1939 and influenced Sartre, Merlo-Ponty, Lévi-Strauss, Lacan, Bataille, and others. Surrealists in art used Hegel's negation as a denial of reality – a dream, which is not a duplicate of reality, but full of creativity and negativity.

There was a remarkably interesting twist in the interpretation of notion (*Begriff*) by French philosophers in the 1920-1930s. The development of the notion is a "game" with a personal ideal, the path to oneself. **The idea of the speculative notion** (speculative means synthesis) **corresponds to the ideal of the self.** The beginning of philosophy is the reconciliation of the unsatisfied – *suffering consciousness.* Not the wholeness suffers but living individuals. The existential question continues to be important: *what unites us if it is not a universality of logic?*

---

[1] Вакрадзе, К. *Избранные философские труды. II. Система и метод философии Гегеля*. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1973, с. 20-213.

[2] Фишер. Куно. *Гегель: его жизнь сочинения и учение.* Первий полутом. Москва, Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство, 1933, с. 428.

[3] Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard. Eng. tr. James H. Nichols, Jr., as *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Basic Books, 1947, p. 171. In the Kojève works *Begriff* is translated to the English language as *concept*. We use a *Notion*.

Hegel, unlike the Kant-line transcendentalism of Husserl, understands cognition (*das Erkennens*) not as a means or instruments (not instrumentally), but as the existence of sense/meaning. Today, we would say that Hegel had planted the seeds for philosophy of existence and sociality as all-embracing phenomena.[1] Vittorio Hősle sees the aim of the 'Phenomenology of Spirit' in the coincidence of two perspectives: of ME and WE (I*ch and Wir*). This work gives more place for the theme of intersubjectivity than Hegel's 'Encyclopaedia'.[2] Needless to say, the themes of differentiation, alienation, individualization and its opposites of communication and intersubjectivity are at the forefront of philosophy today, as is, consequently, in social philosophy, the theme of cohesion.

In what follows, we will focus on some aspects of the interpretation of human being, life, death, corporeality and sensuality, symbolism, ideology, bringing Hegel closer to the thematic circle that dominates today.

French neo-Hegelians: the human dimension in Hegel's themes

The next line this article devotes attention to is the humanization of Hegel's logic. In French neo-Hegelianism and J. P. Sartre's philosophy Hegel is reinterpreted as a philosopher of human existence within the context of negativity, creativity, nothingness, estrangement, and tragedy of existence. The most characteristic features of neo-Hegelians à la French are: 1) the anthropological turn away from panlogism; 2) pan-tragism or exaggeration of tragedy; 3) existential protest and existential interpretations of negativity; 4) socio-economic interpretations of negativity, unemployment, alienation; 5) unhappy consciousness (J. Wahl, J.P. Sartre); 6) implications of Hegel's phenomenology of spirit in psychoanalysis; 7) philosophy of power in the neo-Nietzschean and Foucauldian movements. The French neo-Hegelians find an existential, human dimension in Hegel's themes (Danish philosopher S. Kierkegaard was also critical of Hegel for the domination of abstract philosophy).

Hegel's ideas about historicity, and historical concreteness of the notions, negativity as a second stage of the dialectical process, sense and meaning, evil, absurd, finitude are very influential themes in the post-Hegelian philosophy. French neo-Hegelianism stress the emotionally typical, existential forms of community, divided by negativity, and universality of death.

One of the interesting modern points of the re-interpretation of Hegel was: the essence of Hegel's philosophy is the philosophy of time. The next point: the essence of Hegel's logic is human anthropology. *To be means to be in time.* Alexandre Kojève recognized: "[..] the very identification of the diverse is Time. It was always known that the human concept appears at some moment of Time; and it was known that Man needs time to think. "[3] Even existence is formed through human temporality. Hegel's

[1] Habermas, Jürgen, 1987. Three Perspectives: Left Hegelians, Right Hegelians, and Nietzsche // Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Polity Press, pp. 51.-83.

[2] Hősle, Vittorio. *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rűckblick auf dem deutschen Geist.* Műnchen: Verlag C.H. Beck, 2013, S. 137.

[3] Ibid, p. 127.

teaching on notion (concept, *Begriff*) is the teaching of how the totality of personality is formed in creative activity. The *Begriff* involves a historical transcendence. **Logic is history**. It seems surprising but it cannot be denied that in Hegel's system logic has a close interplay with history. 20th century hermeneutics follows this path by recognizing the universality of historicity.

Bruce Baugh summarizes: "Hegel's philosophy won acceptance in France through a narrowing down of the scope of the dialectic to the domain of human historical action, and the abandonment of the idealistic side of Hegel, there occurred a humanisation of the Hegelian "notion (concept, *Begriff*)" in the work of Jean Wahl and Alexandre Koyré". [1] Jean Wahl worked out lessons on unhappy consciousness. For Hegel, the topic of unhappy consciousness appears in the 'Phenomenology of the Spirit', namely in the explanation of the master-slave relationship, stoicism and scepticism. Consciousness understands itself as negativity (slave), denial of the external world and inner endurance (stoicism), denial of existence (scepticism). The image of Abraham wandering in the desert and realizing that a finite being is nothing compared to God. In the Eco-phenomenology we explained the Abraham's story as a paradoxical strength of non-involvement, not protesting against God, but as a form of hesitancy, which gave a good solution without tragedy.[2]

Wahl recognized that the unhappy consciousness is not only historical, that it has a higher meaning, namely, the ever-important search for how to connect the finite with the infinite, the individual with the universal, drawing the divided world into a common unity. The mortal is in eternal conflict with the universal and eternal. Wahl's role in philosophy is to recognize that inner negativity is multifaceted and acts as the engine of dialectics by confronting real needs with ideological representations. The theme of unhappy consciousness influenced French Marxists, existentialists, social philosophers in 1920-50s, but is not a very popular concept nowadays. If we look at current teaching on social cohesion, problems raised by French neo-Hegelians are still important as cohesion collides with negativity, resistance, and disobedience to the whole.

The schema of Hegelian outlook has been changed to the anthropological approach: individuality is question about the identity and notions; negativity means to develop reflection on freedom; totality is identical to historicity, human finitude means death, but it opens a horizon of freedom. Bruce Baugh recognizes: "[..] in Koyré 's hands, Hegel's logic becomes an anthropology".[3] **Logic is not a theory of cognition, nor formal logic, but a study of existence – ontology.** Dialectic refers to reality, which is negativity. Identity and negativity are two primordial ontological categories.

---

[1] Baugh, Bruce. Hegel in Modern French philosophy: the Unhappy Consciousness. *Laval théologique et philosophique*, 49, 3 (Octobre), 1993, p. 423-438, www.erudit.org http://id.erudit.org/iderudit/400791ar

[2] Kūle, Maija. Eco-phenomenological Interpretation of Autonomous Being at the Time of Pandemic. *Analecta Husserliana*, vol. 124, editors Daniela Verducci, Maija Kūle. Springer, 2024, pp. 273-289.

[3] Baugh, Bruce. Hegel in modern French philosophy: the unhappy consciousness. *Laval théologique et philosophique*, 49, 3 (Octobre), 1993, p. 429.

Kojève was strong and critical about the philosophical method and in his lectures has said: "*Hegel's method is generally a lack of method*.". It acts like a pure mirror, lack of reflection. He preferred intuition. Kojève said: Hegel's philosophy has no dialectics; it is similar to the phenomenological method[1] and dialogue! Main philosophical notions are work and power (fight).[2] Work makes human being a dialectical being, but fight is the catalyst of changes.[3] Struggle and work are the vehicles of negativity, which figure out the dialectical structure of reality.

For Alexandre Kojève the main motive in history is the struggle for recognition, which is desire (*Begierde*) and passion. It culminates in revolutions in which there *must be sacrifices*. In 1968 in Paris, Alexandre Kojève allegedly said that *if there are no sacrifices, then it is nothing!* He was full of revolutionary spirit, of student revolt, but at the same time immersed in existentialism. He was not a leftist or Marxist, but a social analyst; he was not a politician, but he thought about the transformation of social reality. The serious social transformations, including cohesion, cannot be realized without negativity because it weaves through everything that exists.

Jean-Paul Sartre is a typical Hegelian thinker with a focus on negativity. His main work 'Being and Nothingness' is written in Hegelian style –abstractions, triads, system. He is one of those who deconstructed the subject, reinterpreted the consciousness, and turned against universality. Consciousness is a "lack". Spirit is negativity. Hegel allows the overcoming of unhappy consciousness, while Sartre, on the contrary, cultivates it because consciousness finds its determinations: the past, the body, relations with others, the historical situation. He oscillated between two extremes – that human reality exists as a totality, but the dispersion of consciousness in time results in the fact that the totality is de-totalized. There is a plurality of other consciousnesses, bodies, situations. In such a strong belief in pluralism, social cohesion becomes a huge problem as it meets resistance and disobedience to the wholeness. Sartre initiated the individuation of the subject, exacerbating the question of conflicts and the notion of 'Nothingness'. He based the process of negativity on the ontology of time, time fragments, situations. However, the desire for totality always stays unsatisfied, so consciousness is pursued by the hunter – the total. Sartre remembered for us that Hegel's philosophy teaches – consciousness can gain satisfaction. Sartre's idea is that it cannot because it is torment. Hegelian logic, in his opinion, is to "make clear the inadequacy of the notions."[4] Logics as a basis for universality has been lost. Mutual

---

1 Kojẻve, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard. Eng. tr. James H. Nichols, Jr., as *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Basic Books, 1947, p. 171. In the Kojẻve works *Begriff* is translated to the English language as *concept*. We use a *Notion*.
https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/u.osu.edu/dist/5/25851/files/2016/02/KOJEVE-introduction-to-the-reading-of-hegel-zg6tm7.pdf

2 Kojẻve, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Basic Books, 1947, p. 171.

3 Ibid, p. 230.

4 Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness. An Essay on phenomenological ontology.* Translation by Hazel E. Barnes. London and New York: Routledge, 2003, p. 36.

recognition is impossible because there is an irreducible plurality of consciousnesses. The other is not an object for me, but as a subject intrudes into my experience. **Humanity is not a totality, not a whole moving toward a common goal, but a detotalized totality of individuals and groups in conflict.** 'We' is seen as an ideal for everyone's consciousness. This can be achieved in principle, but not in practice. Sartre did not hope for the resolution of conflicts between the individuals and society, already between separate individuals.

Sartre did not completely surrender the individual to the power of social institutions. There is a common will, or the Anonymous Other, but culture is a universal objectification of individuals and is universally alienating. The objective spirit is "torn" by the diversity and pluralizing power of individuals.[1] There is also a diachronic estrangement between historical generations. We can conclude that with Sartre's philosophy the idea of unifying the force of human wholeness is lost (forever). When asked: "*What can unite us?"* the answer is: "Nothingness!". If we believe in the theory of progressive social cohesion, Sartre's philosophy cannot play a role due to its fundamental philosophical basis.

Modern interpretations of Hegel's philosophy: world is divided

The most important themes that philosophers of modernity see in Hegel's re-interpreted philosophy are dialectics as dialogue, negative dialectics (Adorno) change of dialectical method to hermeneutics, phenomenological description, principles of deconstruction. Interpretations were different starting from splitting Hegel's philosophy into the left and right trends[2] and ending with the critique from feminist philosophy.[3] Paying close attention to the word, the notion (*Begriff, Gestalt*), sense and meaning, and semiology, language (lingvicity) become prior themes in contemporary philosophy. Historicity is recognized as a fundamental principle.

Logic as a pivotal epistemological point, which has been discussed by Celms and Bakradze, lost its general meaning and was replaced by discussions about mind (not directly as a rational reason), sub-conscious sphere, inner time, phenomena of emotionality, irrational phenomena, embodiment, differences, negativity. In classical philosophy, people were united by the idea of universality, transcendentalism, the Absolute, rationality, and logic. The world picture and self-understanding strive to become a part of the whole (Hegel's principle of the circle and the Absolute).

After the classical period Hegel's further interpretations are filled with an emphasis on differentiation, fragmentation, division, and impermanence. The Absolute becomes a joke, like a funny doll or writing on a bottle of alcohol. Today, alienation and unhappy

---

1 Ibid, pp. 36-95; 383-453.

2 Habermas, J. Hegel's notion of Modernity. In: Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity press, 1987, pp. 23-45.

3 Harms, E. *Hegel und das 20. Jahrhundert*, 1933. Kimberly Hutchings. *Hegel and Feminist Philosophy*, Polity press, 2003. Bruce Baugh. *French Hegel*. Routledge, 2003.
Malabou, Catherine. *The Future of Hegel. Plasticity, temporality and Dialectic.* Routledge, 2005.

consciousness are less talked about than hesitancy or non-participation in the social structures as personal atomization. A tendency emerges towards solipsism and Egology agonizing over the question of *how to connect the divided world and differentiated individuals*?

Some of the contemporary philosophical actualities are: is the world characterized as absolutely plural or are there universal *a priori* structures? Is a person made of many identities, instead of just one? How to get synthesis, wholeness, universal communion?

The simulacrum of possible synthesis is globalization, but it does not possess a "common soul". This "soul" could be imagined as a moving force towards the wholeness as a mutual understanding without deep inner discrepancies. But the belief in the wholeness has been lost to the same extent as the belief in Hegel's Absolute spirit.

Death, existence, uncertainty, anxiety, conflicts, and differences, including the absolute horror of a possible nuclear war in our time, are discussed in many philosophical works (Peter Sloterdijk, Paul Virillio, Giorgio Agamben, Jean Baudrillard and others). It can already be assumed that the death of the entire planet as a result of nuclear war is the same resolution of development as Hegel's Absolute only with the sign of negativity, a return to zero. However, this does not please philosophers – it is better to look for what unites us, rather than to see it in common destruction.

Visual culture, which dominates today, is frequently characterized by Hegel's image-notion (*Gestalt*). Frederich Beiser sees in Hegel's philosophy a stimulus for freedom and foundation of rights, intersubjectivity, subjective religiosity as identification of contemporary individuality (*Glaube im Gefül*). Today the philosophical trends describing relationships have started to dominate (Martin Buber, Jürgen Habermas in 1980s, Emmanuel Levinas, Alfred Schutz, Calvin Schrag, Giorgio Agamben and others). The main thesis is this: *essence is expressed in relations*. We can see the prevalence of constructivism in social sciences, identity politics, and multi-culturalism. Habermas developed the notion of communicative reason, which places the dialectic of Enlightenment in a different light. And in the backstage of these processes one can discern the shadow of Hegel or the reaction against him. In this sense Hegel is immortal.

The last decade of the 21st century demonstrates the attraction to return to the wholeness, to essences, to a new metaphysics, and to the "pacification" of the philosophy of differentiation. The wholeness is better than the broken things, a deep, ancient culture is more valuable than today's differentiation, which obliges people to struggle for cohesion and fail to achieve it.

Heidegger's Hegel and hermeneutics: from logic to experience

The alternative way is Heidegger's interpretation[1], phenomenological philosophy of communication and understanding, and Hans-Georg Gadamer's hermeneutics. While

[1] Colb, David. *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After.* Chicago: The University of Chicago press, 1986. In Colb's book, Hegel's relationship with modernity is considered in civil society, rights, various forms of social community. Our task is different – to discuss changes in the understanding of logic and notion.

the French neo-Hegelians emphasize life, negativity, sensual tragic side, the phenomenologically hermeneutic interpretation of Hegel focuses on history, language, and understanding. Gadamer wrote: "Dialectic must retrieve itself in hermeneutics."[1] Logic becomes an Experience; Notion converts into Word. It has been reflected upon by S. Žižek: "Reason and the dialectic open up, while understanding closes and delimits."[2]

Before the hermeneutical turn in 1960s, there was Heidegger's phenomenologically hermeneutical approach and chapter 'Hegel's Concept of Experience' published in the work 'Holzwege' (English translation 'Off the beaten Track' 1936-1946, first published in 1949/50). The work on Hegel is written as a commentary on each paragraph in the Introduction to Hegel's 'Phenomenology of Spirit' and published as a separate edition in the English translation.[3] Heidegger is convinced that Hegel's initial intention, (the original title of his 'Phenomenology of Spirit') was to explain the **concept of experience**. Hegel believed in the absolute self-reliability of consciousness, when it concerns knowledge. Hegel asked not to stop at the level of scepticism and looked for the absoluteness of the Absolute.

However, Heidegger said, the will to know the Absolute, is an unreasonable undertaking, because then knowledge is used as a tool, as a means. There is still no truth in science, although Hegel has created logic as a science in which the development of concepts (notions) is important. But the spirit (*Geist*) itself is characterized by violence, it constructs and then implements.

Heidegger approaches the story of the Absolute differently than Hegel, namely that it contains an existence (Sein) that wants *to be with us*, as a light of truth. Heidegger wrote: "[..] closeness to us is in itself already the way in which the light of truth, the Absolute itself, casts its ray upon us. [..]. The first step which knowledge of the Absolute must take is to accept and receive the Absolute in its absoluteness, that is, in being-with-us."[4]

For the theory of social cohesion this thesis is very important – not to deny universality but to bring it closer to the people in the form 'being-with-us'. Natural consciousness is only *ontic* (directed towards existing, *Seiende*), but it needs an *ontological* orientation (to existence, *Sein*). "Ontological signifies that the gathering of beings into their beingness is being accomplished. A being that, by its nature, exists in the history of Being, enduring it in keeping with the given unconcealedness of what is, is ontological."[5] It could be said that Heidegger, in a different way than the French neo-Hegelians, **continued the idea of humanization of the universality of logic by using the concepts 'with us', 'we', 'will'**. Destiny is our community, and community is destiny.

---

1 Gadamer, Hans-Georg. *The Idea of Hegel's Logic*. 1971, internet resource: https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/gadamer.htm Last page.

2 Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Verso, 2009, p. xxix.

3 Heidegger, Martin. *Hegel's Concept of Experience*. Translated by Kenley Royce Dove. San Francisco: Harper and Row publishers, 1970, 155 p.

4 Ibid, p.30.

5 Heidegger, Martin. *Hegel's Concept of Experience*. Translated by Kenley Royce Dove. San Francisco: Harper and Row publishers, 1970, p. 108.

Anthropologizing does not happen here, because for Heidegger the *second coming of the Absolute* is not the result of human action, but the revelation of existence.

Heidegger transformed Hegel's concept of experience, that it is the *word of existence*, because there something is heard (the sense of listening!) from existing as such. He names experience as Being of beings. Consciousness itself goes to self-appearance, here we understand knowledge as vision. Heidegger saw a deeper, even more mystical scope than ordinary cognition with natural consciousness.

Bakradze's and Celm's interpretations do not contain ideas on such an ontological scope of existence (*Sein*). They adhere more to the philosophy of realism, in which a person learns about the world, nature, society and matter with the help of cognition. Bakradze, in the sixth chapter of his book on Hegel discussed the relationship between cognition, logical, and ontological approaches: "Without the opinion of the existence of matter, one cannot understand the diversity of world phenomena in which idea, spirit finds its traces, its radiance".[1] Bakradze recognized that the Hegel's system has dissolved his method, and method has accepted a form of system".[2]

Materialist philosophy recognizes that we are bound together by the knowledge of objective reality (concept 'matter') in which logic and rational concepts operate. On contrary, in his dialectic, Hegel created double (triple) structures of how cognition occurs, turning it into the constitution of conflicting concepts in their historical development. This is remarkably similar to modern hermeneutics, which has a thesis: *history is language.*

So, what unites us is not to be found in a universal logic, but in language and history. Therefore, it can be recognized that modern European social studies on cohesion are looking in the right direction – at language as the basis of identity and at history as a place for aligning conflictingly plural points of view.

The contemporary phase after Hegel: what can unite us?

The latter interpreters include Jacque Derrida, neo-Marxists, and such Lacan-Hegelians as Slovenian/French philosopher Slavoj Žižek and his followers.

Derrida has been influenced by French neo-Hegelians because he worked for some time as Wahl's research assistant. Hegelian ideas can be found in Derrida's many texts, from unhappy consciousness up to the introduction to the Hegel's semiology.[3] He gave new vigour to Hegel's teaching about idea in logic, looking at the philosophy of spirit and discussing the moment when the idea comes *back to itself* after having lost awareness in *its being-other*. Derrida used Hegel's explanation that

[1] Вакрадзе К. *Избранные философские труды. II. Система и метод философии Гегеля.* Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1973, с. 404-405.

[2] Ibid, с. 411.

[3] Derrida, Jacques. The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's semiology. In: Derrida, J. *Margins of philosophy*. Translated, with additional notes, by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago press, 1984, pp. 69-109.

the sign is the mode of the idea as the Absolute's Being-near-to-itself.[1] Introducing the concepts of body of sign, imagination, representation, intuition, signifier of signification, unconscious symbolism, machine, and other concepts, Derrida demonstrated the way to his own philosophy about *the privilege of speech over writing.* Derrida's conclusion is impressive in Heideggerian style: "Today the computer (*Denkmaschine*) calculates thousands of relationships in one second. Despite their technical uses, they are inessential (*wesenlos*)."[2]

The recognition of Hegel is not done by means of denial or sharp criticism, but by relying on the development of his system in a modern perspective. Derrida wrote: "[..] we wish to reformulate it, [..] to mark the ways in which the authority of the voice is essentially coordinated with the entire Hegel's system, with its archelogy, its teleology, its eschatology, with the will to parousia and all the fundamental concepts of speculative dialectics, notably those of negativity and of *Aufhebung*".[3]

Derrida put the notion of difference as a question and created the teaching about deconstruction. He criticized Michel Foucault for looking for the difference between madness and reason outside, but this is a dispute in consciousness itself, as Hegel has mentioned it. Philosophers must therefore look at self-disintegration, internal self-annoyance of meaning, heterogeneity, which is not autonomy as philosophers wrongly thought in the classical age. Heterogeneity is also present in every act of feeling. Self-discrepancy also applies to meaning. All history is the history of the mind, not, like for Foucault, of insanity. There is a gap between what speech says and what wants to be expressed, what speech promises and what it loses in unhappy consciousness. Words can mean the opposite of what is intended. Derrida denied the possibility of forming a connection in the synthesis between intention and meaning, between self and self number two. Looking from the side of cultural history in his understanding the unhappy consciousness remains on the road without the Christian 'homecoming' of the prodigal son. In this sense, Derrida is himself a bigger existentialist and a bigger Hegel than everyone else. Derrida's work 'Glas' on Hegel is like a parody, full of apt thoughts but it does show interest in Hegel.

Slavoj Žižek is Hegel's phantom – an interested continuator and disruptor, awakening what has remained hidden in Hegel's philosophy.[4] His ability to appear on internet videos, to participate in brainstorming, to be rude, sloppy, and tired, thus portraying the face of contemporary European philosophy, has made him one of the leading (better-known) thinkers. One can talk about Hegel's renaissance in European left-wing currents of ideas, but it is not the return of Marxism-Leninism, even though Žižek uses the notion 'communism', instilling horror in the representatives of the countries that have experienced the harsh forms of communist rule. Žižek refers to Gadam-

1 Ibid, p. 74.

2 Ibid, p. 108. From Martin Heidegger in "Identity and Difference", NY: Harper and Row, 1969, p. 41.

3 Ibid, p. 88.

4 Žižek, Slavoj. *The Return To Hegel*. 2009, internet lectures in the European graduate school, 2010, https://www.youtube.com/watch?v=aR3vfHuOW38 and other lectures in 2010.

er's thoughts about the history of effect (*Wirkungsgeschichte*) in many interpretations. Hegel is "alive" in all contexts of his interpretations, including the loss of universal dimension and turn to the differences and plurality of the world picture. Žižek recognizes: "The only way to 'save Hegel' today is through Lacan".[1]

Žižek acquest Lacan's theories of the subject and the unconsciousness and uses them as a basis for interpreting Hegel, who features prominently in his works, such as 'The Sublime Object of Ideology' (1989), 'The Ticklish Subject '(1999), 'Organs without bodies' (2004', 'Less Than Nothing: Hegel and The Shadow of Dialectical Materialism' (2012), and others. Žižek, who works in philosophy during the time of post-postmodernism, allows himself not to be consistent in his interpretations – his "Hegel seems to be alive, but reversed down". It is peculiar how many the interpretations of Hegel today have been influenced by the French neo-Hegelians. The line about negativity, difference, loss of universality and the importance of existential themes is continued. The idea of differentiation continues, pluralism dominates, anxiety is rising. Social cohesion is used as a simulacrum. I have titled this as *an Age of Will*. Here, in the Žižek's interpretation of Hegel, the Marxist revolutionary note is reborn. People are afraid of such a path, because if it is said that there must be victims (remember Jean Wahl about obligatory sacrifices), then the emergence of such a philosophy intimidates the entire European Union, including Latvia and independent Georgia, whose aspirations to join the EU are well founded.

Negativity is one of the most central concepts in Žižek's reading of Hegel. He is not far from neo-Hegelians. The negation of the negation (which for Hegel is synthesis) preserves all its disruptive power. The world appears to be much darker place than during Hegel's time. "For Žižek, the Hegelian negation stands first and foremost for the possibility of thinking differently and against the current order".[2]

Žižek, one of the most effective interpreters of Hegel in recent times, continues to sow unrest, to use Hegel's revolutionism, and strengthen negativity. This line in philosophy started not only with Marxism, but mostly with the anthropologizing of 'Phenomenology of spirit'. The Age of rationality is over, the new *Age of Will* starts to dominate and hence Hegel, interpreted as symbol of negativity, is much more dangerous than he was before – a symbol of wholeness, the Absolute, universality, and concreteness. The question continues to be of importance: *what could serve as the basic philosophy for social cohesion and peacefulness*?

This research has been conducted within the project:

"Vectors of societal cohesion: from cohesion around the nation-state (2012-2018) to a cohesive civic community for the security of the state, society and individuals (2024-2025)" (No. VPP-KM-SPASA-2023/1-0002).

[1] Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Verso, 2009, p. XXXI.

[2] Burman, Anders. A Lacanian Hegelianism: Slavoj Žižek's (Mis-)Reading of Hegel. https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1259415/FULLTEXT01.pdf p. 195.

ბადრი ფორჩხიძე

დიალექტიკური მეთოდის სისტემური თავსებადობის პრობლემა მეტაფიზიკურ საწყისებთან

დიალექტიკური აზროვნების ტრადიციის დამკვიდრება განხორციელდა ჯერ კიდევ ჰერაკლიტესთან, რომელმაც ცვალებადობის შესახებ ყოფითი გამოყენების შეხედულებებს მიანიჭა იმგვარი აბსტრაქტული თეორიული ფორმა, რაც მოწყვეტილი არ გახლდათ სინამდვილის გრძნობად-დაკვირვებად შთაბეჭდილებათა კავშირებთან. ცვალებადობის პრინციპის მარადიულ კანონზომიერებად აღიარება, რომელიც ვრცელდება მთელ რეალობაზე, სცილდება ცნებების ლოგიკას და იმანენტური დიალექტიკის ნიშანდობლივ ატრიბუტად გვევლინება. ნეგატიური დიალექტიკის მეთოდოლოგიური დაფუძნება მოახდინეს ელეატური სკოლის წარმომადგენლებმა, როდესაც ძენონ ელეატელმა თავისი ცნობილი აპორიით აჩვენა, რომ მოძრაობის ახსნის ნებისმიერი მცდელობას მივყავართ მოძრაობის შეუძლებლობის ლოგიკური უარყოფის დასკვნამდე, რამდენადაც ორ სხვადასხვა წერტილს შორის ნებისმიერი მანძილის დაფარვას უსასრულო ვრცეულობისა და დროის სიდიდის გადალახვა ესაჭიროება.

დიალექტიკის გაგება, როგორც საუბრის წარმართვის ხელოვნება, ცნებების მნიშვნელობის გარკვევის მიზნით, სოკრატეს სახელს უკავშირდება. თავის მხრივ, პლატონის დიალოგები მოიცავდა ყოფიერების, როგორც საგანთა წინააღმდეგობრივი დანაწევრების გამოკვლევას, ასევე მათი უცვლელი იდენტობისა და ცვალებად-განსხვავებულთა მოძრაობის დიალექტიკასაც. სწორედ პლატონის ინტერპრეტაციით იქცევა დიალექტიკა აზროვნების სპეციალურ მეთოდად, რომელიც უარყოფს უსაფუძვლო ვარაუდებს და ასაბუთებს ამოსავალ, საწყის დებულებას იდეალური არსის შესახებ. დიალექტიკური მეთოდის მეშვეობით, ის ერთმანეთისგან განასხვავებდა ცოდნას, მსჯელობას, რწმენას და წარმოდგენას. დიალექტიკის პირველი ორი ელემენტი წარმოადგენს არსების გამოხატულებას აზროვნების საშუალებით, ხოლო ბოლო ორი განეკუთვნება ქმნადობასთან დაკავშირებულ შეხედულებას, რაც მიუთითებს დიალექტიკის საყრდენ სიმყარეზე, რაზეც უნდა აღიმართოს ჭეშმარიტებით დაგვირგვინებული ცოდნა. ამიტომაც მართებული არ იქნება მასზე მაღლა სხვა ცოდნის დაყენება, რამეთუ ის ყველა მათგანზე მაღლა დგას.[1] მიუხედავად იმისა, რომ პლატონიზმმა არ დატოვა მკაცრი ფორმულირებები და მისი მრავალი მსჯელობა დარჩა პროგრამულ განცხადებებად, დიალექტიკამ მაინც დამაჯერებლად შეიძინა ცოდნის მნიშვნელოვანი მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტის სტატუსი. ამ იდეებმა შემდგომი განვითარება ჰპოვა არისტოტელეს ფილოსოფიაში, რომელმაც თავისი დედუქციური მეთოდი დაუპირისპირა პლატო-

[1] Платон. Государство / Платон // Собрание сочинений в 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79-420.

ნურ დიალექტიკას, რადგან ამ უკანასკნელის არსს ხედავდა საკვანძო კითხვის დასმის უნარში, სადაც ამოსავალი დებულების კითხვის ნიშნის ქვეშ დასმა ემსახურება მეტაფიზიკური ცოდნის მიღწევის განხორციელების მოსამზადებელ ამოცანას.[1]

მომდევნო პერიოდში ნეოპლატონიზმი იყენებდა დიალექტიკურ მეთოდოლოგიას ყოფიერების ძირითადი იერარქიების ასახსნელად, შუა საუკუნეებიდან მე-18 საუკუნემდე, როდესაც დიალექტიკა ხდება ერთ-ერთი თეოლოგიური დისციპლინა, რომელიც მოიცავდა ფორმალურ ლოგიკასა და სილოგისტიკას. დიალექტიკის მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი გამოიჩინეს გერმანული ტრანსცენდენტალურ-კრიტიკული ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა, სადაც ი. კანტი იდგა განვითარების დიალექტიკური კონცეფციის საწყისებთან წმინდა გონებისადმი მიძღვნილი თავისი კრიტიკული ანტინომიებით, მაგრამ პოზიტიური დიალექტიკის კვლევის თვალსაზრისით, ჰეგელმა მიაღწია გაცილებით უკეთეს შედეგებს, რისთვისაც მისი აბსოლუტური იდეალიზმის სისტემა, სრულიად დამსახურებულად, მიჩნეულ იქნა მთელი ფილოსოფიის ისტორიის სამეცნიერო და კულტურული მიღწევების ეპოქალური განზოგადების სრულყოფილად ჩამოყალიბებულ მოდელად, ხოლო დიალექტიკა, თვალსაჩინოდ გამოკვეთილი მეთოდოლოგიის სწორუპოვარ ნიმუშად. აუცილებელია, აღინიშნოს, რომ თავად ჰეგელი თავის დიალექტიკურ შეხედულებებს, უპირველესად, სპეკულაციურ აზროვნებას უწოდებს. სპეკულაციური ფილოსოფიის საგანი იყო გასაგები, არაემპირიული, აბსოლუტური, წმინდა არსება, რომელსაც მეტაფიზიკა და ლოგიკა სხვადასხვა მხრიდან უახლოვდება. თუ მეტაფიზიკა, არსებითად, არის წმინდა არსების ცნება, მაშინ ლოგიკა წარმოადგენს აზროვნების თეორიას, რომელმაც უწყის ჭეშმარიტება, რაშიც იგულისხმება იგივე წმინდა არსება. ადამიანის სულის არამატერიალურ სიღრმეებში შენახული ონტოლოგიური, ლოგიკური, ობიექტური, სუბიექტური, რეალური, იდეალური, სპეკულატური, რაციონალური ცნებები და კატეგორიები აღმოჩნდებიან განუყოფელ ურთიერთკავშირში, სადაც აბსოლუტური გონი ძირეულად განსაზღვრავს ბუნების შემეცნების იმანენტურ ხასიათს, რომელიც ზედმიწევნით აისახება „ჩვენი აზროვნების ლოგიკურ კანონებთან შესაბამისობაში“.[2] გონითობაც ისევე გამომდინარეობს სპეკულაციური ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური თვითკმარობიდან, როგორც მეტაფიზიკისა და ლოგიკის იდენტურობა, ვინაიდან შეუძლებელია, წარმოვიდგინოთ, რომ სისტემის აგების დიალექტიკური მეთოდი გარედანაა ნასესხები.

ჰეგელის დიალექტიკის არსი განასახიერებს აზროვნების მთავარ კანონთან შინაგანი დაპირისპირების ბუნებას. კოგნიტური პრობლემების გადასაჭრელად, არსებული დაპირისპირების გამოყენების გარკვეული ტენდენციები თავს იჩენს ი. კანტთანაც, მაგრამ შინაგანი წინააღმდეგობა, როგორც დიალექტიკური უარყოფის მომენტი, მაინც აღმოიფხვრა მისი ფილოსოფიური სწავლებიდან და საბოლოო უპირატესობა მიენიჭა ფორმალურ-ლოგიკურ იგივეობის კანონს. ფუნდამენტური კვლევის თავისებურება, რომელიც შეიცავს მნიშვნელოვან სპეკულატურ კომპო-

[1] Krabbe Erik C. W. Aristotle’s On Sophistical Refutations 2012.Topoi 31(2) P. 533-593.

[2] Трубецкой С.Н. Основания идеализма / С.Н. Трубецкой // Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – С. 594.

ნენტს, იმაში გამოიხატება, რომ მას შემდეგ, რაც ადამიანის გონება აღმოჩნდება ემპირიული გამოცდილებისგან განცალკევებულ სფეროებში, აუცილებლად ეშვება ანტინომიურ დისკურსში. მეტაფიზიკის აქსიომატური არგუმენტები, რომლებიც გავლენას ახდენენ არსების საბოლოო და ფუნდამენტურ მახასიათებლებზე, ყოველთვის ეწინააღმდეგებიან საფუძვლიან კონტრარგუმენტებს. თეზისებისა და ანტითეზების დიალექტიკა, რომელთაგან თითოეული ცალ-ცალკე თანაბრად წარმატებით გამომდინარეობს ერთი და იგივე წინაპირობიდან, არღვევს სპეკულატური აზროვნების პრეტენზიას სამეცნიერო სტატუსზე. მეტაფიზიკის კანტისეული „დაძლევის“ განზრახვის გაანალიზებისას ჰეგელმა აღიარა, რომ ი. კანტი მართალი იყო, თუმცა იქვე აღნიშნა, რომ აქ წუხილი არ არის საჭირო, რადგან საკუთარ თავთან დაპირისპირების აუცილებლობა ნიშანდობლივია ადამიანის გონების თანდაყოლილი თავისებურების სახით, რომლის მთელი რაციონალურობაც ვითარდება შინაგანი უწყვეტი დიალოგის ფორმატში, სადაც ერთმანეთს ეჯახება მრავალი წინააღმდეგობა და ანტინომია. ჰეგელის ეპისტემოლოგიაში განხორციელებული რევოლუციის არსი კი მდგომარეობს იგივეობის არისტოტელესეული კანონის ჩანაცვლებაში, რითიც წინააღმდეგობის პრინციპი გონებრივი საქმიანობის მთავარ კანონად გადაიქცა. ჰეგელისეულმა დიალექტიკამ ერთიანად მოხსნა ტაბუ წინააღმდეგობების აკრძალვაზე, როგორც ყოფიერებისა და აზროვნების უმაღლეს კანონზე, რითიც ჰეგელის სისტემის საწყის წერტილში შეტანილი დიალექტიკური წინააღმდეგობა უზრუნველყოფს მის თვითამოძრავებასა და თვითგანვითარებას. წინააღმდეგობა წარმოიქმნება როგორც ერთიანი შინაგანი პროცესი. უფრო მეტიც, ჰეგელი წინააღმდეგობას განიხილავს, როგორც თავად პირველყოფილი ღვთაებრივი სინამდვილის უმთავრეს ბირთვს. აბსოლუტურ სუბსტანციურ არსებაში ფილოსოფოსი აღმოაჩენს იგივეობისა და განსხვავების განუყოფელ ერთობას, რაც შეიძლება განიმარტოს არა მხოლოდ როგორც აბსოლუტის უბრალო გაორება, არამედ როგორც შინაგანი ბრძოლის, დაპირისპირებისა და წინააღმდეგობის კანონზომიერება[1].

მნიშვნელოვანია აქვე ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ განვითარებისა და უნივერსალური კავშირის საწყისებში გამოკვეთილი დიალექტიკური მეთოდი მჭიდრო კავშირშია მეტაფიზიკასთან, მისი ტრადიციული მნიშვნელობით, როგორც სინთეზურ-აპრიორული ცოდნა. რამდენადაც დიალექტიკის საგანი სენსუალური და ზეგრძნობადი რეალობაა. ამ მხრივ, მისი შინაარსი ძირეულად არ განსხვავდება მეტაფიზიკის საგნისაგან. დიალექტიკის ყველა შემადგენელი ელემენტი, საბოლოო ანგარიშით, არის აზრობრივი კონცეპტუალიზაციის ლოგიკური შედეგი. მკაფიოდ განსაზღვრული სახელის გარეშე დაბადებულმა მეტაფიზიკამ მიიღო წმინდა მიზნობრივი საზრისისაგან დაცლილი ფორმალური დასახელება, რომელიც განდევნილ იქნა მეცნიერული აზროვნებიდან, რადგანაც ყოველთვის ვერ პოულობდა მხარდაჭერას თავად ფილოსოფიაშიც. მოაზროვნეები ხანდახან იმის გამო დის-

[1] Гайденко П.П. Является ли Гегелевский монизм одним из источников пантеизма и имперсонализма? П.П. Гайденко / Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с современностью / Под ред. П. Козловский, Ж.Ю. Соловьев. – М.: Республика, 2000. – С. 31-44.

ტანცირდებოდნენ მისგან, რომ არ სურდათ, რაიმე საერთო ჰქონოდათ მასთან. ეს გრძელდებოდა იქამდე, სანამ ყველასგან განდევნილმა მეტაფიზიკამ არ შეწყვიტა რეალური ფუნქციონირება, მაგრამ, ამის მიუხედავად, მისი სტატუსი მუდმივ გარკვევას მოითხოვდა. ასევე საჭიროებდა გადაფასებას თავად დიალექტიკაც, რათა გამოძებნილიყო ადეკვატური ენა ახალი გამოცდილებისთვის.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენ არ გვაქვს მიზეზი, გავაიგივოთ უსულო ბუნებასა და სოციალურ ცხოვრებაში არსებული დიალექტიკური დაპირისპირებები. ტერმინს „საპირისპიროები“ ამ შემთხვევაში პირობითად განზოგადებული ხასიათი აქვს. თეორიული კონსტრუქცია „დაპირისპირებულთა ბრძოლა“ გამოიყენება სოციალური ურთიერთობების გაუმჯობესების წყაროს ასახსნელად, მაგრამ ის არ არის აბსოლუტური, რადგან არ გამორიცხავს კომპრომისებს და მშვიდობიანი თანაარსებობის პერიოდებს. კ. პოპერის მიერ წარმოებული კრიტიკა დიალექტიკის მიმართ დაფუძნებული გახლდათ წინააღმდეგობების პრობლემაზე, რის მიხედვითაც: დიალექტიკა დაუსაბუთებელია, რადგან იძლევა ფორმალური ლოგიკით აკრძალული წინააღმდეგობის დაშვების საშუალებას.[1] მოაზროვნე ეთანხმება იმას, რომ დიალექტიკა წარმატებით აღწერს შემეცნებით ინსტრუმენტებს, რომლებიც სამეცნიერო აზროვნებისთვის ჩვენ გარშემო არსებული სამყაროს აღწერისა და გაგების საშუალებას იძლევიან. რაც მთავარია, ფუნდამენტური ანტიდოგმატიზმით დამახასიათებელი კრიტიკის ფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური პოზიციის შეუსაბამობების ფონზე, ის ზოგჯერ პროგრესირებს კრიტიკული დისკუსიის გზით. მაშასადამე, მეცნიერული პროგრესი, უპირველესად, ვლინდება იმ წინააღმდეგობების დაძლევის პირობებში, რომლებიც წარმოიქმნება სამეცნიერო კვლევის პროცესში. ამრიგად, საქმე გვაქვს სიტუაციებთან, როდესაც, ერთი მხრივ, მეცნიერი, რომელიც ავითარებს მეცნიერულ თეორიას, გამომდინარეობს ჰიპოთეზიდან, რომ აუცილებელია თავიდან იქნას აცილებული წინააღმდეგობები და აღმოიფხვრას ახლად აღმოჩენილი ლოგიკური შეუსაბამობები ყველა შესაძლო საშუალებით. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჰეგელისეული დიალექტიკა გვიბიძგებს, რომ გამოვიტანოთ საპირისპირო დასკვნაც იმ წინააღმდეგობების შესახებ, რომლებიც წარმოდგენილნი არიან ჭეშმარიტების მოწმობებად, ხოლო თეორიულად კონსტრუირებული წინააღმდეგობების არარსებობა მიგვანიშნებს მცდარობის შესახებ, იქიდან გამომდინარე, რომ ზოგადად წინააღმდეგობა არის მეცნიერების პროგრესის საშუალება, რისი გათვალისწინებითაც ის არა მხოლოდ დასაშვები და გარდაუვალია, არამედ ერთობ სასურველიც.[2]

რამდენად ღირს კ. პოპერზე, როგორც დიალექტიკური მეთოდის ღრმა ინტერპრეტატორზე, საუბარი, რთული გასარკვევია იმის გათვალისწინებით, რომ შეუძლებელია ფილოსოფიური სისტემის უარყოფა ინდივიდუალური კრიტიკული შენიშვნებით, რამდენადაც აღნიშნულ შემთხვევაში უარყოფა გულისხმობს ალტერნატიული ფილოსოფიური სისტემის შექმნას. ამიტომაც, ერთი მხრივ, შეუძლებელია ტაბუებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების აბსოლუტიზაციის იგნო-

[1] Karl R. Popper, Conjectures and Refutations, Routledge & Kegan Paul., 1963. P. 118-138.

[2] K. R. Popper., The open society and its enemies., Volume II The high tide of prophecy Hegel, Marx, and the After math., London. 1974. 49-50 pp.

რირება, მეორე მხრივ კი, პოლიტიკური იდეების იმპლიციტური დასაბუთებისკენ მისწრაფება. წარმოქმნილი სირთულეების დასაძლევად შეგვიძლია, მივმართოთ პრაქტიკას, რადგანაც არაერთი თეორიული სწავლების მიხედვით, სწორედ პრაქტიკა არის ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. დიალექტიკის პრაქტიკულ ეფექტურობაზე ფიქრით, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის პროფესორი გ. ფულდა თვლის, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ სოციალური დოქტრინის ფარგლებში მეთოდი სამოცდაათ წელზე მეტია, მეცნიერული ორიენტაციის მნიშვნელოვან კომპონენტს წარმოადგენდა, მან ვერ შეანელა მეცნიერული ცოდნის პროგრესი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში. ეს აიხსნება იმით, რომ დიალექტიკური მეთოდი ბუნებისმეტყველების მიერ არასოდეს ყოფილა სერიოზულად მიღებული. გ. ფულდა ამტკიცებს, რომ ამ მეთოდს არ შეეწყო ხელი მეცნიერულ პროგრესში არა მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის სახით, არამედ იმ შემთხვევებში, როდესაც ცდილობდნენ მის გარკვევას პირველადი წყაროს დახმარებით „ლოგიკის მეცნიერებაში“. ცხადია, ასეთი ცალმხრივი ნეგატიური შეფასება უპირობოდ არ მიიღება. თავად გ. ფულდა აღიარებს, რომ სოციალურ-პოლიტიკური მეცნიერებების სტაგნაცია გამოწვეული იყო არა მხოლოდ მეთოდით, არამედ „სახელმწიფო დოქტრინის მრავალი სხვა კომპონენტითაც“.[1]

როდესაც საუბარია დიალექტიკურ მატერიალიზმზე, შეიძლება ითქვას, რომ ამ გადანაწილებამ მკვეთრად შეარყია დიალექტიკური მეთოდის ეფექტურობა და ამით დისკრედიტაცია მოახდინა მისი პრეტენზიების, მაშინ, როცა ადრე, იდეალისტური ფილოსოფიის ფარგლებში, მისი პრეტენზია უნივერსალურობაზე, სპეციალურ მეცნიერებებთან მიმართებით, როგორღაც გამართლებული იქნებოდა. ეს თვალსაზრისი ძნელად მისაღებია, რადგან ჰეგელიანობის ისტორიაშიც მის სასარგებლოდ არაფერი მეტყველებს. იმ ხანმოკლე პერიოდში, როდესაც ჰეგელის ფილოსოფიას დიდი პატივისცემა ჰქონდა, ის, რაც აღიარებული იყო უნივერსალური მეთოდის სახელით, არ იყო გარკვეული იმ ფორმალური კატეგორიების მეშვეობით, რომელიც წაკითხული იქნებოდა ჰეგელის ფილოსოფიის კონცეპტუალური სქემებიდან. ჰეგელის გავლენა გავრცელდა მხოლოდ ზოგიერთ სპეციალურ მეცნიერებაზე, შედარებით უფრო ნაკლებად მათემატიკასა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებზე, მაგრამ მნიშვნელოვნად ისტორიულ და ფილოლოგიურ დისციპლინებზე, რომლებმაც დაიწყეს საკუთარი თავის მეცნიერებად აღიარება, ისევე, როგორც ზოგიერთ სოციალურ დისციპლინაზე. ამასთან, მასტიმულირებელი გავლენა, თუნდაც კ. მარქსის შემთხვევაში, მხოლოდ კონცეპტუალური შინაარსის სიმდიდრემ მოახდინა, რომლის მეშვეობითაც ჰეგელი ახასიათებდა აღნიშნულ მეცნიერებათა ობიექტებს მათ სისტემატურ ფილოსოფიურ დამუშავებაში. მეტაფიზიკის კრიტიკა არის გზა პირველი ფილოსოფიის კრიტიკისათვის, რაც მიზანშეწონილია არა ზეგრძნობადი რეალობისადმი მისი ნეგატიური დამოკიდებულების გამო, არამედ პირველი ფილოსოფიის არასაკმარისად მეტაფიზიკურობის გამო. ამიტომაც, მნიშვნელოვანია მეტაფიზიკის სტატუსის გაცნობიერება ფილოსოფიური ცოდნის სისტემაში. მეტაფიზიკა მხოლოდ პირველი ფილოსოფია კი არ არის, არამედ ყველაფერთან შედარებით, პირველია ნებისმიერ მეცნიერებასთან მიმართებით.

[1] Thomas A. Lewis, Religion, Modernity and Politics in Hegel, Oxford University Press, 2011. P.16.

როგორც რენე გენონი აღნიშნავს, „მეტაფიზიკის, როგორც ფილოსოფიის თავდაპირველი დარგის, ნებისმიერი ინტერპრეტაცია მაღლა დგას ყველა კონკრეტულ მეცნიერებაზე და ამიტომ, არისტოტელეს მსგავსად, მას „პირველ ფილოსოფიას“ უწოდებენ, რაც, ზოგიერთი ინტერპრეტაციის მიხედვით, სრულებითაც არ გულისხმობს მისი რეალური სტატუსისა და უნივერსალური ხასიათის გაუგებრობას, ვინაიდან აბსოლუტური მთლიანობა ისევე არ შეიძლება იყოს არაფრის ნაწილი, როგორც წარმოუდგენელია არავითარი რაიმე, რომელიც შეიცავდეს უნივერსალურს, როგორც მის შემადგენელ ნაწილს.[1] მეტაფიზიკა შეიძლება განისაზღვროს, როგორც არსის ყველა ფორმის ტრანსცენდენტურ შესაძლებლობათა პოტენციალი, როგორც საწყის დებულებათა გარკვეული ერთიანობა, საბოლოო ინსტანციის საფუძვლები, აქსიომები, პოსტულატები, რომლებიც თეორიული ცოდნის სისტემის აგების შესაძლებლობას იძლევიან. ნებისმიერი მეტაფიზიკური კონსტრუქციის პარადოქსი მდგომარეობს იმაში, რომ, აპრიორული ფორმის როგორც არარაციონალიზებადი ინტუიციური ჭვრეტის უწანამძღვრო ვექტორი, მიმართულია გრძნობადი სამყაროს გარკვევისა და ახსნისაკენ.

მეორე ეტაპზე ყურადღება ექცევა დიალექტიკის ლოგიკურ, მეტაფიზიკურ საფუძვლებს, რადგანაც ნებისმიერი ფილოსოფიური თეორია ემყარება გარკვეულ ლოგიკურ, მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს, რომლებიც განსაზღვრავს მას. აქ მიზანშეწონილია გვახსოვდეს, რომ „ფილოსოფიურ სწავლებათა მთელი სტრუქტურა განისაზღვრება ლოგიკისა და მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხებისადმი დამოკიდებულებით“.[2] კერძოდ, შეიძლება, ვისაუბროთ დიალექტიკური ტრიალეტიკის უფრო ღრმა შესწავლაზე. შესაძლოა, აქ არის მეთოდოლოგიურად პერსპექტიული ალტერნატივა სივრცითი გეომეტრიული გამოსახულებების სიცხადისთვის, რომლის გათვალისწინებითაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დიალექტიკა და ტრიალექტიკა განსხვავდება ერთმანეთისგან, როგორც სიბრტყე და სივრცე, როგორც ფიზიკური სამყაროს ბრტყელი პროექციის მოდელი და ვრცეულ-კოსმიური განფენილობის სისავსე, რომელიც აღწერს ობიექტების პოზიციას სამ განზომილებაში. განსხვავებით დიალექტიკური აზროვნებისგან, რომელიც ანაწილებს მოვლენებსა და პროცესებს დაპირისპირებულობის მიმართებით, ტრიალექტიკური აზროვნება მომართულია მრავალგანზომილებიანი ჰარმონიის აღმოჩენისკენ. აზროვნების თითოეული გზა, ერთი მხრივ, განსაზღვრავს გარემომცველი სამყაროს ინტერპრეტაციის ბუნებას, ხოლო მეორე მხრივ, აყალიბებს მასთან პრაქტიკული ურთიერთქმედების ფორმებს. მაშასადამე, სამყარო შეიძლება იყოს ბიპოლარული, მაგრამ ასევე შეიძლება იყოს მრავალპოლარული. დიალექტიკური აზროვნების პარადიგმაში „გაზრდილი“ ადამიანი წარმატებად თვლის გარკვეული დიქოტომიის იდენტიფიცირების გნოსეოლოგიურ სპეკულაციას სამყაროს ობიექტებისა და ფენომენების შესწავლის პროცესში, როდესაც გარემომცველი სამყაროს მოვლენათა და საგანთა კვლევებში აღწევს იმგვარი სახის დიქოტომიური დაწყვილება-დაყოფადობის

[1] Guenon R.Essays on Tradition and Metaphose., realization of traditional knowledgeBarbara Batista Santos and John Giordano Assumption University, Thailand., 2017. P. 317

[2] Трубецкой С.Н. Основания идеализма / С.Н. Трубецкой // Сочинения. – М.: Мысль, 1994. С. 597.

მოდიფიკაციას, როგორიცაა „ზევით და ქვევით, გარეგანი და შინაგანი, ბნელი და ნათელი, ჩრდილოეთი და სამხრეთ პოლუსები, შეკრება და გამოკლება, უარყოფითი და დადებითი ელექტროენერგია, ელექტრონული გარსი და ბირთვი ატომში“.[1]

ობიექტების, ფენომენების და პროცესების საპირისპირო წყვილებად დაყოფის გონებრივი პროცედურა მათში წარმოებული ურთიერთსაპირისპირო თვისობრივი და ხარისხობრივი იდენტიფიცირების ფორმით აღიქმება, როგორც ბუნებრივი მოწესრიგების თანდაყოლილი პრინციპი, როგორც აპრიორი მოცემულობის იძულებითი კოგნიტური შაბლონი, რომელიც ნიშანდობლივია ჯერ კიდევ უძველესი დროის ადამიანებისთვის. ყოველივე ამის შედეგად, იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოსდა სამყარო ისეა მოწყობილი, რომ ბინარულობა არა მხოლოდ ეპისტემოლოგიური ცნებაა, არამედ მას გააჩნია აგრეთვე ონტოლოგიური მნიშვნელობაც. ამავდროულად, აზროვნების ისტორიაში შეგვიძლია, ვიპოვოთ მრავალი მაგალითი, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ დაპირისპირებებს შორის არის პრობლემა, რომლის გადასაჭრელად უნდა მივმართოთ ბინარული სქემიდან თავის დაღწევის ალტერნატიულ გზას, რათა ვეზიაროთ განსხვავებულ განზომილებაში გადასვლის ხელოვნებას, თუმცა არ არის გამორიცხული, რომ არსებობს უსასრულო რაოდენობის დამატებითი განზომილებებიც, რომლებთან მიმართებითაც მეთოდოლოგიური ორგანზომილებიანობა სწორედ ჰეგელის ფილოსოფიის დიალექტიკურ-მატერიალისტური ინტერპრეტაციის შედეგია. ჰეგელი თვლიდა, რომ ჭეშმარიტი დაყოფა უნდა იყოს სამმაგი, ვინაიდან „სინგულარობა ვლინდება როგორც გაორმაგებული, ასევე გაოთხმაგებული დაყოფის წესით. რაც შეეხება სულის სფეროს, აქ ტრიქოტომია ჭარბობს დიქოტომიას და კანტის ერთ-ერთი დამსახურებაც ისაა, რომ მან მიუთითა ამ გარემოების შესახებ“.[2]

საკაცობრიო აზროვნებისა და კულტურის შორეული გამოცდილების წიაღში უდიდეს როლს ასრულებს სამების ჰიპოსტაზური პრინციპი. თავის დროზე, კონკრეტული ეთიკური სათნოების არსის დასადგენად, არისტოტელემ გამოიყენა სამგანზომილებიანი კონსტრუქციები. მაგალითად, „ზომიერება არის შუალედი სიცრუესა და უგრძნობლობას შორის, ვინაიდან მიბაძვის ობიექტებს წარმოადგენენ ადამიანები, რომლებიც მოქმედებენ და ეს ადამიანები უნდა იყვნენ ან უფრო მაღალი ან დაბალი ტიპის, რადგან მორალური ხასიათი ძირითადად პასუხობს ამ დაყოფას, სიკეთე და ბოროტება არის მორალური კატეგორიების განმასხვავებელი სიდიდეები“[3]. მნიშვნელოვანია, აგრეთვე, აღინიშნოს ერთი ღმერთის იდეა სამ სახოვნებაში, რომელიც წარმოდგენილია ქრისტიანული რელიგიის სხვადასხვა ასპექტში. წმინდა სამების დოგმატი მიუწვდომელი საიდუმლოა, ხოლო წმიდა სამების შემადგენელი პირები: მამა ღმერთი, ძე-ღვთისა და ღვთაებრივი სულიწმიდა ერთმანეთისგან განსხვავდებიან თავიანთი ჰიპოსტატური თვისებებით, მაგრამ, ამავდროულად, ისინი ერთ არსებად მთლიანდებიან და ერთმანეთთან იდენტიფიცირდებიან.

---

[1] Баранцев Р.Г. Синергетика в современном естествознании., М.: Редакция УРСС, 2003 с.144.

[2] ჰეგელი გ. ვ.ფ. ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია ლოგიკის მეცნიერება პირველი ნაწილი, თბილისი, 1962, გვ. 430.

[3] Aristotle: Poetics, Ethics, Politics, and Categories., Orange, Ct, USA 1974. Pp.139-149.

ჰეგელის მიერ წარმოდგენილი მეტაფიზიკური სისტემისა და დიალექტიკური მეთოდოლოგიის შესახებ ქართველ ფილოსოფოს კოტე ბაქრაძეს გააჩნია საკუთარი პოზიცია, რომლის მიხედვითაც, ის ემიჯნება ევროპულ ფილოსოფიაში გავრცელებულ ორ ისეთ უკიდურეს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც, ერთი მხრივ, ჰეგელის ნააზრევი მოწყვეტილია წინა ფილოსოფიურ განვითარებას, სახელდობრ, გერმანული ფილოსოფიის ისეთ წარმომადგენლებსაც კი, როგორებიც იყვნენ: კანტი, ფიხტე და შელინგი, რის საპირისპიროდაც ქართველი ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ჰეგელის გაგება მხოლოდ ჰეგელიდანაა შესაძლებელი. მეორე მხრივ, ჰეგელი სავსებით და მთლიანად დაიყვანებოდა მის წინამორბედებზე და ისეთნაირად განმარტავდნენ ვითარებას, თითქოს მათთან შედარებით, რაიმე განსხვავებული და მნიშვნელოვანი მას არაფერი მოუცია. პირველი თვალსაზრისის ავტორი გახლდათ ჰერინგი, ხოლო მეორისა – კ. გლოკნერი, ვინც დაბეჯითებით ცდილობდა, დაემტკიცებინა, რომ ჰეგელი წარმოადგენდა კანტის სახეცვლილი გამოცემის ინტერპრეტაციულ ვარიანტს. თავისი არგუმენტირებულად დასაბუთებული თვალსაზრისის თანახმად, კოტე ბაქრაძე ამტკიცებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფია არ შეიძლება დავიყვანოთ წარსულ ფილოსოფიიურ სისტემებზე, ისევე, როგორც მათგან მოწყვეტით განვიხილოთ, რადგან ჰეგელს ფილოსოფიაც, ისევე, როგორც ყველა ცალკეული ევროპელი მოაზროვნე, წარსულ მიმართულებებსა და წინამორბედ ეპოქალურ მოძღვრებათა ავტორებს ემყარება. მისი აზრით, ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგია“ წარმოადგენს დიალექტიკის ნათელ ილუსტრაციას, სადაც მოცემულია განვითარების თეორიის შეუდარებლად ღრმა და თანმიმდევრული ანალიზი.[1] აქვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ კოტე ბაქრაძეს მეტად ურთულეს პერიოდში უწევდა ცხოვრება და მოღვაწეობა, როდესაც იდეოლოგიურად გაბატონებული მარქსისტული კონიუნქტურის პირობებში, იდეოლოგიური ობსკურანტიზმის საწინააღმდეგოდ, გაბედა, ეთქვა ფრიად მნიშვნელოვანი და ანგარიშგასაწევი დებულება, რომელიც გმირობის ტოლფას გადადგმულ ნაბიჯად უნდა შეფასდეს თავისუფალი შემოქმედებითი აზროვნების ეკლიან გზაზე: „არა მხოლოდ ჰეგელის, არამედ ნებისმიერი ფილოსოფოსის მოძღვრება, სავსებით ობიექტურად რომ განვიხილოთ და შევაფასოთ, როგორ უცნაურადაც არ უნდა გვეჩვენებოდეს მისი ფილოსოფიური თეორია, უნდა შევეცადოთ, დროებით დავდგეთ მის თვალსაზრისზე, რადგან მხოლოდ ამგვარად შეიძლება იმის გაგება, თუ რისი თქმა უნდოდა მას.“[2]

დასასრულს შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიური მემკვიდრეობა გვთავაზობს ტრიალექტიური აზროვნების მრავალ მაგალითს, რაც საშუალებას გვაძლევს, გადავხედოთ ბინარული მეტაფიზიკის მნიშვნელობას, რომელიც ემყარება დიალექტიკური დაპირისპირების იმანენტურ კანონზომიერებას. თუმცა სანამ კოგნიტური შემეცნების ფარგლებს გავცდებით, სასურველია, მოვუბრუნდეთ ისევ ჰეგელს და გამოვიკვლიოთ მისი დიალექტიკის დაბადების საიდუმლო, რაც დაკავშირებულია წინააღმდეგობის გაგებასთან, რომელიც წარმოდგენილია ლოგიკის მეცნიერებათა ენციკლოპედიაში, როგორც ცნებათა არსების რეფლექსური პროგრესიის რეზულ-

[1] ბაქრაძე კ., სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, თბილისი, 1936, გვ. 37.

[2] Бакрадзе К., Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси. 1960, с. 156.**

ტატი. უპირველეს ყოვლისა, დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ჰეგელმა შემოქმედებითად გადააფასა თავისი დროის საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიღწევები, რომლის მიხედვითაც, უახლესმა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებამ აღიარა, რომ დაპირისპირება, რასაც ყველაზე მყისიერად აღვიქვამთ მაგნეტიზმში, როგორც პოლარობას, წითელი ძაფივით გასდევს მთელ ბუნებას, რადგან სწორედ დაპირისპირება არის ბუნების უნივერსალური კანონი. დიალექტიკის კანონზომიერი მტკიცებულება განსაზღვრულია საბუნებისმეტყველო საფუძვლებით, რომლის მიხედვითაც თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიღწევები აისახება მის შესაბამის ფილოსოფიურ მსოფლგაგებაში. თუ ჰეგელის დიალექტიკა აღმოცენდა იმ პირობებში, როდესაც დეტერმინიზმის პრინციპი ჯერ კიდევ დომინირებდა მეცნიერული კვლევა-ძიების მთელ სიბრტყეზე, ამჟამად თანამედროვე მეცნიერება, რომელმაც შეაღწია კვანტურ სამყაროში, წააწყდა ბუნების დეტერმინისტული აღწერის გადაულახავ სიძნელეებს, რის გამოც ვერ ვიმსჯელებთ ამა თუ იმ თეორიის არასრულყოფილებაზე ბუნების ისეთ ფუნდამენტურ თვისებებთან მიმართებით, რომლებიც ფარდობითობის თეორიის ათვლის სისტემებში აღწერილია განუზღვრელობის პრინციპით.

ლიტერატურა:

1. ბაქრაძე კ., სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, თბილისი, 1936.
2. ჰეგელი გ. ვ. ფ. ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია, ლოგიკის მეცნიერება, პირველი ნაწილი, თბილისი, 1962.
3. Бакрадзе К ., Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии., Тбилиси. 1960 с.
4. Баранцев Р.Г. Синергетика в современном естествознании., М.: Редакция УРСС, 2003.
5. Гайденко П.П. Является ли Гегелевский монизм одним из источников пантеизма и имперсонализма? П.П. Гайденко / Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с современностью / Под ред. П. Козловский, Ж.Ю. Соловьев. – М.2000.
6. Платон. Государство / Платон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1994.
7. Трубецкой С.Н. Основания идеализма / С.Н. Трубецкой // Сочинения. – М.: Мысль, 1994.
8. Aristotle: Poetics, Ethics, Politics, and Categories., Orange, Ct, USA 1974.
9. Guenon R.Essays on Tradition and Metaphose., realization of traditional knowledge Barbara Batista Santos and John Giordano Assumption University, Thailand., 2017.
10. Krabbe Erik C. W. Aristotle’s On Sophistical Refutations., Topoi 31(2)2012.
11. Popper Karl R., Conjectures and Refutations, Routledge & Kegan Paul., 1963.
12. Popper K. R., The open society and its enemies., Volume II The high tide of prophecy Hegel, Marx, and the After math., London. 1974.
13. Thomas A. Lewis, Religion, Modernity and Politics in Hegel, Oxford University Press, 2011.

Badri Porchkhidze

THE PROBLEM OF SYSTEMATIC COMPATIBILITY OF THE DIALECTICAL METHOD WITH METAPHYSICAL PRINCIPLES

Summary

The tradition of dialectical thinking was established as early as Heraclitus, who gave such abstract theoretical form to the views of the existing use of change, which were not separated from the sense of reality and the connection of impressions. Recognizing the principle of change as an eternal regularity that applies to all reality goes beyond the logic of concepts and appears as a characteristic attribute of immanent dialectics. The representatives of the Eleatic school established the methodological foundation of negative dialectics when Eleate Zenon showed with his famous aporia that any attempt to explain motion leads to the conclusion of the logical denial of the impossibility of motion, as it is necessary to overcome an infinite amount of space and time to travel any distance between two different points.

The understanding of dialectics as the art of conducting a conversation in order to clarify the meaning of concepts is associated with the name of Socrates. In turn, Plato's dialogues included an examination of existence as the contradictory divisions of things, as well as the dialectic of their immutable identity and the movement of differences. It is through Plato's interpretation that dialectics becomes a special method of thinking, which rejects baseless assumptions and substantiates the starting, initial statement about the ideal essence. Through the dialectical method, he distinguished between knowledge, reasoning, belief and imagination. The first two elements of the dialectic represent the expression of being through thought, and the last two belong to the view of creation; which indicates the solid foundation of dialectics on which knowledge crowned with truth must be built. That is why it would not be right to put any other knowledge higher than dialectic, because it is superior to all of them. Although Platonism did not leave strict formulations, and many of its arguments remained programmatic statements, dialectic nevertheless convincingly acquired the status of an important methodological tool of knowledge. These ideas found further development in the philosophy of Aristotle, who contrasted his deductive method with Platonic dialectic, because he saw the essence of the latter in the ability to pose a key problem, where questioning the starting statement serves as a preparatory task for achieving metaphysical knowledge.

Later, Neoplatonism used dialectical methodology to explain basic hierarchies of being, from the Middle Ages until the 18th century, when dialectics became one of the theological disciplines that included formal logic and syllogistic. Representatives of German transcendental-critical philosophy showed a special interest in dialectics. Where I. Kant stood at the beginnings of the dialectical concept of development, with his critical antinomies dedicated to the pure mind, but from the point of view of the research of positive dialectics, Hegel achieved much better results. His system of absolute idealism, quite deserv-

edly, was considered as a perfectly formed model of the epochal generalization of scientific and cultural achievements of the entire history of philosophy, and dialectic as a correct example of a conspicuously distinguished methodology. It is necessary to note that Hegel himself calls his dialectical views, first of all, speculative thinking. The subject of speculative philosophy was an intelligible, non-empirical, absolute, pure being, which metaphysics and logic approach from different angles. If metaphysics is, in essence, the concept of a pure being, then logic is a theory of thought that begins with truth, in which the same pure being is implied. The ontological, logical, objective, subjective, real, ideal, speculative, rational concepts and categories stored in the immaterial depths of the human soul are found in an inseparable relationship, where the absolute mind fundamentally determines the immanent character of the knowledge of nature, which is thoroughly reflected in „conformity with the logical laws of our thinking". Rationality also derives from the methodological self-sufficiency of speculative philosophy, like the identity of metaphysics and logic, since it is impossible to imagine that the dialectical method of building a system is borrowed from outside. The essence of Hegel's dialectic embodies the nature of internal opposition to the main law of thought. To solve cognitive problems, certain tendencies of using existing contradictions appear even with Kant, but internal contradiction, as a moment of dialectical negation, was still eliminated from his philosophical teaching and the final priority was given to the law of formal-logical sameness. The peculiarity of fundamental research, which contains an important speculative component, is expressed in the fact that, once the human mind finds itself in areas separated from empirical experience, it inevitably descends into antinomian discourse. The axiomatic arguments of metaphysics, which affect the ultimate and fundamental characteristics of being, are always opposed by sound counterarguments. The dialectic of theses and antitheses, each of which separately and equally successfully follows from the same premise, undermines speculative thought's claim to scientific status. Analyzing the intention of the Kantian "overcoming" of metaphysics, Hegel admitted that Kant was right, although he also noted that there is no need to worry here, because the need to confront oneself is significant, as an inherent feature of the human mind, all of whose rationality develops in the format of a continuous internal dialogue, where Many contradictions and antinomies collide. The essence of the revolution carried out in Hegel's epistemology lies in the replacement of the Aristotelian law of sameness, thus turning the principle of contradiction into the main law of mental activity. The Hegelian dialectic has completely removed the taboo on the prohibition of contradictions as the highest law of being and thinking, thus the dialectical contradiction included in the starting point of the Hegelian system ensures its self-movement and self-development. Contradiction arises as a single inner process, moreover, Hegel regards the contradiction as the very core of the primordial divine reality itself. In the Absolute Substantial Being, the philosopher discovers an indivisible unity of sameness and difference, which can be interpreted not only as a simple doubling of the Absolute, but also as a regularity of internal struggle, opposition, and opposition.

It is important for us to emphasize here that the dialectical method outlined in the beginnings of development and universal connection is closely related to metaphysics, in its traditional sense as synthetic-a priori knowledge. In this respect, its content does not

fundamentally differ from the subject of metaphysics. All the constituent elements of the dialectic are ultimately the logical consequences of a conceptualization of thought. Born without a clearly defined name, metaphysics received a formal name devoid of purely objective meaning, which was expelled from scientific thinking, because it could not always find support in philosophy itself. Thinkers sometimes distanced themselves from him because they didn't want to have anything to do with him. This continued until the ostracized metaphysics ceased to function in reality, but nevertheless its status required constant clarification. Dialectic itself also needed to be reassessed in order to find an adequate language for the new experience. In other words, we have no reason to equate the dialectical oppositions between inanimate nature and social life. The term "opposites" in this case has a conditionally generalized character. The theoretical construct "struggle of opposites" is used to explain the source of improvement in social relations, but it is not absolute because it does not exclude compromises and periods of peaceful coexistence. K. Popper's criticism of dialectics was based on the problem of contradictions, according to which: dialectics is unjustified, because it allows the admission of contradictions forbidden by formal logic. The thinker agrees that dialectics successfully describes the cognitive tools that allow scientific thinking to describe and understand the world around us. More importantly, in the face of inconsistencies in the philosophical and methodological position of criticism characterized by fundamental anti-dogmatism, it sometimes progresses through critical discussion. Therefore, scientific progress, first of all, is manifested in the conditions of overcoming the contradictions that arise in the process of scientific research. Thus, we are dealing with situations where, on the one hand, a scientist developing a scientific theory proceeds from the hypothesis that it is necessary to avoid contradictions and eliminate newly discovered logical inconsistencies by all possible means. But on the other hand, the Hegelian dialectic leads us to draw the opposite conclusion about those contradictions that are presented as evidence of truth, and the absence of theoretically constructed contradictions indicates a fallacy, since in general contradiction is a means of the progress of science, in view of which it is not only permissible and It is inevitable, but also desirable. To what extent it is worth talking about K. Popper as a deep interpreter of the dialectical method, it is difficult to find out, considering that it is impossible to reject a philosophical system with individual critical remarks, to the extent that in the mentioned case, the rejection implies the creation of an alternative philosophical system. That is why, on the one hand, it is impossible to ignore the absolutization of the critical attitude towards taboos, and on the other hand, to aspire to the implicit justification of political ideas. To overcome the difficulties, we can turn to practice, because according to many theoretical teachings, it is practice that is the criterion of truth.

Regarding the metaphysical system and dialectical methodology presented by Hegel, the Georgian philosopher, Kote Bakradze, has his own position, according to which he separates himself from two such extreme points of view spread in European philosophy, according to which, on the one hand, Hegel's thought is cut off from the previous philosophical development, namely, representatives of German philosophy , such as Kant, Fichte and Schelling, contrary to which the Georgian philosopher believes that Hegel can only be

understood from Hegel. On the other hand, Hegel would be completely and utterly reduced to his predecessors, and the situation would be interpreted in such a way that, compared to them, Hegel did not give him anything different and important. The author of the first point of view was Hering, and of the second K, Glockner, who tried to prove that Hegel was an interpretive version of Kant's modified edition. According to his argumentatively justified point of view, Kote Bakradze claims that Hegel's philosophy cannot be reduced to the past philosophical systems, as well as considered detached from them, because Hegel's philosophy, like all individual European thinkers, is based on past directions and authors of previous epochal doctrines. According to him, Hegel's "Phenomenology of Mind" is a vivid illustration of dialectics, which provides an incomparably deep and coherent analysis of the theory of development. Here, one cannot fail to mention the fact that Kote Bakradze had to live and work in a very difficult period, when, in the conditions of the ideologically dominant Marxist conjuncture, contrary to ideological obscurantism, he dared to say a very important and accountable statement, which should be considered a step equal to heroism on the thorny path of free creative thinking. "Not only the doctrine of Hegel, but of any philosopher, to consider and evaluate completely objectively – no matter how strange it may seem to us, his philosophical theory, we must try to temporarily stand on his point of view, because only in this way can we understand what he wanted to say."

In conclusion, it can be said that the philosophical heritage offers many examples of tri-dialectic thinking, which allows us to reconsider the importance of binary metaphysics, which is based on the immanent regularity of dialectical opposition. The great German philosopher Hegel creatively reassessed the achievements of the natural science of his time, according to which the latest natural science recognized that the opposition, which we perceive most immediately in magnetism as polarity, runs through all nature like a red thread, because opposition is the universal law of nature. The regular evidence of the dialectic is determined by the natural scientific foundations, according to which the achievements of modern natural science find reflection in its corresponding philosophical worldview. If Hegel's dialectic arose in the conditions when the principle of determinism still dominated the entire plane of scientific research, now, modern science, which penetrated into the quantum world, encountered insurmountable difficulties of the deterministic description of nature, due to which we cannot discuss the imperfection of this or that theory, such nature In relation to the fundamental properties that are described by the uncertainty principle in the calculation systems of the theory of relativity.

დავით ბარათაშვილი

კონსტანტინე ბაქრაძის შემეცნების თეორიის და დიმიტრი უზნაძის ობიექტივაციის ცნების შესახებ

საკვანძო სიტყვები: შემეცნება, ცნობიერება, განწყობა, ობიექტივაცია, ასახვა.

გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი, კონსტანტინე ბაქრაძე, დაიბადა 1898 წლის 24 ნოემბერს თბილისში. 1918 წელს მან დაამთავრა თბილისის ქართული სათავადაზნაურო გიმნაზია, ხოლო 1922 წელს – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. 1923-1925 წლებში იგი სამეცნიერო მივლინებით იმყოფებოდა გერმანიაში, სადაც თანამშრომლობდა იმდროინდელ გამორჩეულ ფილოსოფოსებთან. 1930 წლიდან კონსტანტინე ბაქრაძე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი გახდა და წლების განმავლობაში ხელმძღვანელობდა ფილოსოფიის, ისტორიისა და ლოგიკის კათედრებს.

იგი იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი და მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე. კონსტანტინე ბაქრაძე ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი ფიგურა იყო საბჭოთა კავშირისა და სოციალისტური ბანაკის ფილოსოფიურ სივრცეში. მისი იდეები დღესაც ინარჩუნებს აქტუალობას, მიუხედავად დროისა და სივრცის ეგზომ ცვლილებებისა.

აკადემიკოს კონსტანტინე ბაქრაძის მოღვაწეობაში შემეცნების თეორიის საკითხები ერთ-ერთ ცენტრალურ ადგილს იკავებდა, თუმცა მისი ნაყოფიერი და მრავალმხრივი ინტელექტუალური მემკვიდრეობა ფილოსოფიის სხვა სფეროსაც მოიცავს, მათ შორის ფილოსოფიის ისტორიის და ლოგიკის სფეროს. ბორის ურიდია ნაშრომში *„კოტე ბაქრაძე შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემების შესახებ“* წერს: *„კ. ბაქრაძეს შემეცნების თეორიის საკითხისადმი ინტერესი მოღვაწეობის დასაწყისიდან სიცოცხლის უკანასკნელ წლებამდე არ შეუნელებია. ამის ნიმუშია მკვლევრის ფილოსოფიურ აზრთა მსვლელობის მთელი ისტორია. მისი სამოღვაწეო გზა ფილოსოფიაში სწორედ შემეცნების თეორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი ნაშრომებით დაიწყო“* (ურიდია, 1978, გვ. 9).

რა არის შემეცნება? შემეცნების რაობა ერთ-ერთი საკვანძო საკითხია ფილოსოფიაში. კონსტანტინე ბაქრაძე ხაზს უსვამს შემეცნების მნიშვნელობას ფილოსოფიაში, ის აღნიშნავს, რომ „ფილოსოფიის *ძირითად საკითხს მეორე მხარეც აქვს; იგი იმას კი არ ეხება, თუ რა არის პირველადი საერთოდ – ყოფიერება თუ ცნობიერება, ბუნება თუ სული, არამედ საკითხი: აქვს თუ არა ადამიანის ცნობიერებას უნარი, შეიცნოს სინამდვილე? რა დამოკიდებულება არსებობს აზრსა და არსს შორის შემეცნების პროცესში?“* (ბაქრაძე, 1976, გვ. 144).

საუკუნეების განმავლობაში ადამიანები ქმნიან გარკვეულ ცოდნათა სისტემას სინამდვილის შესახებ. ამ ცოდნათა სისტემატიზაციით და განვითარებით ჩამოყალიბდა მეცნიერებათა სხვადასხვა მიმართულება – მათემატიკა, ფიზიკა, ქი-

მია, ბიოლოგია, სოციალური მეცნიერებები და სხვა. ყოველი მეცნიერება ცოდნათა სიმრავლეზე დგას, ისინი ფლობენ ცოდნებს სამყაროს იმ უბანზე, რომელთაც ისინი ეხებიან. ფიზიკა ელემენტალურ ნაწილაკებს იკვლევს, ქიმია – მოლეკულებს და მის ნაერთებს, ბიოლოგია – ორგანულ სამყაროს, სოციალური მეცნიერებები – ადამიანთა ყოფიერების სხვადასხვა ასპექტებს და ასე შემდეგ. ცოდნათა ეს ნაკადები მეცნიერეულ ცოდნებში ერთიანდება. იბადება კითხვა, თუ რას წარმოადგენს მეცნიერეული ცოდნა თავისთავად, ანუ მეცნიერება? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს აზრები ჭეშმარიტია და შემდგომი კითხვა უკვე ჭეშმარიტების რაობას დაესმის, თუ *რა არის ჭეშმარიტება და რით სწვდება ადამიანი ჭეშმარიტებას?*

კონსტანტინე ბაქრაძის აზრით, ზემოთ დასმულ კითხვებს განიხილავს შემეცნების თეორია, რომელიც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარეს ეხება, ანუ ადამიანის მიერ სინამდვილის შეცნობის საკითხს. მაშასადამე, უპირველესად, დასადგენია, თუ რა არის შემეცნება.

ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ შემეცნების ცნებაში ორი რამ უსათუოდ იგულისხმება: შემმეცნებელი და შესაცნობი საგანი. შემმეცნებელია ის, ვინც შეიცნობს; ცოდნა არ გვექნება, რომ არ არსებობდეს ის, ვინც არის ცოდნის მფლობელი არსება, ადამიანი, რომელიც შეიცნობს ობიექტურ სამყაროს. ის, რასაც ადამიანი შეიცნობს, ანუ რის შესახებაც მას ცოდნა გააჩნია, არის საგანი, შესაცნობი საგანი. *„ყოველი შემეცნება რაიმეს შემეცნებაა, უსაგნო შემეცნება ისევე არ არსებობს, როგორც არ არსებობს შემეცნება შემმეცნებლის გარეშეო“,* – წერს კონსტანტინე ბაქრაძე (ბაქრაძე, 1976, გვ. 145).

შემეცნების თეორიის საკვანძო საკითხი ობიექტური რეალობის, შემეცნების საგნის საკითხს ეხება. ეს დავა კი, როგორც ბაქრაძე მიიჩნევს, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია. იგი, როგორც დიალექტიკური მატერიალიზმის სკოლის წარმომადგენელი მიიჩნევს, რომ შემეცნებას ადამიანი, მისი ცნობიერება აწარმოებს და შემეცნების საგანი მისი პროცესისგან დამოუკიდებელია. ობიექტური რეალობა, შემეცნების საგანი, დამოუკიდებლად არსებობს, ხოლო შემეცნების პროცესი გულისხმობს საგნის მიმართ ცოდნით დამოკიდებულებას. ის საგანზე ცოდნას განასხვავებს წარმოდგენისაგან. ადამიანს შეიძლება ყველანაირი წარმოდგენა ჰქონდეს საგნის შესახებ, მაგრამ ეს ყოველივე როდია ცოდნა. განვიხილოთ, მაგალითად, ხის შესახებ წარმოდგენა და ხის შესახებ ცოდნა. წარმოდგენა შეიძლება იყოს სუბიექტური და მოიცავდეს კულტურულ, მითოლოგიურ და ემოციურ ასპექტებს, როგორიცაა ხის ანიმაცია ან აპოთეოზი. ცოდნა კი გულისხმობს ობიექტურ, ემპირიულ მონაცემებზე დაფუძნებულ გაგებას, რომელიც თავისუფალია სუბიექტური ინტერპრეტაციებისგან. ბაქრაძე აღნიშნულ საკითხზე მჯელობისას დასძენს, რომ ყველა ფილოსოფოსი, რომელიც შემეცნების შესაძლებლობას, მეცნიერების ღირებულებას აღიარებს, ცდილობს იმის ახსნას, თუ რა აძლევს შემეცნებას ობიექტურ ხასიათს და საბოლოოდ, შემეცნების თეორიის რაობა დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორაა გადაწყვეტილი შემეცნების საგნის პრობლემა (1976, გვ. 145).

ბაქრაძე ობიექტური სამყაროს არსებობის საკითხს ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მცდარი შეხედულებების კრიტიკით იწყებს. ის განიხილავს ბერკლის, იუმისა და კანტის ფილოსოფიებს, რომელთა მიხედვითაც ობიექტური, ადამიანის ცნობი-

ერებისგან დამოუკიდებელი სამყარო ან არ არსებობს, ან მის შესახებ შემმეცნებელს არაფრის თქმა არ შეუძლია. აღნიშნულ მოსაზრებებს ფილოსოფოსი უპირისპირებს დიალექტიკური მატერიალიზმის ამოსავალ დებულებას, მატერიალური, ობიექტური სამყაროს არსებობას, რომელიც წმინდა ლოგიკური გზით არ საბუთდება. დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფია ამ დებულებას ასაბუთებს პრაქტიკაზე, პრაქტიკის პრინციპზე დაყრდნობითო, – წერს კონსტანტინე ბაქრაძე (1976, გვ. 147).

ადამიანი ბიოსფეროს ნაწილია, ერთ-ერთი სახეობა სხვა მრავალფეროვან სახეობათა შორის, თუმცა მნიშვნელოვნად განსხვავდება მათგან. ბიოსფეროს გარეშე ადამიანის ცხოვრება ისეთივე წარმოუდგენელია, როგორც ნებისმიერი ცოცხალი ორგანიზმის. ბიოლოგიიდან ვიცით, რომ ყოველი სახეობა, სიცოცხლის ყოველი ფორმა ეკოსისტემის ნაწილია, ეკოსისტემის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელი იქნებოდა. თუმცა, ადამიანის სახეობის განფენილობა ეკოსისტემით არ არის შემოფარგლული, რაც სოციალური და ტექნოლოგიური ფაქტორითაა განპირობებული.

ადამიანი სოციალური არსებაა, რომელიც ფორმირდება და ფუნქციონირებს საზოგადოებაში, როგორც მისი წევრი. ადამიანის სოციალური როლის შესახებ საუბრისას ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ *„ბერძენი ფილოსოფოსი არისტოტელე არ ცდებოდა, როდესაც ადამიანს განსაზღვრავდა როგორც სოციალურ ცხოველს. ეს ნიშანი უსათუოდ ახასიათებს ადამიანს, მაგრამ იგი არ არის საკმარისი. ადამიანის არსების გამომხატველი ნიშანია იარაღების კეთების უნარი. მარქსი ეთანხმება ფრანკლინის მიერ მოცემულ ადამიანის განსაზღვრებას: ადამიანი არის 'a tool making animal' – იარაღების მკეთებელი არსება“* (ბაქრაძე, 1976, გვ. 147).

იარაღის წარმოებამ ადამიანის სახეობას გადარჩენისთვის ბრძოლაში მნიშვნელოვანი უპირატესობა მოუტანა. ამ უნარის განვითარების წყალობით, ადამიანმა დაიკმაყოფილა მრავალი მოთხოვნილება, რომელთა დაკმაყოფილება იარაღის გარეშე შეუძლებელი იყო და, ამავდროულად, წარმოქმნა ახალი მოთხოვნილებები. იარაღების წარმოებისა და სოციალიზაციის მასშტაბის ზრდასთან ერთად, გაიზარდა გარემოზე ზემოქმედების შესაძლებლობაც. ადამიანი აღარ არის მხოლოდ გარე რეალობასთან ადაპტირებული, არამედ გარდაქმნის მას თავისი ისტორიული განვითარების შესაბამისად, რაც განასხვავებს მას ყველა სხვა ცოცხალი არსებისგან, რომლებიც გარემოსთან მხოლოდ ადაპტაციურ ურთიერთობაში არიან.

ზემოთ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ბაქრაძე წერს: *„ადამიანი გადაამუშავებს, გარდაქმნის ბუნების მოვლენებს იმ მიზნით, რომ მისცეს მათ ისეთი სახე, ისეთი ფორმა, რათა მათი საშუალებით დაიკმაყოფილოს მოთხოვნილებანი“* (ბაქრაძე, 1976, გვ. 148). წარმოების პროცესი ისტორიული პროცესია, ამ პროცესში ადამიანები გარდაქმნიან არა მხოლოდ მის გარშემო ბუნებას, არამედ საზოგადოებასაც. პრაქტიკის ცნებაში სწორედ აღნიშნული მომენტი იგულისხმება, საზოგადოებრივი წარმოების პროცესი. მაშასადამე, ისტორიულ პროცესში ადამიანებს პრაქტიკული დამოკიდებულება ჰქონდათ ბუნების მიმართ, რის საფუძველზეც მიმდინარეობდა და მიმდინარეობს ადამიანთა მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ქმედებათა უწყვეტი ნაკადი.

კონსტანტინე ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ ობიექტური სამყაროს, ადამიანის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი ბუნების არსებობის დამადასტურებელი საფუძვე-

ლი მრავალსაუკუნოვანი პრაქტიკული საქმიანობაა: შრომის პროცესი, ბუნებაზე ზემოქმედება და ბუნებრივი მოვლენების პრაქტიკული გამოყენება. პრაქტიკული საქმიანობის აუცილებლობა ადამიანის მოთხოვნილებიდან მომდინარეობს. ხაზგასმით აღვნიშნეთ ადამიანის მოთხოვნილება, რადგან ადამიანზე ვსაუბრობთ, თუმცა მოთხოვნილება ზოგადად სიცოცხლის ფენომენია. ცოცხალ სამყაროში მოთხოვნილების უნივერსალურ ხასიათს უფრო დეტალურად განვიხილავთ უზნაძის განწყობის თეორიის ანალიზისას.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ბაქრაძე ენგელსის „ბუნების დიალექტიკიდან“ შემდეგ ციტატას იმოწმებს:

„ადამიანები მიეჩვივნენ იმას, რომ თავიანთი მოქმედება თავიანთი აზროვნებით აეხსნათ, ნაცვლად იმისა, რომ აეხსნათ თავიანთი მოთხოვნილებით (რომლებიც ამასთანავე, რასაკვირველია, თავში აისახებიან, შეიცნობიან) – და ამრიგად წარმოიშვა დროთა განმავლობაში ის იდეალისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც სახელდობრ ანტიკური ქვეყნის დაღუპვის დღიდან დაეუფლა ადამიანთა გონებას“ (ბაქრაძე, 1976, გვ. 151).

აღსანიშნავია, რომ დიმიტრი უზნაძეც ენგელსის ამავე მოსაზრებას ციტირებს[1] თავის ნაშრომში „ზოგადი ფსიქოლოგია“.

კონსტანტინე ბაქრაძის მიხედვით, შემეცნება და პრაქტიკა ურთიერთდამოკიდებულია. შემეცნება პრაქტიკის გარეშე, ისევე, როგორც პრაქტიკა შემეცნების გარეშე, წარმოუდგენელია. როგორც აღინიშნა, პრაქტიკაში ადამიანთა მატერიალური საქმიანობა იგულისხმება. ამ საქმიანობის შედეგად ადამიანები გარდაქმნიან არა მხოლოდ ბუნებას, არამედ საკუთარ თავსა და საზოგადოებასაც. პრაქტიკა განსაზღვრავს ცნობიერებას. ადამიანი შეიცნობს, პირველ ყოვლისა, იმ საგნებს და საგნების იმ თვისებებს, რომლებიც მისი პრაქტიკული ინტერესების წრეში შედის და მის მოთხოვნილებებს დააკმაყოფილებსო, – წერს კონსტანტინე ბაქრაძე (1976, გვ. 155). მეცნიერებებიც პრაქტიკული მოთხოვნილების ნიადაგზე აღმოცენდნენ.

აღნიშნული მოსაზრების გასამყარებლად ფილოსოფოსს რამდენიმე სამეცნიერო დარგის მაგალითი მოჰყავს. ერთ-ერთი მათგანი გეომეტრიაა, რომელიც, როგორც ცნობილია, პრაქტიკული საქმიანობის საფუძველზე წარმოიშვა. ამის მიზეზი მიწათმოქმედების განვითარება იყო, რაც ლანდშაფტის ნაკვეთებად დაყოფას მოითხოვდა. თავად სიტყვა „გეომეტრია“ ბერძნულად მიწის გაზომვას ნიშნავს. ასევე, ასტრონომიამ, რომელმაც მრავალ სამეცნიერო დარგს დაუდო სათავე, მიწათმოქმედების გაუმჯობესებასა და უძველესი ნავიგაციის განვითარებას შეუწყო ხელი. ნებისმიერ მეცნიერებაში პრაქტიკული ასპექტის დანახვაა შესაძლებელი.

პრაქტიკისა და თეორიის დამოკიდებულებაზე ბაქრაძე შენიშნავს: *„პრაქტიკა და თეორია მთლიანობაშია: თეორია აღმოცენდება პრაქტიკის საფუძველზე და ამ პრაქტიკას ხელმძღვანელობს. ამ ერთიანობაში პრაქტიკა განმსაზღვრელია, ხოლო თეორია ხელმძღვანელი“* (ბაქრაძე, 1976, გვ. 158).

---

[1] ფრიდრიხ ენგელსის სიტყვებს დიმიტრი უზნაძე ციტირებს თავის ნაშრომში, „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“, მესამე კარის მესამე თავში, „განწყობა და ადამიანი“, გვერდზე 90. აქვე აღვნიშნავთ, რომ მესამე კარი განწყობის თეორიის განხილვას ეძღვნება, ხოლო პირველი ორი კარი მიზანშეწონილობის საკითხს ეხება.

შემეცნების საკითხი და მისი ფილოსოფიური განვითარების ისტორია დიმიტრი უზნაძისთვისაც მნიშვნელოვანი იყო. სანამ უშუალოდ განწყობის თეორიის პრიზმიდან განვიხილავთ ამ საკითხს, მოკლედ მიმოვიხილოთ უზნაძის მოღვაწეობა. ეს მიმოხილვა ნათლად აჩვენებს კონსტანტინე ბაქრაძისა და დიმიტრი უზნაძის აზრთა თანხვედრას შემეცნების საკითხთან დაკავშირებით.

ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი და განწყობის თეორიის ავტორი, დიმიტრი უზნაძე, განათლებით ფილოსოფოსი იყო. ქუთაისის გიმნაზიის დასრულების შემდეგ, 1905 წელს, ოჯახმა უზნაძე გერმანიაში სწავლის გასაგრძელებლად გააგზავნა. იგი ჩაირიცხა ლაიფციგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე, სადაც ამ დროს ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ფუძემდებელი ვილჰელმ ვუნდტი ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიას ასწავლიდა. 1909 წელს უზნაძემ სადოქტორო დისერტაცია ჰალეს უნივერსიტეტში დაიცვა, რუსი ფილოსოფოსის, ვლადიმერ სოლოვიოვის ფილოსოფიის შესახებ. ჰალეს უნივერსიტეტის არჩევა განპირობებული იყო იმით, რომ იმ პერიოდში რუსული კულტურისა და ფილოსოფიის მცოდნე მკვლევრები სწორედ იქ იყვნენ თავმოყრილი. 1909 წელს დიმიტრი უზნაძემ ჰალეს უნივერსიტეტში წარადგინა ნაშრომი „ვლადიმერ სოლოვიოვის მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობა მისი შემეცნების თეორიის საორიენტაციო მიმოხილვით“, უმაღლესი ფილოსოფიური ფაკულტეტის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. აღნიშნული ნაშრომი შესულია დიმიტრი უზნაძის შრომების IX ტომში.

ამდენად, უზნაძე საფუძვლიანად იცნობდა ფილოსოფიას და გამომდინარე მისი სადოქტორო ნაშრომიდან, არ იქნება გადაჭარბებული, თუ ვიტყვით, რომ გნოსეოლოგიური, შემეცნების საკითხი, განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევდა მასში. უზნაძე აქტიურ სამეცნიერო და საგანმანათლებლო მოღვაწეობას ეწეოდა. 1920 წელს მან გამოსცა მონოგრაფია ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსის, ანრი ბერგსონის შესახებ. მონოგრაფიის შესავალ ნაწილში უზნაძე მე-19 საუკუნის ფილოსოფიური აზროვნების შესანიშნავ დახასიათებას იძლევა, რომელსაც მოკლედ ასე ახასიათებს: *„მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიური აზროვნება ანტინომიათა ქსელში იყო გახვეული: მიმდინარეობანი იბადებოდნენ და მომწიფების უმალვე ქრებოდნენ, რათა თავისი ადგილი ახალი, უფრო საიმედო მიმდინარეობისთვის დაეთმოთ“* (უზნაძე, 1986, გვ. 8).

მე-19 საუკუნე მრავალი სამეცნიერო დისციპლინის წარმოშობის ეპოქაა და ერთ-ერთი მათგანი თავად ფსიქოლოგიაა, რომელიც ფილოსოფიის, კერძოდ კი, გნოსეოლოგიის დარგს საბოლოოდ გამოეყო და დამოუკიდებელ, ექსპერიმენტული კვლევის მეთოდებით გამყარებულ დისციპლინად ჩამოყალიბდა. დღევანდელი გადმოსახედიდან თამამად შეგვიძლია თქმა, რომ დიმიტრი უზნაძეს და ქართულ სამეცნიერო სივრცეს გაუმართლა, რომ ის ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ფუძემდებელთან მოხვდა და აღნიშნული დისციპლინის საფუძვლებს გაეცნო.

უზნაძის ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიების განვითარება, მისი პირადი ინტერესების გარდა, გარკვეულწილად ეპოქის სამეცნიერო და ინტელექტუალური გარემოს გავლენითაც იყო განპირობებული, რადგან XIX საუკუნის ფილოსოფია კრიზისში იმყოფებოდა და ფსიქოლოგიისკენ ჰქონდა ვექტორი მიმართული. მეცნიერებების განვითარებამ ფილოსოფიას გამოაცალა საკვლევი ობიექტები – სამყაროს უზო-

გადესი კანონზომიერების დადგენა პოზიტიურმა მეცნიერებებმა: ფიზიკამ, ქიმიამ და ბიოლოგიამ გადაიბარა. მაშასადამე, ფილოსოფიას საკვლევ ობიექტად გნოსეოლოგიაღა დარჩა, რამაც საფუძველი ჩაუყარა ფილოსოფიიდან ფსიქოლოგიის გამოყოფას ახალი სამეცნიერო დარგის სახით.

ბერგსონის მონოგრაფიის იმავე თავში, სადაც უზნაძე ახასიათებს მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფიურ აზროვნებას, იგი აღნიშნავს:

„აქედან, XIX საუკუნის ოთხმოციანი და ოთხმოცდაათიანი წლების ფილოსოფიას, რაკი იგი ამ ნიადაგზე დადგა, შესაფერისი დასკვნა უნდა გაეკეთებინა: მას საკითხი უნდა დაესვა და თავისებური გადაწყვეტაც უნდა გამოენახა, თუ როგორ წარმოიშობა ადამიანის ცნობიერებაში მისი შემეცნების ფორმები. აპრიორული ფსიქოლოგიურ პრიორულად იქნა მიჩნეული და შემეცნების პრობლემამ ფსიქოლოგიური ხასიათი მიიღო. ამგვარად, მოაზროვნე საზოგადოების ცნობიერებაში ახალი, ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიების წყურვილი წარმოიშვა, რომელიც, სხვათა შორის, ფილოსოფიის ისტორიის ისედაც გაცხოველებული შესწავლის მისწრაფებას განსაკუთრებით ხელს უწყობდა, ვინაიდან საინტერესო იყო თითოეული სისტემის ფსიქოლოგიური მოტივების გამონახვა.“ (უზნაძე, 1986, გვ. 15).

უზნაძე იმავე ნაშრომში დასძენს, რომ *„XIX საუკუნის ბოლოს ფილოსოფია ფილოსოფიის ისტორიად და ფსიქოლოგიად გადაიქცა; ხოლო თვით ფსიქოლოგიაც წმინდა ემპირიულ მეცნიერებად გამოცხადდა, რომელსაც ფილოსოფიასთან საერთო არაფერი უნდა ჰქონოდა“* (უზნაძე, 1986, გვ. 15). ფსიქოლოგიის და, განსაკუთრებით ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის, განვითარების შესახებ უზნაძე აღნიშნავს, რომ ფსიქოლოგია დროის შესაფერისად წმინდა ექსპერიმენტულ მეცნიერებად გადაიქცა. ეპოქის სულისკვეთების, ფილოსოფიის ბედის უკეთ გასასიგრძეგანებლად უზნაძე ვინდელბანდის სიტყვებს იშველიებს – *„ერთხანს გერმანიაში ფილოსოფიის კათედრის დაკავების უნარი უდავოდ ითვლებოდა, თუ რომ კანდიდატს შესწავლილი ჰქონდა მეთოდოლოგიურად ელექტრონის აპარატზე ჩხაკუნი და თუ მას გრძელის, კარგად დაწყობილი ცდების ტარებით რიცხობრივად დამტკიცება შეეძლო, რომ ზოგი ადამიანი უფრო ადრე განიცდის ამა თუ იმ შთაბეჭდილებას და ზოგი უფრო გვიან“* (უზნაძე, 1986, გვ. 15).

განწყობის თეორიის ავტორის ფილოსოფიაში ამ დონის განსწავლულობა გვაძლევს იმის თქმის საშუალებას, რომ განწყობის თეორიის საფუძვლები ფილოსოფიის პარადიგმებშია და პრობლემა, რომელსაც უზნაძე წყვეტს, არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური, არამედ ფილოსოფიური შინაარსის და მნიშვნელობისაა. შემეცნების საკითხს, რომელიც ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი საკვლევი სფეროა, უზნაძე ამომწურავად განიხილავს მისი თეორიული აპარატით. უზნაძის ბიოგრაფიის და მისი კვლევის ინტერესების გაცნობის შემდეგ მკითხველისთვის გასაკვირი არ იქნება ფაქტი, რომ კონსტანტინე ბაქრაძის და დიმიტრი უზნაძის შეხედულებები შემეცნების საკითხის შესახებ გარკვეულწილად თანხვედრაშია ერთმანეთთან.

დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიაშიც შემეცნების საკითხი პრაქტიკულ ასპექტთანაა დაკავშირებული. მოგეხსენებათ, რომ განწყობის თეორია ვრცელი სასაუბრო თემაა, ამიტომ წინამდებარე ნაშრომში მას მოკლედ მიმოვიხილავთ, – ძირითადად კი იმ ნაწილს და იმ დოზით, რაც საჭირო იქნება შემეცნების და ცნობიერების საკითხის წარმოსაჩენად განწყობის თეორიაში.

ცნობიერების საკითხი უზნაძესთან ობიექტივაციის ცნებას უკავშირდება. ობიექტივაციის ცნების გასაგებად მოგვიწევს, მოკლედ გავაანალიზოთ განწყობის არსი. განწყობის თეორია ხსნის ცოცხალი ორგანიზმის ქცევას. ვინაიდან განწყობა ზოგადსიცოცხლის დამახასიათებელი თვისებაა, უზნაძე განიხილავს ცოცხალ ორგანიზმს ზოგადად და იმ განსხვავებას, რომლითაც ის განირჩევა არაცოცხალი მატერიის ფორმისაგან.

არაცოცხალი მატერია ინერტულ დამოკიდებულებაშია გარემოს მიმართ: მასზე რა იმოქმედებს და რა დოზით, სულერთია. ქიმიო-ფიზიკური ურთიერთობა მატერიის რაოდენობრივ ან თვისებრივ სტრუქტურას ცვლის. სულ სხვა ვითარებაა ცოცხალი მატერიის შემთხვევაში – ამ შემთხვევაშიც სახეზეა ნივთიერებათა გაცვლა-გამოცვლა, თუმცა ეს გაცვლა-გამოცვლა სიცოცხლის შენარჩუნების აუცილებელი მომენტია. სიცოცხლე ხომ ცილოვან ნივთიერებათა არსებობის ფორმაა, რომლის არსებითი მომენტი ნივთიერებათა მიმოცვლაა და ამ პროცესის გარეშე ის არც არსებობს. ცოცხალი ორგანიზმი ინერტულ დამოკიდებულებაში არაა გარემოს მიმართ; მას მუდმივად მოთხოვნილება გააჩნია, რომლის დაკმაყოფილების წყაროც გარემოშია. უზნაძე წერს: *„ამრიგად ჩვენ ვრწმუნდებით, რომ ცოცხალ ორგანიზმს ორი თავისებურება ახასიათებს, რომლის მსგავსსაც არაორგანულ სინამდვილეში ვერაფერს ვხედავთ: ერთი – მიზანშეწონილი ქცევა და მეორე – მოთხოვნილება“* (უზნაძე, 1966, გვ. 84).

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ მიზანშეწონილ ქცევას მოთხოვნილება უდევს საფუძვლად. ცოცხალი ორგანიზმის ქცევა ყოველთვის მოთხოვნილების ნიადაგზე ხორციელდება და მიზანშეწონილი უნდა იყოს, რათა კონკრეტული მოთხოვნილება დააკმაყოფილოს. მაშასადამე, ცოცხალი ორგანიზმი გარემოსთან, როგორც არაინდიფერენტულ რაღაცასთან, არამედ როგორც თავისი მოთხოვნილების სიტუაციასთან აწესებს კავშირს.

განწყობა არის სპეციფიკური მდგომარეობა, რომელიც სუბიექტში მოთხოვნილებისა და აღნიშნული მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ობიექტური სიტუაციის ურთიერთქმედების შედეგად წარმოიქმნება. მნიშვნელოვანია, გავითვალისწინოთ, რომ განწყობა არც მხოლოდ სუბიექტური (ორგანიზმი) და არც მხოლოდ ობიექტური (გარემო) ფაქტორიდანაა აღმოცენებული, არამედ განწყობაში ორივე მონაწილეობს. ორგანიზმის მიერ მიზანშეწონილი ქმედების განხორციელებისთვის აუცილებელია როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური ფაქტორების გათვალისწინება. განწყობის თეორიამ სუბიექტ-ობიექტური ფაქტორების განწყობის არსში ინტეგრირებით დაძლია იმ დროის ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის დუალიზმი, რომელიც ქცევის *მექანიცისტურ* ან *ვიტალისტურ* ახსნაში გამოიხატებოდა. ეს ორი მიდგომა ფსიქოლოგიას ფილოსოფიიდან ეანდერძა, რაც ფილოსოფიაში ცნობილია მატერიალისტური და იდეალისტური მსოფლმხედველობების დაპირისპირებით[1].

[1] კონსტანტინე ბაქრაძის თანახმად, მატერიალიზმი და იდეალიზმი ფილოსოფიის ისტორიის მაგისტრალურ ხაზს წარმოადგენს, რაც გულისხმობს რეალობისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების ფუნდამენტურ საკითხზე განსხვავებულ პოზიციებს. მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეებში განვითარებულმა ფსიქოლოგიამ, რომელიც ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური, ანუ შემეცნების თეორიის ხაზიდან მომდინარეობს, ვერ დააღწია თავი მრავალსაუკუნოვან

როგორც აღინიშნა, განწყობა ზოგადსიცოცხლის უნივერსალური თვისებაა. ნებისმიერი ცოცხალი ორგანიზმის ქმედება განწყობის კონკრეტული მოდუსის რეალიზაციას წარმოადგენს. ჩვენი კვლევის ობიექტი კი ცნობიერებაა, რომელიც ადამიანის სპეციფიკური თვისებაა და მას ყველა სხვა ცოცხალი ორგანიზმისგან გამოარჩევს.

როდის წარმოიშობა ცნობიერება განწყობის არსში? როგორც ზემოთ აღინიშნა, უზნაძესთან ეს საკითხი ობიექტივაციის ცნებას უკავშირდება. ენგელსის ციტატის განხილვისას აღვნიშნეთ, რომ მას უზნაძეც იყენებდა განწყობასა და ადამიანის ქცევაზე საუბრისას. ამ ეტაპზე საკმარისია, გავიხსენოთ, რომ მოთხოვნილება არსებითი მნიშვნელობისაა ადამიანის ქცევის ანალიზისას. ამრიგად, მოთხოვნილება საკვანძო მომენტია როგორც კონსტანტინე ბაქრაძესთან, ისე დიმიტრი უზნაძესთან. ჩვენ უკვე განვიხილეთ შემეცნების პრაქტიკული მნიშვნელობა ბაქრაძესთან; ახლა კი განვიხილოთ ის განწყობის თეორიაში.

ცოცხალი ორგანიზმის ყოველი მოქმედება როდი სრულდება მოთხოვნილების დაკმაყოფილებით – განა ყოველი ნადირობა, რომელსაც მტაცებელი მიმართავს, წარმატებულია; განა ყოველი წყურვილის ან საარსებო რესურსის მოპოვების აქტი, რომელსაც ცოცხალი ორგანიზმი მიმართავს, წარმატებულია. ევოლუციური ბიოლოგიიდან ცნობილია, რომ ცოცხალ სამყაროში მიმდინარეობს ბრძოლა არსებობისთვის, რაც დარვინის ევოლუციის თეორიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრინციპია. ეს ბრძოლა, უპირველეს ყოვლისა, გამოწვეულია შეზღუდული რესურსებით. თითოეული ორგანიზმი, ისევე როგორც მთელი სახეობა, იბრძვის სასიცოცხლო რესურსების მოსაპოვებლად, როგორიცაა საკვები, წყალი, თავშესაფარი, გამრავლების შესაძლებლობა და სხვა. ეს რესურსები სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია ინდივიდუალური გადარჩენისა და სახეობის გამრავლებისთვის. კონკურენცია რესურსებისთვის არის ევოლუციური პროცესის მამოძრავებელი ძალა, რომელიც უზრუნველყოფს, რომ მხოლოდ ყველაზე ადაპტირებული და ძლიერი ორგანიზმები გადარჩნენ და გამრავლდნენ. ამ ბრძოლაში წარმატება განსაზღვრავს არა მხოლოდ ინდივიდუალური ორგანიზმის ბედს, არამედ მთელი სახეობის მომავალსაც. ამ კონტექსტში, მიზანშეწონილი ქმედებების განხორციელების ალბათობა გადამწყვეტია როგორც ინდივიდუალური ორგანიზმისთვის, ასევე სახეობისთვის. ქმედებების მაღალი ალბათობით განხორციელება, როგორიცაა ნადირობის, თავდაცვის ან პარტნიორის მოპოვების მცდელობა, ზრდის ინდივიდუალური გადარჩენის შანსებს და უზრუნველყოფს სახეობის გამრავლებას. შესაბამისად, ევოლუციის პროცესში ყალიბდება ორგანიზმების უნარი, განახორციელონ მიზანშეწონილი ქმედებები მაქსიმალური ალბათობით.

მაშასადამე, მიზანშეწონილი ქმედების განსახორციელებლად აღძრული ორგანიზმი ყოველთვის ვერ ახორციელებს აღნიშნულ ქმედებას. ასეთ დროს, მოთხოვნი-

დუალიზმს. ეს დუალიზმი გამოიხატებოდა გონებისა და სხეულის ურთიერთმიმართების გაურკვევლობაში, რაც ხშირად იწვევდა ფსიქიკური მოვლენების მექანიცისტურ ან ვიტალისტურ ინტერპრეტაციებს. მექანიციზმი ფსიქიკურ მოვლენებს მატერიალური პროცესების მარტივ შედეგად განიხილავდა, ხოლო ვიტალიზმი მათში განსაკუთრებული, არამატერიალური ძალის არსებობას ვარაუდობდა. ამ დილემამ მნიშვნელოვნად შეაფერხა ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი და მეცნიერულად მყარი დისციპლინის ჩამოყალიბება.

ლება ვერ კმაყოფილდება და კვლავ აქტუალური რჩება. როდესაც მოქმედება გარკვეული მიზეზის გამო წყდება, განსხვავებით ცხოველისაგან, ადამიანს შეუძლია *შეჩერება, შეფერხება,* რა დროსაც ის აჩერებს ქმედებას და განაგრძობს ფსიქიკურ აქტივობას, ახორციელებს რა ხელშემშლელ მიზეზზე დაკვირვებას. დაკვირვების დროს ყალიბდება სუბიექტის და ობიექტის ისეთი დამოკიდებულება, რომელსაც შეგვიძლია გაცნობიერების მომენტი ვუწოდოთ და სწორედ ასეთ აქტს აღნიშნავს განწყობის თეორიის ავტორი ობიექტივაციის ცნებით. უზნაძე წერს, *„მოკლედ რომ ვთქვათ, ჩვენ ვახორციელებთ ობიექტივაციის აქტს, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, განვიცადოთ რაღაც, როგორც მოცემული, როგორც რაღაც ობიექტი“* (უზნაძე, 2009, გვ. 284).

ობიექტივაციის ცნების უკეთ გასაგებად, განვიხილოთ განსხვავება იმპულსურ და რთულ სიტუაციურ ქმედებებს შორის. რთული სიტუაციური ქმედება რამდენიმე ქვექმედებისაგან შედგება. იმპულსური ქცევისგან განსხვავებით, რთული სიტუაციური ქცევის შეფერხების ალბათობა მაღალია, რადგან მისი წარმატება შემადგენელი ქვექმედებების ალბათობების ნამრავლზეა დამოკიდებული. დაბრკოლების წარმოქმნისას, ქცევის მოსალოდნელი აქტი ვეღარ ხორციელდება, რადგან ის წინარე აქტზე იყო დამოკიდებული. შედეგად, ქცევა ფერხდება. ქმედებათა უწყვეტ ჯაჭვში ერთი რგოლი იკარგება. ეს რგოლი, რომელიც მომდევნო აქტს ვერ იწვევს, დროებით კარგავს ჯაჭვში ფუნქციას და ფსიქოლოგიურად დამოუკიდებელ ობიექტად იქცევა. მას აქვს თავისთავადი არსებობა და ისეთი თვისებები, რომელთა გაცნობიერება აუცილებელია. ეს გაცნობიერება საჭიროა, რათა ობიექტი მიზანშეწონილად იქნას გამოყენებული და რთულ სიტუაციურ ქმედებაში ჯაჭვში ხელახლა ჩაერთოს და ქმედება საბოლოოდ წარმატებით დასრულდეს.

მაშასადამე, ობიექტიცავიის შედეგად ინდივიდში წარმოიქმნება შემეცნების პროცესი, როდესაც უშუალოდ პრაქტიკული დამოკიდებულება დროებით წყდება და ადგილი ეთმობა შემეცნებით პროცესს. ობიექტივაციის პროცესის აღწერისას უზნაძე წერს: *„ერთი სიტყვით, საგნისადმი სპეციალურად შემეცნებითი დამოკიდებულების პროცესი აღიძვრის, დამოკიდებულებისა, რომელსაც საგნის თვისებათა უშუალო პრაქტიკულ გამოყენებასთან საერთო არაფერი აქვს. ახლა ჩვენ წინაშე არა უშუალო, პრაქტიკული, არამედ ელემენტარული თეორიული ქცევის პროცესი მოძრაობს“* (უზნაძე, 2009, გვ. 137).

სწორედ აღნიშნულმა განწყობის მოდუსმა მისცა ადამიანს შესაძლებლობა, ჩართულიყო იმ ისტორიულ პროცესში, რაზედაც ზემოთ საუბარი გვქონდა, როდესაც ობიექტური სამყაროს არსზე ვსაუბრობდით კონსტანტინე ბაქრაძის შემეცნების თეორიაში. ყოველი ხელსაწყოს წარმოება შემეცნების პროცესია, ხოლო უზნაძის ენით – ობიექტივაციის აქტი. მეცნიერებაც ობიექტივაციის პროცესის შედეგია, განსხვავება მხოლოდ მასშტაბშია. როდესაც მეცნიერი რამე ახალ თეორიას ან პრობლემას იკვლევს, ის საკვლევ საკითხზე კონცენტრირდება, მაშასადამე, ობიექტივაციას ახდენს კონკრეტულ საგანზე, ობიექტზე.

სოციალურ-ტექნოლოგიურ პროგრესში ობიექტივაციის როლის საილუსტრაციოდ მოვიყვან მაგალითს ნინო ელიავას ნაშრომიდან „განწყობის პრობლემა აზროვნების ფსიქოლოგიაში“. ავტორი მოგვითხრობს შოტლანდიელი ბიოლოგის,

ფარმაკოლოგისა და ბოტანიკოსის, ალექსანდრე ფლემინგის შესახებ. მან პენიცილინის აღმოჩენით გაითქვა სახელი, რომელმაც რევოლუცია მოახდინა მედიცინაში და მნიშვნელოვნად შეცვალა ინფექციურ დაავადებებთან ბრძოლის მეთოდები. ფლემინგი სტაფილოკოკებზე მუშაობდა და მისი ლაბორატორია სავსე იყო პეტრის ჯამებით, რომლებშიც სტაფილოკოკების კულტურები იყო გაზრდილი. მეცნიერს ეწვია მისი კოლეგა, მარვინ პრაისი, როდესაც მან კვლევის პროცესის საჩვენებლად რამდენიმე ჯამს თავი ახადა. ზოგიერთი კულტურა გაფუჭებული აღმოჩნდა, მას ობი მოდებოდა. ეს ჩვეულებრივი მოვლენა იყო და ფლემინგმა კოლეგას აუხსნა, რომ ჯამში კულტურის გაფუჭებას ჰაერის შეღწევა იწვევდა. შემდეგ უეცრად შეჩერდა, თითქოს გაშეშდა, ერთ-ერთ ჯამს ჩააცქერდა და აღნიშნა: „ძალიან საკვირველი ამბავია“. სწორედ ამ ფრაზით ჩაეყარა საფუძველი პენიცილინის აღმოჩენას.

1945 წელს, პენიცილინის აღმოჩენისთვის გამართულ საზეიმო ღონისძიებაზე, ფლემინგმა საპასუხო სიტყვაში აღნიშნა, რომ პენიცილინის გამოგონებას მას მიაწერდნენ, თუმცა არცერთ ადამიანს არ შეეძლო პენიცილინის გამოგონება. მისი თქმით, ამ ნივთიერებას უხსოვარი დროიდან გარკვეული სახის ობი გამოყოფდა. *„არა, მე არ გამომიგონებია პენიცილინის ნივთიერება, მე მხოლოდ ყურადღება მივაქციე მას და სახელი მივეცი“,* – განაცხადა ფლემინგმა. ნინო ელიავა ამ მოვლენას შემდეგნაირად განმარტავს: *„პენიცილინი მას, რასაკვირველია, არ გამოუგონებია. მან დაინახა, რომ პეტრის ჯამში ობის მახლობლად ბაქტერიების კოლონიები გამქრალიყო. მან ამ გაქრობის ფაქტის ობიექტივაცია მოახდინა, ეს ფაქტი საგანგებო დაკვირვების საგნად – ახალ ამოცანად აქცია. ასე აღმოცენდა ფლემინგის წინაშე პენიცილინის პრობლემა“* (ელიავა, 1964, გვ. 157).

განწყობის თეორია აღწერს ფსიქიკური პროცესის რაობას, მათ შორის, ფსიქიკის ურთულესი ნაწილის, ცნობიერების ევოლუციურ განვითარებას ცოცხალ ორგანიზმებში, სადაც ობიექტური სამყაროს ასახვა და ადაპტაცია გადამწყვეტ როლს ასრულებს. თეორია ყურადღებას უთმობს შესაცნობი ობიექტის როლს ცნობიერების ფორმირებაში, ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ შემეცნება არ არის მხოლოდ სუბიექტის აქტივობა, არამედ ურთიერთქმედება სუბიექტსა და ობიექტს შორის, როგორიცაა თავად განწყობა და შემეცნება. ამიტომ განწყობის ერთგვარი რომელობა თავად განწყობის სტრუქტურისგან განსხვავებული ვერ იქნება. ბაქრაძის შემეცნების თეორიის განხილვისას, რომელიც ასევე ხაზს უსვამს შემეცნების სუბიექტურ-ობიექტურ ხასიათს, უკვე შევეხეთ საკითხს, თუ როგორ უკავშირდება ერთმანეთს შემეცნების პროცესში შემეცნებისა და შესაცნობი ობიექტის სუბიექტი. ეს კავშირი არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური, არამედ ფილოსოფიური ხასიათისაა, რადგან ის ეხება რეალობის შემეცნების ფუნდამენტურ საკითხებს.

უზნაძის და ბაქრაძის მოსაზრებებიც თანხვედრაშია ობიექტური სამყაროს შესახებ. როგორც დავინახეთ, ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ ობიექტური სამყარო არსებულია და ისაა შემეცნების პროცესის მეორე მხარეს. განწყობაში კი ობიექტური სამყარო განწყობის ჩამოყალიბების აუცილებელ, მაგრამ არასაკმარის პირობას შეიცავს, რადგან განწყობა, როგორც აღინიშნა, ცოცხალი ორგანიზმის ქცევის ფსიქო-ფიზიოლოგიური მზაობაა და სუბიექტურ ფაქტორსაც აერთიანებს. მაშასადამე, ბაქრაძის შემეცნების თეორიაში შემმეცნებლის და შესამეცნებლის განუ-

ყოფლობა, გარკვეული ფორმის ერთიანობაა ნაჩვენები, ობიექტურის და სუბიექტურის განუყოფლობაც არსებითად მნიშვნელოვანია განწყობის თეორიაში, განწყობა ვერ ჩამოყალიბდება, თუ არ გვექნება გარემო და სუბიექტი.

ბაქრაძის და უზნაძის შემეცნების პროცესის სტრუქტურის მაგისტრალური ხაზი ემთხვევა ერთმანეთს. კონსტანტინე ბაქრაძის თანახმად, შემეცნების პროცესი ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული, მაგრამ ორგანულად დაკავშირებული ეტაპისგან შედგება. პირველი ეტაპი უშუალო შემეცნებას წარმოადგენს – გრძნობად აღქმას, შეგრძნებას, უშუალო განჭვრეტას, ხოლო მეორე – შუალობითს, ანუ აზროვნებას. გრძნობადი აღქმა, უშუალო განჭვრეტა შემეცნების აუცილებელი საფეხურია, პირველადი საფუძველი, რომელიც მასალას აძლევს ადამიანის შემეცნებას. თუმცა, მოვლენათა არსში წვდომისთვის მხოლოდ ეს ეტაპი არ არის საკმარისი. ამიტომაც ბაქრაძე მას შემეცნების პირველ საფეხურს უწოდებს, რომელსაც უნდა მოჰყვეს მეორე საფეხური, აზროვნება, რათა მოვლენათა არსში წვდომა გახდეს შესაძლებელი. *„აზროვნება სინამდვილის გაშუალებული და განზოგადებული ასახვაა. აზროვნება ეყრდნობა უშუალო განჭვრეტის მონაცემებს, იგი ამ მონაცემთა შედარებას აწარმოებს, გამოყოფს მოვლენაში იმას, რაც მთავარია, არსებითია, განყენებას ახდენს იმისგან, რაც არ არის არსებითი, უმნიშვნელოა. შემეცნების მიზანი მოვლენის არსის, კანონის აღმოჩენაა“* (ბაქრაძე, 1976, გვ. 190).

ამდენად, კონსტანტინე ბაქრაძე მიიჩნევს, რომ შემეცნების პროცესი იწყება უშუალო განჭვრეტით და გადის აბსტრაქტულ აზროვნებაზე. საკითხს იგივე თანმიმდევრობით აყენებს დიმიტრი უზნაძეც. განწყობის თეორიის თანახმად, შემეცნების პროცესში რეალობის ორჯერ ასახვა ხდება: პირველ ეტაპზე სახეზეა აღქმა, სინამდვილის უშუალო ასახვა, ხოლო მეორე ეტაპზე – აზროვნება, აღქმულის ობიექტივაციის შედეგად ასახვის მომდევნო ეტაპი. აქ საკითხი შემდეგნაირად ისმება: რა იწვევს აღქმიდან აზროვნებაზე გადასვლას? უზნაძე მიიჩნევს, რომ ამას იწვევს გაკვირვება, რაც აზროვნების აქტუალიზაციის წინაპირობაა (1966, გვ. 440). გაკვირვების შემდეგ იწყება ობიექტივაციის რთული და საინტერესო პროცესი, რომელიც ზემოთ დეტალურად განვიხილეთ. უზნაძე დასძენს: *„იმისათვის, რომ ვიაზროვნოთ, სინამდვილის რაღაც ნაწილი აღქმული უნდა გვქონდეს“* (უზნაძე, 1966, გვ. 439).

აღქმისა და აზროვნების მიმართების საკითხში ორივე მოაზროვნე თანმიმდევრულია. უზნაძესთანაც, ისევე როგორც ბაქრაძესთან, აღქმა და აზროვნება შემეცნების განსხვავებულ პროცესებს წარმოადგენს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი ერთმანეთისგან იზოლირებულია. აზროვნება აღქმისგან განცალკევებით ვერ იარსებებს, ხოლო აღქმა აზრობრივი ხასიათის გარეშე შეუძლებელია. მათ შორის ისეთივე ურთიერთდამოკიდებულებაა, როგორიც კონსტანტინე ბაქრაძის შემეცნების თეორიაში გვხვდება.

შემეცნების განწყობისეული სტრუქტურის ანალიზმა დაგვანახა სუბიექტის მიერ ობიექტურის ასახვის ასპექტი, რითიც განწყობის შემეცნების საკითხსა და ბაქრაძის შემეცნების თეორიას შორის მნიშვნელოვანი საერთო მომენტი გახდა დამზერადი. ობიექტურ რეალობას და მის ასახვას შორის მიმართება ის მნიშვნელოვანი საერთო მახასიათებლებია, რომელიც ორივე დიდმა ქართველმა მოაზროვ-

ნემ – კონსტანტინე ბაქრაძემ და დიმიტრი უზნაძემ – განავითარა, ბაქრაძემ ეს ფილოსოფიაში, ხოლო უზნაძემ – განწყობის თეორიაში.

ლიტერატურა:

ბაქრაძე, კ. (1976). რჩეული ფილოსოფიური თხზულებები, ტომი V, თბილისი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ელიავა, ნ. (1964). განწყობის პრობლემა აზროვნების ფსიქოლოგიაში, თბილისი, „მეცნიერება“.

უზნაძე, დ. (1966). ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, „საქართველოს მაცნე“.

უზნაძე, დ. (1986). ფილოსოფიური შრომები, წიგნი II, თბილისი, „საქართველოს მაცნე“.

უზნაძე, დ. (2009). განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, თბილისი, „საქართველოს მაცნე“.

ურიდია, ბ. (1978). კოტე ბაქრაძე. შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემების შესახებ, თბილისი, „მეცნიერება“.

Davit Baratashvili

KONSTANTINE BAKRADZE'S THEORY OF COGNITION AND DIMITRI UZNADZE'S CONCEPT OF OBJECTIFICATION

Summary

Key words: Cognition, consciousness objectification, reflection.

Konstantine Bakradze's contributions to the theory of cognition occupy a central position in his academic and philosophical legacy. His perspective, rooted in dialectical materialism, explores the relationship between human consciousness and objective reality. His philosophical inquiries focus on whether human cognition is capable of apprehending reality and the intricate relationship between thought and being.

Bakradze argues that the theory of cognition addresses one of the fundamental problems of philosophy – whether human consciousness can accurately reflect reality. He asserts that knowledge presupposes two fundamental elements: the knowing subject and the object of knowledge. According to him, cognition cannot exist without a subject that engages in the process of knowing, nor can it be devoid of an object to be known. He critiques various idealist perspectives, particularly those of Berkeley, Hume, and Kant, who either denied the existence of an independent objective world or questioned the possibility of attaining knowledge about it. Bakradze aligns with dialectical materialism, arguing that objective reality exists independently of consciousness, and cognition is the process through which humans acquire knowledge of this reality.

From a practical perspective, Bakradze highlights that science, as a structured body of knowledge, is rooted in human attempts to systematize reality through observation and

empirical investigation. He distinguishes between mere subjective representations and scientific knowledge, emphasizing that true knowledge is based on objective inquiry rather than personal beliefs or mythological interpretations. He further asserts that scientific knowledge emerges as a response to practical human needs and is validated through experience and application.

A crucial aspect of Bakradze's philosophy is the role of practice in the cognitive process. He maintains that cognition and practice are interdependent, where practice serves as the basis for knowledge, and knowledge, in turn, guides practical actions. He illustrates this interrelationship through examples from the history of science, such as the origins of geometry in land measurement practices and the development of astronomy as a tool for agricultural planning and navigation. Thus, Bakradze presents cognition as a historically evolving process, shaped by human interaction with the material world.

Dimitri Uznadze's theory of objectification is closely linked to the philosophical inquiries of cognition. As the founder of the Georgian school of psychology and the architect of the theory of set (attitude and set theory), Uznadze approaches cognition from a psychological standpoint, integrating philosophical insights into his analysis. His work explores the nature of consciousness, particularly the conditions under which cognitive processes arise and develop.

Uznadze distinguishes between living and non-living matter, arguing that living organisms engage with their environment in a non-indifferent manner due to their inherent needs. This engagement is driven by purpose-oriented actions aimed at satisfying those needs. He introduces the concept of set (disposition) as a psychophysical readiness that determines an organism's responses to stimuli. This theoretical framework allows Uznadze to bridge the gap between biology and psychology, demonstrating that cognitive processes emerge from an organism's continuous interaction with its surroundings.

A pivotal aspect of Uznadze's theory related to consciousness is his concept of objectification, which marks the transition from action to conscious cognition. He posits that cognition arises when an expected action is interrupted, prompting the individual to shift focus from immediate practical engagement to reflective observation. In such moments, the subject disengages from action and instead concentrates on analyzing the obstacle or object that has impeded the expected outcome. This reflective process constitutes the foundation of conscious cognition, as it enables individuals to recognize and define objects as distinct entities.

Uznadze's notion of objectification finds a parallel in scientific discovery processes. He argues that breakthroughs in science often occur when researchers shift from practical engagement to a reflective stance, examining anomalies that deviate from expected results. A striking example of this is Alexander Fleming's discovery of penicillin. Initially perceiving the contamination of bacterial cultures as an experimental failure, Fleming shifted his attention to analyzing the anomalous event, ultimately leading to a groundbreaking medical discovery. Uznadze interprets such moments as instances of objectification, wherein an element of reality is isolated, scrutinized, and conceptualized in a way that transforms human understanding.

Bakradze's theory of cognition and Uznadze's concept of objectification share a fundamental philosophical foundation, particularly in their recognition of the dialectical relationship between subject and object in the cognitive process. Both thinkers emphasize the significance of objective reality in shaping knowledge while acknowledging the role of human agency in interpreting and engaging with that reality.

Their perspectives align in the view that cognition is not merely a passive reflection of reality but an active process shaped by practical experience and historical development. Bakradze's assertion that knowledge emerges through practice resonates with Uznadze's idea that cognition arises when an individual is compelled to engage in reflective observation due to a disruption in habitual action. Both theories reject the notion of cognition as a purely subjective or idealist construct, instead framing it as a dynamic and historically evolving process.

Furthermore, both scholars highlight the progression of cognition from immediate perception to abstract thinking. Bakradze describes the transition from direct sensory experience to conceptual reasoning, while Uznadze identifies objectification as the moment when cognition shifts from direct interaction to conscious reflection. Their ideas collectively contribute to a broader understanding of the cognitive process, encompassing both its philosophical and psychological dimensions.

The intersection of Bakradze's theory of cognition and Uznadze's concept of objectification presents a comprehensive framework for understanding the nature of knowledge acquisition. Their insights underscore the intricate relationship between subjective experience and objective reality, emphasizing that cognition is a structured and historically contingent process. By integrating philosophical and psychological perspectives, their work provides a robust foundation for exploring the mechanisms underlying human knowledge and its development over time.

Valerian Ramishvili

PHENOMENON OF THE METAPHYSICS AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Key words: metaphysics, existential, AI, I. Kant, M. Heidegger.

We live in a time of great change. Artificial intelligence plays an increasingly important role in the economy, and social-political life, and can radically change these fundamental areas of human existence. Particularly problematic is the development of artificial general intelligence, which claims to be able to replace the human mind. This is an existential challenge for humans, it may cause a cardinal transformation of human civilization. This situation raises several fundamental problems for humans.

Our goal is to understand what the development of artificial general intelligence means for human civilization, will it replace the human mind and thus the human being, and will this civilization lose its traditional human appearance? Should we fear artificial intelligence? Will it go beyond human control? Will it be directed against the humans themselves? There are three approaches to understanding artificial general intelligence: 1. Is it possible to create a machine that can solve all the problems that humans solve using their intelligence? 2. The AI system is impossible because there are some practical limit to the abilities of computers, or 3. there are some special qualities of the human mind that are necessary for intelligent behavior and yet cannot be duplicated by a machine. From these three approaches to understanding the problem, I choose the third one, my goal is to prove or show a special feature of the human mind, which is inaccessible to a computer. “There is indeed something special about humanity, and we should celebrate that, but we should not conflate it with general intelligence.” (Blaise Aguera y Arcas Peter Norvig, Noema, 2023) For this, it should be determined what is the special nature of human existence, human mind, and cognition, which is fundamentally inaccessible to artificial general intelligence. This will be the basis for maintaining the human character of this civilization. My goal is not to clarify the ontological issue that should explain the place of AI as a new type of being among the beings, the essence and purpose of AI as a subject of knowledge. My goal is to clarify the primary problem facing man: to clarify the essence and peculiarity of the human mind as a living mind, as well as to clarify what metaphysically the creation of AI means for man, for the world, where an empty place was discovered after Nietzsche. Man had a relationship with nature and God, and now artificial intelligence has appeared, what is its ontological status? AI Is it a different way of life , or is it a new form of the existence of reason?

Human believes that it is created by God, God gave a man mind and freedom, that is, created in the image and likeness of God. We also create artificial intelligence but

can we consider artificial intelligence an image and likeness humans? A Human has given the intelligence to a computer, but will he give freedom, which will be directed against him? It is not an event of the divine creation, but it is clearly reminiscent.

Artificial intelligence raises an ontological and metaphysical problem: The history of Humans is the history of the creation of mechanical tools (technology), which replaced Humans in the labor process because mechanical tools performed they work better, faster, and with less energy expenditure. Technology and artificial intelligence are only a tool in the hands of humans or it is an independent actors of reality with an independent status, which can replace humans in several areas and even make humans redundant. Today, people are already trying to replace their own mind, and thinking, with artificial general intelligence, and thus literally themselves.

Today, technology has become the dominant form of revealing what is being and how it is being. Technology, artificial general intelligence, as a form of Heidegger's "alethea" bringing the the Being out of concealment, reveals the nature of the beings and the mode of existence in a different aspect, which is different from religion, philosophy, and art as traditional forms of bringing the beings out of the concealment.

The ontological place and mission of the human, the human living mind will be changed among the beings, in the Being, in the world, what business will be left for the human mind if artificial intelligence can replace it? We consider artificial intelligence as one of the existing things, as a new form of intelligence and thinking, which has a different mode of being, this requires clarifying the ontological status of Artificial intelligence and its fundamental relation to the beings, to human living mind (consciousness), to the Being, to the God, also a new essential definition ontological status of the human place and mission in the world. The phenomenon of artificial intelligence demands understanding the uniqueness of not only the human but also the human living mind from Artificial intelligence. It became necessary to justify the special nature of the human living mind, which will not be temporarily but fundamentally inaccessible to artificial intelligence.

Artificial intelligence has shown that the human mind and language have at some level an identical structural and logical order, and this order has been opened by humans. This structural and logical order does not exhaust the essence of the human mind. Man knew two minds, divine and human, and for man there was a certain relationship between these two minds. Man had a relationship with the second mind, which was God, who was a mind stronger than him, it is his creator, and most importantly, God is good to human. After Nietzsche words: God is dead, only one, human mind, remained in the world. This did not last long. Now there is a human mind and artificial intelligence. Now man has a relationship with a second mind, an artificial intelligence, which is stronger than him in a number of aspects, but which was created by him. Man does not know what kind of relationship should be formed between them.

Man's relationship to two minds, with God and Artificial intelligence is different. What did man learn through his relationship with God, the eternal Mind, that would be useful to him in relation to the artificial mind. Man knew that he was an absolute mind,

for which nothing is incomprehensible, but he did not know the essence of this mind, and often asked for help. Artificial intelligence is not absolute, it is not independent of man, and he understands the order of its functioning and will use it to help. What should be the attitude towards these two minds, when both are stronger than him in some aspect, what is the difference or advantage of the human mind, which will allow him to maintain his status and independence in relation to artificial intelligence and thus the uniqueness and independence of the Man. Man was given the opportunity to create a mind stronger than his own mind, what should man understand from this fact. About his mind, his metaphysical role. Why couldn't he improve his own mind, but instead created an artificial intelligence that is faster and more efficient than the human mind in a number of aspects? What was God's motive for creating the human mind? Maybe God couldn't understand something, and for that he needed to create the human mind as a living mind? Doesn't the rejection of God as the creator of the human mind also imply the rejection of the human mind as the creator of artificial intelligence?

We must conceptualize metaphysics anew. The essence of metaphysics must be redefined. The situation requires us to determine: what is life and what is human living mind, and how unique and inescapable is their connection. The living mind is a unique form of the being of the mind, which is in relation to the divine mind, which gave the human mind a unique opportunity to see the world from a different aspect. God has no sense of metaphysics, of death, because for him there is no metaphysically disconnected world, and there is no death either. We are not talking about metaphysics as a philosophical discipline, but about metaphysics as existential, as a specifically human form of understanding the being. Only man, as a living mind, is characterized by metaphysics as a form of human representation of the world, of the Being.

We think that the phenomenon of metaphysics is a uniqueness of the living human mind which will not temporarily but fundamentally inaccessible to artificial intelligence. An artificial intelligence may speak about metaphysics, but it is not a living mind, and only a living mind can experience the mystery of death and the mysticism of passing out of this world. The human mind is more universal and diverse, and as a living mind is the totality of emotional and theoretical-logical intelligence. We consider the phenomenon of metaphysics as a form of understanding of the Being, it is existential, which describes the existence of the Human as a living mind and which is an essential sign of human existence.

What do Kant and Heidegger say about metaphysics? – one, of whom, rejects metaphysics as a science, and the other talks about the end of metaphysics, which forgot the Being, nevertheless they think: Metaphysics is a fundamental essential characteristic of the living human mind and existence.

Kant said: Yet, in a certain sense, this kind of knowledge is to be looked upon as given; that is to say, metaphysics actually exists, if not as a science, yet still as natural disposition (meta- physica naturalis). For human reason, without being moved merely by the idle desire for extent and variety of knowledge, proceeds impetuously, driven on by an inward need, to questions such as cannot be answered by any empirical

employment of reason, or by principles thence derived. Thus in all men, as soon as their reason has become ripe for speculation, there has always existed and will always continue to exist some kind of metaphysics.(Kant,1998,p.55 B 21-22)

Here are some important considerations. Kant first recognizes the existence of metaphysics as a form of knowledge, Secondly, the pure reason, as the human living mind, is driven by its own need to such questions cannot be answered by any empirical science. the third, Metaphysics manifests itself in many forms, and it always emanates from the human pure mind itself. This means that metaphysics is essentially characteristic of the human mind, that is, of the living human mind. The "Pure reason" is pure of empirical data, therefore these higher interests of the mind derive from the nature of the mind itself, it is not "tabula rasa", which is also pure of empirical data, although there is no innate idea or predetermined goals, it is a clean slate.

According to M. Heidegger "As long as a man remains animal rational, he is an animal metaphysical. As long as the human understands himself as a rational living being, metaphysics, in Kant's words, belongs to the nature of the Human." (Heidegger, 1967, p.197) according to Heidegger only the human being, as a "Dasein", have an understanding of the Being. Metaphysics is a form of understanding of the Being, which divides existing things into visible and sensible things and invisible and beyond things. It is an ontological view of the world by a human living mind. Only the human living mind sees so the world of beings. Metaphysics as a form of understanding of the Being, as the existential, is not the traditional metaphysics.

Heidegger distinguishes man from the beings as Dasein, the primary distinguishing feature of which is his characteristic understanding of being. The essential feature of man as existent, of the human mind, of the living human mind, is metaphysicality, because of which man sees reality as divided into two realities. This is the ontological vision of the world by the human living mind, it is a dualistic vision of the world as this-worldly and as beyond other-worldly, which divides beings into visible and sensible beings and beyond and invisible, supersensible beings. Person sees the world with mind, but the uniqueness of the living mind is that it sees the world in a dualistic way. In it, reality is understood in a different way. This form of understanding is specifically human and is connected with the essential determination of the human mind.

First of all, it is interesting why a person, a living mind, has the desire and ability to go beyond the here and now, nature, the world in which he lives. The finitude of a person's presence here and now is precisely the basis for going beyond the here and now, going beyond the boundaries of time and space. A person collides with the boundaries of this world with the phenomenon of death. After death, his body remains here and only the soul leaves this world, so it is natural to ask why it does not remain in this world like the body and where does it go, that is, does death concern only the body? Therefore, a person tries to look at this world from the outside, on the basis of which he can conclude that this world is the only one or that it is one of the possible worlds.

The first knowledge that a human has about entities is the knowledge about "what is and what is not". The understanding of the Being, which distinguishes humans from

all other entities is his primary ability and knowledge. In this sense understanding of the Being, as an existential, is both a form of human being and of human understanding. Metaphysics as the capability of the human mind to go beyond nature (metaphysics), and then to step beyond the beings (transcendence).according Heidegger, the Being is given to us in the openness of its self-givenness Therefore, metaphysics is not transcendence, but of the human initial encounter with the openness of the Being, which determines the way of human existence, the understanding of the Being in the historical era and his "Zeitgeist".

Kant and Heidegger say that as long as man is a rational being, he will have metaphysics. What is the human mind as a living mind that makes the existence of metaphysics necessary? What are the highest goals of the mind? The nature and purpose of the living mind in human existence is not only to explain the world in order to guide one's existence in this world, but also to realize the knowledge of the world in which man lives, and also to give hope to man as a life shared with death. Metaphysics from the very beginning was a metaphysics of hope, which gave man the hope of reaching, of sharing in another, better world. The human mind tries to create a form of hope with which it will confront death, the ordeal of world, the evil. It is the search, by human, another, alternative world : true, eternal, perfect reality. Metaphysics tries to answer the question: is the existence of the world and man in this form necessary or is it only one of the possible forms of being?

The metaphysical nature of the human mind is the driving force of the historical civilizational development of man, without which the development of human civilization would be impossible to imagine. His mind has the ability to imagine another form of reality, which is different from the world of his existence. Man tried to change his own world according to the ideas he had about this imagined world. He knew what his natural world was like and he had the ability to imagine a better other world – an eternal, intelligent, harmonious, perfect world. This world was the goal of man's existence. And then he tried to realize it in his world. Metaphysics as a form of hope gave to man the hope of reaching, of sharing, another, better world.

Already with Parmenides and then Plato, metaphysics was defined as a form of hope. When Parmenides discusses Heraclitus's idea that everything that exists must be destroyed, die, disappear. This meant the dominance of death, nothingness, destruction over life, over beings. For Parmenides, such a world is existentially unacceptable. He introduced a new space into the ancient Greek world, alongside gods and nature – the being, eternal, rational, perfect reality. This was the hope that he gave to man. This hope took on a more perfect form with Plato. Later, Nietzsche rejected this hope as false. But man still continues to search for this hope.

Only a living mind has emotional intelligence, that is, a person sees the world as the embodiment of goodness, beauty, he knows and experiences joy, sorrow, pain, admiration and death. A computer can only have an understanding of error. A person, as a living mind, is characterized by metaphysics, as a form of human representation of the world. Heidegger says that we must give primacy to mood in understanding of the world.

Human life is not simply equal to existence Artificial intelligence exists but it is not a living mind. The understanding of its finitude-death is given in the self-consciousness of a living mind. Only a living mind dies, it is a existing towards death, while AI does not die, but breaks, disintegrates.What constitutive element characterizes the rule of existence of artificial intelligence (AI) – Error and the program or programmatic self-limitation and self-liquidation program which is one of the elements of its program. It is not "Dasein", the constitutive elements of which are: understanding of the Being, Existence i.e. being outside itself and finitude, which is why it is temporal, i.e. it explains everything in terms of time.

Metaphysics is not only a product of the theoretical mind. The human living mind is more universal and diverse, and as a living mind, the totality of emotional and theoretical intelligence makes metaphysics. the human living mind created Metaphysics. „We must ontologically in principle leave the primary discovery of the world to "mere mood". Pure beholding even if it penetrated into the innermost core of the being of something objectively present, would never be able to discover anything like what is threatening." (Heidegger (2010, p.134)

Artificial intelligence cannot be an agent of moral behavior. It will not have a sense of shame. It will have a list of wrong actions, which will be programmatically determined. The program will tell it that its behavior is wrong, but it will not have a feeling of shame, remorse, what makes it a human feeling. The rules of behavior are not rules of automatic action. A person behaves differently every moment, which is determined by many factors, takes into account many nuances, which makes behavior unique every moment. Only a living mind can do this.

We need metaphysics in order to be able to live the "examined the life." Metaphysics is a human's ontological self-consciousness when a human can look at his world "from the outside" and see another possibility, that the world of his existence is one of the possible ones. We follow the question "What is metaphysics" into the depths of human existence, and it turns into the question "What is man", which is characterized by metaphysics, going beyond the world, cosmos, nature, and worldliness, going out of the here and now, as a search for the way to home. Metaphysics, is driven by a fundamental attitude: to be "at home." The human feels himself in this world like a guest who came to this world and has to leave.

The paradox of human existence is that we go outside the world to go "home". The man went outside the beings to see the origin of the existence of the things, or to see another possibility of the existence of the world, to see the eternal. "in-Home" is the embracing place of true, truth, native, goodness, where a person feels safe. On the other hand, a person has another fundamental mood, which is called Anxiety. The Anxiety is the result of the first step on one's way home, showing the dangerous and tempting nature of that road. Philosophy is a passion that captures you and prompts us to seek an answer to something that comes from the depths of my soul, from the mysteries. Metaphysics exists in its realization as philosophizing and it is a search for the way home". (Ramishvili, (2018, p. 229, on Georgian language)

References

Blaise Aguera y Arcas Peter Norvig, (2023). Artificial General Intelligence is already here http://www.noemamag.com/Artificial-General-Intelligence -is already-here 11.10.2023 time 17. 23am

Kant, I. (I998). Critique of pure reason, Cambridge, Cambridge University Press, The Pitt Building, United Kingdom, (B21-22)

Heidegger, M. (1967). Einleitung zu “Was ist Metaphysik? in Wegmarken, Frankfurt am main, Vittorio Klostermann, 197.

Heidegger, M. (2010). Being and Time, Translated by Joan Stambaugh, New York State university of New York press, p. 134.

Tessone Chris (2023 September). Heidegger’s Bots: The Birth and Death of Responsible Artificial Intelligence, Epoché-Philosophy Monthly Archive Index About, Issue, 65 https://epochemagazine.org/65/heideggers-bots-the-birth-and-death-of-responsible-artificial-intelligence/ 23.23, 20.11.2023.

Ramishvili, V. (2018). Martin Heidegger on the way to the Being, Tbilisi, publisher house “meridian”, (on Georgian language) p. 229.

ვალერიან რამიშვილი

მეტაფიზიკის ფენომენი და ხელოვნური ინტელექტი

საკვანძო სიტყვები: მეტაფიზიკა, ეგზისტენციალური, ხელოვნური ინტელექტი, ი. კანტი, მ. ჰაიდეგერი.

ჩვენ ვცხოვრობთ დიდი ცვლილებების ეპოქაში. ხელოვნური ინტელექტი სულ უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ეკონომიკასა და სოციალურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში და შეუძლია რადიკალურად შეცვალოს ადამიანის არსებობის ეს ფუნდამენტური სფეროები. განსაკუთრებით პრობლემურია ზოგადი დანიშნულების ხელოვნური ინტელექტის განვითარება, რომელიც ამტკიცებს, რომ ჩაანაცვლებს ადამიანის ინტელექტს. ეს არის ეგზისტენციალური გამოწვევა ადამიანისთვის, მას შეუძლია გამოიწვიოს ადამიანური ცივილიზაციის რადიკალური ტრანსფორმაცია.

ჩვენი მიზანია, გავიგოთ, ადამიანის ცივილიზაციისთვის ხელოვნური ინტელექტის განვითარება ჩაანაცვლებს თუ არა ადამიანის გონებას და, შესაბამისად, ადამიანს და დაკარგავს თუ არა ეს ცივილიზაცია ტრადიციულ ადამიანურ სახეს? უნდა გვეშინოდეს ხელოვნური ინტელექტის? გასცდება ის ადამიანის კონტროლს? იქნება თუ არა ეს მიმართული თავად ადამიანის წინააღმდეგ?

ზოგადად, ხელოვნური ინტელექტის განვითარებისადმი სამი მიდგომა არსებობს: 1. შესაძლებელია თუ არა ისეთი მანქანის შექმნა, რომელსაც შეუძლია, გადაჭრას ყველა პრობლემა, რომელსაც ადამიანები წყვეტენ თავიანთი ინტელექტით? 2. ხელოვნური ინტელექტის უსასრულო განვითარება შეუძლებელია, რადგან არსებობს გარკვეული

პრაქტიკული ზღვარი, ან 3. არსებობს ადამიანის ყოფიერების და გონების ფუნდამენტური ნიშანი, რომლის ჩანაცვლება შეუძლებელია ხელოვნური ინტელექტით. პრობლემის განხილვის ამ სამი მიდგომიდან მე ვირჩევ მესამეს. ჩემი მიზანია, დავამტკიცო ან ვაჩვენო ადამიანის გონების განსაკუთრებული თვისება, რომელიც მიუწვდომელია კომპიუტერისთვის.

დღეს ტექნოლოგია, ხელოვნური ინტელექტი, ამბობს გადამწყვეტ სიტყვას არსებულთა სამყაროს შესახებ, თუ რა არის და როგორ არის ის. მაგრამ ხელოვნური ინტელექტი, როგორც არსებულთა სამყაროს ხედვის ფორმა განსხვავდება რელიგიის, ფილოსოფიისა და ხელოვნებისაგან, როგორც არსებულთა სამყაროს ხედვის ტრადიციული ფორმებისაგან. რა საქმე დარჩება ადამიანის გონებას, თუ ხელოვნურ ინტელექტს შეუძლია შეცვალოს იგი? ჩვენ განვიხილავთ ხელოვნურ ინტელექტს, როგორც ერთ-ერთ არსებულს, როგორც ინტელექტისა და აზროვნების ახალ ფორმას, რომელსაც აქვს სხვაგვარი ყოფიერება. ეს მოითხოვს ხელოვნური ინტელექტის ონტოლოგიური სტატუსის გარკვევას და მისი ფუნდამენტური ურთიერთობის ნათელყოფას არსებულთან, ადამიანის ცოცხალ გონებასთან, ყოფიერებასთან, ღმერთთან. უნდა გაირკვეს სამყაროში ადამიანის, ადამიანის გონების ადგილი, მისია და ონტოლოგიური სტატუსი. ხელოვნური ინტელექტის ფენომენი მოითხოვს არა მხოლოდ ადამიანების, არამედ ადამიანის ცოცხალი გონების უნიკალურობის გააზრებას. საჭიროა, განისაზღვროს, რა არის ადამიანის არსებობის და ადამიანის ცოცხალი გონების განსაკუთრებული თვისება, უნარი, რომლებიც ფუნდამენტურად მიუწვდომელია ხელოვნური ზოგადი ინტელექტისთვის, არა დროებით, არამედ პრინციპულად მიუწვდომელი იქნება. ეს გახდება ამ ცივილიზაციის ადამიანური ხასიათის შენარჩუნების საფუძველი.

რას ამბობენ კანტი და ჰაიდეგერი მეტაფიზიკის შესახებ, რომელთაგან ერთი უარყოფს მეტაფიზიკას, როგორც მეცნიერებას, მეორე კი მეტაფიზიკის დასასრულზე საუბრობს, რომელმაც დაივიწყა ყოფიერება, მეტაფიზიკა ცოცხალი ადამიანის გონებისა და ადამიანის არსებობის ფუნდამენტური არსებითი მახასიათებელია.

კანტი ამბობს: შემეცნების ეს სახეც გარკვეული აზრით მოცემულად უნდა მივიჩნიოთ, და მეტაფიზიკა ნამდვილად არსებობს, თუ მეცნიერების სახით არა, ყოველ შემთხვევაში ბუნებრივი მიდრეკილების სახით მაინც (metaphysica naturalis), რადგან ადამიანის გონება – თავისი საკუთარი მოთხოვნილებით აღძრული და არა ბევრისმცოდნეობის ამაოებით გატაცებული – შეუჩერებლივ მიდის ისეთ საკითხებამდე, რაზეც პასუხს ვერ გასცემს გონების ვერავითარი ცდისეული გამოყენება და იქიდან აღებული პრინციპები. მართლაც, ყოველ ადამიანში, როგორც კი გონება მათში სპეკულაციამდე გაფართოვდება, ყველა დროში იყო და იქნება რაღაც მეტაფიზიკა და მუდამ მასში დარჩება (B21-22) [2]. კანტი, ჯერ ერთი, აღიარებს მეტაფიზიკის არსებობას, როგორც ცოდნის ფორმას და თვითონ გონებას აქვს საკუთარი კითხვები, რომლებზეც ვერც ერთი ემპირიული მეცნიერება ვერ პასუხობს. მეტაფიზიკა ვლინდება მრავალი ფორმით და ის ყოველთვის მოდის ადამიანის წმინდა გონებიდან. ეს ნიშნავს, რომ მეტაფიზიკა არსებითად თანდაყოლილია ადამიანის გონებისთვის ანუ ცოცხალი ადამიანური გონებისთვის. მეორეც, წმინდა გონებას, როგორც ცოცხალ ადამიანურ გონებას, ამოძრავებს საკუთარი მოთხოვნილება კითხვების შესახებ, წმინდა გონება სუფთაა ემპირიული მონაცემებისგან, ამიტომ გონების ეს უმაღლესი ინტერესები გამომდინა-

რეობს თავად გონების ბუნებიდან. იგი არ არის „ტაბულა რასა“, რომელსაც არ გააჩნია თანდაყოლილი იდეები ან წინასწარ განსაზღვრული მიზნები. ჰაიდეგერის აზრით, „სანამ ადამიანი რაციონალურ ცხოველად რჩება, ის მეტაფიზიკური ცხოველია. სანამ ადამიანს საკუთარი თავი გონიერ ცოცხალ არსებად ესმის, მეტაფიზიკა, კანტის სიტყვებით, ადამიანის ბუნებას ეკუთვნის“ [3].

უნდა მოვახდინოთ მეტაფიზიკის ახალი კონცეპტუალიზაცია, ახლებურად უნდა განისაზღვროს მეტაფიზიკის არსი. ჩვენ ვსაუბრობთ არა მეტაფიზიკაზე, როგორც ფილოსოფიურ დისციპლინაზე, არამედ მეტაფიზიკაზე, როგორც ექსისტენციალზე, როგორც ყოფიერების გაგების სპეციფიკურ ადამიანურ ფორმაზე. მხოლოდ ადამიანს, როგორც ცოცხალ გონებას, ახასიათებს მეტაფიზიკა, როგორც სამყაროს, ყოფიერების ადამიანური წარმოდგენის სახე. მეტაფიზიკა, როგორც ყოფიერების გაგების ფორმა, როგორც ექსისტენციალი, არ არის ტრადიციული მეტაფიზიკა.

ადამიანის გონების, როგორც ცოცხალი ადამიანური გონების, არსებითი ნიშანია მეტაფიზიკურობა. ამის გამო ადამიანი სინამდვილეს ხედავს როგორც ორ რეალობად გაყოფილს. ეს არის ცოცხალი გონების მიერ სამყაროს ონტოლოგიური ხედვა, იგი სამყაროს გაორებულად ხედავს, როგორც ამქვეყნიურს და როგორც ამქვეყნიურობის მიღმას, რაც არსებულებს ჰყოფს ხილულ და გრძნობად არსებულებად და მიღმურ და უხილავ, ზეგრძნობად არსებულებად. ეს არის სამყაროს ონტოლოგიური ხედვა ცოცხალი გონების მხრიდან. მხოლოდ ადამიანის ცოცხალი გონება ხედავს არსებათა სამყაროს ასე. პირველი ცოდნა, რაც ადამიანს აქვს არსებულების შესახებ, არის ცოდნა იმის შესახებ, თუ რა არის და რა არ არის. ყოფიერების გაგება არის ადამიანის უპირველესი უნარი და ცოდნა, რომელიც მას განასხვავებს ყველა სხვა არსებულისგან. მეტაფიზიკა არ არის მხოლოდ თეორიული გონების პროდუქტი. ადამიანის გონება უფრო უნივერსალური და მრავალფეროვანია და როგორც ცოცხალი გონება, ემოციური და თეორიული ინტელექტის ერთობლიობა, წარმოადგენს მეტაფიზიკას. მეტაფიზიკა არის ცოცხალი გონების შექმნილი. სუფთა მჭვრეტელობა ვერასოდეს აღმოაჩენს რაიმეს, როგორც დამმუქრებელს.

ადამიანური ცოცხალი გონება არის გონების ყოფიერების უნიკალური ფორმა, რომელიც მიმართებაშია ღვთაებრივ გონებასთან, რამაც ადამიანის გონებას უნიკალური შესაძლებლობა მისცა, სხვა ასპექტით დაინახოს სამყარო. ღმერთს არ აქვს მეტაფიზიკურის, სიკვდილის განცდა, რადგან მისთვის არ არსებობს მეტაფიზიკურად გათიშული სამყარო და არც სიკვდილი არ არსებობს.

რა არის ადამიანის გონება, როგორც ცოცხალი გონება, რომელიც აუცილებელს ხდის მეტაფიზიკის არსებობას? რა არის გონების უმაღლესი მიზნები? ცოცხალი გონების არსი და დანიშნულება ადამიანის ყოფიერებაში ისაა, რომ არა მარტო ახსნას სამყარო, რათა დაეხმაროს საკუთარი არსებობის წარმართვაში ამქვეყნად, არამედ ასევე მან უნდა იმედი მისცეს ადამიანს, როგორც სიკვდილთან წილნაყარ სიცოცხლეს. მეტაფიზიკა თავიდანვე შეიქმნა როგორც იმედის მეტაფიზიკა. ადამიანისთვის მეტაფიზიკა არის იმედის ფორმა, ადამიანის გონება ცდილობს, შექმნას იმედის სახე, რომლითაც იგი დაუპირისპირდება სიკვდილს, ამქვეყნიურობის განსაცდელს, ბოროტებას. ის არის ადამიანის და საერთოდ სამყაროს ყოფიერების სხვა ალტერნატიული სამყაროს – ნამ-

დვილი, ჭეშმარიტი, მარადიული, სრულყოფილი სინამდვილის ძიება. მეტაფიზიკა ცდილობს, პასუხი გასცეს შეკითხვას: სამყაროს და ადამიანის ამგვარად, ამ ფორმით არსებობა აუცილებელია, თუ იგი მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლებელი ფორმაა ყოფიერების?

უკვე პარმენიდესთან და შემდეგ პლატონთან მეტაფიზიკა განისაზღვრა როგორც იმედის ფორმა. როდესაც პარმენიდე განიხილავს ჰერაკლიტეს მოსაზრებას, რომ ყველაფერი, რაც არსებობს, უნდა მოისპოს, მოკვდეს, გაქრეს, ეს ნიშნავდა სიკვდილის, არარას განადგურების ბატონობას სიცოცხლეზე, არსებობაზე, არსებულზე. პარმენიდესთვის ეგზისტენციალურად მიუღებელია ასეთი სამყარო. მან ძველი ბერძენის სამყაროში, ღმერთებისა და ბუნების გვერდით, შემოიტანა ახალი სივრცე – ყოფიერება, მარადიული გონითი, სრულყოფილი სინამდვილე. ეს იყო იმედი, რომელიც მან ადამიანს მისცა. ამ იმედმა უფრო სრულყოფილი სახე მიიღო პლატონთან. შემდეგ ნიცშემ ეს იმედი უკუაგდო როგორც ყალბი, მაგრამ ადამიანი მაინც აგრძელებს ამ იმედის ძიებას.

მეტაფიზიკა არის ადამიანის ონტოლოგიური თვითშემეცნება, როდესაც მას შეუძლია, შეხედოს თავის სამყაროს „გარედან“ და დაინახოს სხვა შესაძლებლობა, რომ მისი არსებობის სამყარო ერთ-ერთი შესაძლოა. კითხვას – „რა არის მეტაფიზიკა?“ მივყავართ ადამიანის არსებობის სიღრმეში და ის იქცევა კითხვაში „რა არის ადამიანი?“, რომელსაც ახასიათებს მეტაფიზიკა, რომელიც სცილდება სამყაროს, კოსმოსს, ბუნებას, სამყაროს, აღმოცენდება აქ და ახლა, როგორც სახლის გზის ძიება. მეტაფიზიკა, როგორც ძიება, რომელიც გვატყვევებს, განპირობებულია ფუნდამენტური დამოკიდებულებით: ვიყოთ „სახლში“. ადამიანი თავს ამქვეყნად გრძნობს, როგორც სტუმარი, რომელიც მოვიდა ამქვეყნად და უნდა წავიდეს.

მამუკა დოლიძე

პოსტმეტაფიზიკური მედიტაციები და ფენომენოლოგიური ძიებები

დღეს, პოსტმოდერნიზმის ეპოქაში, მეტად თავისებურ, უცნაურ მეტაფიზიკურ ფილოსოფიასთან გვაქვს საქმე. ჩნდება აზრის სრულიად უჩვეულო წარმონაქმნთან შეხვედრის მოლოდინი, ცნებითი აზროვნების გარეშეც რომ მოიტანს სათქმელს, როგორც საჩუქარს, ჭეშმარიტების ნათლით მოცულს.

არ არსებობს ელემენტარული ნაწილაკი, რისგანაც შეიძლება აშენდეს ენა, როგორც ყოფიერების სახლი.

რა არის მეტაფიზიკა? ამ შეკითხვას ვერ მოუძებნა კაცობრიობამ შესაფერისი პასუხი მთელი ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე.

მეოცე საუკუნის ვერცერთი ფილოსოფიური სკოლა სრულად ვერ განმარტავს და ვერ ამოწურავს აზროვნების ამ მარადიული შეკითხვის შინაარსს.

რა არის მეტაფიზიკა? თავად ამ შეკითხვის დასმა უკვე რაღაცის თქმას ნიშნავს მეტაფიზიკური საგნის შესახებ. ამ შეკითხვაშია ჩაქსოვილი პასუხის განცდაც, ოღონდ ეს პასუხი არ წარმოადგენს არც წმინდა გონების იდეას და არც მის ფსიქოემოციურ გამოხატვას; ეს წარმოსახვითი, ფენომენოლოგიური განცდაა, შემოქმედების თავისუფლებას რომ ეთამაშება.

პოსტმეტაფიზიკის სულიერი განცდა გასხივოსნებულია სუბიექტური ჭეშმარიტების სულ სხვა ნათელით: „მე-ს“ ცნობიერების თავის თავში ყოფნის სიცხადით.

ძნელია, გაჰყვე ხელიდან გაქცეული სიტყვის დინებას, მაგრამ მიზანი, რასაც ეს თვითმოძრავი ნაკადი ელტვის, ღირს კიდევაც იმ თავდავიწყებად, სრულიად რომ ათავისუფლებს აზრს დეტერმინიზმის კლანჭებიდან. ფიქრი არაცნობიერი გარდასახვის ისეთ სფეროში შედის, სადაც დაზღვეული არა ხარ გონების სრული კოლაფსის და ენობრივი დეკონსტრუქციისგან, მაგრამ, ამავე დროს, ჩნდება აზრის სრულიად უჩვეულო წარმონაქმნთან შეხვედრის მოლოდინიც, ცნებითი აზროვნების გარეშეც რომ მოიტანს სათქმელს, როგორც საჩუქარს, ჭეშმარიტების ნათლით მოცულს. სულმოუთქმელია ეს სპონტანური ნაკადი თავის იმპრესიულ დახვეწილობაში და ექსპრესიული თრობის დიონისურ სტიქიაში.

აზროვნების იდუმალების ამ საოცრებათა სამყაროში ყველაფერი შეიძლება მოხდეს, შეიძლება უსაზრისობაში ჩავარდე, მაგრამ შეიძლება განამტკიცო რწმენა და მოიხვეჭო ვნებათა ქაოსისგან გადარჩენის ძალა. შეიძლება ეზიარო სულის საიდუმლო ქმედებათა ჰარმონიას ამაღლებულ საზრისთა და მნიშვნელობათა კრისტალიზაციის შუქზე. შეიძლება გაჩნდეს მოლოდინი და ეს მოლოდინი გაგრძელდეს მანამ, სანამ დრომოჭმული რაციონალიზმის ნანგრევებს შორის არ დატრიალდება საშინელი მაგნიტური ქარიშხალი, რაც კვანტურ ნაწილაკებად დაშლილ და გაფან-

ტულ სიტყვებს არ შეაკოწიწებს ახალ გამოთქმებად, ენობრივი თამაშების ახალ შემობრუნებად და გაგიყვანს ახალ, წარმოსახვით წარმოუდგენელი წარმოდგენის სცენაზე.

პოსტმოდერნიზმთან შეთამაშებული მეტაფიზიკის მოლოდინი ამ სცენასაც სცილდება, გრძელდება და ბოლო არ უჩანს გზას, მიდის და მიდის. ყველაფერი ისევ ხელიდან გაგირბის, ისევ თავბრუს გახვევს, გაცდუნებს ჩრდილთა თამაშით და ილუზიებით. არ ვიცი, რა სახელი უნდა დავარქვა უსახელოს და შეუცნობელს. სად – პოეზიის, ფილოსოფიის თუ მეცნიერების რომელ მოსახვევშია ჩასაფრებული იდუმალება, რომელსაც უსასრულობას ვუწოდებ.

თითქოს მარცხით თავდება მეტაფიზიკის ეს ფენომენოლოგიური ძიება – ედმუნდ ჰუსერლის კი არა და არც მარტინ ჰაიდეგერის, უფრო ჯაკობ დერიდას სტილში ჩატარებული გამოძიება, სამხილს რომ დაეძებს მეტაფიზიკური საგნის არსებობის გასამართლებლად, რათა მას არ მიესაჯოს არყოფნა ან არ გამოცხადდეს კანონგარეშე ვერბალურ სუბიექტად, როგორც ეს გულუბრყვილო პოზიტივისტებმა და არცთუ მიამიტმა ნეოპოზიტივისტებმა გააკეთეს. მაგრამ დერიდას ძიებაც არ დამთავრებულა, ის ისევ და ისევ გაგრძელებას ითხოვს, რადგან თვითმოძრავი სიტყვის დესტრუქტურიზაციას ვერ გააჩერებ, ვერ მიაგნებ იმ ელემენტარულ ნაწილაკს, რომელიც შემდგომ აღარ გაიყოფა და რასაც მეტაფიზიკის ატომური მარცვალი შეიძლება ვუწოდო. იქ, გონების ლოგიკური ძალებით მიუწვდომელ სფეროში, ცნობიერების ფენომენოლოგიური მოძრაობა და ტრანსცენდენტის მჭვრეტელობითი უძრაობა ისეა გადახლართული ერთმანეთში, რომ ვერ გაარჩევ, სად თავდება ცნობიერი ფიზიკა და სად იწყება ზეცნობიერი მეტაფიზიკა.

ყველაფრის თავი და თავი კი ის არის, რომ არ არსებობს ელემენტარული ნაწილაკი, რისგანაც შეიძლება აშენდეს ენა, როგორც ყოფიერების სახლი. უმცირესი ქმედების კვანტი, რომელიც დაფიქსირდა ატომურ მექანიკაში, აღარაა ნაწილაკი. ის ენერგეტიკული ქმედებაა. მაგრამ რა გარანტიაა, რომ მიკროენერგიის ეს სინგულარობა უმცირესია და არ განიყოფა სულის და მატერიის უფრო ფაქიზ, უფრო მცირე, უფრო შემპარავ მოქმედებებად? ამიტომ, არც ის გამოდგება მეტაფიზიკური საგნის საშენ მასალად.

პოსტმოდერნიზმს ახასიათებს ასეთი უიმედობა და უსაზრისობაში ყოფნა. ჭეშმარიტების მაძიებელი ფიქრი თითქოს არსაიდან მოდის და არსაით მიემართება, მაგრამ მთავარი ის გახლავთ, რომ აზრი მოძრაობს, თუნდაც უმისამართოდ, უმიზნოდ. თავად მოძრაობის ფაქტი, მოუსვენრობა და გულს ცეცხლივით მოდებული ექსპრესიის სურვილი, რაც ამ სტრიქონების ავტორს ამოძრავებს, ნიშნავს, რომ არსებობს აზროვნება, რომ ის ცოცხალი პროცესია, მისი გამომთქმელი სიტყვის პულსაცია ეხმაურება მაძიებლის გულის ფეთქვას, ბედმა რომ თანამედროვე სამყაროს უსაზრისობაში ყოფნა არგუნა.

თუკი ცოცხალი ხარ, ამ არაფრისმთქმელ უსაზრისობაშიც შეიძლება რაღაცის თქმა, თქმა კი არა, მთელი ფილოსოფიური კონცეფციის ჩამოყალიბება თავისი ფენომენოლოგიით, ანალიტიკური ტრადიციით და მეტაფიზიკური დაფარულობით, შესანიშნავად რომ შეიძლება მოერგოს პოსტმოდერნული აბსურდის სიტუაციას,

ცხოვრების უაზრობას, არალოგიკურ ყოფნას, ეკოლოგიურ კრიზისს, პოლიტიკურ კოლიზიებს.

მოკლედ რომ ითქვას, დღესაც, სრულ უიმედობაში, ნგრევის და დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ განჭვრეტილ საშინელებათა ქაოსში, სასწაულის იმედად ვარ, რადგან სიცოცხლე თავად არის სასწაული, სასოწარკვეთის მიუხედავად, სიცოცხლის მაჯისცემა მამყოფებს ბედნიერების მოლოდინში.

ამიტომაც ვერ ვჩერდები, ვსახავ და ვბეჭდავ სიტყვებს არაფრის შესახებ, შესახებ იმისა, რომ ვარ, ვარსებობ და ვერასოდეს გამოვხატავ აქყოფნის სასწაულს, რაც მეძლევა უპირობოდ, როგორც სამყაროში ყოფნა, როგორც ჰაიდეგერის მიერ წარმოსახული ვარდნა ეგზისტენციის ნაკადში, რომლის სათავე და ბოლო ფიზიკის მიღმა, არისტოტელეს მიერ გადადებულ მეტაფიზიკურ ჩანაწერებშია დაუნჯებული.

რა არის მეტაფიზიკა? ამ შეკითხვას ვერ მოუძებნა კაცობრიობამ შესაფერისი პასუხი მთელი ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე.

გავბედავდით და ვიტყოდით, რომ ამ კითხვას არცა აქვს ლოგიკური პასუხი და ვერავინ დაიკვეხნის მისი საიდუმლო შინაარსის სრულ ნათელყოფას. კანტმა მოკრძალებით შეაღო თავისთავადი საგნის კარები, მაგრამ ვერ (თუ არ) შეეხო იმას, რაც კარს მიღმა ეგულებოდა.

პასუხს ვერ გვაძლევს ვერც ანა-ტერეზა ტიმიენიჩკას ფენომენოლოგია: ადამიანის ფიზიკურ არსებობასთან შეუფერებელი სიცოცხლის მოზღვავებული სიჭარბე უფრო არსის ქმნადობის მოუსვენარი აღმაფრენაა, ვიდრე თავის თავში ყოფნის მეტაფიზიკური სიმშვიდე (1).

ჰაიდეგერი მეტაფიზიკას უკავშირებს ყოფიერების მთლიანობას არარას ონტოლოგიაში, მაგრამ ეს მთლიანობა გახსნილია, გამოვლენადია, დაკვირვებადია. ვფიქრობთ, აქ საქმე ეხება სამყაროს ფენომენოლოგიურ ღიაობას და არა აზრით მიუწვდომელი საგნის დაფარულობას (2).

უნდა ვაღიაროთ, რომ მეოცე საუკუნის ვერცერთი ფილოსოფიური სკოლა სრულად ვერ განმარტავს და ვერ ამოწურავს აზროვნების ამ მარადიული შეკითხვის შინაარსს. გავიხსენოთ მერაბ მამარდაშვილის სიტყვები:

„ვერავინ იტყვის, რომ არის მეტაფიზიკის მცოდნე, თუნდაც რომ ამ პრობლემის კვლევას მიუძღვნას მთელი თავისი ცხოვრება“ (3).

საკუთარ სულში ჩაღრმავება, ნდობა სიტყვისა, ავტორის უკითხავად რომ მიედინება, ეს ყოველივე ერთგვარი მთამსვლელობითი სამზადისია მეტაფიზიკის წყვდიადით მოცული მწვერვალის დასაპყრობად. რაკი შეკითხვა ოდითგანვე იყო დასმული და დღესაც დაისმის, უშედეგოდაც რომ დამთავრდეს ალპინისტური ექსპედიცია და მწვერვალი აუღებელი დარჩეს, მისი დალაშქვრის მცდელობას უკვე გააჩნია შემეცნებითი ფასეულობა და სულიერი ღირსება.

რა არის მეტაფიზიკა? ალპინიზმის საიდუმლოება იმაში მდგომარეობს, რომ უკან არ უნდა მიიხედო, არ უნდა დაუბრუნდე უკვე გავლილ და მრავალთა მიერ გატკეპნილ გზას, უნდა მოძებნო საკუთარი ბილიკი, სადაც ცნობიერება მთლიანად განთავისუფლდება წინამდებარე ცოდნისგან, საიდანაც თავიდან დაიწყება სულის მოძრაობა შეუცნობელისკენ.

ამ ბილიკზე სხვა ვერავინ გაივლის, ეს ჩემი პირადი, ინტიმური ბილიკია, ჯერ გაუვლელი, გაუკვალავი.

ზესწრაფვის ბინდით მოცულ ფერდობზე სასოწარკვეთამ შეიძლება შემიპყროს. ვგრძნობ, ვერაფერს ვამბობ, ვერაფერს გამოვხატავ ყოველდღიურ ერთფეროვნებაში. ჩემს უღიმღამო ცხოვრებას კიდევ უფრო აფერმკრთალებს უსაზრისოდ დარჩენილი გონების სიჩუმე, სადაც აზრის ოდნავი გაფაჩუნებაც კი სანატრელია.

მაინც ვებღაუჭები ამ სასოწარკვეთას, ამ უიმედობას, სადაც არაფერი მბრძანებლობს ყველაფერზე. არაფრის გარდა, სხვა მეტი არაფერი გამაჩნია. სასოწარკვეთაა ჩემი ერთადერთი გზა, სასოებამდე რომ მიმიყვანს, ოღონდ არ გამიტაცოს ამბიციამ, რომ რაღაცის მოძიება შემიძლია მიუწვდომელი მწვერვალის გზაზე. გულწრფელად უნდა ვაღიარო, რომ არაფერი ვიცი, რომ არარაობა ვარ.

ვინ მომცა უფლება, რომ ვეძიო ის, რაც არ იძებნება, რაც ჩემს უკითხავად შეიძლება გამომეცხადოს მე კი არა, ჩემზე უმეცარს და უღირსს. გონებრივი უძლურების ისეთ ნაპრალში ვარ, არა მგონია, ამოძრომა შევძლო და თუ ამოვედი, ისევ შეიძლება წამიღოს დასაკარგავში სასოწარკვეთის ზვავმა.

რაკი მეწერება და მეფიქრება ამ სულიერი უძლურების შესახებ, ეს ნიშნავს, რომ გონება არ დამიკარგავს, მოლოდინი არ გამქრალა. არაფრის ძიების ჟინი ისევ მაცოცხლებს, ისევ მაფხიზლებს, ისევ დაპირებებით მავსებს.

არაფრით ვიმსახურებ იმას, რასაც განგება მიმზადებს. მაინც ფეთქავს იმედის ნაპერწკალი, როგორც საჩუქარი გულწრფელობისთვის, სინდისის სიწმინდისათვის, სიტყვის თავისუფლებისათვის. ეს საჩუქარი მოდის, მიახლოვდება, ოღონდ იმ პირობით, რომ ბოლომდე გახსნილი ვიქნები საკუთარი თავის წინაშე, არ გადავუხვევ სპონტანური თვითგამოხატვის ბილიკიდან, ისევ და ისევ ვიქნები ის, რაც უნდა ვიყო.

ღმერთო, მომეცი ძალა, რომ ვიყო ის, რაც ვარ!

მინდა ყური მივუგდო საკუთარ თავს, რა ხდება ჩემს არსებაში, როცა მეტაფიზიკის რაობას დავეძებ. არც არაფერი ხდება, მაგრამ არაფრის დუმილს გაგონება და ამოცნობა სჭირდება. სიჩუმე უნდა გაიშალოს მრავალფეროვან ფიქრებად, ფარულ ექსპრესიებად, რომ არაფრის უსაზრისობა ყველაფრის საზრისად იქცეს.

ამოუცნობის ამოცნობის ეს მისტერია წამიერია, თუმცა შეიძლება შეჩერდეს ეს წამი, რათა ჩიტივით გაფრენილი ცხოვრების მდინარეში ერთხელ მაინც შევიდე, თვალი მაინს გადავავლო დაუვიწყარ წარსულს და შევძლო მომავლის ხედვა.

საით მივდივარ, რას ვაკეთებ, უგზოუკვლოდ დავეხეტები ნანატრი მწვერვალის გარშემო. ვეცემი, ისევ ვდგები, სად არ მიმაფრენს აუხდენელი ოცნება. მთლიანად ფიქრებად ქცეული, უკვე აღარც ვარ ფიქრი, აღარ მამოძრავებს ჭეშმარიტების წვდომის მიზანი. პოსტმოდერნული ეპოქა ახლა დროის და სივრცის გარეთ აგრძელებს თავის ამორფულ ყოფნა-არყოფნას.

აქ უპრიანია ცოტა შევისვენო და მკითხველსაც დავუთმო ცარიელი ფურცელი, რათა გამოთქვას აზრი იმის შესახებ, რის შესახებაც აზრის გამოთქმა შეუძლებელია.

ცარიელი ფურცელი

* * *

ცარიელი ფურცლის სითეთრეში გზა დავკარგე, მხარი მეცვალა და ახლა სხვა მხრიდან მინდა ვცადო მწვერვალის დაპყრობა.

რეკლამებით მოციმციმე, ასო-ნიშნებად ქცეული ნათურების ცეცხლი, მგზნებარე ლოზუნგები, უშინაარსო, მაგრამ გრძნობებით სავსე სიტყვები, ეს ყოველივე ქმნის შუქჩრდილებით მოთამაშე ცირკის არენას, რასაც ჩვენი სამყარო ჰქვია.

აქ, ინტერნეტში შემძვრალი, გაოგნებული თუ გაშტერებული მაყურებლის წინაშე იდგმება ვირტუალური წარმოდგენა, სადაც პოლიტიკოსთა მსახიობური ხელოვნება ფილოსოფოსთა მჭვრეტელობით მისტერიას ერწყმის. ერთ დიდ ატრაქციონად, „დისნეილენდად“ ქცეული ქვეყნიერება ყველას და ყველაფერს ითრევს თავის კარნავალურ ქაოსში. ეს არეულობა მეც მიპყრობს, გაურკვევლობაში მამყოფებს. ღერძი ეკარგება წუთისოფელს, აქამდე წაღმა-უკუღმა რომ ტრიალებდა ჭეშმარიტების გარშემო. აქ და ამჟამად ყოფნაა ერთადერთი, რაც მდგრადობას მანიჭებს მორღვეული აზრის მეწყერში. ფიზიკურია თუ მეტაფიზიკური ეს არსებობა? საცირკო სანახაობა, რომელსაც ყველანი ვესწრებით, გადმოდის ჯებირებს და გარშემორტყმულ ამფითეატრს ამტვრევს.

სხვა გზა არ არის, უნდა წამოვხტე და შევუერთდე სცენაზე გათამაშებულ წარმოდგენას, სადაც ნიღბებმა, მოსასხამებმა, მოცეკვავე კაბებმა, იმიჯებმა, ნიშნებმა, სათამაშოებმა დაკარგეს სხეული და ცარიელ ექსპრესიებად გააგრძელეს თავიანთი თეატრალური ცხოვრება.

როგორ გინდა შეინარჩუნო მისწრაფება მეტაფიზიკისკენ, კლიპების და ეფექტების ამ მოციმციმე შუქჩრდილებში? ვთამაშობ სხვებთან ერთად და არა ვუწყი, ვის წარმოვადგენ – ჩემს თავს თუ სხვას? მაინც ვის? არავის! არავინაა ჩემი პერსონაჟის პირველსახე. თუკი სიცოცხლე თამაში, ხელოვნება და მიბაძვაა, აღარავინაა, ვისაც შეიძლება მივბაძო.

ბავშვობის სამოთხიდან აღმოცენებული, ოდესღაც საამო და სურნელოვანი ბაღი მთლიანად გაიყიდა და გარდაიქმნა დაუსრულებელ ატრაქციონად. ცოცხალი ბუნების ნამცეციც კი ათვისებულია, კულტივირებულია და გადაქცეულია გართობა-სანახაობის მომგებიან ელემენტად.

ძნელია აქ ყოფნა. თითქმის შეუძლებელი, მაგრამ ეს შეუძლებლობაც დაშლილი და დანაწევრებულია მოჩვენებით შესაძლებლობებად. ასე მგონია, ისევ ვდგავარ მწვერვალის ბილიკზე, ისევ ავდივარ მაღლა და მაღლა (თუმცა შესაძლოა, ქვევითაც მივფრინავ) და ბოლო არ უჩანს ამ აღმართ-დაღმართს.

იქნებ რაიმე სასიკეთო მოვნახო ამ უიმედობასა და უაზრობაში? არავის მიბაძვა თავად უნდა ვაქციო მეტაფიზიკურ საგნად. მიბაძვა ნიშნავს, რომ მინდა ვიყო განსხვავებული საკუთარი თავისგან, ვიყო გახსნილი სხვადყოფნის ათასფერ შესაძლებლობათა მიმართ. მნიშვნელობა არა აქვს, ვის ან რას ვემსგავსები, თავად მიბაძვის პროცესი თვითიდენტიფიკაციის ახალ თვალსაწიერს მისახავს. ვთამაშობ თამაშის გულისთვის.

თითქოს პოსტმოდერნის ამ თვალისმომჭრელ ატრაქციონს დაავიწყდა, რომ საბაზრო ინტერესების გამო შეიქმნა და კრეაციის თავდავიწყებაში მიაღწია ისეთ თეატრალურ ეფექტს, რომელმაც თავად შეიმოქმედა საკუთარი არსებობა და არსი, მიზეზი და მიზანი. მეც ამ თვითმყოფადი სანახაობის მონაწილე ვარ. არაფრით განვსხვავდები ხელოვნური ინტელექტისგან, აქ რომ განუკითხავად მბრძანებლობს და ჩემი შექმნილი, ახლა პირიქით, მე მისახავს შემდგომი არსებობის პროგრამას და მიზანს.

მთავარია, არ შემოვირტყა თავში ხელი, ბოროტებად არ შევრაცხო ინტელექტუალური ცხოვრების კომპიუტერული პროგრესი. ყველაფერი უკვე არსებულის ახალი მოცემულობაა, რომელიც უნდა მივიღო, რომ გზის გაგრძელება შევძლო ნისლით მოცული მწვერვალისკენ.

მე და მოაზროვნე მანქანა ისე დავმეგობრდით, ველარ გამირკვევია, მე ვწერ იმას, რასაც ვწერ, თუ ხელოვნური ინტელექტის პროგრამით ჩნდება ჩემი სათქმელი.

დაქოქილი თოჯინასავით ვაგრძელებ თამაშს, საყოველთაო უწესრიგობის, ჩემთვის სრულიად გაუგებარ დღის წესრიგში. მარადისობის სფინქსივით აღმართულა აზროვნების ეს პოსტმოდერნული მანქანა და თავისი დუმილით გზას მიხსნის, ჩავიხედო საკუთარ სულში.

გონების ცაზე მეხის გაელვებას ჰგავს ფიქრი, რომ განსხვავებაა სამყაროს არსებობის საწყისი და არა მსგავსება! ჯერ არსებობს მიბაძვა, როგორც თავისთავადი თამაში და შემდეგ ჩნდება ის, რასაც უნდა მივბაძო. გარდასახვის და განსხვისების პირველადი აქტი არარსებულს ერწყმის, წინ რომ უსწრებს არსებობას და აღქმას.

ეს იდეა უცნობი მწვერვალის უახლოესი ნიშან-სვეტია. არსაიდან მონაბერი ქარი წმენდს და ასხივოსნებს გონებას. ვგრძნობ, როგორ ვთავისუფლდები უკვე დაწერილი და გაქვავებული სიტყვებისგან, სიზიფეს ტვირთივით რომ მაწვება გულზე. ქარიშხალი მეხმარება, მოვიგლიჯო გულს ლოდივით შემოწოლილი ბარგი, სრულიად განვთავისუფლდე წინამდებარე ტექსტისგან, ჩიტივით გავფრინდე და თავიდან დავიწყო მწვერვალის ძიება.

საამოა ასეთ მდგომარეობაში ყოფნა. საამოა თუნდაც იმიტომ, რომ ჭეშმარიტების გამოცხადების მზადყოფნაში ვარ, რაც გულისხმობს აქ და ახლა ყოფნას სამყაროს ისეთ ღიაობაში, სადაც მარადისობის სფინქსაც მივუგდებ ყურს და თანაც არ დავკარგავ კავშირს აწმყოსთან, რათა შეჩერებული დროის თვალჩაუწვდენელ ჭაში ვისმინო გამოძახილი მეტაფიზიკის არსის შესახებ.

სად არ დაფრინავს ჩემი ფიქრი და მაინც ვაცნობიერებ აქ ყოფნას, ჩემი ბავშვობის სოფელში, სააგარაკო სახლის სამუშაო ოთახში. ეს შეგრძნება კუდში წვდება ხელიდან გაქცეულ დროს, მის მდინარებას აჩერებს, უფრო კი ერწყმის. აქ და სხვაგან ყოფნის ერთდროულობაში მეუფლება მწვერვალზე დგომის მგზნებარე განცდა, როგორც სიცოცხლის სავსეობა, ღიაობა და უსაზღვროება.

ამ განცდასაც აღემატება შეგრძნება იმისა, რომ ვარ, ვარსებობ იგივეობის და განსხვისების მოთამაშე ტალღაზე.

დავუშვათ, გაუფასურდა ყველა და ყველაფერი და სრულიად ცარიელმა ილუზიებმა ხელში ჩაიგდეს ყოფიერების საუფლო. საყოველთაო არეულობაში მეც შეიძლება, დავკარგო საკუთარი თავი და ვეღარ გავარკვიო, ვინ ვარ: მოაზროვნე ცხოველი თუ ხელოვნური ინტელექტი.

წარსულის მონატრება და ნოსტალგიაც კი გამქრალია თავქეიფა იმიჯების, ენობრივი თამაშების, ობლად დარჩენილი სიმბოლოების, უავტორო სიტყვების, არაფრისმთქმელი ხატოვანების, უშინაარსო ექსპრესიების, გამაღიზიანებელი რეკლამების, ქვეცნობიერი კლიპების, საშინელებათა ფილმების, ათასფერი ურჩხულების, სიმახინჯის ესთეტიკაში.

დავუშვათ, ვარ მხოლოდ უპასუხო კითხვის ნიშანი საკუთარი მეობის შესახებ. ყოველივე ეს სიმულაკრების, ანუ უსაგნო მიბაძვის და თავისთავადი თამაშის ფენომენოლოგიური მოძრაობაა.

მთავარი ის არის, რომ ეს მოჩვენებითი, ილუზორული სამყარო, რომელიც მოკლებულია ადამიანურ სინამდვილეს, სადაც იმიჯი, ცარიელი სიმბოლო და უშინაარსო სიტყვა განუკითხავად მბრძანებლობს, არ არის მხოლოდ ილუზია, მხოლოდ ფანტასმაგორია. ის არსებობს, ის ყოფიერების ახალი წარმოდგენაა და მას გააჩნია თავისი ტრანსცენდენტალური საფუძველი, თუმცა ეს არც ყოფნა-არყოფნის კლასიკური სუბსტანციაა და არც არარას ონტოლოგია.

პოსტ-მოდერნის თვალისმომჭრელ სიღრმეში არყოფნის ნაღმივით არის ჩადებული მეტაფიზიკური არარსი, რომელსაც არა აქვს სახელი და გარკვეული შინაარსი. მის შესახებ შეკითხვის დასმას თან არ ახლავს შესაფერისი პასუხი.

ერთადერთი, რაც შეიძლება ითქვას, არის რწმენა, რომ ეს ფერადოვანი, ფეთქებადი სიარაფრე არსებობს.

რწმენა გარდაქმნის ილუზიათა სამყაროს რეალობად, ოღონდ ეს არ არის ფიზიკური რეალობა ან სულიერების იდეალური სამყოფელი. ეს არც კომპიუტერის ვირტუალური და არც თეატრის ილუზორული სივრცეა.

ეს გახლავთ ჰიპერრეალობა, რომელშიც იმდენადაა ჩაქსოვილი მე-ს თავისთავადი იმიჯი, რომ არსებითად სუბიექტური რეალობაა და არა ობიექტური სინამდვილე.

შემთხვევითი არაა, რომ სწორედ ჰიპერრეალობის სახელს უწოდებენ თანამედროვე მოაზროვნენი პოსტმოდერნის სიტუაციას. რეალობის აღმატებული ხარისხი გვიჩვენებს, რომ პოსტმოდერნი გარკვეულ მეტაფიზიკურ ელემენტს მოიცავს თავის თავში, როგორც ახალი ჭეშმარიტების ფასეულობას, რაც ადამიანს, როგორც ცარიელ იმიჯს და საგანთა რეკლამებს, როგორც ცარიელ სიმბოლოებს, ანიჭებს თავისთავადი ყოფიერების ღირებულებას.

პოსტმოდერნის ფენომენოლოგიურ ღიაობაში, რომელიც გაურბის უკვე ჩამოყალიბებულ საზრისებს, ფეთქავს ახალ საზრისთა ქმნადობის სასიცოცხლო იმპულსი, თავისი ინტენსივობით და სიცხადით რომ აღემატება ყოველგვარ ეპისტემოლოგიურ ცოდნას, რაც გაგვაჩნია და რაც შეიძლება გაგვაჩნდეს ჩვენი სამყაროს შესახებ.

დასკვნა დასკვნის გარეშე

აქ წარმოდგენილი ესე გამორიცხავს კლასიკურ მეტაფიზიკას, როგორც ტრადიციულ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. დასახული პრობლემის კვლევა ეწინააღმდეგება ყოველგვარ შეჯამებას და დასკვნას, რადგან სათქმელის თავმოყრა გამოუთქმელი არსის შესახებ ერთგვარი რედუქციაა, შემოსაზღვრულობაა, აზრის ლოგიკური დეტერმინიზმია, რასაც ვერ ეგუება ის, რის შესახებაც შეუძლებელია გამოითქვას აზრი.

ენის დეკონსტრუქცია და იავარქმნილი სიტყვის წიაღში ყოფიერების ელემენტარული ნაწილაკის ძიება მხოლოდ მოჩვენებითი მისადგომია ამ მიუდგომელ მწვერვალთან.

კანტისეული რწმენა, რომ არსებობს „საგანი თავის თავში“, რაც ზემოქმედებს ჩვენს ცნობიერებაზე და ქმნის ადამიანის სამყაროს, წმინდა გონების ერთგვარი დაშვებაა, რაც არსებითად ვერ ფანტავს წყვდიადს მეტაფიზიკის საგნის გარშემო.

ვფიქრობთ, გზის გაგრძელების ერთადერთი შესაძლებლობაა დაუსრულებელ ფენომენოლოგიურ მოძრაობაში ყოფნა; არსებობა სილამაზის და სიმახინჯის მიღმა, ჰიპერრეალობის ფანტასმაგორიათა ალპინისტურ ბანაკში, საიდანაც თუ ღმერთმა ინება, მოწმენდილ ცაზე შეიძლება გამოჩნდეს ის, რისი დანახვაც მხოლოდ ბედის განჩინებით არის შესაძლებელი.

მანამდე კი არსებობს მხოლოდ მოძრაობა, მხოლოდ სიცოცხლე, მხოლოდ თავბრუდამხვევი რიტმის და სულის მოთქმის მონაცვლეობა; სწრაფვა, მიზნობრიობა, რწმენა, სინდისის ხმა, ყოფნა ყოფნის ღიაობაში და ძიება, როგორც სუნთქვის აუცილებლობა; უეცარი ზეშთაგონება და სასწაულის მოლოდინი, რომ იქნებ ერთხელ მაინც გაიხსნას იდუმალების ფარდა და მარტოსულის საცალფეხო ბილიკზე გამოჩნდეს ის, რასაც ვერ იტყვი, სხვას ვერ გააგებინებ, მაგრამ იპოვნი და დაეწაფები, როგორც მხოლოდ შენთვის არსებულ ჭეშმარიტების წყაროს.

გულწრფელად რომ ითქვას, მეტაფიზიკის არავითარი ძიება აქ არ ხდება. ჩემი ფიქრის მიმდინარეობა არის მხოლოდ ტრავერსი აზროვნების მწვერვალებზე, რომლის ზეამოცანაა „მე-ს“ ცნობიერების სრული განთავისუფლება ყოველგვარი წინასწარდასახული პროგრამისგან და მეთოდოლოგიური გზებისგან.

გაუკვალავში გადასვლა, ქმნადობის ცოცხალი იმპულსის დაჭერა, სრული ნდობა სულიერი წიაღსვლების მიმართ; გარღვევა და გადალახვა ყოველგვარი ჟანრობრივი საზღვრების, რაც სწორედ პოსტმოდერნის სტილია... წინადადებათა წყობის აღრევა, სიტყვათა განტევება მნიშვნელობების და საზრისებისგან, თავისუფლების სიხარული, შემოქმედებითი წვა...

მეტაფიზიკით შთაგონებულმა აზროვნებამ შეიძლება ვერც იგუოს მხოლოდ ფილოსოფიის საზღვრები და გადავიდეს ყოველგვარ ზღვარს, რაც თურმე სულაც არ ნიშნავს უსაზრისობაში ჩავარდნას. პირიქით, გონების ასეთი ზემძლავრი კონცენტრაცია აღემატება ყოველგვარ მიზანს, ნატვრას, ფანტაზიას, ოცნებას. ფრთაშესხმული იდეა აღარ არის მხოლოდ აზრი, ის სახეთა ქმნადობის, პოეზიის და მხატვრული სიცოცხლის მომცველი მონადაა. სწორედ ეს გახლავთ ელემენტარული ნაწილაკი, რისგანაც ყველაფერი შედგება და რასაც ამაოდ ეძიებს ატომური ფიზიკა უმცირესი ქმედების კვანტში.

მინდა აზრი მოვიკრიფო, რათა ერთხელ მაინც შევიდე ჰერაკლიტეს შეუქცევად მდინარეში. მინდა შევიგრძნო უხილავი ეთერი, ის კოსმიური მატერია, სადაც დავანებულია ჩემი სათქმელი და მელოდება მე, როდის ჩავწვდები მის შინაარსს, როდის მივაღწევ მის სათავეს, საიდანაც უშრეტად მოდის, გადმოდის, მოედინება თვითონ არ ვიცი – რა, არც ის ვიცი, საით მიედინება და თუ არ გავჩერდი, თუ არ დავარქვი ამას ყველაფერს მეტაფიზიკის სახელი და არ შევინახე ჩემი სულის საიდუმლოთა საგანძურში, ვერაფრით გავუძლებ ამ ზვავივით მოწყვეტილ ცნობიერების ნაკადს.

რა არის მეტაფიზიკა? თავად ამ შეკითხვის დასმა უკვე რაღაცის თქმას ნიშნავს მეტაფიზიკური საგნის შესახებ. ამ შეკითხვაშია ჩაქსოვილი პასუხის განცდაც, ოღონდ ეს პასუხი არ წარმოადგენს არც წმინდა გონების იდეას და არც მის ფსიქო-ემოციურ გამოხატვას; ეს წარმოსახვითი, ფენომენოლოგიური განცდაა, შემოქმედების თავისუფლებას რომ ეთამაშება.

სულიერი კრეაციის ვნებათაღელვა ვერ გამოდის ცნებითი აზროვნების სინათლეზე და აზრის და მნიშვნელობათა ქმნადობის წინალოგიკურ სფეროში ტრიალებს.

პოსტმეტაფიზიკის სულიერი განცდა გასხივოსნებულია სუბიექტური ჭეშმარიტების სულ სხვა ნათელით: „მე-ს“ ცნობიერების თავის თავში ყოფნის სიცხადით.

ლიტერატურა

1. Tymieniecka Anna Teresa – The Origins of Life. “Analecta Husserliana” 2000, vol. LXVII pp. 3 -12.
2. ჰაიდეგერი, მარტინი. წიგნი: რა არის მეტაფიზიკა? (რუს. ენაზე), გამ. „ფილოსოფიური ტექნოლოგიები“, 2007, გვ. 43-63.
3. მამარდაშვილი მერაბი. „არტოს მეტაფიზიკა“, 1993, „ხელოვნება“, 7-8

Mamuka Dolidze

POST-METAPHYSICAL MEDITATIONS AND PHENOMENOLOGICAL INQUIRIES

Expanded Theses

Summary

Today, in the era of post-modernism, we are dealing with a very unique, unusual metaphysical philosophy.

There is an expectation of encountering a completely unconventional formation of thought, one that will convey its message without the need for conceptual thinking, as a gift illuminated by the light of truth.

There is no elementary particle from which language, as the house of being, can be built. What is metaphysics? Humanity has not found a suitable answer to this question throughout the entire history of philosophy.

No philosophical school of the twentieth century fully explains or exhausts the content of this eternal question of thought.

What is metaphysics? Merely asking this question already means saying something about the metaphysical subject. The feeling of an answer is woven into this question, but this answer is neither the idea of pure reason nor its psycho-emotional expression; it is an imagined, phenomenological experience that plays with the freedom of creation.

The spiritual experience of post-metaphysics is illuminated by a completely different light of subjective truth: by the clarity of the "I" consciousness being within itself.

Summary

What is metaphysics? This great question accompanies human thinking along the whole span of the history of philosophy, beginning from antique times till now. We venture to say: There isn't a logical answer to this question. The obscurity of despair dominates over the light of the exploring mind. Traditional, modern, and post-modern philosophy have given up on this mystery of the unknown. The boundaries of thinking are too narrow for finding truth within the dense forest of eternal conundrums. The freedom of words and flight of fantasy may collide with strange, incredible sense-formations, falling into nonsense.

All attempts at searching for the metaphysical lead to a collapse of the mind. Neither analytical definition nor phenomenological description seems valid for this mystery of human thought.

What is metaphysics, then?

Even genius philosophers were unable to find a sufficient solution to this problem. Yet this darkness arising within the depths of philosophical inquiry cannot dispel the certain light of truth. A sparkle of hope still inspires our minds and fires our hearts for a new philosophical journey.

In metaphysical meditations, human thought comes from nowhere and strives for nowhere. The important point is that this wandering, aimless, chaotic flow of consciousness exists. Something happens in my soul when I meditate on the Kantian "thing in itself." The burning desire to find the solution to this everlasting problem bursts into my soul.

In Aristotle's writings, metaphysics simply denoted the texts being next to the notes on physics. Yet this simple, even mechanical indication by the word "next" has deep roots. It reveals the openness of philosophical texts toward other texts and eventually toward infinity.

Presumably, the purity of the stream of consciousness, the freedom of creativity, and the sincerity of a heart with the confessional pangs of conscience – all these points of spiritual life prepare the preliminary ground for conquering the summit of metaphysics.

This alpine expedition to the peak of philosophy seems too difficult, however.

Obviously, in our post-modern time, we deal with an overwhelming influx of hyper-reality that cannot be described by the concepts and words of classical science and traditional philosophy.

Instead of primordial nature, we are surrounded by a cultivated garden of immense attractions.

Our homeland turns into a Disneyland. We are lost on the boundless stage of inventive things and cinematic events. Advertisements, signs, empty symbols, flashing clips, senseless speech, and mindless emotions – all this chaos of cultural devastation wears down our thinking and makes it impossible to recognize the signs of the times. It seems that even the stream of time is exhausted, and the history of mankind is coming to an end.

Yet our post-metaphysical curiosity saves the situation. We cannot be content with such an amorphous, absent-minded state of consciousness. But the axis of human existence – the concentration of the mind on the eternal thing – refreshes the soul, and we can come to a conclusion without making any conclusion.

What is metaphysics?

That seems to be a senseless question. Nevertheless, as long as the problem of the "thing in itself" exists, the solution can also be interwoven within the passages of everlasting investigations.

They don't imply a rational answer, however. They go beyond the realm of rationality and refer to the universe of unconscious or preconscious thinking. Creative thought, like a Monad, contains hidden information about the unknown, "self-existent thing."

In light of our philosophical journey, we should reject all previous knowledge that has been established about the metaphysical object. The latter seems to be a dreamy phantom of epistemological rationality. Here and now, on the misty slope of this unreachable top, I keep in touch with something strange that always slips away from my thoughts. I cannot even say whether it exists or not. The structure of human language cannot catch this golden fish of truth, dwelling beyond being and understanding. I must find my own path, my intimate heartfelt relation to this indiscernible darkness of being (or non-being, as you care to take it), for the expression of a thing that is impossible to express.

If I do not indicate this darkness as a metaphysics and keep it in the sacred treasury of my soul, I cannot withstand the dizzy avalanche of my stream of consciousness.

The turmoil of spiritual creation cannot emerge into the light of conceptual thinking and revolves in the obscure, pre-logical sphere of meaning and thought formation.

The spiritual experience of post-metaphysics is illuminated by a completely different light of subjective truth: by the clarity of the self- consciousness being within itself.

Davit Galashvili

THE DICHOTOMY OF ONE VS MULTITUDE: A PHILOSOPHICAL LENS OF SPINOZA

Key Words: Spinoza, Multitude, power, Affects, Democracy.

The relationship between the one and the multitude, a debate that has echoed through the annals of philosophy, is perhaps the oldest philosophical question. Its metaphysical significance always carries a political dimension. In the dialogue *Protagoras*, Plato vividly presents the political importance of this relationship. Protagoras, the character in the dialogue, believes civil virtue (i.e., political participation) is possible for everyone, the perspective of the multitude. Socrates counters: If we ask the wisdom of architects or shipbuilders on shipbuilding, how is it that in a political assembly, everyone can express their opinion (the point of view of the one)?

Protagoras' answer is as follows: this is the fundamental difference between citizenship and other occupations. Political participation is not a profession but a universal human capacity everyone has. Protagoras uses an allegory: when Prometheus gave people fire and practical knowledge (since they had been powerless until then), they still couldn't use that practical knowledge; people had language, shelter, food, and clothing, but they didn't have political wisdom. So, Zeus sent Hermes to Earth to teach mutual respect and justice so that People could establish friendships and unity and live in a civilized society. Hermes asked Zeus whether these abilities were given only to specific units or to everyone. Zeus replied that merely transmitting this knowledge to a few individuals did not constitute a polis or civilized society (Wood, 2022, p. 59).

The virtue of participation in the life of the polis is universal and belongs to no politician, whether philosopher or mere commoner. As we delve into the history of philosophy, we find that Plato vehemently opposed the idea of universal participation in the governance of the polis; he was one of the most passionate anti-democrats. Besides ancient political and philosophical texts, we can mention ancient literature. In the *Suppliant Women*, Euripides pits the Theban herald – a subject of despotic rule – against the legendary Athenian king Theseus. The Theban declares that Thebes is governed not by its "vile multitude," who are preoccupied with manual labor and incapable of cultivating reason's fruits, but by a single ruler. In retort, Theseus extols democracy (Wood, 2022, p. 28).

This ongoing debate of who should govern, one or the multitude, continues to shape modern history and humanity's political and philosophical course. This essay addresses the ancient question: Who should rule the one or the multitude? – through the lens of the modern philosopher, Benedict Spinoza. We believe that, implicitly or directly, the aim of Western political theory has always been to glorify the rule of one and to present the multitude as an ungovernable, irrational, and emotional crowd that

cannot govern. In this essay, we try to show that Spinoza is the thinker who highlights the shortcomings of the rule of the one and the political role of the multitude. According to Spinoza, despite the historical hatred of the multitude, the creator of the political field is always the multitude and not a single ruler, whether it be the Führer, the party, the nation, the people, and so on. Perhaps political theory has historically tried to baptize the multitude as a politically immature mass. Still, for Spinoza, the political field is first and foremost a corporeal field governed by affects. It is, therefore, the multitude that governs, even if it often makes detrimental decisions.

Like the early Roman historians, the political theory that developed at the dawn of the new era considers the multitude to be the captive and bearer of passive emotions and sees neither rational grain nor emancipatory potential. Here, we find no difference between the vulgar multitude, which is surrounded by adverse passive affects, fear, and hatred, and the rational multitude, which, in its action, relies on active affects such as courage, fortitude, etc. The presentation of the multitude as a faceless, amorphous mass has its own political and social motive, which Etienne Balibar has aptly termed "the fear of the masses" (Balibar, 1994, p. 5). Spinoza differs from his contemporaries in that he does not present the multitude as a bearer of passive affects but gives it a positive meaning. For Spinoza (and it should be noted that this is to be found throughout the *Political Treatise*), the multitude is no longer a negative given, but an actor instituting the state, law, right and therefore power: "The multitude is no longer a negative condition but the positive premise of the self-constitution of right" (Negri, 1991, p. 195). Or, to put it another way, the State is born out of the power of the multitude, which (this productive power) is codified in positive law and opposed to this same multitude but constitutes a threat to the already established institutional order. If the multitude feeds the state apparatus, the diversity of power (potentia) undermines Power's (potestas) artificial singularity, solidity, and fragility.[1]

Modern-day political theory, which Etienne Balibar describes as a "system of preventive protection" against the multitude, removes the concept of the multitude from the political arena and replaces it with the abstract idea of the people. Contrary to the positive meaning given to the multitude in the *Political Treatise*, traditionally, in political theory, the multitude is perceived as an inorganic, changeable, undisciplined, seditious, chaotic mass, contrary to the united, single-willed, disciplined people. The state's existence is always linked to the people because they are united, have a single will, and a single action is attributed to them (Hobbes, 1984, XII/VII).

[1] In Negri's reading of Spinoza (and here we specifically adopt Negri's interpretation), power (potestas) refers to centralized, hierarchical authority (e.g., state sovereignty, institutional rule) that functions through coercion and top-down control. In contrast, power (potentia) refers to the immanent, collective ability of the multitude to act and organize itself – a creative, democratic force that resists alienation. For Spinoza, potentia is ontological (the actual ability to exist and resist), while potestas is a derivative political construct that attempts to limit potentia. Negri politicizes this distinction by elaborating it as the central antagonism between the state's repressive apparatus and the masses' revolutionary potential. See Spinoza, *Ethics* III, Def. 7 (on potentia) and *Tractatus Politicus* 2.9-10 (on potestas); Negri, The Savage Anomaly (1991), pp. 194-210.

We've already pointed out that, in the traditional political dictionary, the multitude represented a threat to any political regime, as it was perceived as an undisciplined, turbulent, and uncontrolled wave capable of destroying any rational order and triggering civil war. Unlike the thinkers of his time, Machiavelli did not believe that the multitude was intrinsically prone to error. Machiavelli constantly fought against Western political philosophy's dominant and traditional current, which regarded the multitude as imperfect and prone to error, incapable of governing, and needing a representative. It is fair to say that, before Spinoza, it was Machiavelli who shook the age-old belief and opinion that the multitude was the cause of all social ills. According to Antonio Negri, Machiavelli is a thinker who discovered multitude as a constituent of the political field; based on his reading of the first chapter of Machiavelli's *Discourses*, he concludes that "From now on, the Discourses become an apology of the people, of the constitution of freedom, and finally an explicit declaration of the absoluteness of democracy as government" (Negri, 1999, p. 68). Moreover, Machiavelli goes further, asserting that in identical political circumstances, the multitude stands superior to any prince. A people constrained by collective rationality not only attains political maturity comparable to a prince's but often surpasses it. A prince unbound by law is far more reckless, shortsighted, and unstable than the multitude. Precisely because no a priori natural inclination distinguishes the multitude from a prince, Machiavelli treats the masses as equally potent and significant political agents as individual rulers. His "subversiveness" lies in recognizing and dignifying the people for their inherent political competence and rationality (Lucchese, 2009, p. 123).

So, Antonio Negri considers Niccolò Machiavelli, as well as Spinoza and Marx, as an alternative to modern political thought, one that recognises the constitutive power of the multitude. In contrast, the liberal-constitutional line disrupts and abolishes it in already constituted Power.

Spinoza criticises liberal-constitutional thought, which believes the political field is based on free choice and rational arguments, especially free will. In contrast, the political regime is always the field of bodily interactions and communications. The collective body (the state) undergoes the same relations as the singular body, and the only difference between them is the magnitude of complexity. From this perspective, social existence changes only the relations of power, enabling human individuals to accomplish certain things that alone would be impossible. According to Spinoza's political theory, humans have no right to do anything they cannot do. Right cannot be understood as a possession; it exists only in its exercise. For Spinoza, "The right of the individual is co-extensive with its determinate power" (Spinoza, 2007, p. 237).

Moreover, by the equation of right to power, Spinoza rejects one of the fundamentals of the liberal tradition: the equality of human rights. As Etienne Balibar comments, the formula "men are born and remain free and equal in their rights" does not correspond to reality or the Spinozist perspective (Balibar, 2008, p. 60). In practice, individuals are always unequal since the balance of power is not predetermined but must affirm itself in each separate moment differently.

Spinoza's conception mentioned above is directly related to the rejection of the liberal tradition, which, despite the existence of bodily relations, treats individuals as absolutely equal. The error of the liberal tradition, from a Spinozist standpoint, is that it looks beyond the material world for an absolute, transcendent beginning – a state of nature that determines individuals' political interactions. Indeed, in the liberal tradition, society arises from the individual's free will and a mental decision that allows them, through a contract, to rise above the material world. The constitutional illusion[1] or legalism endorsed by the liberal tradition relies on a dualism between body and mind, as well as fact and right. In contrast, in the third part of the *Ethics*, Spinoza demonstrates that there is no escape from the material world and the bodily realm: Mental decisions are but manifestations of appetites, necessarily changing with the body's shifting states. Thus, politics is a field of interaction among bodies and modes bounded by material reality, rather than a normative field where a legal understanding of rights plays a determining role. Right is meaningless without power, allowing us to equate right with power. So, Spinoza's philosophy can be distilled into two defining principles, whether stated explicitly or implied: God or Nature (Deus sive Natura) and Right or Power (jus sive potentia).

The body maintains its centrality in the description of the multitude. The body of the multitude undergoes the same affects as a singular body. The most important are the affects of indignation (indignatio) and fortitude (fortitudo). Those affects have an imitative character, thanks to which they are shared by the whole multitude and create a politically significant event. So, before proceeding, we should briefly address these affects, after which we will resume our discussion.

According to Spinoza, the affect of indignation is a therapeutic tool that allows the multitude to cure social pathologies and self-organize. Indignation can erupt whenever state power and authority violate the boundaries set by the multitude's own power. Even when indignation does not lead to a regime change, it still plays a regulatory role in socio-political life. Indignation is the limit of the state apparatus's power, and when it is crossed, it means the ruler has suffered defeat and can no longer maintain peace and balance. Spinoza rejects the legal illusion that a sovereign can be constrained

[1] Spinozist Warren Montag's notion of "constitutional illusion" criticizes the liberal belief that political constitutions are neutral mediators of power. Drawing inspiration from Spinoza, he argues that constitutions are not transcendent rational frameworks but expressions of existing power relations (potestas), which depend on the obedience (or potentia) of the multitude. Following Althusser, Montag treats constitutions as ideological apparatuses that naturalize domination by presenting contingent hierarchies (e.g., property rights) as just and inevitable. Unlike liberal theorists who see constitutions as guarantors of freedom, Montag – via Marx – shows how they codify bourgeois interests while masking material inequalities (e.g., the exploitation of labor). The "illusion" lies in the constitution's claim to resolve conflicts through law, when in reality it emerges from and perpetuates class struggle. For Montag, this illusion stabilizes hegemony by recasting historical contingencies (e.g., capitalist property relations) as neutral principles. Spinoza's materialism underscores that no constitution can permanently fix power, since its authority derives from collective submission, not abstract legitimacy. See Warren Montag, Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries (Verso, 1999), pp. 45–72.

by constitutional frameworks – the only real limit is the multitude's indignation. When a ruler consistently violates established legal norms, engages in corruption, seizes state property, or breaches fundamental rights, the collective body begins to generate indignation. This may not produce immediate results, but it functions like a slow-acting bomb in society.

Spinoza's analysis of the affect of indignation (indignatio) asks where it might lead and whether there is a way out of the crisis it generates. This question drove his shift from the *Ethics* to the *Theological-Political Treatise* in the 1660s, as he witnessed the social tensions of the Dutch Republic – exemplified by the 1672 mob lynching of his friend Johan de Witt, the Grand Pensionary of Holland. Calvinist factions, fueled by anti-scientific, anti-republican, and theocratic fervor, incited the multitude to a frenzy, culminating in de Witt's brutal torture and murder just streets from Spinoza's home in The Hague. This trauma marked Spinoza deeply. After completing the *Ethics*, he began his unfinished *Political Treatise*, seeking preventive measures to stabilize states against such collapses.

His lesson is clear: the only escape from the vicious cycle of fear, hatred, and indignation lies in absolute democracy, not a formal, representative system that alienates citizens from politics (reducing them to self-interested economic actors), but a political society where individuals embody the universal. Spinoza's model demands regular, large-scale assemblies where citizens deliberate collectively. While no individual is perfectly rational, the multitude's strength lies in its capacity to compensate for singular errors through collective judgment. As he states in the *Political Treatise*, those who mock the multitude's ignorance fail to see that the problem is not innate stupidity but the exclusion of people from political processes. In a true democracy, the boundary between rulers and ruled dissolves; each citizen becomes a political agent, accountable for progress or stagnation.

Spinoza's political lesson is not to dismiss affects like indignation but to study their roots. Rather than pathologizing the multitude's suffering (which inevitably erupts in rebellion), we must strengthen democratic institutions that channel collective power (potentia multitudinis) through active affect: fortitude. As the Ethics argues, "The greater the sorrow, the greater the desire to overcome it" (E4P47S). Indignation's radical potential lies in its capacity to forge fragile bonds between individuals, but only fortitude transforms these into emancipatory collective projects. The cultivation of active affects is the precondition for escaping the vortex of passive suffering – what Spinoza calls being "at the mercy of fortune" (E4P54S). While indignation may be necessary to awaken a lethargic society, lasting liberation requires citizens free from the tyranny of fear and hatred.

So, Spinoza shows the superiority of the affect of fortitude over the affect of indignation. The radically political character of fortitude lies in the fact that individuals are bound together to create a liberating collective project through it. The cultivation of fortitude is the condition for overcoming the turbulence of passive affects, and the basis for overcoming the oscillation between fear and hope. The purpose that Spinoza

attributes to the active affects mentioned is the development of an anti-fear strategy. Only a politically conscious individual, i.e., one with a clear perception of reality as part of the multitude, the collective, will be able to self-emancipate. Spinoza proposes an ethic of the revolutionary, which finds a distant echo in the program elaborated by Marx: "The proletarian movement is the self-conscious, independent movement of the immense majority, in the interest of the immense majority. [...] The working class has no privileges to consolidate; its mission is to abolish all class domination" (Marx, Engels, 2015, p. 34).

Thus, class struggle, or, in Spinozist terms, the exercise of the constitutive power of the multitude, must itself entail an ethical practice: "This effort upon oneself is necessary; this ambition – just. Many are completely absorbed in militant politics in preparation for the Social Revolution. Rare, very rare, are those who, to prepare for the Revolution, want to make themselves worthy of it" (Stolze, 2020, p. 173).

As we have already mentioned, the tension inherent in the political relation between the One and the multitude runs through the entire history of political theory. Antonio Negri's description of Western political theory as an apology for the "rule of the one", be it a single monarch, a nation, a people, or a party, reflects this opposition. For the Italian philosopher, all three forms of traditional government are eventually reduced to a homogeneous power. In one of his early texts, Negri makes an interesting observation (Negri, 2004, p. 31). He believes that social contract theory, a sociological fiction, declares monarchy (governing of the one) to be the state's substance. In other words, the alienation of the participants in the pact from their constitutive power signifies the establishment of sovereign Power (potestas), the empowerment of sovereignty.

This is why traditional forms of government differ only in appearance, whereas in reality, we have a monarchical, aristocratic, and democratic monarchy. In the political theory of sovereignty, the sovereign, who is presented as an external authority, is perceived as having autonomous Power. At the same time, subordinates unconditionally accept the directives and obligations imposed upon them. On the other hand, Spinoza bases his political theory on immanence on the physical plane and emphasizes the duality of sovereignty: sovereignty is a dualistic system of power. In the political field, the impulses of power do not flow from the above to the below but on the horizontal plane, implying a constant exchange of affects between the sovereign and the multitude: "The destruction of any autonomy of the political and the affirmation of the autonomy of collective needs of the masses, beyond all utopianism – such is the extraordinary modernity of Spinoza's political constitution of reality" (Negri, 2004, p. 19). In other words, the social contract theory, which glorifies the absolutist state, is opposed to the realist position, which ignores the normative theory of the transfer of power and privileges the power of the multitude.

Spinoza goes even further in his political theory by saying that democracy has two characteristics: it is the most natural and absolute form of government. Both these concepts – absoluteness and naturalness – constitute an indispensable key to understanding the role of the multitude in Spinoza's political project.

The concept of the absolute here must be understood as the complete absence of alienation from natural right, as the liberation of all social energy, where each individual's freedom organizes itself through the conatus of the multitude. In this way, the creative power of the multitude forms the basis of the state. Right is determined by the power of the multitude – it establishes, defines, and abolishes laws, because "in nature there is nothing that belongs to one and not to another; everything belongs to all, to those who have the power to possess it" (Spinoza, 2002, p. 689). This is precisely the democratic conatus, the striving that underlies all social and political regimes.

Whereas in Hobbes' *De Cive* democracy appears only at the beginning as a transitional phase towards other forms of government, in contrast, for Spinoza, democracy is the immanent cause of every regime. As Alexandre Matheron writes, in non-democratic forms, sovereignty is always divided between its actual holder and its administrator (in non-democratic forms, the holder of power (the multitude) and the administrator (the sovereign) are separate subjects).

While the attributes of sovereignty may reside in the hands of a small assembly or a single individual, their validation, in other words, the process of governance and political decrees, ultimately depends on the multitude's decision (Matheron, 2020, p. 317). Unlike non-democratic forms of government, the absolute character of democracy means that power here is undivided (there is no difference between the holder of power and the one who disposes of it): "The absoluteness is the indivisibility of the process, an indivisibility that is applied to the complexity of the power of subjects, since the process of Power is founded, articulated, and developed on the powers of the multitude" (Negri, 2004, p. 45).

Another crucial characteristic attributed to democracy is that, according to Spinoza, a democratic state is the most natural form of state (Spinoza, 2007, p. 202). One reason for this is that in a democracy, irrational political decisions are less likely to occur, since the multitude, which channels diverse affects and perspectives, will not permit anyone to make decisions that harm the common good. This form of governance presupposes an active citizen, an individual not alienated from their creative power. This means that no individual relinquishes the right to question any decision, which, even figuratively speaking, implies that every citizen remains equal, just as they were in the state of nature (Balibar, 2008, p. 34).

From Spinoza's political theory, we can conclude that Democracy is the essence of every society. The customs and traditions developed over the centuries are founded on democratic cooperation and communication. Without these democratic interactions, the existence of a society is impossible, which is why all other forms of governance are merely distortions and limitations of democracy (Hardt, Negri, 2001, p. 311).

Absolute democracy liberates all social energies to organize freedom for all. In this system, the individual is the bearer of the universal within himself, for the individual's insistence on a particular interest means powerlessness, in which the individual becomes a slave to external causes and needs. The idea expressed in *Ethics* that an individual should desire the same for others while achieving his or her well-being is

precisely the moment of the breakthrough of atomization: “Therefore, nothing is more advantageous to man than man. Men, I repeat, can wish for nothing more excellent for preserving their being than that they should all be in such harmony in all respects that their minds and bodies should compose, as it were, one mind and one body and that all together should endeavor as best they can to preserve their being, and that all together they should aim at the common advantage of all” (EIVP18S).

For Spinoza, political philosophy has become the theory of the multitude, and the question of the multitude has become a historical problem. The incompleteness of Spinoza’s last treatise may leave us with a sense of the failure of an explicit theory. However, the project lives on, and its political impact still manages to pull a multitude out of the ideological realm. This ideology alienates us from our power and makes us fight for our enslavement as bravely as we would fight for liberation. Spinoza’s philosophy overcomes the fear that Power inspires in the individual and, by opening up a new political horizon, increases power, which is the condition of liberation.

Of course, throughout history, the dominant political theory has presented the opposite and has always portrayed the multitude as a motley crowd. Still, for Spinoza, the political field is a corporeal field governed by corporeal power and affects moving between bodies. It is, therefore, impossible for a single ruler, however super-rational he may be, to be responsible for the whole of society. The rationality of the majority determines the fairness of the management of an institution or a state. As Spinoza writes, the king passes all laws, but the king cannot make laws out of all his decisions, so the multitude is the constitutive power of the political field. It is not about who should govern; it is all about who has the power to rule, and only the powerful political agent is the multitude. According to Spinozist thought, one always has very little power compared to a multitude; one (be it a philosopher or any other mortal being) cannot outweigh the body of the multitude.

References:

Balibar, E. (1994). Masses, classes, ideas. London: Routledge.

Hardt M., Negri A. (2001). Empire. Cambridge: Harvard University Press.

Hobbes, T. (1984). De Cive (H. Warrender, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Marx, K., Engels, F. (2015). Manifesto of the Communist Party (S. Moore, Trans.). New York City: International Publishers.

Matheron, A. (2020). Politics, ontology and knowledge in Spinoza (D. Maruzzella & G. Morejón, Trans.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Montag W. (1999). Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries. London: Verso.

Negri, A. (1999). Insurgencies: Constituent power and the modern state (M. Boscagli, Trans.). Minnesota: University of Minnesota Press.

Negri, A. (2004). Subversive Spinoza: (Un)contemporary variations (T. S. Murphy, Ed.; T.

S. Murphy et al., Trans.). Manchester: Manchester University Press.
Negri, A. (1991). The savage anomaly: The power of Spinoza's metaphysics and politics (M. Hardt, Trans.). Minnesota: University of Minnesota Press.
Spinoza, B. (2002). Complete Works (M. L. Morgan, Ed.; S. Shirley, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing.
Spinoza, B. (2007). Theological-political treatise (M. Silverthorne & J. Israel, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
Stolze T. (2020). Becoming Marxist: Studies in Philosophy, Struggles and Endurance. Chicago: Haymarket Books.
Wood, E. M. (2022). A social history of Western political thought. London: Verso.

დავით გალაშვილი

ერთისა და მრავლის დიქოტომია: სპინოზას ფილოსოფიური მზერა

საკვანძო სიტყვები: სპინოზა, ბრბო, ძალაუფლება, გავლენა, დემოკრატია.

ერთისა და მრავლის პოლიტიკური ურთიერთმიმართება ანტიკურობიდან მოყოლებული ფილოსოფიისა და პოლიტიკური თეორიის ცენტრალური საკითხი იყო. პლატონის „პროტაგორაში" პროტაგორა იცავს იმ აზრს, რომ პოლიტიკური მონაწილეობა უნივერსალური ადამიანური უნარია, რომელიც ყველასთვის ხელმისაწვდომია, მაშინ, როცა სოკრატე ეჭვქვეშ აყენებს ყველას თანაბარი პოლიტიკური წვლილის ლეგიტიმურობას და ადარებს მას ისეთ პროფესიებს, როგორიცაა გემთმშენებლობა და სხვ., რომლებიც გარკვეულ ექსპერტიზას მოითხოვენ. შეიძლება ითქვას, რომ ეს დიალოგი ერთგვარი ჩანასახია იმ დაპირისპირებისა, რასაც მთელი დასავლური პოლიტიკური თეორია წარმოადგენს.

სპინოზას ამ უძველეს დებატებში მრავლობის პოლიტიკური სიცოცხლისუნარიანობის სასარგებლოდ განუზომელი წვლილი შეაქვს. ტრადიციული შეხედულებისგან განსხვავებით, რომელიც მრავლობას ირაციონალურ, საშიშ ბრბოდ მიიჩნევს, სპინოზა მას პოლიტიკური ძალაუფლებისა და ლეგიტიმურობის წყაროდ მიიჩნევს. მაკიაველის ადრინდელი პოლიტიკური შეხედულებების გავლენით, სპინოზა ამტკიცებს, რომ მრავლობას, როდესაც ორგანიზებული და აქტიურია, შეუძლია რაციონალური და უნარიანი თვითმმართველობა. პოლიტიკური რეჟიმები თავიანთ ძალმოსილებას და ლეგიტიმაციას მრავლობის ძალაუფლებიდან იღებენ და არა იზოლირებული სუვერენისგან.

სპინოზა აკრიტიკებს ლიბერალურ-კონსტიტუციურ ტრადიციას, განსაკუთრებით მის რწმენას უფლებების თანასწორობისა და რაციონალური თავისუფალი ნების შესახებ. ამის ნაცვლად, ის ამტკიცებს, რომ პოლიტიკური რეალობა ყალიბდება სხეულებისა და აფექტების ინტერაქციით – მაგ., როგორიცაა აღშფოთება და სიმტკიცე – და არა აბსტრაქტული სამართლებრივი პრინციპებით. სპინოზასთან უფლება გაიგივებულია ძალაუფლებასთან (jus sive potentia) და ინდივიდებს უფლებები მხოლოდ მათი რეალური ძალაუფლების ფარგლებში აქვთ. ეს მატერიალისტური და რეალისტური მიდგომა

ხსნის გონებისა და სხეულის დუალიზმს, პოლიტიკას მტკიცედ ათავსებს სხეულებრივი ურთიერთმიმართების სფეროში.

სპინოზას პოლიტიკური პროექტი კულმინაციას აღწევს აბსოლუტური დემოკრატიის ხედვაში, მმართველობის ფორმაში, რომელიც როგორც ბუნებრივი, ასევე განუყოფელია. მონარქიებისა და არისტოკრატიებისგან განსხვავებით, რომლებიც ეყრდნობიან გაუცხოებულ ძალაუფლებასა და აბსტრაქტულ ავტორიტეტს, სპინოზას გაგებით დემოკრატია საშუალებას აძლევს ინდივიდებს, შეინარჩუნონ თავიანთი ბუნებითი უფლებები და უშუალოდ მიიღონ მონაწილეობა მმართველობაში. ასეთ სისტემაში ძალაუფლება არ გადაეცემა სუვერენს, არამედ რჩება მრავლობასთან, რომელიც პოლიტიკურ პროექტებს ქმნის, ინარჩუნებს და, ასევე, შეუძლია პოლიტიკური ინსტიტუტების გარდაქმნა.

სპინოზასეული დემოკრატიის გაგება რადიკალურია, რადგან ის დემოკრატიას განიხილავს არა როგორც ერთ რეჟიმს სხვათა შორის, არამედ როგორც მთელი პოლიტიკური ცხოვრების იმანენტურ საფუძველს. ყველა სახელმწიფო წარმოიშობა მრავლობის ინტერაქციული ქმედებებიდან და სხვა რეჟიმები მხოლოდ ამ ფუნდამენტური საწყისის დამახინჯებაა. ამრიგად, პოლიტიკური ძალაუფლება ყოველთვის რელაციურია, ჰორიზონტალურად მიედინება ინდივიდებსა და ინსტიტუტებს შორის და არა ვერტიკალურად – სუვერენიდან.

სწორედ ამიტომ, სპინოზა პოლიტიკურ ფილოსოფიას მრავლობის თეორიად გარდაქმნის. ძალაუფლება ეკუთვნის არა ფილოსოფოს მეფეს, სუვერენს, მთავარს ან აბსტრაქტულ ხალხს, არამედ ინდივიდების სიმრავლეს, რომლებიც ურთიერთქმედებენ აფექტების მეშვეობით. ამ ფუნდამენტური ძალაუფლების გაუთვალისწინებლობის გარეშე მმართველობის ნებისმიერი მცდელობა წარუმატებლობისთვისაა განწირული. ამ კონტექსტში, სპინოზას პოლიტიკური თეორია წარმოადგენს რევოლუციურ მოწოდებას დემოკრატიული ინიციატივის დაბრუნებისკენ, არა ელიტური წარმომადგენლობის, არამედ ძალაუფლების პირდაპირი, კოლექტიური განხორციელების გზით.

Laurence Paul Hemming[1]

FREEDOM AND HOMELESSNESS THE HISTORICAL GROUND OF POLITICAL LIFE

Ich aber will dem Kaukasos zu! [2]

In recent decades philosophers and their followers have made much of margins, and so should we also be making something of the fact that I have come from one margin of Europe to another? Perhaps there is something that could unite us here? Or should we not rather say, that what is genuinely at one with itself still has parts and is differentiated within itself, but its unity cannot be constituted or brought to light through thresholds. Even extremities are wholly *of* what they lie at the extremes *of*: every part, genuinely to be a part, must bear in some way the whole within itself. It bears the whole, and its part, its *place* within the whole. We speak today within and from a common place, in which extremities, *as extremities* are of no particular importance. And it is an honour to be among you: I must express my sincere thanks to Professor Demur Jalaghonia for his invitation to speak to you today, and to my friend Dr. Lasha Kharazi for providing you with a translation: to him I owe a special debt, since he has had to make this translation in a shorter period than he would have liked. I asked him – against his own exacting nature – not to make the translation too perfect: it is there as an aid, but no more. I am often told my words can be difficult to understand even in English, but I know with my translator – even with the obstacles I have put before him – that I am in good hands. To you all, I owe thanks, for the strength of your welcome, and the generosity of Georgian hospitality.

* * *

The simplest questions are invariably the hardest. If we took at random an undergraduate student and asked them: “explain what history is”, we might watch that student struggle. I know this, because these simplest of questions I have also found to be the most difficult to clarify, and their resolution lies in the most confounding confusion. In periods of transition, like the one in which we find ourselves now, these questions

[1] 1 This paper was originally presented to the Philosophy Department of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, at the kind invitation of Professor Demur Jalaghonia, Head of the Department, in January 2024.

[2] Friedrich Hölderlin, ‘Die Wanderung’ (FHA8), p. 609–619. This song of Hölderlin’s, speaking as it does of the meeting of the two wings of Europe, east and west, lays out the foundation of Europe as a myth, a hymn of foundation beginning only once a founding silence has fallen on the founders, from out of which, and after which, they speak (as one).

present themselves again, bringing with them their attendant darkness, and they beset us. For many who offer answers to these questions, it can be a source of disappointment or irritation that we do not quickly or unquestioningly embrace the answers they supply. Why do their answers not satisfy?

Or first we might ask: why and how did they appear, these questions, and *when*, when do they first make their presence felt? Have they always beset us? Or if not, then who first asks them, and why does their asking have its own time? Does transition itself bring with it questions, *pushing us into position* as questioners? What transition is then named, when we ask: *whose* history puts itself before us? Or are these questions a return, a return of very ancient riddles that gnaw and have gnawed at the hearts of men and women from the beginning? Beginning of what, and when? Are these questions the way a certain kind of being-together addresses us, are they the shape it takes in confronting us? Arising on the basis of what manner of our being together? How?

One who stands within the modern asking of these questions is Thomas Mann, who, opening the first of his first *Joseph* novels, says: "Very deep is the wellspring of the past. Should we not call it bottomless?" [1] A historian friend of mine, very sharp of mind, suggests that these words name the question of history itself: it asks, he says, "where, with history, do we begin?", or (but this is my addition), keeping in mind our other question, it also asks: "when with politics, does 'we' begin?" How might Mann's words help us in these questions?

Mann wrote these words at a mid-point, shortly after the end of the Great War and on the precipice of the events that would flow from that undecided end, engulfing the world in a second, wider conflict, one that would resolve the differences of three forms of politics, which even now are being concluded in what some would call the emergence of a "multipolar" world, but that names the emergence of what can (and has been) summarised as the "beginning of the world civilisation grounded in Western European thinking".[2] The thinking that goes under the name of "Western" here is neither a political nor a historical rule: it is even more decisive than that. This world civilisation names a global metaphysics governing every aspect of life: of law, governance, economic organisation and transaction, and the structure, control, distribution and exchange of information and beyond that what a certain class of contemporary thinker has delighted to call "power". It is a representational grasping of the whole globe. This "world civilisation" is nothing the opponents of "Eurocentric" or "Western" hegemony seek to challenge in the pursuit of "decolonisation": rather is this an empire to which they also bow every time they set up a web-site with the bank accounts behind it to collect the means – the money – to pursue their emancipatory aims. Nor is it one rejected by those who support the emergence of new centres (poles) of global influence to replace North America and Europe – China, Russia, the Arab Middle East, Iran. The

[1] Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder I / Die Geschichten Jaakobs* (GWE), p. 1. "Tief ist der Brennen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?"

[2] Martin Heidegger, 'Zeit und Sein (1962)' (GA14), p. 73. "Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation."

one who summarised all this was Martin Heidegger: he named its unifying thought "a new fundamental science [of] cybernetics", and more importantly for us today, "the end of philosophy". This end is not a terminus, but is that "end" that Francis Fukuyama names with his "end of history", and we would add, is the "end" of politics, namely a "place" and "history" in which something is "gathered in its most extreme possibility",[1] and presses on in what has gathered.

Mann writes these words, however at an even stranger mid-point, as one who follows in the footsteps of Nietzsche (while softening the imprint), and so in the wake of that one who proclaims the death of God and teaches the doctrine of the eternal return of the same. Mann does not ask the question *when* – "when did we discover that the wellspring of the past is bottomless?" – but offers the question as one that has always been in waiting. For when Mann writes of Jacob, of the patriarch and his history, he writes from out of a tale whose origin is itself a tale *of* the origin, namely, the biblical book of Genesis. How strange, then, that Mann should declare the past to be a *bottomless* well, except that the four books of *Joseph and his Brothers* refashion this tale as one whose origin has, of necessity (since God is dead), fallen away. The bottomlessness of the past is the transformation of Jacob's experience of God into an anthropology, and in a way completely faithful to the Nietzschean proclamation, a psychology, of how God and the gods came to occupy a place in the human psyche. The bottomlessness of the past is a question only newly arrived: the origin itself has fallen away and is no longer in our grasp or sight. Thus the alpha and omega of the biblical God has become what "the A[lpha] and O[mega] all our discoursing and questioning constructs".[2] The beginning and the end is, thought like this, a construction (vision) entirely of man's own making: it is what he posits it to be. Thus every *particular* myth is itself an answer to this bottomlessness, or put another way (let us put it as Mann himself puts it) "thus there are beginnings of a provisional kind" which each point to the *unreachable* beginning (the *Ur- beginn*, as Mann calls it) of the bottomless well.[3] We know it must be there, but it is present only as a mystery.

Put another way again, every historical tale, every myth, posits provisional origins, because the metaphysics of the origins and finality of all things being contained (which means, have their absolute and final being) in the mind of God have been brought to an end. God is no more, to be such a containment. Mann's explanation is an anthropology inasmuch as it transforms human experience into that of "the specific tradition of a particular community, nationhood or family of faith",[4] but it is above all a psychology

[1] Martin Heidegger, 'Zeit und Sein (1962)' (GA14), p. 72. "d[ie] neuen Grundwissenschaft [. . .] die Kybernetik heißt"; p. 70 f. "Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung."

[2] Thomas Mann, *Die Geschichten Jaakobs* (GWE), p. 1. "Das A und das O all unseres Redens und Fragens bildet."

[3] Thomas Mann, *Die Geschichten Jaakobs* (GWE), p. 1. "So gibt es Anfänge bedingter Art [. . .]"

[4] Thomas Mann, *Die Geschichten Jaakobs* (GWE), p. 1. "[Der] Ur-Beginn der besonderen Überlieferung einer bestimmten Gemeinschaft, Volkheit oder Glaubensfamilie."

because what Mann really concerns himself with is the self-positing of every particular *one* who experiences and stands in the need to give account of himself from out of the mid-point formed by the positing of mythical or provisional origins and finalities. To be *in-midst* is to experience this need for the positing of provisional beginnings and ends, and to *take over* this in-midst, to realise it fully, is to explain the experience of being *in* this in-midst at all. The taking-over is therefore wresting ones origins and ends from the hands of a god and placing it into one's own: and finding a way to realise the telling of this wresting. *This* is Mann's task in setting out to *re*-tell the history (*Geschichte*) of Jacob, and the tale of Joseph and his brothers.

All of this stood before Mann at the point of his opening, an opening which poses not the oldest, but in fact the *newest* and latest of historical questions: "Very deep is the well of the past. Should we not call it bottomless?" Here these words are taken from Helen Lowe-Porter's translation,[1] published shortly after Mann's German text in 1933. The German is more dramatic: "Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?" *Brunnen* is more than a well, it is a flowing source. The word "bottomless" renders "unergründlich", more than merely "groundless": with its intensive "er" prefix, it refers to what is *unable* to be given a ground. Fathomless, in the sense that what cannot be fathomed cannot even be thought. *Sollen* points to more than *should*, and asks: *ought not* this deep wellspring be named as what in overflowing can nevertheless provide no means to find its ground.

This sentence names modernity, and it names its conundrum. When for modernity did politics begin? When did it find it was historical? From whence or how can it found itself – what is its ground? In one way both these terms are new ("politics", "history"), or in modernity newly understood. Modernity's political forms have been forged in long successive waves of insurrection (real and forced), foreseen by Rousseau and Voltaire, beginning in the United States (unless one dare include the English Civil War and Restoration) and then France, across the Europe of 1848, and Russia in 1905 and 1917 and Germany in 1918 (a transformation all too often barely noticed, or deliberately ignored).[2] Halford Mackinder, while not ignoring the issues of economic contest between the British and the German empires,[3] gives far greater weight to a different cause to the war that unleashed the greatest wave of change and destruction

[1] Lowe-Porter was Mann's translator from 1925 until 1960. The first volume of the four-volume series, *Die Geschichten Jakobs*, was begun in 1926, and appeared in English until the title *The Tales of Jacob* in 1934. The last volume was finished in 1942. All were written to recount Mann what called "the primitive occurrences of human life... a humorous song of mankind... that [came] into being in the turbulent circumstances of these years 1926 to 1942." *See* 'Foreword' to *Joseph and His Brothers*, p. v.

[2] The so-called November revolution of 1918 was itself almost without bloodshed, with fully democratic elections in January 1919 sweeping away the aristocratic constitution. Friedrich Ebert, welcome to the army forces returning to Berlin on the 10th December 1918 contained the words "Kein Feind hat Euch überwunden [...] Neues ist geworden, die deutsche Freiheit ist erstanden." Friedrich Ebert, 'Ansprache an die Heimkehrenden Truppen', pp. 94, 95.

[3] Mackinder refers to these economic effects as the market consequences of the "Going Concern". Halford Mackinder, *Democratic Ideals and Reality*, pp. 180–190.

in Europe and beyond. He says (in an argument now rarely heard) "the recent [1914] Great War arose in Europe from the revolt of the Slavs against the Germans", a consequence of, among other things, "the alliance of Russia with France in 1895".[1] These movements unbound your own country from Imperial Russia in 1918 and opened the door to the founding of this university. "History", as modernity understands it, emerges out of these insurrectionary movements as the need to account for the rapid change it must describe: but the change that is the unfolding of that history is at the same time a "politics", namely the struggle to establish and legitimise what follows from the collapse of the old orders: of tyranny, and aristocracy, and every form of inherited governance that modernity sweeps away in the making of its new foundations.

Might we justifiably say, then, that Mann's "wellspring" is itself the movement and aspirations of peoples, their gathering in to become great masses, and the appearance of their new fates? Deep, indeed, but also wide, in that it relentlessly reaches out, grasping and taking hold of the globe so that in modernity we see it for the first time as a single whole. This is Hegel's *Weltgeschichte*, "world history", but now deprived of its absolute, God as such or absolute *Geist*, and so in its now degenerated form of endless human progress, a progressivism subtly espoused as inexorable from the nineteenth century onwards, in figures like Mill and many others. This is that form of politics, Liberalism, which even today Fukuyama and others have announced as the inevitable fate for the world as a whole: this is what is meant by "world civilisation". Is this how Mann himself understood it?

Mann follows these opening words with two paragraphs elucidating what he means with them. He speaks of the human being (*Menschenwesen*) as a *Rätselwesen*, a riddle-being, of our "naturally needy and abnormally miserable existence". Of the withdrawal of history always again and even more into the *Bodenlos*, the groundless. We find and can give ourselves, he says, only "provisional" (*bedingt*) beginnings.

What Mann names here is the homelessness of modern humanity, always stretching forth to find its home in progress. Too polite to speak aloud the death of God that for Nietzsche consummates this homelessness (too polite, but, as a keen reader of Nietzsche, fully in the know), Mann left it to others to summarise the religious detachment inferred in this conditional future, and they duly have. If Werner Frizen lays out in academic detail how the figure of Joseph functions will, in the novels to which these words are the opening, function as an anti- and the Heartland. German Kultur, and all that it means in the way of organisation, would have made that German domination a chastisement of scorpions as compared with the whips of Russia."

[1] Halford Mackinder, *Democratic Ideals and Reality*, p. 178. To understand this argument requires understanding how Halford saw (as a geographer, and as an elected politician during the Great War) the position of Russia in relation to Germany, and where Britain's interests lay in relation to the Russo-French alliance. Mackinder notes "British and French policy for a hundred years past [took] on a large consistency. We were opposed to the half German Russian Czardom because Russia was the dominating, threatening force both in East Europe and the Heartland for half a century. We were opposed to the wholly German Kaiserdom, because Germany took the lead in East Europe from the Czardom, and would then have crushed the revolting Slavs, and dominated East Europe

Christ,[1] Mann delivered already a deadlier blow: he handed the matter of religion over to the anthropology of myth. However, it is indeed Nietzsche who stands behind Mann, naming the collapse and sweeping away of the old grounds.[2]

Is it the case that the movement of peoples, and the ceaseless change that movement brings, uproots humanity from everything it can call secure, and deprives it of every possible ground – even that of God? Is this how we should we address what Mann asks? "Very deep is the wellspring of the past. Should we say it is without a ground?" What ground could ceaseless movement, a ceaseless ferment of historical and political life, possibly have?

Before we address this question still more directly, let us first ask: why begin with Thomas Mann? Is there anything in Mann himself that provides us with a way to understand his question? He is, great stylist that he is, no philosopher, no theorist in the grand style. What is it that pushes Mann to the fore? Like Ernst Jünger and Henry Louis Mencken he read a Nietzsche not yet tamed by the need to disentangle him from dishonest Nazi connections.[3] Again, like Jünger, Mencken, Jaspers and Heidegger, Mann had the background classical education to read Nietzsche not only as a philosopher but also a classical philologist: moreover he knew and had access to the sources from which the edifice of Nineteenth Century German classicism had been constructed: Erwin Rohde, Jacob Burckhardt and others. In contrast Mann disliked and was unconvinced by Hegel, once noting "the likes of me are anything but Hegelian minded. I do not find that the state is 'to be admired as something earthly divine'." [4] It is Mann's "unpolitical" affectation ("my relationship to *politics* in good German fashion, is an unrelationship") [5] that betray the limits of his understanding of Nietzsche, who had said "we Germans are Hegelians, had there never even been a Hegel".[6] This was as true for Germans then as for contemporary Europeans now: we live in an entirely Hegelian world, whether we've read a word of him or not. Yet Mann's expositions of Plato and Schopenhauer, popularised in essays widely published in the United States, are unexceptional.[7]

---

1 Werner Frizen, 'Thomas Mann und das Christentum', in Helmut Koopman (ed.), *Thomas Mann Handbuch*, pp. 316–320.

2 Mann's remarks on Plato (see note 15 below) make this abundantly clear.

3 These connections were largely the work of Nietzsche's sister, Elizabeth Förster-Nietzsche, the one who had welcomed Adolf Hitler to the Nietzsche Archiv in Weimar in the 1920s, opening the door to Nietzsche's appropriation by Alfred Baeumler and lesser Nazi apparatchiks.

4 Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, p. 149. "Und meinesgleichen ist nichts weniger als hegelisch gesinnt, ich finde nicht, daß der Staat 'wie ein Irdisch-Göttliches zu verehren'." The citation is from Lasson's 1911 edition of Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (SWL6), p. 357 (164: Zusatz zu §272), text slightly modified, presumably by Mann himself.

5 Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (GWE), p. 149. "Mein Verhältnis zur *Politik* auf gut deutsche Art ein Unverhältnis ist" (Mann's emphasis).

6 Friedrich Nietzsche, 'Die fröhliche Wissenschaft' (KSA3), p. 599. "Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte."

7 See 'Schopenhauer (1938)' in *Essays of Three Decades*, pp. 372–410 (= 'Schopenhauer', in *Leiden und Große der Meister* [GWE], pp. 664–716; 667 ff). The discussion of Plato begins at p. 374.

Which is the point: Mann, consummate stylist and novelist, is an indifferent essayist whose intellectual authority is entirely derived from his literary achievement and not the other way around: in this he is a truly modern soul, like the former footballer who becomes a fount of political punditry. When accused by an American journalist of expressing "middle-class" (middlebrow) ideas Mann responded by arguing "what the high-brow journalist was characterising as 'middle-class ideas' is actually nothing else than the liberal tradition".[1] His principled, if complex, opposition to the Nazis and his exile from Germany from 1933 onwards, followed by his relocation to the United States in 1938 meant (as he lamented to his American publisher a year later) that "my books – which are all very German works indeed – today are almost non-existent in their original languages and live their uprooted and necessarily imprecise life practically only in translation".[2] The Mann who achieved the Nobel Prize for literature in 1929, largely for the novel Buddenbrooks, was after the Nazi rise to power effectively censored in his own land. Alfred Knopf, the publisher in question, constructed from Mann's exile the figure of an *American* celebrity: a conservative, but not fascist German, one who embodied in himself a fully American longing to fulfil itself through the European liberal tradition. Mann became *that one* through whom the answer to his own question could be fulfilled, one capable of making visible how every individual, every community, every family of faith and every nationhood in whom the need for beginnings and ends, however provisional and mysterious, could *posit* the telling of history as a provisional affair. Now it is not *history*, but the person of the *historian*, the one capable to tell the tale, who comes to the fore. The historian is not the one who tells, but the one who constructs (*bildet*) the history that will be told. This is the myth of liberalism, as the summation of every attempt, every "provisional" postulation of beginning and end as such, so that as *that one* who brings the question of the "bottomless", groundless ground of history, he is at the same time the highest and most universal of those who bring this question to the fore. He is *that one* in whose person *how* the question can be answered comes most fully to be constructed.

This same fullness of construction provides for the towering place that Mann would come to occupy in a reconstructed German intellectual life after 1945. This reconstruction was American to its core.[3] Mann was neither a communist nor tainted by the Hitler regime, nor did anything he thought represent upheaval or intellectual revolution. Inasmuch as he represented continuity with Germany, and with its two centuries of striving to reconnect itself with – above all Greek – classicism, he also embodied the limitation, the *taming*, of that connection.

---

1 See Tobias Boes, *Thomas Mann's War*, p. 65, quoting a post-war 'Address Delivered at the Library of Congress (1942)', p. 24.

2 Thomas Mann, letter to Alfred Knopf, translated and quoted in Tobias Boes, *Thomas Mann's War*, p. 65.

3 Even Adorno and Habermas and the Frankfurt school represented the kind of "communism" with which American liberalism could deal: melancholically socialist in everything except their political goals, which were repressed and held in check by the DDR and Sovietism to the East, and Americanism to the West.

It could, and has been argued that in his novella *Death in Venice* Mann explored the strains of Greek homoeroticism that had also found a revival in the work of Hans Licht (Paul Brandt), a strand that had not been shied away from by Hölderlin in his *Sokrates und Alkibiades* and especially the third of the *Empedocles* Trauerspiele,[1] and which had energised the Stefan- Georg Kreis, which marked the work of Trakl, and for which Kurt Hiller was persecuted by the Nazis.[2] Mann took this remarkable opening toward what lies within and behind the *Symposium* of Plato, the eroticism of Sappho, the *mania* of the *eros*, the love, that is spoken of by Pindar, Solon and the whole Greek Lyric and Elegiac record, and reduced it to the sentimental aesthetics of an unfulfilled (entirely self-contained and sanitised – *tamed*) paederasty. In the telling of this tale no-one is *touched*, there is no crime, no sin: only a feeling, within an entirely interior world. This is how to represent the *mania* of classical *eros* in the modern liberal polity. Not for nothing did Nabokov, who had had the courage to explore these themes with rather sharper honesty, denounce Mann as one among "formidable mediocrities", calling *Death in Venice* "asinine".[3] Mann was self-consciously constructed as the living embodiment of intellectual containment, the epitome of bourgeois (or in his own words, "liberal") sophistication, of what the "the unconscious – the primitive spontaneity of life" looks like within the confines of a linen suit.[4] For the essence of that which cannot be fathomed, which can find no ground of its own, is that it *can* become a style, and can be so contained. Do I assault Mann unduly? But let us remember that it was *Mann* who seized the name "middle" and privileged it over the high. It is *Mann* who privileges the mean, the in-between *over against* the "high-brow", over against all that must be cleared away: and not once, not as a mere rhetorical flourish, but in his essays and in the aims of his non-fiction writings. Mann, who once dismissed Americans as a "childish race",[5] in a curious echo of Hegel's dismissal of southern Africans on almost the same terms.[6]

I repeat my question: why this excursus into the life and work of Thomas Mann? Let us recall Mann's words: "Very deep is the wellspring of the past. Should one not

---

1 Friedrich Hölderlin: 'Sokrates und Alkibiades' (FHA8), pp. 455–457; 'Dritter Entwurf' in *Empedokles II* (FHA13), pp. 883–948, esp. 932–940.

2 Hiller loathed Mann, describing his *Unpolitische Betrachtungen* in London in 1945 as "more dangerous than Jünger." See a note by Timothy Sean Quin in his translation of the Heidegger–Jünger correspondence, p. 5, n. 4.

3 Vladimir Nabokov, *Strong Opinions*, p. 57, reproducing the script of a television interview in the United States in 1965.

4 Thomas Mann, 'Address Delivered at the Library of Congress 1949', p. 24.

5 Thomas Mann edited by Peter de Mendelssohn, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden* (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974), *Reden und Aufsätze II*, vol. 10, p. 703. A remark from 1929.

6 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Erster Band, Die Vernunft in der Geschichte* edited by Georg Lasson (Leipzig: Felix Meiner, 1917), pp. 204–5. "Das eigentliche Afrika... soweit die die Geschichte zurückgeht... das Kinderland." Hegel repeats this in almost identical terms in lectures of 1824/25 and 1830/31. *See* G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Gesammelte Werke*, No. 27 (4 vols. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015–20), 27.2 (*Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*), p. 516; 27.4 (*Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*), p. 1222.

name it as ungroundable?" Who is this *one*? For with this *one* we reach the paradox of the "ground" of modernity: surely this "naming" itself is a grounding, the grounding of the "subject" attributing the name. This arranges, and then lifts, the veil of confusion that lies over the character of history itself by naming it as unclarifiable. Is this not how the λόγος of naming, of logic itself, is brought to bear? The *one* that Mann names as the *one naming* is *I*, that *I* that precedes every individuated *thing* and represents it to itself. Surely, therefore, the *I* provides the ground? We recall here the *ego cogito* of Descartes, in its highest formulation in the words of Kant: "the: 'I think' that must accompany all my representations".[1] Every thinking of this form is, as a representing, a positing: a setting-forth. As this, it produces what it at the same time asserts. Heidegger observes that "the proper being of the 'I' is not so much the *I think*, but the 'I act', I give myself the law from the ground of being itself [das Wesen], I am free". Heidegger concludes, in a way that perfectly sums up the meaning of his later term *Ge-Stell*, "the I as 'I pro-pose (represent)', the idea conceived in this way is above all grasped as freedom".[2]

Let us ask again, who is the *I* in question here? Mann: hence we uncover why this is an imperative – *sollen nennen* – *ought* we [not] name? But every imperative of this kind is at the same time a standpoint that secures itself on the basis of what it represents *to* itself. Is the ground of history, even the ground of politics, as nothing other than the *Ich denke*, the representing self? Have we solved our conundrum, the very riddle of history and politics itself, that each representing *Ich denke* is *free*, standing under its own law of freedom, to ground itself? In one way, yes, but in another no.

The *I* of the *Ich denke* is in reality not an *I* at all, but, as we have seen, a *one*. This *one* that is clearly marked out and named by Mann himself. Which, or who, is this "one"? In each case, as Mann frames this question, the *one* must be made, *it* must become: become an *I*. In this Nietzsche and Hegel are in perfect accord: it must be willed so, and this willing is a kind of work. The *I* accomplishes the "one" that it is through the work of the will. We can trace in the "history" of Thomas Mann that we have, albeit very briefly and inadequately recounted, the accomplishment of this willing. So is it Knopf, the publisher, who does this work? We might say that Knopf played an essential part, but primordially, *no*.

The *I* of the *Ich denke* can ground *itself*, in the sense that it can freely posit for itself what it at the same time strives to produce. In this Mann is a master. But *only* through

---

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (AA3), B 131. "Das: Ich Denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können."

2 Martin Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA42), p. 159. "Das eigentliche Wesen des 'Ich' nicht das *Ich denke* ist, sondern das 'Ich handle', ich gebe mir selbst das Gesetz aus dem Grunde des Wesens, ich bin frei. [. . .] Das Ich als 'Ich stelle vor' [. . .] wird jetzt von der Freiheit her begriffen" (Heidegger's emphasis). As an aside, what we see here is the perfect structure of the feedback loop later as discussed by Norbert Wiener. The *I* that posits, posits at the limit of its capability for positing, and at the same time asserts that this positing is enough (it secures what it has posited as "justified", a Nietzsche might say). It satisfies itself with what it receives back *from* itself.

the same positing can this *I* form the basis of a ground not just for the *I*, but for the *we* within which it necessarily finds itself. The unity of the self with others cannot be found *for itself*, it is *unergründlich*: as such, it must not be found and found out, but *produced*, and that means posited.

Moreover, it is *essential* that this be so, which is why what unfolds in modernity is a constant striving-forth which is at the same time a containment. The universal *one* must set forth grounds for the unity of all that it will become. That unity must be accomplished. Kant resolves this problem through the "moral" solution of equalising each of us, so that in setting the law, that law which, while it is a freedom, for every "each" of us, must at the same time be *capable* of being applied to all. But there is no necessity to this requirement, or rather the requirement itself will find no ground: specifically, it need not be a *moral* ground that is presupposed in such a position. It is most successful not when enforced, but when it quite spontaneously draws all to itself. Mann was just such a one capable of such a drawing (he is its highest form), that is his triumph.

What triumphs in Thomas Mann? That is to say, why do we not only remember him, but set him before ourselves as such a pinnacle of German literature and intellectual achievement? Mann stood at a particular point in the history, not only of Germany, but also of Europe, and indeed the West. When he wrote these words "very deep is the wellspring..." something was yet to be decided. The Bolshevik revolution lay undecided as charting the course of human history itself, and yet it reached forth to do so. The fascists had come to power in Italy and the Nazis were only poised to do so in Germany, arriving just as Mann's words also reached their first public: their crimes were yet to come. A third force, what Ernst Jünger was, with Heidegger, to call Americanism, which then became (especially after world war was done) "world democracy" – "world civilisation".

These forms, all of them, are each forms of Liberalism. All these political forms for the accomplishment of freedom have therefore been laid out as emancipations, as liberations, as, we might say, homecomings. From an originary uprootedness and homelessness, measured out as an almost "scientific" concept in Marx's taking up of the Hegelian terms *Entäußerung* and *Entfremdung*, themselves renderings of the English *alienation*, the most accomplished political forms have held themselves out as the overcoming of this originary displacement, and so as a homecoming.

Many textbook formulations of Liberalism describe only one half of what Liberalism names: they focus, exactly as the French theorists after Rousseau did, on the question of *individual* liberty. Liberalism is never merely a problem of the individuality of the individual, of the isolated *self*. The problem is the political realisation of selfhood, *Ichheit*, as such: of the universalisation of the *I* in the aggregate of the "each" as many: the individual's realisation and accomplishment (*Bildung*) of the universal. This is individuality as an accomplishment of total lawfulness for itself. Nowhere is this more true in the writings of Friedrich Nietzsche, who even better than Hegel, understands the fundamental condition of the willed character of all things as what sets and generates hierarchy and order, precisely *through* constant becoming: the *work* that willing is.

Mann comes to prominence in the course of the upswing that will lead eventually to the triumph of one of these forms: Americanism, world-democracy, world-civilisation, call it what you will. He comes to prominence *knowing* and *naming* this Liberalism that triumphs. In this I have no interest in denigrating Mann's accomplishment, which is immense. Not for nothing does he win a Nobel Prize: a fine coat is not made from shabby cloth. Mann's life, in ways that have fascinated his biographers ever since, is a cunning combination of the power of the dissemination of literary form, and the harnessing both of the power of those who opposed and sought to censor him, and of (American) state power in the name of the production of an intellectual giant. It is not enough to say that Mann is a construct of publishers and state- machines (although he is): he is above all *self*-constructed. His was the deepest study of Nietzsche. This heroism is recognisable as an artefact, to which all may yet aspire. Moreover, we have seen Mann assert that this is the very basis for what he knows, it is the representing of himself to himself (this is what he means by "nothing else than the liberal tradition").[1] To take up a standpoint is to be *self*-grounding.

Martin Heidegger equated Russian Bolshevism with Americanism, arguing that metaphysically understood, they were both the same, "the groundless (*bodenlosen*) organisation of the average man".[2] The political meaning of this has been spelled out in the following way: "Organization is quantitative. The mass is a quantity; it is shaped by political and social organization designed to integrate, release, and curb its latent forces. [...] Modern propaganda, political slogans, advertisement are, no matter how low or high their intellectual contents, primarily addressed to the anonymous, the anonymity of the urban masses. Were these appeals not keyed to the statistical notion of the average man, they would fail in their purpose. Then voters would not vote for the right program...".[3]

Mann posits the history that is Europe, as the pretext for the establishment of a ground. It is as good a provisional history as any. That we can find no ground means we must produce the ground. The ground must be taken from the wellspring that continuously wells up, that gives an unlimited supply of the matter to be grounded, but must *itself* be given a ground. This ground is *organisational*: it must be supplied. This positing arises precisely on the basis of the groundlessness for history (and political life) that Mann announces through the words we have been considering. This organisational performance is grounded in what we can variously call Liberalism, or world democracy, or world civilisation: that seizing of the planet that emerges on the basis of the metaphysical securing of freedom in the *I think*. Liberalism, that essential metaphysical problem of the impossibility of grounding the *I* together with the *we* except through the projection of the will, whereby all things appear through this willing, has barely even begun.

---

1 See note [15] above.

2 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (GA40), p. N29. "Der bodenlosen Organisation des Normalmenschen."

3 Robert Strausz-Hupé, *The Zone of Indifference*, p. 103.

Let us return to Mann's words one last time, to ask: what else is concealed within them, what else might they say? "Tief ist der Brennen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?" Let us translate them again: "Very deep is the wellspring of the past. Should *one* not name it as ungroundable?" For we have so far, as he commanded us, agreed with him: one *should* name the wellspring of the past as ungroundable. Or should we?

What constitutes the past as *wellspring*? The historian who drew me to these lines understands them as pointing to the question of the origin. We could think that Mann asks: how do we locate the origin, so that it presences as a ground? The peculiarity of the past is not that it lies in the past, but that it *here* comes forth to greet us. It presences *with* what it holds, namely what persists of a present that is past. Only if the past can hold itself as an arriving presence, can we have access to it: we have no access to the past *except* that it remains to us as a presencing in the present. There are those places, those relics of the past, that withhold themselves completely from us: we do not know who built them, or what they were for, or in some cases, even when. Their relics and traces are "here", but they do not arrive: they belong to no wellspring.[1] The strangeness of the pastness of the past is that inasmuch as it belongs to the wellspring, it does not leave us, it still presences *now* as past. This is its depth, it still pours itself out for us, because it *yet* presences. This opens the question: from *where* does the ground emerge and lay itself down?

What presents itself to us in presencing is at the same time what provides the ground. The presencing present, the *wherein* within which we find ourselves already together and able to *name* that being together is what constitutes a ground for who we are. The Greeks called this, very simply, σύνειμι, being-with, "being-with-one-another". To be with one another, however, requires a letting-be, which is the opposite to an accomplishing and a positing. How should we hear this word *unergründlich*? For what *we* cannot ground for ourselves, must be allowed to *let itself be grounding*. That which lets itself be grounding is what lets itself come to presence, lets itself be. It brings us to presence in its presencing. What brings us to presence is what calls us out, into the openness of presence itself, namely: *that there is presencing*.

Willing is always understood as a *moving*, as a putting into place. But we cannot will into place what is already *here* for us, namely, *that there is presence*, and that within the *present* of presence there lies how the past still presences. Letting into presence therefore is a letting- be-for-us, which is not what we move, and secure and lay down, but which moves *us*, moves us *into* what it is. More original than grounding, is therefore, *letting be grounded*. But even more original, more primordial than this, is *that there is ground at all*. That presencing presences.

We can find confirmation of this understanding in a late text of Martin Heidegger's to which I have already referred, *The End of Philosophy and the Task for Thinking*. At a

[1] In Britain, Stonehenge would be one such place. Everything that is said about it is conditional, prefaced as "may have been", "could be thought"

certain point Heidegger seeks to explain what he means by *die Lichtung*, the clearing. Above all the clearing names the present, not in its actuality, but in its possibility, its letting-be. Here he distinguishes the two possibilities contained within this single German word, *Lichtung*: namely light, and openness. He observes:

The light can specifically pour into the clearing, into its openness and within it allow the brightness to play with the dark. But never does light first create the clearing, but the light requires that this clearing [is already] there.[1]

Here then, is what stands before us: to uncover all over again what has gathered us already into one. In this would lie a homecoming.

References:

All translations of works cited are my own, unless otherwise expressly noted to the contrary. I provide below details of English translations where they exist, but these are quoted or cited in the text only when expressly indicated. Dates given for publications refer in the first instance to the actual version consulted or cited, and then (if given in brackets) indicate the year in which the text was originally published (if known, or relevant). Abbreviations are in most places indicated before individual volumes for multi-volume editions of collected works or of specific collections: in the footnotes these are given after either the overall volume title, or the specific section of the volume.

Altman, Megan, 'Heidegger on the Struggle for Belongingness and Being at Home', in *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 11 (2016), pp. 444–462.

Boes, Tobias, *Thomas Mann's War: Literature, Politics, and the World Republic of Letters*. Ithaca NY: Cornell University Press, 2019.

Ebert, Friedrich, 'Ansprache an die Heimkehrenden Truppen' in Peter Wende (ed.), *Politische Reden*, vol. 3, pp. 94–96. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

Gray, J. Glenn, 'Homelessness and Anxiety: Sources of the Modern Mode of Being', in *The Virginia Quarterly Review*, vol. 48 (1972), pp. 24–39.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hegels sämtliche Werke*, edited by Georg Lasson. Leipzig, Meiner Verlag, 1911–1934 (SWL*nn*).

SWL6 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edited by Georg Lasson (1911).

Heidegger, Martin *Gesamtausgabe* (102 vols.), edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976–) = (GA*nn*).

GA14 *Zur Sache des Denkens,* edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007 (1969).

'Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)', pp. 67–90. Translated by Joan Stambaugh as 'The End of Philosophy and the Task of Thinking', in *Martin Heidegger: On Time and Being*, pp. 55–73. San Francisco CA: Harper Torchbooks, 1972.

[1] Martin Heidegger, '*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964)', p. 81 f. "Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus."

– GA40 *Einführung in die Metaphysik*, edited by Petra Jaeger (1983 [1953]). Pagination is to the *Niemeyer* edition of 1953 (N*nn*). Translated by Gregory Fried and Richard Polt as *Introduction to Metaphysics*. New Haven CT: Yale University Press, 2000 (Second edition 2014).
– GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, edited by Ingrid Schüßler (1988 [1971]). Translated from the 1971 edition by Joan Stambaugh, as *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Athens OH: Ohio University Press, 1985.
– GA80.2 *Vorträge*, edited by Günther Neumann (2020).
– 'Europa und die deutsche Philosophie' (8 April 1936), pp. 679–696. First published by Hans-Helmut Gander (ed.) in *Europa und die Philosophie*, pp. 31–41. Frankfurt a. M.,: Klostermann, 1993. Translated by Andrew Haas as 'Europe and German Philosophy' in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 6 (2006), pp. 331–340.

Hölderlin, Friedrich

– *Sämtliche Werke*, edited by D. E. (Dietrich Eberhard) Sattler (*Frankfurter Ausgabe*). Frankfurt a. M.: Roter Stern / Stroemfeld (now Klostermann), 1975–2008. (=FA*nn*)
– FHA8 D. E. Sattler (ed.), *Gesänge* (2000).
– FHA13 D. E. Sattler (ed.), *Empedokles II* (1985).

Kant, Immanuel

– AA3 *Kritik der reinen Vernunft 1787 (B–edition)*, edited by Benno Erdmann (1911).
– AA4 *Kritik der reinen Vernunft 1781 (A–edition). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, edited by Benno Erdmann (1911).

Kontje, Todd Curtis,

– *Thomas Mann's World: Empire, Race and the Jewish Question*. Ann Arbor MI: University of Michigan Press, 2011.

Koopman, Helmut (ed.)

– *Thomas Mann Handbuch*. Stuttgart: Kröner, 1990.
– Werner Frizen, 'Thomas Mann und das Christentum', pp. 307–326.

Mann, Thomas

– *Gesammelte Werke* (Frankfurter Ausgabe = GWE) edited by Peter de Mendelsohn. Frankfurt a. M.: Fischer, 1980–1984.
– *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918). Translated by Walter D. Morris as *Thomas Mann: Reflections of a Nonpolitical Man*. New York NY: Ungar, 1987.
– *Joseph und seine Brüder I / Die Geschichten Jaakobs* (1933). Translated as 'The Tales of Jacob', by H. T. Lowe-Porter in *Joseph and his Brothers*, pp. 3– 258. New York NY: Knopf, 1992 (1934, 1948).
– *Leiden und Größe der Meister*.
– 'Schopenhauer' (1938), pp. 664–716. Translated by H. T. Lowe-Porter as 'Schopenhauer' in *Essays of Three Decades*, pp. 372–410. London: Secker & Warburg, 1947. First published as an introduction to *Living Thoughts of Schopenhau-*

er (Living Thoughts Library), edited by Thomas Mann, pp. 1–26. New York NY: Longmans, Green, 1938.
– *Addresses Delivered at the Library of Congress 1942–1949*. Washington DC: Library of Congress, 1963.

Mackinder, Halford John
– *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*. London: Constable and Co., 1919.

Nabokov, Vladimir
– *Strong Opinions*. New York NY: Vintage (Random House), 1990 (1973).

Nietzsche, Friedrich
– *Nietzsche: Kritische Studienausgabe*, edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, (15 vols.). Berlin: de Gruyter, 1999 (1967). (= KSA*nn*)
– KSA3 *Morgenröte: Idyllen aus Messina: Die fröhliche Wissenschaft*.
– 'Die fröhliche Wissenschaft', pp. 343–651. Translated by Bernard Williams as *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Strausz-Hupé, Robert
– *The Zone of Indifference*. New York NY: G. P. Putnam, 1952.

Tijmes, Pieter, 'Home and Homelessness: Heidegger and Levinas on Dwelling', in *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, vol. 2

ლაშა ხარაზი

ლოურენს ჰემინგის ტექსტის – „თავისუფლება და უსახლკარობა: პოლიტიკური ცხოვრების ისტორიული საფუძველი"

მოკლე მიმოხილვა და ანალიზი

2024 წლის 16 იანვარს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში პროფესორ ლოურენს ჰემინგის მიერ წაკითხული მოხსენება „თავისუფლება და უსახლკარობა: პოლიტიკური ცხოვრების ისტორიული საფუძველი" პოლიტიკურის ფილოსოფიურად თქმის სინამდვილითაა. არსებულის საყოველთაო კარგვის პირისპირ მოხსენების ტექსტი თავისებურად გვახსენებს, რომ პოლიტიკურის ფილოსოფიურად თქმის უძველესი და არსებითად ერთადერთი შესაძლებლობა პოლიტიკურის ადამიანურად მყოფის შუქზე აზროვნებაა. ასეთი შუქი არც ჰუმანიზმის ოპტიმიზმებითაა დანისლული და არც ანთროპოცენტრიზმის მტვრითაა გაბუნდოვნებული; იგი ადამიანურად მყოფს თვითონ ყოფნის მაძიებელ, შემკითხველ, მთხზველ ადგილად სახავს, რითიც პოლიტიკურს, როგორც ისტორიის სწრებით და სწრებაში შემკრებ ცხოვრებას, ქმნად აზრისმიერობას უმისამართებს.

ჰემინგისთვის ასეთი დამისამართების ღერძი (მოხსენების ტექსტის ფარგლებში) თომას მანის ფიგურის გარშემო ბრუნავს. ამ ბრუნვის ფენომენოლოგიური თავისებურება ისაა, რომ მანის პიროვნების ბიოგრაფიულად აღბეჭდილი ფაქტები, მანის, როგორც ისტორიულად მყოფის, ექსტრაბიოგრაფიულ სათქმელშია თემატიზებული. ეს

სათქმელი თვითონ მნიშვნელობის სივრცეა, რომელიც გაგებას საჭიროებს. კონკრეტული უწყება, რომელსაც ეს სივრცე (ყველაფერ სხვამდე) საკუთარ თავში ინახავს და რასთანაც იგი მისსავე მთლიანობაში, პოლიტიკურის შინთქმული აუცილებლობით გვაახლოებს, მანის ტეტრალოგიის, *იოსები და მისი ძმები,* პირველი წიგნის გამხსნელი წინადადების მოაზრებაა – „ძალიან ღრმაა სათავე წარსულისა. უძირო ხომ არ უნდა ვუწოდოთ მას?“ (*Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?*). აზრის არა იმდენად ამ კითხვის თეორეტიზებად შემცველობაში მოქცევით, რამდენადაც საკუთრივ მანის მიერ ამ კითხვის დასმის ინტელექტუალურად განმხოლოებულ სიბრტყეზე განთავსებით, ჰემინგი თანამედროვეობის სამ, მოსააზრებლად გადამწყვეტ საკითხს სახელჰყოფს: 1) რა არის საწყისის ყოფიერება? 2) როგორ წარსულობს წარსული? 3) როგორ შეიძლება კვლავაც *მსწრეობდეს* საფუძველი მაშინ, როცა იგი საყოველთაო *არსწრებითაა?*

აზროვნების მეტაფიზიკურად დასახულ ტრადიციაში *საწყისი, წარსული* და *საფუძველი* ერთმანეთში უვლენი გარდამავლობით არიან და ამ გარდამავლობის ისტორიულად ყოველ ჯერზე ხელახლა ამოთქმულ შუაგულში *სწრების* (*presencing*) კონსტელაციას ქმნიან. მაგრამ რა და როგორ ხდება იმ შემთხვევაში, თუ მოდერნულობის დადგომასთან ერთად, ეს ისტორიული „ყოველ ჯერზე“ ისტორიულის მიერვე ყოვნდება, ან საერთოდაც უქმდება? ასეთ ყოფნაში, რომელიც არყოფნისგან *თითქმის* აღარაფრით განურჩევლობს, საწყისწართმეულობა იქვე ყოველთვის წარსულწართმეულობისა და საფუძველწართმეულობის იგივეობრივია (და ასე ამ სამის ყველა სხვა ურთიერთგანაწილებაშიც). უსახლკარობა (*Homelessness*) და კიდევ უფრო მეტად *უშინაობა,* ამ სამის (და არსობრივად ერთის) წართმეულობიდანაა; წართმეულობა, რომელიც არსწრების, *აღარსწრების* უსაწყისობიდანაა.

ჰემინგისთვის მარტინ ჰაიდეგერია ის, ვისი აზრის დანატოვარიც ამ საყოველთაო წართმეულობაში, საფუძველგამოცლილობაში ყოფნის შეძლებაზე გადაუდებლად ყველაზე არსებითის თქმითაა. ამ დანატოვრის გამოცდილების ისტორიულობაში, შესაბამისად პოლიტიკურობაში ჭერა, იმას გვახვედრებს, რაც არსებულის სწრებაში განფარვას კვლავაც შესაძლებელს ხდის. ჰაიდეგერთან ერთად მიხვედრილი ისაა, რასაც ჰემინგი სწრებაში დაეობას (*letting into presence*) უწოდებს; რაც საფუძვლის უვლენი მსწრეობიდან გვახვედრებს, რომ „ის, რისი დაფუძნებაც *ჩვენი* თავისთვის არ ძალგვიძს, მას საშუალება უნდა მიეცეს, რომ *დაეობით თვითფუძნდებოდეს“.*

მირიან ებანოიძე

ნეგაციის, როგორც თავისუფლების მემარჯვენე და მემარცხენე ინტერპრეტაციები

საკვანძო სიტყვები: ნეგაცია, ჰეგელის ფილოსოფია, სახელმწიფო, მემარჯვენეობა, მემარცხენეობა.

თავისუფლების წყარო ნეგაციაა, უარყოფა, სიკვდილი, არარა, რომელიც საშინელების სახით წარმოგვიდგება ჰეგელთან. ბუნება ნეგაციით დაიძლევა. სხვადყოფნაში აბსოლუტი პოულობს თავის თავს და ბრუნდება თავის თავში როგორც განხორციელებული ერთობა თავისი თავისა და სხვისა, მე, რომელმაც თავის თავში ყველაფერი იხილა და ყველაფერში იხილა თავისი თავი – სული, გაისთ, რომელშიც მიღწეულია იგივეობა. ეს ისტორიის დასასრულია (1977, გვ 251-269). ჰეგელთან მთელის შინაარსი არ უსწრებს წინ ნაწილებს. სული არ არის რაღაც მისტიკური დაფარული. ის არ უსწრებს წინ სამყაროს. არის თუ არა მთლიანობა უფრო ფასეული? პასუხი უარყოფითია. ნეგაციის გზით ვქმნით შინაარსს.

ნეოპლატონურ ტრიადას (საკუთარ თავში ყოფნა, საკუთარი თავიდან გასვლა და საკუთარ თავში დაბრუნება) ჩაენაცვლა ჰეგელისეული სამება – თეზისი, ანტითეზისი, სინთეზი. ისტორია არა გაგრძელებით, არამედ უარყოფით იქმნება. უარყოფის უარყოფით ვბრუნდებით უკან, მაგრამ არა წრეზე, არამედ სპირალისებურად ვმოძრაობთ, უარყოფით გამდიდრებულნი ავდივართ ახალ საფეხურზე. უარყოფა ჰეგელისთვის მოხსნა-შენახვაა. სუბიექტურობა უნდა მოიხსნას ობიექტურობაში და ბოლოს დაბრუნდეს. ეს ხდება სახელმწიფოში. სახელმწიფო უდრის რელიგიას. კანონია, როცა განსჯა აწეს(რიგ)ებს საგანს. ცნობიერება ჩადის საგანში და ხდება თვითცნობიერება. როცა სული თავის თავს კანონებს აძლევს, ის ამას აკეთებს თავისუფლად. არ არსებობს თავისუფლება კანონის გარეშე. ჩვენს მიწიერ ხედვას ეჩვენება, რომ სული, რომელიც თავის თავს კანონებს აძლევს, და ამას აკეთებს თავისუფლად, მონარქშია განხორციელებული, ხოლო ვისაც კანონებს აძლევენ, ქვეშევრდომებია, მაგრამ აბსოლუტის თვალთახედვით ეს განსხვავება მონარქსა და ქვეშევრდომებს შორის, ისევე, როგორც სხვა განსხვავებები, ილუზორულია. და როდესაც მონარქი ციხეში სვამს ლიბერალურად მოაზროვნე ქვეშევრდომს, ეს სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფალი თვითგანსაზღვრა სულისა (James, გვ. 218-244).

არარა საშინელებაა. ცნობიერებას ბუნებრივი მდგომარეობიდან ნეგაცია საშინელებად წარმოუდგება. ცნობიერებას საშინელებამდე საკუთარი პატივმოყვარე აზრები გააჩნია, რაც თვითნებური თავისუფლებაა და მონობის შიგნით რჩება. ნეგატიურის მუშაობა, სიკვდილი, მისთვის არის რაღაც გარეგანი. საკუთარი აზრი (der eigene Sinn) ჰეგელთან არის თავნებობა, კაპრიზი, (Eigensinn) და იგი მონობის შიგნით რჩება. ბუნების დარღვევით და უარყოფის გზით ვმაღლდებით ცნობიერე-

ბიდან თვითცნობიერებამდე, მაგრამ რჩება სირთულე მეორე თვითცნობიერების სახით. აღიარების პრობლემით იწყება ბატონისა და მონის დიალექტიკა. „ბუნებრივ სახელმწიფოში“, რაც ლოკის, ჰობსის და რუსოს ოცნება იყო, მიმდინარეობს ბრძოლა არა სიცოცხლისათვის, არამედ სიკვდილისთვის, ანუ ბრძოლა აღიარებისათვის. საშინელება ქმნის ბატონს ბატონად და მონას მონად. უცხო არ ქრება, როგორც ნივთი. თვითცნობიერება ნივთის ნაცვლად მეორე თვითცნობიერებას ეხება. მონა ისაა, ვისაც შეეშინდა სიკვდილის და იწვნია დამარცხება. ის საკუთარი სიცოცხლის გადასარჩენად თანხმდება მონობას და გადაიქცევა „ნივთად“, რომელიც ბატონზეა დამოკიდებული. მასში სიცოცხლის სიყვარული მეტია, ვიდრე იდეალი და თვითპატივისცემა, ბატონში პირიქით. პერსონიფიკაცია აქ პირობითია. მეორე მხრივ, ეს სხვისი დამონება კი არაა, არამედ ცხოველის შენში (იყო ბატონი და მონა, სტოიკოსისთვის ერთია. მარკუს ავრელიუსი ტახტზე და ეპიკტეტე ჯაჭვებში – თავისუფლებაშია მონობა და მონობაშია თავისუფლება. აბსტრაქტული თავისუფლება შინაგანშივეა და ვერ „მოხსნის“ სხვას). მონა ფიზიკურ გადარჩენას ეპოტინება და არა პატივსა და ღირსებას. ის ირჩევს შრომას შიშის გამო. სურს, აღიარონ და ამიტომ ქმნის კულტურას, შრომობს, რათა გათავისუფლდეს.

1925 წელს მარბურგში ჰაიდეგერი კითხულობს ლექციებს, მათ შორის ლექციას – „ლოგიკა, ჭეშმარიტების საკითხი“, სადაც განხილულია ჰეგელის დროის ვულგარული კონცეფცია – აწმყოს პრიმატი, ქმნადობა ხდომილების ნაცვლად, უკვე აღარ და ჯერ კიდევ არ, აწმყოს ხდომილებად გადაქცევა, დრო, როგორც უარყოფის უარყოფა. ისტორია – სულის დაცემა დროში. სული „აბსოლუტური ნეგატიურობაა“ (დეკარტესეული თვითცნობიერება), დრო – ნეგატიურობა, ან გაუცხოება სულისა თავის თავისგან (თავის თავთან იგივეობის შენარჩუნებით). დროისა და სულის ასეთ კავშირს ჰაიდეგერი არსებობაზე დამოკიდებულებად მიიჩნევს (ეგზისტენციიდან ამოვარდნილი თვითობა). ტრანსცენდენტალური სქემები თავად უნდა გავიგოთ, როგორც ისტორიული ბუნების მქონე გამოცდილების ფორმები. დრო გაქრება ნეგაციის აბსოლუტურ მომენტში, ამით თავისთავში მყოფ ყოფიერებას ვიღებთ. ეს ნეგატიური მოიხსნება აბსოლუტურის პოზიტიურობაში, მისი თვითშემეცნების „ჰოში“. „ცხოვრება აბსოლუტური სულისა“ სწორედ ეს სიკვდილის გადატანაა. მაგრამ ეს სიკვდილი არაა სერიოზული: ყველაფერი შეცვლილია და გასწორებული, არანაირი კატასტროფა... არა მოხსნილია ჰოში. არარა ჰეგელთან „დატყვევებული“ ხდება მეტაფიზიკის მიერ. ნეგატიურობა სიკვდილია, აბსოლუტური ბატონი, მაგრამ ეს სიკვდილი არაა სერიოზულად მიღებული ბოლომდე, არანაირი კატასტროფა... არამედ გადატანილი და გატანილია, ესაა „აბსოლუტური სულის ცხოვრება“ (Agamben, 1991, გვ 14-15). ყოფიერება ჰაიდეგერთან სინამდვილის მიღმაა. აქედან ვღებულობთ ონტოლოგიურ დიფერანსს – განსხვავებას ყოფიერებასა და მყოფს შორის. უსაფუძვლობა, როგორც საფუძველი, abgrund – ეს არა არსებულთა უარყოფა, არამედ ყოფიერებაა, ნიჰილიზმი კი უკავშირდება არა „არარას“, არამედ მის დავიწყებას. განსხვავება თუკი გავიგეთ მიმართებად, იგი დისტინქციად იქცევა, ანუ ჩვენს გონებად. ჩვენი წარმოდგენა მას მყოფადს ან ყოფიერებას მიაბამს. ნეგატიურობა უნდა ვეძებოთ არარაში, მაგრამ ჰეგელს იგი ყოფიერების მიღმა გააქვს. არარა განუსხვავებლობაა, ნეგატიურობა კი განსხვა-

ვება. „ერთსა“ და „სხვას“ შორის უნდა იყოს მესამე, ანუ განსხვავება. ნეგატიურობა განსაზღვრავს ცნობიერებას თუ ცნობიერება ნეგატიურობას? ჰეგელი არ უშვებს ცნობიერებამდელ განსხვავებას, რაც განსაზღვრავდა სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობას.

ალექსანდრ კოჟევი ჰაიდეგერს ადანაშაულებს, რომ ცალმხრივად ერთ თემას გამოეკიდა ჰეგელთან, ნეგატიურობისა და სიკვდილის, ბრძოლისა და შრომის თემას კი იგნორირებას უკეთებს. ამით კონკრეტულ ისტორიას ყურადღების მიღმა ტოვებს. 1955 წელს იუნგერის „ტოტალურ მობილიზაციასა“ და „მშრომელისადმი“ მიძღვნილ სტატიაში შრომა-ტკივილია აბსოლუტური ნეგატიურობა, როგორც სინამდვილის „უსასრულო ძალა“, ანუ „ცნება არსებობაში“. ღმერთის თამაშში სერიოზულობა და ტანჯვაა. მეცნიერება კი აბსოლუტურის გამოცდილებაში დასწრებაა, როგორც მის გახსნა-გამოვლინებაში. თვითცნობიერება, საკუთარ თავში დამაჯერებლობა დეკარტესებურად არ უნდა გავიგოთ, როგორც ტრანსცენდენტალური ტრადიციის აღსრულება, რასაც შელინგი ღმერთში საფუძველს და არსებობას ეძახის, ჰეგელი მოიაზრებს, როგორც ცხოვრებისა და თვითონობის ერთიანობას აბსოლუტურ სულში და არა სულის გამოცდილებაში მოძრაობას („ფილოსოფიის დასასრული და ფიქრის საქმე, დასაწყისი“) (Sinnerbrink, გვ. 38-40). კანტამდე ყოფიერება არ მოიაზრება სრულად და რადიკალურად, როგორც საკუთარი თავის მოაზროვნე აზროვნება, სუბიექტი. სწორედ ისაა სუბსტანცია, ანუ ყოფიერება, ანუ აბსოლუტური სუბიექტურობა. ჰეგელისთვის ფიქრის საქმე აზრია, როგორც ცნება, ჰაიდეგერისათვის კი განსხვავება, როგორც განსხვავება ყოფიერებასა (იგივეობრივს) და მყოფს შორის. ყოფიერება როგორ უნდა დაეცეს აზრამდე?

თანამედროვე, ლიბერალურ-დემოკრატიულ სახელმწიფოში ბატონის სახით დასაბამი ეძლევა არისტოკრატიულ ადამიანს ფილოსოფიაში, მეცნიერებაში, ხელოვნებაში. ალექსანდრე კოჟევზე დაყრდნობით ფუკუიამასაც მიაჩნია, რომ ისტორიული წვლილი ბატონისა მოკლეა და უნაყოფო, რადგან პარაზიტულ ცხოვრებას ეწევა. მაგალითებად სტალინი და მაო მოჰყავს: მეგალომანიაკები ნარცისული სურვილებით, ყველას დამორჩილებას რომ ცდილობდნენ და ამით კმაყოფილდებოდნენ. ისინი მონურად არიან დამოკიდებულნი ამ „სხვებზე“ (Fukuyama, გვ. 37-49). კოჟევს და ფუკუიამას გამორჩათ, რომ აღიარება ბატონს სჭირდება თანასწორისა და ღირსეულისგან და არა ყველასგან, როგორც სექენდჰენდებისგან (მეფე იყო „პირველი თანასწორთა შორის“). ბატონობა არა სოციალური მდგომარეობის, არამედ მისი უნიკალურობის გამოა სასურველი.

ლიტერატურა:

1. Agamben, G. (1991). Language and Death: The Place of Negativity, trans. K. E. Pinkus with M. Hardt, Minneapolis, „University of Minnesota Press”.
2. Fukuyama, F. (1992). The End of History and the Last Man, Los Angeles: „Avon Books”.
3. Hegel, G.W.F. (1977). Phenomenology of Spirit, Oxford: „Clarendon Press”.
4. Kojève, A. (1980), Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit, ed. A. Bloom, trans. J. H. Nichols. Ithaca, NY: “Cornell University Press”.

5. Sinnerbrink, Robert (2007). Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 3, nos. 2-3.
6. Schalow F. (2012). Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures.
7. James, D. (ed.), (2017), Hegel's Elements of the Philosophy of Right: A Critical Guide, "Cambridge, Cambridge University Press".

Mirian Ebanoidze

RIGHT-WING AND LEFT-WING INTERPRETATIONS OF NEGATION AS FREEDOM

Summary

Key words: Negation, Hegel's philosophy, state.

The source of freedom is negation, rejection, death, which is presented to us in the form of horror with Hegel. Nature is overcome by negativity. In otherness, the Absolute finds itself and returns to itself as the realized unity of itself and the other. I, who saw everything in myself and saw myself in everything – the soul, in which sameness is achieved. This is the end of the story. With Hegel, the content of the whole does not precede the parts. The soul is not something mystically hidden. He is not ahead of the world. Is integrity more valuable? No. We create content through negation.

In 1925, Heidegger gave lectures in Marburg: "Logic, the question of truth", where Hegel's vulgar concept of time was discussed – the primacy of the present, creation instead of becoming, no longer and not yet, turning the present into becoming, time as the negation of negation. History is the fall of the soul in time. The soul is "absolute negativity" (Cartesian self-awareness), time – negativity, or alienation of the soul from itself (maintaining the sameness with itself). Heidegger considers such a connection between time and soul as dependence on existence (the self that has fallen out of existence). Transcendental schemas themselves must be understood as forms of experience with a historical nature. Time will disappear in the absolute moment of negation, thus we get the existence in itself. This negativity will be removed in the positivity of the absolute, in the "yes" of his self-awareness. "The life of the absolute soul" is precisely this transfer of death. But this death is not serious: everything is changed and straightened, no catastrophe... nothing is "captured" by metaphysics. Negativity is death, the absolute master, but this death is not taken seriously to the end, no catastrophe... but transferred and carried away, this is the "life of the absolute soul". Being with Heidegger is beyond reality. We get the ontological difference – the difference between Being and being. Groundlessness, as a basis, abgrund. It is not the denial of things, but existence, thus, nihilism is not related to "nothing", but to forgetting it. If we understand the difference as a relation, it becomes a distinction, that is, our mind.

Our imagination will associate it with being or existence. Negativity is to be found in nothingness, but Hegel takes it beyond being. Does negativity define consciousness or does consciousness define negativity? Hegel does not allow the pre-conscious distinction that defined the subject-object relationship.

Alexander Kozhev accuses Heidegger of one-sidedly focusing on one topic with Hegel, while ignoring the topic of negativity and death, struggle and labor. This leaves the specific history out of focus. In 1955, in Junger's article dedicated to "Total Mobilization" and "The Worker", labor-pain is absolute negativity as the "infinite force" of reality, i.e., "the concept in existence". There is seriousness and suffering in the game of God. Science, on the other hand, is attending to the experience of the Absolute, as its unfolding into manifestation. Self-awareness, confidence in oneself should not be understood in a Cartesian way, as the fulfillment of the transcendental tradition, what Schelling calls the basis and existence in God, Hegel thinks of it as the unity of life and self in the absolute soul, and not the movement in the experience of the soul ("The end of philosophy and the work (beginning)" of thinking). Before Kant, existence is not fully and radically thought of as a self-thinking subject. That is, absolute subjectivity. For Hegel, thinking is a concept, and for Heidegger, it is a difference between Being and being.

In a modern, liberal-democratic state In the form of a master, the beginning is given to an aristocratic person in philosophy, science, and art. Based on Alexander Kozhev, Fukuyama also believes that the historical contribution of the master is short and fruitless, because he leads a parasitic life. He cites Stalin and Mao as examples: megalomaniacs with narcissistic desires who tried to subjugate everyone and were satisfied with that. They are slavishly dependent on these "others". Kozhev missed that the master needs recognition from the equal and worthy, and not from everyone, like secondhands. The king was "first among equals". Dominion is desired not because of social status, but because of its uniqueness.

ნოდარ ბელქანია

ევროპული პასუხისმგებლობა და ევროპული ღირებულებების გენეალოგია

საკვანძო სიტყვები: ევროპული პასუხისმგებლობა, ევროპული ღირებულებები, ევროპული იდენტობა, დიოფიზიტური ქრისტიანობა, ძველბერძნული აზროვნება, რომაული სამართალი.

1988 წელს ფილოსოფოსთა პარიზის სიმპოზიუმზე, რომელიც ევროპულ იდენტობას ეძღვნებოდა, მერაბ მამარდაშვილი თავის მოხსენებაში „ევროპული პასუხისმგებლობა“, რომელიც შემდეგ დაიბეჭდა, ხაზს უსვამს ევროპელებისთვის დამახასიათებელ ძირითად თვისებას. მისი აზრით, ევროპელი *„არ არის ბუნებრივი მდგომარეობა“,* ის გამუდმებულ ქმნადობაშია, მუდმივად ვითარდება. მამარდაშვილის გაგებით, სწორედ ესაა ევროპული პასუხისმგებლობა, რომელსაც ის ასევე უწოდებს „ევროპელის *პასუხისმგებლობას საკუთარი თავის წინაშე“* (მამარდაშვილი, 2013, გვ. 207). სხვა სიტყვებით, ევროპელობა მისთვის ნიშნავს მუდამ განვითარების პროცესში ყოფნას. ეს ეხება როგორც ცალკეულ ადამიანს, ისევე სახელმწიფოებს. სწორედ ამგვარი პასუხისმგებლობა უდევს საფუძვლად ე. წ. ევროპულ ღირებულებებს, რომელთა ყველაზე არსებითი ნიშანი ისაა, რომ სახელმწიფოს, საზოგადოების, ზოგადად კულტურის ყურადღების ცენტრშია და მუდმივი ზრუნვის საგანია თავად ადამიანი. ევროპული ღირებულებების რეალიზება ხდება ისეთ სახელმწიფოებსა და საზოგადოებებში, სადაც პატივს სცემენ ადამიანის ღირსებას, სადაც გარანტირებულია მისი უფლებები და თავისუფლებები, ჰუმანიზმი, თანასწორობა, დემოკრატია, კანონის უზენაესობა, სამართლიანობა და ა. შ. თუმცა „ევროპული ღირებულებები“, როგორც ტერმინი, პირობითია და მკაცრი გაგებით არ არსებობს მხოლოდ ევროპისთვის დამახასიათებელი ღირებულებები. სინამდვილეში არსებობს ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებები, რომლებიც ისევე სისხლხორცეული და არსებითია დასავლეთის და აღმოსავლეთისთვის, როგორც ჩრდილოეთისა და სამხრეთისთვის, თუმცა დღეისათვის ისინი ინდივიდუალურ და სახელმწიფოებრივ დონეზე უფრო ევროპაში და ზოგადად დასავლეთშია განხორციელებული. საკუთრივ ევროპულ ღირებულებებზე საუბარი დაიწყო განსაკუთრებით ევროპული კავშირის, როგორც ევროპული ქვეყნების გაერთიანების მოსამზადებელ პერიოდში. თავად ცნება მეცნიერებასა და პოლიტიკაში ევროკავშირის შექმნის წინა პერიოდში შემოვიდა, უფრო ფართოდ კი მისი შექმნის შემდეგ გავრცელდა. ვინაიდან ეს ტერმინი უკვე დამკვიდრებულია, მას ჩვენც გამოვიყენებთ.

თემის აქტუალობა განპირობებულია, ერთი მხრივ, თანამედროვე მსოფლიო გეოპოლიტიკაში ჩვენ თვალწინ მიმდინარე ცვლილებებით, რაც სულ უფრო და უფრო მეტად ითხოვს დღევანდელ მსოფლიო წესრიგში ევროპის ადგილის ხელახალ დეფი-

ნირებას და მისი იდენტობის ახლებურ გააზრებას; მეორე მხრივ კი, თემის აქტუალობას განაპირობებს ამ შეცვლილ მსოფლიო წესრიგში საქართველოს ადგილის და ევროპულ ღირებულებებთან მისი მიმართების განსაზღვრის აუცილებლობა.

ბოლო ორი-სამი საუკუნეა, ევროპელი მოაზროვნეები რეფლექსიას ახდენენ თავიანთ წარმომავლობაზე და ფესვებზე, ევროპული კულტურის განსხვავებულობასა და მის იდენტობაზე. მაგალითად, კულტურის ცნობილი შვეიცარიელი მკვლევარი იაკობ ბურკჰარდტი ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში ევროპული კულტურულ ფესვებზე რეფლექსიისას სამ საყრდენს გამოყოფდა, რომლებსაც ის სიმბოლურად ოთხი ქალაქის – რომის, კონსტანტინოპოლის, ათენის და იერუსალიმის – სახით გამოხატავდა (Burckhardt, 1939, S. 444-482). არანაკლებ საინტერესოა მეორე მსოფლიო ომის შემდგომი დასავლეთ გერმანიის პირველი პრეზიდენტის, თეოდორ ჰოისის სიტყვები, რომლებიც ნათქვამია ეპოქაში, როდესაც ომისშემდგომი ევროპის მესვეურები იდეურად ამზადებდნენ ახალი ევროპის არქიტექტურას. ჰოისი ამბობდა, რომ ევროპული ცივილიზაცია სამ ბორცვზეა აშენებული: აკროპოლისზე, კაპიტოლიუმზე და გოლგოთაზე (Pöttering, H.-G. 2017, S. 63-64). ხოლო თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამფუძნებელი, გერმანელ-ამერიკელი ფილოსოფოსი ლეო შტრაუსი დასავლეთის იდეური საფუძვლების ძიებისას მის მთავარ ბურჯებს შორის იმავე ბერძნულ-რომაულ კულტურას და ბიბლიურ ძირებს ასახელებდა (Strauss, L. 1967, p. 45–57). საყურადღებოა ასე განსხვავებული მოაზროვნეების შეხედულებათა თანხვედრა.

არაერთი სხვა მოაზროვნის მოხმობაც შეიძლებოდა, მაგრამ მითითებული ავტორების მოსაზრებებიც საკმარისია იმის საბუთად, რომ ევროპული ცივილიზაცია და ევროპული ღირებულებები მხოლოდ მე-20 საუკუნეში და თან ცარიელ ადგილას არ აღმოცენებულა და მათ ჩამოყალიბებას და განვითარებას ორი-სამი ათასწლეული მაინც დასჭირდა და რომ ევროპული ღირებულებების ფესვების ძიებისას შემთხვევითი არ არის ამ სამ საყრდენზე მითითება. ქვემოთ ნაჩვენები იქნება, თუ როგორ შენდებოდა და რას გულისხმობს კონკრეტულად ეს სამი საყრდენი, რომლებსაც ევროპული ცივილიზაციის საფუძვლად მიიჩნევენ. რა იყო ის აუცილებელი ფუნდამენტი, რაზეც დაეშენა ევროპული იდენტობა და ევროპული ღირებულებები? როგორია მათი გენეალოგია? თემის კომპლექსურობის და მრავალპლანიანობის გამო, განხილული იქნება ყველაზე ზოგადი საფუძვლები და ევროპული იდენტობის ზემოაღნიშნული სამი არქეტიპული ელემენტი. სტატიის მიზანი არაა ამ სამი ელემენტის სისტემატური და ამომწურავი ანალიზი, არამედ იმ მნიშვნელოვანი და არსებითი ეტაპების ჩვენება, რომლებიც საფუძვლად დაედო თანამედროვე ევროპულ კულტურას და ევროპულ იდენტობას.

ევროპული იდენტობის არქეტიპული ელემენტები

ქრისტიანობა. პირველი, რასაც ემყარება თანამედროვე ევროპის და დასავლეთის იდენტობა, ესაა იუდეურ-ქრისტიანული ტრადიცია, განსაკუთრებით კი ქრისტიანული რელიგია და ქრისტიანული ღირებულებები. მართალია, ქრისტიანობა ძველი აღთქმის რელიგიის პირდაპირ გაგრძელებას წარმოადგენდა, მაგრამ,

ამავდროულად, ის მრავალი ასპექტით მისი დაძლევაც და ძირფესვიანი გარდაქმნაც იყო. ქრისტიანობის ფუძემდებლურ ტექსტებში გვაქვს მრავალი მინიშნება იმ ეპოქისთვის ისეთ რადიკალურ სიახლეებზე, რომლებიც ძირეულად განსხვავდებოდა, სხვა რელიგიებზე რომ არაფერი ვთქვათ, იმავე ძველი აღთქმის ტრადიციისა და შეხედულებებისგან და რომლებიც მოგვიანებით საფუძვლად დაედო მთელ დასავლურ ცივილიზაციას. ძველი აღთქმა ნაციონალური ებრაული რელიგია იყო, ქრისტიანობამ კი ზეეროვნული, ზოგადსაკაცობრიო იდეალები დაამკვიდრა. საინტერესოა, რომ უკვე გალატელთა მიმართ პავლეს ეპისტოლეში (3. 28) ვკითხულობთ სიტყვებს, რომლებიც დღესაც ისეთივე აქტუალურია და თანამედროვე ეგალიტარული მისწრაფებების ეპოქისთვისაც სხვადასხვა თვალსაზრისით ბოლომდე განუხორციელებელ იდეალად რჩება: *„არა არს ურიაება, არცა წარმართება; არა არს მონება, არცა აზნაურება; არა არს რჩევა მამაკაცისა, არცა დედაკაცისა: რამეთუ თქვენ ყოველნი ერთ ხართ ქრისტე იესოს მიერ“.* ქრისტიანობამ გაარღვია ეროვნების და წარმომავლობის, სოციალური თუ სქესობრივი განსხვავებების ზღუდეები და ყურადღების ცენტრში მოაქცია ადამიანი როგორც ასეთი, ყოველგვარი განსხვავების გარეშე, ვინაიდან ქრისტე ჯვარს ეცვა ყველასათვის და მის წინაშე ყველა ადამიანი თანასწორია, ყველას შეუძლია ჭეშმარიტების შემეცნება და ყველაშია მოცემული თავისუფლების შესაძლებლობა (იოანე 8, 32: *„და სცნათ ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამან გაგათავისუფლნეს თქვენ“*) და ყველა ერთმანეთის და-ძმაა და მსახური და არა უფროსი და მბრძანებელი. უფრო ძლიერებს და აღმატებულებს ის სხვების მსახურებას ასწავლის საკუთარი მაგალითით და მოუწოდებს კიდეც მოწაფეებს (მათე, 20, 25 და მარკოზი 10, 43: *„ ... რომელსა უნდეს დიდყოფა თქვენ შორის, იყოს თქვენდა მსახურ“).* სახარების ამ და მრავალ სხვა ადგილას უკვე იკითხება თანამედროვე პროგრესული მსოფლიოს ზოგადსაკაცობრიო იდეალები და ღირებულებები. ერთი შეხედვით შეიძლება უცნაური ჩანდეს, მაგრამ აშკარაა, რომ სახარებიდან მომდინარეობს საფრანგეთის რევოლუციის სამი იდეალი – თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა – და საინტერესოა, რომ სწორედ ამ იდეალებზეა საუბარი 1948 წლის ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის პირველ მუხლში. ქრისტიანულ მოძღვრებაზე დაფუძნებული ეს იდეალები დღემდე ქმნის ადამიანთა და სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობების ნორმატიულ საფუძველს, მიუხედავად იმისა, რომ კაცობრიობა ჯერაც შორსაა მათი სრულად რეალიზებისგან.

ძველი აღმოსავლეთის კულტურა უძველესი დროიდან თეოცენტრული იყო და გარკვეულად დღემდე ატარებს ამ ნიშანს, ევროპული კულტურა კი უკვე ძველი საბერძნეთიდან მოყოლებული ანთროპოცენტრულია (Definition der grundlegenden Europäischen Werte, S. 7). შესაბამისი იყო მათი რელიგიური მრწამსი და წარმოდგენებიც. აღმოსავლეთის ღმერთები მკაცრები, ხშირად სასტიკები იყვნენ. ისინი შორს იდგნენ ადამიანებისგან და ტრანსცენდენტურნი, მიუწვდომელნი რჩებოდნენ მათთვის; უფრო შიშს ჰგვრიდნენ, ვიდრე ნუგეშს სცემდნენ მათ. ღმერთები უბრძანებდნენ ადამიანებს და არ უხსნიდნენ რატომ. ფიგურალურად რომ ვთქვათ, მათ ხელში ადამიანი ვერასოდეს გახდებოდა ზრდასრული და სამუდამოდ უმწიფარი დარჩებოდა, ვინაიდან მას არ გააჩნდა მოქმედების, შეცდომის დაშვების თა-

ვისუფლება, რის გარეშეც ადამიანი ვერასოდეს გახდება პიროვნება და ვერ შეიგრძნობს თავისუფლების არსს. ძველი საბერძნეთის ღმერთები კი ახლოს მოვიდნენ ადამიანებთან, ადვილად მისაწვდომნი გახდნენ მათთვის, ისინი მათ თითქოს დაუმეგობრდნენ და მათთან ერთად მოქმედებდნენ, ადამიანური სისუსტეებიც არ იყო მათთვის უცხო, ეხმარებოდნენ, ესარჩლებოდნენ მათ, ხშირად სხვა ღმერთების ნების საწინააღმდეგოდაც. ამიტომაც გაიზარდა საბერძნეთში ადამიანი, გახდა უფრო სუვერენული, დაიწყო თანდათან კითხვების დასმა და განივითარა დამოუკიდებელი აზროვნება. ამიტომაც დაიბადა იქ ფილოსოფია და განსაცვიფრებელ სიმაღლეებსაც მიაღწია.

ქრისტიანობამ თავისი ზეეროვნულობით, ზერეგიონალიზმით, უნივერსალიზმით და ჰუმანიზმით შესაძლებელი გახადა ძველი სამყაროსთვის დამახასიათებელი ამ განსხვავების დაძლევა, თუმცა ის ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგაც არ გამქრალა და დღესაც იჩენს თავს. ამის ისტორიული საფუძველი ის იყო, რომ ქრისტიანობის პირველი საუკუნეებიდანვე ეკლესიის მამებსა და თეოლოგებს განსხვავებულად ესმოდათ თავად ქრისტეს არსება. ადრექრისტიანული და შემდგომი საუკუნეების სხვადასხვა თეოლოგიური დისკუსიების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თემა იყო საკითხი ქრისტეს ბუნების შესახებ. ამ საკითხში ქრისტიან მამებს შორის თავიდანვე არ იყო ერთიანობა და ისინი განსხვავებულად იაზრებდნენ ქრისტეს. ერთნი მიიჩნევდნენ, რომ ქრისტე მხოლოდ ღმერთი იყო, მეორენი კი მასში ჭეშმარიტ ღმერთსა და ჭეშმარიტ ადამიანს ხედავდნენ. პირველნი იწოდებიან მონოფიზიტებად, რომლებიც ქრისტეში მხოლოდ ღმერთს ხედავდნენ, მეორენი კი – დიოფიზიტებად, ვინაიდან ისინი ქრისტეში ორ ბუნებას აღიარებდნენ. მას შემდეგ, რაც 451 წლის ქალკედონის საეკლესიო კრების გადაწყვეტილებით ქრისტეს ორბუნებოვნება ანუ დიოფიზიტობა დოგმატად იქცა, ქრისტეს ამგვარი გაგება ისტორიულად და მორალურად გარკვეულ ახალ ვალდებულებებსაც აკისრებდა მის მიმღებ ეკლესიებსა და სახელმწიფოებს. ამ თითქოსდა მხოლოდ დოგმატურ საკითხს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა სახელმწიფოს მოწყობასა და სახელმწიფოში ადამიანის ადგილის და როლის სწორად განსაზღვრაში (ბელქანია, 2015, გვ. 69-82). უცნაურია, რომ აღმოსავლეთის ბევრ დიოფიზიტურ ეკლესიას თუ სახელმწიფოს მაინც გამოჰყვა ძველი მონოფიზიტური შლეიფი. საკითხის ამ მხარეს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია რუსმა ფილოსოფოსმა ვლადიმირ სოლოვიოვმა (Соловьев, 2001, Стр. 234-244), რომელიც მიიჩნევდა, რომ დიოფიზიტური ეკლესია და სახელმწიფო, რომელიც ქრისტეში ჭეშმარიტ ღმერთს და ჭეშმარიტ ადამიანს ხედავდა, მოვალე იყო პატივით მოპყრობოდა რეალურ ადამიანებსაც. მაგრამ ამას ნაკლებად ითვალისწინებდნენ ფეოდალური ეპოქის ქრისტიანული სახელმწიფოები. ახალი დროიდან ევროპის სახელმწიფოებმა, რომელთაც ასევე დიოფიზიტური ქრისტიანობა ედოთ საფუძვლად, თანდათან აღმოაჩინეს რეალური ადამიანი და დაიწყეს მასზე ზრუნვა. თუმცა ეს პროცესი იქაც არ ყოფილა იოლი და სწორხაზოვანი. აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სახელმწიფოებში კი ამ მხრივ ნაკლებად შეიმჩნეოდა წინსვლა. აქ ეს ისტორიულად ყოველთვის პრობლემა იყო და დღემდე პრობლემად რჩება. სოლოვიოვის აზრით, მისი ეპოქის ქრისტიანული აღმოსავლეთისთვისაც ვერ გახდა ადამიანი უმთავრესი ღირებულება. არადა ქრისტეს ის

გაგება, რომელსაც იზიარებს აღმოსავლეთის ქრისტიანული ქვეყნების აბსოლუტური უმრავლესობა – დიოფიზიტობა – მორალურად ითხოვდა ადამიანის და მისი ინტერესების სახელმწიფოსა და საზოგადოების ყურადღების ცენტრში მოქცევას. რუსი ფილოსოფოსის გაგებით, დიოფიზიტურ ქრისტიანობაში ადამიანური ასპექტის ღვთაებრივთან გათანაბრება იმპლიციტურად ყოველი კონკრეტული ადამიანის პატივისცემას და დაფასებას გულისხმობდა და ამის მორალურ ვალდებულებასაც წარმოშობდა (Соловьев, 1901, Стр. 257. ბელქანია, 2012, გვ. 89-100). სოლოვიოვის ეს მოთხოვნა აღმოსავლეთის ქრისტიანული სახელმწიფოებისთვის დღესაც არ კარგავს აქტუალობას.

სოლოვიოვი უფრო შორსაც მიდიოდა და აღნიშნული ვალდებულების შეუსრულებლობას მიიჩნევდა 1453 წელს კონსტანტინოპოლის დაცემის ძირითად მიზეზად. მისი ხედვით, ვინაიდან ბიზანტიამ მხოლოდ ფორმალურად მიიღო დიოფიზიტობა, ფაქტობრივად კი მას უგულებელყოფდა და არ ასრულებდა იმპლიციტურად აღებულ ვალდებულებას ანუ პატივს არ სცემდა კონკრეტულ რეალურ ადამიანს, ის უნდა დაცემულიყო. ბიზანტია, რომელმაც დაივიწყა სულიერი საწყისები, შინაგანად გაორებული და ყალბი იყო და ამიტომაც აღმოჩნდა უსუსური და ვერ დაიცვა თავი ოსმალებთან ომში. ხოლო მუსლიმანები, რომლებიც უპირობოდ თიშავდნენ ადამიანს ღმერთისგან, შინაგანად არ იყვნენ გაორებულები და გულახდილად და პატიოსნად აკეთებდნენ იმას, რასაც ბიზანტიელები საკუთარი მრწამსის საწინააღმდეგოდ ფარულად და ყალბად ჩადიოდნენ. მუსლიმანებს თავიანთი „მონოფიზიტური“ და ტრანსცენდენტური რელიგია, რომლისთვისაც ადამიანი არ წარმოადგენდა რაიმე ღირებულებას, მორალურადაც არ ავალებდა მათ მისდამი პატივისცემას. ამიტომ ბიზანტიის ეს მარცხი სოლოვიოვისთვის კანონზომიერი და სამართლიანი იყო და მისი ცოდვების გარდაუვალ შედეგს წარმოადგენდა (Соловьев, 1901, Стр. 259). რაც უნდა უცნაურად მოეჩვენოს ვინმეს რუსი ფილოსოფოსის ასეთი შეხედულება, ერთ რამეში ის უდავოდ მართალია: თუ ქრისტეს აღიარებ და თაყვანს სცემ როგორც ჭეშმარიტ ღმერთსა და ჭეშმარიტ ადამიანს, მაშინ მის „უმრწემეს ძმასაც“ საქმით უნდა სცე პატივი და ის სახელმწიფოს და საზოგადოების ყურადღების და ზრუნვის საგნად უნდა აქციო. ადამიანისადმი პატივისცემა ისტორიულად უფრო ევროპული მისწრაფება იყო, თუმცა სრულად იქაც არაა ეს განხორციელებული, აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ქვეყნებში კი ეს დღემდე დიდ გამოწვევად რჩება, მიუხედავად იმისა, რომ ბოლო ათწლეულებში ამ მხრივ აქაც შეიმჩნევა გარკვეული წინსვლა. ეს იყო ადამიანზე ორიენტირებული ევროპული კულტურის და ევროპული იდენტობის ქრისტიანულ-რელიგიური საფუძველი, რომელიც დასავლური ცივილიზაციის ერთ-ერთ სვეტს წარმოადგენს. აღმოსავლეთის თეოცენტრიზმი და დასავლეთის ანთროპოცენტრიზმი წითელ ზოლად გასდევდა მათ ისტორიულ და კულტურულ განვითარებას საუკუნეების მანძილზე და დღესაც იჩენს თავს ცხოვრების ბევრ სფეროში. მათი ასეთი განსხვავების ერთ-ერთ გამოვლინებად შეიძლება განვიხილოთ ქრისტიანული ხელოვნების განვითარება საუკუნეების მანძილზე. თუ შევადარებთ ერთმანეთს აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქრისტიანულ მხატვრობას, მკაფიოდ დავინახავთ აღნიშნულ განსხვავებას. მაგალითად, აღმოსავლეთის საეკლესიო მხატვრობაში ქრისტე ხშირად გამოხატუ-

ლია, როგორც მკაცრი ღმერთი და ამ მხრივ გარკვეულად მამა ღმერთის ნიშნებსაც ატარებს. აქ უფრო ქრისტეს ღვთაებრივი ბუნებაა წარმოჩენილი. ის თითქმის მიუწვდომელია ადამიანისთვის, მას შეიძლება მხოლოდ დაემორჩილო. ის პანტოკრატორი ანუ ყოვლისმპყრობელია და ვერ იფიქრებ, რომ ღმერთის გარდა ადამიანიცაა. ძნელია, ის აღიქვა მეგობრად, თუმცა თავად ასე უწოდებს თავის მოწაფეებს (იოანე, 15, 14-15: *„თქვენ მეგობარნი ჩემნი ხართ [...]“* ან: *„[...] ხოლო თქვენ გარქვი მეგობრად [...]“*). ასევეა ღვთისმშობლის უდიდესი ოსტატობით შესრულებული გამოსახულებები აღმოსავლეთის ეკლესიებში. ღვთისმშობელი აქ გვიყურებს ციური სიმაღლეებიდან, როგორც კეთილი და გულმოწყალე შუამავალი ქრისტესთან და ადამიანთა შემწე და მეოხი მის ყველა წუხილსა და გასაჭირში. მისი კდემამოსილება იმდენად ამაღლებული და მიუწვდომელია, რომ განსაკუთრებულ მოწიწებას იწვევს და ითხოვს კიდეც მორწმუნისგან. როგორც წესი, ჩვენთვის უცნობია ამ შედევრების ავტორები, ვინაიდან აღმოსავლეთში ღმერთის წინაშე ადამიანის, მისი პიროვნების წარმოჩენა მკრეხელობად ჩაითვლებოდა. აქ მხატვარი ისეთი დიდი რელიგიური რუდუნებით, მარხვით და ლოცვებით ამზადებდა თავს, ვიდრე ხატვას დაიწყებდა, თითქოს საღვთო რიტუალს ასრულებსო. ამიტომ ის თავის პიროვნებას, თავის ღვაწლს არ მიიჩნევდა აღნიშვნის ღირსად, აქ ეს უადგილო იყო. სრულიად საპირისპიროა დასავლური საეკლესიო და შემდეგ საერო მხატვრობა. ჩიმაბუესთან ჯერ კიდევ იგრძნობა ბიზანტიელი ოსტატების გავლენა. მაგრამ ჯოტოდან მოყოლებული ქრისტეს და ღვთისმშობლის გამოსახულებები სულ უფრო მეტად იძენს ადამიანურ კონტურებს, თუმცა მოწიწებას და რელიგიურ გრძნობებსაც იწვევს და მათი ადგილიც ხშირად ეკლესიის საკურთხეველშია. აქ ჩვენთვის ძირითადად ცნობილია ავტორის ვინაობა. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ავტორს ან მოწიწება აკლია ან სათანადო სერიოზულობით და გულმოდგინედ არ ემზადება ხატვის პროცესისთვის. მაგრამ დასავლეთში, სადაც ადამიანური ასპექტი ისტორიულად უფრო ბუნებრივი და მნიშვნელოვანია, ავტორის ვინაობის ცოდნა არათუ დასაძრახად არ ითვლება, არამედ ხშირად აუცილებელიცაა, ვინაიდან ნაწარმოები მისი შრომით და პასუხისმგებლობითაა შექმნილი და გვიჩვენებს მხატვრის ინდივიდუალურ ხელწერას და სტილს, რაც ასევე ადამიანურ ასპექტზე მინიშნებაა. აქ პიროვნული და ღვთაებრივი ერთმანეთს კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ ერთმანეთთან ჰარმონიაშია, ერთმანეთს ავსებს. საკმარისია გავიხსენოთ ლეონარდოს „საიდუმლო სერობის“ ქრისტე და რაფაელის „სიქსტეს მადონას“ ღვთისმშობელი ყრმით, რომლებიც უდიდესი ოსტატობით გამოხატავენ ქრისტეს და ღვთისმშობელს, როგორც ადამიანებს და უმაღლეს ესთეტიკურ განცდამდეც აჰყავთ ღრმად რელიგიური თემატიკა. ორივე მათგანი ეკლესიებისთვისაა შექმნილი ეკლესიისვე დაკვეთით. ეს მაგალითებიც იმაზე მიუთითებს, რომ ევროპული იდენტობის და ევროპული ღირებულებების ჩამოყალიბებისთვის დიოფიზიტურ ქრისტიანობას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. მეორე მხრივ, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა ითქვას, რომ დასავლეთში ადამიანზე ყურადღების გამახვილება არ ნიშნავს, რომ დასავლეთი უფრო ქრისტიანულია, ვიდრე აღმოსავლეთი. სამართლიანად აღნიშნავს იგივე სოლოვიოვი, რომ ქრისტიანული იდეების და იდეალების დამკვიდრებაში დიდი მიღწევებით არც ერთი გამოირჩეოდა და არც მეორე, თუმცა, მისი აზრით, დასავლეთის

უპირატესობა ის იყო, რომ ის გამუდმებით ისწრაფვოდა უკეთესისკენ, აღმოსავლეთი კი სტაგნაციამ მოიცვა (Соловьев, 1901, Стр. 257). დღევანდელი გადმოსახედიდან შეიძლება ითქვას, რომ დასავლეთის ამ გამუდმებული სწრაფვის შედეგია თანამედროვე მძლავრი მატერიალური კულტურა, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, იქ შეიქმნა და აღმოსავლეთის ქვეყნებმა შემდეგ მისგან გადმოიღეს. თუმცა, მეორე მხრივ, ამ მძლავრ მატერიალურ კულტურას საფუძვლად უდევს მატერიალისტური და ხშირად ათეისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც დასავლეთისთვის დამახასიათებელი ადამიანური ასპექტის ჰიპერტროფიას წარმოადგენს. ვინაიდან ადამიანური ასპექტის ცალმხრივად განვითარებას ახალი ეპოქიდან მოყოლებული მოჰყვა ღვთაებრივი ასპექტის თანდათან უგულებელყოფა და მივიწყება. აღმოსავლეთი კი, როგორც, ფაქტობრივად, ყველა დიდი რელიგიის სამშობლო, უძველესი სულიერების მატარებელია, რაც ქვეცნობიერად დღესაც მოქმედებს აღმოსავლელი ადამიანების მსოფლშეგრძნებაში. ამითაა, მაგალითად, განპირობებული ის ფაქტი, რომ ქრისტიანობის უდიდესი და მისი ყველაზე ცენტრალური, თან ადამიანური გონებისთვის ყველაზე ძნელად მისაწვდომი დღესასწაული – აღდგომა ანუ ღმერთის სიკვდილზე გამარჯვება, აქ უფრო ინტენსიურად და ბუნებრივად განიცდება და ჭეშმარიტად სახალხო დღესასწაულის რანგშია ასული. რასაკვირველია, აღდგომის დღესასწაული დასავლეთისთვისაც უდიდესი მნიშვნელობისაა, თუმცა საყოველთაო სახალხო დღესასწაული იქ მაინც ყრმა იესოს შობაა თავისი ადამიანური ასპექტით. დასავლეთში აღდგომა თითქოს ისე ბუნებრივად არ განიცდება, როგორც შობა. შემთხვევითი არაა, რომ რუსი მწერალი დოსტოევსკი, რომელმაც ბაზელის ხელოვნების მუზეუმში ჰანს ჰოლბაინ უმცროსის სურათის – რომელსაც აღმოსავლელი ქრისტიანისთვის ისედაც ყურისმომჭრელი სახელი „მკვდარი ქრისტე საფლავში“ ჰქვია – ხანგრძლივი ჭვრეტის შემდეგ გაოგნებულმა უთხრა თავის მეუღლეს, რომ ასეთმა სურათმა შეიძლება ადამიანს რწმენა დააკარგვინოსო (Достоевская, А. Г. 1987, Стр. 186, 458), რაც შემდეგ თავად მიშკინსაც ათქმევინა „იდიოტში“. მისი თვალი, ასე ვთქვათ, მიჩვეული იყო მართლმადიდებლური ეკლესიების ჯვარცმებს, რომლებიც მნახველს გარკვეულად აღდგომის იმედსაც უტოვებს. დასავლური, განსაკუთრებით კათოლიკური ჯვარცმები უფრო წამებულ ქრისტეზე ამახვილებენ ყურადღებას და მორწმუნის თანალმობაზე აპელირებენ (Uehli, 1967, S. 15-53). სხვა სიტყვებით, ისინი უფრო სიკვდილის ასპექტს გამოხატავენ და თითქოს ვნების პარასკევზე შორს არ მიდიან. იგივე ითქმის კათოლიკურ ჯვარზე, რომელიც, ფაქტობრივად, ცარიელი სიკვდილის სიმბოლოა, აღმოსავლური ეკლესიების უფრო ცოცხალი ჯვრისგან განსხვავებით. ამ მხრივ გამორჩეულია წმინდა ნინოსეული ვაზის ჯვარი. თუმცა სამართლიანობისთვის უნდა ითქვას, რომ ევროპაშიც მრავლად გვხვდება ჯვარცმული ქრისტეს გამოსახვის ამაღლებული ნიმუშები, როგორც, მაგალითად, ჯუზეპე სანმარტინოს ქანდაკება „სუდარაგადაფარებული ქრისტე“ ნეაპოლის სან სევეროს კაპელაში ან კოლმარის უნტერლინდენის მუზეუმში დაცული იზენჰაიმის საკურთხევლის „ჯვარცმა“ და „საფლავად დადება“, რომლებიც მათიას გრიუნევალდს ეკუთვნის და არაერთი სხვა. ამასთან, ზემოთქმული, რასაკვირველია, არ ეხება საკუთრივ აღდგომის სცენის გადმოცემას ევროპელი მხატვრების მიერ. საკმარისია, გავიხსენოთ იმავე გრიუნევალდის

გრანდიოზული „ქრისტეს აღდგომა“, რომელიც ასევე იზენჰაიმის საკურთხევლის ნაწილია.

ბერძნული აზროვნება. ევროპული ცივილიზაციის წარმოშობის უმნიშვნელოვანესი ელემენტია თანამედროვე აბსტრაქტული აზროვნება, რომელიც ძველ საბერძნეთში დაიბადა. ძველბერძნულმა აზროვნებამ და ხელოვნებამ მთელი კულტურა და ცივილიზაცია წინასოკრატელების, სოკრატეს, პლატონის, არისტოტელეს, სოფისტების და სხვა ფილოსოფოსთა, ხელოვანთა თუ პოლიტიკოსთა ძალისხმევით ღმერთებიდან ადამიანებისკენ შემოაბრუნეს. ფილოსოფიამდელ ეპოქაში ადამიანის აზროვნება არ იყო აბსტრაქტული და ლოგიკაზე დამყარებული. ის მითოლოგიური, სურათ-ხატოვანი იყო. ასეთ აზროვნებას ვერ დაეფუძნებოდა პიროვნული, ინდივიდუალური კულტურა და თვითცნობიერება. საბერძნეთში დაბადებული აბსტრაქტული, ლოგიკური აზროვნება აუცილებელი წინაპირობა იყო სუვერენული, თვითცნობიერი, მეს მატარებელი პიროვნების ჩამოყალიბებისთვის. ამგვარი ინდივიდუალური აზროვნების გარეშე წარმოუდგენელია თანამედროვე მეცნიერება, ხელოვნება, ეკონომიკა და საბოლოოდ ევროპული კულტურა და მისი ღირებულებები. იმავე მიმართულებით განვითარდა ძველბერძნული ხელოვნება, რომელიც ჩვეულებრივ ადამიანებსაც ისეთსავე ყურადღებას აქცევდა და ისეთივე ინტერესით გამოსახავდა, როგორც ღმერთებსა და გმირებს. ჰომეროსი, ჰესიოდე, პინდარე, ესქილე, სოფოკლე, ევრიპიდე თავიანთ ეპიკურ, დრამატულ თუ ლირიკულ ნაწარმოებებში გადმოსცემდნენ ღვთაებრივიდან პიროვნულ კულტურაზე გადასვლასთან დაკავშირებულ ურთულეს საზოგადოებრივ კოლიზიებს და შინაგან ადამიანურ ტრაგიზმს (Snell, 1975, S. 127-151). მაგრამ უმთავრესი მაინც ადამიანის აზროვნების განვითარება იყო მითოსიდან ლოგოსამდე. ძველ საბერძნეთამდელი აზროვნება არსებითად მხოლოდ მითოსური იყო. მითოსიდან ლოგოსზე გადასვლა მოხდა საბერძნეთში (Nestle, W. 1986. S. 11. Frankfort et al. 1972. p. 363-391). ბერძნებმა შექმნეს და პრაქტიკულად უმაღლეს დონემდე აიყვანეს, ერთი მხრივ, სამყაროს მითოსური აღქმა და, მეორე მხრივ, მძლავრი ბიძგი მისცეს ლოგიკური აზროვნების განვითარებას. აბსტრაქტული აზროვნების საწყისებთან დგანან წინასოკრატელები, სოფისტები და განსაკუთრებით სოკრატე. ეს უკანასკნელი ათენის მოედნებსა თუ წარჩინებულთა სახლებში დამოუკიდებელ აზროვნებას ასწავლიდა ცოდნას მოწყურებულ ახალგაზრდებს და ამით მათ თავისუფლების არსსაც აზიარებდა. მასწავლებლის საქმე გააგრძელა პლატონმა, რომლისთვისაც ორივე ტიპის აზროვნებაა დამახასიათებელი. უშუალოდ მასთან ხდება გადასვლა მითოსურიდან ლოგიკურ აზროვნებაზე. ის, ერთი მხრივ, ქმნის მითებს (ე. წ. „პლატონური მითები“), მაგრამ, ამავდროულად, თავისი მასწავლებლის კვალობაზე თავის აკადემიაში ასწავლის ცნებათა დეფინიციის საწყისებსაც (Teichmann, F. 2007, S. 194-195). პლატონის მოწაფე არისტოტელემ, რომელიც თავიდან მასწავლებლის გავლენით დიალოგებსაც წერდა და მითოლოგიურ აზროვნებასაც იყენებდა, მოგვიანებით სრულიად დატოვა ეს სფერო და გახდა, ფაქტობრივად, პირველი მოაზროვნე, ვინც წმინდა ლოგიკური, აბსტრაქტული აზროვნება მანამდე მიუღწეველ სიმაღლემდე აიყვანა და საბოლოოდ დაამკვიდრა კაცობრიობის ისტორიაში. სწორედ მან აღწერა ზედმიწევნით ზუსტად აბსტრაქტული აზროვნების კანონები და შექმნა ახალი

მეცნიერება – ლოგიკა, როგორც ყველასათვის მისაწვდომი სააზროვნო მეთოდი და ინსტრუმენტი, რომლის შესახებაც მე-18 საუკუნის ბოლოს კანტი წერდა, რომ არისტოტელეს შემდეგ მის დრომდე ლოგიკას არ დასჭირვებია არც ერთი ნაბიჯით უკან დახევა (Kant, I. 1990, S. 14). არისტოტელემვე დააფუძნა და იმ დროისთვის საოცარ სრულყოფილებამდე მიიყვანა მეცნიერების კონკრეტული დარგები. მისი წიგნები დღემდე ინარჩუნებენ აქტუალობას და წარმოადგენენ თანამედროვე მეცნიერული აზროვნების მყარ შემადგენელ ელემენტს.

ანტიკური ფილოსოფიის გერმანელი მკვლევარი ვილჰელმ ნესტლე თავის ცნობილ წიგნში „მითოსიდან ლოგოსამდე“ ასე აღწერს მითოსურ და ლოგიკურ აზროვნებას შორის განსხვავებას: *„მითოსი და ლოგოსი – ასე ვუწოდებთ ჩვენ იმ ორ პოლუსს, რომელთა შორისაც მოძრაობს ადამიანის სულიერი ცხოვრება. მითოსური წარმოდგენა და ლოგიკური აზროვნება პოლარობებია. პირველი უნებლიედ და არაცნობიერად ქმნის და აფორმებს სურათ-ხატებით, მეორე კი საკუთარი ნებით და ცნობიერად ანაწევრებს და აერთიანებს ცნებებით. თავიდან მითოსური წარმოდგენები ერთადერთი ფორმა იყო, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი ცდილობდა, გაეგო თავისი შინაგანი და გარეგანი სამყარო. ყველა პროცესი ორივე სფეროში: მნათობთა ამოსვლა-ჩასვლა, ატმოსფერული მოვლენები, მცენარეთა ზრდა, ცხოველთა ცხოვრების გამოვლინებები, ჯანმრთელობა და ავადმყოფობა, დაბადება და სიკვდილი, ისევე როგორც სიყვარული და სიძულვილი, სიმამაცე და სიმხდალე, გონიერება და უგუნურება, სიზმარი და ექსტაზი, აღფრთოვანება და შეშლილობა პერსონიფიკაციის და ხატოვანი ფანტაზიის მეშვეობით დემონურ არსებებს მიეწერებოდა“* (Nestle, 1986, S. 1). ჩვენი აზრით, ნესტლესეული აღწერა კარგად გადმოსცემს მითოსური ცნობიერების არსს. ფრანგი ფილოსოფოსი და ეთნოლოგი ლიუსიენ ლევი-ბრიული მითოსური აზროვნების სხვა ნიშნებსაც გამოყოფს. ის ამგვარ მითოსურ აზროვნებას პრელოგიკურს უწოდებს და განსაკუთრებით ხაზს უსვამს მის ორ მნიშვნელოვან მახასიათებელს: კოლექტიურ წარმოდგენებს და პარტიციპაციის კანონს. სხვა სიტყვებით, მითოსური აზროვნების მატარებელი ადამიანები მიჰყვებოდნენ და უპირობოდ ემორჩილებოდნენ იმ თემის ან საზოგადოების კოლექტიურ წარმოდგენებს, რომლის წევრებიც იყვნენ. მათ ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ განვითარებული აბსტრაქტული აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალური წარმოდგენები ანუ ისინი ისევე აზროვნებდნენ, როგორც ერთობის სხვა წევრები, განსაკუთრებით კი მათი ბელადები და უხუცესები. რაც შეეხება პარტიციპაციის კანონს, ლევი-ბრიულის მიხედვით პრელოგიკური აზროვნების მატარებელ ადამიანებს ჰქონდათ ბუნების მოვლენებთან, რიტუალებთან და ახლობელ ადამიანებთან ძლიერი პარტიციპაციის შეგრძნება. ამიტომ ისინი განცდისეულად ერთმანეთისგან ვერ ასხვავებდნენ ნამდვილ მოვლენას და მის სურათს, რაც საფუძვლად ედო მაგიურ რიტუალებს და მტრებთან ბრძოლის ქმედით იარაღად ითვლებოდა (Леви-Брюль, Л. 2002. Стр. 9-42). ცხადია, რომ ასეთი ცნობიერება ვერ იქნებოდა ცალკეული ადამიანებისთვის ვერც ინდივიდუალური აზროვნების და მით უმეტეს ვერც ინდივიდუალური ქცევის განვითარების საფუძველი.

რაც შეეხება ლოგიკურ, აბსტრაქტულ აზროვნებას, მისი თანდათან დამკვიდრება კაცობრიობის ისტორიაში, როგორც უკვე ითქვა, ძირითადად ძველი ბერძე-

ნი ფილოსოფოსების დამსახურებაა, თუმცა თავისი წვლილი ამაში ძველებრაულ რელიგიას და ცნობიერებასაც მიუძღვის და თან ის უფრო ადრე (მოსეს ანუ დაახლოებით ტროას ომის ეპოქიდან – დაახლ. მე-12, მე-13 ს. ჩვ. წელთაღრიცხვამდე) თავისუფლდება მითოსური აზროვნებისგან, ვიდრე ბერძნები. ისინი მოსაზღვრე ტომებში გავრცელებულ წარმართულ წარმოდგენებს მკაცრად ებრძოდნენ, რათა დაეცვათ თავიანთი ცნობიერება მათი გავლენისგან. ებრაელთა ღმერთი – იაღვე – ტრანსცენდენტური არსებაა და ადამიანი მას ვერ ხედავს, მას მხოლოდ ესმის მისი ხმა. მაგრამ თავისი ისტორიის მანძილზე ებრაელები ძველ ცნობიერებასთან ბრძოლით, კერპთაყვანისმცემლობის დაძლევით მივიდნენ მონოთეიზმამდე. ებრაელთა მეზობელი ხალხების პოლითეისტური რელიგიებისგან განსხვავებით, რომლებიც ღმერთს გარეთ, ბუნებაში ეძებდნენ და ყველა საგნისა და მოვლენის უკან სხვადასხვა სულიერ არსებებს ხედავდნენ, მათ იაღვეში ჰპოვეს ერთადერთი უზენაესი ღმერთი. ამგვარი მონოთეიზმი ასევე მოითხოვდა ადამიანისგან განზოგადების უნარს და, შესაბამისად, აბსტრაქტული აზროვნების მაღალ დონეს. ძველებრაული აზროვნება ბერძნულისგან სრულიად განსხვავებული გზით მიდიოდა და მისი პირველსაწყისი არ იყო სამყაროს და მისი წარმომავლობის შესახებ კითხვის დასმა და მოვლენების კაუზალური განხილვა, როგორც ბერძნებთან, მაგრამ ბაბილონური და ეგვიპტური კულტურის მითოსური აზროვნების დაძლევა მანაც შეძლო და ამდენად *„აზრის მითისგან გათავისუფლებაში“* თავისი წვლილი შეიტანა (Frankfort et al. 1972. p. 363-391. Bock, E. 1996, S. 11-12).

აბსტრაქტული აზროვნება საგნებსა და მოვლენათა შორის კაუზალურ, მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს ეძებს. ის ცდილობს, გრძნობათა ორგანოების მეშვეობით მოპოვებულ ფაქტებს მოუძებნოს ახსნა და ასე ნაბიჯ-ნაბიჯ ქმნის სამყაროს სურათს. მოვლენებისადმი ასეთი კაუზალური მიდგომა სრულიად უცხოა პრელოგიკური, მითოსური აზროვნებისთვის. ლოგიკურად მოაზროვნე ადამიანი მიზეზების და შედეგების დადგენით ცდილობს ჭეშმარიტების პოვნას, მაგრამ, ამავდროულად, კრიტიკული და თვითკრიტიკულია და ხშირად ეჭვის ქვეშ აყენებს სხვისი თუ საკუთარი აზროვნებით მოპოვებულ შედეგებს. ის ნელ-ნელა აგროვებს, აზუსტებს და ავსებს სამყაროს შესახებ წარმოდგენებს და ცოდნას, ამდიდრებს ცალკეულ მეცნიერებებს და მათზე დაყრდნობით იქმნის თავის მსოფლმხედველობას.

საბერძნეთში დაბადებულმა აზრმა ქრისტიანობისშემდგომ ევროპაში განვითარება ქრისტიანობის წიაღში განაგრძო. ქრისტიანი თუ არაქრისტიანი მოაზროვნეები პირველი საუკუნეებიდანვე ცდილობდნენ, ბერძნულ აზროვნებაზე დაეფუძნებინათ თავიანთი რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებები. ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანი მოაზროვნეები ძირითადად პლატონს და ნეოპლატონიზმს ეყრდნობოდნენ. ამ დროისთვის არისტოტელეს თხზულებებიდან მათთვის მხოლოდ ლოგიკური ნაწილი იყო ცნობილი ბოეციუსის ლათინური თარგმანებით. არაბი ფილოსოფოსები კი არაბულ ენაზე თარგმნილ არისტოტელეს მთელ კორპუსს იცნობდნენ. სქოლასტიკის ეპოქაში არისტოტელე გახდა ფილოსოფიის მასწავლებელი par excellence, როგორც არაბი, ასევე ქრისტიანი მოაზროვნეებისთვის. ორივენი ცდილობდნენ, არისტოტელეს ფილოსოფიის მეშვეობით დაესაბუთებინათ თავიანთი რელიგიის ძირითადი იდეები. სქოლასტიკოსებისთვის ისე მნიშვნელო-

ვანი იყო აზროვნების სიზუსტე, რომ ისინი ცხარე, ხშირად ხელჩართულ დისკუსიებს მართავდნენ იმისათვის, რათა გაერკვიათ ამა თუ იმ საგნის და მოვლენის, ერთი შეხედვით სრულიად უსარგებლო და ზედმეტი აზრობრივი ნიუანსები. ასეთი დისპუტები ხშირად გროტესკულ ხასიათსაც იღებდა, მაგრამ ამით ისინი აზროვნების ტექნიკას ავარჯიშებდნენ და ხვეწდნენ განსჯის უნარს. მაღალი სქოლასტიკის მწვერვალი იყო თომა აქვინელის ფილოსოფია და თეოლოგია. მან კიდევ უფრო დახვეწა და იმ დროისთვის უმაღლეს საფეხურზე აიყვანა ბერძნული აზრი და, რაც მთავარია, ის ქრისტიანული აზროვნების განუყოფელ ნაწილად აქცია. ეს არის ეპოქა, როდესაც ფილოსოფია განიხილება როგორც თეოლოგიის მსახური, ვინაიდან ქრისტიან სქოლასტიკოსთა რწმენით, ქრისტიანული ჭეშმარიტებების დასაბუთებისთვის არ არსებობს უკეთესი საყრდენი და ინსტრუმენტი, ვიდრე ბერძნული, განსაკუთრებით კი არისტოტელეს ფილოსოფიაა. ამაში თომას იდეური მეტოქე იყო ესპანეთში მოღვაწე არაბი ფილოსოფოსი და არისტოტელეს კომენტატორი ავეროესი, რომელიც ბერძენ ფილოსოფოსზე დაყრდნობით ცდილობდა, დაემტკიცებინა ისლამური რელიგიის ძირითადი იდეები. ის, მაგალითად, უარყოფდა ინდივიდუალური სამშვინველის უკვდავებას. თომა არისტოტელეს ფილოსოფიას, ავეროსისეული ისლამური ინტერპრეტაციის საპირისპიროდ, ქრისტიანული ჭეშმარიტებების დასაბუთებისთვის იყენებდა და მისი მეშვეობით ცდილობდა, დაემტკიცებინა სამშვინველის ინდივიდუალური უკვდავება, რომლის გარეშეც აზრი ეკარგებოდა ქრისტიანული მოძღვრების ფუძემდებლურ ჭეშმარიტებებს. სხვადასხვა ეპოქის ამ ორი ფილოსოფოსის ეს დაუსწრებელი პოლემიკა იმჟამინდელ ევროპაში აღიქმებოდა როგორც უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა და ქრისტიანი ფილოსოფოსები და თეოლოგები ზეიმობდნენ თომას ტრიუმფალურ გამარჯვებას ავეროესზე და ასეც გამოხატავდნენ მას მოგვიანებით ევროპელი მხატვრები თავიანთ სურათებში. შუა საუკუნეების რეალისტი მოაზროვნეების რწმენით, თომამ არისტოტელე გამოსტაცა არაბებს და ევროპული ქრისტიანული აზროვნების სამსახურში ჩააყენა.

ახალი დროიდან მოყოლებული დღემდე ბერძნული აზრი კიდევ უფრო განმტკიცდა და აბსტრაქციის ახალი მწვერვალები დაიპყრო. ამასთან, თუ ადრე ის მხოლოდ ადამიანთა ვიწრო წრის – მისი მოაზროვნე ნაწილის – კუთვნილება იყო, ახლა ფართო მასშტაბები მიიღო და საზოგადოების ყველა ფენა, საბოლოოდ კი მთელი კაცობრიობა მოიცვა. აზროვნებამ გაარღვია პრელოგიკური ცნობიერებისთვის დამახასიათებელი კოლექტიური წარმოდგენების საზღვრები, იქნებოდა ეს ტომობრივი თუ ეროვნული, და გახდა დამოუკიდებელი, ინდივიდუალური და, ამავდროულად, უნივერსალური. დამოუკიდებელი აზროვნება კი თავისუფალი, მეს მატარებელი პიროვნების ჩამოყალიბების მთავარი წყარო და საფუძველია. ყოველივე ამან განაპირობა ახალ დროში ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის მატარებელი პიროვნების დაბადება. ასეთი აბსტრაქტული, ლოგიკური აზროვნების გარეშე წარმოუდგენელია თანამედროვე კაცობრიობის კულტურა და ცივილიზაცია და მისი მიღწევები, იქნება ეს მატერიალური თუ სულიერი. ასე მოექცა ადამიანი სახელმწიფოს, საზოგადოების და მისი კულტურის, მეტიც, მთელი კოსმოსის ცენტრში. სამყაროში ადამიანის ადგილის ასეთი გააზრება და შეფასება შუა საუკუნე-

ებსა და საბერძნეთში ჯერ კიდევ შეუძლებელი იყო. ახალ დროში კი – აზროვნების და პიროვნების განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე – ეს შესაძლებელი გახდა. საილუსტრაციოდ უამრავი მოაზროვნის მოხმობა შეიძლებოდა, მაგრამ საკმარისად მიგვაჩნია რამდენიმე მათგანზე მითითება. ეს მაგალითები, ჩვენი აზრით, კარგად აჩვენებს ახალი დროიდან მოყოლებული დღემდე აზროვნების და პიროვნების განვითარების მნიშვნელოვან ეტაპებს.

უკვე რენესანსის ეპოქის დასაწყისში არასრული 24 წლის იტალიელი ჰუმანისტი პიკო დელა მირანდოლა შემდეგნაირად გამოხატავს ადამიანის უპირველეს დანიშნულებას თავის სიტყვაში, რომელიც მას უნდა წარმოეთქვა რომში ფილოსოფოსთა დისპუტზე. თუმცა ეს დისპუტი არ შედგა, მაგრამ ხელნაწერის სახით დარჩა მისი სიტყვა *„ადამიანის ღირსების შესახებ“*, რომელშიც სამყაროს შემოქმედი ასე მიმართავს ადამს: *„ყოველგვარი ზღუდეებისგან თავისუფალს თავადვე მოგიწევს განსაზღვრო შენი საკუთარი ბუნება შენივე თავისუფალი ნებით, რომელსაც მე ვანდე შენი თავი. მე მოგაქციე სამყაროს შუაგულში, რათა იქიდან იოლად ჭვრიტო შენ ირგვლივ ყოველივე, რაც კი სამყაროში არსებობს. მე შენ გქმენ არც ციურად და არც მიწიერად, არც მოკვდავად და არც უკვდავად, რათა როგორც თავისუფალმა, შეუზღუდავმა შემოქმედმა თავადვე შექმნა საკუთარი სახე, რომელიც შენ მიერვე იქნება არჩეული. შენ შეგიძლია დაეცე და მდაბალ არსებად გადაგვარდე, მაგრამ ასევე შეგიძლია შენივე სულის შემართებით ამაღლდე და ხელახლა დაიბადო ღვთაებრივში“* (Pico della Mirandola, G., 1997, S. 8-9). იტალიელი მოაზროვნის ეს სიტყვები თავისუფალი ადამიანის ერთგვარი მანიფესტია და საოცარი ძალით და სიღრმით წარმოაჩენს მის ღირსებას და მის პასუხისმგებლობას საკუთარი თავის, სამყაროს და ღმერთის წინაშე.

ახალი დროის ემანსიპირებული, სინდისის და პასუხისმგებლობის მატარებელი ადამიანის მანიფესტაცია იყო აგრეთვე მარტინ ლუთერის ცნობილი სიტყვები ვორმსის რაიხსტაგზე, რომელიც გადმოცემამ ასე შემოინახა: *„მე აქ ვდგავარ და სხვაგვარად არ ძალმიძს“* და რომლითაც მან გავლენიანი საერო და საეკლესიო იერარქების წინაშე დაიცვა საკუთარი შინაგანი მრწამსი (სინამდვილეში მის სიტყვებზე: ბელქანია, ნ., 2011. გვ. 35).

აბსტრაქტული ფილოსოფიური აზრის განვითარების უმნიშვნელოვანესი საფეხური იყო ფრანგი ფილოსოფოს დეკარტის საეტაპო სიტყვები *„Cogito, ergo sum“* – *„მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, მე ვარ“*. ამ გამონათქვამით დეკარტმა ის ეტაპი მონიშნა აზროვნების ისტორიაში, რომელიც ინტელექტუალური განვითარების უმაღლესი საფეხურია და რომელიც ადამიანის არსებობას მის აზროვნებაზე აფუძნებს. მანამდე – საბერძნეთში და შუა საუკუნეებში – ფილოსოფოსები პირიქით იქცეოდნენ: აზროვნება გამოჰყავდათ არსებობიდან. ზემოთ ვნახეთ, თუ როგორ გათავისუფლდა აზრი მითისგან და როგორ გადაიქცა თანდათან ბუნების და სოციალური მოვლენების თანამონაწილე პრელოგიკური აზროვნება, ლოგიკურ, აბსტრაქტულ და სინამდვილისგან განყენებულ აზროვნებად.

თავისუფალ აზროვნებაზე დამყარებული სუვერენული და საზოგადოებრივად აქტიური პიროვნების უმნიშვნელოვანესი მანიფესტია აგრეთვე იმანუელ კანტის მიერ ფორმულირებული განმანათლებლობის დევიზი, რომელიც დღემდე რჩება

ყოველი თვითცნობიერი მოქალაქის იდეალად: *„განმანათლებლობა – ესაა ადამიანის გამოსვლა იმ უმწიფრობიდან, რომელიც მისივე ბრალია. უმწიფრობა – ესაა უუნარობა, გამოიყენო შენი განსჯა სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე. ეს უმწიფრობა მისივე ბრალია, როცა ამის მიზეზი არა განსჯის, არამედ გადაწყვეტილების და სიმამაცის ნაკლებობაა, გამოიყენო ის სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე. Sapere aude! – გამოიჩინე სიმამაცე, გამოიყენო შენივე საკუთარი განსჯა! – ასეთია განმანათლებლობის დევიზი“ (Kant, I. 2006, S. 9).*

კანტიდან დღემდე ადამიანის აზროვნება კიდევ უფრო განვითარდა აბსტრაქციისკენ და დღეისათვის აღარ არსებობს კაცობრიობის რომელიმე ნაწილი ან საზოგადოების რომელიმე ფენა, მისი მატარებელი რომ არ იყოს. კანტის შემდგომი ფილოსოფიური მიმდინარეობები ბევრად უფრო მრავალფეროვანი გახდა, ვიდრე მანამდე და მის დროს იყო. აზროვნება დიდი ხანია, უკვე აღარ წარმოადგენს მხოლოდ ფილოსოფიის და მეცნიერების პრივილეგიას. როგორც თანამედროვეობის ერთი გამოჩენილი მოაზროვნე ამბობს, დღეს *„ყველა ადამიანი ფილოსოფოსია“* (Popper, K. R. 2005, S. 11). მართლაც თანამედროვე ადამიანი ინტელექტუალური თვალსაზრისით დიდწილად უკვე დამოუკიდებელია, თუმცა კანტისეული განმანათლებლობის იდეალი ჯერაც არ არის სრულად განხორციელებული და დღესაც მისაღწევი რჩება. მეორე მხრივ, აბსტრაქტული, განყენებული აზროვნება გარკვეული საფრთხის შემცველიცაა სოციალური ცხოვრებისთვის. ის მომეტებული ეგოიზმის, მწვავე უთანხმოებების, დაპირისპირებების, კონფლიქტების და სხვა უფრო დიდი პრობლემების მიზეზიც გახდა ჩვენს ეპოქაში, მაგრამ ფაქტია – და ჩვენი თემისთვის ეს გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა – რომ მან ადამიანს ბოლოს და ბოლოს მოუტანა დამოუკიდებელი აზროვნების უნარი და ამით თავისუფლების განცდა და თავისუფლების ცნობიერება, რაც ევროპული ღირებულებების და ევროპული პასუხისმგებლობის ერთ-ერთი უმთავრესი შემადგენელი ელემენტია.

რომაული სამართალი. ევროპული იდენტობის და ევროპული ღირებულებების შემდეგი არქეტიპული ელემენტია რომაული სამართალი. თანამედროვე ევროპა და მისი ღირებულებები წარმოუდგენელია რომაული სამართლის გარეშე, რომელსაც ემყარება მთელი შემდგომი დასავლური სამართლებრივი კულტურა და ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა ყველა ცნობილი ევროპული თუ ამერიკული დეკლარაცია. მართალია, მისი ჩანასახი უკვე საბერძნეთში გაჩნდა, მაგრამ რომმა ის იმ დროისთვის საოცარ სრულყოფილებამდე აიყვანა. განსაკუთრებით ეს ითქმის სამოქალაქო სამართალზე, რომელიც ადამიანს, პიროვნებას და მის ძირითად უფლებებს იცავდა. თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს ეხებოდა მხოლოდ რომის მოქალაქეს და არა ყველა ადამიანს რომის იმპერიაში. რომაული სამართალი იცავდა, მაგალითად, ყოველი რომაელის საკუთრების უფლებას. არსებითად, რომაულ სამართალს ეყრდნობა მოგვიანებით ევროპაში განვითარებული სახელმწიფოს მართვის დემოკრატიული ფორმა და მის გარეშე ვერ იარსებებდა ასევე თანამედროვე ეკონომიკაც მთელი თავისი სამართლებრივი რეგულაციებით.

რა თქმა უნდა, რომაული სამართალიც არ აღმოცენებულა ცარიელ ნიადაგზე და მასაც ჰყავდა წინამორბედები. ბერძნულ-რომაულ კულტურამდე ძველ აღმო-

სავლეთში უკვე არსებობდა სამართლის ჩანასახოვანი ფორმები, მაგრამ ისინი ჯერ კიდევ შორს იყო ადამიანის, როგორც ასეთის პატივისცემისა და მისი უფლებების აღიარებისგან. ისინი ადამიანს იცავდნენ მხოლოდ როგორც ერთობის წევრს და არა როგორც დამოუკიდებელ პიროვნებას, რომელიც ჯერ კიდევ არ იყო დაბადებული და მით უმეტეს არ იყო თავისუფალი. როგორც ჰეგელი ამბობს, ძველ აღმოსავლეთში მხოლოდ ერთი ადამიანი იყო თავისუფალი. კაცობრიობის უძველესი სამართლებრივი ძეგლები, როგორებიცაა, მაგალითად, ურ-ნამუს (ძვ.წ. 2100–2050 წწ.) ან ჰამურაბის კანონები (ძვ.წ. მე-18 ს.) – გვიჩვენებს, რომ ისინი, თუმცა შეიცავდნენ თანამედროვე სამართლის მსგავს ზოგიერთ ელემენტს (კრამერი, ს. 1988. გვ. 71), მაგრამ არსებითად წარმოადგენდნენ ღვთაებრივ და არა ადამიანურ სამართალს. ისინი, (1) როგორც თავად ტექსტები გვეუბნება, ღმერთების ინიციატივით გადაეცათ მეფეებს და (2) მათში აღწერილი სხვადასხვა სასჯელის შინაარსი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ჩვეულებრივ ადამიანს არ ჰქონდა საზოგადოებაში ის წონა, რომელიც მის რამენაირ ინდივიდუალურ უფლებებზე მიუთითებდა. კანონები ამისთვის ზედმეტად მკაცრი იყო და ხშირად საკმაოდ უწყინარი საქციელისთვისაც კი სასტიკ ზომებს ითვალისწინებდა. აქვე უნდა ითქვას, კანონების ასეთი სისატიკე იმ ეპოქისთვის გასაგებია და უმართებულო იქნებოდა უძველესი კანონების დღევანდელი კრიტერიუმებით განსჯა. ეს ისტორიზმის და განვითარების პრინციპს დაარღვევდა. პირველად ძველ საბერძნეთში მოხდა ღვთაებრივი სამართლიდან ადამიანურზე გადასვლა და ესეც არსებითად მითოსური ცნობიერებიდან ლოგიკურზე გადასვლის პერიოდს ემთხვევა. ამ გადასვლას აღწერს, მაგალითად, ბერძენი ტრაგიკოსი ესქილე *ორესტეის* მესამე ნაწილში – *ევმენიდებში.* ორესტემ შური იძია მამამისის მკვლელებზე – ეგისთოსზე და დედამის კლიტემნესტრაზე, რომელმაც თავის ქმარს – აგამემნონს – ეგისთოსთან უღალატა და ამ უკანასკნელს ის მოაკვლევინა. ორესტეს დასდევენ შურისძიების ქალღმერთები – ერინიები. ის აპოლონის ტაძარს შეაფარებს თავს. აპოლონი, რომელმაც შეაგულიანა ორესტე, შური ეძია მამის მკვლელებზე და მფარველობს მას, განდევნის ერინიებს თავისი ტაძრიდან და ორესტეს ურჩევს წავიდეს ათენში და წარდგეს ქალღმერთ ათენა პალასის სამსჯავროზე. ერინიებიც მზად არიან, დაემორჩილონ ათენას მსჯავრს, მაგრამ ათენა უარს ამბობს თავის უფლებაზე და ქმნის არეოპაგის საბჭოს, რომელიც 12 მსაჯულისგან შედგება. მათ უნდა გამოუტანონ მსჯავრი ორესტეს. მსაჯულთა ხმები შუაზე იყოფა და უძველესი წესის მიხედვით, რომელიც ასეთ შემთხვევაში მოქმედებდა, ათენას განსასჯელის სასარგებლოდ უნდა მიეცა ხმა. ის ასეც იქცევა და ორესტეც თავისუფლდება ბრალდებისგან. ათენა არეოპაგის აღმოსავლეთით არსებულ მღვიმეში მიუჩენს ერინიებს ბინას. ისინი – შურისძიების ქალღმერთები – გადაიქცევიან ევმენიდებად – კეთილისმყოფელ, მიმტევებელ, სამართლის დამცველ არსებებად. ფუძნდება ევმენიდების კულტი, ათენა თავადვე მიუძღვება პროცესიას და მანამდე განრისხებული ღმერთებიც მშვიდდებიან. ამიერიდან ღმერთებიც აღიარებენ ადამიანთა მიერ გამოტანილ მსჯავრს (ბელქანია, ნ. 2011, გვ. 15). ეს იყო ისტორიულად მნიშვნელოვანი ნაბიჯი კაცობრიობის სამართლებრივი კულტურის განვითრებაში, მაგრამ ეს არ იყო მაინც ისეთი სამართალი, რომელიც ადამიანს იცავდა როგორც პიროვნებას. ადამიანი ჯერ კიდევ არ იყო

პიროვნება, მოქალაქე. ბერძნული ემანსიპირებული აზროვნების უპირველეს კერაში – ათენშიც კი ადამიანი საკუთარ თავს არ განიხილავდა პიროვნებად, არამედ ათენელად. ის პოლისის – ქალაქი-სახელმწიფოს – ნაწილი იყო და არა მოქალაქე გვიანდელი რომაული გაგებით (Steiner, R. 1992. S 120-121). თუმცა, ეს გადასვლა ღვთაებრივი, რელიგიური სამართლიდან ადამიანურ სამართალზე შემდეგ რომაული სამართლის ისტორიული საფუძველი გახდა. რომმა, შეიძლება, ვერ შექმნა ისეთი ორიგინალური და თვითმყოფადი ფილოსოფია და ხელოვნება, რომლებშიაც ის ბერძნების ეპიგონი იყო, მაგრამ სამართლებრივი ცნობიერების და სამართლებრივი კულტურის თვალსაზრისით მან ბევრად გაასწრო ბერძნებს და იმ დროისთვის საოცარ სიმაღლეს მიაღწია. რომაულმა სამართალმა და რომის სახელმწიფომ ადამიანს გაუჩინა გრძნობა, რომ ის მოქალაქეა, სხვა სიტყვებით, მან ის პიროვნებად აქცია, ვინაიდან მას და მის უფლებებს სახელმწიფო იცავდა, მაგალითად, მის კერძო საკუთრებას და სხვა უფლებებსაც. მან აღმოაჩინა ადამიანი, როგორც სრულუფლებიანი მოქალაქე.

ძვ. წელთაღრიცხვის 451-450 წელს რომის რესპუბლიკის ათკაციანმა კოლეგიამ – დეცემვირებმა – შეადგინა სამოქალაქო კანონების პირველი კოდექსი, რომელიც ბრინჯაოს 12 დაფაზე ამოტვიფრული, გამოტანილი იყო ფორუმზე – ქალაქის მთავარ მოედანზე, რათა ყველას შეძლებოდა მისი გაცნობა. თავისი მასშტაბით და მოქმედების ძალით ამ კოდექსს ვერ შეედრებოდა ლიკურგეს, სოლონის და სხვათა ანალოგიური ბერძნული კოდიფიკაციები. მართალია, ის მხოლოდ ფრაგმენტულადაა შემორჩენილი, მაგრამ ამ ფრაგმენტებიდანაც კარგად ჩანს, რომ კანონთა ეს კოდექსი ითვალისწინებდა ადამიანური საქმიანობის არსებითად ყველა ნიუანსს. მან სამართალი, ფაქტობრივად, გაათავისუფლა ძველი რელიგიურ-საკრალური ელემენტებისგან და აქცია რომაელი მოქალაქის, როგორც პიროვნების, ჩამოყალიბების ძირითად წყაროდ და საყრდენად. 12 დაფის კანონები გახდა რომაული საჯარო, კერძო და სისხლის სამართლის საფუძველი. ის არეგულირებდა საზოგადოებრივი ცხოვრების პრაქტიკულად ყველა სფეროს – საოჯახო, მემკვიდრეობით თუ ფულად ურთიერთობებს, სისხლის სამართლის ნორმებს, თავად სასამართლო პროცესის მიმდინარეობას, იცავდა საკუთრების უფლებას და ა. შ. სამოქალაქო ცნობიერების და ადამიანთა შორის თანასწორობის პრინციპის განვითარების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია, რომ ის იცავდა პლებეების უფლებებს პატრიციების თვითნებობის წინააღმდეგ. ზოგადად, რომაული სამართალი ღრმად იყო გამჯდარი ყოველი რომაელი მოქალაქის ცნობიერებაში. როგორც გერმანელი იტორიკოსი კარლ ჰაიერი აღნიშნავს, *„საბერძნეთში ბიჭები სკოლაში ჰომეროსის სიმღერებს სწავლობდნენ ზეპირად, რომში კი თორმეტი დაფის კანონებს“* (Heyer, K. 1984. S. 112). ასე რომ, ძველი რომაელი მოქალაქე კარგად იცნობდა საკუთარ უფლებებს, რაც ხშირად თანამედროვე სახელმწიფოებშიც კი სანატრელია.

რომაელი მოქალაქის სტატუსმა თანდათან ისეთი მაღალი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა შეიძინა, რომ რომის იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე რომაელს სამართლებრივი იმუნიტეტი იცავდა ადამიანის ღირსების შემლახველი მოპყრობისაგან, თუნდაც ის კანონის მსახურთა მიერ დამნაშავედ ყოფილიყო ცნობილი. ამის საინტერესო მაგალითია მოციქულთა საქმეში აღწერილი ორი ეპიზოდი, რომელთაგან

პირველში (საქმე მოციქულთა, 16, 16-40) პავლეს და მის თანამგზავრ სილას მათი საქმიანობის გამო სასტიკად უსწორდებიან ქალაქ ფილიპეში – ტანსაცმელს შემოახევენ, სცემენ და აპატიმრებენ. მაგრამ როცა ასეთი სისასტიკის ჩამდენები იგებენ, რომ დაპატიმრებულები რომაელი მოქალაქეები არიან, შეშინებულები უსიტყვოდ ასრულებენ პავლეს კატეგორიულ მოთხოვნას, ყველას თვალწინ მოუხადონ მათ ბოდიში და ღირსეულად გაჰყავთ ისინი საპყრობილიდან, ვინაიდან სხვაგვარად მკაცრად დაისჯებოდნენ რომაელი მოქალაქეებისადმი სასტიკი მოპყრობის გამო. ანალოგიური ვითარებაა აღწერილი მეორე ეპიზოდშიც (საქმე მოციქულთა, 22, 23-29): როდესაც ათასისთავი თავის ასისთავს პავლეს შეპყრობას, გაშოლტვას და დაკითხვას უბრძანებს, დაპატიმრებული ამ უკანასკნელს აფრთხილებს, რომ მათ არ აქვთ რომაელი მოქალაქის გაშოლტვის უფლება, თან გასამართლების გარეშე. ასისთავი სასწრაფოდ ატყობინებს მოსმენილს თავის უფროსს. შეშინებული ათასისთავი ადამიანურად უწყებს პავლეს ლაპარაკს და მყისვე ათავისუფლებს მას.

საბერძნეთთან შედარებით რომში მიღწეულ სამართლებრივ პროგრესს ასე აღწერს ანტიკური კულტურის მკვლევარი ვიქტორ ენგელჰარდტი: *„ადვოკატმა სულ უფრო მეტად განდევნა ქურუმი. გამოქვეყნებული, ყველასათვის ნაცნობ სამართლის ნორმებზე აღზრდილმა სამართლებრივმა აზროვნებამ რომაელები 'სამართლის მოყვარულ' ხალხად აქცია იურიდიული გაგებით. ამას ჰქონდა როგორც ნათელი, ისე ჩრდილოვანი მხარეები. პრაგმატული სიმკაცრე, წესრიგის სიყვარული, თანმიმდევრულობა ამკვიდრებდა სათნოებებს, რომელთაც წარმატება მოჰქონდათ. სიცივე, ქიშპობა, პარაგრაფების მონობა და ადვოკატური დემაგოგია, პირიქით, ხრწნის ძალებს კვებავდა“* (Engelhardt, V. 1981. S. 370). ჩამოთვლილი თვისებები დამოუკიდებლი, პრაგმატული და ეგოისტური ადამიანის ატრიბუტებია. ასე შვა რომაულმა სამართალმა სუვერენული, თვითკმარი, გარე სამყაროსკენ მიქცეული და ამქვეყნიურად მოაზროვნე პიროვნება ყველა თავისი ძლიერი და სუსტი მხარეებით. და, რაც მთავარია, ამით რომში ფეხი აიდგა საკუთარი და სხვისი უფლებების დამცველმა მოქალაქემ, რომელზეც მოგვიანებით დაეშენა ევროპული დემოკრატია და ევროპული ღირებულებები.

კაცობრიობის სამართლებრივი კულტურის განვითარების მომდევნო მნიშვნელოვანი საფეხური იყო აღმოსავლეთ რომის იმპერატორ იუსტინიანეს დავალებით შედგენილი კოდექსი, რომელიც 529 წელს გამოიცა და ცნობილია როგორც *Corpus Juris Civilis*. ის იყო რომაული კანონების მეორე კოდიფიკაცია, რომელიც ასევე „იუსტინიანეს კოდექსად“ (*Codex Justinianus*) იწოდება. მასში კოდიფიცირებულია თითქმის 1000-წლიანი რომაული სამართლებრივი ძალისხმევის და სამართლებრივი გამოცდილების მიღწევები. შემდეგ იუსტინიანეს ეს კოდექსი როგორც რომაული კულტურის სამართლებრივი მემკვიდრეობა საფუძვლად დაედო მომავალი ევროპის სამართლებრივ და სახელმწიფოებრივ არქიტექტურას (Engelhardt, V. 1981. S. 371).

ევროპული სამართლის შემდგომ განვითარებაში მნიშვნელოვანი ნაბიჯი იყო *Magna Carta Libertatum* (თავისუფლების დიდი ქარტია), რომელიც 1215 წელს ინგლისის საერო და საეკლესიო არისტოკრატიის ზეწოლით გაფორმდა მათსა და მეფე ჯონ უმიწაწყლოს შორის. ქარტიით იზღუდებოდა მეფის აღმასრულებელთა

ძალაუფლება და ის თმობდა ზოგიერთ მნიშვნელოვან უფლებას, რომელიც ადრე ეკუთვნოდა. ამიერიდან ის უნდა დამორჩილებოდა კანონს და სამართლებრივ პროცედურებს. ამავდროულად, უნდა ეღიარებინა არისტოკრატთა უფლებები. მაგალითად, მეფე ბარონებს ვეღარ გადაახდევინებდა გადასახადებს მათი თანხმობის გარეშე და ა. შ. ქარტია იცავდა ქვეყნის ყველა თავისუფალ ადამიანს და ანიჭებდა მათ საკუთრების უფლებას და სხვა თავისუფლებებს, უკრძალავდა მეფის მოხელეებს მათ დაკავებას მიზეზის საფუძვლიანი შემოწმების გარეშე. ინგლისის ეკლესია თავისუფლდებოდა მეფის გავლენისგან. ამასთან ბარონების პრივილეგიები ხელშეუხებელი ხდებოდა და მათ ვერც მეფე და ვერც პაპი ვერ გააუქმებდა. პრეამბულისა და 63 მუხლისგან შემდგარი ეს ქარტია სხვა მრავალ რეგულაციასაც შეიცავდა და იყო იმჟამინდელი ინგლისური და შემდეგ ევროპული სამართლისთვის დიდი წინგადადგმული ნაბიჯი. ის მოდიფიცირებული ფორმით საფუძვლად დაედო თანამედროვე დიდი ბრიტანეთის კანონმდებლობას და მისი ნაწილი გახდა. მოგვიანებით მას დაეფუძნა თანამედროვე სამოქალაქო უფლებები და თავისუფლებები ჯერ მის სამშობლოში, შემდეგ კი კონტინენტურ ევროპაში. *Magna Carta* გახდა 1791 წლის უფლებათა ბილთან (*Bill of Rights*) ერთად ასევე ამერიკის შეერთებული შტატების კანონმდებლობის და კონსტიტუციის საფუძველი (Musulin, J. (Hrsg). 1959. S. 21-24).

პიროვნების უფლებების და თავისუფლებების დაცვის თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესი სამართლებრივი დოკუმენტი იყო ჰაბეას კორპუს აქტი (*Habeas Corpus Act*), რომელიც ინგლისის პარლამენტმა მიიღო 1679 წელს და რომელიც კიდევ უფრო ზრდიდა ცალკეულ პიროვნების წონას საზოგადოებაში. ის კრძალავდა სასამართლო განჩინების გარეშე ადამიანის დაკავებას და ადგენდა ყველა კონკრეტული საქმის სასამართლო განხილვის აუცილებლობას. ჰაბეას კორპუს აქტი სასამართლოს ასევე ანიჭებდა უფლებას, შეემოწმებინა, რამდენად კანონიერი იყო ადამიანის დაპატიმრება. ხოლო თავად პატიმარს უფლებას აძლევდა, უსამართლოდ დაპატიმრებისას ან მისი განცდით უკანონო მოპყრობისას, მიემართა სასამართლოსთვის, რომელიც შემდეგ ბრალდებულის თანდასწრებით განიხილავდა საქმეს. თუ მოსამართლე სამართლიანად ჩათვლიდა პატიმრის პრეტენზიას, მას უფლება ჰქონდა, გაეთავისუფლებინა ის, თუ არა და – ტოვებდა მას პატიმრობაში. ამ აქტმა შემდეგ კონტინენტური ევროპის სამართალზეც იქონია გავლენა. მისი მიღება საეტაპო მნიშვნელობის მოვლენა იყო ადამიანის უფლებათა დაცვის თვალსაზრისით (Musulin, J. 1959. S. 44-47).

მე-17 საუკუნიდან დღემდე ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა განვითარების მხრივ, რასაკვირველია, ბევრი რამ მოხდა ევროპული და საერთოდ დასავლური ქვეყნების კანონმდებლობაში. ყველა ამ მიღწევის განხილვა არ არის ჩვენი მიზანი. შევჩერდებით მხოლოდ 1948 წლს 10 დეკემბერს პარიზში გაეროს გენერალური ასამბლეის მიერ მიღებულ „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაზე“, რომელიც დღემდე რჩება უმნიშვნელოვანეს უფლებადაცვით დოკუმენტად და ეხება ადამიანური მოქმედების პრაქტიკულად ყველა სფეროს და ხელშეუვალ და უმაღლეს ფასეულობად მიიჩნევს ადამიანის ღირსებას, მისი აზროვნების, სინდისის, რელიგიის, გამოხატვის, შეკრების, განათლების და ა. შ. თავისუფლებას.

დეკლარაციის მიხედვით, ყველა ადამიანი იბადება თავისუფალი და თანასწორი და ერთმანეთს უნდა ექცეოდეს ძმობის სულისკვეთებით (შეად. საფრანგეთის რევოლუციის სამი იდეალი). დეკლარაცია, მართალია, სარეკომენდაციო ხასიათისაა და არ ავალდებულებს სახელმწიფოებს მის შესრულებას (ასეთი იურიდიულად სავალდებულო დოკუმენტი 1950 წ. 4 ნოემბერს რომში მიღებული და ხელმომწერი ქვეყნებისთვის 1953 წ. 3 სექტემბრიდან ძალაში შესული ადამიანის უფლებათა ევროპული კონვენციაა: ნ. ბ.), მაგრამ ამის მიუხედავად, მისი პოლიტიკური და მორალური გავლენა ძალზე დიდი იყო. მაგალითად, ბევრი მისი დებულება შეტანილი იქნა სხვადასხვა ქვეყნის კონსტიტუციაში. გარდა ამისა, ის ამკვიდრებს უმაღლეს უფლებადაცვით სტანდარტს და მორალურად ითხოვს მასში მოცემული სამართლებრივი ნორმების შესრულებას ყველა ქვეყნის, მათ შორის იმ ქვეყნების მხრიდანაც, რომლებიც მას დღემდე არ უერთდებიან. ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, ამავდროულად, არის მსოფლიოში ყველაზე მეტად გავრცელებული და ცნობილი დოკუმენტი, რომელიც, ფაქტობრივად, კაცობრიობის ყველა ენაზე და უამრავ დიალექტზეც კია თარგმნილი, რაც მიუთითებს მისდამი საყოველთაო ინტერესზე დედამიწის ყველა კუთხეში. არაერთი კონვენცია და ხელშეკრულება, რომლებიც 1948 წლის შემდეგ იქნა მიღებული და ხელმოწერილი, არსებითად ამ დეკლარაციის შინაარსს და მის მუხლებს ეფუძნება (Musulin, J. 1959. S. 44-47).

ევროკავშირის შესახებ ლისაბონის ხელშეკრულების – რომელიც ხელმოწერილი იქნა 2007 წ. 13 დეკემბერს და ძალაში შევიდა 2009 წ. 1 სექტემბრიდან – მე-2 მუხლში ნათქვამია, რომ კავშირი ეფუძნება ისეთ ფუძემდებლურ ღირებულებებს, როგორებიცაა: ადამიანის ღირსების პატივისცემა, თავისუფლება, თანასწორობა, დემოკრატია, კანონის უზენაესობა, ადამიანის უფლებების დაცვა იმ პირთა უფლებების ჩათვლით, რომლებიც უმცირესობებს მიეკუთვნებიან (*Treaty of Lisbon,* 2007). შეიძლება ითქვას, რომ ამით ერთგვარ კულმინაციას მიაღწია იმან, რამაც თავისი დროისთვის საკმარისად მკაფიო კონტურები შეიძინა უკვე ძველ რომში და რომაული სამართლის სახით საფუძველი ჩაუყარა მომავალი ევროპის სამართლებრივ ცნობიერებას და სამართლებრივ კულტურას.

ამრიგად, სტატიის დასაწყისში მოხმობილი ევროპელი მოაზროვნეების გამონათქვამები ევროპული ცივილიზაციის სამ ბურჯზე – რომლებსაც ხშირად სამი ბორცვის ან სამი ქალაქის სახით აღნიშნავენ – ცარიელი სიტყვები არაა და ე. წ. ევროპული ღირებულებების აღმოჩენამდე და დამკვიდრებამდე ევროპამ დიდი გზა გაიარა. ისინი მხოლოდ თანდათან, ისტორიული განვითარების მანძილზე გახდა ევროპული კულტურის და იდენტობის განუყოფელი ნაწილი. ზემოთ განხილულმა სამმა არქეტიპულმა ელემენტმა – ძველბერძნულმა აზროვნებამ, რომაულმა სამართალმა და ქრისტიანობამ ანუ ათენმა, რომმა და იერუსალიმმა – შექმნა ის ფუნდამენტი, რომელსაც ემყარება დღევანდელი ევროპული ღირებულებები და „ევროპული პასუხისმგებლობა“, რაც, თავის მხრივ, გულისხმობს პასუხისმგებლობას მუდმივ ქმნადობასა და განვითარებაზე, როგორც ცალკეული ადამიანების ასევე სახელმწიფოების მხრიდან.

ამ სამი ბურჯიდან საქართველოსთვის ისტორიულად სისხლხორცეული იყო ათენი და, განსაკუთრებით, იერუსალიმი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ქვეყანა ევ-

როპული ცივილიზაციის განუყოფელი ნაწილია. ხოლო რაც შეეხება მესამე ელემენტს – რომს, რომაულ სამართალს – ის მას ისტორიულად ყველაზე მეტად აკლდა და სინამდვილეში დღესაც აკლია. სწორედ ამ მესამე ელემენტზე საგანგებო ზრუნვა ანუ ინდივიდუალური აღზრდა-განათლების და განსაკუთრებით სახელმწიფოებრივ დონეზე მისი კულტივირება და ცხოვრებაში განხორციელებაა თანამედროვე საქართველოს უმნიშვნელოვანესი ამოცანა უახლოეს მომავალში.

ლიტერატურა

1. ბელქანია, ნ. (2011). სინდისი და პასუხისმგებლობა, თბილისი, გამომცემლობა „აწმყო“.
2. ბელქანია, ნ. (2012). აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქრისტიანობა ვლადიმირ სოლოვიოვის მსოფლმხედველობაში, „აღმოსავლეთი და დასავლეთი: ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები“, 89-100, თბილისი, გამომცემლობა „ნეკერი“.
3. ბელქანია, ნ. (2015). ადამიანი აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქრისტიანობაში. „ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი“, 5, 69-82, თბილისი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
4. კრამერი, ს. (1988). ისტორია იწყება შუმერიდან, თბილისი, გამომცემლობა „ნაკადული“.
5. მამარდაშვილი, მ. (2013). ევროპული პასუხისმგებლობა. მერაბ მამარდაშვილის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენციის მასალები, 206-215, თბილისი, გამომცემლობა „ნეკერი“.
6. Bock, E. (1996). Moses und sein Zeitalter. Stuttgart, Urachhaus. 11-12.
7. Burkhardt. J. (1939). Die Zeit des Konstantins des Grossen. Stuttgart, Kröner.
8. Definition der grundlegenden Europäischen Werte. http://europaeischewerte.info/9.html
9. Engelhardt, V. (1981). Die geistige Kultur der Antike. Stuttgart. Pawlak, M. S. 368-371
10. Frankfort, H., Frankfort. H. A., Wilson, J. A., Jacobsen, Th., (1972). Before Philosophy: The Intelectual Adventure of Ancient Man. London, Penguin Books. p. 363-391
11. Heyer, K. (1984). Von der Atlantis bis Rom. Stuttgart. Freies Geistesleben. S. 112
12. Kant, I. (1990). Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, Felix Meiner-Verlag
13. Kant, I. (2006). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? წიგნში: Was ist
14. Aufklärung. Reclam. S. 9. Musulin, J. (Hrsg). (1959). Proklamationen der Freiheit. Dokumente von der Magna Charta bis zum Ungarischen Volksaufstand. Frankfurt am Main und Hamburg. Fischer Bücherei. S. 21-24).
15. Nestle, W. (1986). Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, Kröner. S. 11
16. Pico della Mirandola, G. (1997). De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen,
17. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart, Reclam.
18. Popper, K. R. (2005). Alle Menschen sind Philosophen. München, Piper.
19. Pöttering, H.-G. (2017). Über Wurzeln und Werte. Wie christlich ist Europa? Schwerpunkt, 545, Juli/August, S. 63-68.

20. Snell, B. (1975). Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen
21. Denkens bei den Griechen. Vandenhoeck & Ruprecht. 127-151.
22. Steiner, R. (1992). Ägyptische Mythen und Mysterien. Dornach. Rudolf Steiner Verlag Teichmann, F. (2007). Die griechischen Mysterien. Stuttgart, Freies Geistesleben
23. Uehli, E. (1967). Leonardo – Michelangelo – Raffael und die geistig-kulturellen Grundlagen der italienischen Renaissance. Dornach. Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, გვ. 15-53;
24. Strauss, L. (1967). Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections //
25. commentary, June, 45–57. https://www.commentary.org/articles/leo-strauss/jerusalem-and-athens-some-introductory-reflections/ Treaty of Lisbon (2007). https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/principles-and-values/founding-agreements_en
26. Достоевская, А. Г. (1987). Воспоминания, Москва: Издательство «Правда».
27. Леви-Брюль, Л. (2002). Первобытный Менталитет, Санкт-Петербург: Издательство „Европейский Дом".
28. Соловьёв, В. (2001). Великий Спор и христианская политика, Византизм и славянство, 234-244, Москва: Издательство „Эксмо-Пресс".
29. Соловьёв, В. (1901). Восточный вопрос, Три разговора, 256-260, С.-Петербург: Издательство „Труд".

Nodar Belkhania

EUROPEAN RESPONSIBILITY AND THE GENEALOGY OF EUROPEAN VALUES

Key words: European responsibility, European values, European identity, Diophysitic Christianity, Ancient Greek thinking, The Roman law.

At the Paris Symposium of Philosophers in 1988, which was dedicated to questions of European identity, Merab Mamardashvili emphasised one of the main characteristics of Europeans in his lecture "European Responsibility": The European is "not a natural state", he is constantly in the process of becoming, he is constantly developing. According to Mamardashvili, this is precisely the European responsibility, which he also understands as "the European's responsibility to himself." In other words, for him, being European means always being in the process of development. This applies to both individuals and states. This kind of responsibility underlies the so-called "European values", the most essential characteristic of which is that man himself is at the centre of the state, society and culture in general. European values are realised in states and societies in which the dignity of people, their rights and fundamental freedoms, their equality, democracy, the rule of law, justice, etc. are guaranteed. Whereby the term "European values" is imprecise in a strict sense and in reality, there are no values that apply only to Europeans. There are only general human

values that apply just as much to the East and South as to the West and North. Only at present they are mainly realized in Europe and the West. Since this term has been in use for a long time, we will also use it.

Various European and Western thinkers reflecting on the foundations of European culture and European identity point to three pillars that have historically been decisive for the emergence of contemporary Europe, i.e. contemporary European values and "European responsibility". They name these pillars symbolically as Athens, Rome and Jerusalem, in other words – ancient Greek thought, Roman law and Christianity.

And in reality, European values did not emerge in the present or out of nowhere, but have developed over the last two or three millennia.

What was the actual foundation on which European identity and European values were built? The most general principles are discussed below.

The archetypal elements of European identity

Christianity.The first thing on which the identity of modern Europe and the West is based is the Christian religion and Christian values. The civilisation of the ancient Orient was theocentric. European civilisation, on the other hand, has been anthropocentric since ancient Greece. For the Christian East, man has not yet become a central value, although the understanding of Christ shared by almost all Christian countries in the East – dyophysite Christianity – requires man and his interests to be at the centre of thought and action. In 451, the Council of Chalcedon adopted a dogma according to which Christ unites two natures in himself – he is a true God and a true man. All Christian churches in the West are dyophysitic. The same applies to the Orthodox churches of the East. A few churches in the East see in Christ only one – the divine – nature and are accordingly monophysite. The equation of the human aspect with the divine in dyophysite Christianity implies a special respect and esteem for each individual human being and even morally obliges Christian states to do so. Historically, it was mainly realised in Europe. In the Christian countries of the East, it remains a major challenge to this day, although a certain amount of progress has been made in this respect in recent decades. This is the first archetypal foundation of human-centred European civilisation and European identity.

Ancient Greek thought. A no less important element of European identity is modern abstract thought, which was born in ancient Greece. Greek thought and art turned the entire culture and civilisation from the gods to humans – especially thanks to the efforts of Socrates, Plato, Aristotle and other philosophers. In the pre-philosophical era, human thought was not sufficiently abstract and logical, but predominantly mythological and pictorial. A personal, individual culture and self-consciousness could not develop on the basis of pictorial thinking. The abstract, logical thinking formed in Greece was an indispensable prerequisite for the birth of the sovereign, self-conscious personality. Without such individual thinking, modern science, art, economics and ultimately European values are unthinkable. Greek art developed in the same direction, which also held ordinary people in high esteem and depicted them with the same interest as the gods and heroes.

Roman law. Another constituent element of European identity and European values is Roman law. Modern Europe and its values would be impossible without Roman law, on which the entire later legal culture of the West and all known European and American declarations of human rights and fundamental freedoms are based. Although the first beginnings can be found in Greece, Rome brought it to astonishing perfection for its time. This was particularly true of civil law, which protected people, their personality and their fundamental rights. Although it only affected Roman citizens and not all inhabitants of Rome. For example, Roman law protected the property rights of all Roman citizens. Today's democratic form of governance and the modern economy are essentially based on Roman law.

Above all, these three archetypal elements – dyophysite Christianity, Ancient Greek thinking and Roman law – created the foundation on which European values and identity are based, which in turn implies responsibility for constant growth

ელიზბარ ელიზბარაშვილი, სოფიკო კვანტალიანი

ტრანსესთეტიკის სივრცეში მედიის მუშაობის „კოდი“ და ახალი ვიზულობა

საკვანძო სიტყვა: ტრანსესთეტიკა, მედია, ციფრული, ფილოსოფია, ხელოვნება.

ფრანგი ფილოსოფოსი ჟან ბოდრიარი თანამედროვე ევროპული, პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ანალიზისას გამოჰყოფს სოციო-კულტურული სივრცის რამდენიმე მახასიათებელს, მათ შორის ერთ-ერთ მთავარს – „ჟანრთა აღრევის კანონს“. ეს არის სიტუაცია, როდესაც მოხსნილია სოციო-კულტურული სივრცის ტრადიციული, შინაგანი დიფერენციაცია და მისი ყველა სფერო ერთ დიდ „კულტურულ ბულიონში“ (ბოდრიარის ტერმინი) აღირევა. წიგნში – „ბოროტების გამჭვირვალობა“ (მონაკვეთი „ორგიის შემდგომ“) ფრანგი პოსტმოდერნისტი (2000, გვ. 14) წერს, რომ თანამედროვე სივრცეში სექსი, ეკონომიკა, პოლიტიკა, მეცნიერება, ხელოვნება, სპორტი აღარაა ერთმანეთისაგან გამიჯნულ „ტერიტორიებზე“ არსებული, არამედ ყოველი სფერო განიცდის „დეკომპენსაციას“ – გადაჭონვას დანარჩენ სხვაში, განზავებას ყველაში და კარგავს თავის სპეციფიკას. ყოველი დისკურსი ხდება ყველგან „სახეზე მყოფი“. ამ „პოლიტიკური და ინფორმაციული კულტურის ბულიონში“ სექსუალურობა გარდაიქმნება ტრანსსექსუალურობად, ეკონომიკა – ტრანსეკონომიკად, პოლიტიკა – ტრანსპოლიტიკად, ესთეტიკა – ტრანსესთეტიკად. ეს არის ისეთი მდგომარეობა, როდესაც ყველაფერი ხდება სექსუალური, ყველაფერი ხდება პოლიტიკური, ყველაფერი ესთეტიკური.

„ყველაფერი ხდება ესთეტიკური; პოლიტიკა გადაიქცევა სპექტაკლად, სექსი – რეკლამად და პორნოგრაფიად“ (Бодрийяр, 2000, გვ. 16). მაგალითად, ენდი უორჰოლი ესთეტიკის ტრანსვესტიტია, რადგანაც იგი ხელოვნებათა და ესთეტიკათა უნივერსალურ აღრევას ახდენს, მისთვის ყველაფერი ესთეტიკურია. კულტურული „ბულიონი“ ნიშნავს იმას, რომ თითოეული სფერო მიდრეკილია საკუთარი თავის უმაღლესი ხარისხით განვრცობისაკენ. ამით კი, ავტორის აზრით, კარგავენ თავიანთ სპეციფიკას და ყველა დანარჩენში განზავდებიან. ეს არის საგანთა პარადოქსალური მდგომარეობა, როდესაც უარყოფა და ლიკვიდაცია სიჭარბითა და საკუთარ ფარგლებს მიღმა გაფართოებით მიიღება – „ტრანს“. ტრანსესთეტიკა ესთეტიკის დასასრულის მაუწყებელია.

„ტრანსესთეტიკა“ – ესთეტიკათა და ხელოვნებათა აღრევაა, ხოლო მეორე ასპექტი – ესთეტიკის, სპექტაკლურობის, წარმოდგენითობის ასევე ყველაგან და ყველაფერში შეჭრა, ყველაფრის გაესთეტურება – ხელოვნების დასასრული.

„მაგრამ, როდესაც ყველაფერი პოლიტიკურია, მაშინ უკვე აღარაფერია პოლიტიკური, თავად ეს სიტყვაც ჰკარგავს აზრს. როდესაც ყველაფერი სექსუალურია, მაშინ უკვე აღარაფერია სექსუალური, და სექსის გაგება შეუძლებელია განისაზღვროს; როდესაც ყველაფერი ესთეტიკურია, აღარაფერია არც მშვენიერი და არც საზიზღარი, ამ დროს ხელოვნებაც კი ქრება“ (Бодрийяр, 2000, გვ. 17). ხელოვ-

ნება ქრება არა ამაღლებულ იდეალიზაციებში, არამედ ყოველდღიურობის სრულ ესთეტიზაციაში. ხელოვნება გაქრა მაშინ, როდესაც ყველაფერი ბანალური გახდა ესთეტიკური. ხელოვნება ამ დროს განზავდა ბანალურობის ტრანსესთეტიკაში. *„აღარ არსებობს ესთეტიკური ტკბობისათვის და მსჯელობებისათვის ოქროს სტანდარტი“* (Бодрийяр, 2000, გვ. 24). ამ ქაოსში, რაც დღეს ხელოვნებაში არსებობს, შესაძლებელია, ესთეტიკის „საიდუმლო კოდის“ დარღვევა ამოვიკითხოთ, როგორც სიმსივნე წარმოადგენს ბიოლოგიური ორგანიზმისთვის გენეტიკური კოდის დარღვევას. ეს მდგომარეობა წარმოადგენს ხელოვნების გაქრობას, მის მიერ საკუთარი თავის თვითგანადგურებას, რადგანაც აღარ არსებობს „ოქროს შუალედი“ არც ესთეტიკური მსჯელობებისათვის და არც ტკბობისათვის. ბოდრიარის აზრით, ახალი გეომეტრიული ფორმები, ახალი ექსპრესია და ახალი აბსტრაქცია, რაც დღეს სახეზეა, არსებობს მხოლოდ საყოველთაო ინდეფერენტულობის გარემოში, ისინი იწვევენ ჩვენში მხოლოდ ღრმა გულგრილობას. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს არტისტულ სამყაროში ყველაფერი უძრაობის ჭაობშია ჩაფლული და შთაგონების გარეშეა დატოვებული... თითქოს ყველაფერი მიდის ინერციით და არსაითკენ. ხელოვნების ცოცხალი ფორმა ჩამკვდარია და, იმავდროულად, უსაშველოდ გამრავლებული. და ეს ფრანგი ფილოსოფოსისთვის ლოგიკურიცაა: „სადაც უძრაობაა, იქ მეტასტაზებიცაა“, იქ, სადაც გენეტიკური კოდი ირღვევა და უჯრედები იწყებენ უწესრიგოდ გამრავლებას.

ადრე ესთეტიკურის კატეგორიაში მოიაზრებოდა მშვენიერი, ამაღლებული, ჰარმონიული, კომიკური და ტრაგიკული, თანდათან კი მისი გაცნობიერების სფეროები სულ უფრო დავიწროვდა. ტრანსესთეტიკის პირობებში კი უკვე მშვენიერი აღარ არის ხელოვნების პრიორიტეტი. თანამედროვე ხელოვნების ახალი ესთეტიკური კოდი, პირველ რიგში, ციფრულმა ტექნოლოგიამ ჩამოაყალიბა. ტექნოლოგია კი მხოლოდ მანქანა როდია, ჩვენ შეგვიძლია დღეს თამამად ვისაუბროთ ზოგადად ტექნოლოგიურ მენტალიტეტზე. ეს სრულებით ახალია კაცობრიობის ისტორიაში. შესაბამისად, თანამედროვე ადამიანი ფუნდამენტურ ცვლილებას განიცდის, რაც უკავშირდება ინტერნეტკავშირის გლობალურ განვითარებას, ინფორმაციის გადაცემას, კოდირებას. *„მასობრივი საინფორმაციო საშუალებების, ინფორმაციის თეორიის და ვიდეოს გამოისობით ყველანი გახდნენ შემოქმედები... ყველაფერი განაცხადს აკეთებს საკუთარ თავზე, ყველაფერი თვითგამოიხატება, იკრებს ძალას და შეიძენს საკუთარ ნიშანს“* (Бодрийяр, 2000, გვ. 26).

ამ ესთეტიკურ გარღვევებს, გადაცდენებს მედიაფილოსოფია სწავლობს. იგი აკვირდება ახალ მედიასხეულს, აღწერს დისკრეტული ფრაგმენტების ტოპოგრაფიასა და კონსტრუქციებს. ანუ მისი მიზანია, აღწეროს რეალობაში მიღებული სურათი და არა შეაფასოს იგი ეთიკური თუ ესთეტიკური პოზიციიდან. იგი სწავლობს ადამიანზე მედიების ზემოქმედებას. მისი ამოცანაა მაღალი ტექნოლოგიების, მეცნიერებისა და ტექნიკის ადამიანსა და კულტურაზე ანალიზი, ესთეტიკური ცვლილებების ფონზე დაკვირვება იმაზე, თუ როგორ ზემოქმედებს ადამიანის სხეული და გრძნობები თავისსავე მსოფლხედვაზე.

თუკი მაკლუენის ცნობილი თეზადან (მედიუმი არის მესიჯი, რომ მედიუმი უკვე თავად არის შეტყობინება) ამოვალთ, დღეს ტექნიკური მატარებელი თავად

არის შეტყობინება, ესთეტიკურ სფეროში იგი თავად განსაზღვრავს აზრს, არსს. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ თუკი ტექნიკური მატარებელი ციფრულია, მისი ესთეტიკა, ცხადია, სრულიად განსხვავებული იქნება, ვიდრე, მაგალითად, ფოლიანტზე დაწერილი ტექსტისა. იგივეს თქმა შეიძლება მუსიკის შემთხვევაშიც – სრულიად სხვაა მუსიკალური პიესა ვინილის ფირფიტაზე მოსმენილი, ვიდრე CD-დისკზე, ისინი სხვადასხვაგვარად ისმინება და აღიქმება. საინტერესოა სპეციფიკური ტაქტილობის საკითხები ძველ მედიამატარებლებთან დაკავშირებით: ვინტაჟი, ძველი ვინილის ფონეტიკა სრულიად სხვა მეტაინფორმაციას შეიცავს და, შესაბამისად, მისი ესთეტიკაც სრულიად სხვაა, ვიდრე ციფრული ჩანაწერის, რომელსაც არ ახლავს არანაირი ტაქტილური ელემენტი (როგორიცაა ფერი, ხმა, სუნი), შესაბამისად, ასეთი სტერილური ხმის მოსმენისას არ გვაქვს იმ მომენტის განცდის სიღრმე, სიცოცხლე, ანუ იმ მედიამატარებლის სიცოცხლე, რომლითაც მოვიდა (ანუ ვინილის ფირფიტა, მაგალითად, ან ფოლიანტი) ის ჩვენთან. მედიამ მიუმატა მას ტაქტილური მახასიათებლები, მოგვაწოდა იგი სპეციფიკური ესთეტიკით. ციფრული მატარებელი, როგორც მედიუმი, სრულიად სტერილურია, უსულოა, არამატერიალურია და, შესაბამისად, ის გვაწვდის სტერილურ ხმოვან ინფორმაციას დამატებითი შეგრძნებების გარეშე, ამიტომაც თანამედროვე ადამიანში, ნელ-ნელა, გარდა ფუნდამენტური შეგრძნებებისა, მიკრო განცდები ატროფირდება, უბრალოდ, მათთვის თანამედროვე მედიარეალობაში ადგილი არ არის, მოგვიანებით კი, ადამიანისთვის ზემოთ ხსენებული მედიამატარებლების დამატებითი ფაქტორები, რომელიც ინფორმაციას მეტაგანზომილებებს სძენდა, სრულიად აღუქმელი დარჩება ადამიანისთვის. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ მედია ყოველთვის აღწევს, ყოველთვის აისახება, ყოველთვის მოცემულია იმ სახე-ხატში და იმ შეტყობინებაში, რაც მას გადააქვს. დღეს მედია უკვე „გამჭვირვალეა“ და „უჩინარია“, იმედია (ანუ მედია მატარებელი არ ჩანს წინარე მედიამატარებლებისგან განსხვავებით, სადაც წარმოდგენილი იყო მედიამატარებელი სხვადასხვა ტაქტილური მახასიათებლებით: სუნი, ფერი, ფაქტურა, ხმა) და იგი უკვე ყველგანმყოფია, ნებისმიერ მოცემულობაში შეღწევადია. რეპროდუქციის, სიმულაციისა და ორიგინალის ასლით ჩანაცვლების სამყაროში კი უნიკალურობის, ხელნაკეთობისა და ხელოვნების ნიმუშის ორიგინალურობის ფასი იზრდება. სწორედ ამ ნიშნებს შენიშნავს ვ. ბენიამინი ჯერ კიდევ 1930-იან წლებში, როდესაც საუბრობს აურის გახრწნაზე, აურის დაკარგვაზე, რასაც იგი აკავშირებს ხელოვნების ნაწარმოების ტექნიკურ რეპროდუცირებადობას. მხოლოდ ახალი ტექნიკური საშუალებების მეშვეობით ხდება ორიგინალსა და ასლს შორის განსხვავების გაქრობა. ასლთა წარმოების უწყვეტ დინამიკაში მხოლოდ ორიგინალი ინარჩუნებს აურას, ასლს კი იგი არ აქვს. ტრანსესთეტიკის საფუძველი კი, სწორედ ასეთი ასლის ასლი, სიმულაკრაა. ბოდრიარის თქმით, როგორც ყველა გაქრობადი ფორმა, ასევე ხელოვნებაც მიისწრაფის, გაიზარდოს სიმულაციის მეშვეობით, მაგრამ იგი მალე უკვე შეწყვეტს არსებობას, რომელიც ადგილს დაუთმობს *„ხელოვნების გიგანტურ მუზეუმს და აღვირახსნილ რეკლამას“* (Бодрийяр, 2000, გვ. 27).

დღეს შეგვიძლია, ვისაუბროთ ახალ ხელოვნებაზე, მის ახალ ვიზუალურ მახასიათებელზე. ეს ღარიბი ციფრული ხელოვნებაა, რომლის აღმოცენებაც გრა-

ფიკის შექმნისა და გამოსახულების დამუშავების პროგრამული უზრუნველყოფის ფართოდ გავრცელებას უკავშირდება. ეს გამოსახულებები/სახე-ხატები/იმიჯები, რომლებიც ერთმანეთში ერთიანდება როგორც ანალოგური და ციფრული გამოსახულებები, განზრახული სიუხეშისაა და, შესაბამისად, დაუმუშავებელ და შერეულ განცდებს წარმოშობს: ერთი მხრივ, ისინი სხეულებრივ საწყისს მიემართებიან, მეორე მხრივ – უფრო ღრმად გითრევენ ციფრული სახე-ხატების სამყაროში. ეს მატერიალური ობიექტების, სოციუმის, სხეულებრიობის, პოლიტიკისა და ციფრული გარემოს ერთგვარი სინთეზური აღქმაა. ასეთი ციფრული გამოსახულებები ფართოდ ვრცელდებიან და ზემოქმედებენ მაყურებლის აღქმაზე. ციფრული გაჯეტებიდან ადამიანის მზერა მხოლოდ მათ აღბეჭდავს. ციფრული ნახატის ფასეულობა ნახატის შინაარსში, ხარისხში კი არ მდგომარეობს, არამედ მისი გავრცელების სიჩქარესა და გავრცელების ინტენსივობაში. ციფრული ერთგანზომილებიანი, ბრტყელი ნახატები ახალ მგრძნობელობას, ერთგანზომილებიანობას აყალიბებს.

ციფრული პროდუქციის, დიდწილად ანონიმური ხელოვნების სიჭარბეს იქამდე მივყავართ, რომ ისინი იწყებენ დაჯგუფებას მიკროკულტურებად, მაგალითად: web punk, tumbler aestetics, seapunk, vaporwave და სხვ. web punk-ის თვალშისაცემი სიმკვეთრე და სიკაშკაშე, vaporwave-ის ჰედონიზმი და seapunk-ის გაუცხოება ამბივალენტურ ემოციას წარმოშობს. ეს სრულიად ახალი ესთეტიკით ინსპირირებული შეგრძნებებია, სხვა ფსიქოსომატიკით, სრულიად სხვა მხატვრული გამიზნულობის, რაც მისთვის დამახასიათებელ ვიზუალურ ელემენტებს, ეფექტებს და სტილიზაციას ეფუძნება. მაგალითად, VHS-ეფექტები, lo-fi, glitch, retro pixel-გრაფიკა, ლანდშაფტების ემულაცია, ზღვების აბსტრაქტული ფაქტურები, 3D-რენდერინგი (vaporwave); ზღვისა და სანაპიროს თემატიკა – პალმები, დელფინები, ნიჟარები, მბრუნავი გეომეტრიული ფიგურები და ზღვის ნეონური შეფერილობები (sea punk); ოქროსფრის, ლურჯის, იასამნისფრისა და ვარდისფრის სიჭარბე და ა.შ. გლიჩ-ეფექტით შექმნილი ხელოვნების ნიმუშში შეიძლება აღმოვაჩინოთ ახალი ტრანსესთეტიკური კოდი, სადაც პიროვნება სრულად დეკონსტრუირებულია. ჟან ბოდრიარის თქმით, უმეტესი თანამედროვე ვიზუალი – ვიდეო, ფერწერა, პლასტიკური ხელოვნება, სინთეზირებული იკონები – წარმოადგენს გამოსახულებას, რომელზედაც საკუთრივ არაფრის დანახვა არ შეიძლება, ყველანი ისინი *„დაცლილნი არიან ჩრდილებისგან, ნაკვალევისგან, შედეგებისგან“* და *„ყველაფერი, რაც ჩვენ შეგვიძლია ვიგრძნოთ მათი ნებისმიერი გამოსახულების ყურებისას, ეს არის – გაქრობა იმისი, რაც ოდესღაც არსებობდა“* (Бодрийяр, 2000, გვ. 28). ეს გამოსახულებები არაფერს არც მალავენ და არც აჩვენებენ. სწორედ ენდი უორჰოლის კემპბელის ყუთებზე არ ვსვამთ კითხვას მშვენიერებაზე და სიმახინჯზე, რეალურზე და წარმოსახვითზე. უაზრობაა, დღეს ჩვენს ხელოვნებაში ეძებო რაიმე ესთეტიკური დანიშნულება.

რეალობისაგან განთავისუფლების შედეგად ჩნდება მისწრაფება, შექმნა ზერეალობა. ამ დროს სუპერრეალიზმმა ყოველდღიური ცხოვრება ფოტოგრაფიული რეალიზმის ირონიულ ძალმოსილებამდე აიყვანა. სუპერრეალიზმის ყველა სტილი დღეს ერთიანდება სიმულაციის ტრანსესთეტიკურ სივრცეში.

სწორედ ე. წ. ღარიბ გამოსახულებებს შეუძლიათ საკუთარ თავში ახალი ზედაპირების გამოსახულების ახალი მატერიალური თვისების აქტივირება (მაგალითად, ეკრანის შავი სარკე). ანონიმური უხარისხო გამოსახულება ვირუსულად ვრცელდება ინტერნეტში. მათი თვისებაა, ეკრანზე აღიბეჭდონ არა იმად, რადაც არიან გამოსახულნი, არამედ თავად მედიუმიც გვიჩვენონ, მოიცვან, გამოიტანონ. ანუ გამოსახულებას უნარი აქვს, გამოსცეს ინფორმაცია თავად მედიუმის თვისების შესახებ, მედიუმი კი ციფრული გარემოა, სადაც ისინი არსებობენ. ახალ ხელოვნებაში ფოკუსია თავად მედიუმის მიერ დემონსტრირებულ მედიუმზე, მედიუმი კი თავად ციფრული რეალობაა – მისი ფესვგადგმა წარმოსახვაში, პრინციპული სიმრავლე და პროცესუალურობა. ჩვენ სრულად შეგვიძლია, შევიგრძნოთ ციფრულობის მატერიალურობა ჩვენს სხეულში მისი ჩართულობით. ბინძური გამოსახულებები რეალობას წარმოსახვითობას გვიჩვენებს და ეს წარმოსახვითობა მატერიალურია (ანუ წარმოსახვითი, როგორც რეალური). გავრცელებული დაბალი ხარისხის ნახატები მსუბუქ სპლინს გვგვრის, გარესამყაროსგან გვრიყავს და საკუთარ თავში გვკეტავს, საკუთარ თავში ანუ წარმოსახვის უსასრულო ციფრულ სამყაროში. ბინძური ციფრული გამოსახულება მხოლოდ უბრალო კომპიუტერულ ნახატს არ წარმოადგენს, არამედ იგი გამიზნული ობიექტია წინასწარ გამიზნული მრავალჯერადი ერთობლივი მოხმარებისთვის, სწორედ იგი აყალიბებს ჩვენი, როგორც მაყურებლის, წარმოსახვას და შემდგომ უკვე ჩვენი, როგორც მწარმოებლის (წარმოსახვაში არსებული აღნიშნული გამოსახულება კვლავ მსგავს ახალ გამოსახულებას აწარმოებს) წარმოსახვას. ბინძური ციფრული გამოსახულება ციმციმა ციფრული მატერიალობაა – სწორედ ეს არის ახალი ვიზუალობის არსი.

ლიტერატურა:

1. Бодрийяр, Жан (2000) «Прозрачность зла» Москва. Добросовет
2. Danesi, Marcel, (2002). Understanding Media Semiotics. London: Arnold
3. Martins, Filipe, (2019) Memory and Aesthetic Experience (Essays on Cinema, Media and Cognition), Faculty of Arts of the University of Porto

Elizbar Elizbarashvili, Sophiko Kvantaliani

THE “CODE” OF MEDIA WORK IN THE SPACE OF TRANSAESTHETICS AND THE NEW VISUALITY

The French philosopher Jean Baudrillard, in his analysis of modern European, post-industrial society, singles out several characteristics of the socio-cultural space. Among them, one of the main ones is the “law of genre mixing”. This is a situation when the traditional, internal differentiation of the socio-cultural space is removed and all its spheres are mixed in one large “cultural broth” (Baudrillard’s term).

Every discourse becomes “present-in-person” everywhere. In this “broth of political and informational culture”, sexuality is transformed into transsexuality, economy into transeconomics, politics into transpolitics, aesthetics into transaesthetics. This is a situation when everything becomes sexual, everything becomes political, everything aesthetic.

For example, Andy Warhol is a transvestite of aesthetics, because he makes a universal confusion of art and aesthetics, for him everything is aesthetic. Cultural “broth” means that each sphere tends to expand itself to the highest degree. In this way, according to the author, they lose their specificity and are diluted in everything else. This is the paradoxical state of things, when negation and liquidation are obtained by excess and expansion beyond their own limits – “trans”. Transesthetics herald the end of aesthetics. “Transesthetics” – is the confusion of aesthetics and art, and the second aspect – the invasion of aesthetics, spectacle, representation from everywhere and into everything, the aestheticization of everything – the end of art.

Art disappears not in lofty idealizations, but in the complete aestheticization of everyday life. Art disappeared when everything banal became aesthetic. Art at that time was diluted in the transaesthetics of banality.

In this chaos that exists in art today, it is possible to read the violation of the “secret code” of aesthetics, just as a tumor is a violation of the genetic code for a biological organism. This state represents the disappearance of art, its self-destruction, because there is no longer a “golden mean” for either aesthetic reasoning or pleasure. According to Baudrillard, the new geometric forms, new expressions, and the new abstraction that we see today exist only in an environment of universal indifference, they cause us only profound indifference. The impression is created as if everything in the artistic world is drowned in a swamp of immobility and left without inspiration... as if everything is going by inertia and to nowhere. The living form of art is dead and at the same time hopelessly multiplied. And this is logical for the French philosopher: “Where there is immobility, there is metastasis,” where the genetic code is broken and the undead begin to multiply uncontrollably.

The new aesthetic code of modern art was formed, first of all, by digital technology. And technology is not just a machine, today we can boldly talk about a technological mentality in general. This is completely new in the history of mankind. Accordingly, modern man is experiencing a fundamental change, which is associated with the global development of the Internet, information transmission, coding.

Media philosophy studies these aesthetic breakthroughs, deviations. It observes the new media body, describes the topography and constructions of discrete fragments. That is, its goal is to describe the picture obtained in reality, and not to evaluate it from an ethical or aesthetic standpoint.

It studies the impact of media on humans. Its task is to analyze the impact of high technologies, science and technology on humans and culture, to observe how the human body and feelings affect their own worldview against the background of aesthetic changes.

If we proceed from McLuhan’s famous thesis (the medium is the message, that the medium itself is the message), today the technical carrier itself is the message, in the aesthetic sphere it itself determines the meaning, the essence. This means that if the technical

carrier is digital, its aesthetics will obviously be completely different than, for example, a text written on a folio. The same can be said in the case of music – a musical piece heard on a vinyl record is completely different than on a CD, they are heard and perceived differently.

The media have added tactile characteristics to it, providing it with a specific aesthetic. The digital carrier, as a medium, is completely sterile, inanimate, immaterial, and accordingly, it provides us with sterile sound information without additional sensations, which is why in modern man, little by little, except for fundamental sensations, micro-feelings atrophy, there is simply no place for them in the modern media reality, and later, the additional factors of the above-mentioned media carriers, which gave information meta-dimensions, will remain completely irreplaceable for man. From this we can conclude that the media always reaches, always reflects, always is given in the image and message that it conveys.

Today we can talk about new art, its new visual characteristic. This is poor digital art, the emergence of which is associated with the widespread use of graphics and image processing software. These images/faces/images, which merge as analog and digital images, are intended to be crude and, accordingly, produce raw and mixed feelings: on the one hand, they go back to the physical source, on the other hand, they draw you deeper into the world of digital faces. This is a kind of synthetic perception of material objects, society, corporeality, politics and the digital environment. Such digital images are widely distributed and affect the perception of the viewer. The human gaze from digital gadgets only captures them. The value of a digital painting does not lie in the content, quality of the painting, but in the speed and intensity of its distribution. Digital one-dimensional, flat paintings create a new sensitivity, one-dimensionality.

ნანა გულიაშვილი

ესთეტიკურისა და მხატვრულის გაგება კლასიკურ და პოსტმოდერნულ ხელოვნებაში

საკვანძო სიტყვები: ესთეტიკური, მხატვრული, ილუზორული, კონსტრუქციული, პოსტმოდერნული.

ესთეტიკური კატეგორიების შესახებ თეორიულ გააზრებას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ფილოსოფოსების ყურადღებას, თავიანთი პოზიციებიდან და ეპოქის სულიდან გამომდინარე, სხვადასხვა კატეგორია იქცევდა. რაც შეეხება ესთეტიკურისა და მხატვრულის მიმართების გარკვევას, მას არცთუ ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ფილოსოფიის ისტორიაში ამ კატეგორიების შესახებ ხშირად სხვადასხვა მოსაზრება არსებობდა, რომლის მიხედვით, ზოგი სინონიმებად განიხილავდა, ზოგი მხატვრულს ესთეტიკურის კერძო შემთხვევად, ზოგსაც მიაჩნდა, რომ ისინი განსხვავებული ფენომენებია. ესთეტიკურისა და მხატვრულის ურთიერთმიმართება თავად ამ ცნებების შინაარსიდან გამომდინარეობს. ესთეტიკური მიმართების სპეციფიკა მდგომარეობს დაუინტერესებლობაში. ის მაშინ აღმოცენდება, როცა სუბიექტი ყოველგვარი ინტერესის გარეშე ობიექტის მიმართ ესთეტიკური მიმართების უნარს ფლობს, რაც ნიშნავს, რომ ობიექტს აღიქვამს, განიცდის და აფასებს, რაც მთავარია, მას ამის განწყობა უნდა ჰქონდეს.

რაც შეეხება მხატვრულს, ის სხვაგვარი სტრუქტურით და აგებულებით წარმოდგება. იგი თავისი არსით კომუნიკაციურია. მხატვრული თავის შინაარსში ყოველთვის გულისხმობს რეალობის გარდაქმნას. მხატვრულის შინაარსი უფრო ფართოა, ვიდრე ესთეტიკურის შინაარსი, ეს არ ნიშნავს, რომ ესთეტიკურსა და მხატვრულს არ აქვთ გადაკვეთის წერტილები. მხატვრულს შეიძლება ჰქონდეს სხვადასხვა შინაარსი: რელიგიური, პოლიტიკური, ეთიკური, გნოსეოლოგიური და სხვა, მაგრამ მისი. როგორც მხატვრულის, მხატვრულობა მხოლოდ ესთეტიკურთან ზიარებით არის განპირობებული. უფრო ზუსტი იქნება თუ ვიტყვით, რომ მხატვრულობა სწორედ ესთეტიკურობით მიიღწევა და იწვევს ესთეტიკურ გრძნობებს. აკაკი ყულიჯანიშვილის მიხედვით (2006. 182), შეიძლება ვთქვათ, რომ ესთეტიკური და მხატვრული მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. მხატვრული ესთეტიკურის კერძო შემთხვევაა, რადგან ადამიანი მშვენიერს მარტო ხელოვნებაში არ ქმნის, მეორე მხრივ კი, მხატვრული შეიცავს ისეთ შინაარსს, რომელიც არ შეიძლება გვხვდებოდეს საკუთრივ ესთეტიკაში. ესთეტიკურისა და მხატვრულის ურთიერთმიმართების თანაფარდობა დინამიურია კულტურის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე. ნაწარმოები, რომელიც მოკლებულია ესთეტიკურ ღირებულებას, მხატვრულ ღირებულებასაც კარგავს. მაგრამ მხოლოდ სილამაზეზე დაყვანაც აუქმებს მას, როგორც ხელოვნების ქმნილებას, ასეთ დროს ის ბუნების ქმნილებას უტოლდება.

რაც შეეხება ხელოვნებას, მასში შემეცნება და შეფასება მხატვრული შინაარსის შემადგენელია, ხოლო შექმნა, გარდაქმნა და კომუნიკაცია მხატვრული ფორ-

მის მახასიათებელი. ხელოვნებაში შექმნის პროცესი ორი სახით ვლინდება, იქმნება რეალობის მხატვრული მოდელი და ხდება მასალის გარდაქმნა – მხატვრული კონსტრუირება. ამდენად, ხელოვნებაში განხორციელებული შექმნა ჩვეულებრივ შრომასთანაც ამჟღავნებს სიახლოვეს, მაგრამ მისგან პრინციპულადაც განსხვავდება. ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი მოდელირების უნარი არეკლილია მხატვრულ სახეში, რომელშიც სინამდვილე გარდაქმნილია. იგი არ შეიძლება სინამდვილის ზუსტი ასლი იყოს მაშინაც კი, როცა სახეს პორტრეტული ხასიათი აქვს. თუკი ხელოვანი ეცდებოდა, ზუსტად გამოესახა საგანი, მოვლენა ან პროცესი და მისი ამოცანა ამით ამოიწურებოდა, მაშინ პორტრეტი არაფრით არ იქნებოდა განსხვავებული დოკუმენტური ფოტოგრაფიისაგან. ასეთი განსხვავება კი უეჭველია. მხატვრული გამოსახულება, როგორ ახლოსაც არ უნდა იდგეს სინამდვილესთან, არასდროს არ არის დედნის იდენტური (ასლი). ხელოვანი ყოველთვის რაღაცას ცვლის, რაღაცას უმატებს ან გამოაკლებს, ხატავს ისე, როგორც ხედავს და არა ისე, როგორც ის არის. ამიტომ სხვადასხვა ხელოვანის მიერ შესრულებული ერთიდაიგივე ადამიანის პორტრეტები არ ჰგავს ერთმანეთს. ხელოვანს რეალობის ასახვასთან ერთად შეუძლია არარეალური, ფანტაზიის მეშვეობით წარმოსახული ობიექტების ფორმათქმნაც. ხელოვანს შეუძლია რეალობაში არსებული ელემენტები ისე დააკავშიროს ერთმანეთთან, როგორც ისინი არასდროს დაკავშირდებოდნენ თავისთავად. პორტრეტული და შემგროვებლური მეთოდების გამოყენება ხელოვნების ისეთ სახეებშია შესაძლებელი და დამახასიათებელი, რომელთაც სახვითი ბუნება აქვთ (ლიტერატურა, სამსახიობო ხელოვნებანი, ფერწერა, სკულპტურა). რაც შეეხება არასახვით ხელოვნებებს – მუსიკას, ქორეოგრაფიას და არქიტექტურას, გამოყენებით ხელოვნებას – რეალური სამყაროს ასახვა და გარდაქმნა სხვანაირად მჟღავნდება. ამ ხელოვნებისათვის სინამდვილის გარდაქმნაში განსაკუთრებული აქტიურობაა დამახასიათებელი. ცეკვა არსებითად განსხვავდება ადამიანის ყოფითი მოძრაობებისგან, მუსიკას, განსაკუთრებით ინსტრუმენტალურ მუსიკას, არავითარი „წინარესახე“ არა აქვს ბუნებასა და ადამიანის ყოფაში, ასევე ორიგინალურია არქიტექტურული ნაგებობები და გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშები. ისეთ შემთხვევაშიც კი, როცა ეს ხელოვნებანი რეალური საგნების გამოსახვას მიმართავენ, მაშინაც პირობითია გამოსახული საგნის ფორმა, იმდენად აქტიურია მათში რეალურად არსებულის ტრანსფორმირება.

ამრიგად, ხელოვნებაში ყოფიერების ასახვის და გარდაქმნის თანაფარდობის კონკრეტული ფორმები მრავალფეროვანია. ხელოვნების სახეთა შედარებისას ერთ თავში ფოტოგრაფია აღმოჩნდება, მეორეში არქიტექტურა. ჟანრების შედარებისას, მაგ., ლიტერატურაში, ერთ მხარეს მხატვრული ნარკვევი განთავსდება, მეორე მხარეს კი – ფანტასტიკური მოთხრობა და სხვა. მოდელირებამ უნდა გარდაქმნას ობიექტური მოცემულობა და შექმნას რეალურის მსგავსიცა და არამსგავსი იდეალური ობიექტები.

ობიექტური სამყარო აღებული თავისთავად და სუბიექტის გარეშე არ ფლობს ღირებულებით მნიშვნელობას, ამიტომ ისე, როგორც ის არსებობს, თავისთავად არ შეიძლება და არც უნდა გამოხატოს ხელოვნებამ. ხელოვნება ნატურალისტური სიზუსტით არ უნდა ასახავდეს სინამდვილეს, ჩვენ ვგრძნობთ მის „ილუზორულ“

– პირობით ხასიათს, როცა ჩვენ პორტრეტს ან ვთქვათ, სპექტაკლს ვუყურებთ, ვხდებით, რომ აქ გათამაშებულია სინამდვილე. სწორედაც რომ გათამაშებაა და არა რეალური ამბავი, თუმცა ხელოვნებაში გამოთქმული ამბავი შეიძლება უფრო „ნამდვილიც“ კი აღმოჩნდეს, ვიდრე რეალობაა. ხელოვნება ყოველთვის ხაზს უსვამს, რომ მასში მოცემული გარემოებები არ არის ნამდვილი, თუმცა მეტ სიმართლეს შეიცავს, ვიდრე თავად რეალობა.

როგორც აღვნიშნეთ, ხელოვნებაში შექმნა ხორციელდება მატერიალურ-პრაქტიკული სახითაც, ხდება მასალის დამუშავება და მისი მხატვრული კონსტრუირება. მართლაც, რადგანაც მხატვრული საქმიანობა ჩანაფიქრის პოეტური იდეის, სულიერი შინაარსის მატერიალურ გამოხატულებას მოითხოვს, იგი ამ შინაარსის მატარებელი მატერიალური ობიექტის აგებასაც გულისხმობს. ხელოვანი ასეთ ობიექტს იმ მასალისგან აგებს, რომელსაც ბუნებაში პოულობს: ხისგან, თიხისგან, ქვისგან, იმისგან, რაც წარმოების შედეგად მიიღება: ლითონი, მინა, საღებავი, ქაღალდი, ტილო და ა. შ. ადამიანური ყოფიერების მატერიალური ელემენტებისაგან – ჟესტი, მიმიკა, ბგერა, ხმა და სიტყვა. ამასთან უნდა გვახსოვდეს, რომ ჩამოთვლილი მასალებიდან ისეთი ობიექტი უნდა შეიქმნას, სადაც ყველა ელემენტი იქნება მკაცრად და ზუსტად ორგანიზებული, ერთმანეთთან შეთანხმებული და შერწყმული, ნაწარმოები, რომელიც მხატვრულ ღირებულებას არ ფლობს, ფორმა – კი ელემენტთა მექანიკური ჯამია, არც ერთი ელემენტი თითქოს აუცილებელი არაა და მისი შეცვლაც და გამოცვლაც შესაძლებელია, იგი ვერ ჩაითვლება ხელოვნებად.

ხელოვნების ნაწარმოებში ფორმის ყველა ელემენტი ერთიანი სისტემაა. მაგ., ლექსში ყოველი სიტყვა იმიტომ ატარებს მხატვრული საზრისის ელემენტს, რომ ისინი ერთმანეთთან არიან გადაჯაჭვული პირდაპირი და უკუკავშირებით. ამიტომ თუნდაც ერთი სიტყვის შეცვლა მთელი საზრისის შეცვლას იწვევს. ამიტომაცაა, რომ ხელოვნებაში კონსტრუქციულ ერთიანობას უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში. მეცნიერული დებულება შეიძლება გამოითქვას ვერბალურად, ასევე ფორმულის სახით. მაგალითად, როცა სოციოლოგი გამოთქვამს დებულებას: ინდივიდის სოციალიზაციის პროცესი მიმდინარეობს საზოგადოებაში, არაფერი არ შეიცვლება, თუ ვიტყვით, რომ საზოგადოებაში მიმდინარეობს ინდივიდის სოციალიზაციის პროცესი. მაგრამ, როგორც კი მხატვრული კონსტრუირება ტექნიკურ ობიექტს მხატვრულ ნაწარმოებად გადააქცევს, მისი ფორმა უკვე კრძალავს ყოველგვარ შეცვლას. მაგ., ტაძრის ან კულტურული ძეგლის მცირეოდენი ცვლილებები სპეციალისტთა უზარმაზარ ძალისხმევას მოითხოვს. ამიტომაც ხელოვნების გარეგანი ფორმის კონსტრუირებას ესთეტიკური საზრისი აქვს. მხატვრული ფორმა ლამაზი რომ იყოს, ის უაღრესად მოწესრიგებული, უმაღლესად ორგანიზებული – ბგერით, ფერით, პლასტიკურ, სიტყვიერ კონსტრუქციას უნდა ფლობდეს. ესთეტიკურ სიამოვნებას, რომელსაც მხატვრული ნაწარმოების მატერიალური ფორმა იწვევს, ფორმის კონსტრუქციულ თვისებებზე ემოციაა. აქვე უნდა მივუთითოთ მხატვრული ფორმისათვის დამახასიათებელ ერთ უმნიშვნელოვანეს თვისებაზე, იმაზე, რომ მხატვრული ფორმის მოწესრიგებულობის ხარისხი რაციონალურ, მკაცრად დეტერმინირებულ სისტემად კი არ წარმოგვიდგება, რომელსაც გარკვეული წესი აქვს და რომელიც შეიძლება დაფორმულირ-

დეს და ყველას მიერ იქნას გამოყენებული, არამედ, პირიქით, დაუფორმირებელ, უნიკალურ სისტემად, მოულოდნელ თავისუფალ იმპროვიზაციად ანუ თამაშად აღიქმება. თამაშის ცნება ფილოსოფიაში (კონკრეტულად კი ესთეტიკაში) კანტის და შილერის სახელებს უკავშირდება და პოპულარული ხდება მეოცე საუკუნეში. ჰაიზინგას ნაშრომის „კაცი მოთამაშე“ გამოქვეყნების შემდეგ, ხოლო პოსტმოდერნული ესთეტიკის ძირითად კონცეპტად სწორედ თამაში, ენობრივი თამაში და პაროდირება გვევლინება. ხელოვნებაში თამაშის მომენტის არსებობა მაუწყებელია იმის, რომ გამუდმებით გვახსენებდეს ჩვენ, ხელოვნების რეციპიენტებს, რომ საქმე გვაქვს ილუზორულ რეალობასთან და არა რეალურ ობიექტთან, იმისათვის, რომ აჩვენოს მხატვრული შექმნის თავისუფლება და ხელოვანის ძალისხმევა თავის ქმნილებაზე.

სამართლიანი იქნება კითხვა, როგორ წარმოდგება ესთეტიკური და მხატვრული პოსტმოდერნულ ხელოვნებაში. პოსტმოდერნიზმი განიხილება ისეთ კულტურულ მიმდინარეობად, რომელსაც არ გააჩნია ზუსტი განსაზღვრებები. პოსტმოდერნული აზროვნება კლასიკური ფილოსოფიური დისკურსისგან განსხვავებით ოპერირებს: საჯაროობის, თხრობის, ყოველდღიურობის, ენობრივი თამაშების, მეტაფორების, დეკონსტრუქციის და ა. შ. ცნებებით.

„პოსტმოდერნულ სამყაროში დარჩა მხოლოდ სუბიექტური გადაწყვეტილება, სუბიექტური არჩევანი და ამ აზრით ხელოვნება ესთეტიკას დაემთხვა, მაგრამ ესთეტიკაც დღეს უკვე აღარ ითვალისწინებს პითაგორელთა მიერ დადგენილ მშვენიერების კრიტერიუმებს, დღეს უკვე ყველაფერი მისაღებია“ (ნ. გულიაშვილი, 2023, გვ. 321).

ხელოვნების ნაწარმოების საზრისის უარყოფამ გამოიწვია ძირითადი ესთეტიკური კატეგორიების მოდიფიკაცია, მშვენიერების კლასიკური გაგება, რომელიც დაფუძნებული იყო ინტელექტზე, თავის თავში ატარებდა ჭეშმარიტებასა და სიკეთეს, პოსტმოდერნული ესთეტიკის მიერ უსაფუძვლოდ ცხადდება. ახლა ყურადღება ექცევა ასიმეტრიისა და დისონანსების მშვენიერებას. პოსტმოდერნული ესთეტიკისთვის დამახასიათებელია არასიმეტრიულობა, დოგმებისა და წესების არქონა, მისთვის უცხოა კონცეპტუალური სქემების სიმკაცრე და ჩაკეტილობა. პოსტმოდერნული ესთეტიკის სპეციფიკა დაკავშირებულია კლასიკური ტრადიციის არაკლასიკურ ინტერპრეტაციასთან. ეს არის ეპოქა, რომელშიც ნადგურდება ავტორის ტოტალიტარიზმი, ნებისმიერი იდეოლოგია. ამიერიდან ავტორი, ხელოვანი, მწერალი აღარ ლაპარაკობს ყველას სახელით. პოსტმოდერნულ ნაწარმოებში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხია ავტორის სახე, ავტორის ნიღაბი. ავტორის ნიღაბი გულისხმობს ავტორის რეფლექსიას მისი შექმნის პროცესზე თვითონ ტექსტშივე. ამ გზით შემოვიდა პოსტმოდერნულ თხზულებაში ესეისტურ-თეორიული ნაკადი. მას მაორგანიზებელი ფუნქცია დაეკისრა. ცნობილმა მეცნიერმა როლან ბარტმა ავტორის ტრადიციული გაგების ამოწურვა „ავტორის გაუჩინარებით“ და თვით „ავტორის სიკვდილით“ აღნიშნა.

„პოსტმოდერნიზმი თვალში საცემია თავისი საპირისპირო, თამაშებრივი, პარატაქტიკური და დეკონსტრუქციონისტური თავისებურებებით. ამით ის ავანგარდს უფრო ენათესავება და, ალბათ, ამის გამოა, რომ ხშირად ნეო-ავანგარდის

სახელითაც მოიხსენიებენ. თუმცა როგორც მაკლაანი აღნიშნავს, პოსტმოდერნიზმი ძველ ავანგარდთან შედარებით უფრო გულგრილი, გახსნილი და ნაკლებად აგრესიულია პოპისა და ელექტრონული საზოგადოების მიმართ. პოსტმოდერნი ამ უკანასკნელის ნაწილია და, ამდენად, ყოველთვის მზადაა, კარი გაუღოს კიჩს" (ი-ჰაბ ჰასანი, 2008, გვ. 65).

ამრიგად, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პოსტმოდერნული ესთეტიკის სპეციფიკა, ყველაზე არსებითია პოსტმოდერნიზმისთვის – ეს არის სტილების, ჟანრების აღრევა და განურჩევლობა, ორმაგი კოდირება, ანუ ორი, განსხვავებული შეუსაბამო ენობრივი კოდის, დისკურსის, სტილისტიკის, თანხვედრა და შერწყმა. პოსტმოდერნიზმის კიდევ ერთი მახასიათებელია ჟაკ დერიდას მიერ მიმოქცევაში შემოტანილი მეთოდი – დეკონსტრუქცია, ასევე დამახასიათებელია დეცენტრალიზაცია. პოსტმოდერნისტულ ხელოვნებაში საზღვრები წაშლილია. წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის. ამის კარგ მაგალითს წარმოადგენს ტომ ტიკვერის ფანტასმაგორული ფილმი „გაიქეცი, ლოლა, გაიქეცი" (1998), სადაც კარგად ჩანს ილუზიის ის სისტემა, რომელიც წარმოადგენს მაღალი ხელოვნებისა და დაბალი პოპულარული კულტურის ნარევს სხვადასხვა პერიოდიდან. ეს არის ტიპური პოსტმოდერნისტული ხასიათის ფილმი, რომელიც წარმოგვიდგენს სამ განსხვავებულ სცენას, მასში არ არსებობს ცენტრი. დაკარგულია დროის აღქმა, არეულია ერთმანეთში წარსული, აწმყო, მომავალი. ამრიგად, პოსტმოდერნიზმი, როგორც მხატვრული და ფილოსოფიური ფენომენი, მიმართულია დაუკავშირებელ და ინდეტერმინირებულ ფორმებზე. პოსტმოდერნიზმში ჩნდება კითხვა: „შეგვიძლია თუ არა ხელოვნების ნაწარმოები გავარჩიოთ არახელოვნების ნაწარმოებისგან?" საქმე ის არის, რომ დღეს აღარავინ არის ვალდებული, განმარტოს ან ინტერპრეტირება მოახდინოს ხელოვნების ნაწარმოებისა, რათა დაამტკიცოს მისი „ნახელავობა". დღეს ხელოვნება პერფორმატიული აქტია, როცა შეგიძლია, მიუთითო ობიექტზე და თქვა: ეს ხელოვნების ნაწარმოებია. ამრიგად, ყველაფერი გამონათქვამზე გახდა დამოკიდებული და, შესაბამისად, სიტყვებმა „ეს ხელოვნების ნაწარმოებია" სხვა ლინგვისტური სტატუსი შეიძინა და აზრი დაკარგა კითხვის დასმამ, დასაბუთებამაც, განსხვავებამ და ინტერპრეტაციამაც. ამასთან დაკავშირებით ჩნდება კითხვა – ვინ არის ის სუბიექტი, ვისაც აქვს ამგვარი სიტყვების თქმის უფლება? ამის თაობაზე ტიერი დე დიუფოს წიგნში „კანტი დიუშანის შემდეგ" ავტორი ამბობს, რომ ყოველ ადამიანს აქვს თავის წარმოსახვაში საკუთარი მუზეუმის შექმნის უფლება, თავისით გაარჩიოს ნაწარმოებები და თავისივე კოლექციას მოუყაროს თავი. ერთი სიტყვით, ჩვენს ეპოქაში სიტყვები „ეს ხელოვნებაა" ისევე ფუნქციონირებს, როგორც სიტყვები „ეს მშვენიერია". ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ პოსტმოდერნულ სამყაროში დარჩა მხოლოდ სუბიექტური გადაწყვეტილება, სუბიექტური არჩევანი. ესთეტიკური და მხატვრული, ისევე, როგორც დანარჩენი კლასიკური კატეგორიები, ხელოვნებაში მინიმუმამდე დავიდა, ისინი ღირებულებების გადაფასებას დაექვემდებარა.

ამგვარად, პოსტმოდერნისტი ავტორი სრულიად თავისუფალია ყოველგვარი ნორმებისა და ნიშნებისაგან, მას შეუძლია დაეყრდნოს მხოლოდ საკუთარ სურვილებსა და მოქმედებებს, გამოიყენოს ინტერტექსტუალიზმის და ინტერპრეტაციის

პრინციპები, რაც ავტორისათვის მეტად მოსახერხებელია და განუსაზღვრელ თავისუფლებას ანიჭებს.

ლიტერატურა:

1. გულიაშვილი ნ. (2023). ხელოვნების ფილოსოფია. თბილისი, გამომცემლობა „უნივერსალი“.
2. ყულიჯანიშვილი ა. (2006). ესთეტიკა. თბილისი, გამომცემლობა „მერიდიანი“.
3. ჰასანი იჰაბ (2008). ჟურნ. არტიფაქტი, პოსტმოდერნიზმის კონცეფციისაკენ (გვ. 59-68). ფონდი „არტკავკასუსი“, დაბეჭდილია: SIA „Jelgavas Tipografija”, რიგა, ლატვია.

Nana Guliashvili

UNDERSTANDING OF THE AESTHETIC AND ARTISTIC IN CLASSICAL AND POSTMODERN ART

Summary

The relationship between the aesthetic and the artistic is dynamic at different stages of cultural history. A work that lacks aesthetic value also loses its artistic value. But reducing it to beauty alone also nullifies it as a work of art, in which case it becomes equal to a work of nature.

The process of creation in art manifests itself in two ways: an artistic model of reality is created and the material is transformed – artistic construction. The modeling ability characteristic of art is reflected in the artistic form in which reality is transformed. It cannot be an exact copy of reality, even when the face has a portrait character. If an artist were to attempt to accurately depict an object, event, or process and that were the end of their task, then a portrait would be no different from documentary photography. Such a difference is undeniable. An artistic image, no matter how close it may be to reality, is never a photocopy of the original. An artist is always changing something, adding or subtracting something, painting as he sees it, not as it is. Art should not reflect reality with naturalistic accuracy; we feel its “illusory” – conditional character, When we look at a portrait or, let’s say, a play, we realize that reality is being played out here. However, the story expressed in art may even be more “real” than reality. Art always emphasizes that the circumstances it presents are not real, yet it contains more truth than reality itself.

One of the most important issues in a postmodern work is the face of the author, the mask of the author. The mask of the author implies the author’s reflection on the process of his creation within the text itself. In this way, the essayistic-theoretical stream entered postmodern writing. It was assigned an organizing function.

The famous scholar Roland Barthes marked the exhaustion of the traditional understanding of the author with the “disappearance of the author” and even the “death of the author.”

It can be said that in the postmodern world, only subjective decisions, subjective choices, remain. Aesthetic and artistic, like other classical categories in art, were reduced to a minimum, they were subjected to a revaluation of values.

Today, art is a performative act, when you can point to an object and say: this is a work of art. In our era, the words “this is art” function in the same way as the words “this is beautiful”. Thus, one could say, Difference and interpretation. In this regard, the question arises, who is the subject who has the right to say such words? Regarding this, in Thierry de Dufo’s book “Cante after Duchamp,” the author says that every person has the right to create their own museum in their imagination, to choose their own works and assemble their own collection.

In a work of art, all elements of form are a unified system. For example, in a poem, each word carries an element of artistic meaning because they are interconnected through direct and indirect connections. Changing even one word changes the entire meaning. That is why in art, constructive unity is of greater importance than in science and philosophy. A scientific proposition can be expressed verbally as well as in the form of a formula.

For an artistic form to be beautiful, it must be highly ordered, highly organized – in sound, color, plastic, and verbal construction.

Anastasia Zakariadze

WHY REPENTANCE IS THE KEY THEME IN ANTHIM THE IBERIAN'S CHRISTIAN ETHICS?!

Abstract

The Holy Hierarch Saint Anthim the Iberian, at the beginning of the Early Enlightenment, strove for a harmonious synthesis of knowledge and faith – a program he successfully implemented in his works. Through both his pastoral and theoretical activities, Saint Anthim contributed significantly to the protection and dissemination of traditional Christian values. This contribution has earned his heritage national and international importance.

Among the many themes in his legacy, one concept stands out: repentance. In his works, Saint Anthim places repentance at the center of his Christian narration, a key theme that underpins his theological and pastoral writings.

Key words: Saint Anthim the Iberian, repentance, christian ethics.

Repentance is one of the central categories of Christian ethics and a foundational theme of Christian faith. It embodies the process of turning away from sin and returning to God.

In our modern context, where modernity often leads to **a sense** of isolation and alienation, repentance serves as one of the most effective remedies. It enables individuals to overcome the estrangement caused by sin and to return to a more authentic existence – one in which they are not isolated beings but part of a larger, interconnected reality: the Body of Christ.

Repentance is one of the central categories of Christian Ethics, foundational theme of Christian faith,

The concept of repentance is deeply rooted in both the Old and New Testaments. In the Old Testament, the Hebrew word for repentance, *teshuvah*, means "return," signifying a turning back to God. The prophets repeatedly called Israel to repentance, emphasizing both judgment for sin and the promise of divine mercy. A key passage is found in Ezekiel 18:30-32:

"Repent! Turn away from all your offenses; then sin will not be your downfall. Rid yourselves of all the offenses you have committed and get a new heart and a new spirit."

John the Baptist emphasized repentance as a necessary preparation for the coming of Christ, baptizing people as a sign of their renewed commitment to God. Jesus Himself began His public ministry with the urgent call: "Repent, for the kingdom of heaven has come near" (Matthew 4:17). This call was not merely a warning of impending judgment but an invitation to experience the transformative grace of God.

In Early Enlightenment several western theologians contributed to the understanding of repentance, mostly emphasizing its relationship with free will, personal responsibility and grace. [1]

In this context, the Holy Hierarch Saint Anthim the Iberian, as a thinker who personified the synthesis of Jerusalem and Athens, demonstrated that science and faith are not incompatible; rather, they are complementary. He exemplified the "adjustment and accommodation" of these two spheres by striving for a harmonious synthesis of knowledge and faith – a program he effectively implemented through his activities. Saint Anthim, through both his pastoral and theoretical work, contributed to the preservation and spread of traditional Christian values, which underscores the national and international importance of his legacy.

Within his extensive body of work, one concept is singled out: repentance. In his texts, Saint Anthim places Christian Narration on repentance[2] at the center of his theological reflection. He dedicated a special work, -*„ A brief treatise on repentance and instruction beneficial to the soul*"[3]. to this theme. Narrative on repentance can also be found in several of his sermons, such as "A Sermon on Sunday of Forgiveness", "On Palm Sunday Service," and "On Modesty at Palm Sunday Service." Notable examples

[1] Among them we will highlight: John Wesley (1703–1791), an English cleric, theologian, founder of Methodism, viewed repentance as the first step in the process of sanctification. For Wesley, true repentance was not merely an emotional experience but required a practical commitment to righteous living. He regarded it as an essential preparatory stage before one could fully experience the assurance of salvation. In his view, repentance involves three key components: Conviction of Sin: A deep awareness of one's moral failure. Turning to Christ: Seeking forgiveness through faith in Jesus And Ongoing Transformation: Living a life of holiness empowered by God's grace. American philosopher and theologian Jonathan Edwards (1703–1758), a leading figure in the First Great Awakening, saw repentance as a work of God's sovereign grace. Edwards argued that left to their own devices, human beings were incapable of true repentance because of their sinful nature. Only through the Holy Spirit's conviction could one genuinely turn to God. In his famous sermon, *Sinners in the Hands of an Angry God*, Edwards warned of the dire consequences of unrepented sin while also highlighting the boundless mercy of God. He emphasized that repentance was not merely an act of fear but a deep, heartfelt response to God's holiness and love. As he stated, "A true and faithful Christian does not simply repent out of fear of damnation, but because he has seen the beauty of Christ and longs for His righteousness." French mathematician and theologian Blaise Pascal (1623–1662) considered repentance as part of the struggle between faith and reason. In his renowned work, *Pensées*, Pascal argued that although human beings are capable of rational thought, they ultimately depend on divine grace for their salvation. He famously asserted, "Man is neither angel nor beast, and the misfortune is that he who would act the angel acts the beast." This highlights the fallen nature of humanity and the necessity of divine intervention. For Pascal, repentance was the logical step for those who recognize their need for God – not merely an emotional response, but a rational submission to divine truth.

[2] Romanian and Georgian researchers: Gabriel Strempel, archimandrite Mihail Stanciu, prof. V. Ramishvili are addressing this issue. But there is no dedicated study on this theme in English.

[3] In the introductory remark Saint Anthim notes that this brief instruction on repentance was printed in the given form in 1705, in the life of His Highness Prince Constantin *Brâncoveanu* Basarab Voivoda, thanks to donations from the noble and honest former royal treasurer Sherban Cantacuzino, and the prayers and blessings of His Eminence, Metropolitan Theodosius, and the devout Bishop of Ramnic, His Grace Anthim.

are also evident in his correspondence with the clergy and community of the Brașov Church in Shkei.[1]

In *A Brief Treatise on Repentance and Instruction Beneficial to the Soul*, Saint Anthim begins by underlining that among the countless graces bestowed upon us by our Savior Jesus Christ, one is the mystery of repentance. He writes:

"He bestowed it on us so that we might rid ourselves of all the sources of evil – the enemy of man's soul, the Devil. And, having sinned, to be able to return to innocence and free ourselves from perpetual tortures by means of repentance" (Anthim the Iberian, 2022:164).

Reflecting on the reasons why Christians fall prey to bodily passions, become enslaved to sin, and ultimately deserve eternal punishment, the Holy Hierarch concludes that the root cause is a lack of education and ignorance. He observes:

"For we do not like reading and learning; we do not like to listen to our preceptors and teachers who instruct us in the word of God, His commandments, and the faith, and who show us the path to salvation" (Anthim the Iberian, 2022:165).

He further clarifies:

"If one does not learn from others who possess such knowledge, he resembles animals and beasts who do not know what they do because they lack reason. He is like a blind man who cannot see the sunlight, unaware of where he is going and what awaits him, often falling into ditches and abysses and perishing; the mind of a man who lacks knowledge of the true world – the true light – is just like this. Such a blind person loses divine nobility and the freedom to govern himself, becoming a slave to his passions" (Anthim the Iberian, 2022:195).

For Saint Anthim, ignorance is intrinsically linked to shame, "ignorance is shameful", he writes and mortal sins stems from this ignorance. He meticulously lists the sins of human life that render our wretched souls mortally ill.

Saint Anthim's narration on repentance is divided into two parts. In the first part, he explains what repentance is, how it is attained, and the necessary actions for a person seeking God's forgiveness. In the second part, he details how a priest should conduct the sacrament of confession and guide the penitent on the path to redemption.

In his detailed discussion, Saint Anthim outlines three essential steps for achieving true repentance:

1. Contrition of the Heart: A sincere and deep sorrow for one's sins[2].
2. Confession of Sins: The admission of sins to a spiritual guide.
3. Carrying Out the Canon of Repentance: The practical steps required to realign oneself with God's will.

These three steps should be taken by the man who desires to save his soul. Saint Anthim argues that if any of these is omitted, repentance will not take place.

[1] esp. in the second and third letters dated December 2, 1709, and October 20, 1710.

[2] Which is called godly grief by the Apostle Paul 2 Corinthians 7:10

An important aspect of his narration on repentance is the call for individuals to think clearly and reflect deeply about their actions and their consequences.

It noteworthy that one of the prominent contemporary Orthodox theologians, John Zizioulas, offers a view of repentance that bears many similarities to the narrative on repentance found in the works of Saint Anthim. His work confirms the enduring fruitfulness of Anthim's central themes.

Zizioulas offers a nuanced understanding of repentance that moves beyond a mere legalistic or individual act. According to Zizioulas, repentance is deeply rooted in the relational nature of human existence and the ecclesial reality of the Church. Some key aspects of his perspective are Restoration of Communion and Transformation of the Person Zizioulas emphasizes that human personhood is defined by its relationality – with God and with one another. Sin, in his view, is primarily a rupture in this communion. Repentance, therefore, is the process by which an individual restores the broken relationship with God and, by extension, with the entire community. It is a return to the state of communion that characterizes our true identity as persons made in the image of God Zizioulas presents a nuanced understanding of repentance that moves beyond a merely legalistic or individual act. According to him, repentance is deeply rooted in the relational nature of human existence and the ecclesial reality of the Church. Key aspects of his perspective include the restoration of communion and the transformation of the person.

Zizioulas emphasizes that human personhood is defined by its relationality – with God and with one another. In his view, sin represents a rupture in this communion. Repentance, therefore, is the process by which an individual restores the broken relationship with God and, by extension, with the entire community. It is a return to the state of communion that reflects our true identity as beings made in God's image.

For Zizioulas, true repentance is not simply about confessing wrongdoing or feeling remorse; it is a profound transformation that reorients the whole person. This transformation allows one to reclaim their identity within the divine life – a process that aligns with the Orthodox concept of *theosis* (divinization). Repentance becomes a dynamic journey of healing and renewal, where the individual is continually reformed and restored to their intended relational and communal state.

Moreover, Zizioulas highlights the inherently communal nature of repentance. In the life of the Church, repentance is lived out through the sacraments – especially confession and the Eucharist – which serve as means of reentering into both divine and communal life. The Church's liturgical practices thus play a crucial role in nurturing and sustaining a repentant heart, demonstrating that repentance is not solely a private matter but one that is intimately linked to the life of the entire community.

For the Holy Hierarch, repentance is not merely an expression of sorrow or regret but represents a profound transformation of the heart, mind, and soul – "a turning of the person from evil to good, from the devil to God, through virtue, zeal, and free will". The essence of the mystery of penitence is expressed through verbal confession, heartfelt contrition, and adherence to divine law. Its goal is to purify Human of sins and enable

the reception of God's grace anew. Through repentance, believers realign themselves with divine truth, undergoing a transformation that restores their true personhood.

For Saint Anthim the communal aspect of repentance is evident. He views repentance as the central axis through which the challenges of human free will and conscience can be addressed. More broadly, it is through repentance that one may return to the bosom of the Father. For this reason, he places special emphasis on repentance, seeing it as the pathway out of humanity's spiritual condition.

References:

1. Anthim the Iberian (2022), Selected Works three lingual ed., Tbilisi: Logos.
2. Anthim the Iberian, Works (2022), volume II ed, Tbilisi: Logos.
3. Anthimian Studies (2022), Tbilisi: Logos.
4. Anthim the Iberian, Works (2016), volume I Tbilisi: Dobera.
5. Sfântul Antim Ivireanul (2016), Scrisori; lucrare publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; ed. îngrijită de Arhimandrit Mihail Stanciu şi acad. Gabriel Ştrempel. – Bucureşti : Basilica.
6. Sfântul Antim Ivireanul, (2016), Scrieri, lucrare publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; Ed. a 2-a, rev. de Arhimandrit Mihail Stanciu şi acad. Gabriel Ştrempel. – Bucureşti : Basilica.
7. Strempel, Gabriel (1997), Antim Iverianul. Editura Academiei Romane. Bucuresti.
8. Strempel, Gabriel (2010), Introduction to the volume Anthim the Iberian, Homilies, ed. Basilica, Buchares.

ანასტასია ზაქარიაძე

რატომაა სინანული ანთიმოზ ივერიელის ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი ცნება?!

საკვანძო სიტყვები: წმინდა ანთიმოზ ივერიელი, სინანული, ქრისტიანული ეთიკა.

წმინდა ანთიმოზ ივერიელმა თავისი სამწყსო და თეორიული მოღვაწეობით დიდი წვლილი შეიტანა ტრადიციული ქრისტიანული ღირებულებების დაცვასა და მათ იმპლემენტაციაში. მისი პროექტის ვექტორი მიმართული იყო ცოდნისა და რწმენის ჰარმონიული სინთეზისკენ. არცთუ ისე ხანგრძლივი, თუმცა მრავალმხრივი საქმიანობით მან შეძლო ამ მისიის განხორციელება.

დიდი მოაზროვნისა და წმინდანის მემკვიდრეობიდან გამოვყოფ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს – სინანულის თემას და ამ საფუძველზე შევეცდები ჩემი მოსაზრების გამართლებას. ანთიმოზ ივერელი სრულად აცნობიერებდა ადრეული მოდერნის სირთულეებს, მის თანადროულ რელიგიურ და სულიერ პროცესებს და იმ გამოწვევებს,

რომელთაც ახალი დისკურსი უქმნიდა მართლმადიდებლობას ევროპაში. იგი ეძებდა მართლმადიდებლობის პასუხს ამ ისტორიულ გამოწვევებზე – საჭირო იყო ახალი ენა, კომუნიკაციისთვის მისაწვდომი ორიენტირი, ჭეშმარიტებისკენ მიმავალი გზა.

ანთიმოზისთვის გამოსავალი უფლისკენ დაბრუნებასა და სულიერ აღორძინებაში იყო – ქრისტიანული ეთიკის ბაზისური ცნების, სინანულის გახსნაში. მისთვის აუცილებელი იყო ამ ცნების ახლებური გააზრება ისე, რომ, ერთი მხრივ, შენარჩუნებულიყო წმინდა მამათა სწავლება, ხოლო მეორე მხრივ, გათვალისწინებულიყო მოდერნის დისკურსის პარადიგმა.

მისი აზრით, სინანული უნდა იყოს ქრისტიანის უმთავრესი განცდა – ის, რაც მას ჭეშმარიტ რწმენასთან დააბრუნებს. წმინდა ანთიმოსთვის სინანული იყო მთავარი ღერძი, რომლის სწორად გააზრებითაც შეიძლება გადაწყდეს ადამიანის თავისუფალი ნების და სინდისის პრობლემა. უფრო ფართოდ რომ განვიხილოთ, ადამიანის ღმერთის წიაღში დაბრუნება სწორედ სინანულით არის შესაძლებელი – ამიტომაც ანიჭებს ის ამ თემას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. ანთიმოზი ადამიანის სულიერი მდგომარეობიდან გამოსავალს ხედავს სინანულში.

წმინდა ანთიმოზი აგრძელებს წმინდა მამათა ნააზრევის გზას. მისთვის სინანული არ არის უბრალოდ ინდივიდუალური მორალური ძალისხმევა, არამედ სულიერი განკურნების პროცესია, რომელიც აღადგენს ადამიანის კავშირს ღმერთთან. ეს გაგება ეფუძნება ეკლესიის ადრეული მამებისა და შემდგომი ღვთისმეტყველების სწავლებას, რომლისთვისაც სინანული გახლავთ განღმრთობისკენ მიმავალი გზა – ქრისტიანის ცხოვრების მიზანი.

თუკი ადამიანსა და ღმერთს მხოლოდ გონიერი სული აკავშირებთ, მაშინ ადამიანის იდეალიც გონებრივი სულიერი განვითარებისკენ უნდა მიემართებოდეს, რათა ღვთისგან ბოძებული თავისუფალი ნება და არჩევანის თავისუფლება გონივრულად წარმართოს.

ეს თემა საკვანძოა წმინდა ანთიმოზისთვის. მას უძღვნის არაერთ ქადაგებას, მიმართვასა და წერილს, როგორც საერო, ასევე სასულიერო პირებისა და მრევლის მიმართ, მაგალითად, ქადაგებები: „ბზობის კვირიაკეს თავმდაბლობის შესახებ", „მაცხოვარ იესო ქრისტეს მირქმაზე", „უფლის ფერისცვალებაზე, აგვისტოს თვის 6", ბზობის დღესასწაულზე", „შენდობის კვირას" და სხვა.

ასევე, 1709-1710 წლებში ბრაშოვის შკეის მხარეში არსებული ეკლესიის მსახურებისთვის მიწერილ წერილებში ის დეტალურად განიხილავს სინანულის ქრისტიანულ საზრისსა და მასთან განუყოფლად დაკავშირებულ აღსარების საიდუმლოს, მოუწოდებს სასულიერო პირებს განუხრელად მიჰყვნენ ამ სწავლებას. სწორედ ამ თემას ეხება ანთიმოზის მიერ თარგმნილი, მაგრამ, ამავდროულად, აბსოლუტურად ორიგინალური ნაშრომი „რჩევები ქრისტიან მმართველს", რომელიც აკროსტიხითაა გადმოცემული.

ანთიმოზ ივერიელის მდიდარ მემკვიდრეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს თხზულებას „სწავლებანი სინანულის საიდუმლოს შესახებ", კერძოდ კი შემდეგ ნაწილს: „სინანულის შესახებ მოკლე გადმოცემა და სულისთვის სასარგებლო სწავლება". აქ ანთიმოზი დეტალურად განიხილავს სინანულს, როგორც ადამიანის ბოროტიდან სიკეთისკენ, ეშმაკიდან ღმერთამდე გადაქცევის პროცესს, რომელიც მიმდინარეობს სათნოებით, გულმოდგინებითა და თავისუფალი ნებით.

სინანულის საიდუმლო არსი, მისი სწავლებით, მდგომარეობს ბაგეებით აღიარებას, კანონის აღსრულებასა და გულით სავსე სინანულში, რომლის მიზანია ადამიანის განწმენდა ცოდვებისგან და კვლავ ღვთის მადლის მიღება.

ანთიმი განიხილავს რა „ყოვლად ბრძენის და სულთა მკურნალის მაცხოვარის იესო ქრისტეს“ მრავალ და უთვალავ წყალობას, განსაკუთრებულ ადგილს მიუჩენს სინანულის საიდუმლოს. ანთიმოზი ხაზს უსვამს, რომ სინანული ის სათნოებაა, რომელიც გვაშორებს ეშმაკისა და ცოდვის ბოროტ ძალებს, რომელიც დაგვაშორებს ადამიანის „სულის მტრის, ეშმაკის ბოროტების ყველა სათავეს“. მისი თქმით, მხოლოდ სინანულის გზით არის შესაძლებელი ცოდვისგან განწმენდა, ცოდვის გამოსყიდვა, სულის ხსნა, უცოდველობისკენ მიბრუნება და მარადიული ტანჯვისაგან განთავისუფლება.

ანთიმოზი ფიქრობს იმ მიზეზებზე, რომლების გამოც ქრისტიანები მიემხრენ ხორციელ ვნებებს, გახდნენ ცოდვისა და ეშმაკის მონები. იგი ხატოვნად ადარებს ასეთ ადამიანს „მყრალ ჭურჭელს“, „პირუტყვს“ ღიად აცხადებს, რომ ადამიანები „იმდენად შეგვიპყრო ბოროტებამ და ცოდვამ, რომ მივბაძეთ პირუტყვებს და სრულად მივემსგავსეთ მათ, იმდენად რომ ბოროტება სიკეთედ მიგვაჩნია. და თუ რომელიმე დღე ისე გაივლის, რომ ცოდვას არ ჩავიდენთ, გვგონია, რომ ამის გამო მნიშვნელოვანი რამ დაგვაკლდა“. ადამიანი იმდენად შეეჩვია ამ მდგომარეობას, რომ შეუყვარდა ეშმაკის კარნახით ცხოვრება, ვიდრე სათნოებათა მიდევნებით.

ანთიმოზისათვის ეს მდგომარეობა არის განათლებისა და სულიერი სიბრმავის შედეგი. იგი ასკვნის, რომ ბოროტების მთავარი მიზეზია „გაუნათლებლობა და უვიცობა“, ის, რომ ადამიანმა შეიძულა „კითხვა და განათლება“ და ამის გამო არ იცის, რას აკეთებს, „რადგან არა აქვს გონება“. ასეთი ადამიანი ბრმას ემსგავსება – ვერ ხედავს მზის სინათლეს, ვერ ხვდება, სად მიდის და რისთვის. „ამიტომ ხშირად ვარდება ორმოებში და უფსკრულებში და ასე იღუპება“. ასეთ სულიერ ბრმას არ შესწევს ძალა მართალი სიტყვის გარჩევისა და კარგავს თავის მართვის თავისუფლებას. სწორედ ესაა მისი დაცემის ძირი. ზუსტად ასეა ადამიანის გონებაც, რომელსაც არა აქვს მართალი სიტყვის, ანუ ჭეშმარიტი ნათელის ცოდნა. ასეთი ბრმა ვერ გრძნობს და ვერ იგებს ვერაფერს, კარგავს ღვთაებრივ და პირმეტყველ კეთილშობილებას და საკუთარი თავის მართვის თავისუფლებას და ხდება პირუტყვი, ვნებების მონა.

დემურ ჯალაღონია

„პირველი დღის“ პარადიგმა ანთიმოზ ივერიელთან

საკვანძო სიტყვები: წმ. ანთიმოზ ივერიელი, ბიბლიური ჭეშმარიტებების შემეცნების დონეები, ქრისტიანული ანთროპოლოგია.

ანთიმოზ ივერიელი სრულიად განსაკუთრებული მოვლენაა არა მარტო რუმინულ საღვთისმეტყველო და სასულიერო მწერლობაში, არამედ მსოფლიო ქრისტიანულ ისტორიაში.

1708 წელს ანთიმოზ ივერიელი გახდა უნგრო-ვლახეთის ეკლესიის უმაღლესი სასულიერო პირი – მიტროპოლიტი. ამ ფაქტთან დაკავშირებით ერთ-ერთი მონასტრის წინამძღვარი წერდა: „მოვიდა დიდი ადამიანი ვლახეთის მიწაზე, მოიტანა სინათლე ღვთაებრივმა ანთიმმა, უნგრო-ვლახეთის იერარქმა, შვილმან ბრძენ ივერთა მოდგმისა. ღმერთმა იგი დააჯილდოვა სიბრძნის უშრეტი წყაროთი, რათა მას მოემოქმედებინა კეთილი საქმენი და თავისი სტამბით მოეტანა სარგებლობა ხალხისთვის ამქვეყნად“.

წმ. ანთიმოზ ივერიელი სიცოცხლის ბოლოს აშენებს ბუქარესტის ცენტრში ყოველთა წმიდათა (ანთიმოზის ტაძარი) მონასტერს. ეს ტაძარი მისი ავტოპორტრეტია. აქ ვლინდება ანთიმოზ ივერიელის სადაურობა. ეს ტაძარი არის ბეჭედი, სადაც კარგად ჩანს მისი სულიერება, ქართულ ხელოვნებაში ღრმად განსწავლულობა.

ტაძრის მთავარი შესასვლელის მუხის კარი და ქვაზე ამოტვიფრული ქართული ორნამენტები თვით ანთიმოზ ივერიელმა შეასრულა. მან ტიპიკონიც შეუდგინა მონასტერს და ბერძნული ეკლესიისაგან დამოუკიდებლად გამოაცხადა.

ტაძარი ერის სულიერების ეპოქალური „დამღაა“, რომელშიც კარგად ჩანს მორჩილება, სინანული, სიყვარული უფლისა. ამ ტაძარში იკვეთება ანთიმოზ ივერიელის ღრმა საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური აზროვნება, ზეციურის და მიწიერის შერწყმის მცდელობა.

ჩვენ წინ გვიდევს წმ. ანთიმოზ ივერიელის თხზულებები: „სწავლებანი, დიდაქეები, საეკლესიო სწავლებანი, თავდასაცავად დაწერილი წერილები, წინასიტყვაობები“, ტიპიკონი... რომელიც სრულად ითარგმნა და გამოიცა საქართველოში.

წმ. ანთიმოზ ივერიელის ქადაგებებიდან გამოვყოფდით ერთ-ერთს, რომელსაც ჰქვია „ეს ვთქვი, როდესაც გავხდი მიტროპოლიტი“ (ივერიელი ანთიმოზი: 2016). ეს არის ძალზე მნიშვნელოვანი, მიტროპოლიტის „პირველი დღე“, როდესაც უნგრეთ-ვლახეთის მიტროპოლიტი წარსდგა, როგორც რჩეული მოძღვარი, რუმინელი ხალხის წინაშე.

ანთიმოზ ივერიელის ქადაგება „ეს ვთქვი, როდესაც გავხდი მიტროპოლიტი“ მნიშვნელოვან კონცეპტუალურ ანალიზს მოითხოვს. იგი ცდილობს ნებისმიერი ნიუანსის, შტრიხის აღწერისას, გასაგები გახადოს და გაუადვილოს ადამიანს ქრისტიანული რელიგიის სიღრმისეული წვდომა.

იგი ბრძანებს: „აი, ღმერთმა დამადგინა თქვენს მწყემსად და სულიერ მამად, მლოცველად თქვენი და თქვენი უპატიოსნესი ოჯახების ჯანმრთელობისთვის და ცხონებისთვის, მზრუნველად თქვენი სულების სასიკეთოდ, რომ ვიყო თქვენთვის ნუგეშად ამა სოფლის ბაბილონური ტყვეობის ტანჯვის ჟამს… ამ ცხოვრების განსაცდელების გამო, თქვენთან ერთად უნდა ვიტანჯო და ვითმინო. ჩემი ვალია, ვიყო მღვიძარე, მოშურნე, დაუზარავი დღე და ღამე და ყოველ ჟამს თქვენი სულების სასიკეთოდ და ყველას საცხონებლად. ღვთის შიშით გასწავლიდეთ და გმოძღვრავდეთ ჭეშმარიტების გზაზე. ამავდროულად, თქვენც გაქვთ ვალდებულება, რასაც ისწავლით ჩემგან, თვალთმაქცობისა და მზაკვრობის გარეშე მიიღოთ და შეასრულოთ თქვენივე სულების სასარგებლოდ. ასევე გამოიჩინოთ მორჩილება, რადგან ჩემ მიმართ მორჩილებით თქვენ ქრისტეს დაემორჩილებით“ (ივერიელი ანთიმოზი, 2016:9-10).

გავიხსენოთ, რომ წმინდა მამები განასხვავებენ ბიბლიურ ჭეშმარიტებათა შემეცნების სამ დონეს (ადამიანის სამნაწილადი აგებულების ანალოგიით).

პირველი, საღმრთო წერილის თხრობით შინაარსს – ე. ი. ზედაპირულ მნიშვნელობას მოიხსენიებენ „სხეულად“ (მას აღიქვამენ მარტივი მორწმუნენი), მეორე, „გონებასა“ და „აზრს“ მოიხსენებენ – „სამშვინველად“ (მისი აღქმა ძალუძს იმას, ვინც რამდენადმე ამაღლებულია), ხოლო მესამე, წერილის უმაღლეს სულიერ გააზრებას, პანევმურ მჭევრმეტყველებას – „სულს“ უწოდებენ (მას წვდებიან და გამოთქვამენ მხოლოდ სრულქმნილი მორწმუნენი), (იოანე კლემაქსი, 1986:396).

საღმრთო ჭეშმარიტების გამოთქმა, ქადაგება მთელი თავისი სისრულით შეუძლებელია, ამიტომ აზრი გამოითქმის საიდუმლო სახეებით, მინიშნებებით, იგავებით, სიმბოლოებით, ალეგორიებით. წმინდა წერილის შინაარსში ღრმა აზრია შეფარებული. ამ შეფარებული აზრის გახსნა არაა საიდუმლოს წვდომა, ის კიდევ ახალ აზრს მოიცავს და ა.შ. ამიტომაც სჭირდება ნებისმიერ დონის მორწმუნეს განმარტება ანუ „თარგმანება“ ამ სახე-სიმბოლოების (ჭელიძე ე. 1990:60).

წმ. ანთიმოზის სწავლებანი, დიდაქები, ამ ჭეშმარიტი აზრის წვდომას და მის ახსნას, მორწმუნეთა სულიერი თვალის გახსნა-სწავლებას ემსახურება.

მას ახასიათებს ამაღლებული და მარტივი, თავისებური სტილი: ლაღი, ნათელი, მეტყველი, ხატოვანი ენა, სისადავე, აზრის მკაფიოდ და შთამბეჭდავად ჩამოყალიბება, ძირითადის წინ წამოწევა – სახისმეტყველება, ანალიტიკური აზროვნება, სულიერი ამაღლება და მსმენელის „მარადიული“ შიშით განმსჭვალვა, შიში შეუცნობელისა, რომელსაც მივყავართ ღმერთამდე და საბოლოოდ ღვთის სიყვარულით გვირგვინდება.

პირველსავე დღეს მრევლის წინაშე წარმდგარმა მიტროპოლიტმა შემდეგი სიტყვა წარმოთქვა: „მართლმადიდებლობა თქვენ შეინარჩუნეთ წმიდად და შეუბღალავად, მიუხედავად იმისა, რომ გარშემორტყმულნი, შებოჭილნი ხართ უცხო ხალხთა ძალმომრეობით და განიცდით აურაცხელ გასაჭირსა და უბედურებას, რაც ყოველთვის გამომდინარეობს იმათგან, ვინც თვითნებურად ბატონობს ამ მიწა-წყალზე. თუმცა მე ვიყავი უღირსი და უმცროსი სხვათა შორის, ვითარცა დავითი იყო უმცროსი თავის ძმებს შორის, ღმერთმა არ შეხედა ჩემს სიღარიბეს და

უცხოელობას. დაე, თქვენთან ერთად მე თავს გადამხდეს ყოველგვარი გასაჭირი, რასაც გვარგუნებს ჩვენ დრო და ჟამი“ (ივერიელი ანთიმოზი: 2016).

შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ პირველი დღის ქადაგება წარმოადგენს მიტროპოლიტ ანთიმოზის სამოქმედო პროგრამას, სადაც ნათლად იკვეთება, თუ რა არის ადამიანის არსი, როგორ უნდა დაადგეს იგი მაცხონებელ გზას.

ესაა ქადაგება, რომელშიც ჩადებულია, როგორ უნდა მოხდეს ერის სულიერი გაჯანსაღება და „ბაბილონის ტყვეებიდან მისი განთავისუფლება“. „პირველი დღე“ ეს ქადაგება არის საწყისი ახალი სულიერების და ახალი რუმინული სუვერენობის მოპოვების საწინდარი. მას მოსეს მისია აკისრია, მხსნელის მისია. იგი ერის სულიერი, პოლიტიკური და განმანათლებლური წინამძღოლია. რაც მთავარია, მას ყოველივე სიღრმისეულად გაცნობიერებული აქვს.

აღნიშნული ქადაგება არის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი, რომელშიც გაანალიზებულია ადამიანის სულის უღრმესი შრეები. ამ ქადაგებაში ნათლად იკვეთება წმ. ანთიმოზ ივერიელის ძველი აღთქმისეული ხედვის ანალიზი, ახალი აღთქმის მაცხოვნებელი ცათა სასუფევლის არსი, სრულიად კაცთა მოდგმის ცხონებისათვის ზრუნვა და უფლისაკენ მიმავალი გზის სირთულე.

მთავარი კითხვა არის; რა არის ადამიანი, ადამიანი, როგორც უფლის ქმნილება, ადამიანი, როგორც „ხატი და მსგავსი უფლისა“? მისი აზრით, ადამიანმა ღვთის მსგავსება თავისი სულიერი მოღვაწეობით უნდა მოიპოვოს.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიაქი ილია II ბრძანებს: „ადამიანმა უნდა იგრძნოს, რომ ის არის ხატება ღვთისა, ადამიანმა უნდა იგრძნოს თავისი დანიშნულება, თავისი მოვალეობა, თავისი ადგილი უნდა იპოვოს. ყოველი ადამიანი არის უდიდესი ქმნილება ღვთისა და უდიდესი სასწაული. ეს დიდება ჩვენ ჩვენს თავში უნდა დავინახოთ (ილია II: 1997).

წმ. ანთიმოზი ცდილობს ადამისა და ევას ცოდვით დაცემის, კაენის შურდაუძლევლობითი მიუტევებელი ცოდვის ანალიზით ცოდვის ფენომენოლოგიის გახსნას, რითიც იწყება სულის განწმენდა, სინანულში ჩავარდნა და მონანულის გზაზე შედგომა.

წმინდა ანთიმოზი ბრძანებს: „ღვთის რწმენა და ეკლესიის მორჩილება – ამ ორზე არის დაფუძნებული და გამყარებული ეკლესია“.

წმ. ანთიმოზი ქრისტიანული ანთროპოლოგიის დიდი მკვლევარია. მის ქადაგებებში ჩანს აზრის საოცარი დინამიკური დისკურსი, რაც სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს.

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

წმ. ანთიმოზი მიიჩნევს, რომ ნებისმიერ ეპოქაში სამყარო დასნეულებულია. ადამიანი ამა სოფლის ცდუნებით ვარდება ბოროტებაში. მაცხოვრის მოვლინება არის გამოსავალი, თუ როგორ უნდა იხსნას ადამიანი ბოროტებისაგან და დააბრუნოს ის თავდაპირველ „ბავშვურ სამოთხეში“.

ამ პერიოდს შეიძლება ვუწოდოთ დაცემამდელი ადამიანის ეპოქა. როგორც იოანე დამასკელი წერს: „შექმნა მან იგი ბუნებით უცოდველი და ნებელობით თავისუფალი, მაგრამ უცოდველს ვამბობ არა იმიტომ, თითქოს არ იყო ცოდვის მიმღები

(რადგან მხოლოდ ღვთიურშია არმიმღები ცოდვისა), არამედ იმიტომ, რომ ბუნებაში არ ჰქონდა მცოდველობა. უმალ არჩევანში ჰქონდა მას ეს, ანუ უფლებამოსილი იყო იგი, როგორც სიკეთეში დარჩენისა და წარმატებისა საღვთო მადლის თანამოქმედებით“ (წმ. იონე დამასკელი, 2000:361).

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

ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ ხსენებულ ქადაგებაში გაანალიზებულია, თუ რატომაა ძველი აღთქმის პერიოდში ადამიანების მხსნელად გამოგზავნილი უბრალო ადამიანები, ცხვრის მწყემსები, როგორებიც იყვნენ მოსე, დავითი, სამოელი და წინასწარმეტყველთა მთელი დასი.

„ჩვენ ვიცით, მაცხოვარმა აირჩია მოწაფეები იმავე პრინციპით, როგორც თავის დროზე წინასწარმეტყველნი იყვნენ არჩეულები. რა ქნა? სახარების მქადაგებლებად აირჩია არა მწყემსები, როგორც ეს წინასწარმეტყველების შემთხვევაში იყო, არამედ მეთევზეები და თევზთა მონადირეები და მათ ხელებსა და ბაგეებს ანდო“ (ივერიელი ანთიმოზ, 2016: 9).

ვინ იყვნენ მწყემსნი და ვინ იყვნენ მეთევზენი? წმ. ანთიმოზი გვაძლევს მწყობრ თეოლოგიურ ხედვას და ღრმა საღვთისმეტყველო ინტერპრეტაციას. რა არის ჯვარი და მისი ძალა უცხოტომელებთან მიმართებით. ყოველივე ამის გაანალიზება მას დასჭირდა იმის გასარკვევად, რომ ეჩვენებინა, რა არის ღმერთის რწმენა და ეკლესიის მორჩილება. ღმერთს უნდოდა ყველა ადამიანის მოქცევა და ცხონების გზაზე დაყენება, ის, რომ მთელ სამყაროში გამოჩენილიყო ღვთაების ნათელი. როგორც პავლე მოციქული ბრძანებს: ჟამის აღსრულებისას ინება ღმერთმა, მოსულიყო სოფლად მისი ძე, დაბადებულიყო ქალწულისგან. მისი მოვლინებით ყველა ერი უნდა მისულიყო ღვთაებრიობის შეცნობამდე.

წარმოდგენილ ქადაგებაში გაანალიზებულია, თუ ვინ არიან მწყემსნი და მეთევზენი, თუ რა დატვირთვის მატარებელია სახარებისეული ეს ორი ადამიანთა კატეგორია.

მაცხოვარმა სახარების მქადაგებლად გამოარჩია მეთევზენი. როგორც აღვნიშნეთ, ძველ აღთქმაში წინასწარმეტყველებად გამორჩეულნი არიან მწყემსნი. ესაია ამბობს: „ვით მწყემსი დამწყევსავს თავის ფარას; თავისი მკლავით შეკრებს და თავის უბეში ატარებს, წარუძღვება მეძუძურთ“ (40:11). იესო ქრისტე ღვთიური მესიაა – მწყემსი კეთილი. იესომ თქვა: „მე ვარ მწყემსი კეთილი“ (იოანე 14-15). უფალი იესო ქრისტე ერთადერთი მწყემსია, წინ რომ მიუძღვის თავის სამწყსოს, რომელიც მას მისდევს, ესმის და იცნობს მის ხმას. უფალმა მათ უთხრა: „მომდევდით მე და ადამიანთა მებადურებად გაქცევთო“ და ისინიც გაყვნენ. იესო ქრისტე ასე მიმართავს მეთევზეებს, რომლებიც შემოუდგებიან ქრისტეს და იქცევიან მოციქულებად, ადამიანთა სულის მებადურებად.

იესოს სასწაულებმა საფუძველი ჩაუყარა თევზის სიმბოლოს წარმოშობას, ხოლო მისმა ბერძნულმა სახელწოდებამ Ἰχθύς ხელი შეუწყო მის დამკვიდრებას. თევზი ქრისტიანობის რწმენის სიმბოლოდ იქცა. განსაკუთრებით მას ადრეული ქრისტიანები იყენებდნენ. ის ერთგვარ რელიგიურ ენას წარმოადგენდა. ტერტულიანე

მიუთითებდა: „ჩვენ თევზები ვართ, რომელთაც Ἰχθύς მიგვიძღვის, წყალში ვიბადებით და მხოლოდ წყალში ყოფნით გადავრჩებით“ (Tertullien 1852.#1).

სიტყვა „თევზში“ ანუ „იხთუსში“ ძველი ქრისტიანები მთელი ქრისტიანობის არსს მოიაზრებდნენ.

მასთან უმნიშვნელოვანესია ძალაუფლების ნების ანალიზი, ახსნილია, თუ როგორ იმორჩილებს ტირანთა გულებს, იმპერატორთა სულებს ბოროტად გამოვლენილი ძალაუფლება. მთავარია ლოცვა და ჯვარი, რათა მოხდეს სულიწმინდის მადლის გადმოსვლა ადამიანზე. ასეთ დროს ხდება ადამიანი თავისუფალი. თავისუფალი ადამიანი ახლოსაა პირველ საწყისთან, ის პიროვნებაა. პიროვნება კი შემოქმედია. შემოქმედება და თავისუფლება ჯილდოა უფლისაგან. ის შემოქმედია და აფუძნებს რწმენას გონებაზე.

მთავარი ნიშანი არის ჯვრის ძალა. როგორც იოანე ოქროპირი აღნიშნავს: ადრე ჯვარი სამარცხვინო და სატანჯველი საგანი იყო, ...ჯვარი ჩვენი ხსნის დასაბამია, ჯვარი ურიცხვთა სიკეთეთა მიზეზია. მისი მეოხებით ჩვენ, რომლებიც უპატრონო და განკიცხულნი ვიყავით, ძმათა შორის აღვირიცხებით (იოანე ოქროპირი, 2012: 68)

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

რუმინეთს ბაბილონური ტყვეობის ჟამს წმ. ანთიმოზი მოუვლინა უფალმა მიტროპოლიტად, ერის სულიერ წინამძღოლად და არა მარტო სულიერ, არამედ პოლიტიკურ წინამძღოლადაც.

ანთიმოზ ივერიელი იგავურად, პოლიტიკურ-თეოლოგიურ განაცხადსაც აკეთებს. როდესაც ბრძანებს, რომ უცხოტომელებით ხართ გარშემორტყმული, მუდმივად იჩაგრებით, იჭირვებით და იდევნებით იმათგან, ვისაც ეს მიწა-წყალი დაპყრობილი აქვს (გულისხმობს თურქებს).

საბოლოოდ შეიძლება ვთქვათ, რომ მისი სწავლებანი ემყარება:

1. ღვთის რწმენას და ეკლესიის მორჩილებას;
2. მორჩილება მოითხოვს თვალთმაქცობისა და მზაკვრობისაგან განთავისუფლებას, რაც კარგად ჩანს მეზვერისა და ფარისევლის იგავში;
3. სულიწმინდის მადლით გონების განათებას, თავისუფლების გაცნობიერებას;
4. ლოცვის ძალას და მის მნიშვნელობას.

იოანე ოქროპირი ბრძანებს: „მუდამ ღმერთისაკენ ვისწრაფოთ და ყოველივე მას შევთხოვოთ. ლოცვას არაფერი არ შეედრება, იგი შეუძლებელსაც შესაძლებელს ქმნის, ძნელს აიოლებს, უჯეროს ჯეროვნად შექმნის...“ (იოანე ოქროპირი, 2012: 79)

ლოცვის ძალით უჯეროს ვიჯერებთ. როგორც ალექსანდრე მენი ამბობს: „ადამიანს ორი სამშობლო, ორი მამული აქვს: ერთი ჩვენი მიწა-წყალი, ის ალაგი, სადაც ჩვენ დავიბადეთ და გავიზარდეთ. მეორე სამშობლო სულის ის იდუმალი სამყაროა, რომლის დანახვა თვალს არ ძალუძს და ყურს არ შეუძლია გაიგონოს, მაგრამ ჩვენ ჩვენი ბუნებით ამ სამყაროს მივეკუთვნებით. ჩვენ, წუთისოფლის სტუმრები, ერთდროულად ორი სამყაროს, ცისა და მიწის შვილები ვართ“ (მენი ალექსანდრე: 2012).

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

ანთიმოზის საღვთისმეტყველო ქადაგებები არის ახალი თეოლოგიური სიტყვა-ლოცვა, რომელიც მნიშვნელოვნად განპირობებულია განმანათლებლობის იდეებით, მისი პოლიტიკური სააზროვნო დისკურსი კი ემყარება პოლიტიკურ-თეოლოგიურ ახალ არსობრივ კონცეპტებს.

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

მას, თავმოდრეკილს, მამხილებელი ქადაგებებით, ადამიანებისადმი თავმდაბლობითი პრეტენზიები გააჩნია. ეს მამხილებლობა არ არის ვინმესათვის ღირსების შემლახავი. მისი ნებისმიერი ქადაგება იწყება თავისი თავის მხილებით, მრევლის წინაშე ცოდვების მონანიებით, რაც ქმნის ლოცვისა და სიმშვიდის განწყობილებას.

სამწყსო გრძნობს ყოველივე ამას, მათი მზერაც, სმენაც, გულიც გრძნობს ჭეშმარიტი მჭევრმეტყველის ნაქადაგარს, განიცდის და სულის მზერა უზენაესის – იესო ქრისტეს სიდიადისაკენ არის მიპყრობილი.

ანთიმოზ ივერიელმა სულის სიმტკიცის, სტოიკურობისა და გონების სიძლიერის გამოვლენით, პიროვნების სრულყოფილებით, მოგვცა მაგალითი გამორჩეული თვითშეწირვით, როგორ უნდა შეასხა ხორცი ჭეშმარიტ იდეალებს.

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

ადამიანი ჭეშმარიტად გენიალურს მხოლოდ მაშინ ქმნის, როდესაც სამყაროს შემოქმედის ჩანაფიქრს ჩასწვდება. ანთიმოზ ივერიელმა შეძლო ამ დიადის წვდომა. მისი ქადაგებები – გენიალური ქმნილებები, რომლებიც ფორმისა და ტექნიკის დიდ სრულყოფილების ნიმუშებს წარმოადგენენ, თვით შემოქმედი ღმერთის, ჩვენთვის მიუწვდომელი აზრების გამოვლენას წარმოადგენენ. ისინი, როგორც უმაღ-

ლესი გამოცხადებანი, ნაწარმოებებში შესულია უნებლიედ, უშუალოდ, ზეგარდმო შთაგონებით, რაც მხოლოდ გენიოსებს ეწვევათ ხოლმე გასხივოსნების იშვიათ წუთებში (რეპინი).

ამდენად იგი ნამდვილი ჰუმანიზმის და განმანათლებლობის იდეის მატარებელი პიროვნება იყო. ის ცდილობდა, ხორცი შეესხა თავდადებით ამ იდეებისთვის და პრაქტიკულადაც შეძლო განეხორციელებინა ეს იდეები.

ლიტერატურა:

1. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა; თბ., 1989.
2. ანთიმოზ ივერიელი, დიდაქეები და სხვა თხზულებები, „ეს ვთქვი, როდესაც გავხდი მიტროპოლიტი“, თბ., 2016.
3. ცხოვრება და რჩეული თხზულებანი წმიდათა შორის მამისა ჩვენისა იოანე ოქროპირისა კონსტანტინეპოლელი მთავარეპისკოპოსისა. თბ., 2012.
4. ღირსისა მამისა ჩვენისა იოანე სინა-მთის მამასახლისისა კლემაქსი, რომელ არს კიბე, „საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“, 1986.
5. ილია II, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი, ქადაგებანი, ტ. II, თბ., 1997.
6. წმ. იონე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, თბ., 2000.
7. ი. ბრაჭული, ა. ზაქარიაძე, ვ. რამიშვილი, დ. ჯალაღონია, ანთიმოზ ივერიელი – ქართულ-ევროპული დიალოგი, თბ., 2016.
8. ალექსანდრე მენი, მსოფლიოს სულიერი კულტურა, თბ., 2012.
9. ე. ჭელიძე, ბიბლია და ქრისტიანობა, ჟ. „სკოლა და ცხოვრება“, N9, 1990.

Demur Jalaghonia

THE “FIRST DAY” PARADIGM OF ANTHIM THE IBERIAN

Summary

Key words: Anthim the Iberian, levels of knowledge of Biblical Truths, Christian Anthropology.

Saint Anthim the Iberian is a remarkable figure not only in Romanian theological and spiritual literature but also in Christian history of the world.

Before us is the nearly whole heritage of Saint Anthim the Iberian: Teachings, Didache, Ecclesiastical Instructions, corresponce, the Typikon, etc. all his works are translated and published in Georgia.

Among his sermons, the one titled “This I What I Said When I Became Metropolitan” stands out. This sermon, delivered on his “first day” as Metropolitan is of particular significance as it marks his introduction as the chosen spiritual leader of the Romanian people.

And I beseech his benevolence and His love of mankind to enlighten my mind so that I am able to preach the word of truth; to strengthen my heart with fear of God in order to

be able to tend his chosen eloquent flock which is redeemed from the hands of evil with His precious blood as the Apostle Peter says: “Forasmuch as ye know that you were not redeemed with corruptible things as silver and gold from your vain conversation [received] by tradition from your fathers; But with the precious blood of Christ as of a lamb without blemish and without spot”.

Saint Anthim’s teachings and didactic works serve to illuminate the truth and facilitate its comprehension, opening the spiritual eyes of believers through instruction.

On the very first day of his appointment as Metropolitan, addressing his congregation, he proclaimed: “You have preserved Orthodoxy pure and undefiled, despite being surrounded and bound by the tyranny of foreign peoples and enduring countless hardships and misfortunes, which always arise from those who arbitrarily rule over this land. Though I was unworthy and the least among others, just as David was the youngest among his brothers, God did not consider my poverty and foreignness. May I, together with you, bear all the suffering that time and circumstances bring upon us” (Anthim the Iberian, 2016).

This first-day sermon can be viewed as Metropolitan Anthim’s action plan, where he clearly outlines the essence of humanity and the path one must follow to attain salvation.

It is a sermon that expresses how the spiritual renewal of a nation and its liberation from the “Babylonian captivity” can occur. The “first-day” sermon represents the beginning of a new spirituality and serves as the foundation for gaining new Romanian sovereignty. Anthim assumes the role of Moses, the savior and spiritual, political, and intellectual leader of the nation. Most importantly, he is deeply conscious of the profound significance of his mission.

This sermon is a theological-philosophical treatise that explores the deepest layers of the human soul. It offers an analysis of Saint Anthim’s Old Testament perspective, the salvific nature of the Kingdom of Heaven in the New Testament, concern for the salvation of all humankind, and the challenges on the path leading toward God.

The central question posed is: What is man? Man, as a creation of God, made in the “image and likeness of God.” According to Anthim, humans must achieve God’s likeness through spiritual practice.

Saint Anthim believes that the world is afflicted in every era. Tempted by worldly desires, humanity falls into evil. The coming of the Savior is the means by which humanity can be saved from evil and restored to its original “childlike paradise.”

Anthim’s primary task is to make his flock understand the essence of sin and evil, as the Apostle Paul instructs, so that people may turn away from evil and follow the path of goodness.

“We know that the Saviour chose His disciples in the same way as, in their day, the prophets had been chosen. And what did He do? He did not select shepherds as preachers of the Gospel as happened in the case of the prophets, but anglers and fishermen and trusted their hands and lips to preach the kingdom of Heaven and to distribute spiritual medicine to cure mankind,

Who were the shepherds, and who were the fishermen? Saint Anthim provides a coherent theological vision and a deep theological interpretation. He explores the significance of the Cross and its power concerning foreign nations. This analysis was necessary for him to demonstrate the essence of faith in God and obedience to the Church.

In this sermon, Anthim analyzes the significance of these individuals-shepherds and fishermen-who they were, and what symbolic roles they carried in the Gospel narrative.

The miracles of Jesus laid the foundation for the emergence of the fish symbol, and its Greek name, Ichthys (Ἰχθύς), helped solidify its use. The fish became a symbol of Christian faith, especially among early Christians, representing a kind of religious language. Tertullian pointed out, “We are little fish, and Ἰχθύς leads us; we are born in water, and we are saved only by remaining in water”

In the word “fish” (Ichthys), early Christians encapsulated the entire essence of Christianity.

Through the cross, human nature emulates angelic life, and innocence is restored to the earth. During the time of Romania’s “Babylonian captivity,” God sent Saint Anthim as a Metropolitan, a spiritual leader for the people, and also a political leader.

Ultimately, his teachings are based on the following principles:

1. Faith in God and obedience to the Church.
2. Obedience requires freedom from hypocrisy and deceit, as illustrated in the parable of the Publican and the Pharisee.
3. Enlightenment of the mind through the grace of the Holy Spirit, leading to the recognition of freedom.
4. The power and significance of prayer.

Anthim’s theological sermons represent a new theological word-payer, significantly influenced by the ideas of the Enlightenment. His political thought is based on new political-theological conceptual frameworks**.**

He was a great theologian, a profound thinker, and a seeker of truth who aspired to the path of perfection. For him, the ultimate ideal was Christ and service to Him.

With humility, Anthim’s sermons offer a kind of moral admonition toward his flock, but this correction is not meant to undermine anyone’s dignity. Every sermon begins with self-reproach, a confession of his sins before the congregation, creating an atmosphere of prayer and tranquility.

The flock senses all of this-their eyes, ears, and hearts are attuned to the words of a true orator, and their souls are directed toward the grandeur of Jesus Christ.

Anthim the Iberian, through the manifestation of spiritual resilience, stoicism, intellectual strength, and personal perfection, offers a remarkable example of self-sacrifice in pursuit of embodying true ideals.

For a thinking person, a seeker of truth walking the path of perfection, Christ represents the ultimate and supreme ideal.

Thus, Anthim was a true bearer of the ideals of humanism and the Enlightenment. He sought to embody these ideals through his dedication, and he succeeded in practically realizing them.

ირაკლი ბრაჭული

„ვეფხისტყაოსნის“ გაგების რამდენიმე პარადიგმა

საკვანძო სიტყვები: „ტექსტში ცხოვრების“ პარადიგმები. ადრეული მოდერნის პარადიგმა; „ვეფხისტყაოსანი“ „,ქართული ნეოპლატონიზმი“.

„ვეფხისტყაოსანი“ დღემდე წარმოადგენს ქართული კულტურის მაორგანიზებელ მთავარ ტექსტს. ამ მთავარი ტექსტის აღქმისა და გაგების ისტორიულად ჩამოყალიბებული რამდენიმე სტრატეგიის გათვალისწინებით, ვცადოთ „ტექსტში ცხოვრების“ რამდენიმე ვერსიის დახასიათება. გამოიკვეთა სამი ძირითადი პარადიგმა: ადრეული მოდერნის პარადიგმა; გვიანდელი მოდერნის პარადიგმა; პოსტმოდერნის პარადიგმა.

ადრეული მოდერნის პარადიგმა შეიძლება ვუწოდოთ XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე ჩამოყალიბებულ გაგების მოდელს, რომელიც დაკავშირებულია „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერი ვერსიებიდან ბეჭდურ ვერსიაზე გადასვლასთან. მისი ძირითადი მოთავეები არიან ვახტანგ VI, სულხან-საბა ორბელიანი და წმინდა ანთიმოზ ივერიელი. მათ სტამბურად გამოსცეს ქართული კულტურის ორი ფუნდამენტური ტექსტი – სახარება და „ვეფხისტყაოსანი“. „ვახტანგისეული“ კონცეფციით, „ვეფხიტყაოსანი“ არის ალეგორიული ტექსტი და საერო ბიბლია, რომელიც, თავის მხრივ, ემყარება „ორი წიგნის და ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას“. პირველში იგულისხმება ბიბლია, ანუ გამოცხადების ჭეშმარიტება, მეორეში კი ბუნება და ბუნების მეცნიერული კვლევა, საერთოდ სეკულარული კულტურა და აზროვნება. „ვეფხისტყაოსანი“ XX საუკუნის პირველ ნახევარში (პირობითად ვუწოდოთ მას გვიანდელი მოდერნის ეპოქა) ქართული ჰუმანიტარული კულტურის ველზე წარმოდგენილია ძირითადად შალვა ნუცუბიძისეული ნარატივით – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. ეს იყო მთელი ეპოქის მანძილზე ქართული კულტურის და ეროვნული იდენტობის ამოსავალი წერტილი, „დიდი ნარატივი“ და „კონცეპტუალური პერსონაჟი“. ამ ნარატივის მიხედვით, „ვეფხისტყაოსანი“ არის „ქართული ნეოპლატონიზმის“ მხატვრული ხორცშესხმა, ფილოსოფიური პოემა. XX საუკუნის ბოლოს და XXI საუკუნეში დაიწყო „ვეფხისტყაოსნის“ დაბრუნება მის მთავარ წყაროსთან – ბიბლიასთან. მკვლევრებმა დაიწყეს წერა და საჯარო საუბარი იმის შესახებ, რომ ბიბლია და „ვეფხისტყაოსანი“ ქართული კულტურის ორი ფუძემდებლური ტექსტია და მათი წვდომა დაუბრკოლებლად ხორციელდება ისტორიაში. დომინანტური გახდა მოსაზრება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ტრიალებს ბიბლიური სული. მათი ცოდნა შედიოდა ხალხური განათლების სფეროში. არსებობდა ხალხური ზეპირსიტყვიერი გადმოცემა წერილობითი ბიბლიისა და „ვეფხისტყაოსნის“ გვერდით. დღესაც არიან „ვეფხისტყაოსნის“ ზეპირად მცოდნენი, მოქმედია გამზითვების ტრადიცია, „ვეფხისტყაოსნის“ ქმედითობა ჩვენს სულიერ კულტურაში დაკავშირებულია ბიბლიის მუდმივად ხელახლა გახსნასთან და აღქმასთან (ზურაბ კიკნაძე).

ეს პროცესი დაუკავშირდა წმიდა/საკრალურისა და საერო/სეკულარულის ახალ თემატიზებას XX საუკუნის რელიგიისა და მითოსის ფილოსოფიაში. დიადი ტექსტების კვლევაში გამოყენებული იქნა ორი მნიშვნელოვანი კონცეპტი: წმიდა/ნომინოზური – „სრულიად სხვა“, უჩვეულო, რომელიც ძრწოლვით განიცდება (რ. ოტო); წმიდა, როგორც იეროფანია (ხატჩენა) კულტურის ფენომენებში (მირჩა ელიადე); XX საუკუნის ქართული ჰუმანიტარული კულტურის მოთავეები – ზურაბ კიკნაძე, ბაჩანა ბრეგვაძე, რევაზ სირაძე და სხვები – „ვეფხისტყაოსანში“ „წმიდას“ მთხრობელნი (ნარატორები) და შესაბამისად „ვეფხისტყაოსნის“ თანამთხრობელნი გახდნენ. მათ დაიწყეს ებრაულიდან და ბერძნულიდან ნათარგმნი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების ხელახლა თხრობა ახალ ქართულ ენაზე, ახალ კონტექსტში, ახალი ნარატივებით.

XX საუკუნის ოთხმოცდაათიანი წლებიდან იწყება „ვეფხისტყაოსნის“ ათვისება პოსტმოდერნულ პერსპექტივაში. მისი ძირითადი მახასიათებლებია „დიდი ნარატივის“ სიკვდილი, ტექსტის გადატანა საჯარო სივრციდან პიროვნული განვითარების სივრცეში (არა სრულყოფილი საზოგადოება, არამედ პიროვნების სწრაფვა სრულყოფისაკენ), „ავტორის სიკვდილი“ – უავტორობა, უსაწყისობა. წარმოიშვა არა ერთი, არამედ მრავლობითი ავტორების კონცეფცია. შესაბამისად, ტექსტი გაგებული იქნა, როგორც მრავლობითი ამბების მრავალკომბინაციური თამაშის სივრცე. გაჩნდა „ვეფხისტყაოსნის“ ინტერტექსტუალური ტექსტები, მაგალითად, აკა მორჩილაძის „წიგნი“ და სხვა. „ვეფხისტყაოსანი“ როგორც თვითმოძრავი//თვითმოდელირებული ღია ტექსტი, ტექსტის ტექსტი პირველტექსტის გარეშე (არც იდეა, არც ასლი, სიმულაკრი).

ჩანართი სტროფებისა და ინტერპოლატორების პრობლემაზე კამათის ნაცვლად, წარმოიშვა მოსაზრება, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არის კონგენიალური თანაავტორების კრებულ-ქმნილება, ისევე, როგორც ბიბლია (მოსეს 5 წიგნეული, ოთხთავი, ეპისტოლეები, ფსალმუნი). ერთმმართველი ავტორის კონცეფცია ჩაანაცვლა ავტორ/მკითხველის თავისუფალმა პოლიარხიამ (მმართველთმრავლობა). ტექსტის გაგებაში აქტიურ შემოქმედებით პრინციპად იქცა ღია ტექსტუალობა, დეკონცენტრირებული ფინალობა და სხვა.

აღნიშნული პარადიგმები სათანადო კვლევებს მოითხოვს, ჩვენ მხოლოდ მათ ზოგიერთ მახასიათებელზე მივუთითეთ. ამჯერად გვინდა მკითხველის ყურადღება მივაპყროთ წმინდა ანთიმოზ ივერიელის როლზე როგორც რუმინული და ქართული კულტურული მოდერნიზაციის ერთ-ერთ მთავარ პერსონაზე (XVII-XVIII ს.). მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა აერთიანებდა სულიერ და საერო ასპექტებს, რაც მას უნიკალურ ადგილს ანიჭებს როგორც აღმოსავლური ქრისტიანობის სამყაროში, კერძოდ, ბალკანეთში პოსტბიზანტიური რენესანსისა და განმანათლებლობის ეპოქის ერთ-ერთ მთავარ წარმომადგენელს. მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა დაკავშირებულია როგორც სულიერი, ისე საერო სფეროების განვითარებასთან. იგი იყო ბუქარესტის მიტროპოლიტი 1708-1715 წლებში და მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქართული და რუმინული კულტურული და სასულიერო ურთიერთობების განვითარებაში – ტიპოგრაფიის დაარსებაში, ინტერლინგვური ტექსტების თარგმანსა და გამოცემაში, სასულიერო და საერო განათლების ახლებური მოდელის

დამკვიდრებაში, ასევე კულტურული და რელიგიური ურთიერთობების განმტკიცებაში. წმინდა ანთიმოზი ივერიელი იყო ერთ-ერთი პირველი, ვინც ქართული წიგნების დაბეჭდვა დაიწყო და ამით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ქართული კულტურის შენარჩუნებასა და გავრცელებაში.

შევეცდები XVII საუკუნის მეორე ნახევრისა და XVIII საუკუნის დასაწყისში რუმინეთში „პრემოდერნული კულტურის ქტიტორად“ (CTITOR DE LIMBA SI CULTURA ROMANEASCA) წოდებული, წარმოშობით ქართველი ანთიმოზ ივერიელის (1650-1716) ცხოვრებისა და პოლიფონიური შემოქმედების რეკონსტრუქციასთან დაკავშირებით რამდენიმე საკითხს შევეხო. ამ საკითხზე რუმინელი თეოლოგები ვრცლად მსჯელობენ ორ ტომად გამოცემულ წიგნში Sfantul ierarh martir antim ivireanul, ctitor de limba si cultura si romanesca, I, II, “Basilica”, Bucuresti, 2019.

როგორ გავიგოთ, ანთიმოზ ივერიელის „ახალი ჰერმენევტიკული მოდელი“? ანთიმოზი ქმნის თეოლოგიის ახალ მოდერნულ დიზაინს, რომელსაც უწოდებს „თეოესთეტიკას“. „დიდაქტიკებში“ შეინიშნება ის, რასაც მოგვიანებით დემითოლოგიზირების ტენდენციას უწოდებენ. ბიბლიურ სახეებში მისტის, პროფეტის, ასკეტის, განდეგილის რელიგიური ვირტუოზის სახეს ცვლის განმანათლებლობის ეპოქის კულტურ-გმირების სახეები. უპირველესად, ესაა მასწავლებელი და ექიმი. ამ წესით ხდება ღვთის სახის ადამიანების ბიბლიური სახეების ტრანსლირება ახალ დროში. „ბრინკოვიანუს რენესანსის“ სტილი, რაც ანთიმოზის ისტორიული სახის ჰაბიტუსის ძირითად კონტურებსაც ემთხვევა, გულისხმობდა საერთოდ საჯარო სივრცის საერთო დიზაინის მხატვრულ ვიზუალიზაციას. ანთიმოზის მიერ შექმნილი სპეციფიკური ტექსტი – ბიბლიის ილუსტრირებული ისტორია „სახეები ძველ და ახალ აღთქმაში“ – თავად ანთიმოზის ხელით შესრულებულ 505 მაღალმხატვრულ მინიატურას მოიცავს, ხოლო ანთიმოზის ქტიტორობით დაფუძნებული ეკლესიები და სამონასტრო კომპლექსების ინტერიერები იქცა არტ-სივრცეებად, სადაც ხდება ავტორის დაბადება. ფრესკაზე გამოსახულან ქტიტორების მრავალფეროვანი სახეები – წინა პლანზე გამოდის მხატვრის, ხელოვანის, არქიტექტორის, ინჟინრის, სწავლულის, ტოპოგრაფის, მწიგნობრის, ხელისუფალის სახეები, უშარავანდო პირები, მათ შორის, ბავშვები, ქალები, ოჯახის წევრები. ასეთი ქტიტორული ტრადიცია დღემდე გრძელდება რუმინეთის ეკლესიაში.

ახლა დავუბრუნდეთ ადრეული განმანათლებლობის საწყისების ჩამოყალიბების ეპოქას რუმინეთსა და საქართველოში, რომლებიც წარმოადგენდნენ განსხვავებულ კულტურათა და ცივილიზაციათა შეხვედრისა და შეხლის საზღვრით ზონებს. აღმოსავლეთმა ბალკანეთამდე მიაღწია, მაგრამ ვერ გადალახა დასავლური სამყაროს „დუნაის საგუშაგო“ – რუმინეთი; ბალკანური ევროპა დასავლური ჰუმანიზმისა და განმანათლებლობის იდეების პასიურად მიმღები კი არ იყო, არამედ წარმოადგენდა ადგილს, სადაც ეს პროცესი აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციებთან ადაპტირდებოდა; მე-17 საუკუნეში ამ ადაპტაციის შედეგად წარმოიშობა „რუმინული ჰუმანიზმი“, რომელშიც გადამწყვეტ როლს ასრულებს „ვლახეთის ყველაზე მნიშვნელოვანი ჰუმანისტი“, წმ. მოწამე მღვდელმთავარი ანთიმოზ ივერიელი. შესაბამისად, გასათვალისწინებელია პრემოდერნული ევროპის ფორმირების სათავეებში წმ. ანთიმოზის წვლილი, შესაბამისად, დასავლეთ ევროპული განმანათლებლობის იდეების ბალკანური ინტერიორიზაციის თავისებურებანი (ფილო-

სოფიის დოქტორი ანგელა ბანჩიუ). წმ. ანთიმოზ ივერიელის წვლილი ინტერესს იმსახურებს არა მარტო რუმინელი ხალხის მხრიდან, არამედ სრულიად მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის მხრიდან.

ანთიმოზის ცხოვრების ერთ-ერთი მთავარი მიზანი იყო, ქართული შრიფტით დასტამბულიყო „სახარება“ და „ვეფხისტყაოსანი“ და ეს მაშინ, როცა XVI-XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში წამყვანი ხდება „რუსთაველთან გაბაასების“ ჟანრი. ხალხში, ზეპირსიტყვიერებაში არსებობდა პოემის მთელი ტექსტის ზეპირად ცოდნის ტრადიცია, წიგნის გამზითვების ადათი, ტექსტის ფოლკლორული გაგრძელებები. „სახარებისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტების კავშირი მოკლედ გამოთქმულია კორნელი კეკელიძის დასკვნაში: „როგორც ვხედავთ, ამ მხრივ, დამთხვევა ქრისტიანობასა და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის ზედმიწევნითია“ . რუსთაველის პოემის სტროფი დღესაც პოლემიკის საგანია – „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდე.“ „დიდი“ ღმერთის სახელია არეოპაგეტული საღვთისმეტყველო ტრადიციით. შემოქმედსა და ქმნილებას შორის ანიდან ჰოემდე მოქმედებს არა გათანაბრებითი ესენციალისტური ონტოლოგია, არამედ „დისტანციის პათოსი“. არსთა იერარქიები განსხვავებულნი არიან იმდენად, რამდენადაც შეუძლიათ მიიღონ და გასცენ, გაავრცელონ ღვთაება (სიკეთე, სიყვარული) – „რასაცა გასცემ შენია, რაც არა დაკარგულია“. აქ ჩანს ანთიმოზის აზროვნების საკვანძო ცნებების – „განათლება (Educatie) და თავისუფლება (Libertate) – ერთ-ერთი წყაროსა და წარმომავლობის ნაკვალევი. ამ თვალთახედვიდან ერთი ნაბიჯია, ახლად ისტორიულ კონტექსტში „საღმრთო საქმედ“ დაისახოს „მესტამბეობა“, განათლების გავრცელება. ამიტომ საჭიროა რუმინული, ქართული, ბერძნული, სლავური, არქაული წიგნების ბეჭდვა; საჭიროა ხელნაწერების, მანუსკრიპტული ნიმუშების მიხედვით, ქართული ხუცური და მხედრული შრიფტების დამზადება, ასოების გამოქანდაკება, მათი მოყვანა შესაბამისი სასტამბო პროპორციების კონდიციამდე, შემდეგ ჩამოსხმა, ტექსტის აწყობა და მანქანურ წარმოებაში ჩაშვება. ევროპის დაბადებასთან ერთად, საქმე გვაქვს პოლიგრაფიული ინდუსტრიის დაბადებასთან. ევროპის ყველა ქვეყნიდან მიდის შრიფტებისა და სასტამბო მოწყობილობების დამზადების შეკვეთები ამსტერდამის საუკეთესო სახელოსნოებში. მოაზროვნე ქართველებმაც კარგად იციან, რომ საქართველოში სასტამბო საქმის გამარჯვება და ქართული ბეჭდური წიგნის დამზადება ნიშნავდა შუა საუკუნეებში შეფერხებული და უკვე უძრაობით დაავადებული ისტორიის მსვლელობის დაძვრას მკვდარი წერტილიდან. ამ საქმის ენთუზიასტები იყვნენ არჩილ მეფე, ვახტანგ VI, ამ დიდ საქმეს აღასრულებს ანთიმოზ ივერიელი.

ლიტერატურა:

1. ანთიმოზ ივერიელი და ევროპული განმანათლებლობა: ტექსტები და კონტექსტები, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები, თსუ გამომცემლობა, თბ., 2016.
2. ანთიმოლოგიური შტუდიები: ტრადიცია და პერსპექტივები, თბ., ლოგოსი, 2022.
3. Anastasia Zakariadze, Irakli Brachuli, “Philosophy in Georgia: From Neoplatonizm to Postmodermism”. Ivane Javakhishvili Tbilisi State University press, 2018

Irakli Brachuli

SEVERAL PARADIGMS FOR UNDERSTANDING "THE KNIGHT IN THE PANTHER'S SKIN"

Summary

Key words: Paradigms of "the Life in the Text". Early Modern Paradigm; "The Knight in the Panther's Skin", "Georgian Neoplatonism".

The essay outlines several versions of understanding "the Rider on the Panter's Skin". Three main paradigms have been identified: the early modern paradigm; the late modern paradigm; and the postmodern paradigm. These paradigms require proper research, we have only indicated some of their characteristics. This time we would like to draw the reader's attention to the role of Saint Anthimos of Iveria as one of the main figures of Romanian and Georgian cultural modernization in the 17th-18th centuries.

In the legacy of Saint Antimoz, we find such basic concepts as: education (educatie), freedom (libertate), name code (ivireanul). It is necessary to explain what is meant by these concepts. Research on this issue in this regard has been intensively underway recently both in Romania and Georgia. In Romania, the scientific center "Anthim the Iberian" – Studies of Medieval and Premodern Problems" (CENTRUL DE STUDII MEDIEVALE SI PREMODERNE "SF. ANTIM IVIREANUL) operates. The Center holds every year Forums on the Heritage of Antimian Studies. In Georgia, at the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Saint Anthim the Iberian Center for Theological and Philosophical Studies is also implementing similar projects. Difficulties arise from the diversity of St. Anthim's texts and artifacts, their multilingualism, and the insufficiency of factual and documentary material. The use of the principles of hermeneutic interpretation involves the restoration of a "narrative" taking into account historical contexts of what happened and the understanding. There are no machines capable of reading meanings. It is neither desirable nor possible to create a digital avatar of Saint Anthim Understanding and interpreting the life and work of Anthim on what E. Husserl called the intentional life of consciousness, which, in turn, is realized in the endless process of opening the horizons of understanding, that is, in history. It is always only partially feasible and awaits implementation from a new angle in the modern human situation. Very interesting materials on the connection with the European world in the history of Georgia have been revealed as a result of research projects carried out in recent years.

This issue was discussed from various angles at the International Conference and reflected in the preceeding issued in 2016 "Anthim the Iberian and the European Enlightenment: Texts and Contexts". How do we understand the "new hermeneutical model" of Anthim the Iberian? Anthim creates a new modern design of theology, which he calls "theo-aesthetics". In the "Didahii" we can observe what was later called the tendency of demythologizing. In the biblical figures, the figure of the mystic, prophet, ascetic, and hermit religious virtuoso is replaced by the figures of the cultural heroes of the Enlightenment era.

First of all, these are the teacher and the doctor. In this way, the biblical figures of people with the image of God are translated into the new time. The style of the “Brinkovean Renaissance”, which also coincides with the main contours of Anthim’s historical face habidus, implied the artistic visualization of the overall design of public space in general. The specific text created by Anthim – the illustrated history of the Bible “Faces in the Old and New Testaments” includes 505 highly artistic miniatures executed by Anthim himself, while the churches and interiors of monastic complexes founded by Anthim’s patronage became art spaces where the author was born. The frescoes depict a variety of patronages – the faces of artists, artists, architects, engineers, scholars, topographers, scribes, rulers, and the helpless, including children, women, and family members, come to the fore. Such patronage tradition continues to this day in the Romanian Church.

In her profoundly insightful essay “Anthim the Iberian: A Model of Intercultural Dialogue”, Romanian philosopher Maria Cornelia Barliba draws a deep analogy between Saint Antim the Iberian and Mircea Eliade (Barliba, 2009). This analogy is typological, linking Antim and Eliade as parallel figures: one from the “distant Iberia,” the other from the “distant Romania.” The motifs of Arta Georgiae – the art of Georgia – are evident in Antim’s works, just as Romanian motifs, both implicit and explicit, appear in the texts of Mircea Eliade.

As Barliba notes, between 1713 and 1715 in Bucharest (a name which, in Romanian, literally means “the place where you will rejoice”), Saint Anthim built the “All Saints Monastery,” a radiant monument to his legacy. On this very “monument,” Antim himself engraved Georgian motifs – an artistic gesture that continues to infuse the site with an inimitable Georgian charm and atmosphere. “If Anthim was unable to return to his beloved Iberia,” Barliba writes, “then through this act he brought Iberia to himself, into his second homeland, Romania, and affirmed his identity within this eternal symbol of art” (Barliba, p. 57).

Such phenomena, Nietzsche termed “the pathos of distance,” while Rudolf Otto referred to them as “numinous.” Mircea Eliade, in turn, described them with the term hierophanies – manifestations of the sacred. Modern history teaches us that even in the contemporary world, we must be guided by the idea of harmonious development between the sacred and the secular spheres.

Let us now return period of the early Enlightenment in Romania and Georgia – two regions situated at the frontier of interaction between distinct cultures and civilizations. The East extended its influence up to the Balkans, but it could not breach the “Danube frontier” of the Western world – Romania. Balkan Europe was not merely a passive recipient of Western humanism and Enlightenment ideals; rather, it served as a site where these ideas were adapted to the Eastern Christian tradition. This adaptation gave rise, in the 17th century, to what has been termed “Romanian humanism,” in which a decisive role was played by “Wallachia’s most important humanist,” Saint Martyr and Metropolitan Anthim the Iberian.

It is thus essential to recognize the contribution of Saint Anthim at the inception of pre-modern European formation and to consider the particularities of how Enlightenment ideas were interiorized in the Balkans. This topic has been explored by Dr. Angela Bănciu, who highlights Anthim’s role in this cultural synthesis. His significance is of interest not only to the Romanian people but to the entire Orthodox Christian world.

One of Anthim's primary life goals was to print the Gospel and The Knight in the Panther's Skin" in Georgian script – at a time when, in 16th to 18th-century Georgian poetry, the dominant genre was the "dialogue with Rustaveli." Among the people, there existed an oral tradition of memorizing the poem in its entirety, the custom of taking a book as a dowry, and the folkloric continuations of the text. The connection between the texts of the Gospel and "The Knight in the Panther's Skin" is succinctly captured in the conclusion of Korneli Kekelidze: "As we see, in this respect, the alignment between Christianity and "The Knight in the Panther's Skin" is exact.

A part of Rustaveli's poem remains a subject of ongoing theological and philosophical discussion: "Men are not all equal; there is a great (difference) between man and man." In the Areopagitic theological tradition, "the Great" is a name of God. Between Creator and creation – from alpha to omega – there is not an essentialist ontology of equality, but rather the "pathos of distance." The hierarchies of beings differ to the extent that they are able to receive and transmit divinity (goodness, love): "What you give is yours, what you withhold is lost." Here we see traces of key concepts in Anthim's thought – education (educa□ie) and freedom (libertate) – and a hint at their origin and lineage.

From this perspective, it is but one step to consider printing, in a new historical context, a "divine endeavor" – a mission to disseminate education. This is why there was a need to print Romanian, Georgian, Greek, Slavic, and archaic texts; to produce Georgian nuskhuri and mkhedruli typefaces based on manuscript samples; to sculpt letters, calibrate them to appropriate printing proportions, cast them, assemble the text, and initiate mechanical production.

The birth of Europe coincides with the birth of the printing industry. Across Europe, printing workshops – particularly those in Amsterdam – received orders for typefaces and printing presses. Georgian intellectuals well understood that the establishment of printing in Georgia and the production of printed Georgian books signaled a renewal of historical progress that had long been stalled and paralyzed since the Middle Ages. Among the key enthusiasts of this cause were King Archil and King Vakhtang VI, but it was Anthim the Iberian who brought this grand undertaking to fruition.

მაკა ლაშხია

პლატონის ფილოსოფია, როგორც მასზე ფიქრისა და ლაპარაკის საშუალება

კვლევის მიზანია მე-20 საუკუნის ყველაზე ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის, მერაბ მამარდაშვილის შეხედულების განხილვა სიტყვის, ენის შესახებ. მამარდაშვილს „ქართველ სოკრატედ“ მოიხსენიებდნენ (ეს სახელი მას ფრანგმა ისტორიკოსმა ჟან-პიერ ვერნანმა შეარქვა), რადგან მისი აზროვნება უფრო მეტყველების სტიქიაში მიმდინარეობდა, ვიდრე ნაწერისა. საბჭოთა კავშირში, სადაც მარქსიზმ-ლენინიზმისაგან განსხვავებული აზრების საჯაროდ გამოთქმა აკრძალული იყო, მისი ამგვარი ქარიზმატულობა ფილოსოფოსს შესაძლებლობას აძლევს, აქტიურად ჩაერთოს საქართველოში მიმდინარე საზოგადოებრივსა და პოლიტიკურ პროცესებში (ჩვენ ისეთ ვითარებაში ვიმყოფებით, რომ ვინც ცხოვრებისადმი გემო დაკარგა, კვლავ უნდა იპოვოს იგი, ხოლო ის, ვისაც იგი შერჩენილი ჰქონდა, მაგრამ ტოტალიტარულმა რეჟიმმა დააბეჩავა (როგორც აზროვნებაში, ისე მეტყველებაში; ტოტალიტარიზმი უ. ყ. ლინგვისტური დაბეჩავებაა), ხელმეორედ უნდა ისწავლოს ცხოვრება, დღეს ჩვენ ვსწავლობთ, რადგან ადვილი როდია ცხოვრებას დაუბრუნდე).

პლატონის შესახებ მერაბ მამარდაშვილი წერს:

„პლატონი *ძალზე ჯანმრთელი ადამიანი იყო (ამიტომაც უწოდებდნენ პლატონს მხარბეჭიანს, ამბობენ, რომ ხანდახან ის შიმშილობდა, რომ დარჩენილიყო მსუბუქ სულიერ მდგომარეობაში). მაგრამ, ამასთანავე, მას უკიდურესად ტრაგიკული ცნობიერება ჰქონდა, რომლის მიღმაც ჩანს ის, რასაც გერმანელები* ***Heiterkeit*** *– სულის გაწონასწორებულ, მხიარულ მდგომარეობას უწოდებენ. პლატონი თვლიდა, რომ ცხოვრება ყოველთვის ტრაგიკულია.“*[1]

ანტიკური ფილოსოფიის მამარდაშვილისეული ლექციების შესახებ გვინდა რამოდენიმე ასპექტზე გავამახვილოთ ყურადღება. პირველი ასპექტი გახლავთ ის, რომ მამარდაშვილის მიხედვით, პლატონის ფილოსოფია გაძლევს საშუალებას, სტიმულს, მუხტს, რომ მასზე უსასრულოდ ილაპარაკო. ლაპარაკის საშუალებას კი გაძლევს ის, რომ პლატონის ფილოსოფია არის მოძღვრება, უპირველეს ყოვლისა, იდეებისა და ადამიანების შესახებ. მეორე: პლატონის ფილოსოფია სულის ამოფრქვევაა, ტრანსცენდენციაა და მესამე: პლატონის მოძღვრებაში იდეის ჭვრეტა მამარდაშვილს, როგორც „სულის თვალების მოტრიალება“, ისე ესმის. უფრო მეტიც, ეს იმგვარი მოტრიალებაა, რომ მის გარეშე ჩვენ დავიბნევით.

---

[1] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, რედ. ნ. სახოკია/ზ. შათირიშვილი; მთარგმნ. ა. კვაჭაძე / გ. ლორთქიფანიძე (თბილისი: ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი 2013), გვ. 172.

განვიხილოთ, რას ნიშნავს მ. მამარდაშვილისთვის პლატონის იდეა? მამარდაშვილი წერს:

„ამბობენ, *რომ არსებობს ერთეული საგნებიდან გამომდინარე ზოგადი აბსტრაქციები და მათ თითქოსდა პლატონთან ეწოდებოდა იდეები და პლატონი უკვე იყო რა არა მთლად ქვის ხანის, არამედ ოდნავ ქვის ხანის შემდგომი ადამიანი, თითქმის პითეკანტროფი, მან მიამიტობის გამო გააღმერთა თავისივე საკუთარი აბსტრაქცია, მოახდინა მისი რეალიზება და თვლიდა, რომ რეალურად არსებობს იდეათა სამყარო და ჩვენი სამყარო კი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ რეალურს, ერთეული საგნების სამყარო, არის მხოლოდ არასრულყოფილი ჩრდილი იდეათა სამყაროს განსხეულებისა, მისი მიბაძვისა.*“[1]

ქართველი ფილოსოფოსი იქვე აგრძელებს იდეის შესახებ მსჯელობას და ამბობს, რომ პლატონთან იდეა ინტელიგიბელურ პრინციპს წარმოადგენდა. მისი აზრით, ძალიან რთულია, იდეის პრიზმაში უყურო საგნებს, გააანალიზო რეალობა ისე, რომ მას ჩრდილების კონოტაცია მისცე. ჩრდილების სამყაროშივე შექმნა იდეები და მის მიხედვით განასხეულო იდეების ზებუნებრივი სამყარო.

მ. მამარდაშვილი ლექციებში აშკარად ღრმა პატივისცემას გამოხატავს იმ შრომის მიმართ, რაც პლატონმა გასწია კაცობრიობის წინაშე. მისი აზრით, პლატონის ღვაწლი შეუფასებელია, რადგან „პლატონის *მთელი ფილოსოფია – მისი უსასრულო დიალოგები და თვით მისი ცხოვრება (პლატონი ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული ფიგურაა ფილოსოფიის ისტორიაში) – ეს შრომაა, რომელიც ხელეწიფებოდა, ალბათ, მხოლოდ ღმერთს: უყურებდე იდეას ნათელში და გაჩერდე ამ ნათელში.*“[2]

იდეის სინათლე თავისთავში ყოვლისმომცველი, სრული და თვითმყოფადია. მას არც არაფრის მიმატება სჭირდება და ვერც მოაკლდება რაიმე. იდეა არსებობს თავისი სინათლით, ადამიანს მისი მხოლოდ დანახვა, შემჩნევა, ჭვრეტა ევალება. იდეის სინათლის დანახვა „სულის თვალების მობრუნებითაა“ შესაძლებელი. ამ პროცესის შესახებ კი მ. მამარდაშვილი წერს: „იდეა, სულის თვალების მოტრიალებაა და ამგვარი მოტრიალების გარეშე ჩვენ დავიბნევით.“[3]

პლატონის იდეის ცნების ანალიზისას მ. მამარდაშვილი კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას. კერძოდ: როცა პლატონი ამბობს, რომ საგანი იდეის განხორციელებაა, უნდა გავარკვიოთ ის, თუ რა ჰქონდა პლატონს მხედველობაში. ქართველი ფილოსოფოსი აღნიშნავს, რომ საგანში იდეის განხორციელების შემთხვევაში განსხეულების თვალსაჩინო აქტი არ უნდა წარმოვიდგინოთ. ეს ისეთივე შეცდომა იქნება, როგორც გავრცელებული აზრი პლატონის მოძღვრების შესახებ, რომ თითქოსდა რეალური სამყაროს მიღმა, გვერდით თუ ზემოთ, პლატონმა იდეების სამყარო აღმოაჩინა. „თუმცა მას გაუგეს მხოლოდ ამ აზრით და უსაყვედურეს ამის გამო. ამ საყვედურმა იმდენად ღრმად შეაღწია ფი-

[1] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, გვ. 159.

[2] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, გვ. 163.

[3] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, გვ. 163.

ლოსოფიის კულტურულ ქსოვილში, რომ ნიცშემ მისი ფილოსოფიის უდიდესი ნაწილი ააგო მგზნებარე ბრძოლაზე იმასთან, რასაც მან 'სამყაროს გამოუსადეგარი გაორება' უწოდა"[1] – ერთგვარად უკმაყოფილოდ ასკვნის მ. მამარდაშვილი.

და მაინც, სად ჩნდება, იბადება იდეა? მამარდაშვილის მიხედვით, პლატონის იდეის ჭვრეტას ტრანსცენდენტალური ცნობიერება ახორციელებს, თავად იდეის ჭვრეტის აქტს კი ტრანსცენდენცია ეწოდება. ტრანსცენდენციის აქტს ქართველი ფილოსოფოსი საინტერესოდ ხსნის:

„ფილოსოფოსებმა იცოდნენ, რომ ადამიანისათვის მიუღწეველია, საკუთარ თავსა და სამყაროს გარედან შეხედოს: შეხედო სამყაროს და ამასთან რაღაც წერტილიდან შეხედო საკუთარ თავს, რომელიც უყურებს სამყაროს – შეუძლებელია. გავიხსენოთ ბარონი მიუნჰაუზენი, რომელიც თავისი თავის ჭაობიდან ამოთრევას ცდილობდა. ზღაპარი პირუკუ ილუსტრაციაა საკუთარი თავიდან ამოხტომის შეუძლებლობისა – იმისათვის, რათა მოვატრიალოთ ბერკეტით დედამიწა, საჭიროა დედამიწის გარეთ მყოფი საყრდენი წერტილი. არ არის ასეთი წერტილი. არ არის ისეთი წერტილი, რომლიდანაც შესაძლებელი იქნებოდა სამყაროსა და მასში ჩვენი თავის დანახვა. ფილოსოფოსები კი ამბობენ – ტრანსცენდენცია. სწორედ ეს არის ის გასაძრომი, რომელშიც ჩვენ შეიძლება აღმოვჩნდეთ ჩვენსა და სამყაროს ზღვარზე და შეგვიძლია მიუხედავად ამისა, გავარღვიოთ ჩვენი ადამიანური საფარველი და ვიაზროვნოთ არა ჩვეულებრივ ადამიანურად, არამედ დამოუკიდებლად, დამოუკიდებლად ადამიანური შეზღუდულობისაგან. ჩვენში მოქმედებს ის, რაც ჩვენგან დამოუკიდებელია და ჩვენ მიერ სამყაროში რაიმეს ნამდვილად მიჩნევა, სინამდვილეში არის ამ რაიმეს მოქმედების გამოვლენა ჩვენში. თავისი თავის ჩაჭერა ამაში არის სწორედ ცნობიერების ტრანსცენდენტალობა ან იდეა, იდეათა იდეა."[2]

ჩვენივე ადამიანური საფარველიდან გამოსული გონება, როცა ის გარედან უყურებს სამყაროს და საკუთარ თავსაც, რომელიც სამყაროს უყურებს, სინამდვილეში აკეთებს არჩევანს.

მ. მამარდაშვილის მიხედვით, „ნებისმიერი, არა მარტო პლატონის, არამედ მთლიანად ბერძნული სოციალური, პოლიტიკური აზროვნების კონსტრუქცია აიგება სამ ვეშაპზე: ეს არის კოსმოსის მოწყობა, პოლისის მოწყობა და სულის მოწყობა."[3]

საინტერესოა, რომ პოლისის მოწყობას პლატონი კოსმიური ჰარმონიების გაგებიდან განსაზღვრავდა. კოსმოსის, პოლისისა და სულის შესაბამისობის განსახილველად პლატონისეული სოციალურ-პოლიტიკური და მორალური კონსტრუირების გზაა გასავლელი. ეს გზა კი არჩევანის გაკეთებით იწყება:

„რესპუბლიკა იწყება პლატონთან უცნაური მსჯელობით, მასში ლაპარაკია ფილოსოფოსზე, რომელმაც მიაპყრო რა თვალები იდეალს ან იდეალურ ნიმუშს – ციური სფეროების ჰარმონიას, მასზე დაკვირვება კი აწესრიგებს ჩვენი სულის უწესრიგო მოძრაობას, წესრიგში მოჰყავს ქაოსი, როდესაც არამდგრადი წრებრუნვები

[1] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში", გვ. 166.

[2] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში", გვ. 168.

[3] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში", გვ. 228.

ხდება მდგრადი – ამგვარად თვალებმიშტერებული ამ იდეალს, ის ასევე აკეთებს არჩევანს თავის მისწრაფებასა ან პატივისა და დიდების მოლოდინებს შორის.“[1]

უწესრიგობას, როგორც საზოგადოების თითოეული წევრის სული, ასევე მთლიანად სახელმწიფო, ბუნებრივ ნეგაციამდე – სიკვდილამდე მიჰყავს.

როგორც ვიცით, მოცემული იზომორფულობა ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრებაში მოიცავს არა მარტო პოლისის და მოქალაქის კორელაციას, არამედ – პოლისისა და სამყაროსი. როგორც პოლისი ვერ იარსებებს წესრიგის გარეშე, ასევე სამყაროც, რადგან სამყაროც თავის თავში მოწესრიგებული სტრუქტურაა.[2] ამიტომ პლატონის მოძღვრებაში სახელმწიფოს სტრუქტურის ანალიზი, როგორც მოწესრიგებული სტრუქტურისა და სამართლიანობის განხორციელებისა, გამომდინარეობს სამყაროს, ანუ კოსმოლოგიური წესრიგის სტრუქტურიდან. შესაბამისად, სახელმწიფოს სტრუქტურის გასაგებად აუცილებელია, რომ ჯერ კოსმოლოგიური სტრუქტურა იყოს გააზრებული.

დიალოგში „ტიმეოსი“ პლატონი თავის შეხედულებას სამყაროზე, ანუ ბუნებაზე და მის ქმნადობაზე იწყებს მტკიცებით, რომ: „ღმერთი არის სიკეთე“.[3] სიკეთე მისი მოძღვრების თანახმად, არის „უმაღლესი იდეა და ამ იდეას არანაირად არა აქვს თავისში შური, რამეთუ მას სურდა, რომ ქვეყანა უფრო მეტად თავის მსგავსად შეექმნა.“[4] უკვე ამ მტკიცებაშივე მანიფესტირდება პლატონის ეპისტემოლოგიის ძირითადი თეზა, რომ სიკეთე როგორც მყოფი, რაც, თავის მხრივ, უმაღლესი იდეაა, მხოლოდ თავის თავის იგივეობრივია.[5] სიკეთეში, როგორც გონებითსაწვდომ საგანში არ შეიძლება განსხვავებულობა არსებობდეს, რადგან განსხვავებულობა გამოიწვევს მრავალს, რაც ერთის ბუნებისათვის მიუღებელია. მრავალი, თავის მხრივ, ქმნადობას ექვემდებარება და შესაბამისად, დროისა და სივრცის სამყაროს განეკუთვნება, ეს კი მხოლოდ გრძნობად საგანთა ხვედრია. პლატონის მიხედვით, გრძნობად საგნებს, რადგანაც ისინი დროსა და სივრცეში არიან, გააჩნიათ საწყისი ისევე, როგორც თავად დროსა და სივრცეს. ხოლო უმაღლესი იდეა, რომელიც თვითკმარია, ერთი მხრივ, დროსა და სივრცის გარეთ მყოფია, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად დროისა და სივრცის შემქმნელია.[6] აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სიკეთე ეს ის უმაღლესი იდეაა, რომელიც ყველა სხვა იდეის არსებობას (ყოფნას), შემეცნებადობას შესაძლებელს ხდის. ამ აზრით, სიკეთის იდეა უფრო მეტად მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური ხასიათისაა, ვიდრე ეთიკური, თუმცა თავისი ონტოლო-

---

1 მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, გვ. 228.

2 შდრ. L. Brisson, „Den Kosmos Betrachten um Richtig zu Leben: Timaios“, in: T. Kobusch / B. Mojsisch (hrsg.), „Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen“ (Darmschtadt 1996), გვ. 229-248.

3 platoni, „ტიმეოსი“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ (თბილისი: ირმისა 1994), 29 d, გვ. 289.

4 platoni, „ტიმეოსი“, 29 d, გვ. 290.

5 Platon, „Parmenides“, in: „Phaidros“, Parmenides, Briefe, Band 5, Berarbeitet von Dietrich Kurz, Griechischer Text von Leon Robin, August Dies und Joseph Souilhe, Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990), გვ. 137-140.

6 შდრ. platoni, „ტიმეოსი“, გვ. 37-38. გვ. 295-297

გიურობის გამო, ეთიკურ მხარესაც, როგორც არსობრივ მომენტს, თავის თავში მოიცავს.

იმდენად, რამდენადაც ერთი, ანუ მყოფი თავის თავის იდენტური, და შესაბამისად, სრულყოფილია, ხილული სამყარო, რომელსაც ის ქმნის (რამდენადაც ის შექმნილია), არ შეიძლება სრულყოფილი იყოს; მაგრამ რადგანაც ის შექმნილია უმშვენიერესი იდეის მიხედვით, ამიტომ ყოველ ქმნილთა შორის ის უმშვენიერესია.[1] შესაბამისად, მყოფი თავადაა პასუხისმგებელი, რომ ხილული სამყარო მუდმივად მშვენიერად გამოიყურებოდეს, ანუ ეს ნიშნავს, რომ მისი შემადგენელი ნაწილები ერთმანეთთან მუდმივ ჰარმონიულ დამოკიდებულებაში იყოს, რაც წესრიგის გარანტიაა.

რადგანაც მთელის, ანუ სამყაროს და სახელმწიფოს საფუძველი სიკეთეა, ხოლო საზოგადოებაში ანუ სახელმწიფოში განხორციელებული სიკეთე სამართლიანობაა, შესაბამისად, ზნეობა მხოლოდ მაშინ ხორციელდება და არსებობს, როდესაც ის მხოლოდ და მხოლოდ სახელმწიფოს კეთილდღეობისკენაა მიმართული.

რაც შეეხება სულის მოწყობას, ის, პირველ რიგში, ჰარმონიულ დამოკიდებულებაში უნდა იყოს საზოგადოებასთან, უფრო კონკრეტულად კი, მის სამ ფენასთან. პოლისის სამართლიანი და ჰარმონიული არსებობისათვის საზოგადოების სამივე ფენის არსებობა უმნიშვნელოვანესი და აუცილებელი წინაპირობაა თავად პოლისის არსებობისათვის. პლატონთან სახელმწიფოს ორგანიზმს სამი ძირითადი ფენა შეადგენს: ა) მმართველების, მეცნიერების, სწავლულების; ბ) მეომრებისა და გ) მიწათმოქმედთა და ხელოსანთა. შესაბამისად, პირველი ფენის ფუნქციას საკანონმდებლო საქმიანობა შეადგენს, ანუ მოღვაწეობა საყოველთაოს, როგორც სახელმწიფო ორგანიზმის ინტერესებისა და სარგებლობისათვის; მეორე ფენის ფუნქციას შეადგენს საზოგადოებრივი ორგანიზმის, როგორც ერთიანი კავშირის დაცვა უცხო მტრებისაგან; ხოლო მესამე ფენის ფუნქციას, რაც უკვე მათი მდგომარეობიდან ნათლად ჩანს, შეადგენს ზრუნვა ცალკეულ ადამიანზე, როგორც სახელმწიფოს წევრზე.[2]

ამდენად, საზოგადოებაში წარმოდგენილია ყველაფერი ის, რაც ძალუძს ადამიანს და რისგანაც შედგება ის. ადამიანი თავის თავში მოიცავს, როგორც გონებას, ასევე მგრძნობელობას, ვნებებს, სიამოვნებებს. პლატონი ადამიანის მოქმედებას ორ ცხენს ადარებს. ერთი მგზნებარე ცხენია, რომელიც სულ წინ მიისწრაფვის, ადგილზე ვერ ჩერდება, სწრაფი და აფექტურია. მეორე ცხენი გონიერი, წინდახედული და ფრთხილია.[3] ამათ გვერდით, მ. მამარდაშვილის აზრით, არსებობს ერთგვარად მათი შუალედური თვისება: ეს სიმამაცეა. „ზოგჯერ პლატონთან ეს სიმამაცე განსახიერებულია მეეტლის სახით, რომელიც მართავს ცხენებს. ცხენებს გონება კი არ მართავს, არამედ სიმამაცე, რომელიც რაღაცას გონებიდან აიღებს, რაღაცას კი გრძნობებიდან.“[4]

---

[1] შდრ. platoni, „ტიმეოსი“, 29 a, გვ. 289.

[2] შდრ. პლატონი, „სახელმწიფო“, 144, გვ. 151.

[3] შდრ. Platon, „Phaidros“, in: Gunther Eigler (hrsg.), „Werke in acht Bänden“, Griechisch und Deutsch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges 2001), 248 b.

[4] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, გვ. 230.

სიმამაცის (andria) სათნოება სახელმწიფოში იმისკენაა მიმართული, რომ მყარად იყოს დაცული სამართლიანობა და სამართლიანი. პლატონის მოძღვრებაში სიმამაცე, ერთი მხრივ, თავად არის სათნოება, რომელიც აუცილებელია სახელმწიფოს არსებობისათვის, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი აუცილებელი პირობაა სხვა სათნოების ანუ სამართლიანობის არსებობისათვის. თავის მხრივ, სიმამაცეს, როგორც სათნოებას ორი ასპექტი გააჩნია: ა) იგი მოქმედებს, როგორც სამართლებრივ-რეგულატორული პრინციპი, იგი განასხვავებს, თუ რომელი შეხედულებაა საშიში სახელმწიფოსთვის და, შესაბამისად, არა თუ სახელმწიფოსათვის საშიში ქმედებანი უნდა იქნას უგულებელყოფილი, არამედ თავად შეხედულებანიც;[1] ბ) გამომდინარე პირველი ასპექტიდან, სიმამაცეს გააჩნია ზნეობრივი მხარეც, რაც იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს მცველები ისე მყარად უნდა იდგნენ ზემოთქმულ შეხედულებაზე, რომ ვერანაირმა ვნებამ და სიამოვნებამ ვერ შეძლოს მათი სულის შერყევა. სული კი ადამიანის, როგორც სასრულის და არასრულყოფილი არსების ის უმაღლესი ნაწილია, რომელსაც იდეების (რომელთა რიგს სათნოებებიც მიეკუთვნება) წვდომისა და შემეცნების უნარი აქვს. სწორედ და მხოლოდ ამიტომ ბრძენი, რომელიც წავიდა იქ, სადაც სიბრძნე სუფევს, ვალდებულია, დაბრძენებული უკან დაბრუნდეს. თანამოქალაქეებს უფლებაც კი აქვთ, მას დაბრუნება აიძულონ, თუ ის ამას არ მოინდომებს. ბრძენისთვის/მმართველისთვის სოფლიდან წასვლა და მარტოობაში ყოფნა არ შეიძლება. სოფელში უნდა იყო, რადგან ამ ქვეყნიერებაში მონაწილეობა, სულის ჰადესში მოგზაურობიდან ამ ქვეყნიერებაში დაბრუნება, რაც, იმავდროულად, კოსმოსის, საზოგადოების და სულის მოწყობას გულისხმობს – ფილოსოფოსის მოვალეობაა. ეს სრულად განასხვავებს ბერძნულ ცივილიზაციას და ბერძნულ სულს პარალელურად განვითარებული ინდური ფილოსოფიის ისტორიისაგან, თუმცა სპეკულატურად მათში ბევრი თანხვედრა იყო.[2]

მერაბ მამარდაშვილი ფილოსოფიით დაინტერესებულ მკითხველს მოუწოდებს, რომ იკითხონ პლატონი, რადგან ბევრი რამ, რასაც ვაკეთებთ ან გავაკეთებთ, ან ვიფიქრებთ, ვიცით ამის შესახებ, თუ არ ვიცით, უბრუნდება ამ საწყისებს და არსებობს მათში. რა თქმა უნდა, არა პასუხის სახით, არამედ როგორც წიგნიერად მასზე ფიქრისა და ლაპარაკის საშუალება. ხოლო პასუხი პლატონს არა აქვს.[3]

ლიტერატურა:

1. მერაბ მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, რედ. ნ. სახოკია / ზ. შათირიშვილი; მთარგმნ. ა. კვაჭაძე / გ. ლორთქიფანიძე, თბილისი, ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2013.
2. მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, თბილისი, 2015,

[1] შდრ. პლატონი, „სახელმწიფო“, 137, გვ. 145.

[2] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, გვ. 227.

[3] მ. მამარდაშვილი, „ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში“, გვ. 232.

3. L. Brisson, „Den Kosmos Betrachten um Richtig zu Leben: Timaios“, in: T. Kobusch / B. Mojsisch (hrsg.), „Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen“ (Darmschtadt 1996).
4. პლატონი, „ტიმეოსი“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი, გამომც. „ირმისა“, 1994.
5. Platon, „Parmenides“, in: „Phaidros“, Parmenides, Briefe, Band 5, Berarbeitet von Dietrich Kurz, Griechischer Text von Leon Robin, August Dies und Joseph Souilhe, Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
6. Platon, „Phaidros“, in: Gunther Eigler (hrsg.), „Werke in acht Bänden“, Griechisch und Deutsch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges 2001), 248 b.
7. პლატონი, „სახელმწიფო“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი, 2005.

Maka Iashkhia

“PLATO’S PHILOSOPHY AS A MEDIUM FOR THOUGHT AND DISCOURSE

Summary

The aim of my presentation is to explore the views on language and speech held by the most renowned Georgian philosopher of the 20th century, Merab Mamardashvili. Known as the “Georgian Socrates” (a name given to him by the French historian Jean-Pierre Vernant), Mamardashvili’s thought unfolded more in the realm of speech than in writing. In the Soviet Union, where expressing ideas differing from Marxism-Leninism was forbidden, this charismatic approach allowed the philosopher to actively engage in the social and political processes in Georgia. (We find ourselves in a situation where those who have lost the taste for life must rediscover it, and those who have retained it, but whose lives have been stifled by the totalitarian regime, must learn to live again. Today we are learning, because it is not easy to return to life.)

On Plato, Merab Mamardashvili writes:

“Plato was an extremely healthy person (which is why he was called broad-shouldered; they say he sometimes fasted to maintain a light spiritual state). However, he also possessed an intensely tragic consciousness, behind which lies what Germans call *Heiterkeit* – a balanced, joyful state of the soul. Plato believed that life is always tragic[1].”

According to Mamardashvili, Plato’s philosophy offers the means, the stimulus, the energy to speak about it endlessly. This opportunity for discourse arises from several aspects: firstly, Plato’s philosophy is a teaching, above all, about ideas and people. Secondly, Plato’s philosophy is an outpouring of the soul, a transcendence. And thirdly, Mamardashvili inter-

[1] M. Mamardashvili, “Lectures in ancient philosophy”, ed. N. Sakhokia / Z. Shatirishvili; translated A. Kvatchadze / G. Lortkipanidze (Tbilisi: Georgian Biographical Center 2013), p. 172.

prets Plato's concept of contemplating ideas as "the turning of the soul's eyes." Moreover, this turning is such that, without it, we become disoriented.

In his lectures, M. Mamardashvili expresses profound respect for the work Plato undertook on behalf of humanity. According to him, Plato's contribution is invaluable because:

"all of Plato's philosophy – his endless dialogues and even his life itself (Plato is one of the most tragic figures in the history of philosophy) – is a labor that perhaps only a god could undertake: to behold the idea in the light and to remain within that light.[1]"

The light of the idea neither requires any addition nor can it be diminished. The idea exists through its own light, and it is man's duty only to see, perceive, and contemplate it. This act of seeing the light of the idea is possible through "the turning of the soul's eyes." Regarding this process, Mamardashvili writes: "The idea is the turning of the soul's eyes, and without such a turning, we become disoriented.[2]"

When the mind, emerging from its human veil, observes the world from an external perspective – and observes itself as it gazes upon the world – it is, in fact, making a choice.

According to Mamardashvili, "the entire structure of Greek social and political thought – not only Plato's but all Greek thought – rests on three pillars: the organization of the cosmos, the organization of the polis, and the organization of the soul.[3]"

It is noteworthy that Plato defined the organization of the polis through his understanding of cosmic harmony. To explore the alignment of the cosmos, the polis, and the soul, one must follow Plato's path of socio-political and moral construction. This path begins with making a choice:

The Republic begins with a peculiar argument in Plato, where he speaks of the philosopher who, having fixed his gaze on the ideal or ideal model – the harmony of the celestial spheres – finds that observing it orders the chaotic movements of our soul, bringing chaos into order as unstable cycles become stable. Thus, fixed on this ideal, he also makes a choice between his aspiration and the desire for honor and glory.

Disorder leads both the soul of each member of society and the entire state to its natural negation – death.

As we know, this isomorphism in the Athenian philosopher's teachings encompasses not only the correlation between the polis and the citizen but also that between the polis and the cosmos. Just as the polis cannot exist without order, neither can the cosmos, as it too is an inherently ordered structure. Therefore, in Plato's teachings, the analysis of the state's structure as an embodiment of order and justice is derived from the structure of the cosmos, that is, from cosmological order. Consequently, to understand the structure of the state, it is necessary first to comprehend the cosmological structure.

In the dialogue *Timaeus*, Plato begins his view of the cosmos, or nature and its creation, with the assertion that "God is goodness." According to his teaching, goodness is "the highest idea, and this idea bears no envy in itself, for it desired to create the world in its own likeness".[4]

---

1 Mamardashvili, p.163

2 ibid

3 Mamardashvili, p.228

4 Plato, Timaeus, 29 d

This assertion already reveals the core thesis of Plato's epistemology: that goodness, as the existent – and as the highest idea – is identical only to itself. In goodness, as an intelligible object, no diversity can exist, for diversity would lead to multiplicity, which is incompatible with the nature of the One. Multiplicity, in turn, is subject to creation and, consequently, belongs to the realm of time and space, which is the domain of sensory objects. According to Plato, sensory objects, since they exist within time and space, have a beginning, just as time and space themselves do. Meanwhile, the highest idea, which is self-sufficient, exists outside of time and space and is, at the same time, the creator of time and space.

It should also be noted that goodness is that supreme idea which makes the existence (being) and knowability of all other ideas possible. In this sense, the idea of goodness is more metaphysical-ontological than ethical in nature; however, due to its ontological essence, it inherently encompasses an ethical dimension as a fundamental aspect.

Since goodness is the foundation of both the cosmos and the state, and since goodness realized in society or the state is justice, morality exists and is fulfilled only when it is directed solely toward the welfare of the state.

The wise person, who has journeyed to a place where wisdom reigns, is obligated to return enlightened. Fellow citizens even have the right to compel this return if the wise one is unwilling. For the wise person or ruler, leaving society for solitude is not permissible; one must remain in the community. Participating in this world, returning from a soul's journey through Hades back to this world, which implies the organization of the cosmos, society, and the soul, is the philosopher's duty. This distinguishes Greek civilization and the Greek spirit from the parallel development of Indian philosophical history, though they share much speculative alignment.

Finally, Merab Mamardashvili urges readers interested in philosophy to read Plato, for much of what we do, will do, or think – whether we are aware of it or not – returns to these origins and exists within them. This is, of course, not in the form of answers, but as a way to think and speak about it thoughtfully and literately. Plato does

ლალი ზაქარაძე

ქართული რომანტიზმი და გერმანული ფილოსოფია

საკვანძო სიტყვები: ქართული რომანტიზმი, გერმანელი რომანტიკოსები, გერმანული კლასიკური ფილოსოფია, გრძნობადი, ზეგრძნობადი, ადამიანური მე, თვითშემეცნება, ისტორიული წარსული, პიროვნება, სუბიექტივიზმი.

ფილოსოფიური იდეების პოეტურ ფორმებში და მხატვრულ ლიტერატურაში ასახვის პროცესს მრავალი ისტორიული, კულტურული და ინტელექტუალური ტრადიცია უდევს საფუძვლად. ეს ტრადიციები, ანტიკურობიდან მოყოლებული დღემდე, ურთიერთგანაპირობებენ ფილოსოფიისა და ლიტერატურის თანაარსებობის ფორმებსა და პრაქტიკებს, წარმოსახვის, ჭეშმარიტების დადგენის, მეტაფიზიკური თუ ეპისტემოლოგიური სტურქტურების შექმნის სტრატეგიებს.

ფილოსოფიური იდეების პოეტური ფორმით გამოხატვა არც ქართული მხატვრული ლიტერატურისთვის არ არის უცხო. „ვეფხისტყაოსნისა“ და „დავითიანის“ ფილოსოფიური სიბრძნე ამის თვალსაჩინო მაგალითია. ქართული ლიტერატურა ოდითგანვე მჭიდრო კავშირში იყო ბერძნულ-ევროპულ ლიტერატურასა და ფილოსოფიურ ტრადიციებთან[1]. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მოვლენაა ქართული რომანტიზმი. წინამდებარე სტატიის მიზანიც ქართული რომანტიზმის ფილოსოფიური ძირების დადგენაა.

ქართული რომანტიზმი არ იყო მხოლოდ „მოდური“ ლიტერატურული მიმართულება, ევროპული რომანტიზმის „მონაბერი სიო“. ქართული რომანტიზმიც, ევროპულის მსგავსად, ლიტერატურის განვითარების კანონზომიერი შედეგია. მას დიდი ტრადიციები აქვს ქართული ზეპირსიტყვიერების, ძველი ქართული სასულიერო პოეზიის, აღორძინებისა და გარდამავალი პერიოდის მწერლობის და ეროვნული ეთიკურ-ესთეტიკური ტრადიციების სახით (ზაქარაძე, 2008, გვ. 9-14).

საყოველთაოდ ცნობილია ძმების, აუგუსტ და ფრიდრიხ შლეგელების ფილოსოფიური შეხედულებების ზეგავლენა რომანტიზმის ჩამოყალიბებაზე (ჯ. ბაირონის, ს. ტ. კოლრიჯის, ჟ. დე სტალის, მოგვიანებით კი, ჰ. ჰაინეს, ბ. ბელინსკის, ვ. ჰიუგოს, სტენდალის შემოქმედებაზე). ძმები შლეგელების გარდა, გერმანული რომანტიზმის ფილოსოფიურ ფრთას მიეკუთვნებიან ფ. ვ. ი. შელინგი და ი. გ. ფიხტე (Seidler, 1966, გვ. 352-355).

ქართული რომანტიზმის წარმომადგენელთათვის, განსაკუთრებით კი, გრიგოლ ორბელიანისთვის, უცხო არ იყო გერმანული ფილოსოფიის, რომანტიზმის

[1] ქართული ფილოსოფიური ტრადიციის ახალი ინტერპრეტაციები განხორციელდა ბოლო ათწლეულის განმავლობაში, რომლის შედეგადაც ქართული ფილოსოფიის სპეციფიკის გამოკვეთა და დადგენა მოხდა. ამ საკითხის კომპლექსური განხილვა და ფუნდამენტური ანალიზი იხილეთ თენგიზ ირემაძის შემდეგ მონოგრაფიებში: თ. ირემაძე, შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2019; თ. ირემაძე, ახალი დროის ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2020.

თეორეტიკოსთა შეხედულებანი. საყურადღებოა, რომ გრიგოლ ორბელიანი იცნობდა რომანტიზმის ერთ-ერთი თეორეტიკოსის, ფ. შლეგელის ნაშრომს „ძველი და ახალი ლიტერატურის ისტორია“. რაც შეეხება ნიკოლოზ ბარათაშვილის მსოფლმხედველობას, მასზე დიდი გავლენა იქონია პირველმა ქართველმა კანტიანელმა ფილოსოფოსმა სოლომონ დოდაშვილმა (თევზაძე, 2005, გვ. 5). უნდა ვივარაუდოთ, რომ დოდაშვილის გავლენით შემოდის ბარათაშვილის პოეზიაში გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებანი.

ფრიდრიხ შლეგელის „ძველი და ახალი ლიტერატურის ისტორია“ 1812 წელს ვენაში წაკითხული ლექციების კურსია, რომელიც რუსულადაც ითარგმნა და ორჯერ გამოიცა (1829 და 1834 წლებში)[1]. გრიგოლ ორბელიანი იმოწმებს ფ. შლეგელს, კერძოდ, მის აზრს ფსალმუნთა შესახებ („ფსალმუნი არის თავისუფლებითი ამაღლება სულისა ღვთისადმი. ნახე ისტორია ლიტერატურისა შლეგელის მიერ“). ფსალმუნთა შლეგელისეული ინტერპრეტაცია აჯამებს პოეტის ზნეობრივსა და ჰუმანურ შეხედულებებს; კითხვას – „რა არის ჩვენი სიცოცხლე, თუ არა საქმე კეთილი?“ (ორბელიანი, 1959, გვ. 101) – ლექსში „ფსალმუნი“ ასეთი პასუხი მოსდევს: „ვინც ძლიერებას ხმითა მაღლით ამცნო სიმართლე და ძმას დაცემულს მიჰსცა ხელი და აღადგინა!...“ (ორბელიანი, 1959, გვ. 83). გრიგოლ ორბელიანმა თარგმნა ფ. შლეგელის ზემოთ მოყვანილი აზრი და მშვენიერი პოეტური ფორმით გამოხატა. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი რომანტიკოსის ინტერესი რომანტიზმის თეორეტიკოსებისადმი, კერძოდ, შლეგელის ნაშრომისადმი „ძველი და ახალი ლიტერატურის ისტორია“ შემთხვევითი არ ყოფილა. ეს აზრი მტკიცდება ილია ორბელიანისადმი მიწერილი ორი წერილით (1834 წ. 16 მაისის წერილითა და 1835 წ. ერთ-ერთი წერილით) (ორბელიანი, 1936, გვ. 12). ფ. შლეგელის ამ ნაშრომის ძირითადი შეხედულებების გათვალისწინების საფუძველზე, შეიძლება ითქვას, რომ ის ეროვნული კონცეფცია, რომელიც საფუძვლად უდევს გრიგოლ ორბელიანის „სადღეგრძელოს“ – პატრიოტული სულისკვეთება, ბუნების მშვენიერების აღქმის დამთხვევა ბუნების კულტთან, თანამედროვეთა სულიერი პოტენციალის აქტიურობის მოთხოვნა – მხოლოდ წმინდა ლიტერატურული სიმპათიით განპირობებული არ უნდა იყოს.

გრიგოლ ორბელიანის რომანტიკული პოეზიისათვის არსებითია წარსულის განდიდება. არც ეს უნდა იყოს შემთხვევითი; ისტორიული წარსულის მაღალმხატვრულ რეკონსტრუირებას ქართულ ლიტერატურაში პირველად სწორედ რომანტიკოსებთან ვხვდებით („სადღეგრძელო“, „ბედი ქართლისა“). აქვე შევნიშნავთ, რომ ერის ისტორიული წარსულის განდიდება დამახასიათებელია ზოგადად რომანტიკული მსოფლმხედველობისათვის. ეს თემა თავს იჩენს შელინგისა და შლეგელის ფილოსოფიაში[2]. ადამიანი ისტორიული არსებაა. მისთვის წარსული მხოლოდ

[1] აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ გრიგოლ ორბელიანი, სავარაუდოდ, ფ. შლეგელის ნაშრომთა ამ რუსული თარგმანებით სარგებლობდა. წინამდებარე სტატიაში ჩვენც შლეგელის ამ ნაშრომის 1834 წლის გამოცემით ვსარგებლობთ (Ф. Шлегель, История древней и новой литературы, СПб, 1834).

[2] ფილოსოფიის ცნების გაგების შესახებ რომანტიკოსებთან იხ. A. Gedö, Philosophie zwischen den Zeiten. Auseinandersetzungen um den Philosophiebegriff im Vormärz, in: W. Jaeschke (Hrsg.), Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, S. 1-39.

სწორხაზოვანი ცნება არ არის, არ არის ის, რაც იყო. ვ. დილთაის აზრით, წარსული მნიშვნელობს, მას აქვს „აქ ყოფნის პრეტენზია“. ამიტომ მისი ცხადყოფა ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა (Gadamer, 1987, გვ. 406-424).

ფრიდრიხ შლეგელი მეცნიერებისა და ხელოვნების, აგრეთვე, პოეზიის დანიშნულებასა და ღირსებას ერის ისტორიული წარსულის განდიდებასა და გაცნობაში ხედავს. ერის სულიერი ყოფიერებისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება მის უძველეს, ნაციონალურ მოგონებებს. ერის სული ღირებული რომ გახდეს, ერი უნდა ამაღლდეს თავისი გმირული წარსულისა და თავისი ბედის ნათელ ცნობიერებამდე. ეს არის ერის თვითშემეცნება, ეს არის ისტორია. შლეგელის ამ შეხედულებების ძირი შელინგის ფილოსოფიაშია საძიებელი, სადაც პოეზიის მასალად გამოცხადებულია არა მხოლოდ მითოსი, არამედ თქმულება, ლეგენდა და ერის ისტორიულ წარსულთან დაკავშირებული ყველა გადმოცემა. შლეგელისათვის „ისტორიის ერთადერთი სისტემა, რომელიც მთლიანად დააკმაყოფილებდა თეორიულ გონებას [...], არის წრიული სისტემა“ (Шлегель, 1983, გვ. 77). შლეგელის აზრით, ყოველი ცდა წარსულთან კავშირის გასანადგურებლად არის ბარბაროსობა და ველურობა. მეორე მხრივ, პოეტები მიისწრაფვიან სინამდვილისადმი და ბუნებისადმი, ანუ უშუალოდ აწმყოს უკავშირდებიან (ბრეგაძე, 2012, გვ. 230-232). შელინგისათვის კი ყოველი ხილული არის აბსოლუტის სხვადასხვაგვარი მანიფესტაცია, ყველაფერი არის „მე“; აბსოლუტური „მე“ ყველაფერში რაღაც ფორმით ვლინდება. შელინგთან წინა პლანზეა წამოწეული ბუნებისადმი ადამიანის დამოკიდებულების აქტიური მხარე. „ხელოვნების ფილოსოფიაში“ ბუნება არის აბსოლუტის გახსნა-გამოვლინება ადამიანის ცნობიერების მიერ; ეს არის სუბიექტივიზმი კლასიკური გერმანული ფილოსოფიისა და ეს არის ის ხაზი ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელიც პლატონის ფილოსოფიიდან – ფიხტე-შელინგის გავლით – ჰეგელის ფილოსოფიამდე მიდის (Jaeschke, 1999, გვ. 255). თვით უნივერსუმი კი რეალურისა და იდეალურის ერთიანობაა (Шеллинг, 1966, გვ. 79-80). უფრო მეტიც, შელინგმა რაციონალიზმს დაუპირისპირა რომანტიზმი. ამოსავალი მხატვრული ცნობიერებაა, ცხოვრების ყველაზე უფრო სარწმუნო ფორმა. ამოსავალი არის არა შემეცნების ობიექტი, არამედ სუბიექტის თვითშემეცნება. ინტელექტუალური ჭვრეტიდან ხდება გადასვლა ესთეტიკურ ჭვრეტაზე, სუბიექტური ცოდნიდან – ობიექტურზე, იდეალიზმიდან – რეალიზმზე (Jaeschke, 1999, გვ. 250-251).

ერთი მხრივ, შლეგელის და შელინგის ფილოსოფიის ამ და სხვა იდეების ერთგვარი რეალიზებაა გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედება. მეორე მხრივ, ნიკოლოზ ბარათაშვილი გამოიწვრთნა სოლომონ დოდაშვილთან. სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიური წყარო კი იყო კლასიკური გერმანული ფილოსოფია, კერძოდ, შემდეგი პრინციპები: სუბიექტივიზმი, ყოფიერების დაყოფა მოვლენათა და გამოცდილების მიღმა არსებულ „ნივთი თავისთავადის“ სამყაროდ, მოძღვრება განსჯასა და გონებაზე, ადამიანის როგორც სასრული არსებისა და მიკროკოსმოსის გაგება, მოძღვრება წარმოსახვის ძალის პროდუქტიულობაზე და ა.შ.

> „ს. დოდაშვილმა გამოიყენა მაშინდელი ევროპული ფილოსოფიის საუკეთესო გამოცდილება, კერძოდ, დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის იმანუელ კანტის (1724-1804) და მისი დიდი მემკვიდრეების (ი. გ. ფიხტე, ფ. ვ. ი. შელინგი, გ. ვ. ფ. ჰეგელი და სხვა) მონაპოვარი.“ (თევზაძე, 2005, გვ. 5)

გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ზემოთ ჩამოთვლილი პრინციპები ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეტურ სამყაროში სოლომონ დოდაშვილის მეშვეობით შემოდის. უფრო მეტიც, სამყაროს დოდაშვილისეული კვალი ჩანს ბარათაშვილის პოეტურ ხედვაში. მისთვის უცხო არ არის ლტოლვა ორი სამყაროს – გრძნობადისა და ზეგრძნობადის – შეერთებისაკენ, რაც გამოწვეულია დაკარგული სამშობლოსადმი ლტოლვით.

ადამიანური „მე“ აქტიური ხასიათისაა. „მე“-ს აქტიური ხასიათისა და ზეგრძნობადი სამყაროს ურთიერთზემოქმედების შედეგია ის, რასაც ჩვენ მოვლენათა სამყაროს ვუწოდებთ. ეს ორი – მოვლენათა და ზეგრძნობადი – სფერო პრინციპულად დაპირისპირებულია, მაგრამ „ციურის წვდომა“, ბარათაშვილის მიხედვით, მაინც შესაძლებელია (შდრ. „შემოღამება მთაწმინდაზედ“). ამ მოსაზრების ფილოსოფიური საფუძვლები ისევ და ისევ შელინგისა და ძმები შლეგელების მოძღვრებებშია საძიებელი. რომანტიზმში ადამიანი ზეგრძნობადი სამყაროს მკვიდრიცაა. მაშასადამე, ადამიანი მეტაფიზიკური, ანუ მიღმური სამყაროსადმი მსწრაფი არსებაა. ეს აზრი კი კანტის ფილოსოფიის საფუძველზე ჩამოყალიბდა (თევზაძე, 2022, გვ. 99-104).

როგორ შეუძლია გრძნობად სამყაროში მცხოვრებ ადამიანს ზეგრძნობადი სინამდვილისაკენ სწრაფვა? რომანტიზმში ეს სწრაფვა ხდება საკუთარ სუბიექტურობაში ჩაღრმავების გზით („ციური“ ადამიანურ „მე“-ში ამოიცნობა), ხოლო ფილოსოფიაში კი თვითშემეცნებით მიიღწევა. ეს პრობლემა დგას სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიაშიც:

> „ფილოსოფია რომ ვისწავლოთ, საჭიროა ფილოსოფოსობა; ფილოსოფოსობა კი ნიშნავს, ყურადღება მივაპყროთ თავის თავს, ჩავწვდეთ თავის თავს, რათა გამოვიცნოთ და გავიგოთ თვით ჩვენი თავი, და ამ გზით დავადგინოთ სიმშვიდე ჩვენში და ჩვენდა. ყურადღება მივაპყროთ თავის თავს – ნიშნავს განვაყენოთ იგი ყოველივე იმისაგან, რაც ჩვენ არ გვეკუთვნის: ეს ხდება, როცა გონებით ვტოვებთ ყოველივე გარეგნულს და თვით ჩვენს თავს წარვმართავთ მარტოოდენ შინაგანისაკენ. ჩავწვდეთ თავის თავს – ნიშნავს გულდასმით ვიფიქროთ შინაგან მოვლენებზე, რომლებიც ჩვენში ხდება, გავხადოთ ჩვენი თავი გამოკვლევის უშუალო საგანი. [...] განყენება და გააზრება, შეცნობა და გაგება თვით ჩვენი თავისა, დაკმაყოფილება თავისი თავისა ასეთი თვითშემეცნებით – აი ფილოსოფიური გამოკვლევის სამი საგანი“. (დოდაშვილი, 1989, გვ. 44-45)

აქ ჩანს ფიხტეს ფილოსოფიის გავლენა; კერძოდ, თვითჩაღრმავების, თვითშემეცნების მოთხოვნა ფილოსოფოსისათვის უმთავრესია ფიხტეს მოძღვრებაში. ეს შემეცნებითი პათოსი უმნიშვნელოვანესია სოლომონ დოდაშვილის მოძღვრებაშიც და ის ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემას ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ქვაკუთხედად აქცევს:

> „დოდაშვილის ფილოსოფიის სისტემას ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული აქტიურობის ყველა მნიშვნელოვანი მომენტი უნდა მოეცვა, რადგან ზემოთ მოცემული ფილოსოფიის სტრუქტურა თვალსაჩინოდ აჩვენებს, რომ ფილოსოფიური გამოკვლევების მთავარი საგანი უნდა იყოს ადამიანი. სწორედ ადამიანი განასახიერებს – და აქ ქართველი ფილოსოფოსი სრულად ეთანხმება

კანტსა და კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიას – შემმეცნებლის, შესამეცნებელი საგნისა და შემეცნებულის იდენტურობას. რადგან ფილოსოფიას ამის გაკეთება შეუძლია, ის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ბირთვს წარმოადგენს. ვინც დოდაშვილის ამ დებულებას თანმიმდევრულად განავითარებს და განავრცობს, იმ დასკვნამდე მივა, რომ ფილოსოფია მეცნიერებათა მეცნიერება, ე.ი. მთავარი მეცნიერებაა“ (ირემაძე, 2025, გვ. 24)

თვითშემეცნების ამ პროცესს ფიხტესთან და სოლომონ დოდაშვილთან წინ უსწრებს ბუნებისა და „მე“-ს დადგენა, ხოლო შემდეგ აზრი მიემართება სულიერ პროცესებზე, განცდებზე. ჩვენ შეიძლება პარალელი გავავლოთ ამ შეხედულებებსა და ბარათაშვილის პოეზიას (მაგ., „ფიქრნი მტკვრის პირას“) შორის. სწრაფვა და ლტოლვა ზეგრძნობადისაკენ არსებულთათვის დამახასიათებელი საყოველთაო თვისებაა. ნიკოლოზ ბარათაშვილი თავად მიისწრაფვის მიღმური, ზეგრძნობადი სამყაროსაკენ, რათა „დაშთოს აქ ამაოება“. ეს სწრაფვა, ერთი შეხედვით, არეოპაგიტული ტრფიალების მსგავსია, რომელიც წინასწარაა ჩადებული როგორც ღმერთში, ასევე ხილული სამყაროს არსებებში; ის, ამასთანავე, არის ღმერთიდან მომდინარე და მასშივე უკუდამაბრუნებელი არაცნობიერი სწრაფვა. რომანტიზმში კი, უმეტესწილად, ზეგრძნობადისაკენ სწრაფვა არ არის არაცნობიერი, ის თავის თავს აცნობიერებს: „მე“-ს, თავის თავის დადგენის პროცესში, წინ აღუდგება „არა-მე“. ნიკოლოზ ბარათაშვილის „ფიქრნი მტკვრის პირას“ იწყება სწორედ პოეტური „მე“-ს და ბუნების აღწერით (ს. დოდაშვილის ტერმინით – „დადგენით“):

„წარვედ წყალის პირს სევდიანი ფიქრთ გასართველად,
აქ ვეძიებდი ნაცნობს ადგილს განსასვენებლად;
აქ ლბილს მდელოზედ სანუგეშოდ ვინამე ცრემლით,
აქაც ყოველი არემარე იყო მოწყენით;
ნელად მოღელავს მოდუდუნე მტკვარი ანკარა
და მის ზვირთებში კრთის ლაჟვარდი ცისა კამარა.“
(ბარათაშვილი, 1945, გვ. 12)

შემდეგ სტრიქონში პოეტი თავის შინაგან ხმას მიუბრუნდება:

„იდაყვ-დაყრდნობილ ყურს უგდებ მე მისსა ჩხრიალსა
და თვალნი რბიან შორად, შორად, ცის დასავალსა!“
(ბარათაშვილი, 1945, გვ. 12)

პოეტი, თავის სულიერ მდგომარეობაზე დაკვირვებით, კიდევ უფრო უღრმავდება თავის თავს:

„არ ვიცი, ამ დროს ჩემს წინაშე ჩვენი ცხოვრება
რად იყო ფუჭი და მხოლოდა ამაოება?...
მაინც რა არის ჩვენი ყოფა – წუთისოფელი,
თუ არა ოდენ საწყაული აღუვსებელი?
ვინ არის იგი, ვის თვის გული ერთხელ აღევსოს,
და რაც მიეღოს ერთხელ ნატვრით, ისი ეკმაროს?“
(ბარათაშვილი, 1945, გვ. 12)

ეს არის პოეტის რეფლექსია საკუთარ თავზე. დოდაშვილიც ფიქრობს, რომ თვითჩაღრმავების ბოლო ეტაპზე რეფლექსიის მიზანი არის სიმშვიდისა და ჰარმონიის მიღწევა, ადამიანის არსსა და მისსავე ქცევას შორის ჰარმონიის დამყარება, რასაც თან პიროვნების აქტივიზაციის მოთხოვნაც მოსდევს:

„მაგრამ რადგანაც კაცნი გვქვიან – შვილნი სოფლისა,
უნდა კიდეცა მივდიოთ მას, გვესმას მშობლისა.
არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს,
იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნოს!“
(ბარათაშვილი, 1945, გვ. 13)

აი, ასე მკაფიოდ ჩანს თვითჩაღრმავება-თვითშემეცნების პროცესის ფიხტესეული კონცეფცია ს. დოდაშვილის ფილოსოფიასა და ნ. ბარათაშვილის პოეზიაში.

ამდენად, ქართული რომანტიზმი არ იყო მოწყვეტილი ევროპული აზროვნებისაგან, კერძოდ კი, გერმანული ფილოსოფიისაგან. როგორც ვნახეთ, სოლომონ დოდაშვილი, გრიგოლ ორბელიანი და ნიკოლოზ ბარათაშვილი იცნობდნენ გერმანული რომანტიზმის თეორეტიკოსთა ძირითად პრინციპებს. გვაქვს პარალელები, მსგავსება გერმანულ ფილოსოფიურ აზრთან და, ამ პარალელიზმის ფონზე, აზრი ქართული რომანტიზმის ფილოსოფიურ ძირებზე დამაჯერებლად გვეჩვენება.

ლიტერატურა:

1. ბარათაშვილი ნ. (1945). თხზულებანი, რედაქტორი გ. ლეონიძე, თბილისი, „სახელგამი“.
2. ბრეგაძე კ. (2012). გერმანული რომანტიზმი. ჰერმენევტიკული ცდანი, თბილისი, „მერიდიანი“.
3. დოდაშვილი ს. (1989). ფილოსოფიის კურსი. ნაწილი პირველი: ლოგიკა // ს. დოდაშვილი, თხზულებანი, თბილისი, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
4. ზაქარაძე ლ. (2008). გერმანული რომანტიზმი და ქართველი რომანტიკოსები, თბილისი, „ნეკერი“.
5. თევზაძე გ. (2005). სოლომონ დოდაშვილი, თბილისი, გამომც.„დიოგენე“.
6. თევზაძე გ. (2022). კანტიანური კვლევები. ტექსტები ქართულად თარგმნეს თ. ირემაძემ და ნ. კოპალეიშვილმა. სამეცნიერო რედაქტორი და წინათქმის ავტორი – თ. ირემაძე, თბილისი, „ფავორიტი სტილი“.
7. ირემაძე თ. (2019). შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად, თბილისი, „ფავორიტი სტილი“.
8. ირემაძე თ. (2020). ახალი დროის ქართული ფილოსოფია. სისტემური მონახაზი მისი სპეციფიკის გასაგებად, თბილისი, „ფავორიტი სტილი“.
9. ირემაძე თ. (2025). სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფია. მოკლე სისტემური ანალიზი, თბილისი, „ნეკერი“.
10. ორბელიანი გრ. (1936). წერილები, ტ. I, რედ. ა. გაწერელია, თბილისი, „სახელგამი“.
11. ორბელიანი გრ. (1936). წერილები, ტ. II, რედ. ა. გაწერელია, თბილისი, „სახელგამი“.
12. ორბელიანი გრ. (1959). თხზულებათა სრული კრებული, ა. გაწერელიას და ჯ. ჭუმბურიძის შესავალი წერილით, რედაქციითა და შენიშვნებით, თბილისი, „საბჭოთა მწერალი“.

13. Шеллинг, Ф. В. И. (1966). Философия искусства, Москва.
14. Шлегель, Ф. (1834). История древней и новой литературы, СПб.
15. Шлегель, Ф. (1983). Эстетика. Философия. Критика, т.I, Москва.
16. Athenaeum (1984). Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Auswahl, hrsg. von G. Heinrich, Leipzig: Verlag Philipp Reclam.
17. Behler, E. (1966). Friedrich Schlegel. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
18. Bormann, A. von (1996). Romantik, in: Das Fischer Lexikon: Literatur, Bd. 3, hrsg. von U. Ricklefs, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag, S. 1710-1722.
19. Forster, M. N., Steiner, L. (eds.). (2020). Romanticism, Philosophy, and Literature, Switzerland: Palgrave Macmillan.
20. Gadamer, H.-G. (1987). Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
21. Gedö, A. (1995). Philosophie zwischen den Zeiten. Auseinandersetzungen um den Philosophiebegriff im Vormärz, in: W. Jaeschke (Hrsg.), Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854), Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 1-39.
22. Jaeschke, W. (Hrsg.) (1999). Der Streit um die Romantik (1820-1854). Texte von v. Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Heine, Schlegel u.a. und Kommentar, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 255.
23. Pöggeler, O. (1994). Hegel und die Jenenser Romantik. Anregung und Widerspruch, in: F. Strack (Hrsg.), Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 545-569.
24. Schlegel, A. W. (1846). Sämtliche Werke, hrsg. von E. Böcking, Bd. V, Leipzig: Weidmann.
25. Schlegel, F. (1956). Kritische Schriften, hrsg. von W. Rasch, München: Hanser.
26. Seidler, H. (1966). Romantisch, Romantik, in: Kleines literarisches Lexikon, vierte, neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Bd. 3: Sachbegriffe, hrsg. von H. Rüdiger und E. Koppen, Bern – München: Francke, S. 352-355.

Lali Zakaradze

GEORGIAN ROMANTICISM AND GERMAN PHILOSOPHY

Summary

Key words: Georgian romanticism and German romantics, German classical philosophy, Sensible, Supersensible, Human self, Self-knowledge, Historical past, Person, Subjectivity.

The poetic expression of philosophical ideas is not foreign to Georgian literary tradition. The philosophical wisdom found in Shota Rustaveli's *The Knight in the Panther's Skin* and David Guramishvili's *Davitiani* provides striking examples. Georgian literature has always been closely connected with Greek-European literary and philosophical traditions. In this regard, Georgian Romanticism stands out as a particularly significant phenomenon. The aim of this paper is to identify the philosophical foundations of Georgian Romanticism.

Georgian Romanticism was not merely a “fashionable literary trend” or a “passing breeze” from European Romanticism. Like its European counterpart, Georgian Romanticism was a natural outcome of the development of literature. It has deep roots in Georgian oral tradition, ancient ecclesiastical poetry, the literature of the Renaissance and transitional periods, and a national ethical-aesthetic tradition.

It is widely recognized that the philosophical views of the brothers August and Friedrich Schlegel had a major influence on the formation of Romanticism (influencing the works of Byron, Coleridge, Madame de Staël, and later Heine, Belinsky, Hugo, and Stendhal). Alongside the Schlegel brothers, German Romanticism’s philosophical branch includes F. W. J. Schelling and J. G. Fichte.

For representatives of Georgian Romanticism, especially Grigol Orbeliani, the views of German philosophers and Romantic theorists were not unfamiliar. It is noteworthy that Grigol Orbeliani was acquainted with *The History of Ancient and Modern Literature* (1812), a work by one of Romanticism’s key theorists, Friedrich Schlegel. As for Nikoloz Baratashvili’s worldview, it was greatly influenced by Solomon Dodashvili, the first Georgian Kantian philosopher. It is likely that through Dodashvili’s influence, the ideas of German classical philosophy entered Baratashvili’s poetry. Moreover, Dodashvili’s worldview can be traced in Baratashvili’s poetic vision. He was drawn to the union of the sensible and supersensible worlds, a longing rooted in his yearning for a lost homeland.

The human *self* is inherently active. The interaction between the active *I* and the supersensible world results in what we call the world of phenomena. These two realms – phenomenal and supersensible – are fundamentally opposed, yet according to Baratashvili, “the celestial can be attained” (cf. *Twilight on Mtatsminda*). The philosophical foundations of this view can be found again in the teachings of Schelling and the Schlegel brothers. In Romanticism, the human being is also a dweller of the supersensible world. Therefore, a person is a metaphysical being, one who strives toward the beyond. This idea is grounded in Kantian philosophy.

How can a person living in the sensible world strive toward supersensible reality? In Romanticism, this striving occurs through a deepening into one’s subjectivity (the “celestial” is recognized within the human *self*), while in philosophy, it is achieved through self-knowledge. This problem is addressed in Solomon Dodashvili’s philosophy as well, where the influence of Fichte is evident; in particular, Fichte’s emphasis on self-reflection and self-knowledge as the primary task of the philosopher. This epistemological pathos is crucial in Dodashvili’s teachings, making the philosophical problem of the human being the cornerstone of philosophical science.

In both Fichte and Dodashvili, the process of self-knowledge is preceded by the identification of nature and the ‘*I*’, and subsequently thought is directed toward inner spiritual processes and emotions. We can draw a parallel between these ideas and Baratashvili’s poetry (e.g., *Thoughts on the Banks of the Mtkvari*). The striving and yearning for the supersensible is a universal trait among beings. Nikoloz Baratashvili himself yearns for the transcendent, the supersensible world, in order to “escape vanity here”. At first glance, this striving resembles the areopagitic longing, which is pre-inscribed in both God and the visi-

ble creatures of the world; it is an unconscious longing that proceeds from God and returns to Him. In Romanticism, however, the striving toward the supersensible is not unconscious – it becomes self-aware: in the process of self-discovery, the *I* is confronted by the *not-I*. Baratashvili's *Thoughts on the Banks of the Mtkvari* begins precisely with the description of the poetic *I* and nature (using Dodashvili's term – "identification").

Thus, Georgian Romanticism was not detached from European thought, and particularly from German philosophy. Solomon Dodashvili, Grigol Orbeliani, and Nikoloz Baratashvili were familiar with the core principles of German Romantic theorists. There are parallels and similarities with German philosophical thought, and in light of this parallelism, the idea of the philosophical foundations of Georgian Romanticism appears convincingly substantiated.

ლელა ალექსიძე

ნადირობა, ხედვა, სიყვარული და გონება: ჯორდანო ბრუნო აქტეონის მითის შესახებ

საკვანძო სიტყვები: ხედვა, აზროვნება, სიყვარული, სწრაფვა, აქტეონი.

აქტეონის შესახებ მითს, რომელმაც ნადირობისას ნადირობისვე ქალღმერთ არტემისს (რომაული ვერსიით – დიანას) შეხედა და ამისთვის დაისაჯა, მრავალი ინტერპრეტაცია მიეძღვნა. ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ვერსია ელინისტური ეპოქისა იყო, პოეტ კალიმაქოსის (III ს. ძვ. წ.) მიერ გალექსილი (V ჰიმნი). ამ ვერსიის თანახმად, ტყეში მონადირე აქტეონმა შენიშნა წყალში მობანავე შიშველი არტემისი და მას დაუწყო ყურება. აქტეონმა ამით მისი ქალწულობა შეურცხყო. განრისხებულმა არტემისმა მასზე შური იძია და ის ირმად გადააქცია. ირმად ქცეულმა აქტეონმა ტბაში საკუთარი თავი ვერ იცნო, ვერც მისმა მონადირე ძაღლებმა იცნეს ის და დაგლიჯეს. მსგავსი ვერსია მეორდება ოვიდიუსის (ძვ. წ. I – ახ. წ. I ს.) „მეტამორფოზებშიც“ (III, 138-250), სადაც არტემისი ჩანაცვლებულია მისი რომაული ანალოგით დიანათი.

გვიანდელ ლიტერატურაში, განსაკუთრებით რენესანსში, აქტეონის შესახებ მითის ამ ვერსიას სხვადასხვა ვარიაციით მიმართავდნენ. ერთ-ერთი იყო ფრანჩესკო პეტრარკა, რომელმაც აქტეონის გარდა, სხვა მითოლოგიურ გარდასახვებსაც მიუძღვნა პოეტური თხზულებები.[1] პეტრარკას 23-ე „სიმღერის“ (II canzoniere. Rerum vulgarium fragmenta) (ნაწილი, სტრ. 140-160) აქტეონისა და დიანას მითს ეძღვნება. ამ „სიმღერაში“ პეტრარკა სხვადასხვა მეტამორფოზას გადმოსცემს პირველ პირში, მოქმედი პერსონაჟების (მათ შორის, აქტეონისა და დიანას) დასახელების გარეშე (Petrarca, 1964, გვ. 28). პეტრარკას ვერსია თავისებური წინამორბედია ჯორდანო ბრუნოს მიერ გადმოცემული აქტეონის მითისა. ბრუნო თავისებურად განმარტავს ოვიდიუსის „მეტაფორმოზებში“ მოთხრობილ ამბავს აქტეონის შესახებ: ის მას ფილოსოფიურ დატვირთვას ანიჭებს და შესაბამისი ცნებებით გამოხატავს (Albertini, 2011, გვ. 299). პეტრარკასეული აქცენტები აქტეონის მითის გადმოცემაში და, ზოგადად, მისეული ხედვის თეორიის თავისებურებები ბრუნოსთანაც შეინიშნება, მაგრამ ბრუნოსთან თემა საფუძვლიანად გადამუშავებულია შემეცნების თეორიის კონტექსტში და სუბიექტური განცდის პოეტური აღწერიდან გაცილებით უფრო ფართო, უნივერსალურ განზომილებას იძენს.

სანამ უშუალოდ ბრუნოზე გადავალთ, მოკლედ შევეხებით პეტრარკას ხედვის თეორიას, ოღონდ არა მისი „სიმღერების“ (სადაც აქტეონის მითია გადმოცემული), არამედ მისი „ვანტუს მთაზე ასვლის“ (Familiarum rerum IV, 1) წერილის მიხედვით,

[1] აქტეონის მითის ინტერპრეტაციების შესახებ, მათ შორის პეტრარკასა და პეტრარკისტებთან იხ. Barkan, 1980, გვ. 317-359; Murphy, 1991, გვ. 137-155.

სადაც პეტრარკასეული ხედვის გაგება განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ არის გამოხატული. საქმე ის არის, რომ ხედვა უმნიშვნელოვანესი მოქმედება იყო როგორც პეტრარკასთვის, ასევე ბრუნოსთვის, ამ უკანასკნელის შემთხვევაში, აქტეონის მითის მისეული ინტერპრეტაციისთვისაც. პეტრარკას ხსენებული ტექსტის თანახმად, პროვანსში მთაზე ასვლისას, გარემოს ყურებას პეტრარკა საკუთარი თავის ჭვრეტისკენ მიყავს. წერილი გარეგანი და შინაგანი ხედვის მონაცვლეობას გამოხატავს. გზად პეტრარკა კითხულობს ავგუსტინეს „აღსარებებს“, რომელიც თან აქვს, განსაკუთრებით მეათე წიგნს, სადაც ადამიანის გაოცება ბუნების ძალების წინაშე კონტრასტულ მიმართებაშია ადამიანის მიერ საკუთარი თავის დავიწყებასთან. პეტრარკა აღიარებს, რომ მას უწინ მხოლოდ მიწიერი მოსწონდა და ის ახლა შინაგან თვალს საკუთარ თავზე მიმართავს. შემდეგ ის მდუმარედ დაბლა ჩამოდის (Petrarca, 2007, გვ. 45-46).

ხედვა გარეგანი, ხედვა შინაგანი, ამაღლება ‘ზედა’ სფეროს ‘ხედვისკენ’; ამასთანავე, ხედვა დაუინტერესებელი – ხედვის გულისთვის, სარგებლობის გარეშე ყველა დონეზე – ყველაფერი ეს არის პეტრარკასთან. რაც არ უნდა პეტრარკა, ავგუსტინესეულად, საკუთარ თავში ჩაღრმავებას ამჯობინებდეს გარე სამყაროსკენ ხედვას, მასთან შინაგანი ხედვის წინაპირობა მაინც გარეთ გახედვაა. მონაცვლეობასა და ყოყმანს შიდა და გარე ხედვებს შორის პეტრარკა მთის წვერზე ასე გამოხატავს:

> „რაც ადრე მიყვარდა, აღარ მიყვარს. მაგრამ ვტყუი: ჯერაც მიყვარს, მაგრამ ნაკლებ ვნებიანად. და ისევ მოვიტყუე: მიყვარს, მაგრამ უფრო მოკრძალებულად, უფრო მოწყენილად (tristius). აი, ბოლოს სიმართლეც ვთქვი; ესაა: მიყვარს, მაგრამ ის, რაც ჯობდა არ მყვარებოდა, რაც მერჩივნა, შემძულებოდა. და მაინც მიყვარს, მაგრამ ნების საწინააღმდეგოდ, იძულებით, მწუხარებითა და შფოთით“ (Petrarca, 2007, გვ. 18-19. თარგმანი ჩემია, ლ. ა.).[1]

აქვე, ცოტა წინასწარ, ერთ (ნიუანსურ?) განსხვავებაზე მივანიშნოთ ხედვის ობიექტისადმი მიდგომაში პეტრარკასა და ჯორდანო ბრუნოს შორის. ბრუნოსთვისაც ჭვრეტის ნამდვილი ობიექტის ხედვა, საბოლოო ჯამში, საკუთარ თავში ჩაღრმავებით მიიღწევა, რაც, თავის მხრივ, გარეგანი ხილული სახის (რომელიც მიუწვდომელი სინამდვილის ანარეკლი ან კიდევ სულაც ანარეკლის ანარეკლია) დანახვით იწყება. უფრო სწორედ, ჭეშმარიტი ობიექტის (ანუ სინამდვილის) სრულყოფილად დანახვა ბოლომდე ვერასდროს მიიღწევა, რაც შეიძლება ასეც გამოითქვას: გარეთ მიმართული ხედვა, რომელიც, საბოლოო ჯამში, საკუთარი თავის ჭვრეტაა, მხოლოდ ანარეკლებისა და გამოვლინებების ხედვით ხორციელდება.[2] მაგრამ, პეტ-

[1] აქტეონის მითის ინტერპრეტაციების შესახებ, მათ შორის პეტრარკასა და პეტრარკისტებთან იხ. Barkan, 1980, გვ. 317-359; Murphy, 1991, გვ. 137-155.

[2] ნეჟეშლებას თანახმად, პეტრარკა აქ თავისი სასიყვარულო პოეზიის მთავარ მოტივს იმეორებს: სიყვარულის გარე ობიექტი უნდა ჩანაცვლდეს ღვთაებრივით ადამიანის გონებასა და შინაგან სამყაროში; თუმცა, შიდა სცენარი ყალიბდება დიალოგში გარე სცენართან. ცნობისმოყვარეობა ერთ-ერთი ცოდვაა, მაგრამ სწორედ ცნობისმოყვარეობა უბიძგებდა პეტრარკას მთაზე ასულიყო, სადაც ის საკუთარ თავს უღრმავდება (Nejeschleba, 2019, 93). მეტიც: ნეჟეშლებას გადმოცემით, რ. ბლუმის აზრით, პეტრარკა ამ შიდა სამყაროში

რარკასგან განსხვავებით, გარე სამყაროს ცოდნის და 'ხედვის' სურვილს ბრუნო არათუ ოდნავ ცუდ ცნობისმოყვარეობად არ აღიქვამდა, არამედ პირიქით, ეს ადამიანის არსებისეულ დანიშნულებად მიაჩნდა.[1] ამიტომ, ვფიქრობ, ბრუნო იმას არ იტყოდა, რაც პეტრარკამ, ავგუსტინეს პირით, Secretum-ის მეორე თავში თქვა: „რა სარგებელი აქვს ამდენის ცოდნას – მიწისა და ცის განფენილობის, ზღვის სიდიდის, ვარსკვლავთა მოძრაობის, მცენარეებისა და ქვების თვისებების, საერთოდ ბუნების ყველა საიდუმლოსი – თუ შენი თავი არ იცი?" (Petrarca, 1992, გვ. 144-147. თარგმანი ჩემია, ლ. ა.).[2] მაგრამ ფიქრობდა თუ არა თავად პეტრარკა მთლად იმავეს, რაც მან ავგუსტინეს 'ათქმევინა'? – ნაწილობრივ, ალბათ, კი.

დავუბრუნდეთ ჯორდანო ბრუნოს. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, როგორც აღვნიშნეთ, მრავალმხრივ გამორჩეულია აქტეონის მითის მისეული ინტერპრეტაცია, რომელსაც „საგმირო სიგიჟეების" (De gli eroici furori) მეოთხე დიალოგი ეძღვნება. ის საინტერესოა როგორც თავისთავად, ფილოსოფიური ანალიზისთვის (ნადირობის მეტაფორა, როგორც ცოდნის ძიება, თვითშემეცნების განსაკუთრებული სახეა: ხედვა-ნადირობა-სიყვარული-გონისმიერი სწრაფვა, საბოლოოდ, საკუთარ თავზე მიმართული მოქმედებაა), ასევე ბრუნოს ცხოვრების თვალსაზრისითაც (აქტეონის დაღუპვა ცოდნისკენ დაუოკებელ სასიყვარულო სწრაფვაში ხელახალი დაბადების საწინდარია, რაც უსასრულოდ სრულყოფადი ცოდნის მოპოვების ახალ საფეხურს მოასწავებს). დავაკვირდეთ აქტეონის მითის ინტერპრეტაციას ბრუნოსთან, მის ფილოსოფიურ, კერძოდ, გნოსეოლოგიურ-ონტოლოგიურ შინაარსს, რაც ნადირობის, ხედვის, სიყვარულისა და აზროვნების ცნებების ურთიერთმიმართებაში და მეტიც, ამ ცნებებით გამოხატული მოქმედებების თითქმის გაიგივებაშიც ვლინდება. აქტეონის მითის ბრუნოსეული ინტერპრეტაციის ზოგადად მიმოხილვის პროცესში და ამის შედეგად, შევეცადოთ, გავარჩიოთ ამ მითის ბრუნოსეული ვერსიის ფილოსოფიური შინაარსი, როგორც დეტალებში, ასევე მთლიანად. აქტეონის შესახებ დიალოგის მაგალითზე, ვცადოთ, მეტ-ნაკლებად განვსაზღვროთ ამ დიალოგში ხსენებული მხატვრული პერსონაჟების/სახეების როლი და მნიშვნელობა ბრუნოსთვის. შემდეგ, ზედაპირულად მაინც, თუნდაც მხოლოდ შეკითხვის დასმის სახით, დავფიქრდეთ ჯორდანო ბრუნოს მიერ აქტეონის მითის ინტერპრეტაციის

არ რჩება და ისევ გარეთ გადის, რომ ადრესატს (დიონიჯის) წერილი მისწეროს და თავისი განცდების შესახებ ამცნოს. ბლუმის თანახმად, სწორედ ეს არის ფილოსოფოსის მოვალეობა: მას შეუძლია მხოლოდ გარეთ გახედვა, რომ მერე კრიტიკულად თავის შინაგან მე-ს დაუბრუნდეს და ბოლოს, საზოგადოებაში დაბრუნდეს და სხვა ადამიანებს თავისი გამოცდილება ამცნოს. მით უმეტეს, რომ პეტრარკასთვის, როგორც ჰუმანისტისთვის, სოკრატეს მსგავსად, ადამიანი ფილოსოფიური ძიების ცენტრია (Nejeschleba, 2019, გვ. 94).

[1] ბრუნოს მთელი შემოქმედება, მეტ-ნაკლებად, ამ აზრს გამოხატავს. ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითი მასთან სწორედ აქტეონის მითის ინტერპრეტაციაა „საგმირო სიგიჟეებში" (პირველი ნაწილი, დიალოგი მეოთხე) (Bruno, 2021, გვ. 157-177). შდრ. აგრეთვე იქვე, პირველი ნაწილი, მესამე დიალოგი (Bruno, 2021, გვ. 138-141). აქვე აღვნიშნავ, რომ ბრუნოს დიალოგების ქართული სათაურის ვარიანტი – „საგმირო", და არა „გმირული", როგორც მე მქონდა თავდაპირველად გათვალისწინებული, ხათუნა ცხადაძემ შემომთავაზა, რისთვისაც ძალიან მადლობელი ვარ.

[2] შდრ. ჯორდანო ბრუნოს ნათქვამს იმავე „საგმირო სიგიჟეების" პირველი დიალოგის მესამე თავიდან: „საკმარისია თითოეულმა აკეთოს, რაც კი შეუძლია" ("assai è ch'ognun faccia il suo possibile") (Bruno, 2021, გვ. 141).

მიმართებაზე თავად ბრუნოს ცხოვრებასა და ბედთან (რომელიც, დიდწილად, მან თავად შექმნა), იმიტომაც, რომ ბრუნოს ფილოსოფია მისი ცხოვრებისგან განყენებული არ ყოფილა. და ბოლოს, მცირე დანართის სახით, აქტეონის მითის ბრუნოსეულ ვერსიას შევადარებთ ნარცისის გაგებას პლოტინთან, 'დევნის' ცნებას იოანე პეტრიწთან და გალაკტიონ ტაბიძის აქტეონის შესახებ ლექსს.

აქტეონის შესახებ მითის ბრუნოსეული ვერსია არაერთხელ ყოფილა მკვლევართა ინტერპრეტაციის საგანი. მიუხედავად იმისა, რომ ბრუნოსთან ამ მითის გადმოცემა და განმარტება დიდ ადგილს არ იკავებს და საერთოდ, მოცულობით დიდი არ არის, ის ძალიან დატვირთულია დეტალებით, რომლებსაც თან ახლავს მათი ფილოსოფიური შინაარსის ავტორისეული განმარტებები. ამგვარი კოპლექსურობა, მხატვრული სახეებით გამოხატული, ახასიათებს ბრუნოს შემოქმედებას. საერთოდ, ბრუნოსთვის ფილოსოფია მჭიდროდ და შეგნებულად არის მხატვრულ სახეებთან, პოეზიასთან და ხელოვნებასთან დაკავშირებული; მეტიც: მეცნიერებისა და ხელოვნების ეს დარგები ბრუნოსთან და მისი წარმოდგენით, ერთმანეთს ავსებენ და სრულყოფენ.

მივუბრუნდეთ ბრუნოსეული ინტერპრეტაციის წინაპირობებს და აქტეონის შესახებ მითის ვერსიებს. ტრადიციულად, მითოლოგიაში, აქტეონის სიკვდილი, როგორც აღვნიშნეთ, განიმარტებოდა როგორც სასჯელი მისი გადაჭარბებული ცნობისმოყვარეობის გამო, რაც მის მიერ (შიშველი) ქალწული ქალღმერთის დანახვაში (თუ დანახვის სურვილში) გამოიხატებოდა. ამგვარი ვერსიაა აპულევსის „მეტამორფოზებშიც" (11, 4). რაც შეეხება სიყვარულს, როგორც ნადირობის განსაზღვრებას, ის გვხდება იმავე ოვიდიუსთან, „სიყვარულის ხელოვნებაში" (Ars amatoria 1, 45-46) (ოღონდ, „მეტამორფოზებისგან" განსხვავებით, აქტეონი აქ არ ფიგურირებს), თუმცა შედარება უფრო ძველია და ფილოსოფიური დატვირთვის მქონე. საყოველთაოდ ცნობილია ეროსის, როგორც მონადირის სახე. სპეციფიკურად ფილოსოფიურ კონტექსტში ეროსს პლატონი 'მონადირეს' უწოდებს (Simp. 203 d; Soph. 222d) (Bruno, 2021, გვ. 178). ტამარა ალბერტინის თანახმად, ნადირობის მეტაფორის ერთ-ერთი ძირითადი სათავე პლატონის „ფედონია" 66c (Albertini, 2011, გვ. 298). ეს არის ნადირობა არსზე, რაც აზრით იდეის წვდომისკენ სწრაფვას გულისხმობს. მოგვიანებით, XV საუკუნეში, როგორც ვერნერ ბაიერვალტესი აღნიშნავს, ცოდნა ნადირობად განსაზღვრა ნიკოლოზ კუზელმა, რაც მისი წიგნის სათაურშიც ჩანს: De venatione sapientiae („მეცნიერების მონადირება", ან „ნადირობა სიბრძნეზე", დაიწერა 1462 წელს), რაც ასევე ბრუნოს შთაგონების ერთ-ერთი წყარო შეიძლება ყოფილიყო (Beierwaltes, 1978, გვ. 348). ბაიერვალტესის აზრით, ბრუნოს „საგმირო სიგიჟეები" იკითხება რენესანსის სიყვარულის თემისადმი მიძღვნილი ტრაქტატებისა და პოეზიის კონტექსტშიც, თუმცა ბრუნოსთან დიდ მნიშვნელობას იძენს გონისმიერი ამაღლების ფილოსოფიური თემა, რომელიც პლატონის „ნადიმით" იყო შთაგონებული და რომელმაც ნეოპლატონური ფილოსოფიის გრძელი გზა გამოიარა (Beierwaltes, 1978, გვ. 346).

სხვა ინტერპრეტაციებისგან განსხვავებით, ბრუნოსთან მონადირე აქტეონის საქციელი – დიანას ნახვის სურვილი და შემდეგ ირმად ქცეული აქტეონის მისივე ძაღლების მიერ დაგლეჯა, ტირინანცის აზრით, უფრო იმას ემსახურება,

რომ ინტელექტუალური 'ამაღლების' და ხედვის პოზიტიური ასპექტი წარმოაჩინოს (Bruno, 2021, გვ. 181). რენესანსის ეპოქის სხვა წარმომადგენლებისგან, მათ შორის, ნაწილობრივ მარსილიო ფიჩინოსგან განსხვავებით, ბრუნო, ასე ვთქვათ, მიწიერ (volgare) სიყვარულსაც დადებით მნიშვნელობას ანიჭებს (შდრ. Ficino, De amore, VI, 8) (Bruno, 2021, გვ. 185-186). აქტეონი, სხვათა შორის, ფიგურირებს ჯორდანო ბრუნოს დიალოგში Spaccio de la bestia trionfante-შიც („ტრიუმფატორი მხეცის გაძევება"), მაგრამ დავუბრუნდეთ ჩვენს დიალოგს.

ჯორდანო ბრუნომ დიალოგების კრებული „საგმირო სიგიჟეების შესახებ" დაწერა იტალიურ ენაზე, 1585 წელს, ლონდონში ყოფნისას. წიგნი ბრუნომ მიუძღვნა ფილიპ სიდნეის, ინგლისური რენესანსის ცნობილ წარმომადგენელს, იტალიური ენის კარგ მცოდნეს. წიგნი შედგება სამი ნაწილისგან, ამას ბრუნო შესავალშივე განმარტავს. პირველი ნაწილი მოიცავს ხუთ დიალოგს, მეორე – ოთხს, და ერთიც, უკანასკნელი დიალოგი, ცალკე ნაწილია. ეს ნაწილები ურთიერთდაკავშირებულია, ანუ გადასვლა ერთი დიალოგიდან მეორეზე და ერთი ნაწილიდან მომდევნოზე არაა შემთხვევითი. ორივე წიგნის დიალოგები ერთმანეთთან თავისებურ გადაძახილშია.

აქტეონის შესახებ წიგნის პირველი ნაწილის მეოთხე დიალოგში საუბრობენ. პირველი ნაწილის მოქმედი პირები ანუ მოსაუბრეები არიან ტანსილო და ჩიკადა. ტანსილო (ლუიჯი ტანსილო XVI საუკუნის პოეტი იყო) თავად ბრუნოს განასახიერებს ანუ ბრუნო მისი პირით საუბრობს. ის ჩიკადას უკითხავს როგორც თავის, ასევე ბრუნოს ლექსებს. რაც შეეხება საკუთრივ მეოთხე დიალოგს, რომელიც აქტეონს ეხება, ის 7 მონაკვეთად იყოფა. მასში მოთხრობილია აქტეონის შესახებ მითი, ისე, როგორც ეს უკვე მოკლედ გადმოვეცით: ახალგაზრდა მონადირე აქტეონი მოიხიბლა დიანათი (რომელიც დიალოგში დასახელებული არც არის) და მან აქტეონი ირმად აქცია. აქტეონისვე ძაღლებმა ის ვერ იცნეს და დაგლიჯეს. ოღონდ ბრუნოს ინტერპრეტაცია, როგორც აღვნიშნეთ, გაცილებით უფრო რთული და მრავალპლანიანია, იმდენად, რომ ამ მითის სიუჟეტიც ბევრად უფრო კომპლექსურ სახეს იძენს.

მომყავს ჯორდანო ბრუნოს „საგმირო სიგიჟეების" პირველი ნაწილის მეოთხე დიალოგის პირველი სონეტის ჩემივე შეძლებისდაგვარად სიტყვასიტყვითი თარგმანი (Bruno, 2021, გვ. 157):

ტყეებში მასტიფებს და მწევრებს აუშვებს
ახალგაზრდა აქტეონი, როცა ბედი
მას უჩვენებს ეჭვითა და ხიფათით სავსე გზას,
მხეცების ნაკვალევზე დასადევნად.

და აი, წყალში ულამაზესი სხეული და სახე,
რაც კი მოკვდავმა და ღმერთმა შეიძლება იხილოს –
მეწამულის, ალებასტრისა და წმინდა ოქროსი
დაინახა; და დიდი მონადირე იქცა ნადავლად.

ირემი, რომელიც განსაკუთრებით გაუვალ
ადგილებში მსუბუქი ნაბიჯებით გზას იკვლევდა,
მისივე მრავალმა დიდმა ძაღლმა დაგლიჯა.

ჩემს ფიქრებს მივმართავ ძვირფასი ნადავლისკენ,
ხოლო ისინი, ჩემს მიმართ გააფთრებულები,
მკლავენ სასტიკი და ამაყი კბენით.

ტანსილო (ანუ ბრუნო) განმარტავს, რომ აქტეონი განასახიერებს ადამიანის გონებას (ინტელექტს), რომელიც ღვთაებრივ მშვენიერებას – ცოდნას ეძებს. ინტელექტი – აქტეონი, ბაიერვალტესის განმარტებით, ადამიანის უმაღლესი რაციონალური უნარია, რომელიც ცდილობს, 'მოინადიროს', ე.ი. შეიმეცნოს ღვთაებრივი სიბრძნე ანუ ჭეშმარიტება და ამას ღვთაებრივი მშვენიერების ხილვით ახორციელებს: მშვენიერებაში ის ხედავს სიბრძნეს ანუ ჭეშმარიტებას როგორც თავად ღვთაებრივი ყოფნის გამოვლინებას; ეს გამოვლინება დიანა არის. ის საკუთარი თავით მიანიშნებს იმის საფუძველზე, რის გამოვლინებასაც წარმოადგენს: აპოლონზე. ღვთაებრივი საწყისი თავისთავად მიუწვდომელია, მაგრამ დიანა მას ხილულად და წვდომადად აქცევს, თავისი თავის მეშვეობით. ეს არის, ბაიერვალტესის თქმით, აბსოლუტური მონადის გაშლა „ბუნების, უნივერსუმის, სამყაროს" მონადაში (Beierwaltes, 1978, გვ. 348). ღვთაებრივი საფუძვლის მიუწვდომლობა დაფუძნებულია მის 'ინტენსიურ' უსასრულობაში, თუმცა ის თავის თავს უსასრულოდ ავლენს სამყაროში, რომელიც, თავის მხრივ, 'ექსტენსიურად' უსასრულოა და დროში მდინარე სააზროვნო პროცესში მისი წვდომა შეუძლებელია. ამიტომ, აქტეონის ნანადირევად ქცევა სწორედ იმას გამოხატავს, რომ დისკურსიული – დროში მიმდინარე და სასრული აზროვნება გაიჭრება საკუთარი თავის გარეთ; ის ამაღლდება და ხედვა უერთდება ხილვის ობიექტს; (ქალ)ღმერთის ნახვა ნიშნავს თავად მის მიერ დანახულად, 'შეპყრობილად', 'შთანთქმულად' და მასთან გაერთებულად ყოფნას. ეს გაიგივება მომენტალურად ხდება (Beierwaltes, 1978, გვ. 349. ბაიერვალტესი მიუთითებს პლოტინის ენეადებიდან იმ ადგილებს, სადაც, ანალოგიურად, ხედვა თავად იქცევა ხილვის საგნად: პლოტინი, VI 7, 36, 17; VI 9, 11, 6). საერთოდ, შემთხვევითი არ არის, ბრუნოს ფილოსოფიურ ნაშრომებში ორგანულად რომ არის პოეზია და მხატვრული სახეები ჩართული. მარია მოოგ-გრუნევალდი აღნიშნავს, რომ ბრუნოს აზრით, ფილოსოფოსები გარკვეულწილად მხატვრებიც არიან და პოეტებიც, ხოლო პოეტები – მხატვრები და ფილოსოფოსები, მხატვრები კი ფილოსოფოსები და პოეტები არიან; ფილოსოფოსი არ არის ის, ვინც არ თხზავს და არ ხატავს. ამიტომაც ბრუნოსთვის აუცილებელია შემეცნება სახეებისა და ფანტაზმების მეშვეობით (Bruno, 2018, გვ. VIII, XLI-XLII). ფილოსოფიასა და მხატვრობას შორის მიმართება ბრუნოს შემოქმედებაში თავად მის მიერ არის საფუძვლიანად ახსნილი (Ciliberto, 2005, გვ. 68-71).

დავუბრუნდეთ ბრუნოსეული აქტეონის შესახებ დიალოგის მხატვრულ სახეებს. აქ ტრანსფორმაცია, დაგლეჯა, გაერთება წარმოდგენილია როგორც სიკვდილი; ნადავლად ქცეულ მონადირეს მისივე ძაღლები გლეჯენ. ბაიერვალტესის შეფასებით, ეს არის აზრის საკუთარი თავისვე მეშვეობით ისეთი პარადოქსული გარდაქმნა, რომ ეს აზრი (ფიქრი, სწრაფვა, გონისმიერი ჭვრეტა) თავის მიზნად გარდაიქმნება და საკუთარ თავსაც უბრუნდება. ამასთანავე, გარდაქმნა, როგორც სიკვდილი (და პირიქით: სიკვდილი, როგორც გარდაქმნა) ახალი ცხოვრების დასაწყისია: ეს

არის სიცოცხლე საძიებელ და სასურველ საგანში. ამგვარ სიკვდილს, ბაიერვალტესის შეფასებით, დაკარგული აქვს მითისთვის დამახასიათებელი დაუნდობელი მოკვდინების ელფერი: ბრუნოსთან სიკვდილი სიყვარულის და სწრაფვის ობიექტად გარდაქმნაა (სასიყვარულო სიკვდილის მოტივის შესახებ პარალელისთვის ბაერვალეტესი მიუთითებს მარსილიო ფიჩინოზე, De amore II, 8). სიკვდილი, როგორც გარდაქმნა და საკუთარი თავის 'მოსპობა', ამასთანავე, განთავისუფლებაა მატერიალური აუცილებლობისგან, გრძნობადი სამყაროს ბორკილებისგან, დროში მიმდინარე და წარმოდგენების შესაბამისად ცხოვრებისგან. ის ინტელექტის შესაბამისად ცხოვრების საწინდარია და, მეტიც, მისი გადალახვაც არის, გონისმიერი ჭვრეტის საგანთან გაიგივებით (ანუ ინტელექტის სწრაფვის განხორციელებაა). ბაიერვალტესის თანახმად, ფილოსოფიურად ეს არის აბსტრაჰირება გრძნობადისა და დროითისგან, ზიარება ერთისა და სიკეთის ჭვრეტასთან, რაც თან ახლავს თვითკონცენტრაციას და ფიქრის საკუთარ თავში მიბრუნებას; ჭვრეტას არა გარეგანის, არამედ ჩვენშივე ღმერთის მეუფების. ბრუნოსთვის თავისთავადი უსასრულობა, ყველაფრის უსასრულო ცენტრი, მიღწევადია მხოლოდ საკუთარი სააზროვნო შესაძლებლობების ამოქმედების მეშვეობით. ამიტომ, საბოლოო ჯამში, მონადირე ნადავლს გარეთ კი არ ეძებს, არამედ ის თავად მასშია მოცული (Beierwaltes, 1978, გვ. 350). ბაიერვალტესის თქმით, რასაც ფილოსოფიურად 'აბსტრაჰირება' ეწოდება, პოეტურად 'სიკვდილად' გამოიხატება. ეს არის მომენტალური გაერთება 'უსასრულო ცენტრთან, გაბრწყინება ღვთაებრივი ნათლით, პოეტურ-მითოლოგიურად გამოხატული, როგორც ზიარება 'ღმერთების ცხოვრებასთან' და შესვლა ერთადერთ და ნამდვილ 'სამოთხეში'. ამავე დროს, ეს არის ადამიანის დაბრუნება სამშობლოში (აქვე ბაიერვალტესს მოჰყავს პარალელი პლოტინის მიერ ოდისევსის მეტაფორისა – I 6, 8, 16). ეს არის სულის დაბრუნება სხვაობის სამყაროდან საკუთარ სამშობლოში – ერთში. ამდენად, გარდასახვა/სიკვდილი არის არა ინდივიდის/სუბიექტის გაარარავება, არამედ მისი სრულყოფა. მეტიც, ბაიერვალტესის აზრით, ეს სრულმყოფელი 'მოსპობა' არგუმენტულად მოაზრებადია, განმანათლებელია და აუცილებელიც არის ინდივიდუალური ბედნიერებისთვის. ბრუნოს თანახმად, ადამიანი ფიქრით ღვთაებრივს 'ეხება' (ამას ის უწოდებს „ინტელექტუალურ კონტაქტს": contatto intellettuale) და თვითონ ხდება ღვთაებრივი. ამდენად, ადამიანის სასრულობა ფართოვდება და გაიშლება უსასრულოს ჭვრეტით, მისი გააზრებისა და მასთან გაერთების დაუსრულებელი მცდელობით (Beierwaltes, 1978, გვ. 351).

ბაიერვალტესი ხაზს უსვამს, რომ სიყვარული ბრუნოსთან არ არის 'ბრმა'. პირიქით, ის უზრუნველყოფს კავშირს შემეცნების საფეხურებს შორის (შეგრძნება, წარმოსახვა, რაციონალური მსჯელობა, გააზრება, გონებით წვდომა, რაც ბრუნოსთან, მეტ-ნაკლებად, ნეოპლატონური ტრადიციის შესაბამისია), რომლებიც ბუნების საფეხურებს შეესაბამება. შემეცნების საფეხურთაგან თითოეული სხვაშიც განიჭვრიტება: ყოველი მომდევნო საფეხური, კუზელი როგორც იტყოდა, წინამავლის ერთგვარი დაზუსტებაა. სიყვარული ნათელს ჰფენს, ანათებს და ხელს უწყობს აზროვნებას, უბიძგებს მას იმისკენ, რომ ყველაფერი გამსჭვალოს. შემეცნების საფეხურები გრძნობადი სფეროდან იწყება და მასაც თავისი ღირებულება აქვს: ფიზიკური ხედვა უბიძგებს ადამიანს შემდეგი სვლისკენ და გონისმიერი აზ-

როვნების საფუძვლები თავდაპირველად სწორედ მასში ძევს (Beierwaltes, 1978, გვ. 352). 'ჩრდილების' მეშვეობით, მათი დანახვით, გახსენების გზით, აზროვნება იმისკენ მიიწევს, რისი გამოვლინებაც არის ჩრდილები – ანუ სინამდვილისკენ. ბრუნოსეული 'იდეათა ჩრდილები' ის არის, სადაც ხდება გაცნობიერება – გახსენება, რომელსაც სინათლისკენ მიყავს მაძიებელი. მეტაფორულად (მითოლოგიურად) გამოხატული 'სიკვდილი' თვითრეფლექსიის შედეგია: აზრი ამ დროს თავად მოაზროვნეზეა უკუქცეული. სწორედ ეს არის ბრუნოსთვის ადამიანის რეალური ცხოვრება: 'სიკვდილი' მას საკუთარ თავთან აბრუნებს (Beierwaltes, 1978, გვ. 353).

მაგრამ ვინ არიან აქტეონის ძაღლები? არიან ისინი 'სხვები' აქტეონთან მიმართებით თუ მართლაც 'მისი' ძაღლები არიან ან სულაც თავად აქტეონს წარმოადგენენ? ბრუნოს თანახმად, აქტეონის ძაღლები მისივე გონებისა და ნების მოქმედების სიმბოლოები არიან, ანუ აქტეონის ფიქრებს წარმოადგენენ. ამ საკითხს ქვემოთ მივუბრუნდებით.

ბრუნოს ფილოსოფიის თანახმად, მაქსიმუმი, რასაც შეიძლება ადამიანმა მიაღწიოს, არის სახის – გამოსახულების ხილვა. აქტეონის სიკვდილს ტანსილო/ბრუნო სიმბოლურად განმარტავს: აქტეონი კვდება ამ ბრმა სამყაროში, მაგრამ განახლებას განიცდის გადასვლისთვის უფრო ღვთაებრივ და გონისმიერ სამყაროში. მეორე მონაკვეთში ტანსილო განმარტავს, რომ მონადირის გზამკვლევი სიყვარულია – ღმერთი. მესამე მონაკვეთში ბრუნო კითხულობს მარსილიო ფიჩინოს ლექსს, სადაც ის განმარტავს ტერმინს furioso ('გიჟური', 'შმაგი', შეესაბამება ბერძნ. *mania*-ს პლატონის „ფედროსში", 245a; 265b; თუმცა „ფედროსის" 'მანიებსა' და ბრუნოს „საგმირო სიგიჟეებს" შორის, მოოგ-გრიუნევალდის აზრით, საფუძვლიანი განსხვავებაც არის, სწორედ ბრუნოსთან 'სიგიჟეების' 'საგმირო' ხასიათის გამო (Bruno, 2018, გვ. XI): აქ 'გიჟი' (ოღონდ არა უგუნური) ის არის, ვისაც სურს, იმას დაეუფლოს, რისი გაგებაც არ შეუძლია – უსასრულოს. დანარჩენ მონაკვეთებში მოსაუბრეები მსჯელობენ უსასრულობის, სამყაროს სულისა და ხედვის უნარის შესახებ.

ტამარა ალბერტინის განმარტებით, ბრუნოსთვის ნამდვილი აზროვნება თვითგარდაქმნის აქტია და რადგან ტრანსფორმაცია სიკვდილის ფორმაა, ამიტომ ნამდვილი აზროვნება გმირულ თვისებებს მოითხოვს. ფილოსოფოსი თითქოს საკუთარი ხელით ინტელექტუალურ სიკვდილს განიცდის. ეს განსხვავდება ფილოსოფიის ტრადიციული გაგებისგან, რომელიც სიბრძნის ძიებას გულისხმობს. ალბერტინის აზრით, ბრუნოსთან არჩევანი კი არ არის სიბრძნესა და გმირობას შორის, არამედ ორივე ერთად არის: სიბრძნე და გმირობა. ეს, თავისებურად, დამახასიათებელია რენესანსისთვის, რომელსაც ჰარმონიისკენ, თანხმობისკენ და შერიგებისკენ სწრაფვაც ახასიათებს (Albertini, 297). რენესანსს ახასიათებდა ბრძენი გმირის ძიება. ეს აქტიური და მჭვრეტელობითი ცხოვრების ერთიანობის განსახიერებაც არის. ფლორენციის კანცლერი, კოლუჩო სალუტატი (1331-1406) ასეთ ბრძენ გმირად მიიჩნევდა ჰერაკლეს ჰიდრასთან ბრძოლაში. ჰერაკლეთი ფიჩინოც იყო დაინტერესებული: ის, მისი აზრით, განასახიერებდა ადამიანური გონების დაუმარცხებლობას ვნებებთან ბრძოლაში, ხოლო თავისი თორმეტი გმირობით, რომელსაც ფიჩინო თორმეტ ზოდიაქოსთან მიმართებით განიხილავდა, ასტრალურ გავლენებზე გამარჯვებას მოწმობდა (Albertini, 298).

ახლა უფრო თანმიმდევრობით მივყვეთ დიალოგს და დავაკვირდეთ ბრუნოსთან ხედვის, ნადირობისა და გონისმიერი აზროვნების ურთიერთმიმართების გაგებას აქტეონის მითის მაგალითზე.

როგორც უკვე ვთქვით, ტანსილოს/ბრუნოს თანახმად, აქტეონი ნიშნავს ინტელექტს, რომელიც მიისწრაფვის ღვთაებრივი სიბრძნის/ცოდნის/მეცნიერების (sapienza) მოსანადირებლად და ღვთაებრივი მშვენიერების საწვდომად. ის აუშვებს ძაღლებს – მასტიფებს და მწევრებს (i mastini ed i veltri). მწევრები უფრო სწრაფები არიან, მასტიფები უფრო ღონივრები, რადგან გონების მოქმედება წინ უსწრებს ნების მოქმედებას და როგორც ლამპარი, მას გზას უნათებს. გონების გარეშე ნება უმიზნო იქნებოდა, ხოლო ნების გარეშე გონება იქნებოდა უმოქმედო, რადგან ნება უფრო ქმედითია გონებაზე. საერთო ჯამში, მიზანზე მიმართული ქმედება ჭვრეტაც არის და მოქმედებაც.

ალბერტინის თანახმად, ძაღლები აქტეონის სხეულისა და გონების გაგრძელებაა. მწევარი ძაღლები უფრო მოქნილ ინტელექტს განასახიერებენ, მასტიფები კი უფრო ძალოვან ნებას. რენესანსის სხვა ფილოსოფოსთა მსგავსად, ბრუნოს მიაჩნია, რომ ეს ორი უნარი განუცალკავებელია და ერთმანეთს ავსებს: ნების გარეშე ინტელექტი არ მოქმედებს, ხოლო ინტელექტი ნებას რომ ლამპარივით წინ არ მიუძღოდეს, ნებას ორიენტაცია დაეკარგებოდა. მიზანი ჭვრეტისა და მოქმედების ერთიანობაა (Albertini, 2011, გვ. 299).

აქტეონი და მისი ძაღლები მიადგებიან გზაჯვარედინს, რომელსაც, ბრუნოს თანახმად, 'პითაგორული ფორმა' Y აქვს. ძაღლები საკმაოდ გაუვალ, ველურ ბილიკს მიუყვებიან, თუმცა სწორ გზას ადგანან. გარეული ცხოველები, რომლებსაც აქტეონი მისდევს, დიალოგში განმარტებულია როგორც „იდეალური ცნებების ინტელიგიბილური სახეები". ალბერტინის თანახმად, ისინი ბრუნოსთან რეალური ცხოველები არც არიან, არამედ თავად მონადირის პროექციები ანუ ფიქრებია, რომლებიც მას სანადიროდ უბიძგებენ (Albertini, 2022, გვ. 299).

ტყეში სრბოლისას აქტეონი და მისი ძაღლები მიადგებიან წყალს, რომელიც „მსგავსებათა სარკეს" განასახიერებს. აქტეონი ხედავს წყალში დიანას მშვენიერებას, „ღვთაებრივი ძალის მეწამულს, ღვთაებრივი სიბრძნის ოქროს, ღვთაებრივი მშვენიერების სისპეტაკეს". ის ხვდება, რომ უყურებს იმ მიზეზს, რომელიც მასში სურვილსა და ძიებისკენ სწრაფვას აღძრავდა. ასე მონადირე ხვდება ნადირობის ქალღმერთს, რომელიც თავის თავში აერთიანებს ძალას, სიბრძნეს და მშვენიერებას (Albertini, 2011, გვ. 299). დიანას ნახევარმთვარის შუქზე (დიანა მთვარის ქალღმერთიცაა, მისი სიმბოლო ნახევარმთვარეა; ამასთანავე, დიანა, მთვარის ქალღმერთი, 'სარკეა' აპოლონისა, მზის ღმერთის), აქტეონს თავზე რქები ეზრდება, რასაც ის წყალში ხედავს. ტრადიციულად, სიმბოლური დატვირთვა აქვს წყალს: წყალში ხედავს აქტეონი დიანას და წყალშივე ხედავს თავის გამოსახულებას, უკვე ირმად ქცევის პროცესში. ბრუნოს თანახმად, წყალი ერთგვარი სარკეა, რომელიც მსგავსებას ასახავს და რომელშიც სიკეთის ენერგია და ღვთაებრივი ბრწყინვალება ირეკლება. გარეგნობით აქტეონი მხეცად იქცევა, იმ მხეცად, რომელზეც თავად ნადირობდა.

აქვე მოვიყვანთ ბრუნოს განმარტებას აქტეონთან დაკავშირებით. ბრუნოს თანახმად, აქტეონი ჩვეულებრივი ადამიანიდან იშვიათ და გმირ ადამიანად იქცევა; გამორჩეულია ყველაფერი, რასაც ის აკეთებს, განსაკუთრებულია მისი ფიქრები და ცხოვრება. სწორედ ამ მომენტში მისი დიდებული და მრავალრიცხოვანი ძაღლები მას კლავენ. ამგვარად, აქტეონის სიცოცხლე წყდება ამქვეყნიური უგუნურების, გრძობადობის, სიბრმავისა და ილუზიის სამყაროში და იწყებს გონების მიხედვით ცხოვრებას.

მაშ, ირმად ქცეული აქტეონის წინააღმდეგ მისივე ძაღლების ენერგია მიემართება. თუმცა, სწორედ ეს არის მათი მხრიდან პატრონის განსაკუთრებული ერთგულება: გონებამ და ნებამ თითქოს 'მოინადირეს' ის, რასაც მისდევდნენ და მას დაეუფლნენ. რა არის ეს, რასაც მისდევდნენ? ეს რეალურად განსახიერებული გონითი ცნებაა. ალბერტინის თქმით, ინტელექტი და ნება სწვდება იმ ცნებას, რომლისკენაც ისინი მიისწრაფვოდნენ. მათი სიგიჟე თავად აქტეონის სიშმაგეა (Albertini, 2011, გვ. 299). აქტეონი იღუპება და ხელახლა იბადება თავისი ანარეკლის სახით წყალში. მისი საკუთარი ანარეკლი იწვევს მისივე მეტამორფოზას (Albertini, 2011, გვ. 300). ჩვენ თვითონ თუ განვაგრძობთ ბრუნოს ინტერპრეტაციას, შეიძლება ვთქვათ, რომ მონადირე აქტეონი ანარეკლია, „მსგავსების სარკეა" ნადირობის ქალღმერთი დიანასი. მისწრაფება მასზე – მთავარ იდეაზე ანუ (გაუცნობიერებლად) დიანაზეა მიმართული (თუმცა, დავუმატოთ, აქტეონის განზრახვა მხეცებზე ნადირობა იყო, ხოლო თავად დიანას 'უკან' აპოლონი დგას, ანუ დიანაც, თავის მხრივ, მისი 'ანარეკლია'), მაგრამ ეს მისწრაფება ახლა მიმართულია აქტეონზე, რომელიც, ვიმეორებთ, მთლიანობაში გონებას განასახიერებს, ოღონდ ახლა ის ირმადაა ქცეული. ამგვარად, აქტეონი თავისებური ანარეკლია დიანასი, რადგან ნადირისკენ აქტეონის ლტოლვა სინამდვილეში დიანასკენ ლტოლვაა, ხოლო ირემი აქტეონის მეტამორფოზაა და მისი ერთგვარი ანარეკლი. საბოლოოდ, გონება საკუთარი თავისკენ ისწრაფვის და მისივე ანუ თავისი თავის დაუფლებას ცდილობს, ოღონდ ანარეკლებს სწვდება. ამდენად, მსგავსებებით 'თამაში' ადრევე იწყება: აქტეონს ხომ არც ჰქონია განზრახვად დიანაზე ნადირობა, ის მხეცებზე ნადირობდა, მაგრამ დიანას დანახვისას მიხვდა, რომ სინამდვილეში უფრო მაღალი 'სამიზნე' ჰქონდა. გამოდის, რომ აქტეონის თავდაპირველი მოჩვენებითი სამიზნე – მხეცები – მინაბაძია მისწრაფების ნამდვილი ობიექტისა – დიანასი, რომელიც, თავის მხრივ, მინაბაძი თუ არა, მეტაფორული, სახოვანი განსახიერებაა ყოველივე იმის, რისკენაც გონება (ნებასთან ერთად) ისწრაფვის და რაც თავად არის. რაც შეეხება ძაღლების მიერ დაგლეჯილ ირემს, ის გამოხატულებაა (ან მინაბაძი) აქტეონისა, რომელსაც მისი ფიქრები (ნება და გონება) ანუ მისივე ძაღლები სწვდებიან. ეს არის ბრუნოსეული 'საგმირო სიგეჟე' და ესაა მისი თეორიაც ადამიანისთვის მხოლოდ ანარეკლების მისაწვდომობის შესახებ, რაც, როგორ უცნაურადაც არ უნდა ჟღერდეს, სულ არ არის პესიმისტური იმის გამო, რომ ეს სწრაფვა დაუსრულებელია, ანუ თუ ადამიანი ამ ძიებას არასდროს წყვეტს, რადგან ძიების საგანიც – სამყაროთა უსასრულობის ბრუნოსეული თეორიის გათვალისწინებით – უსასრულოა. ბრუნოს თქმით (ეს სიტყვები ალბერტინისაც მოყავს თავის სტატიაში), აქტეონი ჩვეულებრივი ადამიანიდან იქცევა იშვიათ და გმირ პიროვნებად, გამორჩეულად

ყველაფერში, რასაც ის აკეთებს და ფიქრობს. ის განსაკუთრებული ცხოვრებით ცხოვრობს. ამ დროს მისი ძაღლები მას კლავენ. ის წყვეტს გიჟური, გრძნობებით მოცული, სიბრმავითა და ილუზიებით გამსჭვალული ცხოვრებით სიცოცხლეს და იწყებს ინტელექტის თანახმად ცხოვრებას. ალბერტინის თქმით, ინტელექტი და ნება შლის ადამიანის მხეცურ ბუნებას და გმირი თვითრეფლექსიით უმაღლეს რეალიზაციას აღწევს; ხოლო ინტელექტის მეგზურობით ცხოვრება სიბრძნის დასაწყისის მომასწავებელია (Albertini, 2011, გვ. 300).

როგორ კავშირშია აქტეონის მითი ბრუნოს თეორიასთან უნივერსუმის უსასრულობის შესახებ? ადამიანის სწრაფვაც უსასრულოა სამყაროს უსასრულობის შესამეცნებლად, მეტიც, ეს სწრაფვა ადამიანის დანიშნულებაა. ბაიერვალტესის თქმით, ბრუნოს თანახმად, ადამიანს აქვს უნარი, სამყაროს უსასრულობა ჭვრიტოს და ამით თავად გარდაქმნას საკუთარი თავი ღვთაებრივად და უსასრულოდ, თუნდაც ეს წამიერი იყოს (Beierwaltes, 1978, გვ. 346).

მაშ, არის თუ არა აქტეონის დაგლეჯა მისი ძაღლების მიერ, ბრუნოს გაგებით, მისი მარცხი ან მისი სასჯელი? არა და პირიქითაც. ეს არის (შეძლებისდაგვარად) საძიებლის წვდომა, იდეის გაერთება იმასთან, რაც გონებისა და მისწრაფების საგანია. ბრუნოს თეორიების მიხედვით, ადამიანი მხოლოდ მსგავსებებს სწვდება (ვიმეორებ: ამაში არაფერია პესიმისტური, პირიქით: ეს აძლევს ადამიანს შემდგომი და დაუსრულებელი ძიების სტიმულს). აქტეონი მეტამორფოზას განიცდის – ირმად იქცევა, იგლიჯება და აღარ არსებობს. ბრუნოსთვის მეტამორფოზა, გარდაქმნა, განწვალება, დაწვა ახლად გარდასახვის – ოღონდ სხვა-ახლად საწინდარია. ამიტომაც არის მისთვის ყოველი ინდივიდი განუმეორებელი და ღირებული. ეს მისი ფილოსოფიური თეორიაა და ეს იყო, ალბათ, ის, რაც მას გადააწყვეტინა სასამართლოზე რომში, XVII საუკუნის სულ დასაწყისში, თავის დაცვაზეც უარი ეთქვა.[1] მგონი, გვაქვს იმის თქმის უფლება, რომ არ გვაქვს უფლება, არც ბრუნოსეული აქტეონი აღვიქვათ დასჯილად და წამებულად და არც თვითონ ბრუნო მარტვილად და მსხვერპლად (ნაწილობრივ იგივეს, ოღონდ სხვა აქცენტებით, სოკრატეზეც ვიტყოდით), როგორი ცუდიც არ უნდა ყოფილიყო და იყოს თავად ნადირობა[2] და ინკვიზიცია.

ბრუნოსეული აქტეონიდან რამდენიმე პარალელი გავავლოთ. ჯერ პლოტინს შევეხოთ, მით უმეტეს, რომ ბრუნო პლოტინის თხზულებებს იცნობდა და ახსენებდა კიდეც. მსგავსება შეინიშნება ბრუნოსეულ აქტეონსა და ნარცისის მითის პლოტინისეულ გაგებას (Plot. I, 6, 8, 8) შორის, თუმცა მათ შორის განსხვავებაც არის.

---

[1] ბრუნოს ცხოვრების საფუძვლიანი კვლევისთვის იხ. (Ciliberto, 2020), ხოლო ბრუნოს ცხოვრებისა და ფილოსოფიის არსებისეული ურთიერთმიმართებისთვის იხ. (Ciliberto, 1992).

[2] საინტერესოა, რომ ბრუნომ თავის კოსმოლოგიურ სისტემაში, ცის თაღის ტრადიციული სურათის რეფორმისას, სხვა ცვლილებებთან ერთად, ორიონი 'ჩამოხსნა'; ჯულიო ჯორელოს აზრით, ამის მიზეზი სხვა ვერაფერი იქნებოდა, თუ არა ორიონის, როგორც მონადირის, სისასტიკის მიუღებლობა (Bruno, 2013, გვ. 41). მაგრამ აქტეონის ნადირობა არათუ დაუნდობელი არ არის, არამედ ინტელექტისა და ნების აუცილებელ მისწრაფებას გამოხატავს, რაც თავად სუბიექტზე, როგორც მოაზროვნესა და ნების მქონეზე, არის მიმართული. „საგმირო სიგიჟეებში" ნადირობა, მისი ამგვარი გაგების გამო, შეიძლება ითქვას, 'რეაბილიტირებულია' (Bruno, 2013, გვ. 57).

ნარცისის მითის შემთხვევაში პლოტინთან საქმე გვაქვს ანარეკლთან, გამოსახულებასთან, ისევე როგორც ეს აქტეონის ბრუნოსეულ ინტერპრეტაციაში არის. აქტეონი ხედავს დიანას, რომელიც, თავის მხრივ, აპოლონს განასახიერებს, უფრო სწორად, ის წყალში დიანას გამოსახულებას ხედავს. ნარცისი წყალში საკუთარი თავის ანარეკლით მოიხიბლება და წყალში ვარდება, ანუ, პლოტინურ-პლატონური გაგებით, მას ანარეკლი – წყალში გამოსახულება სინამდვილე ჰგონია. მეტიც: პიერ ადოს თქმით, პლოტინის ნარცისმა არც ის იცის, რომ ამ მისივე შემაცდენელი ანარეკლის მიზეზი და წარმომქმნელი თავად არის (Hadot, 2010, გვ. 244). ბრუნოსთან, ჩემი აზრით, პლოტინის ნარცისისაგან განსხვავებით, აქტეონი არავითარ შეცდომას არ უშვებს, მეტიც: მისი ძაღლებიც კი, ძალაუნებურად რომ შეეშლებათ, თავისი პატრონი ირემი ეგონებათ და დაგლეჯენ, სინამდვილეში არ შეცდებიან, პირიქით: გონება თავის ნამდვილ ფუნქციას ასრულებს, თავად ძაღლებიც ხომ იმავე აქტეონის გონება და ნებაა, ნადავლზე მიმართული, რომელიც, როგორც ობიექტი, საბოლოო ჯამში, თავად სუბიექტშია მოცემული როგორც გონისმიერი სწრაფვის საგანი.[1]

მეორე პარალელი გავავლოთ იოანე პეტრიწთან, მის მიერ არაერთხელ გამოყენებულ პლატონურ და ნეოპლატონურ მხატვრულ სახესთან ნადირობისა და დევნის, რომელიც ფილოსოფიურ ძიებას და სიბრძნისკენ სასიყვარულო სწრაფვას გამოხატავს. ნეოპლატონური ტრადიციის შესაბამისად, პეტრიწთან, ისევე როგორც პროკლესა და ბრუნოსთან, გონისმიერი სწრაფვა გონების მიერ საკუთარი 'შინაარსის' ამოკითხვაა, ანუ უკუქცევაა – ბერძნ. *ეპისტროფე-ს* და ლათინური conversio-ს შესაბამისი, ანუ სულის დაბრუნება მისივე ნამდვილ თავთან. მოვიყვანოთ რამდენიმე ციტატა: „ფილოსოფოსსა ძაღლად ლაკონიკელად" [იტყოდა პლატონი] (პეტრიწი, 1937, გვ. 3), იგულისხმება პლატონის „პარმენიდესა" 128c და პროკლეს შესაბამის კომენტარში პლატონის ამავე დიალოგზე მინიშნება ფილოსოფოსზე, როგორც სიბრძნის მაძიებელზე (Petrizi, 2009, გვ. 62). 'დევნისა' და 'წადილის' მეტაფორებისთვის, რომლებიც გამოხატავენ არსთა მისწრაფებას თავიანთი უპირველესი მიზეზისკენ – სიკეთისკენ, განსაკუთრებით საინტერესოა გამონათქვამები პეტრიწის კომენტარის მე-8 თავიდან: „და ამით საცნაურ, რომელ ყოველნი არსნი, რანიცა სთქუნე, იწადებენ მას [იგულისხმება უმაღლეს სიკეთეს – ლ. ა.] და იგულმეთქუებენ. ხოლო ყოველი საწადოჲ და გულისთქმოჲ სხუა არს მწადისგან, რამეთუ ემდევრების ყოველი მწადი საწადსა და მეტრფე სატრფოსა თჳსსა, ვითარცა იმრსა და მეზესთაესა თჳსსა" (პეტრიწი, 1937, გვ. 33). აქ ჩანს განსხვავება პეტრიწსა და ბრუნოს შორის: მდევარი არ უიგივდება დევნის ობიექტს, ანუ სინამდვილეში საკუთარ თავს არ მისდევს, თუმცა, თითქოს პარადოქსულად (სინამდვილეში კანონზო-

[1] ბრუნოსეული თეორიის განსხვავებისთვის ნეოპლატონიზმისგან და მარსილიო ფიჩინოსგან, აგრეთვე მისი აქტეონის შედარება (მსგავსებებისა და განსხვავების აღნიშვნით) პლოტინისეულ ნარცისთან იხ. მოოგ-გრიუნვალდის კვლევა, რომლის თანახმად, ბრუნომ გამოიყენა ნარცისის პლოტინისეული მითის ანარეკლების მოტივი, ოღონდ ის შინაარსობრივად შეატრიალა. პლოტინისგან და ფიჩინოსგანაც განსხვავებით, ბრუნოსთან ღვთაებრივი ბრწყინვალების წვდომა სწორედ მის გამოვლინებაში, ანუ, ამ შემთხვევაში, დიანას დანახვით (ხოლო დიანა მთელს ბუნებას განასახიერებს) არის შესაძლებელი და საჭიროც (Bruno, 2018, გვ. XX).

მიერად), იგივე პეტრიწის თანახმად (რაც ნეოპლატონურ ტრადიციას სრულებით შეესაბამება), კომენტარის 186-ე (და არა მხოლოდ) თავის თანახმად, უსხეულო არსებებს (როგორიცაა სული თავისი წმინდა, უსხეულო სახით) ახასიათებს უკუქცევა (ანუ დაბრუნება საკუთარ თავთან): „ხოლო თუ რაჲ არს უკუნქცევაჲ თჳსდადვე? ესე იგი არს ცნობაჲ თჳთ თჳსისა არსებისა და თჳთებისაჲ“ (პეტრიწი, 1937, გვ. 194). მოვიყვანოთ პეტრიწის კომენტარის მე-8 თავიდან კიდევ ერთი ფრაგმენტი იმ მუდამ მიუღწევადი დაუსრულებელი ‘დევნის’ შესახებ, რომელიც ერთის – სიკეთის წვდომისკენ არის მიმართული:

> „სხუა არს მეწადე საწადოჲსგან და მეტრფე სატრფოსგან. საცნაურ ამით, რომელ სდევს მეტრფე სატრფოსა და მეწადე საწადოსა, და სხუაჲ ყოველი დევნილი მდევრისგან. ხოლო სდევს მას არათუ ვითარ სავლტოსა, არამედ რაჲთა თან მიიღოს და ეზიაროს და იკეთილოს სიკეთისგან მისისა, რამეთუ ყოველი მეტრფე სდევს თჳსსა სატრფოსა, რაჲთა იკეთილოს და გაკეთდეს მისგან, დაღათუ იყოს კერპი და აჩრდილი არსისაჲ, არამედ საქმით ცთომილი ბუნებით კეთილობასა სდევს ანუ თჳთ მას და თჳსსა კეთილობასა, ანუ ხატსა კეთილობისასა, ანუ კერპსა და აჩრდილსა კეთილობისას. და არაჲ არს მყოფთაჲ, თუმცა არ ემდევრებოდა რეც თუ განყენებული და დამგდე თჳსისა არსებისაჲ და ყოვლითურთ მისდად ქმნილი, და რეც თუ უარ მქნე თჳსისა აობისაჲ“ (პეტრიწი, 1937, გვ. 33).

სრული „უარ მქნე თჳსისა აობისაჲ“ შეიძლება შევადაროთ ბრუნოს აქტეონის სიკვდილს, თუმცა აქცენტები ანტიკურ-ნეოპლატონური (და, შეიძლება, დაფარულად, არეოპაგიტული მისტიკისაც) ტრადიციის გამგრძელებელი პეტრიწისა მაინც განსხვავებულია. ძნელია მკვეთრ განსხვავებებზე მითითება, მაგრამ მაინც, ვფიქრობ, ბრუნოსთან, აქტეონის სრული მეტამორფოზა და სიკვდილიც მისი ახლებური და თან პიროვნული აღორძინება (თუნდაც სხვაგვარი სახით) უფრო არის, ვიდრე პეტრიწული „თჳსი აობის“-გან განყენებული და „ყოვლითურთ მისდად ქმნილი“ (ანუ სიკეთის საგანთან შერწყმული) სუბიექტის მიერ თვითობისა და არსებობის ‘უარ-ქმნა’.[1]

და ბოლოს, კიდევ ერთი და თან ლამაზი პარალელისთვის, გავიხსენოთ გალაკტიონის ლექსი აქტეონზე, 1916 წელს დაწერილი (ტაბიძე, 1966, გვ. 328-329. ლექსი დეტალურად აქვს განხილული, ლიტერატურული წინაპირობების ანალიზით, ლევან ბერძენიშვილს ამ ლექსისადმი მიძღვნილ პოდკასტში).

> როცა აქტეონი, ძეჲ არისტეას,
> ლაღად მიდიოდა ტყეში სანადიროდ,
> უცებ დაინახა თეთრი არტემიდა,
> თავის ნიმფთა შორის იგი ბანაობდა
> ძველი პართენონის მსუბუქ ნაკადებში.
>
> შედგა აქტეონი, თვალნი დაებინდენ,
> იგი მოჯადოვდა უცხო სანახავით,

[1] ტრფობის, წადილისა და დევნის ფილოსოფიური შინაარსისთვის საინტერესოა პეტრიწის კომენტარის მე-8 თავის შემდგომი მონაკვეთებიც (პეტრიწი, 1937, გვ. 34-35).

მაგრამ ის დასაჯა იმავ ღვთაებამა:
იქცა აქტეონი ირმად მშვენიერად,
ძაღლებს აქტეონი მსხვერპლად შეეწირა,
იგი დაეფლითათ ძაღლებს იმისსავეს.

ვიცან, გალაკტიონ, შენში აქტეონი –
შენ გსჯის ყოველივე, როგორც სიყვარული.
შენგნით დაწვრთნილები ყეფენ მოუსვენრად –
ისევ შენთვისავე – ავი ძაღლებია.

საინტერესოა, რომ გალაკტიონის მსგავსად, აქტეონის შესახებ დიალოგში მოყვანილი ლექსის ბოლო სტროფში ბრუნოც პირველ პირში საუბრობს. განსხვავება ის არის, რომ მკვეთრად პოზიტიური გაგება აქტეონის ბედისა (რომელსაც ის თავადაც ქმნის), ბრუნოს მიერ გამოხატული, გალაკტიონთან უფრო გარდაუვალი სინანულის სახეს ატარებს. თუმცა, გალაკტიონის მიერ ნახსენები 'სასჯელი' არც მთლად სასჯელია, რადგან აქ გარეგანი ძალა კი არ სჯის აქტეონს (მიუხედავად იმისა, რომ ამას ამბობს არტემისზე), არამედ მის მიერვე შთაგონებული და 'ნასწავლი', სავარაუდოდ, პოეტები. რაც შეეხება ბრუნოს, მასთან აქტეონის ძაღლები აქტეონისვე მიერ მხოლოდ 'დაწვრთნილები' კი არ არიან, არამედ თავად მის ფიქრებსა და ნებას გამოხატავენ. არც მათი ბობოქარი ბუნებაა, გალაქტიონის ვერსიისგან განსხვავებით, 'ავი'.

ეს სტატია, ძირითადად, შეეხება ჯორდანო ბრუნოს, კერძოდ კი, ბრუნოს მიერ აქტეონის მითის ინტერპრეტაციას, რომელიც, როგორც რამდენიმე მაგალითის საფუძველზე ვნახეთ, გადაძახილშია ბევრი სხვა ავტორის ტექსტთან და თავად ბრუნოს მრავალფეროვანი ფილოსოფიის (და, თავისებურად, მისი ცხოვრებისაც) ორგანული ნაწილია. ამიტომ სტატიას ბრუნოსვე სიტყვებით დავასრულებთ. აქტეონის მითის ბრუნოსეულ ვერსიასთან პირდაპირ თუ ირიბ მიმართებაშია „საგმირო სიგიჟეების" სხვა მონაკვეთებიც. მეტიც: მთელი წიგნი, მისი სრულიად კალეიდოსკოპური, თვალუწვდენელი მხატვრულ-ფილოსოფიური მრავალსახოვნების მიუხედავად და სწორედ ამიტომაც, ბრონოსავე სტილში, პარადოქსულად, ერთიან და უსასრულო 'კოსმოსს' წარმოადგენს და მის ორომტრიალში გვაქცევს. აქტეონის მითის ბრუნოსეული ვერსიის ფილოსოფიური პარალელისთვის მოგვყავს, უკომენტაროდ, ფრაგმენტი „საგმირო სიგიჟეების" 1, 3 დიალოგიდან (Bruno, 2021, გვ. 141. თარგმანი ჩემია, ლ. ა.):

> *„ჩიკადა:* – მაგრამ რა სრულყოფილება ან კმაყოფილება შეიძლება იპოვოს ადამიანმა იმ შემეცნებაში, რომელიც არასრულყოფილია?
>
> *ტანსილო:* – ის ვერასდროს იქნება იმდენად სრულყოფილი, რომ ჩასწვდეს უმაღლეს საგანს, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჩვენს გონებას შეუძლია გაგება; საკმარისია, მას ამა თუ იმ მდგომარეობაში წარმოუდგეს ღვთაებრივი სილამაზე – იქამდე, სადამდეც მისი თვალთახედვა მისწვდება.
>
> *ჩიკადა:* – მაგრამ ყველა ადამიანს ხომ არ შეუძლია იმას მიაღწიოს, რაც ერთს ან ორს შეუძლია.

ტანსილო: – საკმარისია, რომ ყველა მიისწრაფვოდეს; ისიც კმარა, რომ თითოეულმა, რაც შეუძლია, ის გააკეთოს; იმიტომ, რომ გმირული გენია (ingegno) უფრო კმაყოფილია ღირსეული დაცემით ან წარუმატებლობით ამაღლებულ საქმეებში, სადაც მისი გენიის ღირსება ვლინდება, ვიდრე სრულყოფილი წარმატებით ნაკლებად კეთილშობილ და მდაბალ საქმიანობებში.

ჩიკადა: – რა თქმა უნდა, ჯობია ღირსეული და გმირული სიკვდილი, ვიდრე უღირსი და სამარცხვინო ტრიუმფი“.

ლიტერატურა:

ტექსტები და თარგმანები

პეტრიწი, იოანე (1937). *შრომები.* ტომი II. *განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს.* ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. ტფილისი: „ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.

ტაბიძე, გალაკტიონი (1966-1975). *თხზულებები თორმეტ ტომად.* ტომი I (1966). თბილისი, „გამომცემლობა საბჭოთა საქართველო“.

Bruno, Giordano (2013). *Il mito di Atteone.* A cura di Giulio Giorello. Milano: “Edizioni Albo Versorio”.

Bruno, Giordano (2018). *Werke.* Mit der kritischen Edition von Giovanni Aquillecchia. Herausgegeben von Thomas Leinkauf. Band 7. *De gli eroici furori. Von den heroischen Leidenschaften.* Italienisch-Deutsch. Unter Verwendung der Übersetzung von Christiane Bachmeister, grundlegend überarbeitet von Henning Hufnagel. Einleitung von Maria Moog-Grünewald. Edition des italienischen Originaltextes, Kommentar und philosophisches Nachwort von Eugenio Canone. Hamburg: “Felix Meiner Verlag”.

Bruno, Giordano (2021). *Gli eroici furori.* Introduzione e comment di Nicoletta Tirinnanzi. Milano: “Mondadori”.

Carozza, D. A. and Shey H. J. (ed.) (1989). *Petrarch's* Secretum *with Introduction, Notes, and Critical Anthology.* New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: “Peter Lang Publishing”.

Ficin, Marsile (2012). *Commentaire sur* Le Banquet *de Platon. De L'Amour. Commentarium in* Convivium *Platonis. De Amore.* Texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens. Paris: “Les Belles Lettres”.

Petrarca, Francesco (1943). *Il mio segreto.* Traduzione e nota di Enrico Carrara. Firenze: “G. C. Sansoni Editore”.

Petrarca, Francesco (1964). *Il Canzoniere.* A cura di Giancarlo Contini. Torino: “Einaudi”.

Petrarca, Francesco (1992). *Secretum – Il mio segreto*. A cura di Enrico Fenzi. Milano: “Mursia”.

Petrarch, Francis (2002). *My Secret Book.* Translated by J. G. Nichols. London: “Hesperus Press Limited”.

Petrarca, Francesco (2007). *Die Besteigung des Mont Ventoux* (Lateinisch/Deutsch). Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart: “Reclam”.

Petrizi, Joane (2009). *Kommentar zur* Elementatio theologica *des Proklos.* Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. Herausgegeben von Lela Alexidze und Lutz Bergemann. Amsterdam/Philadelphia: “B. R. Grüner”.

Platon (1990). *Werke.* In acht Bänden, Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Gunther Eigler. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechischer Text von Louis Bodin, Alfred Croiset, Maurice Croiset und Loui Méridier. Deutsch Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: “Wissenschaftliche Buchgesellschaft”.

Plotinus (1964-1982). *Opera,* 3 vols. Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford: “Oxford University Press”.

de Vinci, Leonard (2001). *Éloge de l’oeil,* suivi du *Peintre et la Peinture.* Traduction et presentation de S. Fort. Paris: “L’Arche”.

კვლევები

ალექსიძე, ლელა (2023). ხედვის (ნეო)პლატონური თეორია მარსილიო ფიჩინოსთან. *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი.* რედ. დემურ ჯალაღონია, ანასტასია ზაქარიაძე. (13), თბილისი, 51-63: „ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.

Albertini, Tamara (2011). Charles de Bovelles’ Enigmatic *Liber de Sapiente:* A Heroic Notion of Wisdom. *Intellectual History Review*, 21 (3), 297-306: “Routledge”.

Beierwaltes, Werner (1978). Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos. *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Jul.-Sep., 32 (3), 345-354: “Vittorio Klostermann”.

Ciliberto, Michele (2005). *Giordano Bruno.* Roma-Bari: “Laterza”.

Ciliberto, Michele (2020). *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno.* Milano: “Adelphi Edizioni”.

Hadot, Pierre (2010). Le mythe de Narcisse et son interpretation par Plotin. Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre. Etudes neoplatoniciennes.* Paris: “Les Belles Lettres”, 225-266.

Murphy, Stephen (1991). The Death of Actaeon as Petrarchist Topos. *Comparative Literature Studies.* Vol. 28 (2), 137-155: “Penn State University Press”.

Nejeschleba, T. (2019). Petrarch’s Ascent of Mont Ventoux and Philosophy. *Archive of the History of Philosophy and Social Thought* 64 (5), 81- 95.

Lela Alexidze

HUNTING, SEEING, LOVE, AND INTELLECT: GIORDANO BRUNO ON THE MYTH OF ACTAEON

Key words: seeing, intellect, love, desire, Actaeon.

The paper aims to analyze the interrelationship of the concepts ‘hunting’, ‘seeing’, ‘love’, and ‘intellect’ in Giordano Bruno’s interpretation of the myth of Actaeon (*Gli Eroici Furori*, I, 4). We concentrate on the following issues in Bruno’s dialogue: (a) contemplation and knowledge start with corporeal seeing, which is an important element for both outer and inner visions, and for their sameness: the desire to see/to know the other is the desire to see/to know the self, and can be partially accomplished through self-knowledge; (b)

human desire and aspiration toward knowledge is an activity that can never completely achieve its goal: we can see only reflections; (c) the impossibility of achieving the goal of seeing/vision/knowledge has no negative meaning for Bruno; on the contrary, this infinite search for the truth is an activity of a man/philosopher that should never stop; (d) not only is the object of contemplation and cognition boundless, but the cognitive abilities of a person who is 'hunting' (i.e. searching) wisdom are limitless; (e) Actaeon's 'death' is a kind of self-transformation through his act of intellection, and this kind of 'death' is a part of the process of permanent metamorphoses of the seeker who is the heroic 'hunter' after the truth and wisdom. Thus, Actaeon's 'death' in Bruno's dialogue has a positive meaning and should not be interpreted as a tragic mistake or a misfortune.

The theory of vision/seeing was a very important concept also for Bruno's predecessors. In this paper, we compare Bruno's understanding of seeing with Francesco Petrarch's point of view on seeing as it is presented in his letter *The Ascent of Mount Ventoux* (*Familiarum Rerum* IV, 1). For both Petrarch and Bruno, physical seeing (i.e. seeing through eyes) was an essential activity that had to be transcended and transformed into a kind of non-corporeal and inner vision. The Platonic and Neoplatonic themes of the theories of vision are remarkable in both texts. However, both thinkers additionally reveal quite a unique approach to the theory of seeing which differs not only from the typical (Neo)Platonic theories of vision but also from each other's perspectives. Based on Petrarch's letter, where he describes his ascent of Mont Ventoux (Provence), we analyze the role of seeing/vision in the author's transition from observing external beauty to introspecting and achieving spiritual ascension, while partly neglecting physical objects of seeing. Petrarch's letter illustrates this transition with three stages of vision: (a) literal seeing that leads to aesthetic pleasure from visual stimuli; (b) shifting focus from the external to the internal; (c) progressing from these stages to the contemplation of the invisible divine. Although Petrarch acknowledges the visual beauty of the objects he sees, the inner contemplation seems to be the most important issue for him.

In this paper, we compare Plotinus' understanding of the myth of Narcissus (I 6, 8) with the role of reflections in Brunos' dialogue on Actaeon. Reflections and mirroring are very important concepts in the theories of cognition in the works of both philosophers, though they play, as I think, a much more positive and stimulating role in the process of searching for beauty and truth in Bruno than in the myth of Narcissus as it is presented by Plotinus.

We also discuss the similarities and differences between the (Neo)Platonic metaphor of 'running' after the object of cognition in Ioane Petritsi's commentary on Proclus "Elements of Theology" and Bruno's concept of 'hunting'. Finally, we compare the characteristics of Actaeon and his dogs, as well as the fact of Actaeon's death in Bruno's dialogue and Galaktion Tabidze's poem on Actaeon: the dogs in Bruno's dialogue are not vicious as they are characterized by Tabidze, but are a kind of prolongation or expression of Actaeon's own intellection and will.

მამია სურმავა

მნიშვნელობის კონტექსტუალურობა და სემანტიკური უნივერსალიზმის დესტრუქცია ლ. ვიტგენშტაინის ენის ფილოსოფიაში

საკვანძო სიტყვები: მნიშვნელობა, სემანტიკური უნივერსალურობა, კონტექსტუალურობის პრინციპი, ენობრივი თამაშები, მნიშვნელობის სიტუაციურობა.

შესავალი

ენის პოსტმეტაფიზიკურ ფილოსოფიაში, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიური მეინსტრიმის ორგანული შემადგენელია, კონტექსტუალურობის ანუ წინადადების კონტექსტზე სემანტიკური დამოკიდებულების იდეა ფუნდამენტურ მნიშვნელობას ატარებს. ასეთ თვალსაზრისს გამოთქვამს, მაგალითად, მაიკლ ენტონი ერდლი დამმიტი, რომელიც თავის გამოკვლევაში ანალიტიკური ფილოსოფიის ისტორიული გენეზისის შესახებ კონტექსტუალურობის თემატიზაციას თანამედროვე ფილოსოფიაში მომხდარი ე. წ. „ენობრივი შემობრუნების“ მთავარ მახასიათებლად მიიჩნევს (Dummett 1996: 5). თუ გავითვალისწინებთ წინამდებარე გამოკვლევის ისტორიულ-ფილოსოფიურ ორიენტირებულობას (მნიშვნელობის კონტექსტუალურობის პრობლემაზე ფოკუსირებასთან ერთად), ალბათ, უპრიანია იმის აღნიშვნაც, რომ დამმიტი „კონტექსტუალურობის პრინციპის“ პირველ ფორმულირებას, „არითმეტიკის საფუძვლების“ (Grundlagen der Arithmetik) გათვალისწინებით, გოტლიბ ფრეგეს მიაწერს[1]. შეუძლებელია, ამას არ დავეთანხმოთ, ისევე, როგორც მის იმ დებულებას, რომ აღნიშნული პრინციპის უფრო უნივერსალურ, რადიკალურ ვერსიას ადრეული ვიტგენშტაინი აყალიბებს. თუმცა, მხოლოდ ეს არ წარმოადგენს (ფილოსოფიურ-ისტორიული ინტერესის ასპექტით) ჩვენ მიერ ავსტრიული წარმოშობის კემბრიჯელი ფილოსოფოსის სასარგებლოდ გაკეთებული არჩევანის საფუძველს. ამ მხრივ გადამწყვეტი როლი იმ ფაქტმა შეასრულა, რომ მნიშვნელობის „პრაგმატიზაციის“ ხაზი ვიტგენშტაინის პირველი პერიოდის თეორიული შემოქმედების ექსკლუზივს როდი წარმოადგენს, არამედ ის კიდევ უფრო მასშტაბური და რადიკალური სახით თავს გვიანი ვიტგენშტაინის ფილოსოფიაშიც იჩენს. წარმოდგენილი გამოკვლევა სწორედ ამ გარემოების თანმიმდევრული ექსპლიცირების და, მაშასადამე, იმის ნათელყოფის მცდელობას წარმოადგენს, რომ სემანტიკური უნივერსალიზმის პრინციპის დესტრუქციის და მნიშვნელობის კონტექსტუალურობის პრინციპის დაფუძნების მხრივ ვიტგენშტაინის თეორიული მოღვაწეობის მეორე პერიოდში შექმნილი „ფილოსოფიური გამოკვლევები“ პირველი პერიოდის ცენტრალური ნაშრომის – „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის“ – ორგანულ და თანმიმდევრულ განვითარებას წარმოადგენს.

[1] ტრფობის, წადილისა და დევნის ფილოსოფიური შინაარსისთვის საინტერესოა პეტრიწის კომენტარის მე-8 თავის შემდგომი მონაკვეთებიც (პეტრიწი, 1937, გვ. 34-35).

კონტექსტუალურობის პრინციპი „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატში“

კონტექსტუალურობის პრინციპი „ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის“ ერთ-ერთ მთავარ და მთელი ნაშრომის გამსჭვალავ მოტივად გვევლინება. ავტორი მის ექსპლიცირებას მსჯელობათა სხვადასხვა კორპუსში, სხვადასხვა ასპექტით ახორციელებს და, შესაბამისად, მის სხვადასხვა ფორმულირებებს გვაძლევს, რომლებსაც ზოგჯერ, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს, ერთმანეთთან საერთო არაფერი აქვთ. პირველ ფორმულირებას უკვე ტექსტის დასაწყისში, პირველი თეზისის პირველ კომენტარში ვხვდებით: „სამყარო არის ფაქტების და არა საგნების ერთობლიობა“ (ვიტგენშტაინი 2020 : 42). ეს ონტოლოგიური თეზისი საგნის ფაქტზე დამოკიდებულების შესახებ, თუ სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურისა და ენის ლოგიკურ-სემანტიკური სტრუქტურის იზომორფულობის შესახებ ადრეული ვიტგენშტაინის მტკიცებას გავითვალისწინებთ, სახელის მნიშვნელობის წინადადების საზრისზე დამოკიდებულების თაობაზე ლოგიკურ-სემანტიკური თეზისის ზუსტ ეკვივალენტს წარმოადგენს. ე.ი. ვიტგენშტაინის აზრით, სამყაროს „ელემენტარული ერთეული“ ფაქტია და არა საგანი, ისევე, როგორც ენის „ელემენტარული ერთეული“ წინადადება გახლავთ და არა სახელი. თუმცა კემბრიჯელი ფილოსოფოსის აღნიშნული ორი თეზისი კონტექსტუალურობის პრინციპის ძალზე ზოგადი ფორმულირებაა (ონტოლოგიურ და სემანტიკურ ენებზე), რომელიც შეიძლება ნაკლებ შესამჩნევიც ყოფილიყო, შემდეგ და შემდეგ სხვადასხვა საკითხის განხილვასთან დაკავშირებით კონკრეტიზირებას რომ არ პოულობდეს. კერძოდ: საგნის და ფაქტის ცნებების ექსპლიცირებისას (2.011-2.014), სუბსტანციის ცნების განსაზღვრებისას (2.021-2.0212), გამოთქმის როგორც პროპოზიციული ცვლადის ინტერპრეტაციისას (3.313), „ოკამის სამართებლის“ ლოგიკურ-სემანტიკური განმარტებისას (3.326-3.328), „რასელის პარადოქსებზე“ მისი გამოყენებისას (3.333) და სხვ. მაგრამ ჩვენი კვლევისათვის განსაკუთრებით საგულისხმო ილუსტრაციული ახსნა მოცემულია 2.011-2.05 და 4.122-4.123 კომენტარებში, სადაც ვიტგენშტაინი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ობიექტის შიდა და გარე თვისებებს (ისევე როგორც შიდა და გარე მიმართებებს ობიექტებს (საგნებს) და ფაქტებს შორის). ჩვენი აზრით, ამ დისტინქციის გატარების გზაზე ვიტგენშტაინის ესა თუ ის დებულება უკვე „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატშივე“ მჭიდროდ უახლოვდება ენის პოსტმეტაფიზიკური ფილოსოფიისთვის ფუნდამენტურ თეზისებს მნიშვნელობის პრაგმატული ბუნების შესახებ, რაც, წინამდებარე სტატიის ფარგლებში ჩვენი კვლევის მთავარ საგანს წარმოადგენს.

ობიექტის გარეგანი თვისებები ვიტგენშტაინს ესმის, როგორც ემპირიული ფაქტები და შესაბამის წინადადებებში („თოვლი თეთრია“, „ივანე პეტრეზე უფრო მაღალია“ და ა. შ.) ისინი აღინიშნება პრედიკატებით (თეთრი, უფრო მაღალი და სხვ.). ამის გათვალისწინებით შინაგანი თვისებები თავიდან შეიძლება ნეგატიურად განისაზღვროს: ისინი არ არიან ფაქტები; შესაბამისად, არ აღიწერებიან წინადადებებით. თუმცა, მათ გარკვეული მიმართება აქვთ ფაქტებთან/წინადადებებთან, რაც მათ პოზიტიურ განსაზღვრებად გვევლინება. კერძოდ კი, შინაგანი თვისებები ფაქტების (გარე თვისებების) შესაძლებლობაა:

2.0123. როდესაც ვიცი ობიექტი, მაშინ ვიცი მისი გარემოებებში შესვლის ყველა შესაძლებლობა.

(ყველა ეს შესაძლებლობა ობიექტის ბუნებაში მოცემული უნდა იყოს).

შეუძლებელია ახალი შესაძლებლობის მოგვიანებით აღმოჩენა.

2.01231. ობიექტი რომ ვიცოდე, სულაც არ არის საჭირო ვიცოდე მისი ყველა გარეგანი თვისება, უნდა ვიცოდე ყველა მისი შინაგანი თვისება (ვიტგენშტაინი 2003 : 46-47).

ამ კომენტარებში ორი პუნქტი უნდა გამოიყოს:

1) შესაძლებელია „ობიექტის ცოდნა“ მისი ნამდვილი (ე. ი. ფაქტის სტატუსის მქონე ანუ ემპირიულად დადგენილი) მახასიათებლების ცოდნის გარეშე ანუ ობიექტის „ცოდნა“ მისი შინაგანი თვისებებით შეიძლება იყოს შემოფარგლული. ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით სიცხადისთვის აქ შეგვიძლია ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ ობიექტის შესახებ ცოდნის ორი სახე: ა) სემანტიკური ცოდნა, ე.ი. ცოდნა შესაძლებლობაზე ფაქტებისა, რომელთა სტრუქტურაში შედის მოცემული ობიექტი და ბ) ფაქტობრივი ცოდნა, ე. ი. ცოდნა ნამდვილი ფაქტებისა, რომლებიც მოიცავენ მოცემულ ობიექტს. ტერმინის „სემანტიკური ცოდნა“ (არჩევა და) გამოყენება განპირობებულია იმით, რომ მითითებულ კომენტარების ნაწილში რეალურად საუბარია მხოლოდ სახელის მნიშვნელობის ცოდნაზე, რაც არ გულისხმობს ემპირიულ ცოდნას შესაბამისი ობიექტის თვისებების შესახებ. მე შეიძლება არაფერი ვიცოდე თოვლის გარეგანი თვისებების შესახებ, კერძოდ, შეიძლება არ ვიცოდე, რა ფერისაა ის, მაგრამ თუ ვიცი ამ სახელის მნიშვნელობა, მაშინ უკვე ვიცი, რომ მას აქვს რაღაც ფერი, აქედან გამომდინარე კი, ვიცი, რომ ისეთი ფაქტები, როგორიცაა „თოვლი თეთრია“, „თოვლი ლურჯია“, „თოვლი წითელია“ და ა.შ., შესაძლებელია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სემანტიკური ცოდნა საკმარისი არ არის ობიექტის ფაქტობრივი თვისებების შესახებ მტკიცებების ჩამოსაყალიბებლად, მაგრამ საკმარისია ვარაუდების ფორმირებისთვის. ხოლო ემპირიულად დამოწმებული ვარაუდი უკვე ფაქტობრივ ცოდნად გვევლინება. ამიტომ აღნიშნული ტერმინების გამოყენებით შეგვიძლია ვიტგენშტაინის თეზისის შემდეგი სახით გადაფორმულირება: ობიექტის სემანტიკური ცოდნა არ არის დამოკიდებული ფაქტობრივ ცოდნაზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას აპრიორული ხასიათი აქვს.

2) ობიექტის სემანტიკური ანუ მისი შინაგანი თვისებების ცოდნა ყოველთვის სრულია: ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ ობიექტის ფაქტებში (გარემოებებში) შესვლის მხოლოდ ზოგი შესაძლებლობები, ხოლო შემდეგ აღმოვაჩინოთ ახალი – მანამდე უცნობი – შესაძლებლობები (ყურადღება მივაქციოთ სიტყვას „ყველა“ 2.0123 და 2.01231 თეზისებში). ობიექტის შესაძლებლობების შესახებ ან ყველაფერი ვიცით ან არაფერი. ამ მეორე თეზისს შინაგან და გარეგან თვისებებს შორის დისტინქცია შესაძლებელსა და ნამდვილს შორის სტანდარტული დისტინქციის მიღმა გაჰყავს. თეზისის ნოვატორული მომენტი ობიექტის აპრიორული ცოდნის აუცილებელი სისრულის შესახებ იმ გარემოებასთან არის დაკავშირებული, რომ თუ მე ვიცი ფაქტებში ობიექტის შესვლის ყველა შესაძლებლობა, მაშინ მე ასევე ვიცი, რომელი ფაქტებია (მოცემული ობიექტის მონაწილეობით) შეუძლებელი. ე.ი. თუ

ვიცი, მაგალითად, სიტყვა „ადამიანის“ მნიშვნელობა, მაშინ ისიც ვიცი, რომ ფაქტი „გვანცა სალომეზე მაღალია“ შესაძლებელია, მაგრამ ფაქტი „ირაკლი ინტეგრალზე მაღალია“ – შეუძლებელი. არ არსებობს ისეთი ფაქტები (ან, რაც იგივეა, „ობიექტების კონფიგურაცია“), რომელთა შესახებაც არ ვიცოდე, შესაძლებელია თუ არა ისინი, თუმცა კი ბევრ შესაძლო ფაქტზე შეიძლება არ ვიცოდე, ადგილი აქვთ თუ არა მათ სინამდვილეში. ვიტგენშტეინისთვის არსებითია არა ოპოზიცია შესაძლებელი/ნამდვილი, არამედ შესაძლებლის ზღვარი, ე.ი. ოპოზიცია შესაძლებელი/შეუძლებელი (მოაზრებადი/არამოაზრებადი, წარმოდგენადი/არაწარმოდგენადი და ა. შ.). თუ გავითვალისწინებთ, რომ შესაძლო ფაქტები აღიწერება საზრისიანი წინადადებებით, ხოლო შეუძლებელ ფაქტებს შეესაბამება უსაზრისო წინადადებები (ე. წ. „ფსევდო-წინადადებები“), მაშინ შეგვიძლია ეს თეზისი სემანტიკურ ენაზე შემდეგნაირად ვთარგმნოთ: X ობიექტის ცოდნა ნიშნავს იცოდე, „X“ სახელის შემცველი რომელი წინადადებები არის საზრისიანი და რომელი – უსაზრისო. თუ ვიცით, რა არის ინტეგრალი, მაშინ – თუმცა შეიძლება ინტეგრალურ გამოთვლებში რამდენიც გნებავთ, იმდენ და თანაც, უხეშ შეცდომებს ვუშვებდეთ, – არ ვიტყვით (არ ვივარაუდებთ, არც კი შევეცდებით წარმოვიდგინოთ), რომ ის თეთრია, ბრაზიანი ან ირაკლიზე დაბალი.

თუ შევაჯამებთ ზემოთ განვითარებულ მსჯელობას, მაშინ აუცილებელია ითქვას: 1) განსხვავება შინაგან და გარეგან თვისებებს შორის – ეს არის განსხვავება შესაძლებელსა და ნამდვილს შორის და ის შეესაბამება განსხვავებას აპრიორულს და აპოსტერიორულს, ამასთან ერთად, ლოგიკასა და ემპირიულ შემეცნებას შორის: ლოგიკის პერსპექტივაში ობიექტი განიხილება მხოლოდ აპრიორი ანუ მისი შინაგანი თვისებების ასპექტით და 2) შესაძლებლის სფერო აპრიორი გვეძლევა, მთელი თავისი სისრულით, აქედან გამომდინარე კი, მის თანაბრად აპრიორი გვეძლევა შეუძლებლის სფეროც. თუ (საზრისიანი) ჰიპოთეზის ჭეშმარიტების ან მცდარობის დასადგენად გამოცდილება არის აუცილებელი, მის საზრისიანობას ან უსაზრისობას აპრიორი „ვხედავთ“. ამრიგად, კონტექსტუალურობის პრინციპს როგორც „ინკლუზიური“, ისე „ექსკლუზიური“ შემადგენლები აქვს. ის ამტკიცებს, რომ ობიექტს არსებითად ახასიათებს როგორც გარკვეული კლასის ფაქტებში შესვლის შესაძლებლობა (2.011), ისე რაღაც სხვა კლასის ფაქტებში შესვლის შეუძლებლობა. შესაბამისად, ობიექტი თავისი აპრიორული მოცემულობით საზღვარია ამ კლასებს შორის, რის საფუძველზეც თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ, თავის მხრივ, სახელი საზღვარია იმ საზრისიანი და უსაზრისო (ე. ი. აბსურდული) წინადადებების კლასებს შორის, რომლებშიც ის შეიძლება შედიოდეს.

აქ მიზანშეწონილია, ჩამოვაყალიბოთ ორი მნიშვნელოვანი კონცეფტუალური დაზუსტება. ჯერ ერთი, საგნის შინაგან „თვისებებზე“ საუბრისას ტერმინი „თვისება“ პირობითად გამოიყენება, რადგან, მკაცრად რომ ვთქვათ, თვისება აღინიშნება პრედიკატით, რომლითაც ყოველი წინადადება საგანს გარეგან თვისებას მიაწერს. რაც შეეხება შინაგან „თვისებებს“, ისინი არ ფიქსირდებიან წინადადებებში. ნაცვლად ამისა, შინაგანი „თვისებები“ ერთგვარი აპრიორული მახასიათებელი არიან წინადადებებისა, რომლებიც (ობიექტების) გარეგან თვისებებზე გვაუწყებენ. კიდევ უფრო კონკრეტულად, როგორც ითქვა, ობიექტის შინაგანი „თვისებები“ მის

შესახებ საზრისიანი და უსაზრისო წინადადებების კლასებს გამოკვეთს. ამიტომ, როდესაც ვიტგენშტაინი „ყველა შინაგანი თვისების“ ცოდნაზე საუბრობს, მის მსჯელობაში გამოყენებული მრავლობითი რიცხვი და სიტყვა „ყველა“ გრამატიკულ ფიქციებს წარმოადგენს. მათი გამოყენების მიზეზი, როგორც ჩანს, ის გარემოება გახლავთ, რომ ჩვენი ენა ემპირიული ცოდნის გამოხატვაზეა ორიენტირებული და არაადეკვატურია თავისი საკუთარი (და, მაშასადამე, სამყაროს) აპრიორული სტრუქტურის აღსაწერად.

მეორეც, „შინაგან თვისებებთან“ მიმართებით ტერმინი „ცოდნა“ ასევე პირობითად გამოიყენება. ცოდნა, ამ სიტყვის მკაცრი გაგებით, ფაქტების აპოსტერიორული ცოდნაა, გამოხატული წინადადებებით. მაგრამ „შინაგანი თვისებების“ „ცოდნა“, რომელსაც სემანტიკური (ცოდნა) ვუწოდეთ, როგორც აღინიშნა, გამოთქმადის ფარგლებს მიღმა ძევს. მაშინ რა აზრით შეიძლება ვისაუბროთ მასზე, როგორც ცოდნაზე? ჩვენი აზრით, ამ პუნქტში მკაფიოდ იკვეთება შესაძლებლობა მნიშვნელობის და, შესაბამისად, სემანტიკური ცოდნის ინტერპრეტაციაში პრაგმატული ტრანსფორმაციის განხორციელებისა, რომლის სრული რეალიზება გვიანდელი ვიტგენშტაინის ენობრივი თამაშების თეორიაში მოხდა. საქმე ისაა, რომ თუ გავითვალისწინებთ „X“ სახელის შემცველი საზრისიანი და უსაზრისო წინადადებების (ამდენად, შესაბამის ობიექტიანი შესაძლებელი და შეუძლებელი ფაქტების) კლასების უსასრულობას, მაშინ ცხადი უნდა იყოს, შეუძლებელია, ნებისმიერი სემანტიკური ცოდნის აქტუალური სუბიექტური რეალიზაციის წარმოდგენა (მაგალითად, აღნიშნულ კლასთა ყველა წინადადების აღრიცხვის ფორმით). თუმცა, გარკვეული აზრით ამ „ცოდნას“ ადგილი ყოველთვის აქვს, როცა ვაზროვნებთ და ის რეალიზდება, როგორც ნებისმიერი წინადადების საზრისიანობის ან უსაზრისიანობის განსაზღვრის პრაქტიკული უნარი. შესაბამისად, სემანტიკური ცოდნა – ეს არ არის ჩვეულებრივი აზრით ცოდნა, არამედ სამყაროსა და ენის აპრიორული სტრუქტურა, რომელიც ადამიანის ენობრივ საქმიანობაშია მუდმივი ფუნქციონირების („ხდომის“, „ხორცშესხმის“) რეჟიმში. „ტრაქტატში“ გამოკვეთილი ვიტგენშტაინის თვალსაზრისის ეს ასპექტი სრულ განვითარებას პოულობს წესის მიყოლის (ანუ ენობრივი თამაშის), როგორც პრაქტიკის, ინტერპრეტაციაში, რომელიც „ფილოსოფიურ გამოკვლევებშია“ მოცემული (§§201, 202). აქედან გამომდინარე, მკაფიოდ შეიძლება ითქვას, ამ უკანასკნელში კონტექსტუალისტური მოტივების განვითარება პიკს აღწევს, რაც იმაში გამოიხატება, რომ მასში მნიშვნელობის თეორიის სრული პრაგმატიზაციაა განხორციელებული. ამ ტრანსფორმაციის არსებითი კონტურების დახასიათებას ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით.

მნიშვნელობის სიტუაცირება და სემანტიკური უნივერსალიზმის დესტრუქცია

თუ უფრო კონკრეტულად ვიტყვით, „ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატში“ ფორმულირებულ კონტექსტუალურობის პრინციპს გვიანი პერიოდის ვიტგენშტაინთან მნიშვნელობის ფაქტობრივი ბუნების (შესახებ) პრინციპი ცვლის, რომელიც, როგორც ამის თაობაზე უკვე აღვნიშნეთ, არ გახლდათ პირველის პირწმინდა უარ-

ყოფა (მისი უკუგდების, გადალახვის აზრით), არამედ მისი სრული განვითარება. აქ მხედველობაში ის ვითარება გვაქვს, რომ ენობრივი თამაშების თეორიაში კონტექსტუალურობის პრინციპი კიდევ უფრო რადიკალურ ხასიათს იღებს, ვიდრე მას ჰქონდა „ტრაქტატში“. ამას კი ის განაპირობებს, რომ გვიანდელი ვიტგენშტაინი წინადადების მნიშვნელობას უფრო ფართო კონტექსტზე – ენობრივი თამაშის წესებზე (და, მაშასადამე, მეტყველებით პრაქტიკაზე) დამოკიდებულს ხდის. ცხადია, მხედველობაში გვაქვს ის ენობრივი თამაშები (გნებავთ, სამეტყველო პრაქტიკები), რომელთა ფარგლებშიც ხორციელდება შესაბამისი წინადადებების გამოთქმა. ამის დასტურია ვიტგენშტაინის მიერ „ფილოსოფიური გამოკვლევების“ 421-ე პარაგრაფში ჩამოყალიბებული მოწოდება: „განიხილე წინადადება, როგორც ინსტრუმენტი, ხოლო მისი საზრისი, როგორც მისი გამოყენება“ (ვიტგენშტაინი 2003: 84). გვიანი ვიტგენშტაინისათვის სხვადასხვა ენობრივი თამაშების კონტექსტში ერთსა და იმავე წინადადებას და, შესაბამისად, ერთსა და იმავე სახელს განსხვავებული მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს.

აქ არსებითია იმის აღნიშვნა, რომ ენობრივი თამაშები უსასრულოდ მრავალგვარი არიან და, პრინციპში, სულ ისტორიულ დინამიკას განიცდიან (წარმოიქმნებიან, ტრანსფორმირდებიან, გადაეგებიან) და, მაშასადამე, ერთი და იგივე სიტყვის მნიშვნელობებიც პოტენციურად უსასრულოდ მრავალგვარია. ამ ორი თეზისიდან გამომდინარე (რადიკალური ხასიათის), დასკვნა იმაში მდგომარეობს, რომ სიტყვის ან გამოთქმის მნიშვნელობა არ შეიძლება განისაზღვროს ზოგადად – ე. ი. მათი (სიტყვის ან გამოთქმის) გამოყენების ყველა შესაძლო შემთხვევისთვის – უკვე იმიტომ, რომ ასეთი შემთხვევების სიმრავლე, პრინციპში, თვალმიუწვდომელი, მოუხილველია. სხვა სიტყვებით, მნიშვნელობა არ შეიძლება დავადგინოთ ზოგადი დეფინიციით, რომლის ქვეშაც მოხვდება გამოყენების ყველა შესაძლო კონკრეტული შემთხვევა. რეალურად სიტყვის და გამონათქვამის მნიშვნელობა მხოლოდ სიტუაციურია. ის არსებობს და შეიძლება მოგვეცეს სემანტიკურ რეფლექსიაში მხოლოდ მისი გამოყენების ამა თუ იმ კონკრეტულ შემთხვევაში და ამ კონკრეტული შემთხვევისათვის. ეს კი იმის მაუწყებელია, რომ ენის პოსტმეტაფიზიკურ ფილოსოფიაში მნიშვნელობა აღარ არის კონტემპლაციის საგანი. ის აღარ არის უნივერსალია, რომელიც (ინტელექტუალურ) ჭვრეტაში მოგვეცემა და დეფინიციით შემოისაზღვრება, არამედ გამოთქმათა გამოყენების შემთხვევათა ოჯახი ანუ სამეტყველო პრაქტიკის ფორმა.

ვიტგენშტაინი ამ თეზისის ილუსტრირებას მრავალი მაგალითით ახდენს. კერძოდ, „ფილოსოფიური გამოკვლევების“ 156-164-ე პარაგრაფებში საილუსტრაციოდ სიტყვას „წაკითხვა“ იშველიებს. კემბრიჯელი ფილოსოფოსის დახასიათებით, ნებისმიერი სხვა სიტყვის მსგავსად, „წაკითხვასაც“ ჩვენ ცალკეულ შემთხვევათა ოჯახთან მიმართებით ვიყენებთ. ამასთან, სხვადასხვა გარემოებების ვითარებაში ჩვენ განსხვავებულ კრიტერიუმებს მოვიხმართ იმისა, რომ ვიღაც კითხულობს.

მისი მსჯელობის ლოგიკა ასეთია: 1) პრედიკატული სახელის „წაკითხვა“ მნიშვნელობა წინადადების „ვიღაც კითხულობს“ მნიშვნელობით განისაზღვრება; 2) ამ წინადადების მნიშვნელობა დამოკიდებულია იმ კრიტერიუმებზე, რომლებსაც მისი დასაბუთებისას ვიყენებთ (ე. ი. წაკითხვის კრიტერიუმებზე); 3) სხვადასხვა ცხოვ-

რებისეულ სიტუაციაში სხვადასხვა კრიტერიუმებს ვიყენებთ: საუნივერსიტეტო სემინარზე „წაკითხვა“ ნიშნავს „ტექსტის აზრზე მსჯელობის უნარს“; როდესაც ბავშვს კითხვას ვასწავლით – „ასოების ამოცნობას და მათგან სიტყვების შედგენას“; ჩვენ, ასევე, ვსაუბრობთ „უგულისყურო კითხვაზე“ (როდესაც ადამიანი გამართულად კითხულობს ხმამაღლა, მაგრამ ვერ ახერხებს წაკითხულის შინაარსის აღდგენა-გადმოცემას; ე. ი. აქ კითხვა „გახმოვანებას“, „არტიკულირებას“ ნიშნავს), მუსიკოსის მიერ პარტიტურის წაკითხვაზე, კომპიუტერის მიერ დისკიდან ინფორმაციის წაკითხვაზე და ა. შ. და ა. შ. თითოეულ ამ სიტუაციაში, ჩვენ – სხვადასხვა მიზნით და სხვადასხვა ობიექტებთან (ადამიანები, კომპიუტერები და ა. შ.) მიმართებით – წაკითხვის სხვადასხვა კრიტერიუმს ვიყენებთ და ამით სიტყვა „წაკითხვას“ სხვადასხვა მნიშვნელობას ვაძლევთ.

ასე რომ, ნებისმიერ სიტყვას ან გამოთქმას ბევრი მნიშვნელობა აქვს და ფაქტობრივად ან პოტენციურად ომონიმად გვევლინება. სწორედ ესაა ვიტგენშტაინის ანტიპლატონიზმი. უფრო კონკრეტულად, სემანტიკური პლატონიზმის ვიტგენშტაინისეული გადალახვა ნიშნავს მნიშვნელობის, როგორც ერთისა და უნივერსალურის, გაგების დესტრუქციას კერძო მნიშვნელობების „ოჯახის“ (არსებობის დაშვების) სასარგებლოდ; მნიშვნელობებისა, რომელთაგან თითოეული მხოლოდ შესაბამისი სიტყვის/გამონათქვამების კონკრეტულ გამოყენებათა კონტექსტში შეიძლება არსებობდეს (და აღმოჩენილ იქნეს დამკვირვებლის მიერ). აქედან გამომდინარე, ცალსახად შეიძლება ითქვას, რომ გვიანი პერიოდის ვიტგენშტაინის ფილოსოფიაში საუბარია უნივერსალიის ომონიმიზაციაზე; თანაც, სახელების, როგორც ომონიმების, მრავალ მნიშვნელობათა პრინციპულ ღიაობაზე ანუ, რაც იგივეა, იმაზე, რომ ისინი ენის ისტორიული განვითარების პროცესში (პრინციპში) მუდმივად ექვემდებარებიან ტრანსფორმაციას. შესაბამისად, თუნდაც ვახერხებდეთ ამა თუ იმ სახელის ყველა მნიშვნელობის კატალოგიზირებას და ერთ დეფინიციაში შეჯამებას (როგორც ეს ზოგჯერ განმარტებით ლექსიკონებში გვაქვს მოცემული), ეს დეფინიცია ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში მხოლოდ გარკვეული რაოდენობის ერთეულ შემთხვევათა განზოგადებას (სასრულ ინდუქციურ დასკვნას) წარმოადგენს და, როგორც ფსევდო-უნივერსალია, რეგისტრირებულ სიტყვათხმარებათა ფაქტების სასრული სფეროთი შემოიფარგლება. ის ყოველთვის შეიძლება დააყენოს კითხვის ნიშნის ქვეშ ენის ისტორიამ. ე.ი. ყოველთვის შეიძლება გამოჩნდეს ენობრივი თამაში, რომელშიც ამა თუ იმ სიტყვამ შეიძლება უკვე ფორმულირებული დეფინიციისადმი დაუქვემდებარებელი მნიშვნელობა მოიპოვოს ან გამოამჟღავნოს.

ლიტერატურა:

1. ვიტგენშტაინი ლუდვიგ, ფილოსოფიური გამოკვლევები, მთარგმნ. გიგა ზედანია, ლოგოს პრესი, თბილისი, 2003.
2. ვიტგენშტაინი ლუდვიგ, ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი, მთარგმნ. ივა მინდაძე, გამომცემლობა „საარი“, თბილისი, 2020.

3. Addis, Mark. *Wittgenstein: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum International Publishing Group, 2006.
4. Ahmed, Arif. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. *A Critical Guide*. Ed. Arif Ahmed, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010.
5. Ambrose, Alice. *Wittgenstein's Lectures*, Cambridge, 1932-1935, New York: Prometheus Books, 2001.
6. Anscombe, Gertrude E.M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson, 1959.
7. Ayer, Alfred J. *Wittgenstein*, Random House: New York, 1984.
8. Baker, George P., and Peter M.S. Hacker. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell (2nd extensively revised edition 2005), 1980.
9. Baker G.P. and Hacker P.M.S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2009.
10. Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. Cambridge, Massachusetts, 1996.

Mamia Surmava

CONTEXTUALITY OF MEANING AND DESTRUCTION OF SEMANTIC UNIVERSALISM IN THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE OF WITTGENSTEIN

Key words: Meaning, semantic universality, the principle of contextuality, language games, situationality of meaning.

In the postmetaphysical philosophy of language, which is an organic component of the modern philosophical mainstream, the idea of contextuality, or semantic dependence of a sentence on its context, is of fundamental importance. This point of view is expressed, for example, by Michael Anthony Erdley Dammet, who, in his study of the historical genesis of analytical philosophy, considers the thematization of contextuality as the main feature of the so -called "linguistic turn" in modern philosophy. Given the historical and philosophical orientation of this study (together with the focus on the problem of contextuality of meaning), it is probably appropriate to note that Dammet attributes the first formulation of the "Principle of contextuality" to G. Frege. It is impossible to disagree with this, as with his assertion, that the early Wittgenstein formulates a more universal, radical version of the principle under consideration. However, this alone is not the basis (from the point of view of philosophical and historical interest) for our choice in favor of the Cambridge philosopher of Austrian origin. In this regard, the decisive role was played by the fact that the line of "pragmatization" of meaning is not exceptional for the first period of Wittgenstein's theoretical activity, and even in an even more expanded and radical form, acts already in the late philosophy of Wittgenstein. The presented study is an attempt to consistently explain this fact and, therefore, to clear up that the "philosophical investigations" in terms of destroying the principle of semantic universalism and the establishment of the principle of contextuality of the value are organic and consistent development of "Tractatus logico- philosophicus".

მარი სილაგაძე

განათლების ფილოსოფიის ეპისტემოლოგია: ტრადიციული და ტრანსფორმაციული ტენდენციები

საკვანძო სიტყვები: განათლების ფილოსოფია, ეპისტემოლოგია, პრაგმატიზმი, პოსტსტრუქტურალიზმი, კონსტრუქტივიზმი.

განათლების ფილოსოფიის ისტორიის განმავლობაში ჩამოყალიბდა სხვადასხვა ფილოსოფიური ტრადიციები, რომელთაგან თითოეული უნიკალურ კონცეპტუალურ ჩარჩოს გვთავაზობს განათლების თეორიისა და პრაქტიკის ხელახალი გადააზრებისათვის. დროის სხვადასხვა ეტაპზე ამ ველზე ცენტრალურ იდეებს წარმოადგენდნენ კრიტიკული აზროვნება, სოციალური სტრუქტურებისა და ინდივიდუალური გამოცდილების როლი განათლების პროცესში, საგანმანათლებლო დისკურსის ლოგიკური ანალიზი და სხვა.

XXI საუკუნეში ჩნდება ახალი ფილოსოფიური ტენდენციები, რომლებიც საგანმანათლებლო აზროვნების ეპისტემოლოგიურ ლანდშაფტს კიდევ უფრო კომპლექსურს ხდიან. განათლების წინარე გაგებას ემატება სოციალური სამართლიანობის პრინციპების ინტეგრირება და ცოდნის ცვალებადი ბუნების აღიარება. ახალი ტენდენციები ანგრევს დამკვიდრებულ საგანმანათლებლო პარადიგმებს, ეჭვქვეშ აყენებს მათ პრეტენზიას უნივერსალურობაზე და გამოკვეთს ისეთი სტრუქტურების როლს განათლებაში, როგორიცაა: მაგალითად, ძალაუფლება. ტენდენციათა ცვლილებების მიუხედავად, ჯ. დიუიდან მოყოლებული ყურადღების ცენტრშია სტუდენტზე ორიენტირებული სწავლება, რაც უარყოფს ცოდნის გადაცემის პასიურ გზას და უპირატესობას ანიჭებს ინტერაქტიულ და კვლევაზე დაფუძნებულ განათლებას.

მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფიური მიმდინარეობები ვითარდება და მრავლდება, განათლების ფილოსოფიის სისტემატიზირებული და უნიფიცირებული ხედვა კვლავ მიუწვდომელია. განათლების ფილოსოფიის დინამიური და კონტექსტზე დამოკიდებული ბუნება ართულებს მის მკაცრ სისტემატიზაციას, რაც ამტკიცებს, რომ მთლიანობის ძიების ნაცვლად, განათლების ფილოსოფიის მახასიათებლებად აღიარებული უნდა იყოს კომპლექსურობა, პლურალიზმი და უწყვეტი დიალოგი. ისტორიული და თანამედროვე ტენდენციების კრიტიკული გააზრება გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ გავიცნოთ განათლების ფილოსოფიის ეპისტემოლოგიური საფუძვლები და ამის ფონზე ეჭვქვეშ დავაყენოთ მისი ყოვლისმომცველი ჩარჩოს შექმნის შესაძლებლობა.

მაარიფის გლობალური განათლების სერიის ფარგლებში[1] 2022 წელს გამოიცა ნაშრომი სახელწოდებით: განათლების თეორია 21-ე საუკუნეში: მეცნიერება, ტექნოლოგია, საზოგადოება და განათლება (Educational Theory in the 21st Century: Science, Technology, Society and Education). ნაშრომში, რომელიც წარმოადგენს სხვადასხვა ავტორთა სტატიების კრებულს, გლობალური პერსპექტივითაა განხილული განათლების თეორია და ფილოსოფია, მათ შორის როგორც დასავლური, ასევე აღმოსავლური საგანმანათლებლო გამოცდილება, როგორც ტრადიციული, ისე ტრანსფორმაციული ტენდენციები.

ავტორები საუბრობენ იმ ტრანსფორმაციების შესახებ, რომლებიც მიმდინარეობს საინფორმაციო მეცნიერებაში, ეკონომიკაში, პოლიტიკაში, ტექნოლოგიებში, ადამიანებისა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და განიხილავენ, თუ როგორ აისახება ეს ცვლილებები საგანმანათლებლო პოლიტიკაზე.

მიმაჩნია, რომ 21-ე საუკუნის განათლების ფილოსოფია წარმოადგენს წინა საუკუნეში არსებული ტენდენციების ორგანულ გაგრძელებას და შემდგომ მოდიფიცირებას. სწორედ ამიტომაც, საჭიროა ამ ისტორიული რაკურსის გათვალისწინება და თანამედროვე ტენდენციების განხილვა მათ ფონზე. ვიზიარებ ზემოთ ნახსენებ კრებულში გატარებულ გენერალურ ხაზს, რომ XX საუკუნის განათლების ფილოსოფია უნდა შეჯამდეს სამი მთავარი მიმართულების მიხედვით, ესენია:

1. ადრეული პრაგმატიზმი;
2. „იზმების“ მოძრაობა;
3. განათლების ანალიტიკური ფილოსოფია.

1. ადრეული პრაგმატიზმი

1935 წლის 24 დეკემბერს, კვირა დღეს, ნიუ ჯერსიში (ატლანტიკ-სიტი, სასტუმრო „ტრეიმორი“) სხვადასხვა აკადემიური წოდების მქონე სასკოლო ლიდერთა გუნდმა ჩამოაყალიბა ჯონ დიუის საზოგადოება. მათ სჯეროდათ, რომ ეს დღე ისტორიაში შევიდოდა, როგორც განათლების ფილოსოფიის დაბადების დღე. მათი მიზანი იყო დიუის ფილოსოფიის გამოყენებით ამერიკული საზოგადოების რეკონსტრუქციის პროექტის შემუშავება, ამ რეკონსტრუქციაში კი სასკოლო ინსტიტუტებს უნდა ჰქონოდათ ცენტრალური, პოზიტიური როლი (ჯ. კამინსკი, 1985)

აღნიშნული საზოგადოების მიზნები და პროექტები მთლიანად დიუის განათლების თეორიას ეფუძნებოდა. დიუი მოიაზრებოდა განათლების ფილოსოფიის მამად, ხოლო მისი ადრეული პრაგმატიზმი კი – ნახსენები საგანმანათლებლო რეფორმაციის პირველწყაროდ.

დიუის პრაგმატიზმის მიხედვით, რომელიც შთაგონებული იყო ჰეგელისა და დარვინის მოძღვრებებით, დიქოტომიები აზროვნებაში (ინდივიდი *versus* საზოგა-

[1] მაარიფის ფონდი (The Turkish Maarif Foundation (TMF)) დაარსდა 2017 წელს და მიზნად ისახავს, უზრუნველყოს კვალიფიციური ფორმალური და არაფორმალური განათლება საგანმანათლებლო დაწესებულებების გახსნით მსოფლიოს 104 ქვეყანაში.

მაარიფის სკოლები საქართველოში 2017 წლიდან არსებობს. მათ გამოარჩევს სწავლის დიფერენცირებული მეთოდები, საერთაშორისო საგანმანათლებლო შესაძლებლობები და მრავალფეროვანი კლასგარეშე აქტივობები, რომლებიც ორიენტირებულია თითოეული ინდივიდის ინტელექტუალურ, ემოციურ, ფიზიკურ და სულიერ განვითარებაზე.

დოება, გონება *versus* სხეული და თეორია *versus* პრაქტიკა) უნდა გადაილახოს მათი პრაქტიკული გამოყენების თვალსაზრისით. დიუი თვლიდა, რომ განათლების მიზნები უნდა იყოს დაკავშირებული იმ პრობლემურ სიტუაციასთან, რომელშიც სტუდენტები იმყოფებიან და სწავლის შედეგები ორიენტირებული უნდა იყოს სწორედ ამ არსებული პრობლემების მოგვარების გზებზე. განათლების სისტემის რეორგანიზაციის ამ კონცეფციაში, ანალიტიკური აზროვნების, როგორც პრობლემის გადაჭრის მეთოდის სწავლება ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე კულტურული თუ სხვა შინაარსების ათვისება. ეს პროცესი უნდა წარიმართოს დემოკრატიულად, ყველა სტუდენტს მიეცეს პრობლემის გადაჭრის პროცესში მონაწილეობის შესაძლებლობა (ჯ. დიუი, 1916).

დიუის წიგნში „როგორ ვფიქრობთ ჩვენ?“ (1910) შემოთავაზებულია განათლების ველზე ამ ამოცანების გადაჭრის ექსპერიმენტული მეთოდი, რომელიც გამოიყენება განათლების ყველა სფეროში. პოსტმოდერნისტმა მოაზროვნეებმა შეარყიეს აღნიშნული სამეცნიერო მეთოდის უზენაესობა როგორც აზროვნებაში, ასევე განათლებაში და მკაცრი მეცნიერული მეთოდის ნაცვლად, ხაზი გაუსვეს კომუნიკაციის პროცესსა და კომუნიკაციის უკეთესი გზების ძიების მნიშვნელობას.

2. „იზმების“ მოძრაობა

1950-იან, 1960-იან წლებში აზროვნების ველზე ჩნდებიან ახალი მოძრაობები, რომლებსაც, როგორც წესი, მოიხსენიებენ, როგორც „იზმებს“ ან „იზმების“ მოძრაობებს. ისინი ეფუძნებიან სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლას და მათ ფარგლებში შექმნილ იდეებს იყენებენ განათლების თეორიისა თუ პრაქტიკის წინაშე წამოჭრილი პრობლემების გადასაჭრელად. აღნიშნული საგანმანათლებლო ფილოსოფიები ატარებენ ისეთ სახელწოდებებს, როგორიცაა: იდეალიზმი, რეალიზმი, ეგზისტენციალიზმი და სხვა. სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლის (რომელთა სახელებსაც ისინი ატარებენ) ფილოსოფიური ვარაუდებიდან გამომდინარე, ისინი გვთავაზობენ განათლების სპეციფიკურ მიზნებს, საგნებსა და მეთოდებს. მაგალითად, ჰარი ბრაუდი სტატიაში „რამდენად ფილოსოფიური შეიძლება იყოს განათლების ფილოსოფია?“ (1955) იყენებს რეალიზმის სახელს, და თვლის, რომ სწორედ რეალიზმი იძლევა იმის საფუძველს, რომ განვსაზღვროთ რა შედეგებზე უნდა გავიდეს საზოგადოება განათლების საშუალებით. უფრო მეტი კონკრეტიკისათვის, შეიძლება ვახსენოთ უილიამ ფრანკენა, რომელმაც შემოგვთავაზა განათლების ფილოსოფიის ანალიზის მოდელი, რომელიც დაფუძნებულია არისტოტელეს პრაქტიკულ სილოგიზმზე. ესაა ერთგვარი ფილოსოფიური რეფლექსია განათლებაზე დედუქციური მეთოდის გამოყენებით (უ. ფრანკენა, 1966).

ამ და სხვა „იზმების“ მთავარი სისუსტე ის იყო, რომ განათლების ველზე არსებული პრობლემების მოგვარების მთავარ გზად ისინი სახავდნენ ისეთ მეთოდებს, რომლებიც ამ პრობლემების მოგვარების მხოლოდ სპეკულაციურ მცდელობას წარმოადგენდა, რაც ძირს უთხრიდა განათლების ემპირიულ ასპექტს.

3. განათლების ანალიტიკური ფილოსოფია

აღნიშნული მიმართულების ავტორები ფილოსოფიის ველზე მონიშნავენ ორ რევოლუციურ ტალღას, რომელიც განათლების სფეროს უკავშირდება. პირველ რე-

ვოლუციად ისინი მოიაზრებენ ეტაპს, როდესაც მოხდა განათლების ფილოსოფიის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის წარმოშობა, ხოლო მეორე რევოლუცია ამ რაკურსით შეიძლება იყოს განათლების ანალიტიკური ფილოსოფიის წარმოშობა.

განათლების ანალიტიკოსი ფილოსოფოსების კვლევის საგანია განათლების ენა და არა განათლების არსი თუ საგანმანათლებლო საქმიანობა. საგანმანათლებლო დაწესებულებებში ისეთი ცნებების არასწორად გამოყენება, როგორიცაა სწავლება, შეფასება და სხვა მრავალი, შეიძლება უშუალოდ იწვევდეს განათლების მიღების პროცესის დამახინჯებას და განათლების არსის, მიზნებისა და ამოცანების არასწორ ინტერპრეტაციას, რაც დიდ საფრთხეს უქმნის ადამიანთა მომავალს.

ანალიტიკური მეთოდის გამოყენების მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ რიჩარდ პიტერსის მიერ ავტორიტეტის ცნების ანალიზი, სადაც იგი აჩვენებს, რომ მასწავლებელს შეიძლება ჰქონდეს გამართლებული/გაუმართლებელი ავტორიტეტი; ავტორიტეტის ცნების ამ ორი ურთიერთდაპირისპირებული პრედიკატის გამოყენებით სრულიად იცვლება განათლების პროცესის დინამიკა (რ. პიტერსი, 1967).

განათლების ანალიტიკურმა ფილოსოფიამ ერთგვარად შეარყია დიუის იდეების დომინირება განათლების კვლევებში და, ამავდროულად, დაუპირისპირდა იმ „დედუქციურ შეხედულებას“ განათლებაზე, რომელიც დაკავშირებულია „იზმების“ მოძრაობებთან. ეს მოძრაობები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოუწოდებდნენ მასწავლებლებს და სხვა საგანმანათლებლო ლიდერებს, რომ მათ საკუთარი პრაქტიკის საფუძვლად აერჩიათ კონკრეტული ფილოსოფიური სკოლა და მასზე დაყრდნობით დაეგეგმათ განათლების პროცესი. ამის საპირისპიროდ, ანალიტიკური შეხედულება აცხადებდა, რომ მასწავლებლებს სჭირდებათ არა ფილოსოფიური სკოლის არჩევა სწავლის შედეგების განსაზღვრისათვის, არამედ ფილოსოფიურად (ანუ ანალიტიკურად) აზროვნება.

21-ე საუკუნის განათლების ფილოსოფია ხსნის აზროვნების ახალ ჰორიზონტს, რომლის ფარგლებშიც შეინიშნება ბევრი მნიშვნელოვანი საგანმანათლებლო ცვლილება და გამოწვევა, რაც პრინციპულად ცვლის განათლების ცნების შინაარსს.

ზემოთ ნახსენებ ნაშრომში „განათლების თეორია 21-ე საუკუნეში: მეცნიერება, ტექნოლოგია, საზოგადოება და განათლება“ (Educational Theory in the 21st Century: Science, Technology, Society and Education) წარმოდგენილი სტატია სახელწოდებით „განათლების ფილოსოფიის წინაშე არსებული გამოწვევები 21-ე საუკუნეში“ გვთავაზობს ოთხ ძირითად თეორიას, რომლებიც მეოცე საუკუნის ბოლოს ჩამოყალიბდა და რომლებიც მეოცე საუკუნის საგანმანათლებლო „ტრენდების“ მსგავსად ხაზს უსვამენ იმ ცენტრალურ იდეებსა თუ კონცეფციებს, რომლებსაც ეყრდნობა განათლების ფილოსოფია დღეს.

4. ნეოპრაგმატიზმი

თუ XX საუკუნის განათლების ფილოსოფიის პირველწყაროდ დიუის ადრეული პრაგმატიზმი დასახელდა, 21-ე საუკუნე ანალოგიურად შეიძლება ნეოპრაგმატიზმის კონცეფციას დავუკავშიროთ, რომელიც მნიშვნელოვნად დაშორდა დიუის პრაგმატიზმს.

რიჩარდ რორტი, მეოცე საუკუნის ბოლოსა და XXI საუკუნის დასაწყისის გავლენიანი ფილოსოფოსი, ამბობს, რომ პრაგმატიზმი უფრო პერსპექტიული იქნებო-

და, თუ იგი გვერდით გადადებდა თავის აკვიატებას მეთოდთან დაკავშირებით და მკაცრი მეცნიერული მეთოდის ნაცვლად, კომუნიკაციის უკეთესი გზების ძიებაზე გადაიტანდა აქცენტს როგორც ფილოსოფიაში, ასევე განათლებაში (რ. რორტი, 1991).

ჰანს გადამერის „Bildung“-ის [თვითფორმირების] კონცეფციით შთაგონებული რორტი თვლის, რომ „ცნება „განათლება“ ზედმეტად პათეტიკური და ზოგადი ტერმინია, ხოლო „Bildung“ ზედმეტად უცხოდ ჟღერს. ამიტომაც, საჭიროა, ვეძებოთ საუბრის უფრო ნაყოფიერი გზები“ (Rorty, 1979: 360). მან წინა პლანზე წამოწია აღზრდის ორი განზომილება:

1. აღზრდა, როგორც ე. წ. ჰერმენევტიკული საქმიანობა – ამ აქტივობაში საჭიროა უცნობის გაცნობის უნარი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განათლებულ ადამიანს უნდა ჰქონდეს უნარი, გაიგოს უცნობი კულტურები, ნაცვლად იმისა, რომ შემოსაზღვრული იყოს მხოლოდ საკუთარი კულტურული კონცეფციებით.
2. საკუთარი თავის აღზრდა – ამ აქტივობაში საჭიროა ნაცნობის შეუცნობლად ქცევის უნარს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საუნივერსიტეტო განათლების მქონე ადამიანს შეეძლოს საკუთარი კულტურული კონცეფციების საფუძვლების ეჭვქვეშ დაყენება და მათი ღრმად კრიტიკული გააზრება.

5. პოსტსტრუქტურალიზმი

თუ წინა საუკუნის განათლების ფილოსოფიის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ფილოსოფიურ კონცეფციად განათლების ანალიტიკური ფილოსოფია დავასახელეთ, კონტინენტური ფილოსოფიის რეაქციად მასზე შეიძლება პოსტსტრუქტურალიზმი მოვიაზროთ. მისი ორი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია მიშელ ფუკო და ჟაკ დერიდა. ფუკოს შეხედულებებმა ცოდნის არქეოლოგიასა და გენეალოგიაზე შთააგონა კვლევების ტალღა ცოდნისა და ძალაუფლების ურთიერთობების შესახებ განათლებაში. როგორც როჯერ დიკონმა აღნიშნა, ფუკოს იდეებმა განათლების თეორია და პრაქტიკა უზრუნველყო ახალი ცნებებით (მაგ., დისციპლინა და პრობლემატიზაცია), ახალი ანალიტიკური ტექნიკით (მაგ., არქეოლოგია და გენეალოგია) და ახალი არგუმენტებით (მაგ., ცოდნა/ძალაუფლების ურთიერთობის თვალსაზრისით) (რ. დიკონი, 2006). მ. ფუკოს მიხედვით, ცოდნა გადაჯაჭვულია ძალაუფლების ცნებასთან. ძალაუფლებას, როდესაც იგი ცოდნასთან მიმართებით გამოიყენება, შეუძლია მოსწავლეების დასჯა ელეგანტური გზებით, რომლებიც აშკარად არაძალადობრივია. თუმცა, სტუდენტებს შეუმჩნევლად უბიძგებს ნორმებისა და ფორმალობებისკენ, რაც შეიძლება ისეთივე საზიანო იყოს სტუდენტების ფსიქოლოგიისთვის, როგორც ძალადობრივი მეთოდები (მ. ფუკო, 1977).

აქვე უნდა ვახსენოთ დერიდას დეკონსტრუქციის კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც სტრუქტურები ჩვეულებრივ აგებულია ერთი ელემენტის უარყოფაზე მეორეს სასარგებლოდ. თუმცა, სამართლიანობა მოითხოვს უარყოფილი ელემენტის ახლებურად გაცოცხლებას. ამდენად, სამართლიანობა არის დეკონსტრუქციის კრიტერიუმი, ან დერიდას სიტყვებით, „დეკონსტრუქცია სამართლიანობაა“ (ჟ. დერიდა, 1992:15).

დერიდას გავლენა განათლების ფილოსოფიაზე ასევე შეიძლება გამოკვლეული იყოს, განსაკუთრებით ღირებულებების სფეროში. ეს იმიტომ, რომ, როგორც ზემოთ აღინიშნა, დეკონსტრუქცია მჭიდროდ არის დაკავშირებული სამართლიანობასთან. მაგალითად, ბიესტამ ჩაატარა კვლევა ბავშვთა უფლებებთან დაკავშირებით, რომლის ფარგლებშიც იგი აანალიზებდა ოფიციალურ საერთაშორისო დოკუმენტებს ბავშვების უფლებების შესახებ მათი ბუნებრივი უფლებების თვალსაზრისით. ბიესტამ კვლევებით აჩვენა, რომ ბავშვებს არ აქვთ ბუნებრივი უფლებები; ის, რაც ბავშვების ბუნებრივ უფლებებად მიიღება, მხოლოდ ცხოვრების მაღალი ხარისხის მქონე ბავშვების მდგომარეობაა, ხოლო რაც ითრგუნება და იმალება, არის ქუჩის ბავშვების უფლებები მესამე სამყაროს ქვეყნებში. ამ დეკონსტრუქციის განხორციელების შემდეგ, ბიესტამ სცადა, შეექმნა ბავშვთა უფლებების ახალი კონცეფცია, რომელიც მოიცავდა როგორც პირველი, ასევე მესამე სამყაროს ქვეყნების ბავშვებს, რადგან სამართლიანობის ცნება სწორედ ამას მოითხოვს, თუმცა მესამე სამყაროს ბავშვთა უფლებები ისევ შესაძლებლოა/შეუძლობლობის ზღვარზე დგას (გ. ბიესტა, 2001)

6. პოსტმოდერნიზმი

მოდერნული იდეების ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებლებია: სუბიექტის ცენტრალურობა (დეკარტის Cogito-დან გამომდინარე), რაციონალურობის აბსოლუტური და უნივერსალური კონცეფცია და, შედეგად, ადამიანთა ქმედებების მიღმა გრანდიოზული ნარატივების ძიება, მეცნიერებაზე, როგორც პროგრესის ყველაზე მნიშვნელოვან ინსტრუმენტზე მტკიცე დამოკიდებულება, ტრადიციის უარყოფა...

ამ მოცემულობის საპირისპიროდ ძალიან ზოგადად რომ განვსაზღვროთ, პოსტმოდერნული აზროვნება განსხვავებით მოდერნისგან აღიარებს სუბიექტის დეცენტრირების კონცეფციას. მას ახასიათებს ნებისმიერი გრანდიოზული ნარატივის უარყოფა. ამ უარყოფის შედეგად, პოსტმოდერნული მოაზროვნეები ნაცვლად რაციონალურობისა გვთავაზობენ გონივრულობის ცნების გამოყენებას, რადგანაც რაციონალურობა მიუთითებს უნივერსალურ მახასიათებელზე, ხოლო გონივრულობას აქვს კონტექსტური კონოტაციები. ასევე პოსტმოდერნიზმის იდეური გამოხატულებაა რორტის მიერ შემუშავებული მეცნიერების უზენაესობისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება.

მიუხედავად იმისა, რომ პოსტმოდერნიზმი ტრადიციების უარმყოფელ მიმდინარეობადაა მიჩნეული, არონოვიცი ხაზს უსვამდა ტრადიციის შენარჩუნების მნიშვნელობას იმის ნაცვლად, რომ მთლიანად უარეყო იგი, როგორც თანამედროვეობის სრულიად საპირისპირო მოვლენა. ჰანა არენდტზე დაყრდნობით, ის თვლის, რომ განათლებას „არ შეუძლია უარი თქვას არც ავტორიტეტზე, არც ტრადიციაზე“, მაგრამ ავტორიტეტი უნდა იყოს დამსახურებული და არა თაყვანსაცემი“ (ს. არონოვიცი, 2004:32). ტრადიციებთან ურთიერთობა ორმხრივი უნდა იყოს და ერთდროულადაა საჭირო მათი მიღება და კრიტიკა.

7. კონსტრუქტივიზმი

იმანუელ კანტმა ჩამოაყალიბა კონსტრუქტივიზმის საფუძველი, როდესაც განაცხადა, რომ გრძნობის ორგანოებით მიღებული მონაცემები ორგანიზებული უნდა იყოს განსჯის კატეგორიების მიხედვით, წინააღმდეგ შემთხვევაში, განსჯის გარეშე გრძნობა ბრმა იქნებოდა. კონსტრუქტივიზმის მიხედვით, ცოდნა შედგება იმ კონსტრუქციებისგან, რომლებმაც აჩვენეს თავი „სიცოცხლისუნარიანად“ (ფ. გლაზერსფელდი, 1993:26). სიცოცხლისუნარიანობა არის კონსტრუქტივისტის ერთგვარი კრიტერიუმი ცოდნის ჭეშმარიტებისთვის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კონსტრუქტები არ შეიძლება შეფასდეს მხოლოდ რეალობასთან შესაბამისობის თვალსაზრისით. ისინი შეიძლება შეფასდეს როგორც სიცოცხლისუნარიანი ან პიროვნების საჭიროებებზე მომუშავე.

იმის გათვალისწინებით, რომ კონსტრუქტივიზმი გვაძლევს ადამიანურ ცოდნას, განათლება უნდა ზრუნავდეს იმაზე, რომ მოსწავლეებმა თავად ააშენონ ცოდნა, ამდენად სწავლების პროცესი არ შეიძლება იყოს უკვე აღმოჩენილი ცოდნის გადაცემა. ეს იმიტომ ხდება, რომ ცოდნა უფრო გამოგონილია, ვიდრე აღმოჩენილი. ამრიგად, კონსტრუქტივიზმი მოსწავლეებისგან მოითხოვს, რომ იყვნენ აქტიურები ახალი კონსტრუქციების შექმნაში ან იმის შეფასებაში, რასაც ცოდნა ჰქვია. ჟან პიაჟე იყო პიონერი მათემატიკის სწავლებაში კონსტრუქტივისტული მეთოდის გამოყენებისა. პიაჟეს მიხედვით, მათემატიკური ოპერაციები ჯერ ბავშვების კოორდინირებულ ქმედებებში უნდა იყოს ჩადებული. მოსწავლეებმა ისინი ჯერ უნდა აღიქვან როგორც კონკრეტული ოპერაციები და მხოლოდ ამის შემდეგ როგორც აბსტრაქტული ოპერაციები. შესაბამისად, მათემატიკის სწავლება და სწავლა არ უნდა წარიმართოს სიტყვიერად;

როგორც ვნახეთ, განათლების ფილოსოფია 1935 წელს დაიბადა და სამი ძირითადი ტრენდი XX საუკუნის განათლების ფილოსოფიის ველზე, რომლებიც არსებითად განსაზღვრავენ მის ცენტრალურ თეორიულ საფუძვლებს, გახლავთ ადრეული პრაგმატიზმი, „,იზმების“ მოძრაობები და განათლების ანალიტიკური ფილოსოფია.

XX საუკუნის ბოლოს მოაზროვნეთა გარკვეულმა ნაწილმა შენიშნა ის ნაკლოვანებები, რაც ახასიათებდა განათლების ფილოსოფიის მეინსტრიმულ ტრენდებს – ადრეულ პრაგმატიზმს, „,იზმებს“ და ანალიტიკურ ფილოსოფიას და, შესაბამისად, აზიანებდა საგანმანათლებლო დისკურსს. ამ მოაზროვნეების მიერ თითოეული მათგანის კრიტიკის გზით საშუალება მოგვეცა, ახალი პროფილები მოგვენიშნა განათლების ფილოსოფიის XXI საუკუნის რუკაზე. პრაგმატიზმის ნაცვლად თანამედროვე განათლების თეორიისა თუ პრაქტიკის მნიშვნელოვანი საყრდენი ნეოპრაგმატიზმი გახდა, რომელმაც სრულად შეცვალა სწავლა-სწავლების პროცესი და, სწავლების ექსპერიმენტულ მეთოდზე სრული კონცენტრირების ნაცვლად, შემოგვთავაზა კომუნიკაციის ახალი გზების ძიების ფართო არეალი. „იზმების“ მოძრაობების დედუქციური მიდგომა განათლებისადმი ჯერ კიდევ განათლების ანალიტიკური ფილოსოფიის ფარგლებში გაკრიტიკდა, თუმცა შემდგომ ფუკოსა და გადამერის პოსტსტრუქტურალისტური მიდგომების ფარგლებში განათლების ველზე მოხდა ისეთი ცნებების აქტუალიზება, როგორიცაა ძალაუფლება და სა-

მართლიანობა და ამან სულ სხვა ეტაპზე გადაიყვანა კვლევები განათლების ველზე. XXI საუკუნის განათლების ფილოსოფიაზე საუბრისას შეუძლებელია, გვერდი ავუაროთ პოსტმოდერნიზმის გავლენებს, რადგანაც ის ძირეული „გადატრიალებები“, რაც პოსტმოდერნიზმის ფარგლებში მოხდა, შეუძლებელია არ ასახულიყო საგანმანათლებლო დისკურსზე და ასეც მოხდა. ნეოპრაგმატიზმის, პოსტსტრუქტურალიზმისა და პოსტმოდერნიზმის ტრივიუმს კონსტრუქტივიზმიც უნდა დავუმატოთ, რათა საბოლოოდ შეიკრას ის ოთხეული, რომელიც ქმნის XXI საუკუნის განათლების ფილოსოფიის თეორიულ საფუძვლებს და ნებისმიერი საკითხი, რაც განათლებას უკავშირდება, განხილული უნდა იყოს სწორედ მოცემული თეორიებისა თუ მიმდინარეობების ფარგლებში, თუ ჩვენი მიზანი ავთენტური პასუხების მიღებაა.

ამ ორი ეპოქის ტენდენციების ურთიერთშედარება გვაჩვენებს გადასვლას ფიქსირებული, უნივერსალური საგანმანათლებლო მიზნებიდან უფრო პლურალისტური და კონტექსტზე ორიენტირებული მიდგომებისკენ. ეს ერთგვარი გამოხატულებაა აქცენტის გადატანისა კრიტიკულ, მონაწილეობით და რეფლექსურ საგანმანათლებლო პროცესებზე, რომლებიც მიზნად ისახავს ადამიანის ავტონომიურობასა და ზნეობრივ განვითარებას თანამედროვე, გლობალურ სამყაროში. ეს ცვლილებები ხაზს უსვამს განათლების როლის მუდმივ გადაფასებას და უპირატესობას ანიჭებს ისეთ სისტემებს, რომლებიც არა მხოლოდ პროფესიული წარმატებისთვის ამზადებს ინდივიდებს, არამედ აწარმოებს აქტიურ, პასუხისმგებლიან მოქალაქეებს გლობალურ საზოგადოებაში.

ზემოთ განხილულმა XXI საუკუნის მთავარმა საგანმანათლებლო ტენდენციებმა, როგორიცაა: ნეოპრაგმატიზმი, კონსტრუქტივიზმი, პოსტმოდერნიზმი და პოსტსტრუქტურალიზმი, შექმნა თანამედროვე განათლების ფილოსოფიის ბირთვი, თუმცა, ამავდროულად, წარმოშვა ახალი გამოწვევები. მიუხედავად იმისა, რომ ნეოპრაგმატიზმი ხელახლა ახდენს პრაქტიკული სწავლების მნიშვნელობაზე ხაზგასმას, იგი ვერ უმკლავდება დიგიტალიზაციისა და გლობალიზაციის მზარდ ზეწოლას მოსწავლეებზე. კონსტრუქტივისტული ინდივიდუალური ცოდნის მშენებლობის პროექტი იმის საფრთხეს შეიცავს თავის თავში, რომ ზედმეტი ყურადღება დაუთმოს სუბიექტურ გამოცდილებას და შექმნას ცოდნის დივერსიფიკაცია, რომელიც გავლენას ახდენს სასწავლო პროცესზე. პოსტმოდერნიზმი და პოსტსტრუქტურალიზმი ზოგჯერ იწვევენ რელატივისტურ უკიდურესობებს, რამაც შეიძლება განათლების საყოველთაო პრინციპების სტაბილურობას ავნოს. ეს გამოწვევათა ის მცირე ჩამონათვალია, რაც მათ მიერ აღწერილ განათლების თეორიასა და პრაქტიკაზე ერთი თვალის გადავლებითაც ადვილად შესამჩნევია.

ჩვენი საუკუნის საგანმანათლებლო ტრენდების ჩვენებისას ავტორებმა თავი შეიკავეს ამ გამოწვევების ჩვენებისგან და შეიქმნა წარმოდგენა, რომ წინა საუკუნის ნაკლოვანებების გადაჭრითა და უკუგდებით მივიღეთ XXI საუკუნის სრულყოფილი განათლების ფილოსოფია, რომლის თეორიული საფუძვლებიც განხილულმა მიმდინარეობებმა შექმნეს, თუმცა მათ ფარგლებში წარმოშობილ კითხვის ნიშნებსაც რომ თავი დავანებოთ, ვფიქრობ, ამ ოთხი თეორიული ბაზისით ვერ ამოვწურავთ თანამედროვე განათლების ფილოსოფიურ დისკურსს, რადგან ამ ველზე შე-

სამჩნევია სხვა მნიშვნელოვანი ტენდენციები, რომლებიც ხშირად უგულებელყოფილია. ეს ტენდენციები მოიცავს კრიტიკულ პედაგოგიკას, მულტიკულტურულ განათლებას და ფემინისტურ საგანმანათლებლო თეორიას. კრიტიკული პედაგოგიკა, რომელიც ეფუძნება პაულო ფრეირის ნააზრევს, აკრიტიკებს განათლებაში ძალაუფლების სტრუქტურებს და ხაზს უსვამს ტრანსფორმაციულ პრაქტიკებს, რომლებიც აძლიერებს მარგინალიზებული ხმების წარმომადგენლებს. მულტიკულტურული განათლება, რომელიც ხელს უწყობს ინკლუზიურობასა და კულტურულ ცნობიერებას, აუცილებელია ჩვენი მზარდად მრავალფეროვანი საზოგადოებისთვის, მაგრამ მისი რეალიზაცია რთულია საერთო საგანმანათლებლო სტანდარტებთან ჰარმონიაში, რაზეც ჯერ კიდევ ბევრია სამუშაო.

ლიტერატურა:

1. Alpaydın, Y., Demirli C. (2022). Educational Theory in the 21st Century: Science, Technology, Society and Education. Maarif Global Education Series, Palgrave Macmillan, 267.
2. Aronowitz, S. (2004). Against schooling: Education and social class. *Social Text 79, 22*(2), 13–35.
3. Biesta, G. (2001). How can philosophy of education be critical? How critical can philosophy of education be? Deconstructive reflections on children's rights. In F. Heyting, D. Lenzen, & J. White (Eds.), *Methods in philosophy of education* (pp. 125–143). Routledge.
4. Broudy, H. (1969). How philosophical can philosophy of education be? In C. J. Lucas (Ed.), *What is philosophy of education?* (pp. 114–122). The Macmillan Company.
5. Deakon, R. (2006). Michel Foucault on education: A preliminary theoretical overview. *South African Journal of Education, 26*(2), 177–187.
6. Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Tran.). Johns Hopkins University Press.
7. Derrida, J. (1992). Force of law: The mystical foundation of authority. In D. Cornell, M. Rosenfeld, & D. G. Carlson (Eds.), *Deconstruction and the possibility of justice* (pp. 3–67). Routledge.
8. Dewey, J. (1910). *How we think: A restatement of the relation of reflective thinking to educational process*. D.C. Heath & Co.
9. Dewey, J. (1916). *Democracy and education*. Macmillan. Republished 1966. The Free Press.
10. Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of prison* (A. Sheridan, Tran.). Vintage Books.
11. Frankena, W. K. (1966). A model for analyzing a philosophy of education. *The High School Journal, 50*(1), 8–13.
12. Kaminsky, J. (1985). The first 600 months of philosophy of education 1935– 1985: A deconstructionist history. *Educational Philosophy and Theory, 18*(2), 42–48.
13. Peters, R. S. (1967). Authority. In A. Quinton (Ed.), *Political philosophy*. Oxford University Press.

14. Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Prinston University Press.
15. Rorty, R. (1991). Pragmatism without method. In *Objectivity, relativism, and truth* (Vol. 1, pp. 63–77). Cambridge University Press.
16. Von Glasersfeld, E. (1993). Questions and answers about radical constructivism. In K. Tobin (Ed.), *The practice of constructivism in science education*. AAAS.
17. Walker, J. C. (1987). Democracy and pragmatism in curriculum development. *Educational Philosophy and Theory, 19*(2), 1–10.

Mari Silagadze

EPISTEMOLOGY OF PHILOSOPHY OF EDUCATION: TRADITIONAL AND TRANSFORMATIVE TENDENCES

Summary

The article undertakes a rigorous epistemological inquiry into the philosophy of education, scrutinizing both its traditional foundations and its evolving transformations. It systematically examines three major philosophical currents that shaped educational thought in the 20th century – early pragmatism, the so-called "-ism" movements, and analytical philosophy of education – before critically engaging with emergent 21st-century paradigms, including new pragmatism, poststructuralism, postmodernism, and constructivism. The author contends that despite the historical proliferation of perspectives and the identification of novel theoretical orientations, the aspiration for a unified, systematic comprehension of the philosophy of education remains inherently unattainable.

Early pragmatism, as exemplified by John Dewey and his intellectual contemporaries, foregrounded experiential learning and the practical consequences of education, challenging the rigidity of traditional pedagogical structures. By emphasizing reflection, adaptability, and the active participation of learners, this movement laid the epistemic groundwork for progressive education, privileging critical thinking over rote memorization. Subsequently, the article explores the "-ism" movements – existentialism, Marxism, and phenomenology – each of which introduced distinct epistemological and ontological considerations to educational discourse. Existentialism championed individual agency and authenticity, advocating learner-centered approaches that valorize personal experience and choice. Marxism, in contrast, framed education as an instrument of ideological reproduction, critiquing entrenched hierarchies and advocating for pedagogical models that subvert power asymmetries. Phenomenology, with its emphasis on subjective lived experience, called for an educational paradigm attuned to students' realities, thereby enriching pedagogical praxis with an appreciation for personal and contextual meaning-making.

The emergence of analytical philosophy of education marked a shift towards conceptual precision and logical analysis, seeking to clarify educational language and discourse through rigorous argumentation. Rooted in logical positivism, this movement prioritized definitional clarity and philosophical rigor, though it faced criticism for its detachment from sociocultural and ethical dimensions of education.

Turning to the 21st century, the article delineates four principal trends – new pragmatism, poststructuralism, postmodernism, and constructivism – each reflective of the increasing complexity of contemporary educational thought. New pragmatism, expanding upon its earlier iteration, incorporates a pronounced emphasis on social justice and cultural responsiveness, advocating for an education that is dialogical, dynamic, and attuned to evolving societal contexts. Poststructuralism and postmodernism, by contrast, interrogate epistemic certainties, deconstructing dominant narratives and exposing the fluidity of meaning. These perspectives emphasize the contingent nature of knowledge, problematizing universalist claims and drawing attention to the interplay of language, power, and ideology in educational practice. Meanwhile, constructivism posits an active learning paradigm that prioritizes interaction with the environment, collaborative meaning-making, and student agency, rejecting didactic knowledge transmission in favor of inquiry-based education.

Despite mapping these intellectual trajectories, the article ultimately posits that a definitive, systematized philosophy of education remains elusive. It argues that merely delineating historical trends and their epistemological limitations is insufficient for constructing a coherent framework, as educational philosophy is inherently contingent, shaped by cultural, social, and political exigencies. Consequently, the pursuit of a singular, overarching theoretical model is rendered untenable. Instead, the author advocates for a dialogical, pluralistic approach that embraces complexity and epistemic diversity. By rejecting rigid frameworks, the article calls for an ongoing process of critical reflection and intellectual engagement in educational philosophy.

In sum, the article offers a substantive contribution to contemporary philosophical discourse on education, providing a meticulous analysis of its epistemological underpinnings while challenging the feasibility of a unified theoretical synthesis. While it successfully critiques both historical and contemporary paradigms, further engagement with the practical implications of this philosophical indeterminacy for educators navigating an increasingly complex landscape would enhance its applicability. Nevertheless, its critical interrogation of systematic epistemology and its call for intellectual openness mark a significant intervention in ongoing debates within the philosophy of education.

მაია ქერქაძე

ფერი, როგორც რელიგიური ენა ადრეულ ქრისტიანობაში

„რელიგიური ენა რომ გასაგები იყოს, ყველა გაიგებდა; მაგრამ, სამწუხაროდ, კაცი შეიძლება, ეკლესიაში დადიოდეს, ქადაგებას ისმენდეს, მაგრამ რელიგიური ენის თავისებურების გამო მას ვერ იგებდეს.“

მერაბ მამარდაშვილი

საკვანძო სიტყვები: ფერი, რელიგიური ენა, ადრეული ქრისტიანობა, სიმბოლო.

ფერი უმნიშვნელოვანესი ფენომენია ადამიანისათვის. ის ოდითგანვე უაღრესად დიდ როლს ასრულებდა კაცობრიობის კულტურის ყველა ეტაპზე და ყველა სფეროში. მითოსიდან მოყოლებული რელიგიასა თუ ხელოვნებაში, ყოველდღიურობასა თუ არქიტექტურასა და მშენებლობაში, სახელმწიფო ცხოვრებასა თუ პოლიტიკურ ურთიერთობებში, საზოგადოებრივ თუ სოციალურ ყოფაში ფერს ენიჭებოდა სიმბოლური, გნოსეოლოგიური, ეთიკური ან ესთეტიკური გამომსახველობითი ფუნქცია. განსაკუთრებით დიდია ფერთა სიმბოლური დატვირთვა რელიგიაში. თავდაპირველად თეთრისა და შავის და შემდეგ უკვე სპექტრის სხვა ფერების გამოყენება ხდება როგორც ძველ, ისე მსოფლიო რელიგიებშიც. მისი სიმბოლური ხასიათი ვლინდება რიტუალებში, სასულიერო პირთა ჩაცმულობაში, რელიგიურ შენობებსა და საეკლესიო ხატწერაში. თანდათან სხვადასხვა რელიგიაში ყალიბდება მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ფერთა სიმბოლიკა. თუმცა, არის ფერები, რომლებიც თითქმის ყველა მათგანში დაახლოებით მსგავს შინაარსს ატარებს. ესაა თეთრისა და შავის ანტინომია, როგორც სინათლისა და სიბნელის, სიკეთისა და ბოროტების, სიწმინდისა და უწმინდურობის, რწმენისა და ურწმუნობის, ცოდნისა და უმეცრების დაპირისპირება.

ფერისა და სინათლის შესწავლის ტრადიციასაც დიდი ხნის ისტორია აქვს, მოყოლებული პარმენიდეს, ანაქსაგორას, დემოკრიტეს, პლატონის, არისტოტელეს, თეოფრასტეს შეხედულებებიდან ფერების შესახებ. ამ მიმართულებით საინტერესოა გოეთეს და ნიუტონის ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული კვლევები. ფერთა შესწავლის თეორიები გაგრძელდა XIX- XX საუკუნეებშიც და აქტუალურია დღესაც, რამდენადაც ის კვლავ უდიდეს როლს ასრულებს თანამედროვე ხელოვნებაში და ცხოვრების ყველა სფეროში.

ამ ნაშრომში ინტერესის საგანს წარმოადგენს ფერი, როგორც რელიგიური ენა ადრეულ ქრისტიანობაში. აქვე აღვნიშნავ, რომ ამჯერად მიზნად არ დამისახავს ზოგადად რელიგიური ენის კვლევა, რომელიც თავისთავად ძალიან საინტერესოა.

რელიგიური ენა არის სიმბოლური გზა ქრისტიანულ ღმერთსა და მორწმუნეს შორის. ღმერთი არის დაუსაბამო, სამყაროს შექმნამდე არსებული, მარადიული და მიუწვდომელი. იგი არის ტრანსცენდენტული იმანენტური სამყაროს მიმართ. მაგრამ არსებობს რელიგია, რომელიც ამყარებს კავშირს ადამიანსა და იმას შორის, რაც ადამიანზე მაღლა დგას. ღვთიური სამყარო ჭეშმარიტად იხსნება მორწმუნისათვის და ტრანსცენდენტული, გარკვეული აზრით, ხდება იმანენტური. ცხადია, უნდა არსებობდეს ამ ორი სამყაროს შემაერთებელი ხიდი და გარკვეული ენა, რომლითაც ის გამოითქმის (Булгаков, 1917, გვ. 59). ნებისმიერი ამქვეყნიური სიტყვა, თვისება, აზრი, რა შინაარსიც არ უნდა მივანიჭოთ მას, სრულიად გამოუსადეგარია და უძლურია იმის გამოსათქმელად, რაც ამქვეყნიურის მიღმაა. ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნების შემოზღუდულობამ და დასაზღვრულობამ უმაღლესი ჭეშმარიტების მიღწევასა და გადმოცემაში განაპირობა სიმბოლოსა და სახის აუცილებლობა ამ სფეროში. რელიგიური სახე არის უმთავრესი მაკავშირებელი, არსებითად შეუთავსებელ, ამ ორ სამყაროს – „სოფელსა“ და „ზეშთასოფელს“ შორის. მხოლოდ მისი საშუალებით შეიძლება დამყარდეს ეს გონებისთვის მიუღწეველი და გაუგებარი შერწყმა ღვთის ტრანსცენდენტულობისა და იმანენტურობის. სწორედ ასე ვლინდება რელიგიური ენისთვის დამახასიათებელი სახეთა ეიკონურობა – სიტყვაში ან სახეში არ იგულისხმება უშუალოდ და პირდაპირ ის შინაარსი, რასაც იგი გადმოგვცემს სიტყვასიტყვით. მისი მნიშვნელობა მოიხსნება. სიტყვის უკან იგულისხმება რაღაც სხვა და სიტყვა ან სახე-სიმბოლო მხოლოდ მინიშნებაა პირველსახემდე მისასვლელად. რელიგიური ენა, როგორც სიმბოლური გზა, იქცევა ხიდად და აკავშირებს ადამიანის სულსა და ღმერთს.

ერთია, რომ ღმერთი არსებობს თავისთავად; მეორე – როგორ აღიქვამს მას რელიგიური სუბიექტი (რადგანაც ქრისტიანული ღმერთი არსებობს ადამიანისათვის. სწორედ ამიტომ განკაცდა იგი და თავის ტრანსცენდენტულ არსებას იმანენტურობა მიანიჭა); დაბოლოს – როგორ გამოხატავენ მას თეოლოგიურ, ფილოსოფიურ და მხატვრულ შემოქმედებაში. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით (1961, გვ. 7), არსებობს ტრანსცენდენტული ღმერთის შემეცნების რამდენიმე გზა: წრფელი და გულმხურვალე ლოცვა, რომლის დროსაც მლოცველი აღიყვანება ღმერთთან ისე, როგორც ნავი უახლოვდება კლდეს და არა კლდე – ნავს; კატაფატიკა-აპოფატიკა; მისტიკა, რომელიც „ყოვლად ბრძნულ დუმილში“ ვლინდება და სიმბოლური თეოლოგია ანუ სახისმეტყველება. უმაღლესი, გამოუთქმელი ჭეშმარიტება გადმოიცემა მხოლოდ სიმბოლურ-მისტიკური გზით. პირველმიზეზის ლოგიკური შემეცნების გზებზე – დადებითი და უარყოფითი თეოლოგია – დიონისე არეოპაგელი საუბრობს წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ და მიიჩნევს (1961, გვ. 226-227), რომ ღმერთი, როგორც სამყაროს შემომქმედი, ვლინდება ყველაფერში და ამდენად იმსახურებს ყოველგვარ დადებით მახასიათებელს. ამავე დროს, მისი სრული ტრანსცენდენტულობა გამოიხატება აპოფატიკაში, რომელიც ჩამოაცილებს მას ყოველგვარ დადებით პრედიკატს. ამ გზის შემდეგი ეტაპია აბსოლუტური მდუმარება და იგი სრულდება მისტიკური ზიარებით ღმერთთან. ქრისტიანული სამყაროს გნოსეოლოგიურ საყრდენს წარმოადგენს გონებისათვის მიუწვდომელი, ტრანსცენდენტული პირველმიზეზის შემეცნება. როგორც ქრისტიანი მოაზროვ-

ნეები, ისე უბრალო მორწმუნეები, უმაღლესი ჭეშმარიტების შემეცნების გზაზე ლოგიკურ-ფორმალური საშუალებების უკმარობას განიცდიან. ღმერთის შემეცნება იდუმალების წინაშე პირისპირ დგომას გულისხმობს. რადგან სახე უნდა იყოს ნაზიარები პირველსახესთან, თუ პირველსახე ტრანსცენდენტული იდეაა, იგი ვერ იქნება გადმოცემული გრძნობად-კონკრეტულ ფორმებში. ღმერთი არის ყოვლად სრულყოფილი, უსასრულო, „უცნაური“ და „უთქმელი“. („*უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო*“ (შოთა რუსთაველი, 2010, გვ. 225)). სიტყვა „უცნაური“ ცნობიდან მოდის, ე.ი. ღმერთი არ შეიმეცნება. იგი გონებისათვის მიუწვდომელი რჩება (ვიქტორ ნოზაძის თქმით (2024, გვ. 208), ფილონ ალექსანდრიელიდან იღებს სათავეს ღმერთის სახელდება „უცნაური“ და „უთქმელი“. შემდეგ ის გაიზიარეს მომდევნო დროის ფილოსოფოსებმა და წმინდა მამებმა. პლოტინთან ღმერთი არის „გამოუთქმელი“, რომელსაც არცერთი სახელი არ შეეფერება. იგია „გაუგებარი“, გონებით მიუწვდომელი. ასევე ხასიათდება ღმერთი ზოგადად ნეოპლატონიზმში. იგივე დებულება არის განმეორებული ქრისტიანობაში, არაბულ, ისლამურ, ებრაულ და შუა საუკუნეების ევროპულ ფილოსოფიაში. იოანე დამასკელი აღნიშნავს, რომ ღმერთი არის უსასრულო და გაუგებარი და მხოლოდ ერთი რამ, რაც შეიძლება მის შესახებ ვიცოდეთ, არის ის, რომ იგი არის „უცნაური“). რამდენადაც მისი არც ცოდნა შეიძლება და არც ენით გამოთქმა, მაშინ სიტყვები, რომლებიც გამოიყენება სასრული არსებების აღსაწერად, არაადეკვატური იქნება ტრანსცენდენტულის გადმოსაცემად. ადამიანს შეუძლია ღმერთის ყოვლად ღვთაებრივ, უზენაეს, უნივთო არსებობის შესახებ საუბარი მხოლოდ იმ სახე-სიმბოლოების საშუალებით, რომლებიც ჩვენს ადამიანურ ბუნებას შეესაბამება. ამიტომ, ყოველივე ის, რაც ღმერთის შესახებ სხეულებრივად არის ნათქვამი, იგავურ, ღრმა სიმბოლურ, დაფარულ შინაარსს შეიცავს, რომელიც ცდილობს, მიგვაახლოვოს შემეცნებაზე აღმატებულ ტრანსცენდენტულ სამყაროსთან.

სერგეი ბულგაკოვი (1917, გვ. 25) წიგნში „არაღამეული ნათელი“ („Свет невечернии“) იკვლევს რელიგიური შემეცნების ბუნებას, სვამს საკითხს, როგორ შეიძლება რელიგია და იძლევა პასუხს, რომ რელიგია არის ღვთაების შეცნობა და ღმერთთან კავშირის განცდა ანუ, ფილოსოფიურ ენაზე თუ ვიტყვით, რელიგია არის განცდა ტრანსცენდენტულობისა, რომელიც იმანენტური ხდება იმდენად, რომ, ამავდროულად, ინარჩუნებს თავის ტრანსცენდენტულობას. ღმერთი ჩვენში და ჩვენს გარეთ – აბსოლუტურად ტრანსცენდენტული ხდება სრულიად იმანენტური. ღმერთი არის სასწაული და თავისუფლება, ხოლო ყოველგვარი ცოდნა მის შესახებ არის მეთოდი, გზა. რელიგიას საფუძვლად უდევს პიროვნულ გამოცდილებაში გადატანილი შეხვედრა ღმერთთან, რაც განპირობებულია რწმენით. რწმენა არის შემეცნების გზა დასაბუთების, ლოგიკური მიღწევის, მიზეზობრიობის, კანონებისა და დამაჯერებლობის გარეშე. რწმენა თავის ობიექტად და, ამავდროულად, წყაროდ გვთავაზობს საიდუმლოს, რომელიც, რა თქმა უნდა, მიუღწეველია კაცთათვის, ტრანსცენდენტულია და ამიტომ აუცილებელია მოსალოდნელი გამოცხადება. სწორედ საიდუმლოა ტრანსცენდენტული. ის შეიძლება გაიხსნას იმდენად, რამდენადაც ტრანსცენდენტული გამჟღავნდება იმანენტურში, ტრანსცენდენტულის გამოცხადებით. სერგეი ბულგაკოვის თქმით (1917, გვ. 79), რელიგიური უეჭ-

ველობა ვერ შეიცვლება ვერავითარი ფილოსოფიით, რომელსაც შეუძლია დაასაბუთოს მხოლოდ მოაზრებადობა, შესაძლებლობა, ლოგიკური აუცილებლობაც კი ღმერთის, მაგრამ არ იძლევა განცდას, ისევე, როგორც ვერავითარი თეორია მზის შესახებ ვერ შემიცვლის მზის სხივის მოქმედებას ჩემს მხედველობასა და შეხებაში. ქრისტიანული ფილოსოფია არის ქრისტიანთა ფილოსოფოსობა, რომლებიც ცდილობენ, ფილოსოფიურად გაიაზრონ თავიანთი რელიგიური ყოფა. აზრში შეიძლება იყოს რელიგიური განცდის მხოლოდ ფერმკრთალი წარმოდგენა, რადგანაც უშუალოდ რელიგიური გამოცდილება არ არის არც მეცნიერული, არც ფილოსოფიური, არც ესთეტიკური და არც ეთიკური. ღმერთი არის „რაღაც“ აბსოლუტურად ტრანსცენდენტული, ადამიანური სამყაროსაგან სრულიად სხვა ბუნების, მეორე მხრივ – იგი ეხსნება რელიგიურ შემეცნებას, ეხება მას, შედის მასში, ხდება მისი იმანენტური შინაარსი. ჩვენს გონებას თავისი ძალებით არ შეუძლია თავად ღმერთის, როგორც ასეთის შემეცნება, მაგრამ ყოველივეს შემოქმედს შევიმეცნებთ მისი საქმეების მშვენიერებითა და სამყაროს არაჩვეულებრივობით. ღმერთი აღემატება ყოველგვარ მოაზრებადს. ადამიანის გაღმერთებაც და ღვთის კაცად ქცევაც შეუძლებელი იქნებოდა, რომ თავად ადამიანი არ ყოფილიყო ბუნებით ღვთისმსგავსი და ღვთისმიმღები. სერგეი ბულგაკოვის აზრით (1917, გვ. 278), შესაძლებელია, ღვთის გამოცხადება და შეცნობა უკვე გულისხმობს ადამიანში ღმერთის ყოფნას, რამდენადაც შემეცნება წარმოადგენს შესამეცნებლისა და შემმეცნებლის ერთგვარ ერთიანობას.

სწორედ ამიტომ ქრისტიანობას სიმბოლიზირებული სახისმეტყველება ახასიათებს. აზრის სიღრმემ, მიუწვდომლობამ, დაუტევნელობამ ფორმალურ-ლოგიკურ ტერმინებში შექმნა სიმბოლოების, სახეების, ფორმების მყარი სისტემა. ისინი ფსიქოლოგიურ-ემოციური მინიშნების გზით იყვნენ უმაღლესი შემეცნებითი ინფორმაციის მატარებელნი ღმერთსა და ადამიანს შორის. ქართული სახისმეტყველება მდიდარია როგორც ზოგადქრისტიანული, ასევე წმინდა ქართული წარმართულმითოსური აზროვნების ტრანსფორმაციის გზით შექმნილი სიმბოლოებით. ასეთია ნათლობის, ზიარების, ჯვრისა და ნათლის სვეტის, მზისა და ვაზის და სხვა მრავალი სიმბოლო.

ღმერთის განსახოვნების მიზნით ქრისტიანულ სიმბოლურ აზროვნებაში ხშირად იყენებდნენ ფერსაც. მას, ისევე როგორც ციფრებს, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება რელიგიურ აზროვნებაში. იგი სიტყვის შემდეგ ერთ-ერთ უმთავრეს როლს ასრულებდა, კერძოდ, ბიზანტიურ კულტურაში. იმის გაგება, თუ რისი სიმბოლოა თითოეული ფერი, გვეხმარება წმინდა წერილისა და სხვა რელიგიური ტექსტების წვდომაში. განსხვავებული როლი ენიჭება ფერს საერო ხელოვნებაში, მით უმეტეს რენესანსულ და შემდგომი დროის კულტურაში. ის შეიძლება გამოყენებული იყოს როგორც წმინდა ესთეტიკური ფენომენი. ასევე მას შეიძლება მინიჭებული ჰქონდეს მხატვრულ-სიმბოლური მნიშვნელობა.

როგორც ბიზანტიური კულტურის მკვლევარი ვ. ბიჩკოვი აღნიშნავს (1978, გვ. 104), უკვე V-VI საუკუნეებში ბიზანტიაში ჩამოყალიბებული იყო მეტ-ნაკლებად მყარი ფერითი მეტყველება. ფერთა ასოციაციურ-სემანტიკური მნიშვნელობა ივსება ფილოსოფიურ-რელიგიური შინაარსით. ძირითადი ფერები იყო მეწამული, თეთ-

რი, ოქროსფერი, მწვანე, ცისფერი და შავი. თითოეულ ფერს თავისი მნიშვნელობა ჰქონდა. ყოველი მათგანი გარკვეულ სიმბოლოს წარმოადგენდა. მეწამული იყო უმაღლესი ძალისა და ღირსების ფერი – „საიმპერატორო“ ფერი. ეს ფერი შეიცავდა ერთგვარ დაპირისპირებას ზეციურისა და მიწიერის – ცისფერისა და წითლის. მასთან ერთად, წითელი ფერი ადრეული ქრისტიანობიდან უმნიშვნელოვანესი ფერია, რომელიც ქრისტეს წამებასა და დიდებას უკავშირდება. წითელი ფერი არის ცხოვრების სიმბოლო. ამავე დროს, სისხლისფერი, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტეს სისხლის სიმბოლოა. როცა იესო წითლად არის შემოსილი და ლურჯი მოსასხამი აცვია, ეს აჩვენებს მის ორბუნებოვნებას – ღვთაებრიობაში გახვეულ ადამიანურობას. ერთ-ერთი უმთავრესი სიმბოლური ფერი იყო თეთრი. აქედან, ქრისტეს თეთრი სამოსი – ეს არის სიწმინდისფერი, ამქვეყნიურობისაგან განდგომისა და ამაღლებულობის ფერი. შავი ფერი დასასრულის, სიკვდილის, სამარის, ჯოჯოხეთისა და უმეცრების სიმბოლოს წარმოადგენს. ოპოზიცია თეთრი-შავი აღიქმება, როგორც სიცოცხლე-სიკვდილი. მწვანე ფერი მიწიერ ქვეყანაში იმავეს გამოხატავს, რასაც მეწამულისფერი, ოქროსფერი და ცისფერი ტრანსცენდენტულ სამყაროში. ლურჯი ფერი ცის ასოციაციის, მიუწვდომელი საიდუმლოების სახე იყო. ცისფერი ფერი იშლება ქრისტეს მახლობლად. ეს არის ქრისტიანული სოციუმის უმაღლესი ჭეშმარიტების, არაცნობიერი გადმოცემის მხატვრული სახე. ოქროსფერი აღიქმებოდა როგორც ნათელი.

მხატვრობის სპეციფიკიდან გამომდინარე, სრულიად გამორჩეულია ფერის სიმბოლური დატვირთვა ქრისტიანულ ხატწერასა და საეკლესიო მოხატულობაში. ბუნებრივია, აქ ფერი ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა რელიგიურ-სიმბოლური შინაარსის მატარებელია. ვიქტორ ნოზაძე მიუთითებს (2010, გვ. 94) ქრისტიანულ მხატვრობაში ფერის სიმბოლურ დანიშნულებაზე და დიონისე არეოპაგელზე დაყრდნობით, აღნიშნავს, რომ ეს სიმბოლიკა სამოსელის გარდა ცხენთა ფერებშიც კი ვლინდებოდა. კერძოდ: თეთრი ცხენი ანგელოზთა ბრწყინვალებას გამოხატავდა; წაბლა წარმოადგენდა ღვთიურ საიდუმლოთა წყვდიადს; მწითური კი – ცეცხლის მშთანთქმელ სიფიცხეს; შავ-თეთრი უკიდურესობათა დაზავებას გამოხატავდა და სხვა. ქრისტიანული, კერძოდ, ქართული ტაძრის მოხატულობაში სახეთა დინამიურობა, აშკარად, ქრისტიანულ-ნეოპლატონური ემანაციის პრინციპს ემყარება. ეკლესიაში კარიდან საკურთხევლისაკენ და იატაკიდან გუმბათისაკენ ფრესკები განლაგებულია იერარქიული თვალსაზრისით, წმინდანთა ამაღლებულობის, სიდიადის, სხივმოსილების მიხედვით. ფრესკათა განლაგება მიყვება ცხრა ცის პრინციპს და თანდათან მაღლდება და ნათდება სიღრმისა და სიმაღლის გადაკვეთის ცენტრისკენ. გუმბათში ამ ხაზთა უმაღლესი წერტილია ღვთისმშობელი ან ღმერთი – ნათელი ჭეშმარიტი, წყარო ყოველგვარი სინათლისა ორივე ქვეყანაში. დაბლა მდებარე „ცებზე“ ფრესკები დახატულია უფრო მუქი ფერებით. მაღლა სიწმინდე იმატებს და ფერებიც უფრო მეტად ნათელი ხდება. სულ ზემოთ ცისფერი (როგორც ღვთაებრივისა და ტრანსცენდენციის სიმბოლო), ოქროსფერი (როგორც ღმერთის თვალშეუდგამი ნათლის სიმბოლო) ან მთლად კაშკაშა ნათელია ხოლმე. ყველაზე მეტი ნათელი ფერია ისედაც ნათელ გუმბათში, რომლის ზემოთ უკვე ნამდვილი ზეცაა. ტაძარს ამ ფერთა გრადაციით ადამიანის თვალთახედვა მიჰყავს სიბნელიდან სი-

ნათლისკენ. რ. სირაძის აზრით (1978. გვ. 26), სახეთა ეს ტელეოლოგიურობა ახასიათებს მთელ ქრისტიანულ კულტურას. მისი ნებისმიერი ფენომენი აგებულია იერარქიული პრინციპით და ქმნის თავისებურ პირამიდას, რომლის მწვერვალსაც წარმოადგენს უმაღლესი ღირებულება. ამ გზით რელიგიური ენა ხდება მედიუმი სოფელსა და ზესთასოფელს შორის. სამყაროს ტელეოლოგიური აღქმის გნოსეოლოგიური საფუძვლები მჭიდროდ არის გადაჯაჭვული კულტურფილოსოფიურ და რელიგიურ-მსოფლმხედველობით ფესვებთან. შუა საუკუნეების ქრისტიანი მოაზროვნეების მსოფლგაგება ტელეოლოგიურ ხასიათს ატარებდს და მის უმაღლეს იდეალურ-ღირებულებით ცენტრს ღმერთი ანუ წმინდა ნათელი წარმოადგენს.

რაც შეეხება ფერის შემეცნებით ფუნქციას ძველ ქართულ აზროვნებაში, კერძოდ, ქართულ აგიოგრაფიაში, ჰიმნოგრაფიასა და ადრეული პერიოდის საისტორიო მწერლობაში, ირკვევა, რომ ამ ნაწარმოებებში ფერი თითქმის არ გვხვდება არც წმინდა ესთეტიკური და არც სიმბოლური მნიშვნელობით. მაგრამ ეს იმას რომდი ნიშნავს, თითქოს იგი გამორჩათ ქართველ ავტორებს ან ყურადღებას არ აქცევდნენ მას. აქ ფერის უქონლობას დაკისრებული აქვს გარკვეული ფუნქცია – დაახლოებით ისეთი, როგორც დუმილს.

დუმილი წარმოადგენს მისტიკური ცოდნის უმაღლეს საფეხურს. ამავე დროს, იგი არის ღმერთის მშვენიერების გადმოცემის საუკეთესო საშუალება. ეს აზრი ჯერ კიდევ უძველეს მითოლოგიასა და მისტიკაში არსებობდა. იგი განსაკუთრებით აქტუალური გახდა შუა საუკუნეებში. აბსოლუტური ჭეშმარიტების ხილვა შესაძლებელია მხოლოდ ღრმა დუმილში და მისი არსის გადმოცემის საუკეთესო საშუალებასაც უსიტყვო დუმილი წარმოადგენს. რაც ჭეშმარიტად მშვენიერია, აღემატება სიტყვას და მისი გადმოცემა დუმილს საჭიროებს. გიორგი მერჩულე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ იმოწმებს სოლომონის სიტყვებს: *„ბრძნად მეტყველება ვერცხლი არს წმინდა, ხოლო დუმილი – ოქრო რჩეული“* (გიორგი მერჩულე, 1964, გვ. 125). ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ყოველთვის ის არის მნიშვნელოვანი, რასაც ენა ვერ წვდება, რაც ვერ გამოითქმის.

მზე არის სათავე სინათლის, რომელიც ებრძვის სიბნელეს. ამ შებმაში წარმოიქმნება „ფერი“. შავი და თეთრი ანუ, უფრო სწორად, ნათელი და ბნელი არის სამყაროს უმთავრესი ფილოსოფიური ფერები. სპექტრის ყველა დანარჩენი ფერი არის გარდამავალი, შუალედური ფერი. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ გარდამავალ ფერთა უქონლობა, ფონის სისადავე, უკეთეს პირობას ქმნიდა ძირითადი ფილოსოფიური ფერების – თეთრისა და შავის ანუ ნათელისა და ბნელის, აღსაქმელად.

ის რამდენიმე შემთხვევა ფერის გამოყენებისა ამ პერიოდის მწერლობაში, რომელზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი, ვერ დაამოწმებს ფერთა სისტემის არსებობას ძველ ქართულ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში. პირიქით, ეს ფაქტი ხაზს უსვამს, რომ ქრისტიანი მოაზროვნეები „ნივთიერთა ფერთა“ არ იყენებდნენ „უნივთოისა“ სამყაროსთან მისაახლებლად.

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში რამდენიმე ადგილას გვხვდება მეწამულისფერი: *„ყუავილთა სულნელი ძირითგან უნაყოფოთა გამოჩნდა ფერითა მით მეწამულითა და სულნელმან წმიდამან აღიტაცა ზეცად გონებითა და მუნ უჩუენა შუება წმიდათაი ყვავილოვანსა სამოთხისასა“* (მიქელ მოდრეკილი, 1979, გვ. 97); *„ქუეყანა ვიდრე*

მეწამულ იქმნა დღეს სისხლითა მით ჩჩვილთაისა, ხოლო წარმართთა ეკლესია აღივსო სულნელებითა საიდუმლოდ და ვითარცა ანთრაკნი პატიოსანნი შეწირნეს დღეს ქრისტეს“ (იოანე მტბევარი, 1979, გვ. 477).

მეწამულისფერი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბიზანტიური ფერთა სიმბოლიკის თვალსაზრისით, იყო უმაღლესი ძალისა და ღირსების ფერი. მასთან ერთად წითელი ფერი ქრისტეს წამებასა და დიდებას უკავშირდება, მისი სისხლის სიმბოლოა. მოყვანილი მაგალითებიდან პირველ შემთხვევაში იგულისხმება აბო წამებული, მეორე შემთხვევაში – ქრისტესათვის წამებულ ჩვილთა სისხლით შეღებილი ქვეყანა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მეწამულისფერი ორივე შემთხვევაში იმ სიმბოლური მნიშვნელობით არის გამოყენებული, როგორც ბიზანტიურ ფერთა ლექსიკაში იყო მიღებული.

აბოს საგალობელში გვხვდება ასეთი მეტაფორა ორი უმთავრესი ფერის – წითელისა და თეთრის, საოცარ დაკავშირებაში: *„სიმეწამულეი ბრალთა ჩუენთა განასპეტაკე აწ უფროის თოვლისა“* (მიქელ მოდრეკილი, 1979, გვ. 88). წითელი ფერი არის ცხოვრების ფერი. მის საპირისპიროს წარმოადგენს სპეტაკი ანუ თეთრი ფერი, რომელიც ღვთიურობისა და სიწმინდის ფერია. ამ სიმბოლური შინაარსით ადვილი გასაგები ხდება მოყვანილი საგალობლის მნიშვნელობა: ცხოვრების ცოდვათა მიტევებასა და განსპეტაკებას, სულიერ განწმენდას და სიმშვიდეს შესთხოვენ უფალს. წითელ ფერს ორგვარი სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი ან ცოდვილი ცხოვრების ფერი იყო, როგორც ზემომოხმობილ მაგალითში, რაც კარგად ჩანს თეთრთან დაპირისპირებაში, ან, პირიქით, სიდიადის აღმნიშვნელია და შეიძლება შავსა და ბნელს დაუპირისპირდეს: *„... და წიაღ-ვლო არა თუ ზღუაი იგი მეწამულის, არამედ შავი ესე და წყუდიადი ზღუაი ამის საწუთროისაი, შევიდა ქუეყანასა მას აღთქუმისასა, რომელი არს ზეცათა იერუსალიმი...“* (გიორგი მცირე, 1967, გვ. 194).

ბიბლიურ აღთქმულ ქვეყანაში მიმავალმა ებრაელმა ერმა მეწამულის ზღვა სასწაულებრივი გზით გაიარა. ჩვენ მიერ დასახელებულ შემთხვევაში მეწამულის ზღვა ისევე განზოგადებული და არაკონკრეტული, ე.ი. სიმბოლური მნიშვნელობით არის მოხმობილი, როგორც ამქვეყნიურის აღსანიშნავად „შავი და წყუდიადი“ ზღვა. მათი დაპირისპირება ორივეს სიმბოლურ შინაარსს ხსნის. სხვაგან მეწამულის ზღვა კონკრეტული მნიშვნელობით გვხვდება: *„...რა ჟამს მოევლინა მოსე ღმრთისა მიერ უდაბნოითა ეგვიპტით გამოყვანებად ძეთა ისრაელისათა, და განპებითა ზღვის ამის მეწამულისაითა, ვითარცა ნათელღებულნი, განვიდეს სიხარულით...“* (გიორგი მცირე, 1967, გვ. 156).

მეწამულისფერის ღრმა სიმბოლური სახე გვხვდება ლეონტი მროველის „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის“ ტექსტში: „ესრეთვე *იყოს წარყვანებაი შენი ოდეს ეგე ეკალი, რომელი შენსა გარემოისა არს, ყოველივე იყოს ვარდ მეწამული სულნელი შენ მიერ“* (ლეონტი მროველი, 1955, გვ. 85). მეწამულისფერის უმაღლესი დიდებისა და ღირსების შინაარსს უერთდება წმინდა ნინოს სულიერი სულნელი და ერთად ქმნის ქართველთა განმანათლებლის ღვთიური ამაღლებულობის არაამქვეყნიურ და არამატერიალურ სახეს.

ქრისტიანული რელიგიურ ფერთა სიმბოლურ შინაარსში წითელი ფერი გამოხატავს მამაკაცურ, ძლიერ, გაბატონებულ, მეფურ საწყისს. ამ სიმბოლიკის თა-

ნახმად, მარიამ ღვთისმშობელს, როდესაც იგი გამოსახულია ტახტზე მჯდომარე, როგორც ზეციური დედოფალი, წითელი მანტია აცვია, ხოლო, როდესაც იგი დედად გვევლინება – ცისფერი მანტია. ეს უკანასკნელი შეესაბამება საზრისით აღსავსე სიმშვიდეს, სიწყნარეს, გრძნობით გაჯერებულ ხედვას. სწორედ ამ ფერებით შემკულს წარმოგვიდგენს ფილიპე ბეთლემელი ღვთისმშობელს „ბეთლემის საგალობელში“: *„ფესუთა მათგან ოქროვანთა შემკული ხარ შენ ქალწულო, იაკინთე ძოწეული სამოსლად გაქვს, ღმრთისმშობელი, ლამპრითა მით ბრწყინვალითა მოგეგებვით, დედოფალო“* (ფილიპე ბეთლემელი, 1979, გვ. 129). ბეთლემის წმინდა ღვთისმშობლის ხატი თუ ფრესკა ოქროცურვილი კიდეებით არის შემკული. ოქრო და ოქროსფერი ხატწერაში უდიდესი ნათების ფუნქციით იყო გამოყენებული. იგი კარგავდა თავის სიმძიმეს, მეტალისებურ სიმკვრივეს და იძენდა სინაზით, სიმსუბუქით და მშვენიერებით აღსავსე ნათებას. სხივმოსილების ამავე ეფექტს ქრისტიანი ფერმწერები, მოზაიკოსები და ეკლესიათა შემამკობლები სწორედ ოქროს გამოყენებით აღწევდნენ. ქრისტიანული ტაძრების მშენებელი არქიტექტორები ითვალისწინებდნენ მზისა და დღის სინათლის რეჟიმს და იყენებდნენ მას ტაძრის შიდა ოქროვანი მოხატულობისა და მოზაიკის (რომელშიც ოქროს ურევდნენ) ისეთი განათებისთვის, რომ ოქროს ნათება მაგიური, არარეალური ბრწყინვალებით, არაღამეული, დაუღამებელი ნათლით წარმოჩენილიყო და ხატები ამქვეყნიური დროისა და სივრცის მიღმა დასახულიყო. ოქროსფერი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნათლისფერს უტოლდებოდა. იაკინთე და ძოწეული ღვთისმშობლის ტანსაცმლის სწორედ იმ ორ სიმბოლურ ფერს – ცისფერსა და წითელს – აღნიშნავს, რომელზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ. ძვირფასი ქვები, აქაც და სხვა შემთხვევაშიც, სრულიად დაცლილია თავისი მატერიალური ღირებულებისაგან და ის მხოლოდ ფერის სიმბოლური შინაარსის მატარებელია.

დიონისე არეოპაგელი (1961, გვ. 148) გვასწავლის, რომ საღვთისმეტყველო წიგნებში თითოეულ სახეში უნდა ვეძიოთ სახისმეტყველებითი, სიმბოლური შინაარსი ყოველი ხატისა. ოქრო, ვერცხლი, სპილენძი, მრავალფეროვანი ძვირფასი ქვებიც კი კარგავენ თავიანთ მატერიალურ ღირებულებებს, თვისებებს და შემდეგნაირად მნიშვნელობენ: სპილენძისფერი ცეცხლისფერს ანუ ოქროსფერს ნიშნავს; ვერცხლისფერი – ზეციურ ნათელსა და ბრწყინვალებას ასახავს; ოქროსფერი მარადიულობის, უხრწნელობის, მოუკლებლობის ბრწყინვალებაზე მიგვანიშნებს. მრავალფეროვანი ქვებიდან მათი სისპეტაკე (სითეთრე) ნათლის სახეობაზე მეტყველებს, სიმეწამულე – ცეცხლისფერობაზე, სიყვითლე ოქროსფერს აღნიშნავს, რაც თავად სინათლისფერად აღიქმება.

როგორც უკვე ითქვა, ჰიმნოგრაფიაში, ჰაგიოგრაფიასა და ადრეული პერიოდის ქართულ საისტორიო მწერლობაში ფერი იშვიათად გვხვდება. საკუთრივ ფერთაგან ყველაზე ხშირია (თეთრისა და შავის გარდა) წითელისა და მეწამულისფერის გამოყენება. ისინი სიმბოლურ შინაარსს ატარებენ და ზემოდასახელებულ სემანტიკურ მნიშვნელობას შეიცავენ. მაგალითად: *„სულად სულნელად გიცნა, ღირსო, ეკლესიამან და ენითა შვილთა თვისაითა ხმობს ღუაწლსა შენსა სიმხნისა, რომელიც შეიმკო სახედ ძოწეულისა და განშუენდა ბრწყინვალედ სისხლითა შენითა“...* (მიქაელ მოდრეკილი, 1979, გვ. 95). ამ შემთხვევაში ძოწეული პირდაპირ წითელს ნიშნავს და დაკარგული აქვს ძვირფასი ქვის შინაარსი.

სხვა ფერები უფრო იშვიათად გვხვდება. ლეონტი მროველთან ერთგან ვკითხულობთ: *„...და შემოკრბა ერი ხილვად მწვანეფერობასა მას და ფურცლიანობასა ჟამსა ზამთრისასა“* (ლეონტი მროველი, 1955, გვ. 119). აქ სიმბოლურ მნიშვნელობას ფერი – „მწვანე“ კი არ ატარებს, არამედ ზამთარში ხის მწვანეფურცლიანობა, მაშინ, როცა ყველა ხე ჩამომჭკნარია. ეს მიუთითებს ამ ხის არაჩვეულებრივობაზე.

„მოქცევაი ქართლისაის“ ტექსტში ვკითხულობთ: *„საგზლისა აქუნდა ოქროი ყვითელი“* (შატბერდის კრებული, 1979, გვ. 338). ყვითელი ფერი ოქროს აღწერილობით ხასიათს ატარებს და არა იმ სიმბოლურ შინაარსს, რომელიც მას ქრისტიანულ მსოფლაღქმაში აქვს, სადაც იგი გაიგივებულია ოქროსფერთან, ეს უკანასკნელი კი – ნათელთან.

სიმბოლური მნიშვნელობით გვხვდება შავი და თეთრი, უფრო სწორად – სპეტაკი: *„მოვიდიან ფრინველნი ცისანი ფერითა შავნი და შთავიდიან მდინარესა მას შინა, განიბანნიან და განსპეტაკდიან...“* (ლეონტი მროველი, 1955, გვ. 101). *„ფრინველთა მათ ფრთითა უშუერითა განბანა წყლითა და განსპეტაკება ბრწყინვალედ“* (ლეონტი მროველი, 1955, გვ.111). პირველ წინადადებაში სპეტაკი უპირისპირდება შავს, როგორც თეთრი ფერი შავ ფერს. მეორე შემთხვევაში დაპირისპირებულია სპეტაკი ანუ წმინდა (და არა თეთრი) უშუერთან ანუ საძაგელთან, ბინძურთან, ბილწთან, ურწმუნოსთან. ამ ორი წინადადების ერთმანეთთან შედარება ხსნის სპეტაკისა და შავის სიმბოლურ მნიშვნელობას.

სპეტაკით შეიძლება დახასიათებული იყოს ღვთის, წმინდანთა ან ანგელოზთა სამოსელის ბრწყინვალება, სულიერი სინათლე და სიწმინდე: *„და მეორეთა საყდართა იხილა მოხუცებული მჯდომარე ზეწრითა სპეტაკითა და თავსა ზედა ედვა გვირგვინი ნათლისა არა ოქროისა და ფერხთა მისთა თანა ჯდა ნინო...“* (ჯუანშერი, 1955, გვ. 167). სპეტაკს ფერითი მნიშვნელობა აქვს თეთრის, ხოლო შინაარსით წმინდას, ნათელს ნიშნავს. თეთრი ანუ სპეტაკი აღიქმება როგორც ნათელი ბრწყინვალე და ელვარე: *„ხოლო ვითარცა მიერულა, წარმოუდგა მას ანგელოზი უფლისაი ბრწყინვალე და დიდებული, მოსილი სამოსლითა სპეტაკითა ელვარედ და ბრწყინვიდა პირი მისი ვითარცა მზის-თუალი“* (ჯუანშერი, 1955, გვ. 174).

როგორც ვხედავთ, ფერთაგან სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს, უფრო ხშირად, თეთრსა და შავს. ეს არის იგივე ნათელისა და ბნელის ოპოზიცია. ნათელს ზოგჯერ ფერს უწოდებენ და ქმნიან სიტყვას „ნათლისა ფერ“: *„ჩუენებით ვხედევდ, მოვიდა კაცი ნათლისა ფერ“* (შატბერდის კრებული, 1979, გვ. 336), ანდა: *„...საჩინო, ვითარცა მზე ვარსკვლავთა შორის, ნათლისფერ, ვითარცა ელვაი ღრუბელთა შორის, ცისკროვან, ვითარცა აღმოსავალი კერძოთა შორის“* (ჯუანშერი, 1955, გვ. 174).

როგორც ჩანს, ძველ ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებაში ფერთაგან სიმბოლურად მნიშვნელობდა ძირითადად თეთრი და შავი ანუ ნათელი და ბნელი. ჰეგელის მიხედვით (1958, გვ. 24), ნათელი არის „რაღაც“ აბსოლუტურად მსუბუქი, ჰაეროვანი, ყოველგვარი წინააღმდეგობების გარეშე. იგი წარმოადგენს წმინდა იგივეობრიობას საკუთარ თავთან და არ შეირევს სპექტრის არცერთ ფერს, რომელიც სინათლესთან შედარებით უკვე მოიცავს რაღაც ბნელს და კავშირი აქვს სინათლისაგან განსხვავებულ რაღაცასთან. ნებისმიერი ფერი არის გარკვეული შემღვრევა სინათლის თავისთავადობისა. ფერთა სიმბოლიკა ემყარება სინათლის მეტაფიზი-

კას. *„ფერი მოცემულია, როგორც გასაგნებული, მატერიალიზირებული სინათლე“* (Гегель, 1958, გვ. 11). ქრისტიანული მწერლობის მიზანი კი არა საგნობრიობის, არამედ წმინდა სულიერების აღწერაა. თაბორის მთაზე ქრისტეს ფერისცვალების ეპიზოდი სწორედ ამ ორ სამყაროს შორის არსებული მიმართების მაჩვენებელია. „ფერიცვალება“ ნიშნავს „ნივთირთა ფერთაგან“ დაცლას და „ღვთიური ფერით“ – ნათლის ფერით შემოსვას იესოსი.

ერთი-ორი შემთხვევა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ფერთა სიმბოლიკის არსებობას. მით უმეტეს, რომ სპეტაკი და შავი აღიქმება როგორც ნათელი და ბნელი. ფერის უქონლობა ორი თვალსაზრისით შეიძლება აიხსნას: ან სპექტრის გარდამავალი ფერები უძლურია იმ სიღრმეთა გადმოსაცემად, რომელთაც ქრისტიანული მსოფლმხედველობა გვიზიარებს – *„ღმერთი ბუნებით მარტივი და არამატერიალურია, უთვისებო, სიდიდის არ მქონე, შეუდგენელი და გარეშემოწერილი ფორმისათვის უცხო, ხოლო ყოველი ნივთიერება სივრცობრივი მანძილითაა შემოსაზღვრული და გრძნობების მიერ აღქმას ვერ გაექცევა, რადგან ფერით, ფორმით, მოცულობით, რაოდენობით, სიმტკიცით და მისი სხვა თვისებებით ჭვრეტით შეიცნობა, რომელთაგან ღმრთეებრივ ბუნებაში არცერთის მოაზრება არ შეიძლება“* (გრიგოლ ნოსელი, 2010, გვ. 184); ან მისი უქონლობა გამოწვეულია ფონის სისადავის აუცილებლობით, რაც უკეთეს პირობას შექმნიდა ძირითადი „ფილოსოფიური ფერების“ – ნათელისა და ბნელის აღსაქმელად, ვინაიდან, როგორი მშვენიერიც არ უნდა იყოს ფერთა სამყარო, არაფერადოვნება მაინც უმჯობესია, რადგანაც ფერი ფარავს გამჭვირვალებას.

სამყაროს კრეაციის გრიგოლ ნოსელისეული გაგება ორი აქტისაგან შედგება. პირველი არის პოტენციურ ძალთა, თესლოვან, ჩანასახოვან ენერგიათა შექმნის მეყსეული, ზედროული აქტი. მეორე ეტაპზე ხდება მათში ჩადებულ შესაძლებლობათა – უნივთო, უსხეულო, არამატერიალურ თვისებათა – თანხვდომით ხილული სამყაროს შექმნა. სამყაროს კრეაციის სურათის აღწერისას გრიგოლ ნოსელი გვიხსნის, რომ ყოვლად ძლიერმა ღმერთმა „არსთა არსებისა შემმზადებლად“ აიღო და დაბადა ყოველივე ის, რითიც ნივთი წარმოჩინდება: სიმსუბუქე, სიმძიმე, სისველე, სიხმელე, სიცივე, სიმხურვალე, ფერი, სახე, გარშემოწერილობა, მანძილი. ეს ის არამატერიალური თვისებებია, რომლებიც მატერიის კომპონენტებს წარმოადგენს. მათი ურთიერთთანხვედრითა და შეერთებით იქმნება სხეული. მაგრამ მანამდე იყო უხილავი შესაქმე. *„უხილავი იყო იგი, რამეთუ უხილავისა ფერი არა არს, ხოლო ფერი, ვითარცა დინებაი რაიმე, იქმნების სახე პირისა მის გამოჩინებულისა და სახე უგუამოდ შეუძლებელ არს“* (გრიგოლ ნოსელი, 1989, გვ. 211). ე.ი. მიწა იყო არამატერიალური და სპირიტუალური, უხილავი, უფერო, უსახო, ანუ უსხეულო. მას არ გააჩნდა არავითარი ნივთიერი თვისება – ხილვადობა, სახოვნება, სხეულებრიობა, ფეროვნება. ყოველივე ეს თავს იჩენს „ხილული“ სამყაროს შექმნასთან ერთად. გრიგოლ ნოსელი აღწერს მიჯნას გრძნობად და გონისეულ შესაქმეს შორის. ეს საზღვარი „ხილულსა ამას დაბადებულსა“ და „უხილავთა“ შორის არის „ცა“, რომლის მიღმა *„არცა სახე არს, არც სიდიდე და არც ადგილთა ცვალებაი, გინა დგომაი და არცა სიშორის საზომი და არცა ფერი და არცა გუარი, არცა ვითარებაი და არცა რაი სხუაი, რომელიც ცასა მას ქუეშე იხილვების“* (გრიგოლ ნოსელი, 1989, გვ. 214).

როგორც ვხედავთ, ფერი დროსა და სივრცეში შექმნილი მატერიალური სამყაროს მახასიათებელია. უხილავსა და მარადიულს ფერი არ გააჩნია, ვინაიდან ფერი არის *„სახე პირისა მის გამოჩინებულისა და სახე უგუამოდ შეუძლებელ არს“* (გრიგოლ ნოსელი, 1989, გვ. 211). ამიტომ იგი ნაკლებად გამოიყენება იმ სამყაროს აღსაწერად: *„...სადა – იგი მარტივნი და წრფელნი და უქცეველნი ღმრთის-მეტყუელებისა საიდუმლონი ნათელთა უზეშთაესთა მით დაფარულ არიან, დაფარულ საიდუმლოისა დუმილისა არმურითა და ბნელსა შინა შეუხებელისა და უხილავისა ზეშთასიკეთისა შუენიერებითა აღავსებენ უთუალოთა გონებათა“* – (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, 1961, გვ. 223).

სწორედ ამ კონტექსტში უნდა იყოს გააზრებული „ფერისცვალების“ რელიგიურ-სიმბოლური შინაარსი. თაბორის მთაზე იესო თავისი მოწაფეების – პეტრეს, იაკობის და იოვანეს წინაშე ღვთაებრივი სახით წარსდგა: – *„ და იცვალა მათ წინაშე ფერი, და მზესავით გაბრწყინდა მისი სახე, და ნათელივით გასპეტაკდა მისი სამოსი“* (მათე, 17.2.). „ფერიცვალების“ კულტურულ-ფილოსოფიური შინაარსის ახსნისთვის აუცილებელია ფერის სიმბოლურ-შემეცნებითი ფუნქციის ანალიზი. სახარებისეულ ამ ეპიზოდში ასახული მოვლენა სხვადასხვა ენაზე განსხვავებულად გამოითქმის. მაგალითად, რუსულად „преображение“ გარდასახვას ნიშნავს, ინგლისურში ეს აქტი „transfiguration“-ად იწოდება, რაც ასევე გარდაქმნას ნიშნავს. ყველა ამ შემთხვევაში განკაცებული ქრისტეს ღვთაებრივი დიდებულებით წარმოჩენა ერთი და იმავე რელიგიურ შინაარსს ატარებს. მაგრამ ქართული სიტყვა „ფერიცვალება“ ღრმა სიმბოლურ და მსოფლმხედველობრივ აზრს იტევს. ფერიცვალება ნიშნავს ნივთიერ ფერთაგან დაცლას და ღვთიური „ფერით“ – ნათლის ფერით შემოსვას იესოსი. ღმერთი თავის მოწაფეებს უჩვენებს თავის არაამქვეყნიურ, ტრანსცენდენტულ სახეს, რომელიც მატერიალური, დროისა და სივრცისათვის დამახასიათებელი ფორმებით ვერ განხორციელდებოდა და ვერც ჩვეულებრივი, სულიერად მოუმზადებელი ადამიანები დაინახავდნენ მას. გრიგოლ პალამა ჰომილიაში ფერისცვალების შესახებ აღნიშნავს: *„არცა ნათელი იგი არს შეგრძნებადი, ვერცა ჰხედავენ მას მარტივად სხეულებრივი თვალით მხედველნი, არამედ ღმრთეებრივი სულის ძალით შეცვალებულნი იხილავენ“* (გრიგოლ პალამა, 1996, გვ. 69).

ფერის საშუალებით ხდება მარადისობის აქტუალიზება ანუ განსხეულება. სიმსუბუქე, სიმძიმე, სიმხურვალე, გარშემოწერილობა, მანძილი, ფერი და სხვა გრძნობადი თვისებები ქმნიან დრო-სივრცეში დასაზღვრულ სამყაროს. მათი საშუალებით ხდება მარადისობის გაფორმება, სამყაროს ხატის აგება: *„ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავის ფერითა“* (შოთა რუსთაველი, 2010, გვ. 9). თუ ისევ გრიგოლ ნოსელს დავუბრუნდებით: *„შუენიერება საღმრთოი არა გამოხატულ არს შუენიერებითა ფერთაითა, არამედ უზეშთაესითა, რომელი მიუთხრობელ არს გულისხმისყოფად“* – (გრიგოლ ნოსელი, 1989, გვ. 221).

ქრისტიანული კულტურა და აზროვნება სიმბოლურია. მისი უმთავრესი ნიშანი სახეობრიობაა. ამ ნიშნის მატარებელია ქრისტიანული მწერლობა, არქიტექტურა, ხატწერა და ფრესკული ფერწერა, თვით ფილოსოფიური აზროვნებაც კი. თავად ღმერთისა და ღვთაებრივის დასახასიათებლად რელიგიურ ენაში ყველაზე მეტად იმ საგანთა სახელები მიიღება, რომლებიც უფრო კეთილშობილია და სხვაზე უფრო

დაახლოვებული თვით ღმერთთან. ასეთები კი უნივთო, არამატერიალური საგნები არიან და არა მიწიერი, რადგანაც სიწმინდე, უზადობა და უნივთობა ყველაზე მეტად არის დამახასიათებელი ღმერთისთვის. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ტელეოლოგიურ ცენტრს კი წარმოადგენს სწორედ მარადიული ნათელი, სახიერება.

ლიტერატურა:

1. ბიბლია (1989). თბილისი, „საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა“.
2. გიორგი მერჩულე (1978). შრომა და მოღვაწეობა გრიგოლისი, არქიმანდრიტისა, ხანძთისა და შატბერდისა აღმაშენებლისა, ძვ. ქართული ლიტერატურის ძეგლები, 125-222, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“.
3. გიორგი მცირე (1967). ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა, ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, II, 101-207, თბილისი, „ მეცნიერება“ .
4. გრიგოლ ნოსელი (1989). პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 199-243, თბილისი, „საქართველოს საპატრიარქო“.
5. გრიგოლ ნოსელი (2009). შესაქმისათვის კაცისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 121-219, თბილისი, „საქართველოს საპატრიარქო“.
6. გრიგოლ პალამა (1996). ჰომილია ფერისცვალების შესახებ, ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, IV, 61-82, თბილისი, შპს „ალბა“.
7. იოანე დამასკელი (1991). მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გარდამოცემა, სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, 248-356, თბილისი, „მერანი“ .
8. იოანე მტბევარი (1979). იამბიკონი, თქმულნი შობისათვის ქრისტეისა, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, გვ. 470-483, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“.
9. ლეონტი მროველი (1955). ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქართლის ცხოვრება, I, 72-139, თბილისი, „სახელგამი“.
10. მიქაელ მოდრეკილი (1979). დასდებელნი ნათლისღებისა და წმიდისა მოწამისა ჰაბოისნივე, ქართული პოეზია, 80-105, თბილისი, „ნაკადული“.
11. ნოზაძე ვ. (2004). „ვეფხისტყაოსნის“ ფერთამეტყველება, თბილისი, „მეცნიერება“.
12. ნოზაძე ვ. (2024). „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველება, თბილისი, „საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა“.
13. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) (1961). შრომები, თბილისი, „სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
14. სირაძე რ. (1978). ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბილისი, „ხელოვნება“.
15. ფილიპე ბეთლემელი (1979). ბეთლემის საგალობელი, ქართული პოეზია, I, 129-131, თბილისი, „ნაკადული“.
16. შატბერდის კრებული (1979). თბილისი, „მეცნიერება“.
17. შოთა რუსთაველი (2010). ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, „ბაკმი“.
18. ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები II. (1967). თბილისი, „მეცნიერება“.
19. ჯუანშერი (1955). ქართლის ცხოვრება, I, 139-244, თბილისი, „სახელგამი“.
20. Булгаков С. (1917). Свет невечернии, М., „Путь”.
21. Бычков В. В. (1977). Византийская эстетика, М., „Искуство”.
22. Гегель Г.В.Ф. (1958). Сочинения, XIV. М., „Полиграфкнига”.

Maia Kerkadze

COLOR AS RELIGIOUS LANGUAGE IN EARLY CHRISTIANITY

Summary

Key words: Color, Religious Language, Early Christianity, Symbol.

Color has long played a major role in all stages and spheres of human culture. Since myth, in religion or art, everyday life or architecture and construction, in state life or political relations, in public or social life, color has been given a symbolic, epistemological, ethical or aesthetic expressive function. The symbolic meaning of colors is especially great in religion. At first white and black and then other colors of the spectrum are used both in ancient and world religions. Its symbolic character is manifested in rituals, the clothing of clergy, religious buildings and church iconography. Different religions develop more or less different color symbolism. However, there are colors that carry a similar content in almost all of them. This is the antinomy of white and black, as the opposition of light and darkness, good and evil, purity and impurity, faith and unbelief, knowledge and ignorance.

My subject of interest within this thesis is color as a religious language in early Christianity. The religious language is the symbolic way between the Christian God and the believer. God is immaterial, pre-existing, eternal and unapproachable. God is transcendent to the immanent world. Since God is all-perfect, infinite, “strange” and “unspeakable”, that is, he cannot be known or expressed by language, then the words used to describe finite beings will be inadequate to convey transcendence. But there is a religion that establishes a connection between human being and that which is above him. The divine world truly opens up to the believer, and the transcendent, in a certain sense, becomes immanent. Obviously, there must be a bridge connecting these two worlds and a certain language in which it is expressed. Any word, quality, thought, whatever content we may assign to it, is completely useless and powerless to express what is beyond the material. The limited character of formal-logical thinking in achieving and conveying the highest truth led to the necessity of symbols and images as religious language in this sphere. The religious form is the main link, essentially incompatible between two worlds. Only by means of it can this unattainable and incomprehensible fusion of God’s transcendence and immanence be established. They were carriers of higher cognitive information between God and man through psychological-emotional cues.

In order to depict the beautiful, color was often used in Christian symbolic thought. It played one of the most important roles after the word, namely, in Byzantine culture. As researchers note, already in the 5th-6th centuries, a more or less solid color speech was formed in Byzantium. The main colors were burgundy, white, gold, green, blue and black. Each color had its own meaning. Each of them represented a certain symbol. Ancient Georgian religious writings give a different picture. Which led to my further research and the corresponding conclusions. It turns out that in these works, color is hardly found either in purely aesthetic or symbolic meaning. But this does not mean that Georgian authors missed it or did not pay attention to it. Here the lack of color has a certain function – almost

like silence. It represents the highest level of mystical knowledge. This fact emphasizes that Christian thinkers did not use the “colors of things” to relate the “universe” to the world.

In ancient Georgian Christian thought, the symbolic meaning of colors was expressed mainly in white and black, i.e. light and dark. Light is “something” absolutely light, airy, without any contradictions. It represents pure identity with itself and does not mix with any color of the spectrum, which, compared to light, already includes something dark, has a connection with something different from light. Any color is a certain distortion of the essence of light. The symbolism of colors is based on the metaphysics of light. Color is given as a conscious, materialized light. The goal of the Christian religion is not to achieve materialism, but to achieve pure spirituality. If we rely on Gregory of Nyssa’s description of the creation of the world, color is a characteristic of the material world created in time and space. And what existed before was immaterial and spiritual, invisible, colorless, faceless, or incorporeal. It did not possess any material properties – visibility, physicality, corporeality, color. All this manifests itself with the creation of the “visible” world. Through color, eternity is actualized or embodied. Lightness, heaviness, heat, circumference, distance, color, and other sensory properties create a world defined in time and space. Through them, eternity is decorated, an image of the universe is constructed.

It is in this context that the religious and cultural-philosophical content of the “Transfiguration” should be understood. To understand this, it is necessary to analyze the symbolic-cognitive function of color as suggested above. The episode of Christ’s transfiguration on Mount Tabor is an indicator of the relationship between the two worlds. “Transfiguration” means emptying the substance of its colors and covering Jesus with the divine color – “Eternal Light”.

ნიკოლა აბანიანო

პოზიტიური ეგზისტენციალიზმი

ნაწილი I – რა არის ეგზისტენციალიზმი?

1. ძიება

ადამიანის არსებობის ყოველი გამოვლინება, უმნიშვნელო თუ ამაღლებული, ყოფიერების ძიებაა. ჩვეულებრივი სწრაფვა სიამოვნებისა და კეთილდღეობისადმი და რელიგიური ლტოლვა ღმერთისადმი (ეს სრულიად ურთიერთსაპირისპირო მდგომარეობა რომ განვიხილოთ), ისევე, როგორც კონკრეტული ადამიანის ნებისმიერი სხვა გუნება-განწყობილება, საბოლოოდ ისეთი მდგომარეობის, არსებობის ისეთი პირობებისა და წესის ძიებაა, რომლებმაც ფუნდამენტური მოთხოვნილებებისა და მისწრაფებების განხორციელება უნდა უზრუნველყონ. ნებისმიერ შემთხვევაში ადამიანი იმის დაკმაყოფილებას, ისეთ სისრულესა და მდგრადობას ეძებს, რაც მას აკლია. იგი ყოფიერებას ეძებს. ეს გარემოება განსაზღვრავს მის სასრულობას. რაკი ეძებს ყოფიერებას, მაშასადამე, არ ფლობს მას და არც თვითონ არის ყოფიერება. ამ სასრულობის გაცნობიერება, მისი ბუნების სიღრმისეული შესწავლა ეგზისტენციალიზმის არსებითი ამოცანაა. მაგრამ მისი გააზრება თუ შეცნობა არა მხოლოდ მის განსჯის საგნად დასახვას, არამედ ამასთანავე მის გათვალისწინებას და სათანადო გადაწყვეტილების მიღებას გულისხმობს. აქ აშკარად იჩენს თავს ეგზისტენციალიზმის ახალი პერსპექტივა, რომელიც ადამიანისგან თავის სასრულობაში ჩართულობას მოითხოვს; მოითხოვს, რომ ყოფიერების ძიებისას, რომელიც მისი ყოველდღიური ან განსაკუთრებული მდგომარეობის არსს წარმოადგენს, მუდამ ახსოვდეს და არასოდეს უგულებელყოს ეს სუბსტანცია; მუდამ ახსოვდეს და არასოდეს უგულებელყოს ის ფაქტი, რომ ეს ძიება აზრსა თუ საფუძველს მხოლოდ მისი აღნაგობის შეზღუდულობის, მხოლოდ მისი ნაკლულობისა და არამდგრადობის გამო იძენს და რომ ამ ძიებისას გადადგმული ყოველი ნაბიჯი სხვა არაფერია, თუ არა მისი დაკავშირება მის სასრულობასთან. ეს მოთხოვნა აუქმებს მის წინაშე გარკვეულ პერსპექტივებს, მაგრამ იქვე გვისახავს სხვა, გაცილებით უფრო ნაყოფიერ პერსპექტივებს; აუქმებს სრული კმაყოფილების, საბოლოოდ განუყოფელი ფლობის, ზედმეტად თავდაჯერებული და უმოქმედო ლოდინის პერსპექტივას, მაგრამ ახდენს მის ჩანაცვლებას ბრძოლის, თვითდამკვიდრებისა და დაუფლების პერსპექტივით. ამ პერსპექტივაში ვითარება იცვლება. ადამიანი არ უნდა მიისწრაფვოდეს ყოფიერებისადმი იმის მოლოდინით, რომ შეძლებს მის დაუფლებას და ოდესმე მასზე სრულად ბატონობას, არ უნდა განიმსჭვალოს იმ ცრუ იმედით, რომ მასში გარდაისახება და მასთან გაიგივდება, იმ ცრუ იმედით, რომელიც მისი გარდაუვალი მარცხისა და სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნის წინაპირობა იქნება. ამის ნაცვლად, უნდა განიმსჭვალოს ძიებისა და შეძენის

უნარით და ამასთანავე გაითვალისწინოს თავისი შესაძლებლობის საზღვრები და ყოველგვარი დაბნეულობის გარეშე სრული შეგნებით ამ საზღვრების ფარგლებში იმოქმედოს. ეს ვალდებულება, ეს ჩართულობა ამასთანავე ადამიანის საბოლოო ბუნების აღიარებაა და ამასთანავე მისი სასრულობის მეტაფიზიკური თვითგანსაზღვრაა: ადამიანი ყოფიერების ძიების ტრანსცენდენტული შესაძლებლობაა.

2. ჩართულობა საზღვრულობაში

აქ ცხადად იჩენს თავს ეგზისტენციალიზმის მეორე არსებითი ნიშან-თვისება. ფილოსოფოსობა არაა ფილოსოფოსთა პრივილეგია; იგი ადამიანის პასუხისმგებლობაა მისი სასრული მდგომარეობის მიმართ, იმ საზრისების მიმართ, რომლებიც მას განაპირობებენ და ქმედებისაკენ უბიძგებენ. ეს პასუხისმგებლობა შეიძლება გამოვლინდეს მრწამსის სახით მოქმედებაში, გუნება-განწყობასა და ხელოვნებაში; ის არ გამორიცხავს არცერთ ამოცანას, არცერთ ადამიანურ მდგომარეობას. მხოლოდ თავის საპირისპიროს, ანუ უპასუხისმგებლობას, სასრულობის უარყოფას გამორიცხავს.

მაგრამ ეს უკვე სათანადო მიმართულებით წარმართავს ეგზისტენციას, მის შემადგენლობას ავთენტური ნორმის ხასიათს ანიჭებს; გამორიცხავს დაბნეულობას, გაურკვევლობას, გამორიცხავს ყველაფერს, რაც ეწინააღმდეგება ადამიანის ეგზისტენციალურ კავშირს თავის თავთან და სხვებთან; ვინაიდან მისგან შინაგან ძალისხმევასა და სხვებთან ქმედით თანადგომას მოითხოვს. ეს სასრულობა, როგორც არსებობის სუბსტანცია, ყოფიერების ნორმად წარმოდგება და ამ ნორმას, რომელიც ადამიანს თავისი თავის სასრულობის გაცნობიერებისაკენ უბიძგებს, ამავდროულად, გამუდმებით გაჰყავს იგი საკუთარი თავის მიღმა, ვინაიდან ძიების უნარს, ყოფიერებასთან ურთიერთობის შესაძლებლობებს განუმტკიცებს.

ამგვარად, ის, რაც, ერთი შეხედვით, ადამიანის სისუსტედ, მისი ბუნების საზღვრულობის უძლურებად გამოიყურება, მის ძალად და ძლევამოსილებად გარდაიქმნება. ამის აღიარება, გაცნობიერება და ეს არჩევანი განაპირობებენ აღნიშნულ ტრანსფორმირებას. მაგრამ ეს ტრანსფორმირება თავისი არსით ის წინაპირობაა, რომლის წყალობით ადამიანი სრულად აცნობიერებს თავისი სასრულობის ბუნებას, რადგან ეს მის მიერ მიღებული არჩევანია. საბოლოო არჩევანი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი გატაცებულია თავისი ამოცანით, რომ იგი მზადაა, ბოლომდე სრულად გამოავლინოს თავისი თავი. და ეს თავისთავადობა ადამიანს მის არჩევანამდე და გადაწყვეტილების მღებამდე როდი ეძლევა; ადამიანს მისი არჩევანი და გადაწყვეტილება აყალიბებს; ყოფიერების ძიება საკუთარი ყოფიერების, საკუთარი მე-ს ძიებააა. ეგო ადამიანის არსებობის ფუნდამენტური ერთეულია. ეს ერთეული მას პრივილეგიის სახით როდი ენიჭება, რომელსაც ვერ დაკარგავს: მის მოსაპოვებლად თავი უნდა დააღწიოს არასასურველი დამოკიდებულებების წადილთა ძლევისა და განსაკუთრებული ამოცანის ერთიანობაში ჩართვის საშუალებით. „მე“ არც ფსიქოლოგიური ან ანთროპოლოგიური მოცემულობაა და არც ობიექტურად აღსაქმელი ფაქტი; იგი ფუნდამენტური მოთხოვნილებაა, რომლისკენაც მიდრეკილია ადამიანი თავისი ყოფიერების ძიებისას, ის ზღვარია, რომლის ჩამოყალიბებისაკენ მიისწრაფვის იგი ყოფიერებასთან თავის ურთიერთობისას.

ამგვარად, თავად „მე“ ტრანსცენდენტური მოვლენაა. თავის მეობას ადამიანი მანამდე ვერ მოიპოვებს, ვიდრე სასრულობაში თავისი ათასგვარი უმნიშვნელო მისწრაფებებითაა ჩართული და გაფანტული, და მხოლოდ მაშინ ახერხებს მის მოპოვებას, როდესაც თავის სასრულობაში ისეა ჩართული, რომ თავის მრავალგვარ მისწრაფებებს ერთობლივ ამოცანას უქვემდებარებს. და მაშინაც კი, როცა მოიპოვებს, შესაძლოა, მაინც დაკარგოს, ვინაიდან მისი გადაწყვეტილება არა წერტილივით გამოკვეთილი ქმედებაა, არამედ უწყვეტი პროცესია, რომელიც ყოველთვის შეიცავს გაფანტვისა და დაკარგვის საფრთხეს.

3. ტრანსცენდენტურობა

აქ ვეხებით ეგზისტენციალიზმის მესამე ფუნდამენტურ თემას: ტრანსცენდენტურობას. ყოველგვარი მოცემულობის გაუქმება, მთელი ყოფიერების განფენილობა მის პრობლემურ არსში ტრანსცენდენტურობის მოვლენის უზარმაზარ მნიშვნელობაზე მეტყველებს. ისევე, როგორც „მე“ მუდამ ტრანსცენდენტურია ადამიანისთვის იმის გამო, რომ განუწყვეტლივ უნდა შეუფარდოს მას თავისი თავი მის განსახორციელებლად, ასევე ტრანსცენდენტურია სამყაროს არსებაც. საკუთარი თავის, როგორც „მე“-ს გაცნობიერება ნიშნავს იმას, რომ შეპყრობილი ხარ საკუთარი ამოცანით, ხოლო საკუთარი ამოცანით შეპყრობილობა ნიშნავს სამყაროს ჩამოცილებას უმნიშვნელო მოვლენების ქაოსიდან და აღიარებას სერიოზულობისა და თანმიმდევრულობის სამყაროს წესრიგის, რომელშიც ყველაფერი „მე“-ს გამოვლენის საშუალება ან დაბრკოლებაა.

მათთვის, ვინაც ვერ დაისახა თავის ამოცანა, ვინაც ვერ იპოვა თავის მეობა, მათთვის სამყარო უაზრო მოვლენათა ერთობლიობად, წარმტაც, მაგრამ თანმიმდევრულობასა და მდგრადობას მოკლებულ სანახაობად წარმოდგება. მაგრამ მათთვის, ვინც სრულადაა შეპყრობილი თვითდამკვიდრებით, სამყარო წარმოდგება როგორც მწყობრი ერთიანობა, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს ამ თვითდამკვიდრებისათვის აუცილებელი საშუალებები, მაგრამ ამასთანავე შესაძლოა, გადაულახავი დაბრკოლება და მარცხის პირობები შეუქმნას. სამყაროსათვის ნიშანდობლივი არსისა და მისი მკაფიოდ გამოხატული წესრიგის მიღება თვითდამკვიდრების აუცილებელი პირობაა და ამდენად არსებითადაა დაკავშირებული თვითდამკვიდრებასთან. ამგვარად, სამყარო არც ცალკეული ფაქტია და არც ფაქტების ერთობლიობა. მისი ნამდვილი არსი მხოლოდ ეგზისტენციალური ტრანსცენდენტური ზღვარის სახით ვლინდება.

4. კოეგზისტენცია

მაგრამ ტრანსცენდენტურობის საბოლოო არსი მხოლოდ კოეგზისტენციაში, თანაარსებობაში ვლინდება. იგი ეგზისტენციალიზმის მეოთხე ფუნდამენტური თემაა.

ერთი შეხედვით, ადამიანი, რომელიც თავისი ამოცანითაა შეპყრობილი და ყოველ ღონეს ხმარობს თვითდამკვიდრებისათვის, თავის თავს ამაყ თვითიზოლაციაში ამყოფებს; სინამდვილეში ადამიანის კავშირს სხვა ადამიანებთან არსებითი

მნიშვნელობა აქვს მისი ეგზისტენციისთვის და ორი არსებითი სახით, დაბადებითა და სიკვდილით, ვლინდება.

დაბადება და სიკვდილი არ წარმოადგენენ ფაქტებს, ადამიანური არსებობის ან ზოგადად ცხოვრების აუცილებელ საზღვრებს, როგორც ეს საყოველთაოდაა მიჩნეული. ისინი შესაძლებლობებია, რომელთა აღიარება და მიღება ან არცნობა და უგულებელყოფა ადამიანის გადასაწყვეტია. იმის აღიარებით, რომ მე დაბადებული ვარ, ვაღიარებ იმას, რომ ჩემი არსებობა მთლიანად თვითკმარია, იმდენად, რამდენადაც ჩემი წარმოშობა დაკავშირებულია სხვათა არსებობასთან და, შესაბამისად, ნიშნავს იმ საზოგადოების აღიარებას, რომელშიც ვარსებობ და რომელმაც წარმომქმნა. დაბადების ფაქტის გაცნობიერება (რომელსაც სიტყვიერად ყველა აღიარებს, მაგრამ ყველა როდი იაზრებს მის ეგზისტენციალურ არსს) ნიშნავს ადამიანის საზოგადოებასთან დამაკავშირებელი კვანძების გაცნობიერებას და პიროვნების არსებობის კონკრეტულ და ინდივიდუალურ ხასიათს გულისხმობს; ხოლო, თავის მხრივ, ყოველივე ეს ჩვენი საკუთარი არსებობის მიმართ სხვების საჭიროებისა და მნიშვნელობის აღიარებას ნიშნავს. ეგზისტენცია თავისთავად საკმარისი არ არის: მას წინ უნდა უძღოდეს ეგოს ტრანსცენდენტურობა ეგზისტენციის მიმართ: ტრანსცენდენტურობა ეგზისტენციისა და თანაარსებობის, კოეგზისტენციურობის მიმართ. ადამიანი ადამიანისაგან იბადება, რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ ცხადყოფს არსებობისთვის თანაარსებობის აუცილებლობას: ეგზისტენციის დამოუკიდებლად არსებობის უკმარისობას, თანაარსებობაში მისი მოპოვების აუცილებლობას. ამის აღიარება გულისხმობს ადამიანური თანადგომის ეგზისტენციალურ აუცილებლობას, რომელიც საფუძვლად უძევს ისტორიულ ერთობებსა და საკუთრივ არსებობის ადამიანურ ასპექტებს: სიყვარულსა და მეგობრობას.

ეგზისტენციალური ურთიერთობა ვლინდება სოლიდარული კავშირების [სახსრების] სახით, რომლებიც ხელს უმართავენ ადამიანს უძლურებისა და უკმარისობის ჟამს და ავალდებულებენ მას, დაუბრუნოს სხვებს ის, რაც მათგან მიიღო. ამგვარად, ინდივიდის არსებობა იმდენად მჭიდროდ არის დაკავშირებული სხვის არსებობასთან, რომ მის გარეშე ცხოვრება შეუძლებელია. სიყვარული სხვა არა არის რა, თუ სხვისი მიჩნევა მეორე „მე“-დ აღიარების ტიპური გამოვლინება. იგი გულისხმობს ერთის სრულ გამჭვირვალობას მეორისათვის, გამჭვირვალობას, რომლის გამო ერთი მეორისთვის ზუსტად იგივეა, რაც არის თავისი თავისთვის. მეგობრობა, თავის მხრივ, ამრავალკეცებს ადამიანთა შორის ურთიერთგაგებისა და შეხვედრის შესაძლებლობებს და როგორც ჯერ კიდევ არისტოტელე აღნიშნავდა, ერთგვაროვანი ინტერესებისა და მისწრაფებათა ერთობლიობისაგან შედგება.

თანაარსებობის ყველა ნაირსახეობა ადამიანის სასრულ ბუნებას ეფუძნება, როგორც ყოფიერებასთან ურთიერთობის შესაძლებლობას. ადამიანს არ შეუძლია ყოფიერების ძიება ან ყოფიერებისადმი თავისი თავის მიკუთვნება თანაარსებობის გარეშე. ადამიანს არ შეუძლია თავისი თავის აღმოჩენა და თავისი მეობის ჩამოყალიბება სამყაროს რეალობისა და წესრიგის აღიარების გარეშე, თუ არ დაამყარებს ურთიერთობას სხვებთან და შესაბამისად, თუ არ გადაწყვეტს, ერთგული იყოს საზოგადოების მიმართ, რომელსაც განეკუთვნება და სიყვარულისა და მეგობრობის მიმართ.

მეორე მხრივ, სიკვდილი ცხადყოფს კოეგზისტენციური კავშირის რღვევის შესაძლებლობას. სიკვდილს ძალუძს, ჩამომაცალოს სხვებს, ქვეყნიერებას და ჩემს თავს. სიკვდილი არის არა დასასრული ან აღსასრული, არამედ შესაძლებლობაა, რომელიც თან ახლავს ყველა სხვა შესაძლებლობას და მათ შინაგან შეზღუდულობას განაპირობებს. იგი შეუძლებელის შესაძლებლობაა, რომელიც შიგნიდან განმგებლობს და განაგებს ყოველ ადამიანურ ქმედებას და მას მომავლისაკენ მიმართვად, ანუ სწორედ რომ შესაძლებლობად აქცევს. ნებისმიერ შემთხვევაში ადამიანი მერმისს უნდა გაუმკლავდეს; და ნებისმიერ შემთხვევაში მერმისი მისთვის ფარულ საფრთხეს შეიცავს, კერძოდ, იმის შესაძლებლობას, რომ მის საქმიანობას ან თავად მას შესაძლოა, ბოლო მოეღოს. ეს საფრთხე, თუ იგი გაცნობიერებულია და გათავისებულია, ყოველთვის ალბათობაა, წარმატების ან წაგების ალბათობა. მაგრამ, როგორც ასეთი, ეს ალბათობა გარდაუვალია. არადა, სწორედ ამ ალბათობიდან წარმოიქმნება გადაწყვეტილების აუცილებლობა, ერთგულების მოთხოვნილება.

5. ბედისწერა

აქ ჩვენ წინაშე ეგზისტენციალიზმის მეხუთე არსებითი თემაა, მომავალი წარსულში იმთავითვე ჩართული და წინასწარ გათვალისწინებული რომ იყოს მასში, ისტორიის უწყვეტი პროგრესი, აუცილებელი წესრიგი რომ იყოს, რომლის წყალობით ყოველი მონაპოვარი საბოლოო, ხოლო ყოველი ღირებულება სამუდამოდ უზრუნველყოფილი იქნებოდა და ვერანაირი რყევა, პიროვნებათა ვერანაირი ჩარევა ვერ შეაფერხებდა და ვერ შებღალავდა მას. მაგრამ სინამდვილეში ადამიანმა სწორება უნდა აიღოს ისტორიაზე, ანუ იმ წესრიგზე, რომელშიც მნიშვნელობას იძენს როგორც მისი ყოფიერება, ასევე სამყაროსა და საზოგადოების ყოფიერება და ყოველივე უნდა იღონოს, რათა როგორმე თავი დააღწიოს დროის უაზრო და ქაოსურ მოვლენებს. ადამიანი არ არის ისტორია; ის თვითონ უნდა იქცეს ისტორიად სამყაროსა და საზოგადოებაში თავისი თავის პოვნის გზით. თავი უნდა დააღწიოს დროის ზეწოლას, რომელიც მუდამ მზადაა, ჩაგვითრიოს თავისი წვრილმანი და უაზრო მოვლენების მორევში, და ისტორიაში თავისი წარმატების მოპოვების რისკს გასწევს. მაგრამ ამ რისკის გაწევა მხოლოდ ერთგულებითაა შესაძლებელი: მომავლისკენ სვლით, მისი წარსულთან შეერთებით და ამ წარსულში თავისი ნამდვილი „მე“-სა და სხვებთან თავისი კოეგზისტენციის ნამდვილი ფორმის ხელახლა აღმოჩენით. ეს ერთგულებაა ბედისწერა.

მითში ერას შესახებ პლატონი წარმოგვიდგენს, რომ სულები, ვიდრე გარდაისახებიან, ბედის ასარჩევად მიჰყავთ; რომ მათ ცხოვრების მრავალი ნიმუშის წინაშე აყენებენ, რომელთაგან თითოეულს შეუძლია თავისი ნება-სურვილით აირჩიოს ის, რომელთანაც შემდეგ განუყრელად იქნება დაკავშირებული. მაგრამ ხდება ისე, რომ ყოველი სული განვლილი ცხოვრების გამოცდილების მიხედვით აკეთებს თავის არჩევანს და რომ, მაგალითად, მრავალჭირნახული და ახლა ყოველგვარ პატივმოყვარეობას მოკლებული ულისე თავისთვის სრულიად უბრალო და მოკრძალებულ ცხოვრებას ირჩევს.

ეს პლატონისეული მითი მრავლისმეტყველ საზრისს შეიცავს. ჩანს, რომ თავისი მიზანსწრაფვის არჩევისას, იმის დადგენისას, რაც ყოველი ჩვენგანის ბედს განსაზღვრავს, ადამიანის წინაშე უსაზღვრო შესაძლებლობებია, რომელთაგან არჩევანი თითქოსდა უნებლიედ ხდება. სინამდვილეში არ არსებობს უნებლიე არჩევანის შესაძლებლობა. მხოლოდ ერთადერთ შესაძლებლობას ვირჩევთ და თანაც ისეთს, რომელსაც შეგვიძლია მთელი არსებითა და შეგნებით მივუძღვნათ თავი. შეუძლებელია მისი გამოვლენა ამ არჩევანის შესაძლებლობის გარეშე. შეუძლებელია, გარედან განვიხილოთ ჩემ წინ არსებული და ჩემ მიერ უგულებელყოფილი სხვადასხვა შესაძლებლობა: სინამდვილეში ყველა სხვა შესაძლებლობა მხოლოდ იმისთვის არსებობს, რომ მათგან მხოლოდ ერთადერთი, ანუ ის შესაძლებლობა ავირჩიოთ, რომლის წყალობითაც მოვიპოვებთ ჩვენს მეობას, ჩვენს ნამდვილ ურთიერთობას სხვებთან და გარესამყაროსთან. და ეს გადაწყვეტილება არის არა ერთჯერადი ქმედება, არამედ ღრმა ძიების უწყვეტი პროცესია, რომელიც ჩვენ მიერ არჩეულ შესაძლებლობაში ახალ-ახალ სიმდიდრეს ავლენს და თან გვიცავს იმისგან, რამაც შეიძლება თავგზა აგვიბნიოს და განგვამტკიცებს იმაში, რაც ჩვენთვის მისაღებია. ის ერთიანობა, რომელიც ჩემს მეობას ქმნის, ეგზისტენციალური ერთგულებაა, იმ ამოცანის ერთიანობაა, რომელშიც ჩემს თავს ვაცნობიერებ. სხვა შესაძლებლობები წარმოჩნდება ჩემ წინაშე ამ არსებითი ამოცანის გადაჭრისას, რომლის გარკვევასა და დადგენას ცდილობ. და ამ საქმეში სხვებს შეუძლიათ დამეხმარონ, ისევე, როგორც მე შემიძლია დავეხმარო მათ; მაგრამ, საბოლოოდ, გადაწყვეტილებას მე ვღებულობ. რასაკვირველია, შესაძლოა, შევცდე. პლატონური მითის სულების მსგავსად, შეიძლება მოჯადოებული ან მოხიბლული აღმოვჩნდე გარკვეული დამაბნეველი შესაძლებლობების გარეგანი ბრჭყვიალებით და ამაოდ გამოვედევნო მათ და ამით დავაბრკოლო ჩემი მეობისა და სხვებთან ჩემი ნამდვილი ურთიერთობის გამოვლენა, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში ჩემს შეცდომას ჯერ კიდევ მარცხამდე მივხვდები და ჩემთვის ცხადი გახდება, რომ იმიტომ ვცდებოდი, რომ ვერ შევძელი ჩემი მიზანდასახულების უზრუნველყოფა და განხორციელება. ეს უძლურება უმალ გამოიწვევს დაბნეულობისა და უსუსურობის განცდას; ვერ მოვიპოვებ ჩემს თავს იმაში, რასაც ვაკეთებ, რადგან არ ვიქნები ის, რაც უნდა ვიყო. ჩემი მეობის სუბსტანციის, ჩემი სასრულობის საბოლოო ბუნების დაკარგვით მე ჩემივე თავისა და სხვების წინაშე მოღალატე აღმოვჩნდები. ასეთი დაცემის ზღვართან ყოფნისას, თუ რამე არ მიხსნის და არ დამაბრუნებს ჩემს თავთან, ბოლო მოეღება და გაცამტვერდება არა მხოლოდ იმ შესაძლებლობებით, რომლებიც ეგზომ საიმედოდ მიმაჩნდა, არამედ ამასთანავე სულ უფრო მეტად გაიფანტება და დაკნინდება ჩემი მეობა და ჩემი ურთიერთობა სხვებთან: ეგზისტენციალურ და კოეგზისტენციალურ კავშირს განცალკევებისა და უგუნურების სახით საბოლოო რღვევის საფრთხე დაემუქრება. მაგრამ ჯერ კიდევ ამ ზღვართან მისვლამდე ჩემი „მე“ დაკარგავს შინაგან მთლიანობასა და თავის ბედს: ერთგულების უნარს მოკლებული, იგი უმნიშვნელო მოვლენებს მონა-მორჩილი გახდება და მისი ხვედრი ბედის გარეშე ანონიმურ ერთეულად ყოფნა იქნება.

ეგზისტენციალიზმი ადამიანის ანონიმური ინდიფერენტიზმისგან, დაბნეულობისგან, საკუთარი თავისა და სხვებისადმი ღალატისაგან დაცვისაკენ მიისრაფვის;

მიისწრაფვის იმისაკენ, რომ დაუბრუნოს მას მისი ბედი და თავისუფლება. თავისუფლება მისი არსებითი, ბოლო და შემაჯამებელი საკითხთაგანია. თავისუფალი ადამიანი ისეთი ადამიანია, რომელსაც ბედი გააჩნია. ბედი საკუთარი ისტორიული ამოცანისადმი, ანუ საკუთარი თავის, საზოგადოებისა და მსოფლიო წესრიგისადმი ერთგულებაა. თავისუფლება ერთგულების მიღების გადაწყვეტილებაა, საკუთარი ამოცანის არჩევაა და მისი ტრანსცენდენტული ღირებულების ურყევი რწმენაა, გულცივი ვნებაა, რომელიც ნათლად განჭვრეტს და განსჯის ყველაფერს მათთან გასამკლავლებლად.

6. ეგზისტენციალიზმის ისტორიულობა

ისტორიულად ეგზისტენციალიზმი დასავლეთის დიდი მეტაფიზიკის რიგს განეკუთვნება პლატონიდან წმინდა თომამდე, დეკარტედან და ვიკოდან კანტამდე. მაგრამ ეს დიდებული ადამიანები და ყველა სხვა, ვინაც რაიმე სახით თავისი სიტყვა თქვა ისტორიაში, ეგზისტენციალიზმს მიაჩნია არა ბალზამირებულად და მათს სისტემებში განსვენებულ, არამედ ცოცხალ და ძლევამოსილ მოღვაწეებად მიაჩნია, ვინაც საუკუნეების მანძილზე ადამიანებს ურთიერთგაგებისა და ურთიერთპოვნის გზა დაუსახეს და ვისაც კვლავაც ძალუძთ, ცხადად მიუგონ ადამიანთა გადაუდებელ და სასიცოცხლო კითხვებს. დოგმატიზმისა და სკეპტიციზმისგან თანაბრად თავისუფალი ეგზისტენციალიზმი კვლავ მიმართავს წარსულის ამ მოძღვართა მიერ დასმულ კითხვებს და რიდებითა და გულდასმით განსჯის მათ პასუხებს. ის სიტყვა, რომელიც ადამიანს გუშინ დიდად უღირდა, შესაძლოა, კვლავ დარჩება იმ სიტყვად, რომლითაც ის ხვალ იცხოვრებს, მაგრამ აუცილებელია მისი ხელახლა პოვნა და მკაფიოდ გახმოვანება, რათა შესაძლებელი იყოს მისი გაგონება. ეგზისტენციის განმარტების ამოცანა მჭიდროდ არის დაკავშირებული ისტორიოგრაფიული კვლევისა და განმარტების ამოცანასთან. ორივე თავდადებას, გარჯას, ერთგულებას და მონდომებას მოითხოვს.

ეგზისტენციალიზმი არ არის სკოლა და პროზელიტიზმი უცხოა მისთვის. ის არც წმინდა დოქტრინაა, მაგრამ რამდენადაც ამ დოქტრინის საფუძვლად ეგზისტენციალურ მიდგომას, ანუ ადამიანის მთლიანობას მოითხოვს, შეუძლია ადამიანს შეხსენების ან მაშველის სამსახური გაუწიოს, მაგრამ არ შეუძლია მისი გადაწყვეტილება და მისი ვალდებულება განსაზღვროს. იგი გზას გვისახავს, მაგრამ ფორმულას არ აწესებს. ამ გზის ბოლოს ყველას ეძლევა შესაძლებლობა, შეიმეცნოს თავისი ნამდვილი ბუნება და ყველამ შეიგნოს და გამოავლინოს თავისი თავი სოლიდარულ საზოგადოებაში.

იტალიურიდან თარგმნა სალომე კენჭოშვილმა.

სალომე კენჭოშვილი

ნიკოლა აბანიანო – XX საუკუნის იტალიის ინტელექტუალური კლიმატის განმსაზღვრელი

ნიკოლა აბანიანო (Nicola Abbagnano, 1901-1990) XX საუკუნის იტალიის ინტელექტუალური კლიმატის განმსაზღვრელ ისეთ თვალსაჩინო მოაზროვნეთა რიგს განეკუთვნება, როგორებიც იყვნენ ანტიმარქსისტი და *იდეალისტი* ფილოსოფოსი, ესთეტიკოსი და კრიტიკოსი ბენედეტო კროჩე, *ნეოჰეგელიანელი* ჯოვანი ჯენტილე, მარქსისტი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი ანტონიო გრამში და მწერალი, ესთეტიკოსი და ფილოსოფოსი უმბერტო ეკო.

აბანიანოს მეცნიერული და პედაგოგიური მოღვაწეობა ძირითადად დაკავშირებული იყო ტურინის უნივერსიტეტთან, სადაც მის ფილოსოფიურ ლექციებს სტუდენტობის ჟამს არაერთი მომავალი გამოჩენილი იტალიელი მოაზროვნე ისმენდა, მათ შორის – უმბერტო ეკო.

1952 წლიდან იყო იტალიური ფილოსოფიური ჟურნალის *„Rivista di filosofia“*-ს თანარედაქტორი. 1953 წელს მისი თაოსნობით ჩამოყალიბდა იტალიის ფილოსოფოსთა და სხვა ინტელექტუალთა *Neoilluminismo italiano*-ს (ახალი განმანათლებლობის) სახელით ცნობილი მიმდინარეობა, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო სწრაფვა განმანათლებლობის ხანის ტრადიციის განახლებისაკენ თანამედროვეობის გამოცდილებისა და ამოცანების შესაბამისად, კრიტიკული დამოკიდებულება მეტაფიზიკისა და ბენედეტო კროჩესა და ჯოვანი ჯენტილეს იდეალისტური ფილოსოფიისადმი და კავშირის დამყარება ისეთ მიმდინარეობებთან, როგორებიცაა ნეოპოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი და ანალიტიკური ფილოსოფია.

ნიკოლა აბანიანოს ადრინდელი ფილოსოფიური მოღვაწეობა მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემებისა და აზროვნების სხვადასხვა საკითხს მოიცავს, რაც აისახა მის გამოკვლევებში „აზროვნების ირაციონალური წყაროები“ (Le sorgenti irrazionali del pensiero, 1923), „ხელოვნების პრობლემა“ (Il problema dell’arte, 1925), „ახალი ფიზიკა“ („La fisica nuova, 1934) და „მეტაფიზიკის პრინციპი“ (Il principio della metafisica, 1936).

აბანიანოს თავისი ფილოსოფიური სისტემა, პოზიტიური ეგზისტენციალიზმის სახელწოდებით, ჩამოყალიბებული აქვს წიგნებში „ეგზისტენციალიზმის სტრუქტურა“ (La struttura dell’esistenza, 1939), „ეგზისტენციალიზმის შესავალი“ (Introduzione all’esistenzialismo, 1942) და „პოზიტიური ეგზისტენციალიზმი“ (*L’esistenzialismo positive,* 1948), ხოლო ერთგვარი შეჯამების სახით მის ნარკვევში „ეგზისტენციალიზმის სიკვდილი ან გარდასახვა“ (Morte o trasfigurazione dell’esistenzialismo, 1955); მათში სრულიად ახლებურად არის გააზრებული გერმანული და ფრანგული ეგზისტენციალიზმის ძირითადი პოსტულატები.

ეგზისტენციალიზმის პოზიტიური ნაირსახეობის ჩამოყალიბებისას, აბანიანო, ჰაიდეგერის, იასპერსისა თუ სარტრისაგან განსხვავებით, ადამიანის ეგზისტენციის ნეგატიური ასპექტების გააზრებისას ანვითარებს იმ თეზას, რომ ეფემერუ-

ლობით აღსავსე სამყაროში, ადამიანურ შესაძლებლობათა შეზღუდულობის ფარგლებში არსებობს აბსურდის დაძლევისა და ყოვლის ჭეშმარიტი მეობის, თავისუფლებისა და არსებობის საზრისის მოპოვების გზა.

აბანიანო ეგზისტენციალიზმს პოზიტიურად განმარტავს, როგორც ტკივილისა და სხვადასხვა ნეგატიური ისტორიული სიტუაციების დაძლევის აუცილებლობას როგორც პიროვნულ, ისე სოციალურ დონეზე. ეგზისტენციალიზმის ამგვარი გააზრების მიზნით აბანიანოს თავის ფილოსოფიურ სისტემაში *ტრანსცენდენტური შესაძლებლობის* ცნება შემოაქვს. იგი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში შესაძლებლობის ცნება ორგვარ გააზრებას პოულობდა: როგორც პოზიტიურს, ასევე ნეგატიურს.

მისი თქმით, კანტი პოზიტიური შესაძლებლობის ფილოსოფოსია, რომელიც აღიარებს გამოცდილების პრაგმატულ როლსა და ადამიანთა სასრულობის ფარგლებში მორალური პიროვნებისა და თანამეგობრობის შესაძლებლობას; ხოლო კიერკეგორი, პირიქით, შიშისა და განგაშის განცდის, ნეგატიური შესაძლებლობის ფილოსოფოსია. აქედან გამომდინარე, ეგზისტენციალიზმში ოპტიმიზმისა და მასში პოზიტიური საწყისის დამკვიდრების პირობად აბანიანოს შესაძლებლობის ცნების ამ ორი საპირისპირო ნაირსახეობის შეთავსება მიაჩნია.

აბანიანოს თანახმად, „კანტის *მოძღვრებასა და კირკეგორის მოძღვრებას შორის არსებობს არა ალტერნატივა, არა არჩევანი, არამედ მხოლოდ ურთიერთშევსებადობა (complementarietà). ადამიანის არსებობის შესაძლებლობა, რაც კანტს პოზიტიური ასპექტით აქვს განსაზღვრული, კიერკეგორმა ნეგატიური ასპექტით განსაზღვრა. თუ არსებობის ფილოსოფიას არ სურს, ცალმხრივი იყოს და თავად არსებობა არ დაიყვანოს მის რომელიმე ფრაგმენტამდე, კანტი გარკვეულწილად უნდა შეუფარდოს კიერკეგორს, ხოლო კიერკეგორი – კანტს. მხოლოდ ასე შეძლებს თავად ყოფიერების პრობლემურ სტრუქტურაში ყოფიერების ნორმისა და მეგზურის პოვნას“.* [1]

მართალია, ამბობს იგი, ადამიანისათვის არაა უცხო თავისი არსებობის ეფემერულობისა და აბსურდულობის განცდა, მაგრამ ამასთანავე მას შესწევს უნარი, დაუპირისპირდეს თავისი ეგზისტენციის ნეგატიურ მხარეებს. აბანიანოს თანახმად, ადამიანური სამყარო არა აბსურდის, არამედ შესაძლებლობათა სფეროა, რომელიც აღსავსეა თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობებით.

აბანიანო ოპტიმისტური მიმართულებით განავრცობს ჟან-პოლ სარტრის მიერ ესეში „ეგზისტენციალიზმი ჰუმანიზმია“ გამოთქმულ დებულებას, რომ თითოეული ადამიანი თავისი არჩევანით პასუხისმგებელია არა მხოლოდ საკუთარი თავის, არამედ მთელი კაცობრიობის წინაშე. ამასთანავე აბანიანო უპირისპირდება სარტრის იმ იდეას, რომ ადამიანი რეალობასთან გარდუვალი შეჯახებისას განწირულია მარცხისთვის და რომ თითქოს არსებითად ერთი და იგივეა ადამიანი განმარტოებით თვრება, თუ ეროვნულ ბრძოლას მეთაუროობს. სარტრისაგან განსხვავებით, აბანიანო ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის არჩევანის მჭიდრო კავშირზე ზნეობრივ პასუხისმგებლობასთან და იცავს იმ იდეას, რომ თავისუფლების გაგება ზნეობრივ ასპექტსაც უნდა გულისხმობდეს.

[1] N. Abbagnano, Esistenzialismo positivo. El Rambaldi, Torino, 1995, p. 14.

აბანიანოს ფილოსოფიურ სისტემაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე კოეგზისტენციის (თანაარსებობის) ცნებას, რომლის მიხედვით, პიროვნების მიერ საკუთარი „პროექტის“ რეალიზების საუკეთესო გზა არის სვლა სხვა ადამიანთა „პროექტებისაკენ“, რაც მას ეხმარება, აღიქვას სამყარო არა აბსურდად, არა უაზრობად, არამედ ისეთ რეალობად, რომელიც მისგან თანამონაწილეობასა და თანადგომას მოითხოვს.

აბანიანოს თანახმად, ეგზისტენციალიზმს პრაქტიკული მიზანდასახულობა უნდა ჰქონდეს, პიროვნებას უნდა შესთავაზოს სხვადასხვა ხერხი, მეთოდი და სათანადო განწყობა ადამიანურ მოვლენათა არამდგრადობისადმი დასაპირისპირებლად. ადამიანის ჩართულობა სამყაროში საზოგადოებასთან თანამონაწილეობის საფუძველზე პიროვნული თვითდამკვიდრებისა და სრულად გამოვლენის საშუალებას იძლევა. ამგვარად, როგორც აღნიშნავენ, აბანიანოს ეგზისტენციალიზმი ეთიკურ საფუძველს ემყარება და მისი სახით, სარტრის მიერ დამკვიდრებული ტერმინი littérature engagée რომ ვიხმაროთ, რაც ისეთ ლიტერატურას გულისხმობს, რომელიც ადამიანთა პრაგმატულ ინტერესებს ემსახურება, ჩვენ წინაშე ანგაჟირებული ეგზისტენციალიზმია.

მას შემდეგ, რაც აბანიანომ დაასრულა მუშაობა პოზიტიური ეგზისტენციალიზმის სისტემაზე, მან თავისი ფილოსოფიური ინტერესები სხვადასხვა მიმართულებით მიაპყრო. ნაშრომებში „ახალი განმანათლებლობისაკენ: ჯონ დიუი“ (*Verso il nuovo illuminismo: John Dewey,* 1948). „შესაძლებლობა და თავისუფლება“ (*Possibilità e libertà*, 1956), „სოციოლოგიის პრობლემები“ (*Problemi di sociologia*, 1959) და სხვ., იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ჯონ დიუის პრაგმატიზმსა და ნეოპოზიტივიზმს, რომლებიც როგორც მარქსიზმის, ასევე კათოლიკური აზროვნების ალტერნატივად მიაჩნია; ამასთანავე, აყალიბებს იმ თვალსაზრისს, რომ აუცილებელია XVIII საუკუნის განმანათლებლობის ტრადიციის განთავისუფლება გონების აბსოლუტიზაციისა და პროგრესისადმი გადაჭარბებული რწმენისაგან და ისტორიის განვითარების სირთულისა და ირაციონალური ასპექტების გათვალისწინება.

აბანიანოს მიერ შედგენილი სამტომეული „ფილოსოფიის ისტორია“ (1945-1950), რომელიც მოიცავს ამ დარგის განვითარების წარმოჩენას ანტიკურობიდან თანადროულობამდე, XX საუკუნის ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის უმაღლეს მონაპოვრად ითვლება.

Salome Kenchoshvili

NICOLA ABBAGNANON – DETERMINER OF THE INTELLECTUAL CLIMATE OF THE XX CENTURY ITALY

Nicola Abbagnano's philosophical and pedagogical activity was mainly connected with the University of Turin, where many future prominent Italian thinkers, including Umberto Eco, listened to his philosophical lectures during their student years.

He opposed both the Marxist and socialist worldviews that dominated the political and cultural landscape of XX century Italy, as well as Catholicism. Although the latter was also irreconcilable with Marxism, Abbagnano believed that both systems of thought were varieties of dogmatism.

He belonged to the right wing of liberalism; he worked closely with *La Stampa*, the organ of the Italian Liberal Party. At the same time, in the 1920s and 1930s, the paradoxical consensus between Mussolini's fascist regime and liberal intellectuals was not unacceptable to him either. Usually, observers of Italian socio-political thought of the 20th century explain this concession of liberals to democratic ideals by the fact that they, including Nicola Abbagnano, considered a rigid fascist system as a condition for preventing civil war and chaos in the country. Only in the early 1940s did Abbagnano display anti-fascist sentiments.

Since 1952, he was the co-editor of the Italian philosophical magazine *Rivista di filosofia*. In 1953, under his leadership, a group of Italian philosophers and other intellectuals formed a movement known as the New Enlightenment, which was characterized by the desire to renew the tradition of Enlightenment in accordance with the experience and tasks of the present, a critical attitude to metaphysics and the idealistic philosophy of Benedetto Croce and Giovanni Gentile, establishing connections with such currents as neo-positivism, pragmatism and analytical philosophy.

Nicola Abbagnano's early philosophical interests cover methodological problems of science and various issues of thought, which are reflected in his works "The Irrational Sources of Thought" (*Le sorgenti irrazionali del pensiero*, 1923), "The Problem of Art" (*Il problema dell'arte*, 1925), "The New Physics" (*La fisica nuova*, 1934) and "The Principle of Metaphysics" (*Il principio della metafisica*, 1936).

Abbagnano formulated his philosophical system, called positive existentialism, in the books The Structure of Existentialism (*La struttura dell'esistenza*, 1939), Introduction to Existentialism (*Introduzione all'esistenzialismo*, 1942) and Positive Existentialism (*L'esistenzialismo positivo*, 1948), as well as in the form of a single summary in his essay The Death or Transformation of Existentialism (*Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, 1955), in which the basic postulates of German and French existentialism are understood in a completely new way.

Developing a positive variety of existentialism, Abbagnano, unlike Heidegger, Jaspers or Sartre, touching on the negative aspects of human existence, puts forward the thesis that in a world filled with ephemerality, within the limitations of human capabili-

ties, there is a way to overcome the absurdity of existence and obtain the true inner "I", freedom and the meaning of existence.

Abbagnano interprets existentialism positively, as the necessity of overcoming pain and various negative historical situations, both on a personal and social level. In order to understand existentialism in this way, Abagnano introduces the concept of transcendental possibility into his philosophical system. He notes that in the history of philosophy, the concept of possibility has found two understandings: both positive and negative.

In his words, Kant is a philosopher of positive possibility, recognizing the pragmatic role of experience and the possibility of moral personality and community within the limits of human limitedness; while Kierkegaard, on the contrary, is a philosopher of fear and alarm, of negative possibility. Therefore, Abbagnano considers the combination of two opposing varieties of the concept of possibility as a condition for the establishment of optimism and a positive aspect in existentialism.

According to Abbagnano, "*between the teachings of Kant and that of Kierkegaard, there is no alternative or choice, but only complementarity. The constitutive possibility of human existence, clarified by Kant in its positive aspect, has been clarified by Kierkegaard in the negative aspect that is inextricably connected to it. A philosophy of existence that does not want to be unilateral and does not want to reduce existence itself to a fragment, must in some way incessantly bring Kant back to Kierkegaard and Kierkegaard to Kant. Only in this way will it be able to trace in the same problematic structure of existence the norm and the guide of existence itself".* [1]

He says that although man is not alien to the feeling of the ephemerality and absurdity of his existence, he is also capable of confronting the negative aspects of his existence. According to Abbagnano, the human world is not a realm of absurdity, but of the possibilities of free choice.

Abbagnano develops in an optimistic direction the position expressed by Jean-Paul Sartre in his essay "Existentialism Is a Humanism", that every person is responsible for his choice not only to himself, but also to all mankind. At the same time, Abbagnano collides with Sartre's idea that a person is doomed to defeat in a direct confrontation with reality and that in essence there is no difference whether a person is drunk in solitude or leads a national struggle. Unlike Sartre, Abbagnano emphasizes the close connection between human choice and moral responsibility and defends the idea that the understanding of freedom should include the moral aspect.

In Abbagnano's philosophical system, great importance is also attached to the concept of coexistence, according to which the best way for a person to realize his own "project" is to move towards the "projects" of other people, which helps him perceive the world not as absurdity, not as meaninglessness, but as a reality that requires his participation and support.

In the words of Abbagnano, existentialism should have a practical purpose, it should offer the person various ways, methods and appropriate training to confront the

[1] N. Abbagnano, Esistenzialismo positivo. El Rambaldi, Torino, 1995, p. 14.

impermanence of human events. Human involvement in the world provides an opportunity for personal self-establishment and full disclosure on the basis of participation in society. Thus Abbagnano's existentialism is based on an ethical foundation and in its form, to use the term "littérature engagée" established by Sartre, which refers to a literature that serves the pragmatic interests of people, we have before us an engaged existentialism.

Having completed his work on the system of positive existentialism, Abbagnano directed his philosophical interests in various directions. In his works "Towards a New Enlightenment: John Dewey" (*Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, 1948), "Possibility and Freedom" (*Possibilità e libertà*, 1956), "Problems of Sociology" (*Problemi di sociologia*, 1959), etc., he pays special attention to the pragmatism and neo-positivism of John Dewey, which he considers an alternative to both Marxism and Catholic thought; at the same time, he develops the point of view that it is necessary to free the tradition of the XVIII century Enlightenment from the absolutization of reason and excessive faith in progress, and to take into account the complexity and irrational aspects of the development of history.

Abbagnano's three-volume "History of Philosophy" (1945-1950), which covers the development of this field from antiquity to modern times, is considered one of the highest achievements of philosophical historiography of the XX century.

ავტორები:

მიხეილ მახარაძე, პროფესორი, ბათუმის რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მაია კიულე, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, ემერეტუს პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი, რიგა

ლოურენს პოლ ჰემინგი, კნაპის ფონდის დირექტორი, ლანკასტერის უნივერსიტეტის საპატიო პროფესორი

ვალერიან რამიშვილი, პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ანასტასია ზაქარიაძე, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

დემურ ჯალაღონია, პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ნოდარ ბელქანია, პროფესორი, თსუ სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ირაკლი ბრაჭული, პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ლელა ალექსიძე, პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

მამუკა დოლიძე, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ლალი ზაქარაძე, პროფესორი, ბათუმის რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მაკა ლაშხია, ასოც. პროფესორი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მირიან ებანოიძე, პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ბადრი ფორჩხიძე, ასოც. პროფესორი, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ელიზბარ ელიზბარაშვილი, ასოც. პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

სოფიკო კვანტალიანი, ასოც. პროფესორი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი

ნანა გულიაშვილი, ასისტენტ-პროფესორი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

მაია ქერქაძე, ფილოსოფიის დოქტორი, თსუ მოწვეული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი

დავით გალაშვილი, ფილოსოფიის დოქტორი, თსუ მოწვეული პროფესორი, ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ლაშა ხარაზი, ასოც. პროფესორი, ქართულ-ამერიკული უნივერსიტეტი

სალომე კენჭოშვილი, ასისტენტ-პროფესორი, თსუ

მარი სილაგაძე, დოქტორანტი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ვლადიმერ ხურციძე, დოქტორანტი, თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტი

დავით ბარათაშვილი, დოქტორანტი, კავკასიის საერთაშორისო უნივერსიტეტი

AUTHORS:

Mikheil Makharadze, Professor, Batumi State University
Maija Kūle, Dr. habil. of Philology, Emeritus Professor, Head of the Institute of Philosophy and Sociology Riga
Laurence Paul Hemming, Director of the Knapp Foundation Emeritus Professor, Lancaster University,
Valerian Ramishvili, Professor, Institute of Philosophy, TSU
Anastasia Zakariadze, Associate Professor, Institute of Philosophy, TSU
Demur Jalaghonia, Professor, Instiute of Philosophy, TSU
Nodar Belkania, Professor, Faculty of Social and Political Sciences, TSU
Irakli Brachuli, Professor, Institute of Philosophy, TSU
Lela Alexidze, Professor, Institute of Philosophy, TSU
Mamuka Dolidze, Associate Professor, Institute of Philosophy, TSU
Lali Zakaradze, Professor, Batumi Rustaveli State University
Maka Iashkhia, Associate professor, Ilia State University
Mirian Ebanoidze, Professor, Akaki Tsereteli Kutaisi State University
Badri Porchkhidze, Associate Professor, Akaki Tsereteli Kutaisi State University
Elizbar Elizbarashvili, Associate Pprofessor, Institute of Philosophy, TSU
Sofiko Kvantaliani, Associate Professor, Georgian Technical University
Nana Guliashvili, Assistent Professor, Institute of Philosophy, TSU
Maia Kerkadze, PhD, Visiting Professor, Institute of Philosophy, TSU
David Galashvili, PhD, visiting professor Institute of Philosophy, TSU
Lasha Kharazi, associate professor, Georgian-American University
Salome Kenchoshvili, Assistent Professor, TSU
Mari Silagadze, PhD student, Institute of Philosophy, TSU
Vladimer Khurtsidze, PhD student, Institute of Philosophy, TSU
Davit Baratashvili, PhD student, Caucasus International University

გამოცემაზე მუშაობდნენ:
რუსუდან მიქენაია
მარინა ჭყონია
თინათინ ჩირინაშვილი
ლალი კურდღელაშვილი
მარინე ერქომაიშვილი

Published by:
Rusudan Mikenaia
Marina Chkonia
Tinatin Chirinashvili
Lali Kurdghelashvili
Marina Erkomaishvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი, 2025

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0128
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6283
https://www.tsu.ge/ka/publishing-house

Philosophical-Theological Review 2025 №15