

675-300/2
1998



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

ფილოსოფიის
სერია

2 . 1998

ფილოსოფიის
სერია

Series
in Philosophy

გამოდის წელიწადში ორჯერ
Published twice a year

2. 1998

თბილისი ● „მეცნიერება“
Tbilisi „Metsniereba“

თ. ბუაჩიძე (რედაქტორი), მ. ბეჟანიშვილი (რედაქტორის მოადგილე),
ვ. გოგობერიშვილი, გ. თევზაძე, ი. კალანდია, მ. მახარაძე.

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

EDITORIAL BOARD

T. Buachidze (Editor), M. Bezhanishvili (Vice-editor),
V. Gogoberishvili, I. Kalandia, M. Makharadze, G. Tevzadze.

Secretary Ts. Shalamberidze

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 2, რუსთაველის პრ. 29

Address: Tbilisi, 2, Rustaveli Ave. 29

ტელეფონი 99.52.62 Phone

გადაეცა წარმოებას 20.4.99; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.7.99;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა;
სააღრიცხვო-სავაჭრო-საგამომცემლო თაბახი 7;
ტირაჟი 200; შეკვ. № 87;

საწარმო-სავაჭრო-საგამომცემლო გაერთიანება „მეტნიერება“
თბილისი, 380060; კუტუზოვის ქ. 19

Publishing-Production Association „Metsniereba“
Tbilisi, 380060, Kutuzov Str. 19

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაგნე“,

ფილოსოფიის სერია, 1998, № 2

ზ ი ნ ა რ ს ი

ბ. თიშნაძე, კარლ იასკერსი (1888—1969)	5
ლ. იაკობიშვილი, სიმბოლო ანტიკურ აზროვნებაში	14
ბ. ზედაძე, მნიშვნელობის თეორიის პრობლემაჲა პუსერლთან	24
ნ. ბუცხრიკიძე, მითოსი როგორც კულტურის ელემენტი და მისი თავისებურება	34
ვ. ნიბლაძე, ალბერ კამიუ ფილოსოფიის როლის შესახებ აბსურდის ადამიანის ცხოვრებაში	42
დ. დანელია, პოსტმოდერნიზმის შესახებ	49
ლ. ალექსიძე, ბერთოლდ შოპენჰაუერის „განმარტება“ პროკლე დიადოხოსის „კავ-შირნი ღმრთისმეტყუელეებიანი“-სა	62
ი. შიშინაძე, ივ. ჭავჭავაძის: პოლიტიკური ისტორია და პოლიტიკური ღირებულებები	73
ნ. დურბულავაძე, სილოგისტიკის ლაბინციუსული ინტერპრეტაციების ანალიზი	81

ახალი თარგმანები

მგანაშაღ ლივინასი, ფუნდამენტურია ონტოლოგია?	91
---	----

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ბ. დოლიძე, საინტერესო ნაშრომი ზნეობრივ პრობლემათა შესახებ	103
---	-----

ფილოსოფოსები ფილოსოფიის ბარეშე

ბ. სამსონაძე, ვ. ბობოხიანიშვილი, ოთარ ტაბიძის „ფუნაგორები“	106
--	-----

ავთანდილ კოკიაშვილი (ნეკროლოგი)	110
---------------------------------	-----

თინათინ შიშინაძე (ნეკროლოგი)	112
------------------------------	-----

CONTENTS

Tevzadze G., Karl Jaspers (1883—1969)	5
Iacobishvili L., Symbols in Antique Thinking	14
Zedania G., The Problems of Husserl's Theory of Meaning	26
Butskhrikidze N., Myth as an Element of Culture and Its Peculiarities	34
Nibladze V., The Role of Philosophy in the Life of an Absurd's Man According to Alber Camus	42
Danelia D., On Postmodernism	49
Alexidze L., Berthold of Moosburg's Commentaries, in Proclus' „Elements of Theology“	62
Shioshvili I., I. Javakhishvili: Political History and Political Values	73
Durglishvili N., Analysis of Interpretations of Leibniz's Syllogistics	81

New Translations

Emanuel Levinas, Is Ontology Fundamental?	91
---	----

Reviews

Dolidze M., Intristing Work on Moral problems	103
---	-----

Philosophers Without Philosophy

Samsonadze G., Gogoberishvili V., „Limericks“ by Otar Tabidze	106
Avtandil Popiashvili (Obituary)	110
Tengiz Mshvidobadze (Obituary)	112

გურამ თევზაძე

ბარლ იასპერსი (1883—1969)

ბარლ იასპერსი ექსისტენციალიზმის წამყვანი წარმომადგენელია მ. ჰაიდეგერის გვერდით. როგორც თეოფრასტე პარაცელსი და ჰერმა ლოტცი, კ. იასპერსი ექიმში-ფილოსოფოსი იყო და სამედიცინო კვლევა-ძიებას ფილოსოფიური დასკვნების საფუძვლად იყენებდა. იგი დაიბადა ოლქის მმართველის ოჯახში, რომელიც მუდამ ხელს უწყობდა და ამხნევებდა მას. როცა კ. იასპერსი ფსიქოპათოლოგიას სწავლობდა, მაშინ ფილოსოფიის ღირებულება მეცნიერებათათვის, როგორც წესი უარიყოფოდა. ჰაიდელბერგის ცნობილ კლინიკაში, სადაც იასპერსი მუშაობდა, მხოლოდ კონკრეტული პრაქტიკული მუშაობა ფასდებოდა. როცა იასპერსი დისკუსიების დროს მოითხოვდა ფილოსოფიის გამოყენებას, წამყვანი ფსიქოპათოლოგები გაღიზიანებით პასუხობდნენ, რომ იგი ფუჭად კარგავს დროს. იასპერსი დაულაღავედ მიუთითებდა, რომ სულით ავადმყოფობა, პიროვნების ავადმყოფობაა, ამიტომ საჭიროა გონისმეცნიერებათა, კერძოდ ფსიქოლოგიის და ანთროპოლოგიის გამოყენება. გარდა ამისა, უნდა ვიცოდეთ თუ რას ნიშნავს მეცნიერება, თეორია, მეთოდი, რას ნიშნავს „გაგება“, მოკლედ, საჭიროა ფილოსოფია. იასპერსი ვიუტად ავითარებდა თავის ხაზს. მას ერთგულად შეელოდა მეუღლე — გერტრუდა მაიერი, ფილოსოფოსი, რომელიც ფიზიკურად სუსტ იასპერსს (მას ფილტვები ჰქონდა დაავადებული) მუშაობის საუკეთესო პირობებს უქმნიდა. მოგვიანებით სალქციო მუშაობის ორგანიზაციაშიც ერეოდა. სტუდენტებმა იცოდნენ, რომ იასპერსის ლექციებზე დასწრების უფლებისათვის მისი მეუღლის თანხმობა იყო საჭირო.

იასპერსის გზის სისწორე კლინიკაში მაშინ აღიარეს, როცა მან ფენომენოლოგიური მეთოდის დახმარებით ნათლად აღწერა დაავადებული კოლეგის „შიზოფრენიის ხიშნები და ავადმყოფობის მიმდინარეობა [6, გვ. 30]. 1909 წ. იასპერსი მედიცინის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წერს დისერტაციას: „ნოსტალგია და დანაშაული“. ამავე წელს გაიცნო მაქს ვებერი და ჰაიდელბერგში ვებერის წრის ყველაზე ახალგაზრდა წევრი იყო (პ. მარკუზესა და ე. ბლოხთან ერთად). ფსიქიატრიაში მისმა შრომებმა ისეთი ინტერესი გამოიწვია, რომ 1911 წ. სახელმძღვანელოს დაწერა შეუკვეთეს ფსიქოპათოლოგიაში. იგი ორი წლის შემდეგ გამოვიდა, როცა იასპერსი 30 წ. იყო. წამყვანი სპეციალისტები ერთხმად აღნიშნავდნენ ავტორის წარმატებაში ფილოსოფიური განსწავლულობის და კონკრეტული კვლევის შეთავსების გადამწყვეტ როლს. აღნიშნავდნენ იმასაც, რომ ფსიქოპათოლოგია აქ პირველად წარმოდგა როგორც მეცნიერება. წიგნს ეწოდებოდა „ზოგადი ფსიქოპათოლოგია“. იგი კიდევ სამჯერ გამოიცა (1920, 1923, 1946 წწ.). შემდგომი წიგნი — „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“ (1919) ეტაპური იყო არა მარტო იასპერსის განვითარებაში, არამედ გერმანული ფილოსოფიისათვისაც. აქ იასპერსი ფსიქოლოგიიდან ფილოსოფიაზე გადადის და ქმნის გერმანული ექსისტენციალი-

ზმის პირველ ნაშრომს. აქ აშკარაა ვ. დილთაის და ე. ჰუსერლის გავლენა, მაგრამ ისინი ახალი ამოცანის გადაჭრისათვის არიან გამოყენებული.

აკრიტიკებს რა ფსიქოანალიზს, როგორც ფსიქოლოგიურ მითოლოგიას, იასპერსი ცდილობს მსოფლმხედველობით ტიპებს ფსიქოლოგიური შესატყვისი დაუდგინოს. აქ იგი ჭერ კიდევ არ ასხეავებდა მუნყოფიერებას და ექსისტენცს, მან წარმოადგინა ექსისტენცის შესაძლებელი ფორმები, როგორც ადამიანის განწყობახი. ისინი სამია: საგნობრივი, თვითმარეფლექსირებელი და ენთუზიასტური. შესაბამისად შესაძლებელია სამი სახის მსოფლმხედველობა როგორც სამი ტიპის მსოფლხატი, რომელსაც ადამიანი ქმნის სამყაროში თავისი ადგილის განსასაზღვრავად, სამყაროს როგორც თვისი ბინის მოწყობას, რომელსაც იასპერსი „ნიჟარას“ („გეჰოისე“) უწოდებს. პირველი ტიპი სამყაროზე, როგორც საგანზეა მიმართული, მეორე — საკუთარ თავზე, მხოლოდ მესამე გადის არსებულსა და საგნობრივს გარეთ და ქმნის სამყაროს მეტაფიზიკურ სურათს. სწორი მიმართულებით სვლისას პირველი და მეორე მივიითიებენ მესამეზე, რამდენადაც საკუთარ შეზღუდულობას გააცნობიერებენ. ეს ნიშნავს სამყაროულის უსაფუძვლობის და უმყარობის გაცნობას, რაც მუდმივი ბრძოლის, ტანჯვის, ზრუნვის და ძრწოლის გარდუვალობაში მდგომარეობს. ამგვარ ცნობიერებას და ამგვარ მდგომარეობას იასპერსი „სახვრით სიტუაციას“ უწოდებს. აქ იასპერსის ფილოსოფიის ძირითადი ცნებებია მოცემული. ამასთანავე კავშირში რასაც იასპერსი 30 წლის შემდეგ იტყვის: მეცნიერულ ცოდნას არცოდნასთან მივყავართ და არცოდნის ცოდნა არის ფილოსოფოსობის იდენტური. იგი ძირითადი ფილოსოფიური ოპერაციაა. „იგი დაუსხლტება ობიექტებზე მიჯაჭვულობას“. ამ ნაშრომს „გონება და ანტიგონება“ ეწოდება. იგი 1950 წ. გამოიცა [3, გვ. 24].

წიგნი ბევრს მოეწონა, მაგრამ არა ყველას. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში ამ დროს რიკერტი უძღვებოდა წამყვან ფილოსოფიურ კათედრას. მან დაინახა რომ აქ სავესებით ახალი ფილოსოფია ყალიბდებოდა და 1920 წ. „ლოგოსში“ მკაცრი რეცენზია გამოაქვეყნა — „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია და ლირებულების ფილოსოფია“. მიუხედავად რიკერტის წინააღმდეგობისა იასპერსს ჰაიდელბერგშივე შესთავაზეს ფილოსოფიის მეორე კათედრა. რიკერტი აგრძელებდა ბრძოლას. 1931 წ. ნაშრომში — „ჰაიდელბერგული ტრადიცია გერმანულ ფილოსოფიაში“ იგი აღნიშნავდა, რომ ჰეგელის, ცელერის, ვინდელბანდისა და ლასკის უნივერსიტეტში შეუწყნარებელია წინასწარმეტყველური და ზემეცნიერული პრეტენზიების მქონე მოძღვრებები. ვალში არც იასპერსი რჩებოდა. მისი აზრით, ფილოსოფიის შემეცნების თეორიით შემოფარგვლა, ნიშნავს მეცნიერების მსახურად მის ქცევას, რაც პოზიტივისტების პოზიცია იყო.

რაც შეეხება თავად პოზიტივისტებს იასპერსი მათ (შლიკი, კარნაპი და სხვ.) უწონებდა მსჯელობის სინათლეს, მაგრამ ფილოსოფიად არ თვლიდა. მიაჩნდა, რომ პოზიტივისტებს გონება განსჯაზე დაჰყავთ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ უაიტჰედს, რასელს და ვიტგენშტაინს არ თვლიდა პოზიტივისტებად. მ. ჰაიდელბერგმა ნათლად დაინახა „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიაში“ ნათესაური სული, მაგრამ ვერცლად გააკრიტიკა ნაშრომი. შემდეგ, 1920 წ. იგი გაეცნო იასპერსს და დაუმეგობრდა, მაგრამ საერთო პოზიციიდან მაინც მკაცრად აკრიტიკებდნენ ერთმანეთს. ამ დროს ჰაიდელბერგის პოზიტივისტებში ექსტრაორდინარულ (ე. ი. უკათედრო) პროფესორად იყო მიწვეული.

იასპერსი სულ უფრო მეტ ყურადღებას აქცევს სოციალურ პრობლემებს. თავისი პოზიცია გამოხატა ცნობილ ნაშრომში — „ეპოქის გონითი სიტუაცია“ (1931 წ.). აქ იგი კრიზისის დაძლევის გზას ინდივიდის მიერ საკუთარ თავზე გაბატონებაში მის შინაგან გარდაქმნაში, სწორი შინაგანი გადაწყვეტილების მიღებაში ხედავდა. ამ პერიოდში ფაშიზმი იღებს ძალაუფლებას. ყოფილი მე-გობრები, ჰაიდეგერი და იასპერსი სხვადასხვაგვარად აფასებენ ვითარებას. ჰაიდეგერი დათანხმდება თანამშრომლობაზე. იასპერსი პასიურობას ირჩევს. იგი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის საქმე ადამიანის შინაგანი გარდაქმნაა და არა სამყაროსი. მაგრამ პასიურობა არ გამოუვიდა, რადგან მოთხოვეს ებრაელ ცოლთან განშორება, ან თანამდებობის დატოვება. იასპერსმა უნივერსიტეტი დატოვა. მაგრამ ეს არ აკმარეს. ჯერ შეუზღუდეს და შემდეგ წაართვეს შრომების გამოქვეყნების უფლება. ერთი პერიოდი, ცოლთან ერთად თვითმკვლელობა გადაწყვიტა. გადაარჩინა ამერიკელების მიერ ჰაიდელბერგის დაკავებამ 1945 წ.

საზოგადოებამ დაუმადლა ომისდროინდელი პოზიცია და განსაკუთრებით ომისშემდგომი ბრძოლა ჰუმანური იდეალებისათვის. მას გერმანიის სინდისს უწოდებდნენ. ამის ასახვა იყო სტუდენტთა ინტერესი მის მიმართ. 1956 წ. მის ლექციებზე ასზე მეტი სტუდენტი ჩაეწერა. 1959 წ. დასავლეთ გერმანიის პრეზიდენტობის შესაძლებელ კანდიდატადაც მიიჩნევდნენ.

მაგრამ გერმანული საზოგადოება ამაშიც არ იყო ერთსულოვანი. ზოგი ფიქრობდა რომ იასპერსი ომის შემდეგ დაუმსახურებელ დიდებას ეწია, რომ მას გერმანიის მესიტყვებობაზე აქვს პრეტენზია. გამოქვეყნდა წერილი „გოეთე თუ იასპერსი?“. ამ ტალღასაც საკმაოდ აყვანენ. აბრალებდნენ სამშობლოს გაყიდვას, იუდაველობის და ქრისტიანობის გაიგივების ცდას, კომუნისტთა მსახურობას და სხვ. ყველაფერი ეს მტკივნეული იყო მოხუცი მოაზროვნისათვის, მაგრამ ამინდს მაინც ვერ ქმნიდა. იასპერსი საყოველთაო პატივით მოცული გარდაიცვალა ბაზელში.

ფილოსოფიის საგანი და მიზანი

იასპერსი, მიუხედავად მისი ფილოსოფიის ორიგინალობისა, ჰაიდეგერივით მკაცრად არ დაპირისპირებია ფილოსოფიურ ტრადიციას. იგი ბევრს ნახულობდა საერთოს წარსულის დიდ მოაზროვნეებთან: პლატონთან, კუზანელთან, კირკეგორთან, ნიცშესთან და სხვებთან. მან ჰაიდეგერზე ადრე და უფრო ნათლად გამოკვეთა ღმერთისაკენ სვლა და მისი გავების ცდა, როგორც ფილოსოფიის მიზანი და ამიტომ მას რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლად თვლიდა ზოგი მკვლევარი, ჰაიდეგერის საპირისპიროდ, რომელიც ათეისტად ითვლებოდა, რაც არაა მართებული.

პ. ზახერი სამართლიანად თვლის, რომ „იასპერსის ძირითადი აზრი უმინებებს ყოფიერებას, ყოველი ყოფიერის მიღმა. ყოფიერის ქვეშ ჩვენ გვესმის ყოველივე ის რაც რაიმე წესით ხდება საგანი ჩვენთვის. სულ ერთია იქნება ეს ცოცხალი, მკვდარი, მატერიალური, გონითი, ადამიანური, ადამიანისმიღმური და თუ კიდევ რაიმეს ჩამოთვლა შეიძლება. არსებობს უსასრულოდ მრავალი ყოფიერი, რომელნიც სხვადასხვანაირად შემოგვხვდებიან, ყოფიერებისას კი აშკარად უნებურად იაზრებენ ხოლმე როგორც ერთობას. ყოველ შემთხვევაში ენას მისთვის მრავლობითი არ შეუქმნია. მრავალნაირი ყოფი-

ერის საპირისპიროდ დგას ერთი ყოფიერება. როგორია ეს მიმართება?“ [6, გვ. 83].

ფილოსოფიის ისტორიაში მრავალნაირი პასუხია ამ კითხვაზე. ჩვენ ვიცით, რომ იასპერსი ყოფიერებას ყოფიერთა მიღმურად თვლის, მაგრამ ესეც მრავალნაირად გაუგიათ ფილოსოფიის ისტორიაში. იასპერსის პასუხი ყველაზე ახლოს ჰაიდეგერისეულთან დგას, მაგრამ განსხვავება მაინც დიდია. იასპერსთან მეტია ტრადიციული მისტიკური გამოცდილებიდან, ასევე მეტია მის ნააზრევში სკეპტიციზმის წილი. თავისი კვლევის თითქმის ყოველ შედეგს იგი მხოლოდ საალბათოს მნიშვნელობას ანიჭებს.

ყოფიერის ვასაგებად იასპერსისათვის ყოფიერთა გარდა სხვა გზა არ არსებობს, მაგრამ თავად ყოფიერნიც მხოლოდ მისგან შეიძლება გავიგოთ. ამ წრის გადალახვას ცდილობს ადამიანი, რომელიც ყოფიერთა შორის უძირითადესია. თუ ჰაიდეგერი ყოფიერთა მიმართ იტყოდა, რომ ისინი ღიაობაა ყოფიერების, მაგრამ იმგვარი რომელიც ფარავს ამ ყოფიერს, დაფარულად აჩენს მას, იასპერსი ყოფიერებს შიფრებს უწოდებს. თუ მის ამოკითხვას შევძლებთ რალაცას გავიგებთ ყოფიერებაზე. არაფერი არსებობს ისეთი რაც არ შეიძლება შიფრი ვახდეს [5, გვ. 312]. ეს შიფრები ჩვენი შემეცნების საგნებია. ყოფიერება კი ყველა საგნის მომცველია (უმგრაიფენდე). ეს სახელი — „მომცველი“ მიუთითებს ყოველივე იმის საფუძველზე და ამავე დროს მალა მდგომზე, რაც განსაზღვრულია და რალაც სხვას უპირისპირდება.

დაპირისპირებულობაში აქ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ტრადიციული დაპირისპირება სუბიექტსა და ობიექტს შორის. ყოფიერება ორივეს შოიცავს. ამიტომ მასზე აზროვნება შეუძლებელია ჩვეულებრივი შემეცნების ბუნებისა იყოს. მაგრამ აზროვნება შესაძლებელია და აუცილებელიც. „მომცველის“ წოდება ყოფიერებისათვის ამ განსხვავებული აზროვნების ნიმუშია. იგი ყოველგვარ კონკრეტულობაზე და გარკვეულობაზე ამაღლებულის, მაინც რალაც კონკრეტულის საშუალებით გაგების ცდაა. „მომცველი“ ხომ ჩვენში რალაც კონკრეტულ წარმოდგენას ქმნის? იასპერსი ამას სავსებით უსახოს გამოსახვის ცდას უწოდებს.

ყოფიერებისაკენ სვლას ადამიანი იწყებს გამოცდილების შინაარსის გაცნობიერებით. იასპერსი მას ძირითად გამოცდილებას უწოდებს. ისინი გარკვეულ დებულებებში შოქცევა, რომელნიც კამპანელას მიერ სკეპტიციზმისაგან თავის დასაღწევად დადგენილ დებულებებს მოგვაგონებენ. იასპერსი მათ ასე აყალიბებს: I. „მე ვარ აქ“, ე. ი. მოცემულ კონკრეტულ გარემოში არსებული სულიერ-სხეულებრივი კონკრეტული არსება, ერთეული მუნყოფიერება (დაზაინი), II. „მე ვარ სამყაროში“, როგორც ჩემგან დამოუკიდებელ უსასრულო ვითარებაში, III. „მე ვიმეცნებ“, IV. „ჩემი გონება აფორმებს სამყაროს“, V. „მე შეიძლება საკუთარ თავთან მივიღე“, ე. ი. მე ვარ ექსისტენციი, როგორც მარადი შესაძლებლობა. ამ შესაძლებლობებიდან გასანამდვილებელს მე თავად ვარჩევ, ჩემი თავისუფლებით და რისკით. ამიტომ იასპერსი იტყვის, რომ მე როგორც ექსისტენციი ვარ მარადი შესაძლებლობა თავისუფლებიდან. ამით მე, როგორც ექსისტენციი, განსხვავდება მესაგან როგორც მუნყოფიერებისაგან, რომელიც ადამიანის უბრალო ფაქტიურ ყოფნაზე მიუთითებს. აქედან ნათელია, რომ ექსისტენციი მეტია ვიდრე მუნყოფიერება. მაგრამ ექსისტენციისათვის აუცილებელია მუნყოფიერება, რადგან მისგან მივიღებართ ექსისტენ-

ცთან. ექსისტენცი როგორც კმნდობა მუდმივი პროცესია, ე. ი. მუდმივი სვლა საკუთარი თავისა და ყოფიერებისაკენ.

ექსისტენცი რომ საგანი არაა, რომ მისი შემეცნება შეუძლებელია და მანც ძირითადი არის მსოფლმხედველობისათვის, ეს აზრი მჭიდრო კავშირში არის ევროპული აზროვნების ტრადიციასთან, გერმანელ მისტიკოსებზე რომ არაფერი ვთქვათ, კანტმა დააღვინა, რომ ის რაც შემეცნების სფეროს გარემდგომია, ე. ი. რისი საგნად ქცევა შეუძლებელია, უმნიშვნელოვანესია ადამიანისათვის. ასეთია ღმერთი, თავისუფლება, სულის უკვდავება. იასპერსიც კანტის კვალად ამტკიცებს, რომ მათი შემეცნება შეუძლებელია, მაგრამ შესაძლებელია გააზრება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ექსისტენცს იასპერსი მარტო „დადებით“, ე. ი. საკუთარი თვითობისაკენ და სიყვარულისაკენ მიმავალ არჩევანს უწოდებს, რითაც გაუგებარი რჩება „უარყოფითი“ არჩევანის ბუნება. ბოროტების არჩევახიც ხომ არჩევანია, ისიც ბოროტი ადამიანის თვითობისაკენ სვლა? წინააღმდეგ შემთხვევაში ამგვარი ადამიანი ვერც თავისუფლად და ვერც პასუხისმგებლად ვერ ჩაითვლება.

ყოფიერებისაკენ გაგებით სვლა სიყვარულის ზრდაა. გონება რომელიც ამას ახორციელებს ვერ იქნება ის რასაც ტრადიციულად რაციოს უწოდებენ. სპინოზას გავლენა აშკარად ჩანს იქ სადაც იასპერსი ამტკიცებს, რომ სიყვარული არის გონების სული, რომ ჭეშმარიტი არსებობა ისაა, როცა ცოდნა სიყვარულია და პირიქით. ამგვარი სიყვარული ემთხვევა გონებს.

ნათქვამიდან ჩანს, რომ ჭეშმარიტების იასპერსისეული გაგება ვერ დარჩება ტრადიციული ასახვის თეორიის ფარგლებში. მუნყოფიერების, ექსისტენციის, გონების სფეროებში სხვადასხვაა ჭეშმარიტება. რადგან თითოეული მას თავისი ამოცანის თანახმად ისახავს მიზნად. მაგრამ ის თუ რაა ყოველივე ამის საფუძველი ერთი ჭეშმარიტება, ანუ ტრანსცენდენტის ჭეშმარიტება, მის რაობას ვერასდროს ვერ გავიგებთ, თუმცა მის აუცილებლობას მუდამ ვიაზრებთ. ამის გაგება არის ტრანსცენდენტის ჭეშმარიტების შინაარსი და იასპერსი მას უწოდებს მარცხის ლოგიკას (ლოგიკ დეს შაიტერნ). იგი ტრადიციული არცოდნის ცოდნის თავისებური ვარიანტია.

ზემოთ აღინიშნა მუნყოფიერების და ექსისტენციის განსხვავება როგორც ფაქტობრივის და თვითქმნადის. ეს უკანასკნელი კი არ არის როგორც რაიმე გარკვეული მოცემული, არამედ თავისი თვითობის ძიებაში საკუთარ ახალ რაობას მუდამ ყოფნა-არყოფნას შორის ირჩევს. ირჩევს თავისი შესაძლებლობებიდან. ეს შესაძლებლობები კი უსასრულოა. შესაძლებლობებიდან ამორჩევა საკუთარი მეობისა ყოველთვის ერთხელადია და განუმეორებელი. ამიტომ ექსისტენციის მეცნიერული ანალიზი შეუძლებელია. ადამიანის შესახებ არსებული მეცნიერებანი სწავლობენ მის რაღაც მხარეს და არა თავად მას, რადგან ეს, თვითობა ექსისტენცია, ე. ი. მუდამ რაღაც მეტი, ვიდრე ობიექტის სახით შეიძლება იყოს გაცნობიერებული. როცა მუნყოფიერებაში ექსისტენცი ჩნდება მაშინ ყოველივეს არჩევანი ხდება. ირჩევა სხვებთან, როგორც თანასწორუფლებიან ექსისტენცებთან კავშირი, განსხვავებით მუნყოფიერებათა კავშირებისა. ჭეშმარიტი დიალოგურობა მხოლოდ ამ დონეზეა შესაძლებელი.

საინტერესოდ განსხვავებს იასპერსი ისტორიულობას და დროულობას. ისტორიულობა მეტია ვიდრე დროულობა. ისტორიულობა მხოლოდ ექსისტენცს ახასიათებს, როგორც დროში თავისი ზედროულობის მცოდნეს. ისტო-

რიულობა ემყარება იმას, რომ ექსისტენცი თავისში მარადიულობას აცნობიერებს და აქედან ირჩევს თავის პოზიციას. აქ ადამიანი, როგორც ექსისტენცი, ქრისტეს ბუნების მიხედვით გაიაზრება, როგორც დროში ზედროული.

იასპერსის მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი ცნება — „ექსისტენციის განათება“ არ ნიშნავს ექსისტენციის შემცენების დაშვებას. ეს უფრო ექსისტენცზე ფიქრია, ე. ი. სიმბოლოებით, ნიშნებით და სქემებით მისი გაგების ცდა, რომელსაც არა აქვს მისი ასახვის პრეტენზია. მაგრამ ეს საკუთარი თავისკენ გეზის აღებაა და მუნყოფიერების ბუნებისაგან განთავისუფლება. მუნყოფიერება როგორც ერთეული ადამიანი სხვებთან მიმართებაში საკუთარი თავის დამკვიდრებისათვის ათასნაირ საშუალებას იყენებს, მათ შორის ვერაგობასაც და ტყუილსაც, ექსისტენციის გზა კი მხოლოდ სიყვარულის გზაა. ეს ერთხელადი აქტი კი არაა, არამედ სწორედ გზა, რომელიც იწყება მას შემდეგ რაც ადამიანი მუნყოფიერების ცხოვრების წესის და რაობის უსაფუძვლობას და ტრაგიკულობას გააცნობიერებს. ამას საზღვრითი სიტუაციის განცდა ეწოდება, რაც ნიშნავს ექსისტენციის გზაზე დადგომას, ექსისტირებას. საზღვრითი სიტუაცია რაღაც განსაკუთრებული ფაქტი კი არაა, მაგ. რაღაც საშინელება, ვასპირი და ა. შ. არამედ ამ ფაქტის მნიშვნელობის გააზრება ტრანსცენდენტთან მიმართებაში. ისე კი შეიძლება ადამიანს იგივე სიტუაცია ბევრჯერ განეცადოს.

თავისი ძირითადი ნაშრომის — „ფილოსოფია“ — მეორე წიგნში იასპერსი წერს, რომ თავისთავად როგორც ფიზიკური და ემპირიული ფაქტი სიკვდილიც, ანუ მისი გარდუვალობის განცდაც, არაა საზღვრითი სიტუაცია. იგი ასეთი ხდება ტრანსცენდენტთან მიმართებაში მისი გააზრებით. ამრიგად, პიროვნება, რომელიც თავისუფალი არსებაა, ინდივიდია, ექსისტენცი კი არაა, არამედ მხოლოდ შესაძლებლობაა ექსისტენცად ყოფნისათვის, რომელიც ნამდვილდება მაშინ, როცა ინდივიდი წვდება თავის დანიშნულებას. ამიტომ იყო, რომ ნაშრომში — „ისტორიის საწყისი და მიზანი“ — რომელიც ძირითადი შრომების გამოქვეყნების შემდეგ დაიწერა, იასპერსი აღნიშნავდა: „ინდივიდუში შეიძლება გახდეს ექსისტენცია, რომელსაც ძალუძს დროულ გამოვლენაში საკუთარ მარადიულ საზრისს წვდეს“. ეს მან უნდა თავად გააეთოს. „ადამიანთა ჭგუფს და კაცობრიობას მის მთლიანობაში კი — შეუძლია შექმნას ოდენ გარკვეული წესრიგი, რომელიც საერთო საქმეა თაობებისათვის ისტორიის მანძილზე, რომლის ფარგლებში დგინდება შესაძლებლობანი და შეზღუდვანი ყოველი ინდივიდისათვის“ [2, გვ. 224].

აღნიშნული ასეც შეიძლება გამოითქვას: მუნყოფიერება ექსისტენცი ხდება, როცა საგნების საშუალებით საგნებს იქით ხედავს, როცა საგნები მისთვის ტრანსპარანტები, გამჭვირვალენი (მაგრამ არა ნათელი) ხდებათ საზღვრით სიტუაციაში მოქცევისას. ეს იქნება მის მიერ სამყაროს „გარეთ გასვლაც“, რამდენადაც იგი იწყებს ყოფიერის მოაზრებას, რომელიც ყოველი არსებულის მომცველია და მეტია მათზე, ე. ი. სამყაროზეც. ამ ექსისტენციური გადაწყვეტილებით ხდება ისტორიულის ფარგლებს გარეთ, ე. ი. მარადიულში გადაბიჯება. ექსისტენცი ხომ ამ ორი მხარის — ისტორიულობის და მარადიულობის ერთიანობაა? ეს შეიძლება მოხდეს რაიმე დიდი საქმის გაკეთებით რომელსაც ამავე დროს მარადიული ღირებულება აქვს (მაგ. ხელოვნების დიადი ნაწარმოები და სხვ.). მაგრამ ეს შეიძლება რაიმე დროულ-გრცელში გამოვლენის გარეშეც მოხდეს, სულიერი შინაგანი გარდაქმნის სახით. ექსისტ-

ტენციის პარადოქსს იასპერსი იმაში ხედავს, რომ ჩვენ მხოლოდ სამყაროში ვიღებთ სამყაროზე ამოღების შესაძლებლობას. ეს სამყაროს გარეთ გასვლა მეცნიერების ფარგლებს გარეთ გადაბიჯებაცაა. იასპერსისათვის ფილოსოფოსობა სწორედ ეს ტრანსცენდირებაა. მაგრამ მეცნიერულს გარეთ გასვლა არ უნდა გავიგოთ, როგორც წმინდა ირაციონალურში, მისტიკურში გადასვლა. იასპერსი აგრძელებს ძველი მისტიკის ჯანსაღ ტრადიციას, რომელიც მაიმონიდემ ნათლად გამოთქვა; ნამდვილი ცოდნა და რწმენა არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. იასპერსი ამ საკითხს სპეციალურ ნარკვევს უძღვნის, რომელსაც „ფილოსოფიური რწმენა“ ეწოდება (1948 წ.). იგი აღნიშნავს, რომ რწმენა არაა რაღაც მხოლოდ ირაციონალური. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ნეგატიურია, რწმენას კი ცოდნასთან კავშირი სჭირდება. ამდენად იასპერსი უახლოვდება, ჩემის აზრით, სწორ პრინციპს, რომლის თანახმადაც ირაციონალური რაციონალურის (გონების) თვითკრიტიკაა.

იასპერსს არ მოსწონს გამოცხადებაზე დამყარებული რწმენა ეს მას განსაკუთრებულობაზე პრეტენზიის და შემწყყნარებლობის უარყოფის საფუძვლად მიაჩნია. რაც შეეხება ფილოსოფიურ რწმენას, იგი, ცხადია, არაა სექსისის ვარემე, რამდენადაც იგი გარდუვალი და აუცილებელი არცოდნის გაცნობიერებაა, ე. ი. ახსნის ძიებაში აუხსნადის ფიქსირებაა, „არცოდნის ცოდნაა“. ამგვარი ფილოსოფიური რწმენის ფაქტია მისთვის, ე. წ. „ღერძული ღრო“ — ძველი წელთაღრიცხვის VIII—V სს., როცა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ კულტურებში (ჩინეთში, საბერძნეთში, ინდოეთში, იუდეაში) იწყება მითიდან ლოგოსზე გადასვლა და თანამედროვე ტიპის ადამიანის ჩამოყალიბება. თუ რატომ მოხდა ასე, ამის ახსნა იასპერსს შეუძლებლად მიაჩნია [1, გვ. 364—367]. იასპერსი წინააღმდეგია აქ ღვთის ხელი დაინახოს. იგი საერთოდ ცდილობს მეცნიერების მსახურად ყოფნაზე უარის მთქმელი ფილოსოფია (იგულისხმება პოზიტივიზმის გადაღახვა) თეოლოგიის მსახურობას არ დაუბრუნოს.

დასაბუთებული ღმერთი არაა ღმერთი, იმეორებს იასპერსი კანტს, რომელიც მისთვის უდიდესი ავტორიტეტი იყო. ღმერთის რწმენა ფილოსოფოსობის შედეგი კი არაა მისთვის არამედ მისი წინამძღვარი. ფილოსოფია ვერ მისცემს ადამიანს იმას, რასაც აძლევს რელიგია, ამიტომ ის ადგილს უტოვებს მას. ნეორეს მხრივ, ფილოსოფია ვერ იხიერებს იქ სადაც ადამიანებში არაა რელიგიურობა. ურწმუნობა ტრანსცენდენტურის უარყოფაა. მაგრამ შესაძლებლობის სახით ყველა ადამიანი მაინც შეიცავს რწმენას. ტრანსცენდენტურის დაშვება ნიჰილიზმისგან თავის დაღწევისათვის აუცილებელია. ნიჰილიზმი ყველა პატიოსან ადამიანშია, როგორც სამყაროში ყოფნის საზღვარზე სასოწარკვეთილობის გარდუვალობა. ტრანსცენდენტურის დაშვება, ცხადია, ვერასდროს ვერ გვეტყვის თუ რაა ღმერთი, მაგრამ უარყოფითი განსაზღვრებებით ჩვენ მარად ვუახლოვდებით მას. სკეპტიციზმის საფუძველზე ღმერთის ძიების გზებს შემდეგ ვ. ვაიშედელი გააგრძელებს.

იასპერსი არ უარყოფს ურწმუნობის და ნიჰილიზმის ღირებულებას. მთავარია საკუთარ თავთან გულწრფელნი ვიყოთ. ასეთ შემთხვევაში ურწმუნობა თავად ანგრევეს თავის თავს, და დგება რწმენის გზაზე რაც თავის თავის ძიების მარადიული პროცესია. ფილოსოფიური რწმენა არაა მხოლოდ ფილოსოფოსების, ანდა საერთოდ მალაონტელექტუალური ფენის კუთვნილება. იგი მხოლოდ დადგენილი და შემოთავაზებულია მის მიერ. ისევე როგორც, მაგ. ტე-

ლევინორი შეიძლება მხოლოდ მეცნიერმა გამოიგონოს, მაგრამ ყველამ ისარგებლოს. იასპერსი იმედოვნებს, რომ ფილოსოფიურმა რწმენამ შეიძლება მთელი კაცობრიობა გააერთიანოს; მსოფლმხედველობაში რწმენას მისცეს ადგილი და საფუძველი ჩაუყაროს შემწყნარებლობას. მაგრამ იასპერსი ყურადღებას აქცევს იმას, რომ ტრანსცენდენტურის, როგორც იდუმალის წინაშე მდგომისათვის მის მიერ შემოთავაზებული პოზიცია მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლებელი გადაწყვეტილებაა, რომელიც თავად უნდა აირჩიოს პიროვნებამ. ამიტომ აქ წარმოსახული მომავალი მხოლოდ შესაძლებლობად რჩება.

II მსოფლიო ომის შემდეგ იასპერსი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საზოგადოების განვითარების და ისტორიის პრობლემებს. მას, ალბათ, საკუთარი ერი ყავდა მხედველობაში როცა წერდა, რომ მსოფლიო „ისტორიის საშუალებით ღმერთი თითქოსდა გვაფრთხილებს განსაკუთრებულობაზე პრეტენზიისაგან“. ნაშრომში — „ისტორიის წყარო და მიზანი“ — სადაც ეს სიტყვებია, იასპერსი ამტკიცებს, რომ აქამდე საერთოდ არ არსებობდა მსოფლიო ისტორია. იგი დღეს იწყება და კაცობრიობამ აქამდე ოთხი საფეხური განვლო: I. ისტორიამდელი ანუ პრომეთეს ეპოქა, როცა ადამიანი ენა და ცეცხლი შეიძინა; II. ძველი სამყაროს დიდ კულტურათა წარმოშობა; III. „ღერძის დრო“; IV. მეცნიერულ-ტექნიკური ეპოქა, რომელიც ახლა მიმდინარეობს. ამ პროცესში იასპერსი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს დამწერლობას. რადგან უძველესი წერილობითი ძეგლები მხოლოდ ძვ. წ. 3000 წლით თარიღდება. ამდენად ისტორია საკუთრივ აზრით გრძელდება დაახლოებით 5000 წელი; ისტორია ისაა, რაც კაცობრიობას მეტ-ნაკლებად ნათელ ცნობიერებაში აქვს. ამგვარი ცნობიერების გარეშე, შეიძლება, მიუხედავად ჩვენი ტექნიკისა, ქვის ხანის ადამიანის მდგომარეობას დაუბრუნდეთ. ესეც ისტორიის ერთ-ერთი შესაძლებელი ბოლოა. ისტორიის გაგებით სირთულეს ისიც განაპირობებს, რომ ისტორია ადამიანის ისტორიაა და ჩვენ ისიც კი არ შეგვიძლია ზუსტად განესაზღვროთ თუ რა არის ადამიანი.

იმ დროს ბევრს კამათობდნენ მ. ჰაიდეგერის მიერ წამოყენებულ ჰუმანიზმის ახალ გაგებაზე. ასევე, ე. სარტრის მიერ 1946 წ. გამოქვეყნებულ შრომაზე — „ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმი“. 1951 წ. იასპერსი კითხულობს მოხსენებას და შემდეგ აქვეყნებს ნაშრომს — „ახალი ჰუმანიზმის პირობებისა და შესაძლებლობების შესახებ“. აქ მას არ აინტერესებს ჰუმანიზმის ისტორიული ფორმები, სციბონისა და სენეკადან დაწყებული. არც იმას ეძიებს თუ რა იყო დასავლეთის, ანდა ჩინეთის ჰუმანიზმი. იგი ეძიებს მომავლის საზოგადოების მდგომარეობას, რომელიც კაცობრიობის მიზანი შეიძლება იყოს. ეს საჭიროა, მიუხედავად იმისა რომ „ადამიანი არის მეტი ვიდრე მან საკუთარი თავის შესახებ შეიძლება იცოდეს“ [4, გვ. 25]. ამის გაცნობიერებით ძალა და ადგილი ეძლევა ადამიანის თავისუფლებას. ამ თავისუფლებაში ლაბარაკობს ღმერთი. თითოეული ადამიანი შესაძლებლობას იღებს იყოს არა გვარის ეგზემპლარი, არამედ შეუნიაცვლებადი. ეს ჩვენთვის ტრანსცენდენტისავე მიმართებაც არის და ჩვენი ამქვეყნიური ყოფის არარაობის გაცნობიერებაც.

ეს თავისუფლება ნებას გვაძლევს ყოველ წუთს კეთილი ნების მხარეზე გადავიდეთ, მაგრამ ასევე, მისგან გამოიქვანის უფლებაცაა. ეს მუდმივი პროცესია. ადამიანი არასდროს დასრულდება და ჩაიკეტება. იგი მუდამ ღია მომავლისადმი, რასაც ის აკეთებს მასზე პასუხისმგებლობას ვერავის გადააბრალებს.

გამოსავლის მაძიებელ იასპერსს არ სჯერა, რომ ახალი ჰუმანიზმისათვის საკმარისი იქნება, თუ მხოლოდ გონებას დაუჯერა. გონება დაკავშირებულია მუნყოფიერების მატერიალურ აუცილებლობასთან. ჰუმანიზმისათვის იგი მაშინ გამოდგება, თუ მას ლმერთან მიმართებაში მყოფი ადამიანის ექსისტენცი ატარებს. ჰუმანიზმის ბერძნულ-რომაული გაგების აღორძინება პიროვნების თავისუფლების არსებობის პირობებში შეიძლება მხოლოდ საშუალება იყოს და არა მიზანი. იასპერსი შიშობს, რომ ჰუმანიზმის მიზნად დასახვა წარსულის გადაყოლად გადაიქცევა და ისევე დაკარგავს ჰუმანიტ შინაარსს, როგორც უექსისტენციო მუნყოფიერება. თუ მას მარქსისტულ „რეალურ ჰუმანიზმად“ გავიგებთ, რომელიც თითქოსდა ყველასთვის თავისუფლებას, სამართლიანობას და ბედნიერებას უზრუნველყოფს, მაშინ იგი თავის ბერძნულ წყაროს დაუპირისპირდება და ყოველგვარი ჰუმანიზმის საპირისპიროდ იქცევა. ეს იქნება „დასავლური ადამიანის განადგურება“.

იასპერსს შესაძლებლად მიაჩნდა დასავლურის საფუძველზე ინდური და ჩინური ჰუმანიზმის გაერთიანება, დედამიწის ყველა მცხოვრებისათვის საერთო ჰუმანიზმის შექმნა. იგი საერთო უკეთესი მომავლის საფუძველი იქნება. ფილოსოფიის მიზანი ამის ჩვენება უნდა იყოს. ფილოსოფიას, მართალია ჰუმანიტების მოცემა არ შეუძლია, მაგრამ მისი ნათელყოფა ძალუძს: მისკენ მიგმართათეს: გარდა ამისა, ფილოსოფია ადამიანს თავისი თავის ბატონად ზღის. ეს იმას ნიშნავს, რომ მივყავართ ძირითად აზრობრივ ოპერაციასთან, რომლის ძალითაც ვთავისუფლებდებით ობიექტურისაგან, ე. ი. საგანთა სამყაროსაგან. ეს შესაძლებლობა ჩვენი არსების შემდგომი სრულყოფისა და ამაღლების. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ მთელი არ შეიძლება ვიცოდეთ, მიუხედავად იმისა, რომ ერთეულის ზნეობრივი გადაწყვეტილება თითქოსდა უმნიშვნელოა კაცობრიობის ბედისათვის, თითოეულმა უნდა იყოს პასუხისმგებლობა და იმ შეგნებით იმოქმედოს, რომ მომავალი თითოეული ჩვენგანის მოქმედებით განისაზღვრება.

ლიტერატურა

1. კოდუა ე., ისტორიის ფილოსოფია. თბ., 1966.
2. Ясперс К., Смысл и назначение истории. М., 1991.
3. Jaspers K., Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Berlin, 1950.
4. Jaspers K., Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Stuttgart, 1951.
5. Ноаск Н., Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt, 1967.
6. Saner H., Jaspers. Rowohlt, 1970.

ლელა იაკობიშვილი

სიმბოლო ანტიკურ აზროვნებაში

ამოსავალ დებულებად განვიხილავთ კასირერის ცნებას „animal symbolicum“. ამგვარი განსაზღვრებით ადამიანი რეალობის რაღაც უნიკალური განზომილების ბინადარი აღმოჩნდება, კასირერისათვის „symbolicum“-ი ადამიანის განსაზღვრის უმთავრესი დეტერმინანტია, მისი სხვა მეტამორფოზებისაგან განსხვავებით.

ამ დებულებიდან გამომდინარე ერთგვარი ახლებური იტერპრეტაციაა შესაძლებელი იმ სოციო-კულტურული ეპოქისა, რომელსაც ანტიკურს ვეძახით. ბერძნული სამყარო აღმოჩნდება თითქოსდა იმ „ევოლუციური ციკლის“ „ჩანასახი“, რომელიც დროსა და სივრცეში უნდა გაიშალოს, როგორც „animal rationale“-ს მოღვაწეობა. რა თქმა უნდა, ბერძნული სინმდვილისათვის, „animal rationale“ სულაც არ გაიგება ახალევროპული აბსტრაქტულ-ცნებითი აზროვნების თვალსაზრისით. როგორც ლსევი მიიჩნევს, „საპიროა აუცილებლად გვახსოვდეს, რომ ახალევროპული მეცნიერება, რომლის ფუძემდებლურ თეორიულ ფორმულირებებსაც ჩვენ დეკარტესთან, კანტთან ან ნეოკანტიანელებთან ვხვდებით, საკუთარ თავში მოიცავს ბერძნული თვალსაზრისისათვის სრულიად გაუგებარ შექანიკურ და რაციონალისტურ მომენტებს, იგი ეწინააღმდეგება ბერძნული აზრის მთელ არსებას და ეწინააღმდეგება პირობითი, განყენებული, გაუცხოვებული, სიცოცხლის გარეთ არსებული სქემებისა და მეთოდების იმ შემეცნებითი სისტემით, რომელსაც ჩვენ მეცნიერებას ვეძახით“ [4, გვ. 101].

რა თქმა უნდა, ბერძნულ ეპოქას, ბერძნულ ფილოსოფიას თავადაც მოეპოვება კაცობრიობის მიერ უკვე გახარჯული, დროის მხოლოდ ერთ ეპოქაში მოცემული და მიტოვებული და უკვე აღარარსებული მსოფლგანცდა. ეს მსოფლგანცდა ძალზე შორს დგას თანამედროვე მეცნიერული (რაციონალისტური გაგებით), დროში მოცემული და რეალიზებული დიფერენცირებული მსოფლმხედველობრივი ფორმებისაგან. ევროპული მეცნიერება, ერთის მხრივ, სტატიურია. მასში გაუცხოების პრინციპი საკმაოდ ცხოვლად მუშაობს. მისი არსება საკუთარ ცხოველმყოფელ განზომილებებს სცილდება და მას დისტანციიდან დაჰყურებს. თავად ეს შინაგანი სტატიურობა კი ტემპორალობაში მოიციემა, რაც საკმაოდ პარადოქსულ იერს სძენს მას. ეს უკვე დროის განზომილებამოპოვებული ადამიანის საკუთრივი შემოქმედებაა, რომელსაც სურს სამყაროს მოაცილოს „მეტაფიზიკური იდუმალება“ და თუ ვერ მოაცილებს, ცნებებისა და აბსტრაქციების (მათემატიკური თუ ლოგიკური) სიმბოლოებში ჩაკარგოს.

ბერძენთა განცდისათვის „მსოფლიო იდუმალება“ მისი მსოფლგანცდის იმანენტური კუთვნილებაა. იგი მასში ცხოვრობს და თითქოს განმხოლოვებასაც

არ ცდილობს. იგი „წიალის“ ბინადარი და თუ „წიალის“ აღწერას შეუდგება, შეუდგება სამყაროს ერთიანობის სრული განცდით, შეუდგება სიმბოლოთა იმ ენაზე, რომელიც ამ „წიალის“ შიგნით ფუნქციონებს და ადამიანის სრულ არსებას წარმოადგენს, როგორც დინამიკაში ჩაძირული მისი „აქ“ მყოფობის სტატიურ მდგომარეობას. ამისი დანახვა, რა თქმა უნდა, მხოლოდ დროითი პარამეტრიდან არის შესაძლებელი, ადამიანის საკუთრივი შემოქმედების დროითი პარამეტრიდან, იმ დროითი პარამეტრიდან, რომელიც ევროპული რაციონალისტური აზროვნების მონაპოვარია და რომელიც ასე აშორებს რაციონალისტურ აზროვნების მონაპოვარია და რომელიც ასე აშორებს რაციონალისტურ სიმბოლიკას (რომელიც შესაძლებელია დახასიათდეს დრო-სივრცული პარამეტრებით შავალითად, ლოგიკური კატეგორიები, ფილოსოფიური ცნებები, მათემატიკური სიმბოლოები და სხვა) იმ სიმბოლიკისაგან, რომელიც დაფარული ფორმით მოიცავს თავის თავში პრინციპს, რომ იგი აზრში განხორციელდეს.

ბერძნული სიმბოლოები თავისთავად თითქოს რაღაც ღვთაებრივი მთლიანობის განცდის აზრობრივი ხატებია, ფორმამოპოვებული, პერფერირებული სახე-განცდები და სახე-აზრებია. მართლაც რა რაციონალისტური (ამ სიტყვის საუკეთესო გაგებით) გამბედაობა იყო საჭირო, რომ ბერძნული მითოსის ანთროპომორფულ ღვთაებათა სახეების უკან გაჩენილიყო მათი ღვთაებრივი ერთობის, მთელი სამყაროს ღვთაებრივი ერთობის სახე-განცდა, რომელსაც შემდგომ სახე-აზრს დაუკავშირებდა დროის დისტანციიდან ევროპული აზროვნება.

აშკარაა, რომ ამ აზრით, ბერძნული მსოფლგანცდა არც მეცნიერებაა და არც რელიგია. ეს უფრო საკუთარი რელიგიურობის „ცნებით“ ფორმებში მოხელთების ცდაა, ცდა სიმბოლოთა ეზოთერულ ენაზე გამოითქვას საწყისის უსასრულობის შინაგანი, იმანენტური განცდა, განცდა, რომელიც რაღაცა აზრით, აკავშირებდა ოლიმპოს ბინადარ ღვთაებებს მათ მიწიერ ორეულებთან — ადამიანებთან და ამ ერთობას ერთი სიმბოლოს საშუალებით აღწერდა. აი ეს სიმბოლოები ახდენს განცდის პერფერაციას აზრობრივ სახეში. სწორედ ამას უნდა გულისხმობდეს ს. ტრუბეცკოი, როცა ამბობს, რომ ბერძნების ფილოსოფია არის „მისწრაფება ერთიანი კონცეპციისაკენ. იგი მთლიანად ხობტაა აზროვნებისა და მისი მისტიკური საიდუმლოებისა“ [7, გვ. 138].

როგორც ლოსვეიც ვარაუდობს, უნდა ერთხელ და საბოლოოდ უკუგდებულ იქნეს ის აზრი, რომ ბერძნულ ფილოსოფიაში ვეძებოთ მხოლოდ მეცნიერული მეთოდი და მისი არასრულყოფილება. რაგინდ დიდი მასშტაბების ასტრონომი, ვარსკვლავთმრიცხველი, ფიზიკოსი, მათემატიკოსი და ა. შ. არ უნდა ყოფილიყო თალეს მილეელი, მისთვის არც ერთ ამ „მეცნიერებას“ ის მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა, რაც ენიჭება ჩვენთვის — „ბუნებისა და სამყაროს მკვლევართათვის“.

ბერძნული მსოფლგანცდა შესაძლოა განხილულ იქნეს, როგორც რელიგიური, მისტიკური, ფილოსოფიური და არამც არა „ემპირისტული“, სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაზე აგებული. ამ მოსაზრებას, ვფიქრობთ, საფუძვლიანად ადასტურებს ის სახე-აზრები, რომლებიც სიმბოლოებად ქცეულნი შემოდინ ბერძნულ აზრობრივ ველში, როგორც ცდა იმისა, რომ მოძიებულ იქნეს ერთიანი მარტივი სუბსტანცია, რომელიც ყოველადერთიანობის, ერთიანი ყოველივეს იდეას უნდა გამოხატავდეს და „აღწერდეს“.

ეს სიმბოლოები, რომლებიც სტიქიონების სახელით არიან ცნობილი, აშკარაა, რომ თავისებურ მეტაფიზიკურ დატვირთვას შეიცავენ. ამ სიმბოლო-კაში თითქოს ფარული ფორმით მონაწილეობს ბერძნული ცხოველმყოფელი ის ქინიც, რომ როგორმე, თუნდაც რაღაც ფორმამოპოვებულ აზრობრივ სახესა თუ ცნებაში, მოხელთონ ერთიანობის მოუხელთებელი სივრცე, მიანიშნონ იმ არსზე, რომელიც აზროვნების ნებისმიერი მეთოდისათვის მოუღწეველია და მხოლოდ მისი სიმბოლური ხატი იძლევა საშუალებას იმ „იდეალური კონსტრუქციის“ აგებისა, რომელიც, შესაძლოა, მასში ჩადებული აზრობრივი შინაარსის გადმოცემის რაღაც წესით აგებულ ზოგად პრინციპს წარმოადგენდეს.

დავიწყით თალეს მილეტელითა და მისი „ერთიანი კოსმოსის“ სიმბოლური გასაღებით — „წყალით“.

„ყოველივე არსებული არის წყალი“. ამ განაცხადში ძალზე ცოტა (ან სრულიად არაფერი) უნდა იგულისხმებოდეს ისეთი ინტერპრეტაციისა, როგორსაც მას არისტოტელე უყეთებს. თალესის „წყალი“, რა თქმა უნდა, უფრო ნეტა ვიდრე „ნატურფილოსოფიური ცნება“, მიუხედავად იმისა, რომ ნატურფილოსოფიის ელემენტს თალესის „წყალი“ გულისხმობს. თალესის „წყალი“ ეს არის სამყაროს ერთიანობის მისტიკური განცდა და თუ რაიმე რაციონალური შეიძლება მასში მოვიძიოთ, ეს უფრო სამყაროს მისტიკური შინაარსის ფორმამიკემულ სიმბოლურ ხატად წარმოდგენის ცდაა, ანუ განცდაში მოცემული ირაციონალურის სიმბოლოს საშუალებით მოხელთება და პერფერაცია-დასრულება.

„მართლა ღირს შევნიშნოთ და ვალიაოთ ის, — წერს ნიცშე, — თუ როგორ დესპოტურად უსწორდება ყოველგვარ ემპირიკას ასეთი რწმენა. სწორედ რომ თალესით შეგვიძლია ვისწავლოთ, როგორ იქცეოდა ყველა დროის ფილოსოფია, როცა მიისწრაფოდა მართლაც და თავის დამატყვევებლად ჯადოსნური მიზნისაკენ. იგი უკან და დაბლა მოიტოვებდა ცდისა და ემპირიის ცივ გვაშსა და ძალზე სუბუქ, ჰაეროვან საყრდენებზე დაყრდნობით, სადაც წინ რბოდა ღვთიურ რაშზე ამხედრებული. იმედი და სასოება ფრთებს ასხამს მის რბოლას. ქშენით, ხენშით მიუყვება მის კვალს ანგარიშისანი და ანგარებიანი გონება. ის ყოველთვის უფრო მტკიცე საყრდენების ძიებაშია. მას სურს თავადაც მიაღწიოს იმ მომხიბლავ მიზანს, რომელსაც უკვე მიაღწია მისმა ღვთაებრივმა თანამგზავრმა. შორიდან გვეჩვენება, რომ ჩვენს წინ ტყის წყაროს ნაპირას ორი ყარიბი დგას. ნაკადულს თავის მდინარებაში თამაშით ჩაუთრევია ქვები. ერთი ყარიბი სუბუქად აბიჯებს ქვებს, თითქოს ტერფსაც კი არ აჯარებს, ისე გადარბის ნაკადულზე, თანაც ყურადღებასაც არ აქცევს იმას, რომ ეს ქვები მისი შეხების შემდეგ სიღრმეებისაკენ წავლენ და სიღრმეებში ჩიბირებიან. მეორე ამავდროულად თითქოს უმწყოდ დგას: მან თავდაპირველად უნდა შეძლოს და ააგოს ის მტკიცე საყრდენი, რომელიც მის მძიმე, მოუზომელ ნაბიჯებს გაუძლებს. მარგამ ხშირად ეს მას არ ვამოსდის, ვერ ახერხებს და ამიტომაც არავითარ ძალას არ ძალუძს იგი ნაკადულზე გადაატაროს.“... „თალესის შემთხვევაში არამტკიცებადი ფილოსოფია კიდევ ერთ ღირებულებას იძენს: უკანასკნელი საყრდენიც კი რომ მოიშალოს, ეს ლოგიკასა და ემპირიას სწორედაც რომ წაადგება. ლოგიკასა და ემპირიასაც ამ დროს მოუხდება ახალ მდგომარეობაში გადასვლა. ეს მდგომარეობა კი ასეთია: „ყველაფერი წყალია“. რაღაც-რაღაცა ნამსხვრევები, რა თქმა უნდა, შემდეგაც დარჩება, როგორც კი ნაფოტებად დაიმსხვრევა

მთელი მეცნიერული შენობა. აი სწორედ ამ ნანგრევებში შესაძლოა მოვიძიოთ ის ძალა, რომელიც წინსწრაფვას განაპირობებს და რომელიც მომავალი შემოქმედების იმედს გვიტოვებს“ [6, გვ. 332].

აშკარაა, რომ ნიციე მიუთითებს იმ ინტუიციურ წვდომაზე, რომლითაც თალესისათვის გასაგები გახდა ერთიანი მთლიანის ცოცხალი, ინტიმური განცდა და ეს სისრულე დაფიქსირდა თავისებურ სიმბოლოში — „წყალი“. რამდენადაც მოხერხდა ერთიანი მთლიანი ცოცხალი განცდის „აბსტრაგირება“, ამდენად გახდა შესაძლებელი უკვე დროის გადასახედიდან ცოცხალი სიმბოლო „წყალი“ განხილულიყო როგორც ერთიანობის რაციონალური მოაზრების საკმაოდ შედეგიანი ცდა. ეს არის სწორედ ის ზაფანგი, რომელსაც რაციონალიზმის სასარგებლოდ დაუგებს დრო აზროვნებას და სადაც ეყარება ის მისტიკური განცდა, რომელიც თავისთავად ამ სიმბოლურ ხატში იგულისხმებოდა. რაციონალისტური ეპოქის გადასახედიდან უნდა ვივარაუდოთ, რომ ბერძნულ სიმბოლოს რაციონალისტური ძალისხმევის მისტიკური შინაარსი აგებს.

ამას თავად თალესი ადასტურებს, როცა ფორმულებს — „ყოველივე არსებული არის წყალი“ და „ყოველივე სავსეა ღვთაებრიობით“ — ერთ კონტექსტში აქცევს, რომელიც რალაც ცნებით ფორმაში მოაქცევს მოძღვრებას ღვთაებრიობაზე. როგორც ლოსევი ამბობს, „ეს არის მოძღვრება ღმერთზე, როგორც ყოველგვარი ქმნადობის იმანენტურ არსზე, ეს არის იგივეობა ღმერთისა, სამყაროსი, გონებისა და სულისა და ეს იგივეობა არის ის საწყისი მითურ-სიმბოლური ცნება, რომლიდანაც დიალექტიკურად უნდა გამოიყვანოს მთელმა ელინურმა ფილოსოფიამ ქვეყნისქმნადობის ფილოსოფიური სურათი“ [4, გვ. 123].

ფილოსოფიის ისტორიაში „წყალი“ პირველი ცნებაა, არსის ფარული შინაარსის ვადმოცემას რომ ცდილობს. მეორეს მხრივ, ის არც შეიძლება იყოს ცნება, რამდენადაც „წყალი“ არ არის მხოლოდ რაციონალისტური აბსტრაქცია. ის ცოცხალი სახეა, განცდაა არსის ყოფიერებისა, სიმბოლოა არსის ღვთებრივი შინაარსისა, ინტუიციაში დაფიქსირებული ფორმაშემქნილი მეტაფორაა, რომელიც კი არ აღწერს მხოლოდ არამედ გულისხმობს კიდევ. ამდენად, „წყალის“ აბსტრაგირებული ცნება მის ირაციონალურ შინაარსს გულისხმობს და ამ ირაციონალურს აღწერს სიმბოლოს საშუალებით. ეს მითის ენაზე ამეტყველებული ღვთაებრივი ერთიანობაა და რამდენადაც ამეტყველებულია, ამდენად მოაზრებდი და საზრისმინიჭებული, ლოგოსის დეტერმინაციაში მოქცეული, ცნობად-რაციონალურის საზღვრებშია „შემოპარული“. „წყალი“ ცნებაში განცხადებული საიდუმლოა, რომელიც არისტოტელესთან მართლაც შეიძენს ემპირიულ დატვირთვას და ეს ემპირიული დატვირთვა მის პირველშინაარსშიც იგულისხმება. იგი თითქოს ფილოსოფიის ენაზე მოიპოვებს ემპირიულ ყოფიერებას და ეს იქნება ის განზომილება, სადაც მას მისტიკური შინაარსი აღარ ფარავს, სადაც იგი ემპირიული სიმშველით მოიცემა ცნებით კატეგორიებში და სადაც მას მითური სამოსელი ეცლება.

ამ პირველსავე სახე-აზრში, მეტაფორასა თუ სიმბოლოში უკვე განცხადებულია ის უდავო ქვეშაირიტება, თუ რამდენად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული მითოლოგიური „აზროვნება“ და „მეტყველი“ „აზროვნება“. იგი აშკარას ხდის იმას, რომ მითოლოგიური და ენობრივი სამყაროს სტრუქტურა განსაზღვრულია ერთიანი სულიერი წარმოდგენებით. ეს სულიერი წარმოდგენები

განსხვავალავს და გაყენოს ორივეს — მითსაც და ენასაც, ენის იმ სფეროსაც, სადაც ემპირიული ცნებები ცხოვრობს და ფუნქციობს და საიდანაც ფილოსოფიური აზროვნება იღებს სათავეს. იმ ერთიან კონცეპტუალურ ფორმას, რომელიც მითსა და ენას ერთდროულად ახასიათებს, კასირერი პირობითად „მეტაფორულ აზროვნებას“ უწოდებს. „მეტაფორული აზროვნების“ ამ სივრცეში აღმოცენდებიან ენობრივი და მითური საზრისის მქონე სიმბოლოები, რომელნიც გარკვეულწილად „მეტაენის“ ფუნქციას კისრულობენ ირაციონალური და ემპირიული სამყაროს ერთდროულად აღსაწერად.

თავის შრომაში ენის წარმოშობის შესახებ ჰერდერი ხაზს უსვამს ენობრივი ცნებების შინაარსის მითოლოგიურ ხასიათს. „ამდენადაც მთელი ბუნება ხშიანობს, ყლერს, ამდენად გრძნობამოჭარბებული ადამიანისათვის არ არის არაფერი იმაზე ბუნებრივი, რომ ის ცხოვრობს, ლაპარაკობს, მოქმედებს...“ შეხედეთ ადამიანის ისტორიას, იმ ადამიანისა, რომელიც გრძნობით სავსეა. გრძნობების ამ ბნელ ზოლში nomina სახიერდება verbis-იდან. ეს გახლავთ უსუბუქესი ნაბიჯი აბსტრაქციისაკენ“ [8,36]. სწორედ ეს განსულებული მოქმედება მოექცევა ენობრივ „სტატიკაში“¹, და მთელი რაციონალისტური ეპოქის გავლით გზას მიიკვლევს ცნებითი განსაზღვრულობისაკენ. ცნებითი განსაზღვრულობა კი ცნებითი შინაარსის ყველაზე უფრო მძაფრი დაძაბულობაა, სადაც ამუშავდება ფორმაქმნადი ძალები. ეს არის სულის ძალისხმევის „სასაზღვრო სიტუაცია“. დაძაბულობამ უკანასკნელ ხარისხს უნდა მიაღწიოს, რომ „ამოთქვას“, „დახასიათდეს“ და „დასახიერდეს“ კონკრეტული თუ მსოფლიო სულის მოძრაობის ყველა მეტამორფოზა, როგორც სულიერი ცხოვრების უკიდურესი დაძაბულობის შედეგი, ფორმაშექმნილი და „უღერად“, „ცოცხალ“ ცნებაში გამოკრისტალებული.

ამ აზრით, ყოველ კონკრეტულ სიმბოლოს, რა თქმა უნდა, თავისი კონკრეტული ენერგეტიკული მახასიათებელი გააჩნია და ეს ენერგეტიკული მახასიათებელი სრულიად კონკრეტულად ასახავს სულის მეტამორფოზირების თუ მოძრაობის მთელ დინამიკას. ამჟამად, რომ ყოველი ცნებითი განსაზღვრულობა მოითხოვს გარკვეულ მსოფლმხედველობრივი თუ ემოციური შინაარსის „გარდაქმნას“ ბეგრად, სიტყვად, სახედ, მეტაფორად და ბოლოს, სიმბოლოდ, რომელმაც ძალის ტრანსფორმაცია უნდა მოახდინოს ისე, რომ „წმინდა“, „პირველსახე“, „მითოლოგიური“, „რელიგიური“ — ანუ ყოველივე ერთად — მისტიკური გადაიქცეს ცნებად — ჩვეულებრივ, პროფანირებულ, ყოველდღიურ, საყველამურ, მხოლოდ ემპირიული შინაარსის შემცველ რეალობად.

აი. ეს განსხვავებაა თალესის „წყალსა“ და მეცნიერულად მონიშნულ H₂O-ს შორის. ორივეს საზრისული შინაარსი კი გამოიხატება ერთი სიმბოლოთი „წყალი“. ამ ფორმაშეცვლადი სამყაროს სისავსის და სისრულის განცდაში პოვებს თალესი ყოფიერების საზრისს. ამანვე მიუთითებს არისტოტელე, როცა „წყალის“ ემპირიული შინაარსის გარკვევის შემდეგ იგი რაღაც აზრით „წყალს“, როგორც ერთიანობის პრინციპს, მიაწერს კიდევ არა მხოლოდ მატერიას (‘*αλη*), არამედ $\xi\upsilon$ ‘*αληξ εις*’. ანუ „მატერიას ფორმაში“.

¹ გერმანული რომანტიზმი და კერძოდ შელინგიც ჰერდერის მიერ მოითხოვულ გზას გაჰყვა. შელინგიც გაფერმკრთალებულ მითოლოგიის ხელდავა ენაში. ენა აბსტრაქტულ და ფორმალურ ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართებაში იწახავს და ინარჩუნებს იმას, რაც მითოლოგიაში ცოცხლად და კონკრეტულად განიჭნევა.

უფრო ზუსტად კი „მატერიას სახეში“, „მატერიას ხატში“, „მატერიას ეიდოსში“. ეს, რა თქმა უნდა, როგორც ჰარტმანიც აღნიშნავს, გაცილებით მეტია, ვიდრე „საღი“, (ანუ უბრალოდ მატერია). ხოლო ლოსევის თქმით, „ეს გახლავთ მოძღვრება ღმერთზე, როგორც ყოველი მოცემულობის იმანენტურ არსზე, ეს გახლავთ მოძღვრება ღმერთის იგივეობაზე სამყაროსთან, ცნობიერებასთან, სულთან. ეს გახლავთ ბრმა, ღვთაებრივი ძალმოსილება, აუცილებლობა, ბედისწერა, დრო და სივრცე, ღმერთი და უსასრულობა. მეორე აზრით, მეორე ასპექტით კი ეს არის გაფორმებული, ნათელი სამყარო ღმერთების, ადამიანებისა და საგნებისა“ [4, გვ. 12].

უკვე ანაქსიმანდრესთან ჰირველსაფყისის ცნება თითქოს სცილდება კონკრეტულ მითიურ შინაარსს და უფრო ფილოსოფიური აზრის დატვირთვის იძენს. მისთვის საგანთა და მოვლენათა, ზოგადად, ყოფიერების პირველსაფყისი არის უსასრულო, განუსაზღვრელი აპეირონი („*ἄπειρον*“). აშკარაა, რომ აპეირონის, როგორც ცნების განსაზღვრა ფილოსოფიის ჩარჩოებში საკმაოდ ძნელია, თუმცა კი ამის მრავალი მცდელობა არსებობს. აპეირონის სიტყვად მოუხელთებელია, თუმცა კი იგი ატარებს ფილოსოფიური აზრის თავისებური „მეცნიერული“ განვითარების გარკვეულ კოდს. აპეირონი მიუთითებს უკვე იმ სუბსტანციაზე, რომელიც განსაზღვრულობას მოკლებულია და, ამდენად, მისი სიტყვად შესაძლოა საერთოდ სადავო იყოს. ანაქსიმანდრეს აპეირონი თითქოს მოკლებულია მითიური ველის გრძნობად-ემოციურ შინაარსს. იგი უფრო გრძნობად-ემოციური შინაარსის ნაზავია კონკრეტულ ცნებით-სპექულატურთან. რა თქმა უნდა, მისტიკურ-სიმბოლურ-მითიური სამყარო ძნელად უნდა წარმოდგებოდეს კონკრეტულ ცნებით სიტყვადში, ამიტომაც ცნებაში „აპეირონი“ შინაშენებაა გრძნობად-ემოციურზე, სიმბოლურ-მითიურზე. ეს უკვე სპექულატური ცნება მოიცავს ყოფიერების მთელ სივრცეს, როგორც ცნებაში ჩატეული პირველსაფყისის, ასევე ემპირიული სამყაროს ცნებაში აღწერილის. აქ ძალზე ნიშანდობლივია ისიც, რომ ანაქსიმანდრეს „აპეირონი“ უკვე გულისხმობს ყოფიერების დინამიურ საფყისს, დროის გაგებას რაღაცა აზრით. „განუსაზღვრელობაში მყოფობს ყოველი მიზეზი საყოველთაო წარმოშობისა და განადგურებისა“. აპეირონი თითქოს სამყაროს ბედისწერის აღწერას ცდილობს, მის დროში მოცემულობას, ანუ, რაღაცა აზრით, მიზეზობრიობასაც. „აპეირონი“ მოიცავს ძალასაც და მატერიასაც. ეს ორი კი მოძრაობის განმსაზღვრელია, ციკლურად რომ მოიციემა და არსებობს „ცივსა და თბილში, მშრალსა და ნესტიანში“. „აპეირონის“ ცნება ფილოსოფიური ცნების განსაზღვრულობის აზრით უნდა უკავშირდებოდეს „არხე“-ს, „ნუსი“-ს, „ლოგოსი“-ს ცნებებს. აშკარაა, რომ იმ შინაარსის ცნებაში მოქცევა, რასაც თითოეული მათგანი გულისხმობს, უნდა უკავშირდებოდეს მითიური ცნობიერების ველში უკვე მითოსისათვის გაუცხოებულ „აზრობრივ-რაციონალური“ მუხტის გაჩენას. თავად ცნება არ არის „კატეგორიული“, სტატიური, კონკრეტულ სიტყვადებს ზიარებული. ის ჯერ კიდევ დინამიური, მოძრაია, რომელმაც თავად უნდა შექმნას საკუთარი „აზრობრივი ველი“ და ამიტომაც ანაქსიმანდრეს შემდგომი ბერძნული აზრი ძალზე თავისუფლად ფლობს მითოსურ ველში ჩასახულ ამ წიაღს. ამ წიაღში უნდა აღმოცენდეს შემდეგდროინდელი მთელი ცნებითი აზროვნება, რომელიც შემდგომ სპექულატურ ფილოსოფიურ სივრცეს გააფორმებს. „აპეირონი“ თუ, ერთის მხრივ, „ნუსი“-სა თუ „არხე“-ს პირველსახეა, ჩანასახია, მეორეს მხრივ, თავისუფალ ადგილს უტოვებს, აგრე-

თვე, მითოსურ-მისტიკურ წიაღში დაბადებულ ახალ მეტაფორას, ახალ სიმბოლოს — ანაქსიმენის „ჰაერს“.

ამჟამად, რომ „წყალის“ „ჰაერად“ მეტამორფოზირება „აპერონის“ გზით უნდა მომხდარიყო. ეს ცნებად ქცეული მეტაფორა უკვე ორმაგი მუხტის შემცველია — „წყალი“, როგორც პირველსაწყისი „დამუხტულია“ „აპერონის“ ენერგეტიკული ველით და შედეგიც სახეზეა — „ჰაერი არის ყოველივეს საწყისი. იგი უსასრულოა თავისი ზომადობით, მაგრამ შეზღუდულია თავისი თვისობრიობით. ყველაფერი წარმოიშობა მისი შედეგებით (შეკუმშვით) ანდა გაფართოებით. მისი მოძრაობა მარადია. მისი „შეკუმშვით“ წარმოიშვება დედამიწა, მზე, მთვარე, დანარჩენი მნათობები დედამიწიდან წარმოიშვებიან. ჩქარი მოძრაობის გამო ისინი გახურდნენ და დაიმუხტნენ“. აი, ანაქსიმენის „ჰაერი“. თავისი არსით „ჰაერი“ უსასრულოა, ხოლო მისგან შექმნილი საგნები სასრულნი არიან. მისგან იქმნება „სტიქიონებად“ წოდებული მიწა, წყალი, ცეცხლი. უსუბუქესი, მატერიალ ქცეული სუბსტანციიდან, უსასრულო, უფორმო წიაღიდან იქმნებიან გარკვეულწილად ფორმამიღებული სტიქიონები — მიწა, წყალი, ცეცხლი, ანაქსიმენისათვის „ჰაერი აღამიანია“. იგი პირდაპირ ამბობს, სული ჰაეროვანია. მისთვის სიტყვები — ჰაერი და სუნთქვა (პნევმა *πνευμα*) სინონიმებია². ციკერონი წერს: „ანაქსიმენმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ჰაერი ღმერთია, რომ ის უსასრულო და უზომადოა და რომ ყოველთვის მოძრაობაში იმყოფება“ [4, გვ. 120].

„ჰაერი“ როგორც ახალი სიმბოლო, გარდა იმისა, რომ წმინდა აბსტრაქტულ-რაციონალისტური (თანამედროვე გაგებით) თვალთახედვითაც ენერგეტიკულად უფრო მაღალ დონეზე დგას (წყალს უნდა გადავცეთ ენერჯია, რომ მისი ფორმა განიზნეს და გაზად, აირად, „ჰაერად“ იქცეს), ისიც ამჟამად, რომ თავის პირველსახეში შეიძენს ახალ განზომილებას. აქ ჩანს გარკვეული მიზეზ-შედეგობრიობა (სპეკულატიური აზრით). შეკუმშვა-გაფართოება, ანუ მოძრაობა, „ჰაერის“ შინაგანი დინამიკა არის მიზეზი საგანთა წარმოშობისა. თუ იგი თავად უფორმო და უსასრულოა, საგნები სარულნი და ფორმამქმნილნი არიან, ანუ ანაქსიმენი ცდილობს უსასრულოდან უკვე გარკვეული „კანონის“ მოძიებით (შეკუმშვა-გაფართოება) მიიღოს სასრული საგანი. ეს უკვე აღარ არის მითოსური დიალექტიკა. აქ კაუზალობის ჩანასახი მოინიშნება, თუმცა კი მითი „ჰაერის“ შესახებ სავესა მისტიკური შინაარსით. „ჰაერი“ ღმერთია და დამუხტულია ლეითური ძალებით. მაგრამ ამავე დროს ამ ლეითური ჰაერის განჯადობა ხდება „უბრალო“ „ფიზიკური“ მოვლენით — შეკუმშვა-გაფართოებით. ეს უკვე ახალი მსოფლმხედველობრივი და ემოციური სიმაღლეა. აქ არა მხოლოდ ცნება, სიტყვა, საკუთრივი სივრცე, მეტაფორულად რომ ვთქვით, მართლა „ჰაერი“ მოიპოვა მსოფლმხედველობამ და აღამიანია შინაგანმა ემოციურმა მუხტმა, რომელიც ამ მსოფლმხედველობას ასაზრდოვებდა, მოიპოვა ახალი საკრალური სიმაღლე, საიდანაც მონიშნებადი გახდა მიზეზ-შედეგობრიობაც. კითხვა — „რა?“ შეიძინა ახალი ფორმა — „რატომ?“³.

² აქ შეიძლება გავისხნოთ ქართული სიტყვის „სამშენიველის“ ეტიმოლოგიაც. მშენივე — ღმინვა დაკავშირებულია სუნთქვასთან, ჰაერთან დინამიურ ურთიერთობასთან. ბერძნული „პნევმა“ თარგმანიც არის „სამშენიველი“.

³ ვერნერი თავის ევოლუციურ-ფსიქოლოგიურ კვლევაში მეტაფორის წარმოშობის შესახებ ძალზე დამაჯერებლად აჩვენებს, რომ მითოსურ მეტაფორაში ერთი ცნების მეორეთი

„ჰაერი“ როგორც პირველსუბსტანცია თავის მეტაფორულ დატვირთვას დიოგენე აპოლონელთანაც ინარჩუნებს. მისთვის „ჰაერი“ ეს ცოცხალშემოქმედი სულია, რომლისგანაც იწყება სულიც, ცნობიერებაც და აზროვნებაც; იგი მარადისობის ცოცხალი სხეულია, მაგრამ ამავდროულად, ცოცხალი ცნებაცაა, საზრისმინიჭებელი ცნებაც. ამ ცნებას თითქოს აზროვნების სტიქიაში შევყავართ. დიოგენისთვისაც „ჰაერში“ აღმოცენებული ცოცხალი სტიქიაა, სტიქიაა ცნებად მოცემული. „ჰაერის“ სტიქიას შეუძლია შედეგება და გაშლა-გაფართობება. იგი აზრია, რომელიც სისხლთან ერთად იღვრება მთელს ჩვენს სხეულში. ასე რომ, „ველი სიცოცხლისა და აზროვნების ცენტრია. აი როგორი მჭიდრო დაფებით არის დაკავშირებული ერთმანეთთან ცნება და სიცოცხლე, სიცოცხლე და აზროვნება, აზროვნება და ცნება. აი, აქ იძენს ცნება „რელიგიურ ქელადობას“ და პირიქით, რელიგიური განცდის „განჯადოვება“ ცნების საშუალება ხდება. ცნება თითქოს ამოიტანს რაღაც მუხტს ცოცხალი განცდიდან. განცდა განიმუხტება, სამაგიეროდ, ცნების მუხტი ახალ სიცოცხლეს იწყებს, იღუმალებაშემოცლილს, რაღაც აზრით ემპირიულს, გაცილებით მარტივსა და სადას. იმ ზღვრულ მდგომარეობაში კი სადაც სახე და ცნება მეტაფორად ფორმდება, ჩნდება სიმბოლო. სიმბოლო ამ ორი სივრცის ზღვარზე დგას. იგი ორივე სივრცის ბინადარია. ერთის მიერ მეორის უარყოფა მის „ენერგეტიკულ ველში“ გადის და შინაგანი მუხტიც ამ ველით არის განპირობებული. ეს არის სწორედ ის ფარული „ენერგია“, რომელიც ნომინაციის უნარს ანიჭებს მითიური სივრცეებიდან ემპირიულ სინამდვილეში მოხვედრილ ადამიანს და ამის კიდევ ერთი საუკეთესო დასტურია ბერძნული სინამდვილის კიდევ ერთი წარმომადგენელი, ქრონოლოგიურად თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენის შემდეგ „მოსული“ პერაკლიტე, რომელსაც კიდევ ახალი სული, ახალი სუნთქვა შემოაქვს აზროვნების ისტორიაში. „logos“-ის უჩვეულო ცნება ხომ ერთდროულად მიგვანიშნებს ფილოსოფოსის მიერ წარმოთქმულ სიტყვაზე და ამ სიტყვის საფარქვეშ არსებულ მისტიკურ-რელიგიურ სიღრმეზე და ერთდროულად იმ გარეგნულ რეალობაზე, რომლის აღწერა პერაკლიტეს განუზრახავს და რომლისთვისაც „ცეცხლი“ უწოდებია. ამ თავადაც იღუმა-ღუშით მოსილმა ფილოსოფოსმა მართლა ცეცხლი შემოიტანა აზროვნებისათვის ცნობიერების მდინარეებში. „ლოგოსი“ თუ საკრალური მინიშნებაა ცეცხლის გენიაზე, „სამყარო არის მარადი ცეცხლი, რომელიც თანაზომიერად ინთება და თანაზომიერად ქრება“ [5, გვ. 44].

„ცეცხლი ცხოვრობს ჰაერის სიკვდილით, ჰაერი კი ცეცხლის სიკვდილით, წყალი მიწის სიკვდილით ცოცხლობს, მიწა წყლის სიკვდილით“ [5, გვ. 44].

ცეცხლი ცოცხლობს (შეგვეძლო გვეთქვა ცეცხლობს(!) ლ. ი.) ჰაერის სიკვდილით, — აზროვნების ისტორიაში შემოგდებული ახალი მეტაფორაა. თითქოს „ჰაერი“ ცოცხალ ვნებებს იძენს, ამ ვნებებში „ინავლება“ და მისგან იქმნება ახალი ენერგიით დატვირთული სიმბოლო, ძალოვანი ცნება — „ცეცხლი“, რომელიც ცალსახად უკავშირდება „logos“-ს. „logos“-ი კი მარად

შეცვლა არ არის შემთხვევითი და რომ ამ ყოველივეს გაანხია სრულიად განსაზღვრული მოტივაცია, რომელიც მაგიურ მსოფლმხედველობაში დევს. მათ ერთმანეთის მიმართ გარკვეული ზომადობა ახასიათებთ და ეს მეტამორფოზა ვლინდება სიტყვაში, რომელიც თავის მხრივ მისტიკური შინაარსის მტრულ ძალას წარმოადგენს.

ქეშმარიტია, საგანი მას უნდა უკავშირდებოდეს და ის ზოგადია ყველასათვის, „ხოლო ყველამო უნდა მიესდით იმას, რაც ზოგადია“ [5, გვ. 45].

„ღვთაებრივ ლოგოსში სუნთქვის საშუალებით ვაღწევთ“ [5, გვ. 45]. აი, როგორ ამოკრისტალდა „ჰაერი“ „ცეცხლად“. აი, როგორ შეიძინა ახალი ენერგეტიკული დონე. ახალი ენერგეტიკული დონიდან კი ლოგოსის სიერცეში გადავდივართ, რომელიც ღვთაებრივი გონის საუფლოც არის. ღვთაებრივი გონი კი, რომელიც სამყაროს მართავს, ჩვენს გონსაც მოიცავს. ეს გონი იგივეა, რაც ცეცხლი. „ცეცხლი გონიერია და მთელის მოწესრიგების მიზეზია“ [5, გვ. 41]. ასე იბადება გონიერი ცეცხლის, „ლოგოსის“ ცნება, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება აზროვნების, გონის სამყაროს, რომელიც უკვე ახალ, რეალურ განზომილებას — დროით განზომილებას მოითხოვს. დრო კი ჰერაკლიტესათვის რაციონალურად მოწესრიგებული წარსული, აწმყო და მომავალი კი არ არის, არამედ „შამის მოთამაშე ბავშვია. მეუფება ბავშვს ეკუთვნის“ [5, გვ. 46].

ასეთია ნომინაციის ის ურთულესი პროცესი, რომელიც მხოლოდ ბერძნების შინაგანი ემოციური დაძაბულობის, სულიერი ცხოვრების მოწესრიგებულის, ქრონოლოგიაში ჩასმული დინამიკით ახერხებს შემოადწინოს აზროვნების ისტორიაში, როგორც „ფორმაშეძენილი პროცესი“.

ამ მეტაფორულ-აზრობრივი პროცესის ერთგვარი დავვირგვინებაა ემპედოკლე და მისი ფილოსოფია. თავად ემპედოკლე, პითაგორეანული ტიპის რელიგიური მისტიკოსი, სასწაულმოქმედი და ჯადოქარი თითქოს მითითურ ციკლში აბრუნებს, როგორც ზემოთ ვუწოდეთ, „ფორმაშეძენილ პროცესს“, რომელიც მითითურ-სიმბოლური სიერციდან აზრის ველში გამოკრისტლდა და სიმბოლური ტვირთი იკისრა. თუ ჰერაკლიტეს „ლოგოსის“ შემდეგ პარმენიდე ლოგოსის „მატერიალიზებულ“, რაციონალურ-აბსტრაქტულ, ლოგიკურ სიერცეებს შეეკიდა, ემპედოკლემ სცადა თავი დაეღწია ამ „ლოგიკური ხაფანგისათვის“ და სამყაროს პირველადი ერთიანობა ერთი კონკრეტული სახე-სიმბოლოთი — „მიწა“ — კი არ აღეწერა, არამედ ოთხი ელემენტი — „მიწა“, „წყალი“, „ჰაერი“ და „ცეცხლი“ რეალურად და უპირობოდ გამოეცხადებინა. მოვლენათა სამყაროს იგი ხსნიდა როგორც ამ ოთხი ძირი-სუბსტანციის სხვადასხვა პროპორციით აღრევის შედეგად შექმნილი კომბინაციის მრავალგვარობას. აშკარაა, სიმბოლურ სახეებში უკვე კომპოზიციური ელემენტი გამოიკვეთა, რამაც კიდევ ერთი წახნავი შესძინა მითოსური წიაღიდან სიტყვის ძალად ამოხეტილი აზრის, ლოგოსის, რაციოს „ველს“. ამ ოთხი ელემენტის კომპოზიციურმა თანაარსებობამ რეალურად შექმნა ის სიერცე, სადაც ეს ხატები უნდა განსახლებულიყვნენ და ემპირიული ყოფიერება მოეპოვებინათ. მათ გარკვეულ კომბინაციას, კომპოზიციურად გაფორმებულს, თავისი მიზეზი, თავისი პირველსახე უნდა მოეძებნა მის ფილოსოფიაში. ეს იყო სიყვარული და მტრობა. ამ ოთხი ხატის უკვე „აზრობრივი“ თანაარსებობა რაღაცნაირად „ზნეობრივ“ ტვირთს შეიძენს და სამყაროს მამოძრავებელიც სწორედ ზნეობრივ იმპულსად გვევლინება. და მიუხედავად იმისა, რომ ემპედოკლესთან თითქოს ნაკლებად უნდა ვეძიებდეთ იმ მონიშმს, რომელსაც ახალი და უახლესი დროის ფილოსოფიამ „გულუბრყვილო“ უწოდა, იგი ის ფილოსოფოსია, იონელთა „ხატობრივი რაციონალიზმი“ რაღაც დინამიკაში რომ მოაქცია, რითაც თითქოს აღასრულა ის „მისტიერია“, რაც მანამდე ბერძნულ სულში თამაშდებოდა.

მხოლოდ ემპედოკლეს შემდეგ, ამ ერთი, როგორც ვთქვით, „მისტიკური ციკლის“ „აღსრულების“ შემდეგ, ანაქსაგორა გვიბრუნებს რა იონურ ტრადიციას, მისი ფილოსოფია უკვე მეცნიერებად გაგებულ საქმეს გულისხმობს და იგი უკვე ახალი განაცხადით შემოდის არა მხოლოდ ბერძნულ ტრადიციაში, არამედ ევროპული კულტურის ისტორიაში.

ანაქსაგორასა და მის შემდგომ ფილოსოფოსებზე საუბარს ამჯერად შემდეგისათვის გადავდებთ და ვუბრუნდებით იმ პერიოდს, როცა კულტურის ისტორიის გარკვეულ პერიოდში ადამიანური სულის უფაქიზესი მოძრაობებით და ამ მოძრაობის უდიდესი შინაგანი მუხტით ქრონოლოგიურად შემდეგი თანმიმდევრობით იშვა ოთხი უდიდესი მეტაფორა, უნივერსალური სიმბოლო ადამიანის სულის დინამიკის აღსაწერად. ეს სიმბოლოები, უკვე საკუთრივი ყოფიერებამოპოვებულები, „სტიქიონებად“ გაფორმებულები და წოდებულები ქრონოლოგიურად ასე დალაგდნენ:

წყალი
ჰაერი
ცეცხლი
მიწა

რაციონალურ-აბსტრაქტული ცნობიერების დისტანციიდან ეს ქრონოლოგია კიდევ ერთ საკრალურ წახნავს ზდის შესამჩნევს. ეს არის თითოეული სიმბოლოს ენერგეტიკული მახასიათებელი წმინდა ემპირიულ დონეზე, როგორც კი ამ სიმბოლოებს იმ თანმიმდევრობით დავალაგებთ, როგორითაც იგი ამოითქვა კულტურის ისტორიაში, აშკრა გახდება მათი, როგორც „სუბსტანციური ცრთეულის“ ენერგეტიკული დინამიკა. ფიზიკის ენაზე იგი შესაძლოა ასე ითარგმნოს:

სითხე
აირი (ვაზი)
პლაზმა
მყარი

ეს თანმიმდევრობა გახლავთ ენერგეტიკული აღმასვლის, გაჯერების და დაღმასვლის პროცესი. სითხეს ჰირდება გარკვეული ენერგია, რომ აირად იქცეს. აირს კიდევ გარკვეული ენერგია, რომ პლაზმურ მდგომარეობას მიაღწიოს. ამ ენერგეტიკულ დონეებს თანამედროვე მეცნიერული ენით ნივთიერების ავრეგატული მდგომარეობები ეწოდება და თითოეული მათგანი, რა თქმა უნდა, უკვე სრულიადაც აღარ გულისხმობს ლეითური სულიერებით დატვირთვას. ეს უბრალო, წმინდა ემპირიული აღწერა ძალზე შორს დგას იმ მისტიკური შინაარსისაგან, რომელსაც თითოეული მათგანი თავის დროზე ატარებდა. ისინი ამ დატვირთვას დღევანდელი პრაგმატული ადამიანის ცნობიერების მხოლოდ გარკვეულ მდგომარეობაში — სიმნამბულურ მდგომარეობაში შეიძენენ. ეს ცალკე საუბრის თემაა. იგი საკმაოდ ღრმა და საფუძვლიან შესწავლას მოითხოვს. მასზე მოგვიანებით გვექნება საუბარი. ახლა კი ძალზე ვაკვრიტ შევებებით იმას. თუ როგორ „იმუშავებს“ ამ უნივერსალურმა სიმბოლოებმა არა მხოლოდ ბიბლიური მითის, ბიბლიური „შესაქმეს“, ტექსტში, რომელიც საფუძვლად დაედო ქრისტიანულ მითსა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას,



არამედ თავად ქრისტიანულ მითში, რომელიც თავის მხრივ, გარკვეულწილად ეკროპული კულტურის მსოფლმხედველობრივ ბაზისად იქცა.

დაბადების წიგნის პირველსავე ლექსებში ვკითხულობთ:

1. დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაი და ქვეყანაი.
2. ხოლო ქვეყანა იყო უხილავ და განუმზადებელ და ბნელი ზედა უფსკრულთა. და სული ღმრთისაი იქცეოდა ზედა წყალთა.
3. და თქვა ღმერთმან: „იქმენინ ნათელი და იქმნა ნათელი“.

4. და იხილა ღმერთმან ნათელი რამეთუ კეთილ და განწვალა ღმერთმან შორის ნათლისა და შორის ბნელისა.

5. და უწოდა ღმერთმან ნათელსა დღე და ბნელსა უწოდა ღამე. და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად. დღე ერთი.

6. და თქვა ღმერთმან: იქმენინ სამყარო შორის წყალსა და იყავნ განწყოფელ შორის წყალსა და წყალსა და იქმნა ეგრეთ“ [წიგნი დაბადებისა, I (1, 2, 3, 4, 5, 6)].

აქ აშკარაა ამ ოთხი მეტაფორული ხატის სწორედ იმგვარი დალაგება, როგორც ბერძნული კულტურის ქრონოლოგიურ სიბრტყეში ვნახეთ. უცნაურია, მაგრამ ბიბლიურ ტექსტშიც ღვთის მიერ ჯერ კიდევ „განუმზადებელ“ ქვეყანაში უკვე არსებობს „წყალი“ და „მას ზედა“ იქცევა „სული ღმრთისა“, „ნათელისა“ და „სამყაროს“ დაბადება კი უკვე ღვთის „სიტყვები“ „ცნობიერი“ ნებელობითი აქტის შედეგია. მხოლოდ ამ აქტის შემდეგ ხდება „ბუნების“ შექმნა. რა თქმა უნდა, ამ ტექსტის მისტიკურ-რელიგიური დატვირთვა არ დაიყვანება მხოლოდ იმ უნივერსალურ სიმბოლოებზე, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, მაგრამ ის კი აშკარაა, რომ, თუ რამე ქრონოლოგიაზე და „ვექტორულ“ ვაგებაზე“ შეიძლება ვისაუბროთ, „დაბადების წიგნის“ ტექსტის დასაწყისშივე ეს სურათი ნათლად დაიშორება.

„წყლის“, „ჰაერის“, „ცეცხლის“ სიმბოლოები ქრისტიანულ მითშიც „ენერგეტიკული“ შინაარსით ხდება დატვირთული. აქაც ბიბლიური ტექსტის მსგავსად, ეს „ენერგეტიკული მუხტი“ შემოქმედებითი ძალის მატარებელი და მიმნიჭებელია. მათეს სახარებიდან გვახსოვს, რომ იოანე ნათლისმცემელი წყლით ნათლავდა მდინარე იორდანეში. მოსანანიებლად და მოსანათლად მომავალ მრევლს იგი ასე მიმართავს:

„აწ მე ნათელ გცემ თქვენ წყლითა სინანულისად. ხოლო რომელი შემდგომად ჩემსა მოვალს, უძლიერეს ჩემსა არს, რომელსაც ვერ შემძლებელ ვარ მე ხამლთა მისთა ტვირთვად. მან ნათელ გცეს თქვენ სულითა წმინდითა და ცეცხლითა“ (მათე, 3, 11).

იესო აღასრულებს იოანესაგან ნათლისღების რიტუალს. წყლით იღებს ნათელს იოანესაგან.

„და ნათელ ილო იესუ და რაჟამს აღმოვიდა წყლისა მისგან, და აპა, განხუნეს მას ცანი და იხილა სული ღმრთისაი, გარდმოშავალი, ვითარცა ტრედი, მოვიდა და დაადგა მას ზედა. და ხმა იყო ზეცით და თქუა: ესე არს ეე ჩემი საყუარელი, რომელი მე სათნო ვიყავ“ (მათე, 3, 14).

ქრისტიანულ მითშიც მეორდება უცნაური მეტაფორა: ქრისტეს მიერ ნათლისღების გზა წყლიდან ჰაერზე და ცეცხლზე გადის და „ძე ღვთისასაც“ მხოლოდ ამის შემდეგ ენიჭება უფლება განაცხადოს: „მე და მამაი ერთნი ვართ“, ან „მე ვარ ნათელი ჰეშმარტი“...

ქრისტიანული მითი, რომელიც თავის მხრივ, არა მხოლოდ ქრისტიანული აღმსარებლობის, არამედ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საფუძვლად იქცა, კვლავ იმეორებს ბერძნული სამყაროს ოთხ დიდ მეტაფორას. და თუ თანამედროვე მეცნიერულად გაფორმებული აბსტრაქტულ-რაციონალისტური მეცნიერება თუ სპეკულატური ფილოსოფია ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე აღმოცენდა, როგორც ევროპული კულტურის შემსწავლელები ვარაუდობენ, ბერძნულ კულტურასაც ამ მსოფლმხედველობის გაფორმებაში „ლომის წილი“ მიუძღვის.

ლიტერატურა

1. უილიამ გათრი, ბერძენი ფილოსოფოსები, თბ., 1967.
2. ერნესტ კასირერი, რა არის აღმიანი, თბ., 1983.
3. Богомолов А. С. Античная философия, Моск. ун., 1954.
4. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
5. Материалисты древней Греции, Собрание текстов. М., 1955.
6. Ницше Фр. Философия в трагическую эпоху Греции. Полн. собр. сочинений. М., 1921.
7. Трубецкой С. Метафизика в древней Греции, М., 1910.
8. Теория метафоры. М., 1990.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

გიგა ჯაფარიანი

 მნიშვნელობის თეორიის პრობლემები ჰუსარლთან
 („ლოგიკური გამოკვლევების“ I გამოკვლევის მიხედვით)

მნიშვნელობის საკითხი ის პრობლემაა, რომელიც საერთოა მეოცე საუკუნის ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული ფილოსოფიური სკოლებისა თუ მიმართულებებისათვის. ეს დაკავშირებულია იმ გარემოებასთან, რომ, გავრცელებულ განსაზღვრებას თუ მოვიშველიებთ, „მეოცე საუკუნის ფილოსოფია ეხის ფილოსოფიას“, ხოლო ენაზე ნებისმიერი რეფლექსია აუცილებლად მოითხოვს მნიშვნელობის (ენობრივი გამოთქმის საზრისის) პრობლემის რაღაცნაირ გადაჭრას. მართლაც, ეს უქანასკნელი პრობლემა არსებითია ანალიტიკური ფილოსოფიის, სტრუქტურალიზმის, ჰერმენევტიკისა თუ პოსტსტრუქტურალიზმისათვის. ამ მხრივ, გამოწყლისს არც ფენომენოლოგია წარმოადგენს.

ფენომენოლოგია XX საუკუნის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი მიმართულებაა. ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიის (რომლის ათვისებასა და რომელთან დავაშიც განავითარებს ფენომენოლოგიის საკუთარი ვარიანტები ჰაიდეგერმა, სარტრმა, მერლო-პონტომ, რიკიორმა და სხვ.) ბირთვის წარმოადგენს მოძღვრება ინტენციონალიზმის შესახებ (იდეა, რომ ცნობიერება ყოველთვის რაღაცის ცნობიერებაა). მეოთხედ ჰუსერლი მიიჩნევდა ფენომენოლოგიური რედუქციების პროცედურას, რაც შესაძლებელს ხდის ცნობიერებაზე რეფლექსიურ მუშაობას. ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევები“ (1900—1901 წწ.) — ესაა ნაშრომი, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ფენომენოლოგიას. ამიტომ უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ „გამოკვლევებიდან“ პირველი სწორედ მნიშვნელობის (და გამოთქმის) პრობლემებს ეძღვნება. როგორც ფრანგი ფილოსოფოსი პოლ რიკიორი (დ. 1913) შენიშნავს, ფენომენოლოგიის პირველი კითხვაა — „რას ნიშნავს მნიშვნელობა?“ „როგორც არ უნდა იყოს ის როლი, რომელიც შემდგომში პერსპექტივის დესკრიფციამ შეიძინა, ფენომენოლოგია იწყებს ცნობიერების კავშირით საგნებთან, რომელიც ნიშნებითაა გაშუალებული“ — წერს რიკიორი [20, გვ. 6]¹.

მნიშვნელობის ჰუსერლისეული თეორიის შესახებ მსჯელობას ამ თეორიის მეტაფიზიკური წინამძღვრების განხილვის კონტექსტში ვაპირებთ. საქმე ისაა, რომ ჰუსერლისათვის არსებითია წინამძღვრებისაგან თავისუფლების (Voraussetzungslosigkeit) მოთხოვნა. „მეტაფიზიკური, ბუნებისმეცნიერუ-

1 მთლიანად „ლოგიკური გამოკვლევების“ საფუძვლიანი ანალიზი მოცემულია კ. ბაქრაძის წიგნში „ნარკვევები“ [7, გვ. 410—529]: მნიშვნელობისა და გამოთქმის პრობლემათიკას ეთმობა გვერდები 471—467. ამას გარდა მნიშვნელობის ჰუსერლისეულ თეორიას ეართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განიხილავენ: ა. ბოჭორიშვილი სტატიის „გამოსახულება და მნიშვნელობა“ [1]; მ. ბიჭაშვილი წიგნში „სამეტყველო მოქმედების ანალიტიკური თეორია“ [3, გვ. 114—160].

ლი, ფსიქოლოგიური წინამძღვრებისაგან თავისუფლების განხორციელებისაკენა მიმართული წინამდებარე გამოკვლევები“ — წერს იგი „ლოგიკური გამოკვლევების“ II ტომის შესავალში [16, გვ. 22]. მაგრამ საჭიროა თანამედროვე ფრანგი ფილოსოფოსის ჟაკ დერიდას კვალად დანისვა კითხვა — მართლაც არის თუ არა მნიშვნელობის ჰუსერლისეული კონცეფცია მეტაფიზიკისაგან თავისუფალი? და იმდენად, რამდენადაც ეს კონცეფცია განსაზღვრულია ზოგადად ფენომენოლოგიისათვის, მისი განვითარების ყველა ეტაპზე, კითხვის ასეთი დაყენება საშუალებას იძლევა ვიმსჯელოთ მთლიანად ფენომენოლოგიის, როგორც ასეთის, მეტაფიზიკურობის შესახებ².

ჰუსერლისათვის მნიშვნელობის საკითხი დაკავშირებულია გამოთქმის საკითხთან — „ლოგიკური მნიშვნელობა არის გამოთქმა“ — წერს იგი „იდებში“ [17, გვ. 257]. სწორედ გამოთქმას გააჩნია მნიშვნელობა. ამით იგი განსხვავდება აღნიშვნისაგან (Anzeichen). ჩვეულებრივ, ორივეს ნიშნად პიონვევხ, მაგრამ ნიშანი აღნიშვნის აზრით არაფერს გამოთქვამს. მხოლოდ გამოთქმას აქვს საზრისი, მნიშვნელობა და არა აღნიშვნას. და თუმცა აღნიშვნის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე გამოთქმისა, ეს ორი არაა დაკავშირებული ერთმანეთთან გვარსახეობრივი დამოკიდებულებით — ფიქრობს ჰუსერლი. განმარტოთ აღნიშვნისა და გამოთქმის ცნებები ცალ-ცალკე.

აღნიშვნის მავალითებად ჰუსერლს მოჰყავს დალი, რომელიც არის მონობის აღნიშვნელი, დროში, რომელიც აღნიშნავს ნაცისა; მარსზე არსებულნი არხები, რომლებიც შესაძლოა გონიერი არსებების არსებობაზე მიუთითებდნენ და ა. შ. როცა გარკვეული საგანი თუ საგნობრივი ვითარება, რომლის არსებობის შესახებაც ვინმეს აქტუალური ცოდნა გააჩნია, ამ ვინმეს სხვა საგნობრივ ვითარებებსა თუ საგნებზე მიუთითებს — იმ აზრით, რომ დაწმუხნებულობა ერთის არსებობაში განიცდება როგორც მოტივი მეორის უფიქრებაში დაწმუხნებულობისა თუ ვარაუდისათვის, მაშინ ადგილი აქვს აღნიშვნას, წერს ჰუსერლი [16, გვ. 25].

აღნიშვნისაგან, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, ჰუსერლი განასხვავებს გამოთქმას როგორც მნიშვნელობის მქონე, საზრისიან ნიშანს. გამოთქმა უკავშირდება მარტოოდენ მეტყველებას — „ნებისმიერი მეტყველება ან მეტყველების ნაწილი, ისევე როგორც ყოველი არსებითად ამ სახის ნიშანი არის გამოთქმა, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ის ნამდვილად წარმოთქმული და მიმართულია თუ არა ის კომუნიკაციური მიზნით ვინმეზე“ [16, გვ. 30—31]. გამოთქმის ეს განსაზღვრება, როგორც ჰუსერლი აღნიშნავს, გამორიცხავს ექსტებს, სახის მიმიკასა და სხვ., რადგან ამ უკანასკნელთ არ გააჩნიათ მნიშვნელობა — ისინი არ არიან „გამოვლენილ განცდებთან ფენომენალურად ერთიანი“ იმის ცნობიერებაში, ვინც მათ ავლენს (ibid). და თუ ისინი (ექსტები, მიმიკა) სხვა ადამიანებისათვის ნიშნავენ რაიმეს, ეს

2 აქ მხედველობაში გვაქვს მეტაფიზიკის დერიდასეული გაგება, როგორც დასწრებულობის ევლორიზაციისა. დასწრებულობა (presence) — „ორმაგი აზრით: იმისი სიხლოვისა, რაც მივცემა ინტუიციას როგორც საგანი და დროითი სიხლოვისა, რომელიც აძლევს ფორმის ობიექტის ნათელსა და აქტუალურ ინტუიციას“ [13, გვ. 58] — ესაა სისავსის იმ ოცნება (ფროიდისეული „Traum“, რაც სიზმარსაც ნიშნავს) გამოხატულება, რომელიც დერიდას იზიარებულ განსაზღვრავს მთელს დასავლურ მეტაფიზიკას პლატონიდან ჰაიდეგერამდე. დერიდას მიზანი იმისი ჩვენებაა, რომ ეს დასწრებულობა ყოველთვის უკვე კონტამინირებული და განსაზღვრულია დასწრებულობით.



იმიტომ, რომ ეს ადამიანები ახდენენ მათ ინტერპრეტაციას ანუ ინსტრუქტორ-ქციონირებენ როგორც აღნიშვნები.

მაგრამ თვით გამოთქმაც კომუნიკაციის დროს ისე ფუნქციონირებს, როგორც აღნიშვნა. გამოთქმა მსმენელისათვის ასრულებს ნიშნის როლს, რომელიც აღნიშნავს მოლაპარაკის აზრებს. ამას ჰუსერლი მათუწყებელ ფუნქციას უწოდებს. ასეთი უწყების შინაარსია ნათუყები შინაგანი განცდები ანუ ნებისმიერი გამოყენების შემთხვევაში გამოთქმა კონტამინირებულია (შერეულია) აღნიშვნით. ჰუსერლის მიზანია მოძებნოს ისეთი შემთხვევა, შემთხვევათა ისეთი ველი, სადაც გამოთქმა იარსებებდა აღნიშვნასთან „გადაწნულობის“ გარეშე. ასეთი „ადგილი“ ჰუსერლისათვის არის მარტოსული ცხოვრება (einsames Seelenleben).

ჰუსერლის ამ ოპერაციაში ჯაკ დერიდა მომავალი ფენომენოლოგიური რედუქციების ანტიციპაციას ზედაც და ამ თვალსაზრისს უნდა დავეთანხმოთ. აღნიშვნის გამორიცხვა და გამოთქმის წმინდა ფუნქციონირების ბიება ხდება იმის გამო, რათა მოხდეს შიდა-სამყარული არსებობის, საერთოდ ემპირიულობის რედუქცია.

აღნიშვნა ჰუსერლის ტექსტში ემპირიულობასთანაა დაკავშირებული. „რასაც ჩვენ მოვიხმართ როგორც აღნიშვნას, უნდა იქნეს აღქმული როგორც არსებული (daseiend)“ — წერს იგი. მაგრამ მონოლოგში გამოყენებულ გამოთქმებზე ამას ვერ ვიტყვით, ფიქრობს ჰუსერლი. ის გამიჯნავს ერთმანეთისაგან სიტყვის წარმოსახვასა და წარმოსახულ სიტყვას. წარმოსახული სიტყვა არ არსებობს, არსებობს მხოლოდ სიტყვის წარმოსახვითი წარმოდგენა. მარტოსულ ცხოვრებაში სწორედ წარმოსახული სიტყვებით ვკმაყოფილდებით; მათი რეალური არსებობა ნეიტრალიზებულია, ფრჩხილებშია ჩასმული, გამოკიდებულია (ისევე როგორც რეალობა ფენომენოლოგიური რედუქციის დროს).

უნდა დავეთანხმოთ დერიდას, როცა ის მნიშვნელობის ჰუსერლისეული თეორიის განხილვისას აღმოაჩენს დასწრებულობის (presence) ვალორიზაციას. რატომ ზდება გამოთქმის მათუწყებელი ფუნქციის გამორიცხვა? იმიტომ, რომ სუბიექტს სხვა სუბიექტის განცდები უშუალოდ არ აქვს მოცემული, მათ აღსაქმელად საჭიროა გაშუალება მეტყველების ფიზიკური მხარის მიერ — ანუ უნდა მოხდეს შეხება ემპირიულთან; სხვა მუდამ მოითხოვს გაშუალებას, ის ყოველთვის გაშუალებულადაა მოცემული (ჰუსერლის წინაშე ინტერსუბიექტურობის (სუბიექტებს შორის ურთიერთობის) პრობლემა მთელი სიგარძე-სიგანით მოგვიანებით, „კარტეზიანულ მედიტაციებში“ დადგება).

შინაგან მონოლოგში გამოთქმა — როგორც განცდა — უშუალოდ მომეცემა. არაა საჭირო მისი გაშუალება აღნიშვნის ემპირიულობით. მარტოსულ ცხოვრებაში გამოთქმა უშუალოდაა დასწრებული ცნობიერებისათვის. მონოლოგურ მეტყველებაში სიტყვებს არ შეუძლიათ ფსიქიკური აქტების აღნიშვნის ფუნქცია შესარულონ, რადგან ასეთი აღნიშვნა აქ უმიზნო იქნებოდა. ეს აქტები ჩვენს მიერ იმავე წამს (im selben Augenblick) განიცდება — წერს ჰუსერლი [16, გვ. 36—37].

გავიხსენოთ ბოლო წინადადება, რომლითაც ჰუსერლი ამთავრებს პარაგრაფს გამოთქმების შესახებ მარტოსულ ცხოვრებაში — „ეს [გამოთქმის] აქტები ჩვენს მიერ იმავე წამს განიცდება“ — წერს იგი. იმიტომ არაა საჭირო მათი გაშუალება ნიშნებით. დერიდას სრული უფლება აქვს დააკენას,



რომ ჰუსერლი აქ გულისხმობს „წამის“, „მომენტის“, Angenblick-ის რაღაცნაირ გაგებას ანუ დროის რაღაცნაირ კონცეფციას. და რადგან 1900—1901 წლებში დაწერილ „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ დროის შესახებ არაა ლაპარაკი, დერიდა მიმართავს 1905—1910 წლებში წაკითხულ „ლექციებს დროითობის შინაგანი ცნობიერების ფენომენოლოგიისათვის“ — იმისათვის, რომ გაარკვიოს, თუ რას ნიშნავს ჰუსერლისათვის „მომენტი“.

გარკვეული აქტი (მაგალითად, გამოთქმის) მე რომ უშუალოდ განვიცადო, საჭიროა მარტივი „ახლა“-ს დაშვება. მართლაც, დროის ჰუსერლი-სეული ანალიზი სწორედ „ახლა“-ზეა მნიშვნელოვანწილად მიმართული. მაგრამ არის თუ არა ეს „ახლა“ (Jetzt) მარტივი?

„ახლა“ ანუ, როგორც ჰუსერლი ამბობს, „ცოცხალი ახლა“ (lebendiges Jetzt) ესაა დროის კონსტიტუირების საფუძველი, ტემპორალობის სტრუქტურის ცენტრი, ფორმა, რომელიც ახალ-ახალ მატერიას იღებს. ესაა პირველადი იმპრესია (Urimpression). ამ თავდაპირველ იმპრესიასთან კავშირში უნდა იქნეს განხილული რეტენცია — წარსული განცდის კვალი აწმყოში და პროტენცია — მომავალი განცდის ანტიციპაცია აწმყოში. მაგალითად ჰუსერლს მელოდია მოჰყავს — რეტენცია იმისი ცნობიერებაა, რამაც უკვე გაიქცა, ხოლო პროტენცია ისაა, რასაც მომავალში ველოდებით.

საინტერესო ამ მხრივ ის არის, თუ როგორ უკავშირდება რეტენცია, როგორც წარსული განცდის კვალი, „ახლა“-ს. ამ უკანასკნელის წარმოდგენა „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ დასწრებულობის პრიმატს გულისხმობს. მაგრამ როგორც ჰუსერლი წერს, „ახლა“-ს ფაზა შეიძლება გააზრებული იქნეს მხოლოდ როგორც რეტენციების მიმდევრობის ზღვარი“ [18, გვ. 55]. ანუ ყოველი „ახლა“ კონტამინირებულია რეტენციით, რომელიც სხვა ვერაფერი იქნება, თუ არა დაუსწრებლობა. „ახლა“ მხოლოდ დაუსწრებლობით, რეტენციების განუწყვეტელი გადაბმულობით შეიძლება იქნეს გააზრებული; ჰუსერლი წერს, რომ „ახლა“ არაა სრულიად განსხვავებული არა-ახლასაგან, არამედ განუწყვეტელი გაშუალდება მისგან. ამას შეესაბამება განუწყვეტელი გადასვლა აღქმიდან თავდაპირველ მოგონებაზე (ანუ რეტენციაზე).

ასე რომ უშუალო განცდა, იქნება ეს შინაგან მონოლოგში განცილილი გამოთქმისა თუ სხვა რაიმესი, ყოველთვის უკვე გაშუალებულია კვალით. ეს გარემოება ეკვის ქვეშ აყენებს ჰუსერლისათვის „არსებით განსხვავებას“ აღნიშვნასა და გამოთქმას შორის, რადგან არ ხერხდება ისეთი სფეროს დადგენა, სადაც გამოთქმა წმინდა სახით შეძლებდა ფუნქციონირებას. შინაგან მონოლოგში გამოთქმის განცდა, თვითონ ჰუსერლის თეორიიდან გამომდინარე, გაშუალებულია დაუსწრებლობით.

დავუბრუნდეთ იმას, რასაც გამოთქმა გამოთქვამს — მნიშვნელობას.

მაგალითად მოვიყვანოთ წინადადება — „სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2d-ს ტოლია“. ესაა გამოთქმა და მასში უნდა გავარჩიოთ სუბიექტური და ობიექტური შინაარსები. სუბიექტურ შინაარსში იგულისხმება გარემოება, რომ როდესაც მე ამ მსჯელობას გამოვთქვამ, მსმენელის მიერ ის აღიქმება როგორც ჩემი მსჯელობა; ადგილი აქვს ზემოთ უკვე მოხსენიებულ მოვლენას — გამოთქმა კომუნიკაციის დროს ფუნქციონირებს როგორც აღნიშვნა; გამოთქმის ამ ფუნქციას ჰუსერლთან მაუწყებელი ფუნქცია ეწოდება. ამ უწყების შინაარსი ნაუწყები შინაგანი განცდებია. მაგრამ ეს შინაგანი განცდები სრულიადაც არაა ის, რასაც გამოთქმა გამოთქვამს, ანუ მნიშვნელობა.

ამიტომ სუბიექტური შინაარსისაგან უნდა განვასხვავოთ გამოთქმის ობიექტური შინაარსი: საზრისი, მნიშვნელობა. სწორედ ეს უკანასკნელია ის, რაც იგივე რჩება, მიუხედავად იმისა, თუ ვინ და რა პირობებში გამოთქვამს ამ მსჯელობას. მნიშვნელობას, ჰუსერლის მიხედვით, ახასიათებს იდეალობა. ამ იდეალობის შემოტანაა სწორედ იმისი მიზეზი, რომ ჰუსერლს მუდმივად პლატონიზმში სდებენ ბრალს. ჰუსერლი და მისი მიმდევრები კი ცდილობენ ეს ბრალდება თავიდან აიცილონ იმაზე მითითებით, რომ იდეალური მნიშვნელობები არ არიან რეალურნი არც როგორც ფსიქიკური აქტები და არც როგორც სამყაროს საგნები, ობიექტები. ისინი კორელატურია გამოცდილებისა, მათ აქვთ ფენომენოლოგიური და არა ფიზიკური არსებობა (ეს არგუმენტი ვრცელდება ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ისეთ ფუნდამენტურ ცნებაზე, როგორიცაა ნოემა).

გარდა იმისა, რომ ყოველ გამოთქმას აქვს მნიშვნელობა, ეს გამოთქმა რაღაცნაირად მიემართება საგნობრიობას, ობიექტს. მაგრამ ეს ობიექტი და მნიშვნელობა ერთმანეთისაგან რადიკალურად უნდა გავმიჯნოთ. სხვადასხვა გამოთქმას შეიძლება ერთი და იგივე მნიშვნელობა ჰქონდეს, მაგრამ — სხვადასხვა ობიექტები („ბუცეფალი ცხენია“ და „ეს ჯაგლაკი ცხენია“ — გამოთქმა „ცხენს“ ერთი და იგივე მნიშვნელობა აქვს, თუმცა სხვადასხვა ობიექტს ასახელებს). ორ გამოთქმას შეიძლება ერთი და იგივე ობიექტი გააჩნდეს, მაგრამ სხვადასხვა მნიშვნელობები („ვატერლოოსთან დამარცხებული“ და „აუსტერიციში გამარჯვებული“ — ორივე ნაპოლენს ასახელებს, მაგრამ მნიშვნელობები სრულიად განსხვავდება ერთმანეთისაგან). შეიძლება ორი გამოთქმა ერთმანეთს ეთანხმებოდეს მნიშვნელობაშიც და ობიექტშიც (მაგ. „ორი“ და „zwei“) ან ორივეში განსხვავდებოდეს.

ეს არის ის სამი სახის შინაარსი, რომლებიც გააჩნია გამოთქმას. ამათგან იდეალობა, როგორც უკვე ვნახეთ, მნიშვნელობას ანუ საზრისს ახასიათებს.

ამ მოძღვრებას მნიშვნელობისა და გამოთქმის იდეალობის შესახებ „ფორმალურსა და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში“ ჰუსერლი „ენობრივის იდეალობის“ სახელით აღნიშნავს [15, გვ. 22—37].

ჰუსერლის მიხედვით, არსებობს განსხვავება. ერთის მხრივ, მნიშვნელობის მიმნიჭებელ, ხოლო, მეორეს მხრივ, მნიშვნელობის შემსრულებელ აქტებს შორის. ამ აქტების შინაარსები იქნება, შესაბამისად, მნიშვნელობის ინტენცია და მნიშვნელობის შესრულება. მნიშვნელობის შესრულების გარეშე მნიშვნელობის ინტენცია, ჰუსერლის მიხედვით, „მხოლოდ სიმბოლურად“ ხორციელდება. სისავსე მან მხოლოდ ინტუიციიდან (ანუ მნიშვნელობის შესრულებიდან) შეიძლება მიიღოს. გამოთქმისათვის არსებითი სწორედ მნიშვნელობის ინტენციაა. თუ რა შედეგები გამოდის ამ დებულებიდან, ამას I გამოკვლევის მეორე თავი ეძღვნება მთლიანად. ეს თავი უაღრესად საინტერესოა, რადგან აქ ადგილი აქვს საერთოდ ფენომენოლოგიისათვის არაღამა-ახასიათებელ მოვლენას — ინტუიციის დეველუაციას. „გაგება ინტუიციის გარეშე“ — ასე ასათუარებს ჰუსერლი ტექსტის ერთ-ერთ პარაგრაფს. „გამოთქმას შეუძლია იფუნქციონიროს საზრისიანად ინტუიციური ილუსტრაციის გარეშე“ [16, გვ. 66]. მაგალითი რომ მოვიყვანოთ, „აღქმის მტკიცებაში ჩვენ განვასხვავებთ, როგორც ყოველი მტკიცების შემთხვევაში, შინაარსსა და საგანს; „შინაარსში“ ჩვენ გვესმის იდენტური მნიშვნელობა, რომელსაც სწორედ იგებს მსმენელიც, თუმცა ის არაა აღმქმელი“ [16, გვ.

51]. ამისი მიზეზი, რა თქმა უნდა, გამოთქმის შინაარსის, მნიშვნელობის იდეალობაა. ასე ხდება ინტუიციის დევალვაცია იდეალობის ხარჯზე.

მაგრამ „ინტუიციონისტური იმპერატივი“ ჰუსერლის ტექსტში კვლავ გამოჩნდება საკუთარი პრივილეგირებული ადგილის დასაყვევლად. კომენტარისათვის მიეყვით დერიდას საბოლოო არგუმენტაციას მნიშვნელობის ჰუსერლისეულ თეორიასთან დაკავშირებით.

ჰუსერლი ერთმანეთისაგან გამიჯნავს, ერთის მხრივ, ობიექტურ, ხოლო მეორეს მხრივ, სუბიექტურ გამოთქმებს. ამ უკანასკნელთ ის „არსობრივად ოკაზიონალურსაც“ უწოდებს. მათგან მთავარია სამი: მე, აქ, ახლა. ობიექტური გამოთქმის გასაგებად არაა აუცილებელი ყურადღების მიმართვა მის გამოთქმეულ სუბიექტსა თუ გამოთქმის კონტექსტზე (და თუმცა ობიექტური გამოთქმები შეიძლება ეკვივოკური იყოს, ეს ეკვივოკაცია მათთვის არაა არსებითი და ამიტომ ისინი არ მოითხოვენ კონტექსტს, როგორც *conditio sine qua non*-ს).

ამის საპირისპიროდ, არსობრივად ოკაზიონალური გამოთქმების გასაგებად აუცილებელია მოლაპარაკესა და სიტუაციაზე ორიენტირება. მაგ., ნაცვალსახელი „მე“ შემთხვევიდან შემთხვევამდე ასახელებს სხვადასხვა პიროვნებებს და ამას მუდამ ახალი მნიშვნელობის საშუალებით აკეთებს. მისი მნიშვნელობა მხოლოდ მეტყველებიდან და მისთვის საკუთრივი ინტუიციური სიტუაციებიდანაა გასაგები. თუ ვკითხულობთ სიტყვას იმისი ცოდნის გარეშე, თუ ვინ დაწერა ის, ამ სიტყვის ფუნქციონირება გაუცხოებულია მისი ნორმალური საზრისისაგან. „მე“ გასაგებია მხოლოდ როგორც აღნიშვნა იმ კონტექსტისა, სადაც ის გამოითქმის. ესაა მისი უნივერსალური მნიშვნელობის ფუნქცია. მაგრამ აღნიშვნის ეს ფუნქცია არ ემთხვევა სიტყვის კონკრეტულ მნიშვნელობას. „მე“-ს კონკრეტული მნიშვნელობა, ჰუსერლის მიხედვით, რეალიზდება მონოლოგში, მარტოსულ ცხოვრებაში, საკუთარი პიროვნების უშუალო იდეაში. ყოველ ადამიანს აქვს საკუთარი მე-წარმოდგენა და ამიტომაც სიტყვის მნიშვნელობა პიროვნებიდან პიროვნებამდე ვანსხვავებულია. მაგრამ სიტყვა „მე“-ს არ აქვს საიმისო ძალა, რომ პირდაპირ გამოიწვიოს მე-წარმოდგენა. კომუნიკაციაში „მე“ ჩლნიშნავს, გვაუწყებს ფაქტს, რომ ჩემი *vis-à-vis* თავის თავს გულისხმობს.

კითხვები, რომლებსაც დერიდა აყენებს ოკაზიონალური გამოთქმების ამ პრევენტაციასთან დაკავშირებით, გამართლებული ჩანს: რატომ ფიქრობს ჰუსერლი, რომ დაწერილი სიტყვის ფუნქციონირება გაუცხოებულია მისი ნორმალური საზრისისაგან? განა მოძღვრება მნიშვნელობის იდეალობის შესახებ ამის საპირისპიროს არ გულისხმობს? და რატომ არის საჭირო „მე“-ს მნიშვნელობის რეალიზებისათვის მარტოსული ცხოვრებისადმი მიმართვა? მონოლოგში რეალიზებული მე-წარმოდგენა ხომ უკვე იდეალური უნდა იყოს — ამიტომ ის გასაგებია იმ შემთხვევაშიც, როცა იგულისხმება გამოთქმის სუბიექტის ინტუიციური დაუსწრებლობა. სწორედ ამის გამო გვესმის ჩვენ „მე“-ს გამოთქმის მნიშვნელობა არა მარტო მაშინ, როდესაც ნაწერის ავტორს არ ვიცნობთ, არამედ მაშინაც, როდესაც ის ფიქტიურია. და განა შესაძლებელია, ერთი გამოთქმა საგნებს მუდამ ახალი მნიშვნელობის საშუალებით ასახელებდეს? მნიშვნელობის იდეალური და იგივეობრივი ბუნება ხომ ამას სრულიად გამორიცხავს? ხომ არ იქნებოდა უფრო სწორი გვემტკიცე-

ბინა, რომ „მე“-სათვის, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა გამოთქმისათვის, არაა არსებითი ინტუიციური ილუსტრაცია?

მაგრამ მაშინ რატომ არ ითვალისწინებს ჰუსერლი იმ შედეგებს, რომლებიც მისივე წინამძღვრებიდან გამომდინარეობენ? დერიდას ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ეს ხდება დასწრებულობის სისრულის მოთხოვნის, ინტუიციონისტური იმპერატივის გამო. მარტოსული ცხოვრების თავიდან შემოტანა სწორედ ამისი მაჩვენებელია. ენის თავისუფლებას (ინტენცია ინტუიციის გარეშე) ჰუსერლი უპირისპირებს ჰერტით სისავსეს. ამ დაპირისპირებას შევხვდებით გვიანდელ ტექსტებშიც, მაგალითად, „ლექციებში დროითობის შესახებ“ და „იდეებში“.

ჰუსერლისეული მნიშვნელობის თეორიის პრობლემები, რომლებიც ჩვენ გადმოვეცით, შეიძლება გაგებულ იქნენ როგორც ამ თეორიის ლოგიკური წინააღმდეგობრიობების გამოვლენა. მაგრამ დერიდას მიერ ჩატარებული ტექსტის „დეკონსტრუქცია“ არ არის ლოგიკური წინააღმდეგობების ძიება. ესაა გამოქადავება იმ მეტაფიზიკური წინამძღვრებისა, რომლებიც გააჩნია ნებისმიერ თეორიას, ისეთ მკაცრსაც კი, როგორცაა ჰუსერლის ფენომენოლოგია. დასწრებულობისაკენ სწრაფვის ერთმნიშვნელოვანად, ერთხელ და სამუდამოდ გადაღახვა შეუძლებელია, რადგან, როგორც დერიდა შენიშნავს, „დასწრებულობის სურვილი თვითონ სურვილია“ [14, გვ. 83]³.

ლიტერატურა

1. ბოჭორიშვილი ა. გამოსახულება და მნიშვნელობა, „ფსიქოლოგია“ I, თბ., 1942.
2. ბოჭორიშვილი ა. ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. 2, თბ., 1959.
3. ბიჭაშვილი მ. სამეტყველო აქტების ანალიტიკური თეორია, თბ., 1994.
4. ბათიაშვილი ი. პიროვნება და შინაგანი დრო, „მაცნე“, 1, 1988.
5. კაკაბაძე ზ. ექსისტენციური კრიზისის პრობლემა და ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგია, თბ., 1985.
6. ჰაიდეგერი მ. ყოფიერება და დრო, თარგ. გ. თევზაძისა, თბ., 1989.
7. Бакрадзе К. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тб., 1960.
8. Бегиашвили А. Проблема начала познания у Э. Гуссерля и Б. Рассела, Тб., 1969.
9. Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки, М., 1985.
10. Гуссерль Э. Философия как строгая наука, Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тб., 1990.
11. Мотрошилова Н. Вычленение и анализ «предметностей сознания в феноменологии Э. Гуссерля, феноменология в современном мире, Рига, 1991.
12. Рубене М. А. Учение Гуссерля о времени. Критика феноменологического направления современной буржуазной философии, Рига, 1981.
13. Derrida J. Die Stimme und das Phanomen, übers. von Jochen Hörisch, Suhrkamp, 1979.

³ სიტყვა „დეკონსტრუქცია“ დერიდამ შემოიტანა ფილოსოფიაში, რათა ფრანგულად ეთარგმნა ორი გერმანული ტერმინი: Abbau (რომელიც ჰუსერლმა გამოიყენა გვიანდელ შრომაში „მსჯელობა და გამოცდილება“ (1938) და რომელიც შეიძლება ამ კონტექსტში ეთარგმნათ როგორც „დეკონსტრუქცია“ — ერთგვარი რადიკალიზებული ფენომენოლოგიური რედუქცია) და Destruktion (მეტაფიზიკის ჰაიდეგერისეული დესტრუქცია, როგორც „გაქვეყნებული ტრადიციის დაზიანება და მისი მიერ გაპირობებულ დაფარვათა მოცილება“ [6, გვ. 44]).



14. Derrida J. Points; ed-by E. Weber. Stanford univ. press, 1995.
15. Edie J. Edmund Husserl's phenomenology, Bloomington, 1987.
16. Husserl E. Logische Untersuchungen, 2bd, Halle, 1913.
17. Husserl E. Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle, 1913.
18. Husserl E. The phenomonology of internal time-consciousness, ed. by M. Heidegger, trans. by James S. Churchill, Bloomington, 1964.
19. Mohanty J. N. Edmund Husserl's theory of meaning, The Hague, 1976.
20. Ricoeur P. Husserl: an analyses of his phenomenology, Evanston, 1967.
11. Quine W. V. O. From a logical point of view, Cambridge, 1971.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. შერე-
თლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

წესი გაცხადების

მითოსი როგორც კულტურის ელემენტი და მისი თავისებურება

მითოსი ადამიანთა თავდაპირველი და უძველესი მსოფლმხედველობა, რომლის არსებით თავისებურებას დროისა და დროულობის ფენომენის თავისებური გაგება წარმოადგენს. ამ მხრივ მითოსური ხედვის ბუნება ისტორიასთან მიმართებაში გაიგება.

დროის მითოსური განცდის ყველაზე არსებით თავისებურებას ის შეადგენს, რომ დროს როგორც ხანგრძობას, როგორც ხდომილებათა თანმიმდევრობას და ამ აზრით, ისტორიასა და ისტორიულობას არავითარი ცვლილება არ შეაქვს ყოფიერების შინაგან კონსტიტუციაში, რის გამოც მოვლენის აწმყო, აქამინდელი, თანამედროვე მდგომარეობა ნისი საწყისი, დასაბამიერი მდგომარეობით არის განსაზღვრული. სამყარო არის „კოსმოსი“ და არა „ისტორია“. „მითოსი ცდილობს სამყაროს დღევანდელი მდგომარეობა ახსნას სამყაროს მითოსური წარსულიდან ამოსვლით“ [1, გვ. 344].

ასეთი მსოფლმხედვა ისევ და ისევ დროულობის როგორც ხანგრძობისა და პროცესის (ისტორიულის) სრულიად თავისებურ გაგებას ემყარება. კლოდ ლევი-სტროსმა ამიტომ უწოდა მითოსს თავისებური მანქანა, რომელმაც დრო უნდა გააქროს, რითაც მითოსური აზროვნების ყველაზე არსებით ნიშანზე მიუთითა [4, გვ. 232]. „მითოსს მისცა გენიალური განმარტება სალუსტიმ, რომელიც ავტორმა (36—34 ძვ. წ. აღ.), — წერს გრიგოლ რობაქიძე, — თქვარა ატისის მითებზე, ეს არასოდეს ყოფილა, ოღონდ ყოველთვის არის. იგულისხმება არ ყოფილა ისტორიულად, არის — ზეისტორიულად“ [2, გვ. 21]. იმავე ლევი-სტროსის აზრით, მითი ყოველთვის დაკავშირებულია წარსულ ამბებთან, მაგრამ მითის შინაგანი ღირებულება იმაშია, რომ დროის გარკვეულ მომენტში მომხდარი ამბები ქმნიან მუდმივ სტრუქტურებს. მითი ყოველთვის დროში მომხდარი ხდომილობების ზედროულ და მარადიულ სტრუქტურებს გამოხატავს. ამიტომ, მისი აზრით, არ არის სწორი საკითხის დასმა რომელიმე აზროვნების უპირატესობის თუ უკეთესობის შესახებ. მითოსური აზროვნებაც ისევე შეიცავს თავის „ლოგიკას“, როგორც მეცნიერული აზროვნება. ამ მხრივ ეს უკანასკნელი პირველს არამც და არამც არ სჯობია. „შესაძლოა ერთ მშვენიერ დღეს ჩვენ ბოლოს და ბოლოს გავიგოთ, რომ მითოლოგიურ აზროვნებაში მუშაობს იგივე ლოგიკა, რაც მეცნიერულში, და რომ ადამიანი ყოველთვის ერთნაირად „კარგად“ აზროვნებდა“ [4, გვ. 207]. რკინის ცული, დასძენს ლევი-სტროსი, იმიტომ კი არ არის ქვესაზე უკეთესი, რომ იგი „უკეთესად არის ვაკეთებელი“, ორივე ისინი ძალიან კარგად არის ვაკეთებელი, მაგრამ განსხვავება მათ შორის იმაშია, რომ რკინა არ არის ის, რაც ქვა [4, გვ. 207].

მითოსური აზროვნებისათვის უცხოა დროის შინაგანი დანაწევრება, მისი მომენტების თანმიმდევრობის დაცვა. მითოსური ქრონოტომი ემყარება დროის როგორც მარადიული აწმყოობის „გასივრცელებულ“, გაჩერებულ გაგებას, პლატონმა დიאלოგ „ტიმაიოსში“ ამიტომ განსაზღვრა დრო როგორც:

მარადიულობის მოძრავი სახე. დროისა და დროულობის მითოსური გაგების ამგვარ ინტერპრეტაციას უთუოდ ეთანხმება ცნობილი ნეოკანტიანელი მარბურგის სკოლიდან ე. კასირერიც. იგი წერს: „დროის მითოსური ცნობიერებისათვის უცხოა დროში ერთდროულობისა და თანმიმდევრობის მკაცრი გარჩევა. მითოსურ რწმენაში წინაპართა სულები კი არ კვდებიან, არამედ კვლავ არსებობენ ან მომდევნო თაობებში განსხეულდებიან. მაგალითად, პაპის ან დიდდღის სული ახალშობილ ბავშვში ჩასახლდება. მითოსისათვის უცხოა დროის დანაწევრება მკვეთრად გარკვეულ საფეხურებად — ნამყოფ, აწმყოფ და მყოფად, რის გამოც საზღვრები თაობათა შორის ბუნდოვანია“ [1, გვ. 139].

ამრიგად, მითოსურ აზროვნებაში დრო გაიგება, როგორც მარადიულობის მოძრავი სახე, რომელიც საერთოა მითოლოგიური მსოფლალქმისათვის. მართალია დროის ასეთი განსაზღვრება პირველად პლატონის ფილოსოფიაშია ფიქსირებული, მაგრამ იგი თავის დასაბამს მითოლოგიაში იღებს. დროულობის აღნიშნული თვალსაზრისის მიხედვით, არ არსებობს დრო როგორც რაღაც წარსული, აწმყო და მომავალი მომენტების ერთიანობა, როგორც რაღაცნაირი „ხანგრება“, პროცესი, ისტორია. დრო სამყაროული მთლიანობის თვალსაზრისით, ერთიანია და დაუნაწევრებელი. არ არსებობს სამყაროს ნამყოფ, აწმყო და მომავალი მდგომარეობა, რადგან იგი თავის თავში დასრულებულია და მთლიანად სრულყოფილი. როგორც უკვე აღინიშნა, დროის მითოსური გაგების მიხედვით, დროს როგორც ხანგრებას, როგორც პროცესს არავითარი ცვლილება არ შეაქვს ყოფიერების კონსტრუქციაში, საერთოდ სამყაროს სტრუქტურაში. სამყაროში ყველაფერი ყოველთვის იყო. ამიტომ აქ ადგილი არა აქვს რაიმე შესაძლებლობას, ვინაიდან მასში ყველაფერი იმთავითვე განაზღვრელებულია. ყოფიერების ბედი მის საწყისშივეა გადაწყვეტილი. საგანი თავისი ბუნებითა და არსებით ის არის, რაც იყო დასაბამში, გაჩენისა და წარმოშობის აქტში.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სამყაროს არავითარი „ისტორია“, თავდასავალი არა აქვს. მას აქვს მხოლოდ „წარსული“, მის თავდაპირველ გენეზისს რომ ემთხვევა და იგი მისი „აწმყოც“ არის და „მომავალიც“. ეს წარსული კი მითშია გადმოცემული. ყოფიერებისა და ქმნადობის საფუძველი მითიურია (მითოსურია) და არა ისტორიული, დროული. დროის ფაქტორს არავითარი კონსტრუქციური მნიშვნელობა არ გააჩნია ყოფიერებისათვის. იგი არის აბსოლუტური „აწმყოობა“, მარადიულობა ან მისი მოძრავი სახე. გამოდის, რომ სინამდვილეში არ არსებობს არავითარი წარსული და მომავალი, არის მხოლოდ „აწმყო“. მარადიული „აწმყოობა“. სამართლიანად შენიშნა ე. კასირერმა, დროის ასეთი გაგებიდან გამოსულ მითოლოგიური ზნის ბერძნებს ისტორიული ცნობიერება საერთოდ არ გააჩნდათ. თვით ისტორიკოსი ჰეროდოტე სრულიად არ არის თავისუფალი მითოსური აზროვნებისაგან. სულ რაღაც 100—150 წლის წინანდელ მოვლენებზე ისე მსჯელობს, როგორც შორეულ მითოლოგიურ წარსულზე. ე. კასირერი ფიქრობს, რომ ის, რასაც „ისტორიულ ცნობიერებას“ ვუწოდებთ, ადამიანის კულტურული განვითარების მეტად გვიანდელი მონაპოვარია. იგი არ დასტურდება დიდ ბერძენ ისტორიკოსთა გამოჩენამდე. არც ბერძენ ფილოსოფოსებს გაუანალიზებიათ ისტორიული აზროვნების ბუნება. კრიტიკული ძიება ჩაისახა მხოლოდ მე-18

საუკუნეში. ისტორიის ცნება, კასირერის აზრით, პირველად ვიკოსა და პერდერის შემოქმედებაში მომწიფდა. როდესაც ადამიანი პირველად დადგა დროის პრობლემის წინაშე, როდესაც მან თავი დააღწია თავისი უშუალო სურვილებისა თუ მოთხოვნილებების ვიწრო წრეს და საგანთა დასაბამში ჩაიხედა, აღმოაჩინა ყოველივე არსისა და ქმნადობის არა ისტორიული, არამედ მითოსური საფუძველი. მითოსური აზროვნება ადამიანური აზროვნების თავდაპირველი და დასაბამიერი ფორმაა. ხოლო, რაც შეეხება ისტორიულ აზროვნებას, საგანთა სამყაროს განხილვას დროისა და ისტორიულობის პირობებში, იგი გაცილებით გვიანდელი და შემდგომდროინდელი ფორმაა. როგორც ფიზიკური, ისე ადამიანური სამყაროს გასაგებად მას უნდა მოეხდინა ამ სამყაროს პროექტირება მითოსურ წარსულზე. მითოსში გზვდებით დროის ნიხედვით საგანთა და მოვლენათა, აგრეთვე, ღვთაებრივი და ადამიანური სამყაროს წარმოშობის გამორკვევის პირველ ცდებს. მაგრამ, როგორც კასირერი მიუთითებს, ძველი კოსმოლოგიები და გეოლოგიები არ წარმოადგენს ისტორიულ ინტერპრეტაციებს ამ სიტყვის მკაცრი გაგებით. ამ მითებში დრო კერ კიდევ არ არის დანაწევრებული ნაყოფ, აწყოფ და მომავლად, ვინაიდან იგი განიცდება გახუწილველ, მთლიანად, უწყვეტობად. დროის მითოსური ხედვა ჯერ კიდევ მოკლებულია გარკვეულ სტრუქტურას. როგორც კასირერი შემდგომ აღნიშნავს, ჩვენ შეგვიძლია ამ პროცესის ცალკეულ სტადიებს თვლით გავადევნოთ ბერძნული ისტორიული აზროვნების განვითარებაზე დაკვირვებით ჰეროდოტედან თუკიდომდე. თუკიდომდე, როგორც ცნობილია, პირველი მოაზროვნება, ვინც აღწერა და გამოიკვლია თავისი ხალხის ისტორია. მან დაგვიტოვა წარსულის სრულიად სალი და კრიტიკული შეფასება. მას კარგად ესმის, რომ ამით გადადგა ახალი და გადამწყვეტი ნაბიჯი. მას სჯერა, რომ მითოსური და ისტორიული აზროვნების, ლეგენდისა და სინამდვილის მკაცრი გამოჩვენა მისი შემოქმედების არსებითი ნიშანია, რასაც თავად იგი თავის „პელოპონესის ომში“ „სამუდამო მიღწევას“ უწოდებს. თუკიდომდე სრულიად შეგნებულად ამყობს იმით, რომ მან პირველმა განასხვავა მკაცრად და ნათლად მითოსი და ისტორია [1, გვ. 270—271].

საგულისხმოა, რომ დროის მითოსური გაგებიდან გამოსული ბერძნები საერთოდ არ იცნობდნენ განვითარების, ისტორიულობის, როგორც ახლის წარმოშობისა და შემოქმედებითი განვითარების იდეას. ბერძენი, რა თქმა უნდა, აღიარებს სამყაროში არსებულ საგანთა და მოვლენათა ურთიერთგარდაქმნას, ცვალებადობას და ურთიერთში გადასვლას, მაგრამ იგი დროულობის თავისებური გაგების გამო, არ იცნობს და არ აღიარებს სამყაროს როგორც მთელის განვითარებას. თუ ჩვენი საუკუნის მოაზროვნის მ. ჰაიდეგერის მიხედვით დრო და დროულობა ყოფიერების საზრისია, ძველ ბერძენთა მითოსური აზროვნების თვალთახედვიდან ეს სრულიად გაუგებარი ჩანს, რის გამოც იქ არასოდეს დაიწერებოდა „ყოფიერება და დრო“ (მ. ჰაიდეგერის მთავარი ფილოსოფიური თხზულება). ამიტომ უნდა ითქვას, რომ ძველი ბერძენი იცნობდა ქმნადობის იდეას, მაგრამ არ იცნობდა განვითარების იდეას. ჩვენი აზრით, სწორედ ეს ქმნის ანტიკური (ელისური) დიალექტიკური აზროვნების ერთ-ერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას და თუ დიალექტიკური აზროვნების ძველბერძნულ გაგებას ხშირად მანაც მიაწერენ განვითარებასა და ისტორიზმის მომენტს, ეს მხოლოდ რეტროსპექტული განხილვისა და ანტიკურ სინამდვილე-

ზე შემდგომდროინდელი თვალსაზრისის უკანონოდ გადატანის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ.

დროის მითოსური გაგება, თავის მხრივ, ბედისწერის მითოლოგებით არის განსაზღვრული. ბედისწერა აქ წარმოდგინება როგორც დროულობა-მარადისობა. ბედისწერა, დრო და მარადისობა ფაქტიურად იგივეური და ტოლმნიშვნელოვანი თავურფენომენებია, რომელსაც ეფუძნება ელინთა მთელი მითოლოგიური გადმოცემა — ეს ყველაზე სრულყოფილი მითოლოგიური სისტემა. შეიძლება ითქვას, რომ დრო როგორც მარადიული „აწმყოობა“ თავად სხვა არაფერია, თუ არა ბედისწერა. ეს უკანასკნელი მარადიულ აწმყოობად გაგებული დროა.

განსაკუთრებით საგულისხმოა იმის აღნიშვნა, რომ დროის ფენომენის ამგვარ გაგებას ემყარებოდა მისნობის (ორაკულობის) მთელი ინსტიტუტი ევლ საბერძნეთში. ჩვეულებრივი წარმოდგენით მისნობის, საზოგადოდ მანტიკის („ბედის მკითხაობის“) მთელი მისტიკური და იღუმალი ბუნება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი გულისხმობს დროის „გადასწრებას“, მოსალოდნელი ხლომილების დადგენას, მოვლენის მომავალი მდგომარეობის წინასწარ განსაზღვრას და, ამ აზრით, მომავალში „შელწევას“, რაც გამსჯის თვალსაზრისით სრულიად გაუგებარი და შეუძლებელი ჩანს. მაგრამ თუ დროის მითოსურ გაგებას გავითვალისწინებთ, რომელიც გამორიცხავს მის შინაგან დანაწევრებას წარსულ-აწმყო-მომავლად, მაშინ ყველაფერი გასაგები გახდება. შესაბამისად, მისნობის შემთხვევაში „წინასწარმეტყველება“ არ ნიშნავს დროის გადასწრებას, აწმყო მომენტთან გასვლას და მომავალში „შელწევას“, არამედ ფაქტიურად საგნის აწმყო მდგომარეობის განსაზღვრას მხოლოდ და მხოლოდ, ვინაიდან სამყაროელი მთელის (კოსმოსის) და ამ მთლიანობის უზუნაესი პრინციპის ბედისწერის თვალსაზრისით სინამდვილეში ყველაფერი ყოველთვის უკვე არის, ის, რაც უნდა მოხდეს, უკვე მომხდარია, ის, რაც უნდა იყოს, უკვე არის. მითოსური აზროვნება ხომ იმას ნიშნავს, რომ ყოველი მოვლენის, ნებისმიერი ყოფიერის „ისტორიული ბედი“ და „მომავალი“ მითოსურ დასაბამ-შივეა გადაწყვეტილი და დროს როგორც ზანიერებას მასთან არაფერი ესაქმება. ამიტომ, ვთქვათ, როცა დელფოელი პითია ლიდის მეფე კროიოსს უწინასწარმეტყველებს (აფრთხილებს), თუ მდინარეს გადალახავ, დიდი სახელმწიფო დაინგრევთ (ახლა მხედველობაში ნუ მივიღებთ პითიას წინასწარმეტყველების მისნურ ორზაროვნებას), იგი ამით არსებითად მიანიშნებს „დიდი სახელმწიფოს დანგრევაზე“ არა როგორც „მომავალში“ მოსახდენ ფაქტზე (რაკი დროის მითოსური ცნობიერების მიხედვით ასეთი „მომავალი“ საერთოდ არ არსებობს), არამედ უკვე მომხდარ და, მასასადამე, სამყაროელ მთლიანობაში უკვე არსებულ ხლომილებაზე. პითიას მთელი ცნობიერება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ემყარებოდა დროის „გასივრცებულ“ გაგებას. ამრიგად, წინასწარმეტყველების მთელი სიძნელე და მისტიკური ბუნება მომავალი დროის განჭვრეტაში კი არ მდგომარეობს (ვინაიდან ასეთი „მომავალი“ არ არსებობს), არამედ ბედისწერის, როგორც სამყაროელი მთლიანობის (კოსმოსის) განმსაზღვრელი პრინციპის თვალსაზრისზე დადგომასა და მასთან შერწყმაში. ბედისწერის პოზიციიდან კი კოსმოსი აბსოლუტურად გამჭვირვალეა და ყველაფერი მოჩანს. მაგრამ სწორედ ამას, ბედისწერასთან შერწყმას, მის პოზიციაზე დადგომას ვერ ახერხებდა პითია. იგი ამგვარი ვითარების მხოლოდ ყალბ იმიტაციას ახდენდა, ამიტომ, მისი გაურკვეველი ბუტბუტი, თუმცა ვი-

თომ რაღაცას მიანიშნებდა, მაგრამ გამოხატვით კი არაფერს გამოხატავდა. ბუნებრივია, იგი თავის წინასწარმეტყველური მისტერიის აქტში ბედისწერასთან შესაბამისობაში მოსვლას (მასთან შერწყმას) ვერ ახერხებდა და ამის მხოლოდ ყალბი იმიტაციის ეფექტს აღწევდა (გავიხსენოთ, რომ მისნობა ნიშნავდა ყოველგვარი ინდივიდუალურის მოცილების, თავის თავიდან გასვლის და, ამ გზით, მთლიანთან შერწყმის მისტერიულ აქტს. პითია ამიტომ ვარდებოდა მისტერიური ექსტაზის — საკუთარი ინდივიდუალობიდან გასვლის მდგომარეობაში, თავისებურ აგონიაში და იწყებდა სრულიად გაურკვეველ, ხშირად ორაზროვან ბუტბუტს, რომელთა განმარტება-ინტერპრეტაცია შემდეგ მისნებს ევალებოდათ). თუ ახლა წინასწარმეტყველების ფაქტს ამ ასპექტით შევხედავთ, იგი არც არის „წინასწარ“-მეტყველება საკუთრივ აზრით, რამეთუ მითოსური ცნობიერების მიხედვით, არ არსებობს ასეთი „წინასწარ“ (ამიტომ შემდეგ პერაკლიტესთან სამყაროულ მთელთან, კოსმოსის ლოგოსთან შესატყვისობა და მასზე მეტყველება ბრძენის საქმეა და არა მისნის. მისი აზრით, ყველაფერში ერთის დანახვა და ამ გზით საყოველთაო ლოგოსის წვდომა სიბრძნის, გონების მეოხებით მიიღწევა და არა ზეგონებრივი გზით. პერაკლიტესთან „მითოლოგიის“ მისნის ადგილს „ფილოსოფიის“ ბრძენი იკავებს). შესაბამისად, გამოთქმა — „ბედისწერა არის წინასწარგანსაზღვრულობა“ — არ არის ზუსტი და კორექტული. თუ დროის ძველბერძნულ გაგებას (მითოსურს) გავითვალისწინებთ, უნდა ვთქვათ: იგი არის არა მოვლენათა წინასწარ-განსაზღვრულობა, არამედ მათი განსაზღვრულობა, მათი ერთიანობის კოსმიური კანონი და უზენაესი პრინციპი.

საგულისხმოა აღნიშნოს (და ამაზე დაბეჯითებით მიუთითებს რუსი სწავლული ს. ავერინცევი) ფუნდამენტური მსოფლმხედველობრივი განსხვავება ძველბერძნულ და ძველებრაულ (დასავლურ და აღმოსავლურ) კულტურებს შორის, რომელიც საბოლოო ანგარიშით დროულობის სხვადასხვაგვარი გაგვიდან იღებს სათავეს. ამ განსხვავების უპირველესი ნიშანი ის არის, რომ ბერძნული ლიტერატურა უფრო „ჩაწერილია“, ვიდრე „დაწერილი“. ეს იმას ნიშნავს, რომ „დაწერის“, „წიგნის“ კულტურა აღმოსავლური წარმოშობისაა. აქ ყველაფერი იწერება, ასოებს საკრალური მნიშვნელობა ენიჭება. ეგვიპტელებს დამწერლობის ღვთაებაც კი ჰყავდათ თავიანთ პანთეონში. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ თავად ბერძნებს თავიანთი დამწერლობა აღმოსავლურ წარმოშობისად მიაჩნდათ. ბერძნული კულტურა კი „ზეპირსიტყვიერი“ კულტურაა. ორატორული ზეპირი სიტყვა აქ თავისუფლების გამოხატულებად არის მიჩნეული. ამიტომაც ორატორული ხელოვნება ძველ საბერძნეთში არსებობდა. ცნობილია, რომ პომპროსის პოემებიც კი, მიუხედავად მათი დიდი მოცულობისა, ზეპირი სახით არსებობდა ხალხში და მხოლოდ გვიან იქნა ჩაწერილი (პისისტრატის დროს). მაგრამ თანდათანობით ბერძნული კულტურა იძულებული იყო შეეცვალა თავისი დამოკიდებულება წიგნისადმი. ეს, უწინარეს ყოვლისა, დაკავშირებული იყო ელინისტურ პერიოდთან, ბერძნული კულტურის აღმოსავლურ ნიადაგზე განვითარებასთან და აქედან გამომდინარე „სწავლულის“ ინტელექტუალური ტიპის განვითარებასთან, რომელმაც შეავიწროვა და გააძევა „ბრძენის“ ინტელექტუალური ტიპი [პ. გვ. 198]. ოდესღაც, აღნიშნავს ავერინცევი, ფილოსოფოსები ბრძენები იყვნენ. პლატონის პიროვნება ჯერ კიდევ ინარჩუნებს ბრძენის მრავალ ნიშანს. მაგრამ უკვე მისი მოწაფე არისტოტელე პირველი დიდი „სწავლულია“ ბერძნული

ფილოსოფიის ისტორიაში. მეტად საგულისხმოა ცნობა, რომლის თანახმად პლატონმა არისტოტელეს „მკითხველი“ შეარქვა [3, გვ. 198]. მაგრამ წიგნის ნამდვილი კულტურა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ელინიზმის ეპოქაში იწყება, როცა ბერძნული კულტურა იწყებს განვითარებას აღმოსავლურ ნიადაგზე. პირველი დიდი ბიბლიოთეკა სწორედ ალექსანდრიაში, ეგვიპტეში იქმნება. სწორედ ამ პერიოდზე მოდის მწიგნობრები და სწავლულები.

ამ ორ კულტურას შორის (ორ მსოფლმხედველობას) უფრო არსებითი განსხვავება ჩვენთვის საინტერესო ასპექტით (დროის ფენომენის სხვადასხვა გვარი გაგების თვალსაზრისით) იმაში გამოიხატება, რომ ძველი ებრაელი დროს გაიგებს როგორც ხანიერებას, პროცესს, ისტორიას, ბერძენი კი — როგორც პლასტიურ, გაოფენილ და გასივრცებულ რეალობას. ქრონოტიპთა ეს განსხვავებული გაგება კულტურათა ამ ორი ტიპის ძირეულ სხვადასხვაობას განაპირობებს. „თუ ბერძნული ფილოსოფიისა და ბერძნული პოეზიის სამყარო ეს არის „კოსმოსი“, ე. ი. კანონშესაბამისი, სიმეტრიული, სივრცითი სტრუქტურა, ბიბლიის სამყარო ეს არის „ოლამი“, ე. ი. დროულ ზღომილებათა ნაკადი ანუ ისტორია, რომელსაც ყველაფერი თან მიაქვს“ [3, გვ. 88]. ბერძნულ „კოსმოსში“ დრო გასივრცებულია, ბიბლიურ „ოლამში“ კი პირიქით — სივრცეც კი გადროულებულია. ამიტომ ბიბლიის მთავარი მოტივია მომავლით ცხოვრება — „აღთქმა“. ბერძენი კი მხოლოდ აწმყოთი ცხოვრობს, სამყაროს მთლიანად „აწმყოობაში“ აღიქვამს როგორც კოსმოსს, რის გამოც მისთვის უცხოა და უცნობი ესკატოლოგიისა და აპოკალიპსის მოტივები, ასე წამყვანი მნიშვნელობა რომ ენიჭება „ოლამში“. ბიბლია მთლიანად ემყარება მისტიურ ესკატოლოგიურ ისტორიზმს. თუმცა როგორც ს. ავერინცევი გონებაშეხილურად შენიშნავს, ისტორიზმის აპოკალიპსურ-ესკატოლოგიური გაგება ბოლოს თავის თავს უარყოფს და თავის საპირისპიროში გადადის: საკმარისია მივეუთითოთ იმაზე — წერს ავერინცევი, — რომ აპოკალიპსი უფრო ვერ იტანს ისტორიას, ვიდრე უყვარს ის, რომ მას ყველაზე მეტად უნდა მისგან თავის დაღწევა... ამიტომ აპოკალიპსისათვის ასე მნიშვნელოვანია აბსოლუტური დასასრულის იდეა, ისტორიული პროცესის დმთავრებისა და მისი დაძლევის შესახებ წარმოდგენა“ [3, გვ. 95]. იგივე მოტივის შემცველია ქრისტიანული მოძღვრება „მარადიულ სასუფეველზე“, რომელიც თავისთავად გულისხმობს ადამიანთა მიწიერი ისტორიის დასასრულს, საერთოდ ისტორიზმისა და დროულობის დაძლევას.

სამყაროს ამ ორი გაგების — როგორც „ოლამისა“ და როგორც „კოსმოსისა“ — შესაბამისად ბიბლიამ შექმნა „წინასწარ-მეტყველის“ ტიპი, რომელმაც ისტორიული მომავალი უნდა იხილოს და ხალხს ღმერთის (იხვეს) ნება უნდა აუწყოს, ხოლო ბერძნულმა მსოფლმხედველობამ — მისნის (პითიას, ორაკულის) ტიპი, რომელმაც დელფოს სამისნოში „კოსმოსის“ არსება უნდა განჰყრიტოს და ადამიანს ბედისწერისაგან განჩინებული მისი ხვედრი უნდა შეატყობინოს. ერთიცა და მეორეც დროულობის ფენომენის გაგებით განპირობებული ძირეული მსოფლმხედველობრივი წარმონაქმნებია და ორი კულტურის (ებრაულ-სემიტური და ელინურ-რომაული) არსებით სხვადასხვაობაზე ძიუთითებს.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულს თუ შევაჯამებთ, შეიძლება ითქვას, რომ „მითოსი“ და „ისტორია“ სამყაროს (ბუნებისა და ადამიანის) ხედვა-მოაზრებების ისეთი წესებია, რომელთა არსებითი განსხვავების ონტოლოგიურ

საფუძველს დროისა და დროულობის ფენომენის სხვადასხვანაირი გაგება წარმოადგენს. როგორც დავინახეთ, დროულობის მითოსური გაგების არსებითი თავისებურება ის არის, რომ მოვლენის არსება რაიმე დროულ-ისტორიული ქმნადობის, ხდომილების, ევოლუციის შედეგს კი არ წარმოადგენს, არამედ ამ მოვლენის საწყისშივე, გენეტიკურ დასაბამშივეა მოცემული. მოვლენა ის არის თავისი ბუნებით, რაც ის იყო თავისი წარმოშობის ერთხელ მომხდარ აქტში. რაც შეეხება დროს, როგორც ხანიერებას, პროცესს, ქმნადობას, და ამ აზრით ისტორიას, მას არავითარი არსებითი ცვლილების შეტანა არ შეუძლია ყოფიერების კონსტიტუციაში. მოვლენა ის არის თავის არსებით, რაც იყო ის თავისი საწყისითა და წარმოშობით, მოვლენის არსება მის საწყისშივეა მოცემული და დროულობა, ისტორია, მისი „თავგადასავალი“ ვერაფერს შეცვლის მასში. ნათქვამიდან გამომდინარე, მითოლოგიური ცნობიერების მიხედვით, ერთხელ მომხდარ ამბავს, წინაპართა ქცევასა თუ საქციელს უცილობელი ნიმუშის, მაგალითისა და არქეტიპის ძალა და მნიშვნელობა ენიჭება შთამომავალთათვის. ყოველმა თაობამ წინაპართა ზნე-ჩვეულებანი მტკიცედ, მყარად და უცვლელად უნდა გაიმეოროს. სწორედ ამ უცვლელობაშია ზნეობის მითოსური ბუნება. ამ აზრით, ძველი ბერძნები სამართლიანად უპირისპირებენ ერთმანეთს „ეთოსსა“ და „პათოსს“, სადაც ეთოსი ზნე-ჩვეულებასთან ერთად სიმყარესა და მუდმივობას აღნიშნავს, ხოლო პათოსი — არასიმტკიცეს, ცვალებადობასა და მერყევობას. სხვათა შორის ქართული სიტყვა „ზნე“, „ზნე-ჩვეულება“ გარკვეული სიმყარის, უცვლელობის ინვარიანტობის სემანტიკურ საზრისთანაც არის დაკავშირებული. „ზნეობა“, „ზნე-ჩვეულება“ ნორმათა და პრინციპთა სიმყარეს, სტრუქტურათა უცვლელობას და განმეორებადობას გამოხატავს ყველა ტრადიციულ საზოგადოებაში. და სწორედ ამაში გამოიხატება მისი ღირებულება და მნიშვნელობა. ამ აზრით, ზნეობა და მითოსი, თუ მათ თავდაპირველი საზრისის მიხედვით განვიხილავთ, როგორც ადამიანური კულტურის ორგანულ თავურფენომენებს, ტოლფარდოვანი და ერთმანეთისადმი ურთიერთმიკუთვნებული ცნებებია. ზნეობრივი ღირებულებები, ნორმები და პრინციპები თავიანთი ბუნებით მითოსური და შეიძლება ითქვას პარიეტაც. მითოსი თავისი არსებით ზნეობრივი რიგის მოვლენაა. ნებისმიერ ტრადიციულ საზოგადოებაში ისინი ფუნქციონირებენ როგორც ადამიანთა მორალური ურთიერთობის მომწესრიგებელი მყარი და უცვლელი სტრუქტურები, რომელიც ამ საზოგადოების (თემის, საყმოს და ა. შ.) არსებობის შენარჩუნების აუცილებელი პირობაა. კულტურის ამ ფუნდამენტში, რომელთაც თემის შეგნებაში საკრალური მნიშვნელობა ენიჭება, უნდა უზრუნველყონ ამ თემის არსებობის შენარჩუნება. ამიტომ, გარკვეული აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ მითოსი, რომლის არსებით ინგრედიენტად ზნეობრივი ღირებულებები შეიძლება მივიჩნიოთ, გარკვეული აზრით სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ინსტიტუტების როლს ასრულებდა ყველა ტრადიციულ საზოგადოებაში თვით ამ ინსტიტუტების წარმოშობამდე.

იტორიული ხედვის წესი, სამყაროს ისტორიული განხილვა მითოსურის საპირისპიროა. ისტორიული წესის მიხედვით ნებისმიერი მოვლენის არსებას ხანიერება, პროცესი, დროულობა აკონსტიტუირებს. მოვლენა მის მიერ დროში განვლილი ხანიერების, ქმნადობის შედეგია. მოვლენის „არსებას“ მისი „თავგადასავალი“ ქმნის და არა მისი წარმოშობა, საწყისი. ამ აზრით, მითოსი ყოფიერების განხილვის ანტიისტორიული, ზეისტორიული და ზედროული

წესია. ე. კასირერის სამართლიანი შენიშვნით, დროულობის მითოსურ გაგებაზე ორიენტირებულ ძველ ბერძნებს, სწორედ ამიტომ „ისტორიული ცნობიერება“ არ გააჩნდათ. ელინთა წარმოდგენით, არსისა და ქმნადობის საფუძველი მითოსურია და არა ისტორიული. სავანთა ისტორიული განხილვის წესი სწორედ იმას მოითხოვს, რომ მოვლენაში დავინახოთ ის, რაც მას თავს გადახდა, რაც მას შეემთხვა. მაგრამ საგულისხმო სწორედ ის არის, რომ ეს ისტორიული შემთხვევა მარადიული მნიშვნელობისა კი არ არის, არამედ წარმავალია. თუ მითოსის მიხედვით, რაც „მას ჟამს“ მოხდა მარადიული პარადიგმის მნიშვნელობისაა ყველა შემდგომი თაობებისათვის, ისტორიული ცნობიერება მხოლოდ წარმავლობას ხედავს, იმას, რაც წარსულში უნდა გადავიდეს, წარსულად იქცეს. ამ აზრით, ისტორიას სამართლიანად მიიჩნევენ წარსულის, გარდავლენილის შესახებ მეცნიერებად. მართალია, ზოგჯერ ლაპარაკობენ „ისტორიის გაკვეთილებზე“ და მნიშვნელობაზე მომავალი თაობისათვის, მაგრამ ეს საკუთრივ ისტორიის ბუნებად არ შეიძლება განვიხილოთ და იგი მითოსის ისტორიულ პროცესზე ექსტრაპოლაციას უფრო წარმოადგენს. ზედროულობისა და მარადიულობის თვალსაზრისით მითოსი ლოგიკასთან მეტ საერთოს ამჟღავნებს, ვიდრე ისტორიასთან.

„პოეტიკაში“ არისტოტელე ისტორიის საგულისხმო დახასიათებას გვაძლევს. მისი აზრით, პოეზია უფრო სერიოზული და ფილოსოფიურია ვიდრე ისტორია, ვინაიდან პოეზია უფრო გვეუბნება რალაცას ზოგადზე, ვიდრე ისტორია. ეს უკახსკენელი უპირატესად ერთეულს ეხება. პოეტი ჩვენ გვეუბნება არა მხოლოდ იმაზე, რაც იყო, არამედ იმაზეც, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო ალბათობისა და აუცილებლობის ძალით. ისტორიკოსი და პოეტი განსხვავდებიან არა იმით, რომ ერთი პროზით წერს, მეორე კი ლექსით (ცხადია, შეიძლებოდა ჰეროდოტეს გადმოცემა ლექსით, მაგრამ ის შინაც ისტორიკოსად დარჩებოდა), არამედ იმით, რომ ერთი ამბობს მხოლოდ იმაზე, რაც იყო, ხოლო მეორე (პოეზია) იმაზე, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო. სწორედ ეს მიაჩნია არისტოტელეს ისტორიასთან შედარებით პოეზიის (საერთოდ ხელოვნების, მითოსის) ფილოსოფიურობისა და სერიოზულობის ონტოლოგიურ საფუძველად.

ლიტერატურა

1. კასირერი ე. რა არის ადამიანი? თბ., 1983.
2. რობაქიძე გრ. ვაჟს ენგადი. „ზედი ქართლისა“, 1961, № 36.
3. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

მამა ნილაძე

ალბერ კამიუ ფილოსოფიის როლის შესახებ აბსურდის ადამიანის ცხოვრებაში

ალბერ კამიუს (1913—1960) ფილოსოფიური ინტერესისა და კვლევის საგანს ერთეული ადამიანის (უფრო ზუსტად, პიროვნების) ყოფიერების სფერო წარმოადგენს თავისი ყოველდღიური ცხოვრების საჭირობოროტო საკითხებით. ამიტომაც მიაკუთვნებენ მას ექსისტენციალისტურად განწყობილ მოაზროვნეთა რიგს [5, გვ. 12].

თუ განვსაზღვრავდით კამიუს ადგილს ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, პირველ რიგში ეს უნდა მოხდეს ფილოსოფიის, როგორც ადამიანური პრობლემისა და ადამიანის, როგორც ფილოსოფიური პრობლემის, იმ თავისებური გააზრებით, რაც განასხვავებს მას, როგორც მთელი წინანდელი, ასევე მისი თანამედროვე ფილოსოფიური აზრისაგან.

არც ერთ მოაზროვნესთან არ ყოფილა ფილოსოფია წარმოდგენილი ისე მწვავე საჭიროების სფეროდ, როგორც კამიუსთან. თუკი თვითმკვლელობის პრობლემაზე პასუხის გაცემა უდგას ადამიანს, როგორც საკუთარი არსებობის უპირველესი საკითხი, და ამ პრობლემის ლოგიკურ-თეორიულ გადაჭრას უშუალოდ ფილოსოფია უნდა იძლეოდეს, რაშიც კამიუს ეჭვი არ ეპარებოდა, მაშინ. ფილოსოფიას მართლაც განსაკუთრებული როლი მიუღია ადამიანის ცხოვრებაში.

კამიუს აზრით, XX საუკუნე წინასწარგანზრახულ ბოროტმოქმედებათა ეპოქაა. ასეთ ეპოქაში უფრო მნიშვნელოვანი ხდება იმის გარკვევა, თუ როგორ, რა წესით ვიცხოვროთ სამყაროში, რომელიც ჩვენ გვაქვს მოცემული და სადაც ყველა მოქმედება პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით მკვლევობამდე მიდის, ვიდრე ხელახლა ძიება და ჩვენება სავანთა საწყისებისა [9, გვ. 13—14]. ამიტომ მკვლევობისა და თვითმკვლევობის პრობლემა ეპოქის მტკივნეულ საკითხთა რიგში პირველ ადგილზე ექცევა. მხოლოდ ფილოსოფიას შესწევს უნარი და ევალება კიდევ ეპოქის ამ საჭირობოროტო საკითხებზე პასუხის ძიება. თუ მკვლევობას გამართლება აღმოაჩნდება, მაშინ ჩვენც და ჩვენს ეპოქასაც ექნება გამართლება და საზრისი; თუ — არა, მაშინ ჩვენ სიგიჟეში ვართ ჩავარდნილი და ერთადერთი ხსნა არსებობის შეწყვეტაში, ანდა რაიმე საზრისის გამოძებნაში მდგომარეობს. ორივე შემთხვევაში პასუხს ფილოსოფიისაგან უნდა ველოდეთ.

XX საუკუნე, რომელიც ამაყობს მეცნიერებისა და ტექნიკის დიდი განვითარებით, ფილოსოფიის წინაშე აყენებს მწვავე ამოცანებს, რომელთა გადაჭრაც გადაუდებელ და სასიცოცხლო მნიშვნელობას იძენს, რადგან ადა-

1 ადამიანისა და პიროვნების ცნებათა ურთიერთგანსხვავების თაობაზე დაწერილებით იხილეთ [2, გვ. 11—28].

მიანის ყოფნა-არყოფნის, მისი დღევანდლობისა და მისი მომავლის ბედ-იღბალს ეხება საქმე. კერძო მეცნიერებათა გრანდიოზული მასშტაბებით განვითარების მიუხედავად, აღმოჩნდა, რომ არც ერთი მათგანი არ იძლევა და არც შეუძლია გასცეს პასუხები მთელ რიგ კითხვებს, რომლებიც კაცობრიობისა და თითოეული ადამიანის ყოფიერებიდან იზადებიან: ადამიანის ადგილის განსაზღვრა მის გარემომცველ სამყაროში, მისი არსებობის საზრისის ძიება, სამყაროში სწორად ორიენტირების რეალურ-პრაქტიკული გზების მიგნება, ქვემარტ და მარადიულ ღირებულებათა არსებობის შესაძლებლობის გარკვევა და მათი აღმოჩენა. ასეთ და სხვა მრავალ მსგავს მსოფლმხედველობრივ კითხვაზე ვერც ერთი კერძო მეცნიერება, რაც არ უნდა განვითარდეს იგი, ვერ უპასუხებს. არადა, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქა, ბუნებაზე განუხრელი გაბატონებისა და მასობრივი მოსპობის საშუალებათა მფლობელი ეპოქა, რომელიც ადამიანის სიცოცხლეს კაცობრიობის მასშტაბით გაქრობას უქადის, ასეთ კითხვებზე პასუხის დაუყოვნებელ გაცემას საჭიროებს, რათა აცილებულ იქნეს ადამიანისათვის ყველაზე უფრო ზემოაწებელი და ყველაზე უფრო მომაკვდინებელი საფრთხე, ე. წ. „მსოფლმხედველობრივი კრიზისი“.

განა ფილოსოფიას წარსულში არ ჰქონია მნიშვნელობა ადამიანის თეორიული თუ პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის, ან კამიუმ არ იცოდა ამის შესახებ, როდესაც მოითხოვდა ფილოსოფიის ტრადიციული პრობლემატიკის შეცვლას [3, გვ 15]?! რა თქმა უნდა, კამიუს არ დაუსვამს პირველს, არც ფილოსოფია, როგორც ადამიანური პრობლემა და არც ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა. მასთან ჩვენ ვხვდებით ამ ერთიანი პრობლემის სპეციფიკის დადგენის ცდას, რომელიც XX საუკუნემ შესძინა მას თავისი სისხლისღვრებით.

ეს სპეციფიკა კი უპირველესად თავს იჩენს იმაში, რომ ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად იქცა თვითმკვლელობის ღირებულებაზე პასუხის გაცემა. ფილოსოფიის მეშვეობით უნდა გავცეთ პასუხი და ვნახოთ გამოსავალი ამ საშიშროებიდან, რადგან ფილოსოფია თანამედროვეობაზე კრიტიკული დაკვირვებაა², არსებული ეპოქის ობიექტური ანალიზია. ხოლო ისეთი მწვავე ეპოქა, როგორც დღეს უდგას კაცობრიობას, ქვეყნის აღსასრულის მომასწავებელი, როდესაც გაუფასურებულია თითქმის ყველა წინანდელი მსოფლმხედველობრივი მრწამსი, ადამიანთა მოდგმას ჭერ არ ახსოვს. ევროპას დაკარგული აქვს მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია.

კამიუს აზრით, თანამედროვე ეპოქა განსხვავებით ყველა სხვა წარსული პერიოდებისგან, ხასიათდება ადამიანის, როგორც ფილოსოფიური პრობლემისა და ფილოსოფიის, როგორც ადამიანური პრობლემის უკიდურესი გამწვავებით. ერთი მხრივ, ფილოსოფიაში ადამიანი სიკვდილ-სიცოცხლის შესახებ პასუხებს დაეძებს, თვითმკვლელობის პრობლემის გადაჭრას ლამობს; მეორე მხრივ კი, ფილოსოფიური შესწავლის საგანი გამხდარა სწორედ ეს თვითმკვლელობამდე მისული ადამიანი.

ცხოვრება, რომელიც თითქმის ყოველ ნაბიჯზე უბიძგებს ადამიანს ფილოსოფიისაკენ, შექმნილი „კრიტიკული“ და „საზღვრითი“ სიტუაციებიდან

² დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. [6, გვ. 53—54].

თავის დასაღწევად, XX საუკუნის პირმოა. ხოლო დღევანდელი ადამიანი, რომლის ცხოვრებაშიც ფილოსოფია სულ უფრო და უფრო ღრმად იჭრება, აბსურდის შვილია.

წარსულ ეპოქებს ადამიანის წინაშე ასე მწვავედ არ დაუსვამთ ზემოაღნიშნული პრობლემა. კამიუს აზრით, ეს XX საუკუნის „დამსახურებაა“. აბსურდულობის გრძნობით შეპყრობილ ადამიანს არ შეუძლია ფილოსოფიის გვერდის ავლა, რადგან მას შველა ესაჭიროება აბსურდულობიდან თავის დასაღწევად (თუკი ეს საერთოდ შესაძლებელია), შველა კი მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია და მართებს კიდევც, აბსურდულობის გრძნობით დამძიმებული, ანუ ყოველგვარ ოპტიმისტურ მსოფლმხედველობრივ პოზიციას მოკლებული ადამიანის ნუგეში, ფიქრობს კამიუ.

დღეს ადამიანი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა სულ სხვა რანგში დგას, ვინაიდან, ყოველივეს (თვით ღმერთის ჩათვლით) აბსურდულობაში დაწმუხნებულ ადამიანზეა ლაპარაკი და არა ადამიანზე, რომელსაც ფილოსოფიურად განიხილავდა სოკრატე თუ სენეკა, ავგუსტინე თუ ბოეციუსი, პასკალი თუ სპინოზა, კანტი თუ კირკეგორი, გნებავთ ნიცშე და მრავალი სხვა.

ვინ არის, რას წარმოადგენს აბსურდის ადამიანი?! რში მდგომარეობს მისი არსება?! ამის გასაგებად აუცილებელია მოკლედ დავახსიათოთ კამიუს თვალსაზრისი იმის შესახებ, თუ რა არის აბსურდი; საიდან ჩნდება, სად არის, რას და ვის ეხება იგი?!

კამიუს მიხედვით, აბსურდი არ არის თავისთავადი, რაიმე სუბსტანციური, დამოუკიდებელი ვითარება. იგი არ არის ცალკე აღებულ არც სამყაროში და არც ადამიანში. აბსურდი ჩნდება იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც ადამიანი და სამყარო მოდიან ერთმანეთთან კონტაქტში, უჩნდებათ ერთმანეთთან შეხების წერტილები, იმყოფებიან ურთიერთმიმართებაში. აბსურდი იბადება ამ ორი წვერის დაპირისპირებით, მათი კონფრონტაციით [8, გვ. 48]. აბსურდი ეწოდება ადამიანისა და სამყაროს მიმართებას, რადგანაც ეს მიმართება, კამიუს აზრით, თავის საფუძველშივე აბსურდულია.

რატომ არის ეს ასე? იმიტომ, რომ ამ ორი წვერიდან, ერთი უსასრულოა და მეორე კი სასრული, ერთი მარადიულია, ხოლო მეორე დროებითი. სამყარო გამოუცნობია. არ ხერხდება მისი ბოლომდე გააზრება; იგი პრინციპულად შეუვალა ადამიანისათვის. ადამიანს კი, აქვს ლტოლვა და მისწრაფება სამყაროს სრული შემეცნებისაკენ და ამოცნობისაკენ. ადამიანს აუცილებლად ესაჭიროება ეს, რათა გაარკვიოს და დაადგინოს თავისი ადგილი სამყაროში და იცოდეს რა არის, რაშია მისი ამქვეყნიური არსებობის, ცხოვრების საზრისი. მაგრამ, იმის გამო, რომ ადამიანს, როგორც სასრულ, ერთეულ პიროვნებას (და არც მთელ კაცობრიობას) ამის გაკეთება არ შეუძლია პრინციპულად, რადგანაც მისი ცნობიერების გონითი, ანუ ლოგიკურ-თეორიული უნარი მკაცრ საზღვრებშია მოქცეული და ჩაყვრილი (კანტი), იბადება სწორედ აბსურდი, იქმნება გამოუვალა აბსურდული ვითარება; რაც მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი მარად ესწრაფვის იმას, რაც მისთვის პრინციპულად მიუწვდომელია.



ამრიგად, კამიუ საეგზეთით ეთანხმება კანტის (1724—1804) აგნოსტიციზმს, ჭაგრამ, კანტისაგან განსხვავებით, აგნოსტიციზმიდან დაბადებული აბსურდისგან თავშესაფრად რწმენის, რელიგიის სფეროს არ თვლის. კამიუ ცდილობს მიაგნოს აბსურდიდან გამოსავალს ისევე და ისევე ცოდნის, ლოგიკის, გონების სფეროში, რადგან მას მიაჩნია, რომ რწმენის სფერო ეს არის აბსურდში შესვლა და მასში დარჩენა საქმე კი იმაშია, რომ აბსურდი გადალახულ და დაძლეულ იქნეს. რწმენა არ არის აბსურდის დაძლევის, მისი გადალახვის გზა. რწმენა აბსურდის მიღებისა და მასში დარჩენის გზაა მხოლოდ.

თავისი ამქვეყნიური ყოფნის „გარეთ“ თუ „იქეთ“, ადამიანი მხოლოდ წარმოსახვისა და რწმენის სფეროში იმყოფება და არა ცოდნის სფეროში. ეს კი მხოლოდ აბსურდულ მდგომარეობაში გვაყენებს, რადგან ის, რაც გონებას არ ემორჩილება და მკაცრი ლოგიკურობა აკლია, კამიუსთვის აზრს კარგავს, აბსურდულია. კამიუ მკაცრი რაციონალისტია.

აბსურდულ მდგომარეობაში დარჩენა აუტანელია; აბსურდი უნდა გადაილახოს გონების შექმნე, ფიქრობს კამიუ, განსხვავებით კირკეგორისაგან და შესტოვისაგან, რომლებიც არა მარტო შესაძლებლად, არამედ მიზანშეწონილად და აუცილებლადაც კი მიიჩნევენ აბსურდულ მდგომარეობაში ყოფნას, მასში დარჩენასა და მასში ჩაძირვას ყოველგვარი ლოგიკურის მოხსნისა და საერთოდ რაციონალურზე უარის თქმის გზით, ანუ „შიშველი“ რწმენის წყალობით [4, გვ. 150]. კირკეგორი და შესტოვი ბოლომდე და თანმიმდევრულად იზიარებენ ტერტულიანესადმი (160—220) მიწერილ ცნობილ გამოთქმას: „მწამს, რადგან აბსურდია“. კამიუს კი, მათგან განსხვავებით, უნდა, რომ ყველაფერი გონების, მკაცრი ლოგიკის მეშვეობით გაიგოს და ახსნას. აბსურდსაც ეს ზადებს სწორედ. აბსურდი უნდა მივიღოთ, ფიქრობენ ერთნი: რწმენის მიმდევრები. აბსურდი უნდა გადაილახოს, მასში დარჩენა შეუძლებელია, ფიქრობენ მეორენი: გონების მიმდევრები. კამიუ ამ უკანასკნელთა რიცხვს ეკუთვნის¹.

თუ აბსურდის გადალახვა არ მოხერხდა, მაშინ საზრისი არ ჰქონია ადამიანურ ყოფიერებას, ფიქრობს კამიუ. იგი პრინციპულად ემიჯნება რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლებს, ანუ აბსურდის მიმდევარ ფილოსოფოსებს [8, გვ. 51]. კამიუ ათეისტური ექსისტენციალიზმის პოზიციებზე დგას და ცდილობს აბსურდს კი არ მიჰყვეს, არამედ სძლიოს მას. თუნდაც თვითმკვლელობის გზა იყოს აბსურდიდან გამოსავალი, კამიუ თანახმაა, ოღონდ ეს უნდა იყოს ლოგიკური დასაბუთება, ე. ი. ცხადი და ნათელი ჩვენი გონებისათვის და არა „ბრმა ნახტომი წყვილიადში“, რომელიც ღმერთის არსებობის რწმენას (და არა ცოდნას) ემყარება და რომელსაც რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები (ბერდიაევი, იასპერსი და სხვები) გვთავაზობენ.

აბსურდის ადამიანის მდგომარეობის მოცემული აღწერა, კამიუს აზრით, ტიპიურია თანამედროვე ევროპელისათვის, რის გამოც, XX საუკუნის ადამიანს ყოფნა-არყოფნის საკითხი ექცა პირველ რიგში გადასაწყვეტად. ეს ეპოქალური სიტუაციაა. ხოლო ამ კითხვაზე პასუხის ერთადერთ კრიტერიუმად კი, პირადი ღირებულებების გარკვევა და მისი საზრისის დადგენაა შემორჩა. ჩემს თავს რომ ვკითხო, თუ რაში ჩანს, რომ ეს საკითხი ყველაზე უფრო სა-

¹ კამიუ ეკუთვნის იმ ექსისტენციალისტთა რიგებს, რომელთა ნაზრებიც, კ. ბაქრაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ — „უფრო გასაგები ხდება ათეიზმის თვალსაზრისით“ [1, გვ. 20].

პირბოროტოა, წერდა კამიუ, ვუპასუხებ, რომ, საქციელში, რომელსაც ადამიანები სჩადიან [8, გვ. 115].

შექმნილ სიტუაციაში, როდესაც ორმოცდაათწლიანი მონაკვეთი კაცობრიობის ცხოვრებიდან, ასახიჩრებს, იმონებს და კლავს სამოცდაათ მილიონ ადამიანს [9, გვ. 14]. კითხვები იმის შესახებ, თუ რამდენი განზომილება აქვს სამყაროს, ანდა რამდენი კატეგორია — გონებას, მზე ბრუნავს დედამიწის გარშემო თუ პირიქით და სხვა მრავალი მსგავსი საკითხი, რომელიც ტრადიციული ფილოსოფიის პრობლემატიკას შეადგენს, პირველობას უთმობს ადამიანისათვის უფრო საპირბოროტო და უფრო „ახლობელ“ საკითხებს. როცა უკვე სიკვდილ-სიკოცხლზეა უშუალოდ ლაპარაკი და გასარკვევია ადამიანის ინდივიდუალური არსებობის ღირებულება და საზრისი, ტრადიციული ფილოსოფია თავისი ტრადიციული საკითხების გადაწყვეტით, ცალკეულ პიროვნებას, აბსურდის განცდიდან, ანუ პესიმისტური მსოფლმხედველობიდან თავის დასაღწევად და სულეირი შევების მოსაპოვებლად ვერ გამოადგება. არადა, ყოველივეს მიმართ აბსურდულობის გრძნობით დამძიმებულ ადამიანს, სწორედ ასეთ მდგომარეობაში სჭირდება, კამიუს თანახმად, შველა ფილოსოფიისაგან, „ფილოსოფიის ნუგეში“.

ამრიგად, თუკი ადამიანს გზა არა აქვს მარადისობისაკენ, არ არსებობს არც ღმერთი, არც საიქიო და ყველაფერი ამქვეყნიურით მთავრდება, რაშიც კამიუ ღრმად იყო დარწმუნებული, თუკი XX საუკუნის ადამიანის ხვედრი არაფრით განსხვავდება მითითური გმირების, სიზიფესა და პრომეთეს აბსურდული ზვედრისაგან, მაშინ, ცხადია, ასეთ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანს, ბუნებრივად უჩნდება მოთხოვნილება, უპასუხოს კითხვას: ღირს თუ არა, მისი ეს აბსურდული ყოფა იმად, რომ მან გააგრძელოს, ბოლომდე განვლოს იგი და საკუთარი ნებით, წინასწარ არ დაასრულოს თავისი, ისედაც ხანმოკლე სიცოცხლე?

ამდენად, ადამიანური არსებობის ნომერ პირველ მსოფლმხედველობრივ საკითხად, დღის წესრიგში დგება თვითმკვლელობის პრობლემაზე დადებით ან უარყოფითი პასუხის გაცემა, ნათელი გონების, ანუ მკაცრი ლოგიკურ-თეორიული განსჯის (და არა რწმენისა და წარმოსახვის, ფანტაზიის) ფარგლებში.

კამიუს აზრით, ამის გაკეთება შეუძლია (და ევლება კიდევ) მხოლოდ ფილოსოფიას. ამიტომაც, შექმნილ სიტუაციაში, ფილოსოფიის ძირითად და უპირველეს საკითხად გამოდის თვითმკვლელობის პრობლემაზე პასუხის გაცემა, რომელიც თავის მხრივ, იქნება თეორიული დასაყრდენი და საფუძველი იმისათვის, რომ ადამიანმა (კერძოდ კი აბსურდის პიროვნებამ) შეძლოს დაკმაყოფილება და პასუხი, მისთვის ყველაზე უფრო შემაწუნებელი კითხვებისა. ეს კითხვებია: არსებობს თუ არა ადამიანის ამ აბსურდული ყოფიერებისაგან თავის დაღწევის რაიმე გზა?! მოიძებნება რაიმე გამოსავალი ადამიანის აბსურდული ყოფის თავიდან ასაცილებლად, თუ აბსურდის დაძლევისა და გადალახვის ყველა გზა, თვითმკვლელობის ჩათვლით, მოჭრილია?! თვითმკვლელობა უნდა იქნეს არჩეული, თუ ამქვეყნიური დროებითი და აბსურდული ყოფნის გაგრძელება იმ შემთხვევაში, თუკი აღმოჩნდება, რომ არც ერთი ამ ორიდან არ ყოფილა აბსურდისაგან თავის დაღწევის რეალური გზა?! და თუ არც სხვა, მესამე გზა არ იქნება პრინციპულად შესაძლებელი, მაშინ, შეიძლე-

ბა რაიმე უპირატესობა მიენიჭოს ამ ორი შესაძლებლობიდან ერთ-ერთს?! რომელს კონკრეტულად და რატომ?!

შეიძლება ითქვას, რომ ალბერ კამიუს, ამ კითხვებზე საბოლოო პასუხების მიღებამდე, ნაადრევად მოუსწრო აბსურდულმა სიკვდილმა, შემთხვევითი ავტოკატასტროფის სახით, ორმოცდაშვიდი წლის ასაკში.

რაც კამიუმ ბოლომდე მოასწრო და დაიჯერა კიდევ ფილოსოფიის მიმართ, ეს იყო ფილოსოფიის მიჩნევა ერთადერთ შესაძლო თეორიულ გზად, რომლითაც შეიძლება რაიმე აზრიანი და ვინ იცის, შედეგიანი ბრძოლაც კი, აბსურდის მოძალებული განცდის გასაწმენდად თუ დასათრგუნადად.

კამიუმ დასაბა კონკრეტული მიზანი და დაასახელა ამ მიზნის რეალურად გახზორციელების პრაქტიკულ გზათა მისაგნები ლოგიკურ-თეორიული საშუალება. მიზანია — ადამიანის აბსურდული ყოფიერების გადასალახავი რეალური გზების, პრაქტიკულად გადასადგმელი ნაბიჯების მიგნება და ხორცშესხმა, ხოლო ამის თეორიული საშუალებაა — ფილოსოფია, როგორც სამოქმედო პრაქტიკული ხაბიჯების ცხადი და ნათელი, ლოგიკურად დასაბუთებული განსაზღვრა.

კამიუს მიხედვით, ფილოსოფია წარმოადგენს ადამიანის აბსურდული ყოფიერების არა უშუალო გადალახვის გზას და საშუალებას, არამედ ამ მიზნის მისაღწევად სწორი, პრაქტიკული მოქმედების ლოგიკურ-თეორიული განსაზღვრის საშუალებას. მსოფლმხედველობრივი მრწამსის (თუნდაც პესიმისტურის) მოპოვების საშუალებას.

რაც შეეხება კამიუს მიერ თვითმკვლევლობის პრობლემის ლოგიკურ-თეორიული გადაჭრის გამოცხადებას ფილოსოფიის ძირითად საკითხად, იმას კი არ ნიშნავს და ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს XX საუკუნის პირმშო, ყოველი ცალკეული ადამიანი-პიროვნება, პროფესიონალურ-ფილოსოფიურ ზოლვაწყოებს ეწეოდეს (ფილოსოფიას ელიტარულობაზე თავის თქმას არა სთხოვს კამიუ), არამედ ეს ნიშნავს იმას, რომ ამ პრობლემის შესახებ ამა თუ იმ მოაზროვნის, ფილოსოფოსის მიერ შემუშავებული რაიმე თეორია, ანუ დადებითი თუ უარყოფითი პასუხი და მისი ლოგიკური დასაბუთებულობა, იქცევა საზოგადოების ფართო ფენების ცხოვრების წესის წარმმართველ და განსაზღვრველ ძალად, იმ დადებით თუ უარყოფით იდეალად და ღირებულებად, იმ მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციად, რომლის მიხედვითაც (ანდა საპირისპიროდ) ააგებს და წარმართავს თავის პირად ცხოვრებას, XX საუკუნის ევროპელი (ვინც უკვე აბსურდის განცდას თუ გრძნობას მთლიანად შეუპყრია. ასეთ ადამიანთა რიცხვი კი, კამიუს აზრით, მილიონებს ითვლის უკვე, და თანაც, მზარდი მაჩვენებლით ხასიათდება). სულერთია, იქნება ეს ბოლომდე განცნობიერებული და შეუგნებელი ცალკეული ინდივიდთა მიერ, თუ ქვეცნობიერად და შეუგნებლად (ვთქვათ, წამხედურობით, ანდა „მოდას აყოლილობით“) განხორციელებული.

ლიტერატურა

1. ბაკრაძე ე., ექსისტენციალიზმი. თბ., 1962.
2. ერქომაიშვილი ვახტანგ, ადამიანის თავისუფლება და პასუხისმგებლობის პრობლემა. ბათუმი, 1989.
3. კოდუა ელუარდ, ფილოსოფიის არსის გაგების კრიტიკისათვის გერმანულ ეგზისტენციალიზმში. თბ., 1979.

4. ნიბლაძე ვ. ეგზისტენციალიზმი და შემოქმედების პრობლემა. თბ., 1983.
5. Великовский С. И. Грани несчастного сознания. М., 1973.
6. Какабадзе З. М. Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970.
7. Камю А. Избранное. М., 1967.
8. Camus A. Le mythe de Sisyphe. Paris, 1961.
- 9: Camus A. L'homme révolté. Paris, 1961.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

დალი დანელია

პოსტმოდერნიზმის შესახებ

თანამედროვე დასავლეთის ლიტერატურული კრიტიკა ლაპარაკობს „ხელოვნების სიკვდილზე“, „ლიტერატურის სიკვდილზე“, „ანტილიტერატურაზე“, „ანტიხელოვნებასა“ და „პოსტკულტურაზე“. ეს აბსოლუტური ნიჰილიზმი და მხატვრული ლიტერატურის ჩვეულებრივი გაგებისაგან დიამეტრულად საწინააღმდეგო გაგება პოსტმოდერნიზმისა და მათი თეორეტიკოსების დომინანტური იდეაა.

დღევანდელი დასავლეთის ესთეტიკური და კულტუროლოგიური აზრი მოდერნიზმსა და პოსტმოდერნიზმს ქრონოლოგიურ საზღვრებს უდგენს: მოდერნიზმს — მე-20 საუკუნის დასაწყისიდან მე-20 საუკუნის 60-იან წლებამდე, პოსტმოდერნიზმს — მე-20 საკ. 60-იანი წლებიდან — დღემდე.

ლიტერატურისა და ხელოვნების განვითარებაში ქრონოლოგიური საზღვრები და პერიოდიზაცია ძნელი დასადგენია. ვფიქრობთ, რომ პოსტმოდერნიზმი მხოლოდ გაგაძელება ყოველგვარი წყვეტილებისა და საზღვრების გარეშე მოდერნიზმისა, და რომ ის მსოფლმხედველობა, რომელიც მათშია გამოხატული და ის თეორიული წყაროები, რომელთაც ისინი ეყრდნობიან, ერთი და იგივეა. პოსტმოდერნიზმს არა აქვს მოდერნიზმისაგან განსხვავებული მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციები: ეს არის ირაციონალიზმი და ანტიინტელექტუალიზმი, „გონების მსხვერვისა“ და ადამიანის სულის ირაციონალური განზომილებების წინააღმდეგ ტენდენცია. პ. შოპენჰაუერის, ფრ. ნიცშეს, ზ. ფროიდის, ანრი ბერგსონის — ირაციონალიზმის კლასიკოსების — თეორიებს მხატვრულად შეესხა ხორცი მოდერნიზმსა და პოსტმოდერნიზმში.

მოდერნიზმიც და პოსტმოდერნიზმიც თვლიან, რომ ხელოვნების დანიშნულებაა სამყაროს ირაციონალური, ბნელი, ქაოტური ძირის, ხოლო ადამიანის ფსიქიკაში — არაცნობიერი ძალების გამოხატვა. ზოგისთვის ეს „ძირი“ არის კანტის „ნივთი თავისთავად“, ზოგისთვის — ა. შოპენჰაუერის ნება. ფრაიდიზმი კი ის მოძღვრებაა, რომელსაც ზოგიერთ მოდერნიზტსა და პოსტმოდერნიზტთან მხატვრულად შეესხა ხორცი.

პოსტმოდერნიზმი გამოირიყვანს თავის დაქვემდებარებას რაიმე მსოფლმხედველობისადმი. მაგრამ ის მაინც ექვემდებარება განსაზღვრულ მსოფლმხედველობას, კერძოდ, ირაციონალიზმის გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიურ პრინციპს: ჩვენს ფსიქიკაში არაცნობიერის, სამყაროში კი — ქაოსისა და უგუნურობის, შეუცნობელი ძალების არსებობის პრინციპს.

საერთოდ, საკითხი ლიტერატურისა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ურთიერთმიმართების შესახებ ძალიან ფართო საკითხია, აქ ჩვენ ამ საკითხს ვერ დავაყენებთ, ვიტყვი მხოლოდ, რომ ხელოვნებისა და ლიტერატურის თუ რომელიმე მიმდინარეობას ატყვია ფილოსოფიის გავლენა, ეს უპირველეს ყოვლისა, ითქმის მოდერნიზმსა და პოსტმოდერნიზმზე.

პოსტმოდერნისტებს შორის განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს მე-20 საუკუნის პირველი ნახევრის ცნობილი ფრანგი ირაციონალისტი-სა და ინტელიტის ანრი ბერგსონის ფილოსოფია. ჩვენ მოკლედ, სქემატურად მიმოვიხილავთ ბერგსონის ფილოსოფიის იმ საკითხებს, რომელთაც ეყრდნობა პოსტმოდერნიზმი.

მოდერნიზმისა და პოსტმოდერნიზმის რიგმა მიმდინარეობებმა თავისი თეორიული დაფუძნებისათვის ბევრი რამ ისესხეს ა. ბერგსონისაგან. ა. ბერგსონი აღიარებული იყო ხელოვნების ფილოსოფოსად და თეორეტიკოსად, ძალიან პოპულარული იყო მხატვრული ინტელიგენციის წრეში.

ახალი დროის რაციონალიზმის მთავარ შეცდომად ბერგსონი თვლის შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს შორის გადაუღებავი ზღვარის დადებას: რაციონალიზმი იმით, რომ იყენებს კატეგორიებს, სქემებს, კლასიფიკაციებს და სხვ., ქმნის ყოფიერებისა და ცნობიერების კანონზომიერების ილუზიას. ყოფიერება არ ემორჩილება კანონზომიერებას და, ამდენად, ინტელექტის მიერ მის გაგებას. „ინტელექტი, — წერს ა. ბერგსონი, — ხასიათდება სიცოცხლის ბუნებრივი არგავებით“ [1, გვ. 148]. ინტელექტს შეუძლია აღწეროს სინამდვილის ცალკეული მოვლენები, ის აღიქვამს სინამდვილეს დანაწევრებულად, ის იმეცნებს სინამდვილის მხოლოდ ფორმებსა და არა არსებას. „ინტელექტი არის ფორმის შემეცნება“. ეს ფორმა ინტელექტისთვის არის „აუცილებლობის ფორმა“. ცნობიერება, სიცოცხლე და მისი ევოლუცია არ ემორჩილება ლოგიკურ ანალიზს, რამდენადაც სიცოცხლე სტიქიურია. მხოლოდ ინსტინქტს და ინტუიციას შეუძლია სიცოცხლის წვდომა.

ბერგსონი ლაპარაკობს „წმინდა ხანგრძლივობის“ ინტუიციაზე, რომელსაც განსაზღვრავს, როგორც ცნობიერების მქონე არსების სუბსტანციას. „წმინდა ხანგრძლივობა“ გულისხმობს წარსულის შენახვას აწმყოში. კანტის სწინააღმდეგოდ ბერგსონი ამტკიცებს, რომ დრო არის არა გრძობადობის აბრიორული ფორმა, არამედ ჩვენი არსების მთავარი თვისება.

ბერგსონი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს აფექტურ და ნებით სიცოცხლეს, მის მთავარ თვისებად კი ხანგრძლივობას, დროით უწყვეტობას თვლის. ყოველი ფილოსოფია, რომელიც ორიენტირებულია ცნობიერების დაუნაწევრებელ უწყვეტობაზე, რელიგიურია, რამდენადაც აღვიძებს სულში უსასრულოს გრძობას.

ბერგსონისათვის ინტელიტური შემეცნების ტიპური მაგალითია მხატვრული შემოქმედება. ინტუიცია ყოფიერების წვდომის მისტიკური აქტია, ხოლო ამ აქტის უმაღლესი ფორმა არის მხატვრის ესთეტიკური ინტუიცია, რომელშიც ქრება განსხვავება შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს შორის. ამ დებულებებიდან გამომდინარეობს ბერგსონის კონცეფცია ხელოვნების ეზოთერული, ელიტარული ბუნების და ხელოვანის უმაღლესი დანიშნულების შესახებ.

ყოველ დროში, ბერგსონის აზრით, იყო ხალხი, რომელთა დანიშნულება იმაშია, რომ თვითონაც დაინახონ და სხვებსაც დაინახონ ის, რასაც ჩვენ ვერ ვამჩნევთ. ესენი — ხელოვნების ხალხია. პოეტი — გამომქვავი ხელოვანია. „ველაზე მეტად კი ეს მხატვრებზე ითქმის, და მაგალითად ასახელებს კოროსა და ტერნერს: ისინი ხიდავენ ბუნებაში ისეთ მხარეებს, რომელთაც ჩვენ ვერ ვამჩნევთ; ხელოვნება გვიჩვენებს, რომ ჩვენი აღქმის უნარის გაფართოება შეიძლება. მხატვარი კი არ ასახავს საგნებსა და მოვლენებს, არამედ თვითონ

ქმნის სინამდვილეს, თვითონ შეაქვს მასში წესრიგი. ეყრდნობოდა რა ამ დებულებებს, მოდერნისტებსა და პოსტმოდერნისტებს თავიანთი შემოქმედება და კონცეფციები გააზრებული ჰქონდათ როგორც ახალი შეხედულება სამყაროზე, როგორც თეორია, რომელიც მათ შექმნეს.

არასოდეს არ ყოფილა კაცობრიობის ისტორიაში თაობა, რომლისთვისაც მიწა, რომელზეც ის დგას, ისე არამდგრადი ყოფილიყოს, როგორც დღეს. ცნობიერების კრიზისი XX საუკუნის 70-იანი წლებიდან უფრო მკვეთრი გახდა. ჩვენი გამარჯვებული ტექნიკა ჩვენს წინააღმდეგ შემობრუნდა; თანამედროვე ადამიანები — ეს არის თვითმკვლელების კლუბი: ასეთი შეფასება აქვს მიცემული დამავლეთის ზოგი მოაზროვნის მიერ ჩვენს ეპოქას — XX საუკუნის დასასრულს, ხოლო იმ ხელოვნებას და მწერლობას, რომელიც მხატვრულ სახეებში ასახავს ამ ეპოქას, ასე დანახულს, პოსტმოდერნიზმი ეწოდება.

პოსტმოდერნიზმში ასახვა პოვა ღირებულებების კრიზისმა, იდეოლოგიების და სახელმწიფოს, როგორც თავისი მოქალაქეების დამცველის, იდეის გაყოტრებამ, იმ კონცეფციამ, რომ ჰუმანიტება გაყალბებულია, რომ რეალობა ამელავნებს თავის თავს მხოლოდ ფიქციებში.

ის ნიშნები, რომლებიც ახსიაოებს პოსტმოდერნისტულ მწერლობასა და ხელოვნებას, ჩვენი აზრით, შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

- 1) ირაციონალისტური და ანტიინტელექტუალისტური ორიენტაცია.
- 2) ფრაგმენტულობა და დეკონსტრუირება.
- 3) უარის თქმა მწერლობისა და ხელოვნების კანონებსა და წესებზე — დეკანონიზაცია.
- 4) ტრადიციასთან კავშირის გაწყვეტა. ავანგარდიზმი და ნოვატორობა.
- 5) ცინიზმი და კომიკური პათოსი.
- 6) მისტიფიკაცია და სიმბოლიზაცია.
- 7) პათოლოგიურის მიმართ ინტერესი.

განსხვავებით პროზისაგან, პოეზია იყო და, ჩვენი აზრით, დღესაც არის (თუმცა ამას დღეს არაიშვიათად უარყოფენ) ხელოვნება, რომელსაც თავისი მკაცრი კანონები აქვს. ეს კანონები ძირითადად არის ზომის, მეტრის, რითმის და, საერთოდ, გამოხატვის ფორმალური, გარეგნული სახის რაოდენობრივი განსაზღვრულობები. პოეზია არის ხელოვნება, რომელიც რეგლამენტირებულია აგების წესით, რეგლამენტირებულია ძველთაგანვე დადგენილ სტატუტებით, სტროფული მახასიათებლებით.

მოდერნიზმმა და პოსტმოდერნიზმმა უკუაგლო ეს სტატუტები და კანონები, მიიჩნია რა, რომ ისინი მოქველდნენ, ჩამდენადაც ბორკავენ შინაარსის თავისუფალი გამოხატვის შესაძლებლობას. აქედან — უარის თქმა რიტმზე, რითმაზე, პუნქტუაციაზე.

პოსტმოდერნისტული პოეზია თავს თვლის ისეთ პოეზიად, რომელიც ქმნის „ჰუმანიტეტ რეალობას“, რომელიც წვდება საგანთა და სამყაროს ფარულ, იდუმალ არსს, მაგრამ წვდება რაციონალური, ლოგიკური აზროვნებისაგან განსხვავებული ხერხებით. ამიტომ, პოეზიის ჩასმა წესებისა და კანონების „ჩარჩოებში“ მათთვის არის პოეზიაზე ლოგიკური და ესთეტიკური კონტროლი, საგანთა ჩვეულებრივი წესრიგის დარღვევის აკრძალვა.

სიურრეალისტური პოეზია, რომელიც ასპარეზზე გამოვიდა მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში, შემდგომ წლებში — ე. ი. პოსტმოდერნიზმის ეპოქაშიც — საკმაოდ გავრცელებულია.

საგანთა და მოვლენათა დაკავშირების უცნაურობა და მოულოდნელობა აზრის თითქოს ერთიანი ნაკადი, რომელმაც, ალბათ, უნდა გამოხატოს მოვლენათა უწყვეტი კავშირი — ეს უნდა იყოს გამოხატული, ამ პოეზიის წარმომადგენელთა აზრით, სიურრეალისტურ ლექსებში. ამის ნიმუშად გამოდგებოდა ჟან არპის „პოემა“, რომელშიც ეხვდებით ასეთ სტრიქონებს:

„ქვეები — ეს შიგნეულობაა
 ბრავო ბრავო
 ქვეები ეს ჰაერის სვეტებია
 ქვეები ეს წყლის ტოტებია“¹.

სიურრეალისტების კომენტარები საკუთარ პოეზიასა და შემოქმედებით მეთოდზე, განსხვავებით მათი პოეზიის ბუნდოვანებისაგან, ნათლად აჩვენებს მათს მსოფლმხედველობას. რომელიც, ისევე, როგორც სიურრეალისტური მხატვრობა, ირაციონალისტური ორიენტაციისაა.

ლექსში უნდა გაშიშვლდეს ქვეცნობიერისა და ჯადოსნურის კულტი, — ამით გამჟღავნდება ჭეშმარიტი რეალობა. წარმოსახვა ფრთებს ისხამს მაშინ, როცა დუმს გონება, როცა არ არსებობს გონებისმიერი კონტროლი.

მრავალმნიშვნელობა სიურრეალისტების ყოველი სტრიქონისა უმრავლეს შემთხვევაში განუსაზღვრელობასა და გაუგებრობამდეა მისული. ბუნდოვანების კულტი ანათესავებს მათ სიმბოლისტებთან. ბრეტონი ამბობდა, რომ მისი ლექსები ზანდაზან პირადად მისთვისაც გაუგებარია. სიტყვის და მისი შინაარსის ადექვატურობა პოეზიაში, სიურრეალისტების აზრით, სრული არ უნდა იყოს. ამდენად, ლექსის ბოლომდე გაგებაც შეუძლებელია.

ავანგარდიზმს საერთოდ და განსაკუთრებით მე-20 საუკუნის II ნახევრის ავანგარდისტებს, ან, როგორც სხვაგვარადაც უწოდებენ „ექსპერიმენტალისტებს“ აქვთ პრეტენზია „ტოტალური ამბოხისა“ ყველასა და ყველაფრის მიმართ. დას. გერმანიაში, ავსტრიაში და შვეიცარიაში „ახალმა მემარცხენეებმა“ თავისი ხმაურიანი გამოსვლებით „ძველი“ ლიტერატურის წინააღმდეგ შეუქმნეს მათ რეკლამა. მათ გამოაცხადეს თავისი შემოქმედება „კონკრეტულ პოეზიად“. ავანგარდისტების ამ ფრთის თეორეტიკოსია ჰ. ჰაისენბიუტელი, რომელმაც წიგნი „ლიტერატურის შესახებ“ მისცა თეორიული დასაბუთება ამ მიმდინარეობას. „კონკრეტული პოეზიის“ წინამორბედებად ის ასახელებს სტ. მალარმეს, აპოლინერს, მარინეტის, ჯოისს, სტაინს, ვ. ვულფს, კამინგს; არპს და ა. შ. „ადამიანის ცნობიერება მოხვდა ისეთ ვითარებაში — ამტკიცებს ის, — რომელშიც შთაბეჭდილებები და შინაგანი იმპულსები არ იფარებიან სინტაქსური და გრამატიკული კავშირებით, რასაც წარმოადგენს ისტორიულად ჩამოყალიბებული ენა. ამ სისტემის რღვევით თავისუფლდება ცალკეული დასახელებების ენერგია და ცალკეული სიტყვა ხდება უფრო „კონკრეტული“, ვიდრე რომელიმე სინტაქსურ კავშირში“ [4, გვ. 73].

ცალკეული სიტყვის „გამოთავისუფლებული ენერგიის“ კონცეფციის თანახმად, ამტკიცებს ამ მიმართულების მეორე მეტრი ო. გომრინგერი, ლექსი უნდა შედგებოდეს ერთი სიტყვისაგან. იმის მაგივრად, რომ მწერალმა ან პო-

¹ „La poesie surréaliste“, p. 37. ცატარბელაა კრებულად „Критический реализм XX в. и модернизм“. 1967.

ეტმა აღწეროს ზამთრის პეიზაჟი, მას შეუძლია გამოიყენოს მხოლოდ ერთი სიტყვა „თოვლი“. ასეთი ერთი სიტყვით აქვს მას დაწერილი შემდეგი „ლექსი“:

„ბინგ-პონგი
პინგ-პონგ-პინგი,
პონგ-პინგ-პონგი
პინგ-პონგი“.

მკითხველს არა აქვს უფლება ასეთი ე. წ. ლექსები დაცინვად მიიღოს, რადგან ეს ლექსები „რევოლუციური“ მნიშვნელობისაა. ერთ-ერთი შეხედულების თანახმად, ასეთ ლექსებში ადამიანი ადვილად იგებს და ადვილად არის თვითონაც გაგებულნი.

ეს „ახალი პოეზია“, რომელიც თავს ძალიან შორს იჭერს რეალობისაგან, უბრალო ენობრივი სიმახინჯეა. მაგრამ, გარდა „ენობრივ-გრამატიკული“ მიზნებისა, ამ ე. წ. „კონკრეტულ პოეზიას“ უფრო შორს წასული თეორიული საფუძვლები და მიზნებიც გააჩნია: მისი ავტორები დარწმუნებული არიან, რომ ეს „პოეზია“ არის პროტესტი საზოგადოებრივი გემოვნების მიმართ, არის ფრაზის დაყოფა სიტყვებად, სიტყვებისა — მარცვლებად და ასობად. არის ექსპერიმენტული პოეზიის ბრძოლა კონფორმისტული საზოგადოების წინააღმდეგ, ბრძოლა თვისუფლებისა და კრიტიკული აზროვნებისათვის. ნიშანდობლივია, რომ თავის ე. წ. ლექსებს ეს პოეტები ლექსებს კი არა (და აქ ნამდვილად მართალნი არიან), ტექსტებს უწოდებენ. არცთუ იშვიათია ამ წრეში ლაპარაკი „ანტიგრამატიკასა“ და „მეტასიტყვებზე“.

დაახლოებით ასეთივე ენობრივ ექსპერიმენტებს ატარებენ 60-იანი წლებში ავსტრიელი პოეტები ფ. მაირეკერი, ერნსტ იაღლი და სხვები.

ფ. მაირეკერის „ლექსები“ არის მეტყველების ნაწილების ჩამოთვლა ალიტერაციის პრინციპის მიხედვით: მსგავსი სიტყვებ ყოველგვარი აზრობრივი კავშირის გარეშე დალაგებულია სტრიქონებად, ფრაზები დატეხილია. სიტყვების ეს თავმოყრა ერთგვარ პრეტენზიას აცხადებს მონტაჟზეც — ასოციაციებსა და სიურრეალისტურ „ავტომატურ წერაზე“. მის ლექსებში გამოყენებული ხერხი ხშირად „ცნობიერების ნაკადს“ წარმოადგენს, ხშირად სიურრეალისტურ წინახატებს — გარემომცველი სინამდვილის დეფორმირებითა და საგნებს შორის ყოველგვარი კავშირის გამორიცხვით, სიზმრის „ლოგიკით“.

ამავე მიმართულების მეორე ავსტრიელი პოეტის ერნსტ იანდლის „ტექსტებიც“ დაწერილია მსგავსი რებუსებით. ე. იანდლი სიტყვებით ადგენს გეომეტრიულ ფიგურებს: სამკუთხედებს, ტრაპეციებს, რომბებს და ა. შ. სხვადასხვა უზორებს ასობისა და ციფრებისაგან.

ამ პოეტების წერის მანერა და მეთოდი ინტერპრეტირებულია მათი „იდეოლოგიის“ მ. ბენზეს მიერ: „ცივილიზაციის მდგომარეობაზე შეიძლება ლაპარაკი მისი ენობრივი სისტემის მიხედვით, — ენის კრიზისში ასახულია მსოფლიოს კრიზისი, ხოლო ენის დეფორმაციებში — „მსოფლიო სულის ყვირილი“.

მიუთითებენ, რომ პოეზიის ასეთი — ლინგვისტური ანალიზი — განიცდის ლ. ვიტგენშტეინის და სხვა ნეოპოზიტივისტების გავლენას. ამ პოეზიის ასეთი თეორიული დაფუძნების პოზიციებიდან დაშვებულია ყოველგვარი ექსპერიმენტები ენაზე, ენობრივი სისტემის მსხვერვეა და დანაწილება ამ მსხვერვეს, ზოგიერთი პოსტმოდერნიზმის აზრით, შეუძლია გახსნას ჩვენს წინაშე სამყა-

როს იდუმალდებიან და არა მარტო გაქსნას, არამედ ამ ცდების საშუალებით გამოთავისუფლებული „ენერჯის“ წყალობით გარდაქმნას კიდევ სამყარო. ამ ჰოეზის აქვს პოეტენზია, რომ მან აღმოაჩინა ახალი „ესთეტიკური რეალობა“ ენაზე ექსპერიმენტების საშუალებით. ეს „ექსპერიმენტი“ მდგომარეობს იმ-ში, რომ ენიდან, სიტყვებიდან განდევნილია მისი შინაარსი და შენარჩუნებულია მხოლოდ ფორმა. ამ ფორმის სხვადასხვა კომბინაციებით დგება ის „რალაც“, რაც მათ ლექსად მიაჩნიათ.

ეს ე. წ. „კონკრეტული პოეზია“, როგორც არაერთხელ აღუნიშნავთ, ძალიან შორსაა კონკრეტულობისაგან და შეიძლება ეწოდოს „აბსტრაქციონიზმი პოეზიაში“. ამ პოეზიას „უკონტაქტო“ პოეზიასაც უწოდებენ, — გარდა თვითონ ავტორისა, ის არავისთვის არაა გასაგები.

არახაკლებ პარადოქსულია ამ ჯგუფში შემავალი მწერლების პროზაც. მათი ერთ-ერთი იდეოლოგიის მარკუზეს თქმით, ანტიხელოვნებაში ჩადებულაა „პერმანენტული“ რევოლუციური პოტენცია. ასეთი „რევოლუციური“ პროზის ავტორებია კ. ბაიერი და ო. ვინერი. კ. ბაიერის „რომანში“ — „მეექვსე გრძობა“ მოცემულია ე. წ. ასოციაციური მონტაჟი. ნაწარმოების პერსონაჟის ცნობიერებაში „მეხსიერების კვანძები“ აღნიშნულია თითო გვერდზე თითო სიტყვით ან თითო ფრაზით.

ასეთივე მანერით არის დაწერილი ოსვალდ ვინერის რომანიც. თითოეული აბზაცი „რომანში“ დასათურებულია; აბზაცები შეიცავს მსჯელობის „ნატეხებს“. „მსჯელობები“ არ არის მიყვანილი დასრულებულ აზრამდე, — ისინი მოულოდნელად გაიღვებენ ხოლმე და წყდებათ. რომანი სავსეა ვითომ სენტენციებით სხვადასხვა თემებზე, რომლებშიც გაუგებარია რისი თქმა სურს ავტორს. ეს, და პუნქტუაციაზე, არაბულ ციფრებზე, სწორ ორთოგრაფიაზე უარის თქმა მიჩნეულია ავტორის ნოვატორობად. ასეთი ნოვატორობის უკან ხშირად ელემენტარული უნიჭობა იმალება: მსგავსი ლექსებისა და პროზის წერა ხომ ყველას შეუძლია.

სკანდალური ნოვატორობა გამოამქლავნა დას. გერმანულმა ნოვაგანგარდისტმა რომანისტმა არნო შმიდტმა. მისი „რომანი“ იწონის დაახლოებით 5 კვ., სიგანე-33 სმ. და სიმაღლე — 44 სმ-ს. „რომანი“ დაწერილია „ცნობიერების ნაკადის“ მეთოდით. ცნობიერების ეს ნაკადი შედგება ასოციაციებისაგან, რომლებსაც აქისრიათ ფუნქცია — აჩვენონ ქვეცნობიერის ზემო ფენა. ფროიდისა და ჯოისის მიმდევარი არნო შმიდტი ძალიან გართულია ფსიქოანალიტიკური ძიებებით — უნდა სიტყვებით გამოხატოს ქვეცნობიერი და იმედი აქვს, რომ ამას მიაღწია. უფროსად „შპიგელის“ კორესპონდენტთან საუბარში ის ამბობს, რომ დას. გერმანიის 60 მილიონი მცხოვრებიდან მის რომანს წაიკითხავს მხოლოდ 390, ხოლო ნაწილობრივ გაიგებს მხოლოდ 7—8 ადამიანი.

პოსტმოდერნისტული პროზის კლასიკური წარმომადგენლები არიან ფრანგული ე. წ. „ახალი რომანის“ შემქმნელები. „ახალი რომანი“ არის ის მიმდინარეობა პროზაში, რომელიც პოსტმოდერნიზმს მიეკუთვნება ქრონოლოგურადაც და თავისი არსითაც და რომელშიც უკიდურესობამდე არის მიყვანილი 60-იანი, 80-იანი წლების ავანგარდიზმი. ამ მიმართულების ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლები არიან ალენ რობ-გრეიე და ნატალი საროტი.

„ახალი რომანისტები“ ფართოდ განმარტავენ თავიანთ შემოქმედებით მეთოდს და ამტკიცებენ, რომ „ახალი რომანის“ სუბსტანცია—ეს არის გან-

საკუთრებული, „ჩემი“ სინამდვილე, ცალკე მყოფი ჩვეულებრივი სინამდვილისაგან.

ამ პროზას მეტწილად სიუჟეტი არ გააჩნია და პერსონაჟებიც რაღაც უსიცოცხლო სქემები არიან. ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლები ამას ხსნიან იმით, რომ სიუჟეტი გულისხმობს მოვლენათა და საგანთა მიჯნაშედეგობრივ კავშირს, ადამიანის ცნობიერებაში კი — აზრების ლოგიკურ გამომდინარეობას. დღევანდელ ქოსურ და უაზრო სინამდვილეში სიუჟეტი შეუძლებელია და, გარდა ამისა, დღეს ადამიანი პიროვნება აღარ არის და, შესაბამისად, ნაწარმოების პერსონაჟიც ვერ იქნება.

აღწერს რომ-გრიფი, რომელსაც პოსტმოდერნიზმის აპოლოგეტები დიდ შუერთად თვლიან, ამბობს, რომ ნაწარმოები უნდა შეიქმნას „არაფრისაგან, მტერისაგან“. კრიტიკოსი რიკარდო უარყოფს შინაარსის გამომხატველ ენას, რამდენადაც ჭეშმარიტი პროზა თავისუფალი უნდა იყოს აზრისგან.

რომ-გრიფის ცნობილი რომანი „რევოლუციის პროექტი ნიუ-იორკში“ გამოვიდა 1970 წ. მოქმედება ხდება განუსაზღვრელ მომავალში. ნიუიორკი და კუნძული მანხეტენი ნანგრევებად არის გადაქცეული. დანგრეული სახლები დეტალურად არის აღწერილი და საშინელების გრძნობას ბადებს. იწვის სახლები, ყოველ ნაბიჯზე აფეთქებებიან, ყოველ წუთში წყდება თხრობა, ერთი სიუჟეტური ხაზი მეორეზეა, მეორე — მესამეზე, — მკითხველი თითქოს ვირტუალურ სამყაროში მოხვდა. მთხრობელი ხის კარებზე შიშველი გაბაწრული ქალიშვილის კონტურებს ხედავს — თანდათან ეს კონტურები სხეულად გამოიკვეთება და ექიმო ქირურგიული ინსტრუმენტებით რაღაცას აკეთებს ამ სხეულზე, ჩანს სისხლი და ჭრილობები. თხრობა მთავრდება ხალიჩების გასაწმენდი სითხის ცინიკური რეკლამით.

„ახალი რომანის“ მეორე წარმომადგენელი ნატალი საროტიც პერსონაჟსა და ინტრიგას უწოდებს ტრადიციული რომანის დაძველებულ „ბუტაფორიას“, რომლის შესაძლებლობები უკვე ამოწურულია. თანამედროვე მკითხველი ელოდება რომანისაგან არა პერსონაჟს, არამედ შესვლას ჩვენი ცნობიერების ქსოვილში, რომელიც თავის უამრავ უჯრედში იჭერს და აჩერებს მთელ სამყაროს.

„ახალ რომანს“ მისი შემქმნელები „ანტი-რომანსაც“ უწოდებენ. რომანში, ნატალი საროტის აზრით, აქცენტი უნდა გაკეთდეს არა იმაზე, რა არის გამოხატული, არამედ იმაზე, თუ როგორ არის გამოხატული. ეს მოტივირებულია სიტყვის ბუნდობით. „მწერალი, — თქვა ნატალი საროტმა ერთ-ერთ სიმპოზიუმზე (1971), — მისიწრაფის იმ მდუმარე და დაბინდულ სიღრმეებში, სადაც ჯერ არ შეუღწევია სიტყვას, სადაც ენას ჯერ არ შეუსრულებია თავისი გამომფიტავი, სკლეროზული მოქმედება, სადაც ყველაფერი ჯერ კიდევ მოძრაობა, შესაძლებლობა, გაურკვეველი და გლობალური შეგრძნებებია“.

ნატალი საროტის მოთხრობა „თქვენ გესმით მათი“ თითქოს მოწოდებულია განახორციელოს ავტორის ეს კონცეფცია. მოთხრობის პერსონაჟი ხშიერი ინტელიგენტი, რომელმაც შეიძინა რაღაც ცხოველის პატარა ეგზოტიკური ქანდაკება, რომელსაც თავზე ევლება. შეილები დასცილიან ამ ქანდაკების მიმართ მის გრძნობებს. მოხუცმა იცის ეს და ძალიან განიცდის. მთელი მოთხრობა არის ამ კაცის განცდები, შიში, ფიქრები, ალტაცება ამ ქანდაკებით. წაშლილია ზღვარი რეალობასა და ცნობიერებას შორის. რჩება

შთაბეჭდილება, რომ პერსონაჟის ეს განცდები და ფიქრები გრძელდება რამდენიმე წუთს.

ნაწარმოების მიზნად ნ. საროტი ქვეცნობიერის საიდუმლოების, სიტყვამდე არსებული გრძნობების გამოხატვას მიიჩნევს, რამდენადაც „ენა გაციებული და დამორგუნველი ინსტრუმენტია“.

უან-პოლ სარტი მკაცრად აკრიტიკებდა „ახალ რომანს“, ასევე სიმონა დე ბოეუარიც მას უარყოფით შეფასებას აძლევდა: „ახალი რომანი“ მე მთრგუნავს, — წერდა ის. თუ მასში ადამიანზე ლაპარაკობენ, მხოლოდ როგორც ნოვთზე ან თავიდან იზორებენ მას როგორც ნოვთს... ამ ლიტერატურის უცვლელი თვისებაა მოწყენილობა: ის ართმევს სიცოცხლეს მის მარილს, მის ცეცხლს, მის ლტოლვას მომავლისაკენ. ამ ახალი სკოლის მიმდევრები მკვლარ სამყაროს აგებენ. ეს — ხელოვნური სამყაროა“ [2, გვ. 464].

ნ. საროტი უდავოდ ჭაინტერესო მწერალია, გრძნობებისა და განცდების ფაქიზი ნიუანსების მხატვარი. მაგრამ მისი მოწოდება, რომ ნაწარმოებში ქვეცნობიერის საიდუმლოება უნდა იყოს გამოხატული, ვფიქრობთ, ისევე მოწოდებად რჩება, რამდენადაც ამის გამოხატვა მის ნაწარმოებებში არასად არ ჩანს, ის ისევე ჩვეულებრივი „გაციებული ინსტრუმენტი“ — ენით სარგებლობს, რადგან განცდებსა და აზრებს ენის გარეშე ვერაფერ გამოხატავს.

ცნობილი შვეიცარიელი მწერალი და დრამატურგი ფრიდრიხ დიურენმატი კატეგორიულად მოითხოვდა — არ მიეკუთვნებინათ ის რომელიმე „იზმისათვის“, მიმართულებისათვის. მიუხედავად ამისა, რიგი ნიშნებით მისი შემოქმედება, ჩვენი აზრით, შედის ნეოავანგრადიზმის არეალში, თუმცა ფრ. დიურენმატი ერთობ დიდი და მასშტაბური მწერალი იყო იმისათვის, რომ ნეოავანგარდისტების ფორმალისტური ვარჯიშობები მოსწონებოდა. აქ ლაპარაკია მხოლოდ მის მსოფლმხედველობაზე.

ფრ. დიურენმატის ახალგაზრდობის დროინდელ მოთხოვნებში დახატული სამყარო თითქმის ისეთივე საშინელებებით აღსავსე და უიმედოა, როგორც კაფკასა და ბეკეტის სამყარო, უდავოა მათი გავლენა ახალგაზრდა მწერალზე, განსაკუთრებით ეს ითქმის პირველი მოთხოვნების წიგნზე სახელწოდებით „ქალაქი“ (1952). ამ ქალაქის ქუჩებში დადიან ურჩხულების მსგავსი ავტობუსები, ყველაფერი იქ, თვით ჰაერიც, ძალიან მძიმეა და უმოძრაო; ქალაქი თითქმის ცხოვრობს საშინელი ნგრევის მოლოდინში, ადამიანებს ჭყლეტს ერთმანეთს შორის არაბუნებრივი მიმართებები. როგორც კაფკასთან, აქაც ექსპრესიონისტური მანერით დგას ადამიანის მიმართების საკითხი მტრულ და საშინელ საზოგადოებასთან.

ამავე პერიოდში დაწერილ თავის პირველ პიესაში — „რამეთუ ნათქვამია“ დიურენმატი სოციალურ პრობლემებს ეხება. მასში უკვე მოცემულია ის ნიშნები, რომლებიც გამოარჩევს დიურენმატს სხვა მწერლებისაგან: თვით ყველაზე სერიოზული და მნიშვნელოვანი საკითხების დაყენების ტრაგიკომიკური მანერა, ცინიზმი, რომელიც მოწოდებულია დაფაროს მწერლის უდიდესი პესიმიზმი და ტკივილი, საკითხი პროვინების პასუხისმგებლობისა თანამედროვეობის წინაშე.

მწერლის ორი ადრეული პიესა ეძღვნება გერმანიის ისტორიულ წარსულს, მაგრამ მათშიც ალეგორიული ფორმით ისევე თანამედროვეობის პრობლემები დგას.

ისტორიულ თემატიკას მიმართა დიურენმატმა პიესაშიც „დიდი რომული“, რომელშიც ის თავისუფლად იყენებს ისტორიულ რეალიებსა და პერსონაჟებს.

პიესაში მრავალი რამაა პაროდირებული და გამასხრებული. დანგრევის პირად მყოფი რომის იმპერიის უკანასკნელი (?) იმპერატორი რომული არის პიესის მთავარი პერსონაჟი, გერმანელების თავდასხმა და გამარჯვება რომზე ოდოაკრის მეთაურობით დიდად არ აწუხებს რომულს: ის უვლის ქათმებს და ითვლის რომელმა ქათამმა რამდენი კვერცხი დალა ყიდის დიდი რომაელების ბიუსტებს (ფული არა აქვს), საუბრობს და ა. შ. სახელმწიფოს მართვა მას აღარ აინტერესებს.

პიესაში ზოგიერთ ადგილას პაროდირებულია შექსპირის „იულიუს კეისარი“, პაროდირებია აგრეთვე, ანტიკურ ტრაგედიებზე — მათში გამოხატულ მორალურ და მოქალაქეობრივ ნორმებზე. ანტიურობა აქ პათოსდავადებულია და დადაბლებულია. პაროდიაა ისიც, რომ რომის იმპერიის დაცემის გრანდიოზული ეპოპეა დაყვანილია მხოლოდ ერთ უქნარა პიროვნებაზე — იმპერატორ რომულზე. მაგრამ ამ პერსონაჟის გროტესკულობის შიღმა დიურენმატი აჩვენებს სახელმწიფოს ისტორიული ბედის გარდუვალობას და მილიტარიზმის დამხობის აუცილებლობას. აშკარაა, რომ დიურენმატმა რომის მომავლადეი იმპერიის სახით გამოხატა საერთოდ იმპერიების, როგორც ხალხთა საპყრობილისა და ძალადობის ცნსახიერების, ისტორიის აშპარვიდან წასვლის აუცილებლობა, რომულს უნდა თავისი იმპერიის სიკვდილი, მას შეგნებული აქვს, რომ (სიზარმაცე და გულგრილობა მისთვის მხოლოდ ნიღბია) ვერაფერი შეაჩერებს ისტორიულ აუცილებლობას. ის უარყოფს მოვალეობას, რათა ემსხვერპლოს რომის იმპერიის სიკვდილს, რომის იმპერიის — მრავალი ერისა და სახელმწიფოს დამამხობელის — სიკვდილი და ამ სიკვდილისათვის ხელისშეწყობა რომულს ესახება მთელი კაცობრიობის წინაშე ვალის მოხდად.

პოსტმოდერნიზმისა და მოდერნიზმის ე. წ. „წყვეული საკითხები“ ადამიანის განმარტოებულობა და მიუსაფრობა, მისი ძრწოლა საშინელი სინამდვილის წინაშე, საბედისწერო შემთხვევა, რომელიც ანგრევს ადამიანის მთელ ცხოვრებას, სამყაროს ბნელი, ავისმომტანი ძალების ბატონობა მის სიცოცხლეზე, ყოფიერების აბსურდულობა, ადამიანთა უღმობელობა, — ე. წ. „ექსისტენციური კრიზისის“ ის საკითხები, რომლებიც წამოაყენა ეგზისტენციალიზტურმა ფილოსოფიამ და მწერლობამ, არის ფრ. დიურენმატის დრამატურგიისა და პროზის მთავარი თემა.

მოულოდნელობა, შეუცნობელი ბნელი ძალები ადამიანებშიც, ბუნებაშიც და ცხოვრებისეულ სიტუაციებშიც, არაბუნებრიობა, რომელსაც შეუძლია შოკის რეაქცია გამოიწვიოს მყურებელშიც და მკითხველშიც — ეს არის ფრ. დიურენმატის შემოქმედებითი მეთოდი. მისი შემოქმედების მკვლევარები მიუთითებენ დაახლოებით ასეთივე მეთოდზე მე-20 საუკუნის პირველი მესამედის გერმანელ ექსპრესიონისტ დრამატურგ ფრანკ ვედეკინდთან და დიდ გერმანელ დრამატურგ ბერტოლდ ბრეხტთან. გაკვირვებისა და მოულოდნელობის ეფექტი დრამატურგიაში ცნობილი მეთოდი, მაგრამ დასახელებულ დრამატურგებთან და დიურენმატთან განცვიფრებას ბევრად დიდი როლი აქვს, ვიდრე სხვებთან. დიურენმატთან გაკვირვების ამ ხერხს ემატება ცინიზმი, ხშირად მისული ადამიანის მიმართ უდიდეს ზიზღამდე. ამის ტიპურ

ნიმუშს წარმოადგენს ფრ. დიურენმატის ფართოდ განმარტებული პიესა „ხნიერი ქალის ვიზიტი“. გროტესკული ფორმით პიესაში დასმულია პოლიტიკურ პლანშიც და საერთო-ადამიანურ პლანშიც, მრავალ სხვა პრობლემასთან ერთად, ერთი პრობლემა: ბოროტების ფატალურობა და ადამიანთა შეხედულებების გარდაქმნა ძალადობის, ზეწოლის (პოლიტიკური იდეა იქნება ეს თუ ცხოვრებისეული გარემოებები — ამ შემთხვევაში ქალაქელების მატერიალური სიღარიბე) გზით იქამდეც კი, რომ პატიოსანი ადამიანიც შეიძლება მკვლედი და ბოროტმოქმედი გახდეს. აქაც, ჩვენი აზრით, მოდერნისტული ლიტერატურის ერთ-ერთი მთავარი მოტივი ფიგურირებს: ადამიანის თანდაყოლილი და ფატალური დანაშაულებრიობა.

ფრ. დიურენმატის ერთ-ერთი პრინციპია — „პარადოქსულობაში მკლავნდება სინამდვილე“. და მართლაც, გროტესკულობითა და ცინიზმით აღსავსე მის ნაწარმოებებში უდიდესია იმ სიმართლის ძალა, რომელიც მკლავნდება.

ფრ. დიურენმატის პიესაში „ფრანკ V“ საოცარი ძალით არის გამოყვანებული სიმდიდრის მოპოვების სშინელი მექანიზმი: მკვლევობები, ტყუილი, ქურდობა და სხვა — „ბურჟუა — ეს მძარცველია“. მაგრამ არის კიდევ ერთა მომენტი დიურენმატთან, რომელიც აჩვენებს, რომ სისამაგლეების მიღმა, სადღაც ცნობიერების ერთ კუნჭულში არის ადამიანში რაღაც სიწმინდეც. პიესაში „ფრანკ V“ მკვლევები, მძავეები, თაღლითები და სხვანი ათასში ერთხელ ოცნებობენ პატიოსნებაზე, წესიერებასა და თავისუფლებაზე.

პიესიდან გამომდინარე დასკვნები პოლიტიკურ სფეროსაც წვედება — არ შეიძლება დემოკრატია იქ, სადაც თარეშობენ მძარცველები.

ამკარა პიესის სოციალური ქლერადობა. ბერტოლდ ბრეხტივით, დიურენმატის პრობლემატიკაც ძირითადად სოციალურია. „ფრანკ V“-ის წინასიტყვაობაში დიურენმატი წერს, რომ „სამყარო, რომელიც გამოხატულია თეატრში, არის საზოგადოება, შეუძლია იყოს მხოლოდ საზოგადოება“ [3, გვ.89].

ფრ. დიურენმატის კომედიები ღრმად ტრაგიკულია, მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი მათ კომედიებს უწოდებს. ტრაგიკულია მაც. ტრაგიკომედია „ფიზიკოსები“, დიურენმატის ერთ-ერთი შესანიშნავი ნაწარმოები, რომელშიც ასახული კოლიზია მეცნიერულ აღმოჩენებსა და მათი თანამედროვე მსოფლიოში გამოყენებას შორის კიდევ ერთხელ აძლევს საშუალებას ავტორს — განაჩენი გამოუტანოს თანამედროვე კაცობრიობასა და რეალურ სინამდვილეს, როგორც შემზარავს.

დიურენმატი თვლის, რომ თანამედროვე თეატრისათვის და ხელოვნებისათვის საერთოდ შეუსაბამოა ტრაგედიის ქანრი, რამდენადაც დღეს არ არსებობს ტრაგიკული გმირი და ხელშესახები მისი მოწინააღმდეგე. სოფოკლეს „ანტიგონე“ შეიძლებოდა იმ ეპოქაში, რომელიც ასახულია სოფოკლეს ტრაგედიაში, დღეს კი — არა, რადგან დღეს ანტიგონეს საქმეს გადაწყვეტს არა კრეონი, არამედ მისი მდივნები (უსახო სახელმწიფო მანქანა). აქ ჩვენ გვაგონდება თომას მანის სიტყვები ჯ. კონრადის გერმანული თარგმანის წინასიტყვაობაში: „ჩემი აზრით, თანამედროვე ხელოვნების მონაპოვარი არსებითად ის არის, რომ იგი აღარ სცნობს ტრაგიკულის, კომიკურის ან დრამატულის კლასიფიკაციას, ტრაგედიას და კომედიას და ცხოვრებას უყურებს როგორც ტრაგიკომედიას“.

მხოლოდ გროტესკულ, პარადოქსულ კომედიას შეუძლია, დიურენმატის აზრით, განახორციელოს სცენაზე ჩვენი თანამედროვე სინამდვილე, რამდენა-

დაც კომედია ააშკარავებს ამ სინამდვილის არსებას, ამავე დროს არ უყარავს მას იმ ცოცხალ კონკრეტულობას, რომელიც ასე აუცილებელია დრამატურგიისათვის. თანამედროვე გროტესკულ კომედიას არ უნდა ჰქონდეს მამხილებელი პათოსი. თუმცა, არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ თვითონ დიურნმატის პიესებს, უნდა ეს მათ ავტორს თუ არა, საკმაოდ აქვთ მამხილებელი პათოსი და სოციალური ელემენტობა, თანამედროვეობის მტკივნეულ საკითხებზე თუმცა ცინიკური, მაგრამ ზუსტი კომენტარი.

პოსტმოდერნიზმა უკიდურესობამდე მიუვანის ტენდენციებით სახვითი ხელოვნების დასაკუთრებაზე დამასში თავისი „თეორიული“ პრინციპების განხორციელებაზე განაცხადა პრეტენზია.

უპირველესი, რაც უნდა აღინიშნოს პოსტმოდერნისტული სახვითი ხელოვნების ანალიზის დროს, ეს არის სხვადასხვა მიმდინარეობების სწრაფი მონაცვლეობა. ყოველი ახალი სკოლა თავს თვლის მხატვრობის ჭეშმარიტი არსის და ხელოვნების თავისუფლების ერთ-ერთ მუწყებლად. ერთ-ერთი კრიტიკოსი აღნიშნავს, რომ ამ სხვადასხვა მხატვრებს ის თვისება აერთიანებთ, რომ არც ერთი მათგანი არ მოერგებოდა მე-19 საუკუნესო.

პოსტმოდერნიზმს აქვს პრეტენზია, რომ ის გამოხატავს საგანთა და სოცოცხლის საიდუმლო, მეტაფიზიკურ არსს. ტრადიციული მხატვრობა, მათი აზრით, ზედპირულსა და გარეგნულს გამოხატავდა; ყოფიერებას აქვს მეტაფიზიკური სიღრმე, რომელსაც მხოლოდ მხატვრული ინტუიციით და სიმბოლოებით შეიძლება მივწვდეთ. დეფორმირებული საგნები და რაციონალური პროცესებისათვის გაუგებარი ფორმები არის ის სიმბოლოები, რომლებმაც „ასოლუტური ფორმა“ და „მეტაფიზიკური არსი“ უნდა გამოხატონ, უფრო უსტად, მათზე მიანიშნონ. სიმბოლოს ისინი უწოდებენ. აგრეთვე, „ნივთს თავისთავად“. სიმბოლო მათთვის „მეტაფიზიკური არსის“ ფერწერული ექვივალენტია.

აბსტრაქციონისტული ნახტებისა და სკულპტურების მოზღვაებამ მე-20 საუკუნეში იანი წლებიდან დააყენა საკითხი აბსტრაქციონიზმის განახლებისა და საზოგადოებისათვის სახვითი ხელოვნების ახალი, უფრო „ნოვატორული“ ფორმების შემოთავაზების შესახებ. ასე დაიბადა ე. წ. „პოპ-არტი“ — პოსტავან-გარდისტული მხატვრობა და ქანდაკება, რომელმაც განსაკუთრებით აშშ-ში პოვა ნაყოფიერი ნიადაგი. ის გამოცხადდა ჭეშმარიტად ამერიკულ ხელოვნებად.

ამ მიმართულების მამამთავარმა რ. რაუშენბერგმა 1963 წ. ნიუ-იორკში მოაწყო თავისი ნაწარმოებების გამოფენა. თავისი შემოქმედების თეორიულ საფუძვლად მან გამოაცხადა პრინციპი, რომლის მიხედვით, ცხოვრება უნდა შეიქმნას ხელოვნებაში და სწორედ ამაში მდგომარეობს პოპ-არტის „ახალი რეალობა“, რომ ფერწერა მიეკუთვნება ხელოვნებასაც და ცხოვრებასაც და მხატვარი მუშაობს მათ შორის შუალედში.

რ. რაუშენბერგის ერთ-ერთი სურათი დასახელებულ გამოფენაზე წარმოადგენდა დაჰმუქუნულ ძველ გაზეთებს, დაკრულს ტილოზე და დაფარულს შავი საღებავით. იქვე იყო დიდი კოლაჟი: ის შედგებოდა პატარა სარკეებისაგან, დამტვრეული ქოლგისაგან და ა. შ.

თავისი ნახატების მასალად რაუშენბერგი იყენებს ყურნალებიდან ამოჭრილ ფოტოებს, ასეველებს მათ და გადააქვს ქაღალდზე. ამ მეთოდით „შექ-

მნა“ მან დანტეს „ღვთაებრივი კომედის“ ილუსტრაციები, რომელმაც ბურჟუაზიული კრიტიკის მაღალი შეფასება მიიღო. ოღონდ ერთი „უხერხულობა“ ახასიათებს ამ ილუსტრაციებს: ჯოჯოხეთში მოხვდა ავტომობილები, რაკეტები, ამერიკელი პოლიტიკოსების ფოტოები, ჯარისკაცები აირწინალებით, თვითონ დანტე ასე წარმოადგინა მხატვარმა: ტიტველი და პირსახოცით თეძოების გარშემო.

1964 წ. ვენეციაში მოწყობილ გამოფენაზე პირველი პრემია მიიღო იმევე რაუშენბერგმა ნახატში, რომელზეც მიკრული იყო კენედის ფოტოს ნაჭერი, ბოქლომი, ამონაჭრები კურნალებიდან, ღია ბარათი და სხვ. ამ გამოფენის შემდეგ სიურრეალისტურ და აბსტრაქციონისტულ ნახატებთან ერთად პოპ-არტის „ნაწარმოებებმა“ გააესეს დასავლეთის მუზეუმების დარბაზები, ის აღიარეს ზერეალიზმად, ახალ სიტყვად მხატვრობაში.

პროგრესულად განწყობილი კრიტიკოსები და ესთეტიკოსები ამ ავანგარდისტულ მხატვრობას და ფორმალისტურ ექსპერიმენტებს თვლიან კრიზისისა და უძლეობის მანიაკალურ გამოვლინებად.

საზოგადოებისა და კრიტიკის ყურადღების მისაქცევად პოსტმოდერნისტი მხატვრები იძულებული არიან გამოიგონონ სულ ახალი და ახალი საშუალებები.

ერთ-ერთი ახალი „მხატვრობა“ გამოჩნდა 1968 წ. ვენეციის გამოფენაზე სახელწოდებით „ბოდი-არტი“ (body—სხეული) „გამოფენილი“ იყვნენ ღრმა მოხუცების ჯგუფი მოხუცთა თავშესაფრიდან. თითოეულთან ეკიდა ფურცელი „ექსპონატის“ სახელითა და ივარიით, ასაკით, ავადმყოფობებისა და ბედის დარტყმების ჩამოთვლით.

ხშირია შემთხვევები, როცა კონსერვებისა და ლუდის ქილებს, რეკლამებს, დროშებს ამაგრებენ ტილოებზე, ან სხვადასხვა ფერის ნათურების მინათობით ტილოზე ქმნიან მოძრაობისა და ფერადი გამის ილუზიას. ეს ყველაფერი მიეკუთვნება „ხელოვნებას“, რომელსაც პოპ-არტი ჰქვია.

ბოლო დროს, როგორც წერენ დასავლეთის ხელოვნებათმცოდნეები, ძალზე შესუსტდა საზოგადოების ინტერესი პოპ-არტის წარმომადგენლების ექსპერიმენტებისადმი. ცარიელია მუზეუმების დარბაზები, სადაც მათი ნაწარმოებებია გამოფენილი.

პოსტმოდერნიზმის თეორეტიკოსების აზრით, თანამედროვე მსოფლიოში ყველაფერი დაილუპება თვითდალუპვის წესით. ხელოვნებაც თვითონ დაილუპება, და თანამედროვე ხელოვნების ამოცანაა აჩვენოს თვითდალუპვის ეს პროცესი.

ხელოვნებას შეუძლია იყოფს მხოლოდ საზოგადოების სარკე, ხოლო ცივილიზაცია, რომელსაც ელოდება ატომური თვითმკვლელობის პერსპექტივა და რომელიც შედგება მოკვდავი ადამიანებისა და საგნებისაგან, შეიძლება იყნეს ასახული ნაწარმოებებში, რომლებიც თვითონ ატარებენ თავის თავში საკუთარი განადგურების თესლებს.

მესამე საერთაშორისო ესთეტიკურ კონგრესზე იტალიელმა მეცნიერმა ვ. პასარი-პინიონმა აღნიშნა, რომ მოდერნისტებმა და პოსტმოდერნისტებმა, რომლებიც თავს თვლიან ხელოვნების რეფორმატორებად, თითქმის მთელი მე-20 საუკუნის მანძილზე ვერ მიაღწიეს იმას, რისკენაც მიისწრაფოდნენ: აბსოლუტურ ავტონომიასა და წმინდა შემოქმედების საზღვრებს. მიღწეულია მხოლოდ

ის, რომ მთელი ეს მიმდინარეობა წარმოადგა ჩვენს წინაშე, როგორც „ვერშესტრულების“ დრამა, როგორც კრიზისისა და უძღვრების გამოვლენა.

მოდერნიზმთან შედარებით, ჩვენი აზრით, პოსტმოდერნიზმი არის რეგრესი. ერთადერთი „ახალი“ მასში არის ის, რომ მასში მეტია ცინიზმი და აღვირაზნისა და აპოლოგია.

არ შეიძლება უარყოფა, რომ მოდერნისტულმა და პოსტმოდერნისტულმა მწერლობამ და ხელოვნებამ მისცა კაცობრიობას დიდი სახელებიც: მისცა ისინი, ვინც გაარღვია ფუჭი ექსპერიმენტატორობის წრე, დადგა ამ მიმდინარეობაზე მაღლა და ზოგადსაკაცობრიო პრობლემებზე შექმნა ბრწყინვალე ნაწარმოებები.

ლიტერატურა

1. Bergson A. Творческая эволюция, М., 1914.
2. S. de Beauvoir. La force des choses. Paris, 1963.
3. Dürrenmatt Fr. Frank der Fürfte. Zürich, 1960.
4. Heissenbüttel H. Über Literatur. Olten, 1960.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ლელა ალექსიძე

ბერტოლდ მოოსბურგელის „განმარტება“ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“-სა (მიმოხილვა)

ნეოპლატონიკოსი პროკლეს Στοιχειώσεως Θεωρητικῆς¹ კომენტართა შორის ყველაზე ვრცელია გერმანელი დომინიკანელი ბერის, ბერთოლდ მოოსბურგელის განმარტება (Expositio)². თანამედროვე სამეცნიერო მონაცემების მიხედვით, ეს განმარტება დაიწერა 1323 წელსა და მე-14 საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისს შორის³. კომენტარები ძალზე ვრცელია. მაგალითად, „კავშირის“ მხოლოდ მე-13 თავის ჩათვლით კომენტარების ტექსტი 223 გვერდიანი წიგნის სახითაა გამოცემული.

1 ეს ბერძნული (ორიგინალური) სათაურია. ძველი ქართული — პეტრიწისეული — სათაურია „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“, ლათინური — „Elementatio Theologica“. ამვე სახელწოდებით (Elementatio) მოიხსენიებენ, ძირითადად დასავლეთის შკელვარები ამ ნაშრომს (განსხვავებით ე. დოდსის ინგლისური თარგმანისაგან — „The Elements of Theology“).

2 კომენტარების მხოლოდ მცირე ნაწილია გამოცემული. სრული გამოცემა, გვეგის თანხმად, მომავალში უნდა განხორციელდეს. ამჟამად გამოცემულია „კავშირის“ 34 თავის განმარტება ორ ნაწილად: Berthold von Moosburg. Expositio super Elementationem theologiam Procli (Prologus. Propositiones 1—13). Herausgegeben von Maria Rita Pagnoni-Sturlese und Loris Sturlese. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch. Felai: Meiner Verlag. Hamburg, 1984. (სერიაში: Corpus philosophorum teutonorum medii aevi. Band VI, 1). იგივე ბერტოლი და სათაური, Propositiones 14—34. Herausgegeben von Loris Sturlese, Maria Rita Pagnoni-Sturlese und Burkhard Mojsisch. იგივე გამოცემლობა. 1986. იგივე სერია, Band VI, 2. გარდა ამისა, ამ გამოცემაზე უწინ არსებობდა ბერთოლდის კომენტარების ფრანგულ-იტალიური გამოცემები: B. Faes De Moitoni. Il commento di Bertholdo di Moosburg all' „Elementatio theologica“ di Proclo. Edizione delle propositioni riguardanti il tempo e L'eternità. In: Studi medievali 12 (1971) 417—461. L. Sturlese (Ed.). Bertoldo di Moosburg. Expositio super elementationem theologiam Procli 184—211. De animabus (Temi e Testi 18) Rom, 1974. ეს ბოლო ორი გამოცემა ჭერჭერობით არ გავაჩნია. მათგან პირველი, ბერთოლდის სრული ტექსტის გამოცემამდე, განსაკუთრებით საინტერესო იქნებოდა ბერთოლდისა და იოანე პეტრიწის დროისა და მარადიულობის შესახებ შეხედულებათა შესადარებლად.

3 Kurt Flasch in: Bertold, q. XLI. შკელვარის აზრით, ბერთოლდის კომენტარების შექმნის თარიღი (terminus post quem) 1323 წლიდან უნდა მივიჩნიოთ, რადგან მასში არის ციტატა (§204A) უკვე წმინდანად გამოცხადებული თომა აკვინელისა („sanctus vero Thomas...“), ხოლო მე-14 საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისი, დღესდღეობით არსებული მონაცემების მიხედვით, terminus ante quem-ად იმიტომ უნდა მივიჩნიოთ, რომ უკანასკნელი საბუთი, რომელშიც ბერთოლდია ხსენებული, 1361 წლით თარიღდება. ბერთოლდის კომენტარების უფრო ზუსტი დათარიღება დღეს ვერ ხერხდება.

პროკლეს შუასაუკუნეების კომენტარების ცოდნისთვის, საერთოდ ნეო-პლატონიზმის ქრისტიანული ინტერპრეტაციის შესწავლისთვის კომენტარებზე დასავლური და აღმოსავლური ტრადიციების ერთობლობაში განხილვაა სასურველი. მართალია, ეს ორი ტრადიცია ერთმანეთთან უშუალო შეხებაში არ ყოფილა, წყაროებსაც ერთი ბერძნულენოვანს ეყრდნობოდა, მეორე კი ლათინურს, მაგრამ შინაარსით პირველადი წყარო — (ნეო)პლატონური ტექსტებს ერთი იყო, და მიზანიც ორივე ტრადიციის წარმომადგენელს ერთი ჰქონდა: პროკლესა და ზოგადად (ნეო)პლატონური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის აპოლოგია ქრისტიანული აზროვნების წიაღში, ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებასთან მისი თანხმობის ჩვენებაა⁴.

მოცემული სტატია ბერთოლდის ტექსტის მიმოხილვაა, რომელიც გამოქვეყნებული ტექსტისა და მასზე დართული გამოკვლევის საფუძველზეა განხორციელებული.

ბერთოლდ მოსხურგელის კომენტარების ზოგადი აღწერა, პირველი შთაბეჭდილება. ბერთოლდის წიგნს ხელში დაჭერაც კი დიდი მოცულობის გამო გოცებას იწვევს. მოცულობას უკავშირდება კომენტარების თავისებურება: დეტალურობა, ყოველი სიტყვის ახსნა (შესავალში — სათაურის განმარტებაში — *Expositio tituli* —

საკმაოდ არაფილოსოფიურ სიტყვებსაც დიდი ყურადღება ეთმობა, იხ. ქვემოთ), სრულყოფილი, დასრულებული განმარტება პროკლეს ტექსტის ყოველი მონაკვეთისა. თავის კომენტარებს ბერთოლდი მე-დამ (ფაქტიურად ყოველ აბზაცს, ზოგჯერ ყოველ წინადადებასაც კი) განამტკიცებს ავტორიტეტების მოხმობით. ავტორიტეტთა ციტატები (მათ შორის ყველაზე მეტად, ერთი შეხედვით, ბერთოლდი წმინდა დიონისე არეოპაგელს იმეორებს) ვრცელია, სრულყოფილია და ზუსტად, ავტორისა და ნაშრომის ადგილის მითითებით არის დამოწმებული. ციტატა ან ბერთოლდის განმარტებას მოსდევს ილუსტრაციის სახით, ან ციტატას მოჰყვება განმარტება, რომელიც პროკლეს ტექსტსაც ეკუთვნის და ბერთოლდის მიერ დამოწმებულ ავტორსაც. ავტორი მაქსიმალურად ცდილობს ტექსტი მკითხველისათვის სრულიად მისაწვდომი გახადოს. იგი დაწერილია როგორც სახელმძღვანელო ყველასათვის, ე. ი. მაქსიმალურად განმარტებითად (რაც დამწვებთა დონეს დაკმაყოფილებდა) და იმავე დროს უზარმაზარი მასალის მოშველიების სფუქველზე (რაც ბერთოლდის წიგნს სამეცნიერო სახეს ანიჭებს და უმაღლესი მეცნიერული — ფილოსოფიურ-თეოლოგიური წრისათვის შესაფერისს ზღის). ამდენად, წიგნი სწავლებითია — სახელმძღვანელოა, ფაქტიურად ნებისმიერი მომზადების დაინტერესებული პირისთვის. ეს არ ნიშნავს, რომ რთული ფილოსოფიური და ლოგიკური მსჯელობები მასში გამარტივებულად იყო წარმოდგენილი: უბრალოდ ისინი მაქსიმალურად განმარტებულია. ვინც საგანი მეტნაკლებად იცის, მან ბერთოლდის კომენტარიც უნდა გაიგოს — თითქოს ასეთი განზრახვითაა ეს განმარტებები დაწერილი. ბერთოლდის კომენტარი საუკეთესო და საოცრად თვალსაჩინო ნიმუშია სქოლასტიკური ლიტერატურისა, რომლის მიზანი ანტიკური (წარმართული და ქრისტიანული) ფილოსოფიის (პლატონურ-არისტოტელურის) კლასიფიკაცია, გადმოცემა და მკითხველისათვის მიწოდე-

⁴ აქ იოანე პეტრიწსა და ბერთოლდს ვგვლისხმობ, თორემ ნეკოლოზ მეთონელის მიზანს პროკლეს „კავშირის“ კომენტარებისას, ცხადია, საწინააღმდეგო იყო: პროკლეს ფილოსოფიის მხილება და მისი უსაფუძვლობის ჩვენება ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებასთან შედარებით.

ბა იყო, რის პროცესშიც თვითონ ავტორის პიროვნება მეტნაკლებად იჩრდ-
 ლებოდა.

ყოველივე ზემოთქმული ნათელს ხდის პირველი შთაბეჭდილების დონე-
 ზე განსხვავებას ბერთოლდისა და პეტრიწის კომენტარებს შორის:

1. პეტრიწის კომენტარი ლაკონურია, ბერთოლდისა ძალიან ვრცელია.
 2. ორივეს კომენტარი „სქოლასტიკური“ ლიტერატურის ნიმუშია, ორი-
 ვე, გარკვეული გაგებით, სამეცნიერო ტრაქტატის გარდა, სახელმძღვანელო-
 ცაა. ოღონდ პეტრიწის კომენტარი, შესაძლოა, თავისი ლაკონურობის გამოც,
 უფრო ძნელი გასაგები იყოს მკითხველისათვის, ვიდრე ბერთოლდის კომენ-
 ტარი. ლაკონურობა მკითხველში ორაზროვანი გაგების შესაძლებლობას ბა-
 დებს.

3. ძველ ავტორებსა და წყაროებს პეტრიწიც ბევრს იმოწმებს და ბერ-
 თოლდიც. დამოწმების სტილი მათ სხვადასხვა აქვთ (რაც ზოგადად ამ ორი
 ტექსტის თავისებურებიდან, პირველ რიგში, პეტრიწის „განმარტების“ ლაკო-
 ნურობიდან და ბერთოლდის „ექსპოზიციის“ დეტალურობიდან მომდინარე-
 ობს). პეტრიწი შინაარსობრივად სწორად იმოწმებს ავტორებს, მაგრამ მათ
 ზუსტ ციტირებას, უმეტეს შემთხვევაში, ტექსტის საბეჭდო ფორმისა და სა-
 თანადო ადგილის მითითებით კი არ ახდენს, არამედ დამოწმებულ ავტორის
 აზრს ლაკონურად და თავისი სიტყვებით გადმოსცემს. ამ თვალსაზრისით, პე-
 ტრიწისეული ციტირების სტილი საკმაოდ „შემოქმედებითია“, იგი ავტორის
 ნაკლებად „ფარავს“, ვიდრე დამოწმების ბერთოლდისეული სიტყვასიტყვითი,
 წმინდა სქოლასტიკური ფორმა, რომლის დროსაც ციტატა თავად ავტორს საკ-
 მად ჩრდილავს. ბერთოლდისეული დამოწმების ფორმა მეცნიერს, ფაქტი-
 ურად, არავითარ სიძნელეებს არ უქმნის, ყოველ შემთხვევაში, წყაროთა და-
 დგენის პრობლემა, რომელიც პეტრიწის „განმარტების“ შესწავლის ერთ-ერთ
 მთავარ ამოცანას წარმოადგენს, აქ, ფაქტიურად, არა დგას.

4. ზოგადის შემდეგ კონკრეტულს შევხვით: პეტრიწი დიონისე არეოპა-
 გელს არც ერთხელ არ ასენებს, ბერთოლდი — უამრავჯერ. ამის შესაძლო მი-
 ზეზეების შესახებ იხ. ქვემოთ.

კონკრეტულ ფილოსოფიურ საკითხთა დამუშავებაში არსებული მსგავსე-
 ბა-განსხვავებების შესახებ მსჯელობა ბერთოლდის საკუთრივ კომენტარებს
 ტექსტის (თუნდაც მისი მხოლოდ გამოცემული ნაწილის) შესწავლის საფუ-
 ძველზე იქნება შესაძლებელი. ეს მომავალი კვლევის საქმეა. ახლა კი კურტ
 ფლაშის შესავლის საფუძველზე, რომელიც წინ უძღვის ბერთოლდის „ექსპო-
 ზიციოს“ გამოცემის I ტომს, მოკლედ განვიხილოთ მისი ნაშრომის თავისე-
 ბურებები, მასში ასახული ძირითადი საკითხები და ის აქცენტები, რომლებ-
 საც კომენტატორი გარკვეულ თემებს ანიჭებდა. ვფიქრობ, ასეთი მიმოხილვა
 გარკვეული შესავალი იქნებოდა ბერთოლდისა და პეტრიწის კომენტარებს
 შედარებითი დახასიათებისათვის, რომელიც, იმედია, მომავალში შესრულდე-
 ბა.

ცნობები ბერთოლდის შესახებ. ბერთოლდი მოსბურგელი გერმანელა
 დომინიკანელი ბერია. მისი მოღვაწეობის ხანად, როგორც აღვნიშნეთ, მე-14
 საუკუნის შუაწლები მიიჩნევა. მის სხვა ნაშრომებს ჩვენამდე არ მოუღწევია.
 კომენტარების მისეული ავტორობა უდავოა, იგი წყაროებით დასტურდება და
 არასდროს არ უარყოფოდა. თავის დროზე ბერთოლდის კომენტარები საკმა-
 ოდ ცნობილი უნდა ყოფილიყო, იგი ახსენა 1449 წელს ნიკოლოზ კუზანელმა

თავის „Docta ignorantia“-ში დიონისე არეობაგელის, მარინუს ეპიტორინუსისა, იოანე სკოტ ერიუგენას გვერდით [1, გვ. XI, XLI]. მარტინ გრაზმანის აზრით, გერმანულ (ვიოლნის) სკოლაში უნდა განვასხვაოთ არისტოტელური მიმართულება, რომელიც უფრო თომა აკვინელისაგან იხრებოდა, ნეოპლატონურისაგან, რომლის ტიპიური წარმომადგენლები იყვნენ ულრიჰ სტრასბურგელი, დიტრიჰ ფრაიბერგელი, მაისტერ ექჰარტი და ბერთოლდ მოსბურგელი [1, გვ. XI]. ბერთოლდის ნაშრომის გავრცელების არასაკმარისი დონე, მკვლევართა აზრით, იმით აიხსნება, რომ იგი გაბატონებულ სასკოლო არისტოტელიზმს არ შეეპაბამებოდა [1, გვ. XI].

ბერთოლდის კომენტარების ძირითადი ფილოსოფიური თემები. გონისმიერი სწრაფვის მიზანი ბერთოლდთან არის არა „ერთი“, არამედ „უზენაესი სიკეთე“ ან „საღვთო სიკეთე“. სიმრავლის რედუქცია ერთზე გონისმიერი (კლევითი) სამუშაოს (*laboriosa investigatio*) (იგი არაა ინტელიცია) არსებითი ნაწილია, მაგრამ ეს ბერთოლდისთვის პროკლეს ფილოსოფიის მთავარი ასპექტი არ არის. ბერთოლდის აზრით, პროკლესთან ყველაზე მთავარია უზენაესი საკეთე, და არა იმ აზრით, რომ მზერა უსაზღვრო პირველი სიკეთის ზღვაში ჩაძირება, არამედ იმ გაგებით, რომ ეს მზერა სამყაროს მთლიანობას ჩასწვდებდა, და თანაც მის მოძრაობაში, ე. ი. მის გამოსვლასა და დაბრუნებაში თავისი იმანენტური საფუძვლისკენ: „*iste liber tractat de rerum divinarum universitate secundum processum eius a summo bono et regressum in ipsum*“ [1, გვ. XIII].

იდეები. ბერთოლდის თანახმად, ღვთის უხილავობის (*invisibilia*) შეცნობა ქმნილებით ხდება (შდრ. რომ, 1, 20), და ამას იგი განმარტავდა როგორც ინტელექტუალურ გზას ხატიდან პირველსახისკენ. იდეები მას ავგუსტინურად ესმოდა და მათ შემეცნებას განმარტავდა როგორც საღვთო სიტყვის შეცნობას დიონისე არეობაგელსა და იოანე სკოტ ერიუგენასთან ერთად, იგი ამას უწოდებდა სამყაროს ჰერეტას მის *causae primordiales*-ში და ამასთან დაკავშირებით მაქსიმე აღმსარებელსაც იმოწმებდა [1, გვ. XIV].

ინტელექტუალური ზეაღსვლა. კ. ფლაშის აზრით, ბერთოლდის მოძღვრება არაა „მეტაფიზიკა ზემოდან“, როგორც მას იოზეფ კოპი და ვილემად ვერტი განმარტავდნენ. ტექსტები ცხადყოფენ, რომ ბერთოლდი, პროკლეს მსგავსად, ხშირად სიმრავლიდან ამოდიოდა, რომ აზრით ერთამდე ასულიყო (§ 1—2, განსაკუთრებით § IA, 71, 22—72, 34) ბერთოლდის თანახმად, ხატიდან პირველსახისკენ *laboriosa investigatio*-ს გზით უნდა ავმალღვდეთ. ამის განმარტება მაგალითებით ძნელია, მაგრამ თუ მაინცდამაინც, ეს კიბისებური ამაღლება (*scalaris ascensus*), ასე რომ, კ. ფლაშის განმარტებით, ესაა უფრო „მეტაფიზიკა ქვემოდან“. შინაარსობრივად კი ამ მეტაფიზიკას ბერთოლდი ხსნიდა როგორც გზას „ზიარებით ღვთიურიდან არსებით ღვთიურისაკენ და ამ უქანასკნელის გზით — იმისკენ რაც პირველადღად ღვთიურია, რაც ღვთიურია მიზეზის თანახმად („*a divinis per participationem ad divina per essentiam et per hoc ad divinum principaliforme, quod est divinum secundum causam*“ — *Expos. tit. 49, 410—412*) [1, გვ. XV]. ადამიანი, რომელიც ამ „კიბეზე“ აღის, იქცევა არა მარტო როგორც თეორეტიკოსი — „ერთიანობის მეტა-ს. მაინე“, ფილოსოფიის სერია, 1998, № 2

ფიზიკოსი“, არამედ იგი ყოვლისმომცველ სიკეთეს აღწევს. იგი ღმერთი ხდება, ამბობდა ბერთოლდი, ბოეციუსის მსგავსად. ამ შემთხვევაში ბერთოლდი მიმართავდა homo divinus-ის მოტივს, რომელიც ალბერტ დიდთან და განსაკუთრებით მაისტერ ექჰარტთან შეინიშნება და რომელიც ჰერმეს ტრისმეგისტოსიდან მოდის ბერთოლდი ხაზს უსვამდა, რომ ადამიანის ნეტარების (Seligkeit) შესახებ მოძღვრება იმავე დროს ჭეშმარიტი ფილოსოფია არის. ღვთიური ყველაფერშია და ადამიანმა ის არა მარტო უნდა შეიცნოს, არამედ შემეცნების გზით თავად გახდეს ღმერთი [1, გვ. XV].

ერთიანობა და სიმრავლე. „ერთიანობა“ კრიტიკიუმია „არსებულისა“. რაც უფრო ერთიანია რაღაც, მით უფრო არსებულისა ის. ასეა ბერთოლდთან, ასე იყო ბოეციუსთან და სხვ. ყველაფერი რაც არის, არსებობს იმიტომ, რომ ერთიანია, სიმრავლე მხოლოდ იმდენადაა ცოდნის საგანი, რამდენადაც ის ერთს ეზიარება. ერთის მოზიარე სიმრავლე მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც არსებისეული ერთი არის მისი საფუძველი. ბერთოლდს სურდა, ყველაფერი რაც მხოლოდ სიმრავლე იყო, ფილოსოფიური ანალიზიდან გამაჟირებია. იგი მისთვის მოუწესრიგებელი იყო, ხოლო მოუწესრიგებელი ბუნებას არ შეესაბამებოდა. ბერთოლდს გაცნობიერებული ჰქონდა, რომ ფაქტიურად მთელი ევროპული აზროვნება, პარმენიდედან დაწყებული (არა მარტო პლატონის იდეათა მოძღვრება, არამედ არისტოტელეს ონტოლოგია) იზიარებდა რწმენას სიმრავლის ერთზე ცალმხრივი დამოკიდებულების შესახებ: სიმრავლე ერთის გარეშე ვერ იარსებებს, პირიქით კი შესაძლებელია. ბერთოლდის აზრით, ეს მოძღვრება სრულყოფილი სიკეთის ონტოლოგიური აუტარკიის ანუ თვითკმარობის შესახებ არისტოტელესთანაც დასტურდება [1, გვ. XVI]. საინტერესოა, რომ ბერთოლდი ამ აუტარკულ სიკეთეს მოულოდნელად ქრისტიანულ სამებად აცხადებს (prima, pulchrum, superbenedicta Trinitas). ბერთოლდმა თავს უფლება მისცა ასეთი კონტრამინაცია გაეკეთებინა: იგი ერთსა და იმავე დროს ღვთის ფილოსოფიურ დასაბუთებადობას, მის ტრანსცენდენციასა და მისი როგორც იდეების თავის თავში შემცველი ლოგოსის თავისებურებასაც გამოხატავდა. იმიტომ ბერთოლდი არ იყო პანთეისტი. საერთოდ, იგი ხშირად ხმარობდა ზიარების ცნებას, რომელიც პანთეიზმს გამოიციხავს. ბერთოლდთან უზენაესი სიკეთე ისევე ნაკლებადაა გარეული სამყაროში, როგორც არეოპაგელის ერთი [1, გვ. XVII].

საინტერესოა, რომ სრული სიკეთის შესაძენად მოსწრაფებულ ადამიანს ბერთოლდი არა მარტო ღვთიურს უწოდებდა, არამედ „ღმერთს“. იგი იდეებს განიხილავდა როგორც bona per essentiam-ის და პროკლეს ნათქვამიც „ღმერთების“ შესახებ მისთვის მისაღები იყო [1, გვ. XVII]. ამასთან დაკავშირებით გავიხსენოთ, რომ ბერთოლდისა და იოანე პეტრიწისაგან განსხვავებით, პროკლეს ბიზანტიელი კომენტატორი ნიკოლოზი, მეთონის ეპისკოპოსი, პროკლეს ოხსულებაში სწორედ „ღმერთის“ მრავლობითობით იყო აღშფოთებული. ნიკოლოზ მეთონელი წმ. დიონისე არეოპაგელის დიდი თაყვანისმცემელი იყო, მაგრამ მას თითქოს დაავიწყდა, რომ „ღმერთი“ მრავლობითში არეოპაგელისთვისაც სრულიად მისაღები ონტოლოგიური ცნება იყო.

ძირითადი ონტოლოგიური ცნებები და სამყარო. ბერთოლდის თანახმად, ოთხი ძირითადი ერთეულია აუცილებელი იმისათვის, რომ უნივერსუმის აგებულება წარმოვიდგინოთ: „ერთი“, „გონება“, „სული“, „ნივთი“. ბერთოლ-

დისეული ერთის მეტაფიზიკა, ისევე როგორც პროკლეს ფილოსოფია, არის ოთხი ერთეულის შესახებ მოძღვრება, რომლებიც რეალურ სამყაროს ასაფუძვლებენ. „სამყაროს“ (mundus) ცნებას საერთოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ბერთოლდისათვის. სამყარო ორმაგია, პლატონური კოსმოლოგიის შესაბამისად. გრძნობადი სამყარო, ბერთოლდის დეფინიციით, არის „ქმნადობა, რომელიც არა დგას, არც უცვლელია. არამედ მოძრაგია და ცვალებადია“ (generatio nec stans nec iixus, sed mobilis et mutabilis). იდეათა სამყაროს ბერთოლდი უწოდებდა აგრეთვე mundus archetypus-ს. ეს ორი სამყარო მრავალგვარადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული: პარადიგმა — ხატის ურთიერთობით, გრძნობადი სამყაროს ტელეოლოგიური დანიშნულებით, იდეებზე მიმართებითა და anima totalis-ის მოქმედებით, რომელიც ორივე სამყაროს აკავშირებს. მსოფლიო სული მუდმივი თვითმოძრაობაა, რადგან ეს არსებისეული თვითმოძრაობაა. თავისი არსებისეული ძალით მსოფლიო სული გონისეულ სამყაროს ეკუთვნის, მოძრაობით კი გრძნობად სამყაროს. ეს ბერთოლდთან დღე-ღამე არ იწვევს: ორმაგი სამყაროს შესახებ მოძღვრება ხაზს უსვამს, მისი აზრით, ერთიანი უნივერსუმის პარმონიას [1, გვ. XVII].

ცოდნის დანიშნულება. ცოდნას ბერთოლდი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა. ცოდნის უმაღლესი მიზანი მისთვის ღვთის შემეცნებისკენ სწრაფვა იყო, და ეს ხილული სამყაროს წესრიგის შესწავლასაც გულისხმობდა. ბერთოლდისთვის ადამიანის ცხოვრების არსი მეცნიერებაში მდგომარეობდა, ადამიანი მეცნიერებისთვის იყო გაჩენილი [1, გვ. XIX].

„ელემენტაციო“-ს თარგმანამ, კ. ფლაშის აზრით, 1268 წელს დაასრულა დასავლეთის მიერ ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისება, რომელიც მე-12 საუკუნიდან რომაული სამართლის მიღებაში, არაბული მეცნიერებისა და ბერძნული ფილოსოფიის გაცნობაში გამოიხატებოდა.

ბერთოლდი პროკლეში პლატონის ერთ-ერთ საუკეთესო მოწაფეს ხედავდა, რომელიც სხვებს გაცილებით (procul = „შორს“, — ამას უკავშირებს ბერთოლდი „პროკლეს“ ეტიმოლოგიას) წინ უსწრებდა [1, გვ. XX].

„ელემენტაციო“-ს დანიშნულება, ბერთოლდის თანახმად, არის ღვთაო შეცნობა სამყაროს შეცნობის გზით, ისე რომ ვლინდება ერთის არსებობა სიმრავლეში, სიმრავლის რაციონალობა, და ხდება ინტელექტუალური შერიგება სამყაროში არსებული დაპირისპირებისა.

კ. ფლაშის თანახმად, ბერთოლდი იმას ეძებდა პროკლეში, რაც მე-4 საუკუნეში დომინიკანელთა სკოლისთვის იქნებოდა მისაღები. იგი ისე განმარტავდა, თითქოს პროკლეს „ერთი“ ქრისტიანული სამება ყოფილიყო. შესავლენ გარეშე იგი „primum pulchrum“-ს უწოდებდა „superbenedicta“ Trinitas-საც. ბერთოლდი აქცენტს აკეთებდა არა არსებობა და აზრს მიღმა არსებულ პროკლესეულ „ერთზე“, არამედ იგი „ელემენტაციოს“ განიხილავდა ავგუსტინესეულ bonus omni bonum-ზე („ყველა სიკეთეთა სიკეთე“) მიმართულად, ე. ი. მიაჩნდა, რომ „ელემენტაციოს“ სავანი ესაა (Expos. tit. 51, 481—486: Quis autem est finis bonum nisi summum bonum, quod est „omnis boni bonum“? Ad cuius notitiam totus liber iste ordinatur). „Bonum omnis boni“ ავგუსტინესე მეტაფიზიკის ცნებაა, რომელიც ბერთოლდმა გამოიყენა და პროკლეა შეუთანხმდა [1, გვ. XXI].

ბერთოლდის წყაროები. ნეოპლატონიზმის სხვადასხვა ფორმის სინთეზისას ბერთოლდი ძირითადად სამი ავტორის მოძღვრებას ეყრდნობოდა: ბოეციუსის, დიონისე არეოპაგელისა და იოანე ერიუგენასი.

ბოეციუსიდან ბერთოლდისთვის განსაკუთრებით ორი მოტივი იყო მნიშვნელოვანი: 1- აღმამიანის განდობრობა, ანუ მისი ნეტარად გახდომა უზენაესი სიკეთის შემეცნებით, და 2. იდეათა შესახებ მოძღვრების კოსმოლოგია. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ბერთოლდი მიუთითებდა პლატონის „ტიმაიოსზე“ ქალკიდის კომენტარებითურთ და ბოეციუსის „Consolatio“-ს მე-3 წიგნზე, და აღნიშნავდა მის თანხმობას პლატონთან (Expos. prol. 9, 15, 335—337; prol. 21, 35, 974—989; Expos. tit. 50, 471—474 etc) [1, გვ. XXI—XXII].

დიონისე არეოპაგელი. კ. ფლავის აზრით, ბერთოლდის კომენტარი არა მარტო პროკლეს ლათინურ რეცეპციას გამოხატავს, არამედ დიონისე არეოპაგელისაც. ეს ორი რამ ერთმანეთთანაა დაკავშირებული. არეოპაგელის ავტორიტეტი უმკველად იყო წინაპირობა იმისა, რომ პროკლეს ნაშრომზე დასავლეთში ასეთი დადებითი კომენტარი დაიწერა. კომენტატორს პუნქტებზე უნდა ეჩვენებინა ორი ავტორის მოძღვრებათა შესაბამისობა, რაც დიონისე კორპუსისა და პროკლეს შრომათა შორის რეალურად არსებული მსგავსებების ბირობებში ძნელი არ იყო [1, გვ. XXII].

აქ შეუძლებელია პეტრიწი არ ვახსენოთ. დიონისე არეოპაგელი საქართველოში „მიღებული“ იყო, ამ მხრივ ეს რეალობა დასავლეთის სინამდვილეს (ე. ი. იმას, რომ აქაც არეოპაგელის რეცეპცია მომხდარი იყო) შეესაბამება. პროკლეს კომენტატორთა შრომებში კი საპირისპირო შედეგები აისახა: იოანე პეტრიწი არეოპაგელს საერთოდ არ ახსენებს, ნიკოლოზ მეთონელი ახსენებდა იმისთვის, რომ მისი უპირატესობა ეჩვენებინა პროკლესთან შედარებით, ბერთოლდ მოოსბურგელი კი ახსენებს იმისთვის, რომ დიონისესა და პროკლეს მოძღვრებათა შორის თანხმობა ცხადყოფს.

ანტიკური ავტორებიდან ბერთოლდი იყენებდა ციცირონს, სენეკას, ქალკიდის, მაკრობიუსს. პერმეს ტრისმეგისტოსიც მისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო [1, გვ. XXII—XXIII].

5 პეტრიწი. ალბათ, იმიტომ ერიდებოდა (ეშინოდა!) არეოპაგელის ხსენებას, რომ მეთონელის ტიპის ობონენტისაგან პროკლეს აპოლოგიაზე პაუხად არ მიეღო: „რაც კი რამ პროკლეში ღირებულია, დიონისესაგანაა აღებული!“ როგორც ჩანს, პეტრიწი უფრო თავგამოდებული დამცველი იყო პროკლესი, ვიდრე ბერთოლდი. იმ გაკებით, რომ მას, ბერთოლდისგან განსხვავებით, პროკლეს უპირატესობა, მისი ფილოსოფიის ღირსება, სხვებისგან (მათ შორის — და პირველ რიგში — არეოპაგელისაგან) დამოუკიდებლად, სხვიბთან გაზარებობა და, მითუმეტეს, სხვებზე (არეოპაგელზე) დამოკიდებულების ცხადყოფის (ან, უფრო სწორად, მკითხველში ასეთი დამოკიდებულების ექვის გაჩენის) გარეშე უნდოდა ეჩვენებინა. თავის მხრივ, პეტრიწის ეს სწრაფვა, რომელიც გარკვეულწილად ობიექტურ სინამდვილეზე თვალის დასუქვაში (ე. ი. პროკლესა და არეოპაგელს შორის რეალურად არსებული მსგავსების მიჩქმალვაში) გამოვლინდა, ისტორიულად შეიძლება იმითაც ყოფილიყო განპირობებული, რომ პეტრიწი უფრო მკაცრი — პროკლესადმი შესაძლოა წინასწარ უფრო უარყოფითად განწყობილი და უფრო მოუშადადებელი მკითხველის წინაშე იდგა, ვიდრე ბერთოლდი. ბერთოლდს საქმეს ის უმარტოებდა, რომ ვიღაცემ მოერბეკეს პროკლეს შრომების ნაწილი, და რაც მთავარია, „ელემენტაციო“ უკვე ნათარგმნი ჰქონდა, ე. ი. პროკლეს რეცეპცია დასავლეთში გარკვეულწილად უკვე მომხდარი იყო. მისი განმარტებდა იყო საქირო. პეტრიწმა კი თვითონ თარგმნა „კავშირნი“ და ამდენად მას, ბერთოლდისაგან განსხვავებით, პროკლესთვის გზა მთლიანად თვითონ უნდა გაეშალა.

რაც შეეხება **ერიუგენას**, მეცნიერთა ვარაუდით, ბერთოლდმა გამოიყენა ავგუსტოდუნელის მიერ გაკეთებული ამონაწერი ერიუგენას შრომიდან. ამდენად, ბერთოლდი ითვალისწინებდა ალბერტ დიდის კომენტარს დიონისე არეოპაგელზე, დიტრიხ ფრაიბერგელის „მტუდეებს ელემენტაციის“ და ერიუგენასაც (პონორიუსის ტექსტიდან). როცა ბერთოლდი გადმოსცემს სამყაროს წარმოშობის თეორიას რიცხვების ერთიდან გამოსვლის ანალოგიის მოხმობით იგი, მკვლევართა აზრით, ერიუგენას ეყრდნობა [1, გვ. XXIII].

პლატონი და არისტოტელე ბერთოლდთან. არისტოტელიზმის, პროკლესა და დიონისეს თანხმობის პრობლემა ალბერტ დიდისა და თომა აკვინელის ნაშრომებშიც იდგა. ბერთოლდს უკვე ხელთ ჰქონდა პლატონისა და არისტოტელეს კონკორდანისის პროგრამა, რომელიც შუასაუკუნეებისთვის ბოეციუსმა ჩამოაყალიბა და რომელსაც ალბერტიც მისდევდა. პროკლე ბერთოლდისთვის წამყვანი პლატონიკოსი იყო. ბერთოლდი იზიარებდა არისტოტელეს ზოგიერთ არსებით შეხედულებასა და იმავე დროს პლატონსა და არისტოტელეს შორის დაპირისპირების ჩვენებას არ ერიდებოდა⁶, კ. ფლაშის თანახმად, ბერთოლდს არ აშინებდა ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა შორის არსებული განსხვავება. იგი ამბობდა, რომ „სხვადასხვა მეცნიერნი, თეოლოგები და ფილოსოფოსები, საგანს სხვადასხვა გზებით სწვდებიან“ (*sciendum, quod diversi sapientes et theologi et philosophi diversis viis in ista materia processerunt*) (Expos. prol. 20, 32, 881—883). კ. ფლაშის აზრით, ბერთოლდმა ორივე ფილოსოფოსს მათი თავისებურებები შეუნარჩუნა [1, გვ. XXIV].

ბერთოლდისეული პლატონისთვის გადამწყვეტი „ტიმაიოსი“ იყო, დამატებითი ინფორმაცია პლატონის შესახებ ბერთოლდმა ავგუსტინედან აიღო. პლატონი წარმოდგა მოაზროვნედ, რომელმაც პითაგორული და სოკრატული ტრადიცია შეაერთა, სრულყო სამი დისციპლინა — მორალი, ფიზიკა და ლოგიკა და ისინი ლეთის შემეცნებაც სამსახურში ჩააყენა. პლატონიზმში ბერთოლდი ხედავდა მოძღვრებას *summum bonum*-ის შესახებ. ბერთოლდი აგროვებდა ავგუსტინეს შრომებში გაფანტულ ცნობებს პლატონის შესახებ, მაგრამ არ ახსენებდა ავგუსტინეს მიერ პლატონის კრიტიკას, ამდენად, პლატონს იგი ნახევარად ღმერთად წარმოადგენდა [1, გვ. XXIV].

არისტოტელე. ბერთოლდის თანხმად, აღიარებდა დისკურსიული შემეცნების (*ratio*) დამოკიდებულებას არადისკურსიულ გონებაზე (*intellectus*). მაგრამ იგი არ მიდიოდა გონის იქით იმ შემეცნებამდე, რომელიც გონებაზე მალა და რომელსაც პლატონმა წმინდა სიგიჟე უწოდა [1, გვ. XXIV]. პლატონსა და არისტოტელეს შორის ეს განსხვავება თავად პროკლემ აღნიშნა (*De prov. 8n. 31-32*). იგი გულისხმობდა არისტოტელეს მოძღვრების მხოლოდ ნაწილობრივ აღიარებას. როცა არისტოტელურ ფილოსოფიას პრეტენზია უჩნდება ადამიანისათვის მისაწვდომი უზენაესი ცოდნა გახდეს, მაშინ იგი უარსაყოფია. ეს პროკლემ თქვა და ბერთოლდი ამას იზიარებდა.

არისტოტელურ მეტაფიზიკას აქვს პრეტენზია იყოს უზენაესი ცოდნა, მაგრამ იგი ამას ვერ ასრულებს. ბერთოლდი თავის მოძღვრებას ერთის შესახებ, რომელიც პროკლესა და დიონისეზეა ორიენტირებული, შეგნებულად

⁶ პეტრიწის პოზიციაც პლატონისა და არისტოტელეს შორის მიმართების საკითხში ძალიანდალ ასეთი იყო.

არ უწოდებს „მეტაფიზიკას“. ეს პერიპატეტეიკოსთა მოძღვრების ტერმინი იყო. ბერთოლდი *divinalis supersapientia*-ს უპირისპირებდა არისტოტელურ *sapientia*-ს. შინაარსობლივად *supersapientia* იმით ხასიათდება, რომ იგი არა მარტო არსებულთა (*entia*) პრინციპების სარწმუნო ცოდნა იყო, არამედ იმ პრინციპებისაც, რომლებიც არსებულზე მაღლა დგანან, კერძოდ პირველი სიკეთისა და სამყაროს ღვთიური საფუძვლისა, და ამდენად, იდეებისა. ბერთოლდი ხედავდა დაპირისპირებას არისტოტელურ მეტაფიზიკასა (რომელიც არსებულთა საფუძვლებს როგორც არსებულებს განიხილავდა) და სიკეთის შესახებ მოძღვრებას შორის, რომელიც არსსა და არარსზე მაღლა დგას. პლატონი და არისტოტელე ერთმანეთს შემდეგში უპირისპირდებიან: არისტოტელეს თანახმად „ens“ არის ყველაზე უნივერსალური, პლატონის თანახმად, „bonum“ და „unum“ კიდევ უფრო უნივერსალურია. კ. ფლამის თანახმად, ბერთოლდის ეს ნაშრომი ამ საკითხის ყველაზე დაწვრილებითი კვლევაა კუზანელსა და ბიკო დელა მირანდოლას „De ente et uno“-მდე. შესაბამისად, ერთისა და არსის მიმართება არისტოტელესა და პლატონთან სხვადასხვაგვარად წარმოგვიდგება. არისტოტელე *ens*-ს აღიარებდა *prima omnium intentionum*-ად, მაგრამ არა ჭეშმარიტად არსებულად. კ. ფლამის აზრით, ბერთოლდი არისტოტელეს მოძღვრებას ერთგვარად ნომინალისტურად განმარტავდა: ერთი და სიმრავლე მასთან ერთის თვისებები იყო, მაგრამ არა რეალურად არსებული. ერთი არსებულს განუყოფლობას ანიჭებდა, სიმრავლე — დაყოფასა და სხვაობას. ორივე სიდიდე *ens*-ს წინა პლანზე აყენებს, ორივე მხოლოდ აზროვნებითი განსაზღვრულობაა (*Gedankenbestimmungen*). ამ პოზიციას ბერთოლდი უპირისპირებდა პლატონის შეხედულებას, რომლისთვისაც ერთი ჭეშმარიტი საფუძველი იყო ყველა არსებულისა და მათ მომცველ საერთო სიკეთეს ნიშნავდა. ერთი (ან სიკეთე) არსსა და არარსზე მაღლა, იგი არსთა ქვევით კი არაა, არამედ წინ [1, გვ. XXV] ბერთოლდი არჩევდა, როგორ სხვადასხვაგვარად განიხილავდნენ პლატონი და არისტოტელე სიმრავლის წარმოშობას: არისტოტელეს თანახმად, ყველა დაპირისპირება და ყველა განსხვავება წარმოიქმნება *contradictio*-დან, რომელიც არის თავდაპირველი წინააღმდეგობა *ens*-ისა და *non-ens*-ისა. პლატონი კი არამატერიალურ არსთა სხვადასხვაგვარობას აი განიხილავდა მატერიალურ საგანთა პრინციპების მიხედვით. არამატერიალური არსების რეალური, თვითმდგომი უნივერსალები განსხვავებას პოტენციით განიცდიან, გრძნობადი საგნები კი მოქმედებით, *actus*-ით. ამგვარად, კ. ფლამის აზრით, ბერთოლდის კომენტარი ტექსტს საგრძნობლად სცილდება.

იდეათა თეორიის არისტოტელურ უარყოფას ბერთოლდმა სოფისტური უწოდა [1, გვ. XXVIII]. (პლატონისა და არისტოტელეს შეუთავსებლობა ძირითად საკითხებში შემაჯამებელი ფორმულის სახით ბერთოლდმა შემდეგ ტექსტებში ჩამოაყალიბა: პრეამბულა, C, 65, 430—432; § 10, 77, 226—227; §. 5A-B, 115, 69-72; § 11, 186, 52-55). ის, თუ რატომ არ უნდოდა ბერთოლდს თავისი და პროკლეს ფილოსოფიისათვის „მეტაფიზიკა“ ეწოდებინა, მისი შემდეგი სიტყვებიდან ჩანს: ჩვენი (!) ღვთიური ზესობრძნე (*divinalis supersapientia*) დიდად აღემატება არისტოტელეს პირველ ფილოსოფიას, რომელიც არსებულებით შემოიფარგლება; იგი არსებულთა პრინციპებს ეხე-

ბა, რომლებიც თავისთავად არსებულნი არ არიან. არისტოტელეს მეტაფიზიკა, ბერთოლდის თანახმად, პირველი ფილოსოფია ვერ იქნება. იდეათა თეორიის უარყოფის გამო იგი სიმრავლის ერთიდან წარმოშობის პრობლემას ვერ ხსნია. პლატონიკოსებს — და ბერთოლდი დიონისეს იმოწმებს — უშუალოდ თავდაპირველი ერთიდან გამოყავთ სიმრავლე, პერიპატეტიკოსებს კი — არა. კ. ფლაშის კომენტარის თანახმად, ეს უფრო კორექტურა იყო პროკლეს პოზიციისა, ვიდრე მისი ინტერპრეტაცია. მაგრამ პროკლეს ფილოსოფიის სირთულეებს ბერთოლდი ისე დეტალურად არ განიხილავდა, როგორც პერიპატეტიკოსებისა [1, გვ. XXVIII].

პოზიტიური არისტოტელესთან. მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელეს ფილოსოფია, ბერთოლდის თანახმად, პლატონურისადმი მკაცრად დაქვემდებარებულია, მას, როგორც დაქვემდებარებულს, არსებობის უფლება აქვს. არისტოტელეს ზოგი დებულება ბერთოლდმა ძალაში დატოვა, იგი მოხერხებულად იყენებდა არისტოტელეს პლატონიზმებს, მაგალითად, დებულებას იმის შესახებ, რომ პირველი ყველა გვარში საფუძველია და საზომია შემდგომი არსებისა. საფუძველში ენობრივი, ონტოლოგიური და ლოგიკური პირველობა იგულისხმება [1, გვ. XXVIII].

არისტოტელედან ბერთოლდმა აიღო აქციდენციური და *processus in infinitum*-ის გამორიცხვა. შესაბამისად, სრულიად შემთხვევითი და უსასრულო ვერ იარსებებდა ვერც სინამდვილეში, ვერც აზროვნებაში, რადგან უსასრულო გონებისაგან დეტერმინირებული ვერ იქნება. სინამდვილე თვალმისაწვდომი უნდა იყოს, განმარტების საფუძველთა რიცხვი — სასრული, ამაში ბერთოლდი, მისივე თქმით, არისტოტელეს ეყრდნობოდა. ასე რომ მასთან სასრულობა სამყაროს აგებისა და აზროვნების წესია, ისევე როგორც არისტოტელესთან.

ბერთოლდთან არისტოტელურია აგრეთვე სამყაროს როგორც მოწესრიგებული ერთიანობისა და სრულყოფილი მთლიანობის კონცეფცია. არისტოტელურია ბერთოლდთან მატერიისა და ფორმის შესახებ მოძღვრებაც; იგი ხაზს უსვამდა მატერიისა და ფორმის შერწყმის უშუალო ხასიათს. ყველა ეს მოტივი ბოეციუსთანაც იყო დაკავშირებული სამყაროს მთლიანობის ნეოპლატონურ კონცეფციასთან [1, გვ. XXIX].

საინტერესოა, რომ არისტოტელეს უძრავ მამოძრავებელსაც ბერთოლდი ერთ-ერთ დაქვემდებარებულ კოსმოლოგიურ პრინციპად აღიქვამდა, და არა უზენაეს სიკეთედ ან ჭეშმარიტ ღმერთად. ამ ადგილას, კ. ფლაშის აზრით, ბერთოლდი ცდილობდა ფსევდოარისტოტელური ნაწერების არისტოტელე წარმოდგინა ჭეშმარიტ არისტოტელედ, რომელიც პლატონს ეთანხმება [1, გვ. XXX]⁷.

ბერთოლდის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი ორი სხის ზოგადის განსხვავებაა. მისი აზრით, არსებობს რეალური ზოგადობა, უნივერსალია, რომელიც მით უფრო რეალურია (აქტუალურია), რაც უფრო ზოგადია, და არსებობს ლოგიკური უნივერსალია, რომელიც რაც უფრო ზო-

7 ამ მხრივაც საინტერესოა ბერთოლდის პეტრიწთან შედარება, რომელიც ფსევდოარისტოტელურ შრომებს არ ახსენებდა.

გადი ხდება, მით უფრო სცილდება რეალობას. ეს განსხვავება ბერთოლდთან დიტრიხიდან უნდა მომდინარეობდეს [1, გვ. XXIV].

ბერთოლდის „ექსპოზიციო“ ცნობილი იყო ნიკოლოზ კუზანელისთვის. გარდა „დაპირისპირებულთა თანხვედრის“ შესახებ მოძღვრებისა, კუზანელისთვის საინტერესო იქნებოდა, თუ როგორ ახორციელებდა ბერთოლდი პროკლეს დიონისესთან დაკავშირებას და ამ ორი თეოლოგის პლატონის მოწაფედ წარმოდგენას. კუზანელისთვის მომხიბლავი იქნებოდა ანტიკურ ფილოსოფიაზე მითითებები „ექსპოზიციო“-ში, ხშირი პარალელები ნეოპლატონური, სტოელთა, ჰერმეტიკული ტექსტებიდან. დიონისეს ტექსტები ბერთოლდმა წინა პლანზე დააყენა და ესეც კუზანელისთვის საინტერესო იყო. მისთვის საყურადღებო იქნებოდა აგრეთვე ბერთოლდისეული ინტერპრეტაცია ერთისა როგორც მონადისა, რომელიც რიცხვი არაა, მაგრამ რიცხვთა წყაროა. შესაქმე არაა მონადის მიერ თავისი თავიდან რიცხვთა გაშლა, ისე, რომ მონადა არაა რიცხვი, მაგრამ ყველა რიცხვს თავისი თავიდან გამოუშვებს და თავისივე თავში შეიცავს. ეს მოტივიც საერთო იყო ბერთოლდთან და ნიკოლოზ კუზანელთან [1, გვ. XXXV—XXXVIII].

ამ შესავალი ნაწილის შემდეგ, რომელიც ბერთოლდ მოოსბურგელის Expositio-ს ზოგად მიმოხილვას წარმოადგენდა, ძირითადად კ. ფლაშის წინასიტყვაობის საფუძველზე დაწერილს, მომავალში (შემდგომ სტატიებში) შევეცდები მოკლედ გადმოვცე თვითონ ბერთოლდის კომენტარების ტექსტი (გამოქვეყნებული ნაწილის მიხედვით). ვფიქრობ, ეს რეფერატული სამუშაო გავვიადვილებს პროკლეს „კავშირის“ პეტრიქისა და ბერთოლდისეული კომენტარების ერთობლივ შესწავლას.

ლიტერატურა

1. Berthold von Moosburg. Expositio super Elementationem theologicam Procli (Prologus Propositiones 1—13). Herausgegeben von Maria Rita Pagnoni-Sturlese und Loris Sturlese. Miteiner Einleitung von Kurt Flasch. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1984 (Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi. Band VI, 1).
2. Berthold von Moosburg. Expositio Super Elementationem theologicam Procli: Propositiones 14—34. Herausgegeben von Loris Sturlese, Maria Rita Pagnoni-Sturlese und Burkhard Mojsisch. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1986. (Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi. Band VI, 2).

იზა შიოშვილი

ივ. ჯავახიშვილი: კოლიტიკური ისტორია და კოლიტიკური ღირებულებები

ისტორია, როგორც ემპირიული მეცნიერება კულტურის მოვლენების შესახებ, ემყარება ღირებულებებს, როგორც კვლევის სახელმძღვანელო პრინციპებს. ისტორიის ობიექტურობა სწორედ ამ ღირებულებებს ეფუძნება. აღამიანებს სწამთ ეს ღირებულებები ყოველგვარ პირობებში. მაღალი იდეალების გარეშე აღამიანს არ შეუძლია ჭეშმარიტი ცხოვრება. ღირებულებები კი ამ იდეალებს წარმოადგენენ, რომლებიც ისტორიაში ჩნდებიან და კულტურის პროგრესთან ერთად, „ვარსკვლავების მსგავსად ერთმანეთის მიყოლებით შედიან აღამიანის სამყაროში. ისინი არიან არა ძველი ღირებულებები, არა ახალი ღირებულებები, არამედ უბრალოდ ღირებულებები“. ეს სიტყვები ეკუთვნის ცნობილ გერმანელ ფილოსოფოსს—ალოიზ რილს, რომელიც ნეოკანტიანელობაში რეალისტურ მიმართულებას და კრიტიკულ რეალიზმს წარმოადგენდა. ეჭვს არ უნდა იწვევდეს და არ უნდა საჭიროებდეს განსაკუთრებულ დასაბუთებას ის ფაქტი რომ ისტორიკოსი, აღამიანთა მოქმედებებს და მათი მოღვაწეების შედეგებს რომ იკვლევს, მათში სწორედ ამ ღირებულებებს ეძებს და პოულობს. ისტორიკოსის საქმიანობას სხვა მიზანი და საზრისი არც შეიძლება ჰქონდეს [6, გვ. 101]. ისტორია არის კულტურის ღირებულებათა ქმნადობის პროცესი. რადგან აღამიანი ამ ღირებულებებს თავის ყველაზე ძვირფას მონაპოვრად თვლის, ბუნებრივია, რომ მას აქვს ინტერესი ყოველივე იმისადმი, რასაც მიმართება აქვს ამ ღირებულებებთან.

პირველი მოვლენები, რომელთაც ყურადღება მიექცია და რომელთა შესწავლასაც ხელი მოჰკიდა ისტორიამ, იყო „საყოველთაოდ ცნობილი“ ქმედებანი, ხოლო შემდეგ საერთოდ აღამიანთა მოღვაწეობა. ზოგიერთი ისტორიული მეცნიერების ამ მიმართულებას „პრაგმატიკულს“ უწოდებდა. შემდეგ კი ყურადღება მიექცა ისეთ მოვლენებს, რომელთა ერთობლიობას კულტურას უწოდებენ. ამჟამად ისტორია ერთი მეცნიერება კი არაა, არამედ მეცნიერებათა მთელი კომპლექსი, რომელთაც ისტორიული მეცნიერებანი ეწოდება. ცხადია, ისტორიის, როგორც მეცნიერების, განშტოებანი ემყარება ინტერესს ცხოვრების სხვადასხვა სფეროებისადმი და ამ ინტერესის გაფართოება ბუნებრივი პროცესია, რომლის ამოცანა ისტორიული ცხოვრების სახეობის წვდომა და მიმართულება მთელზე, როგორც ისტორიული შემეცნების საბოლოო მიზანზე.

ისტორიული მეცნიერებების განვითარების გზა გვიჩვენებს, რომ დიდი ხნის განმავლობაში ისტორიული კვლევის საგანი იყო სახელმწიფო და მისი ურთიერთობანი სხვა სახელმწიფოებთან. ისტორიკოსთა ინტერესი უპირატესად მიმართული იყო სახელმწიფოთა დიპლომატიურ ურთიერთობებზე და სამხედრო შეტაკებებზე. ამ ფენომენების ღირებულებას განსაზღვრავდა ის,

რომ ინდივიდთა სიცოცხლე, უსაფრთხოება და კეთილდღეობა აღიქმებოდა როგორც სახელმწიფოზე დამოკიდებული მდგომარეობანი: სახელმწიფოს მათ თვალში აბსოლუტური მნიშვნელობა ჰქონდა. ის, თუ რა ღირებულება აქვს სახელმწიფოს, შეიძლება ნათლად ამოვიკითხოთ ისეთი მოაზროვნეების მოძღვრებებში სახელმწიფოს შესახებ, როგორებიც არიან პლატონი, არისტოტელე, ციცერონი, თომა აქვინელი, ჰობსი, კანტი, ჰეგელი და მრ. სხვა. შემდეგ, კვლევის გაღრმავების კვალობაზე, თანდათან ყურადღება ექცეოდა სახელმწიფოებრივი ცხოვრების სხვა მხარეებსაც, კერძოდ, ინტელექტუალურ და ზნეობრივ, ესთეტიკურ ცხოვრებას, ეკონომიკას, სამართალს და სხვ.

პოლიტიკურ ისტორიას ძირითადი ყურადღება გადააქვს საზოგადოებრივი კავშირის იმ ფორმაზე, რომელსაც პოლიტიკური კავშირი ანუ სახელმწიფო ეწოდება. სახელმწიფოს, მართლაც, აქვს ცენტრალური ადგილი ხალხის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მისთან აუცილებელ კავშირშია ადამიანთა მოღვაწეობის ყველა სფეროც. სახელმწიფოს გარეშე არ იქნებოდა, პირველ ყოვლისა ინდივიდთა სამართლებრივი და ზნეობრივი თანაცხოვრება. ელემენტარულ უსაფრთხოება და ჰარმონიული თანაარსებობა. თუ მხედველობაში თანამედროვე სახელმწიფოს მივიღებთ, შეიძლება ითქვას, რომ იგი ავითარებს ფართო და მრავალმხრივ საქმიანობას როგორც მატერიალური კეთილდღეობის, ისე სულიერი ცხოვრების სფეროში. ამის გამოა, რომ პოლიტიკური ისტორია დღესაც ასრულებს მეტად მნიშვნელოვან როლს და ზოგადი ისტორიის სახითაა წარმოდგენილი.

ძირითადი პრინციპი, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი ემყარება ისტორიულ კვლევაში, ხალხის ცნებაა, ხალხი (ერი) მას ესმის, როგორც გენეტიკურ-ტერიტორიულ-ენობრივ-კულტურულ-სულიერ-გონითი ერთობის მატარებელ ინდივიდთა „კრებული“. ზეინდივიდუალური, კოლექტიური ერთობა, რომელიც არ დაიყვანება მისი შემადგენელი წევრების უბრალო სიმრავლეზე, და ამ ერთობის კულტურული ღირებულება. ხალხის ცნების იდეალური შინაარსი თითქოს აპრიორულადაა მოცემული, რომლითაც მკვლევარს წესრიგი შეაქვს გამოცდილების მრავალსახეობაში. ივ. ჯავახიშვილის მხედველობაში აქვს ხალხის იდეა, ამ ცნების იდეალური შინაარსი, რომლითაც იგი ისტორიული ცხოვრების ემპირიაში იკვლევს გზას და მის კონკრეტულ-ისტორიულ ანალოგებზე ექცება. ხალხი მასთან არის პოლიტიკური და კულტურული მთელი, რომელიც ასეთად ყალიბდება მხოლოდ ისტორიული ქმნადობის პროცესში. რა ემართება მას და როგორია მისი ბედი დროში, როგორია მისი ზრდის სტადიები, რა კულტურული ღირებულებები შექმნა მან და როგორია მისი ადგილი ისტორიულ უნივერსუმში, — ეს კითხვებია, რომლებზედაც პასუხის გასაცემად ჩვენი დიდი ისტორიკოსი ქმნის ქართველი ხალხის ისტორიულ სურათს.

როგორც ყველა გამოჩენილი ისტორიკოსი, რომელიც თავისი ხალხის ისტორიას იკვლევს, ივ. ჯავახიშვილს ყურადღების ცენტრი გადააქვს პოლიტიკურ ღირებულებებზე და სწავლობს ფაქტებს, რომლებშიც ეს ღირებულებები ხორციელდებიან. პირველ ყოვლისა, მას აინტერესებს ქართველი ხალხის სახელმწიფო ჩამოყალიბების სათავეები. თვით ისეთ უდიდეს მოვლენას, როგორც საქართველოს გაქრისტიანება იყო, იგი განიხილავს პოლიტიკურ ღირებულებებთან შიშართებაში, იმ დიდი მნიშვნელობის გამო, რომელიც ქრისტიანობას საქართველოს ბედ-იბლებისა და კულტურისათვის ჰქონდა. ქრისტიანობის უდიდესი მისია და მნიშვნელობა ისაა, რომ მან ადამიანს მოხსნა, როგორც კასი-

ერის ამბობს, კერაებისა და ტაბუს უღელი, მასში გააღვიძა თავისუფლებისა და ქვეშევრდომი რელიგიური პასუხისმგებლობის შეგნება [1, გვ. 177]. ამიტომ ივ. ჭავჭავიძე ფიქრობს, რომ „ამ მნიშვნელოვან ამბავს“ წინასწარი და მერ-მინდელი ისტორია აქვს და მის დაწვრილებით და გულდასმით განხილვას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ამას უკავშირდება ქართული ქრისტიანული ეკლესიის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ისტორია: ქართული ეკლესია დიდ სულიერ ძალას წარმოადგენდა და ყოველთვის საქართველოს პოლიტიკურ ერთიანობის იდეით ცხოვრობდა და თავდადებით იბრძოდა ამ იდეის განსახორციელებლად. საქართველოს გაქრისტიანება არ ყოფილა ერთგვარი აქტი, იგი იყო ხანგრძლივი და წინააღმდეგობრივი პროცესი, რომლის მთავარ მომენტს ეკლესიის მშენებლობა წარმოადგენდა. მას აინტერესებს ამ ფენომენის არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ პოლიტიკური მხარეც.

ივ. ჭავჭავიძე იბიექტურად იკვლევს პოლიტიკურ სიტუაციებს, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე აღმოჩნდა საქართველო ბიზანტიისა და სპარსეთის ურთიერთობების ფონზე. იგი აღნიშნავს, რომ ეს ორი ძლიერი სახელმწიფო ერთმანეთს ეცილებოდა საქართველოზე გაბატონებისათვის. ამ დროს საქართველო ორ სამეფოდ იყოფოდა — ლაზიკად და იბერად. სპარსეთთან ხანგრძლივ და დამბულ ბრძოლაში 532 წელს იბერიამ დამოუკიდებლობა დაკარგა: სპარსელებმა აღმოსავლეთ საქართველოში ქართველთა მეფობა გააუქმეს, რაც სპარსელთა და ბიზანტიელთა „საუკუნო ზავის“ ხელშეკრულებამ დააკანონა. არსებითი მომენტი, რომელიც ივ. ჭავჭავიძის ხედვის ცენტრშია მოქცეული და რომელთა გარშემო იგი ისტორიული ფაქტორების კონცენტრაციას ახდენს, არის აზრი, რომ თვითონ ქართველების ნატურისა და მის წრეგების ერთადერთი საგანი პოლიტიკური დამოუკიდებლობა და თავისუფლება იყო [2, გვ. 307]. პოლიტიკური დამოუკიდებლობა და თავისუფლება, როგორც ერის ცხოვრების უმაღლესი პრინციპები, არის ძირითადი პოლიტიკური ღირებულებები, რომელთა განხორციელებისაკენ სწარფვას ეძებს ივ. ჭავჭავიძე ისტორიულ მოვლენათა ქაოსში, ამ ქაოსის მოწესრიგება შეიძლება მხოლოდ ამ ღირებულებებზე, როგორც შერჩევის პრინციპებზე, დაყრდნობით.

მკვლევარის მიერ შერჩეულ ფაქტებს და მათ დამუშავებას პირდაპირი და არაპირდაპირი მიმართება აქვს აღნიშნულ ღირებულებებთან. მაგრამ ისტორიკოსს აინტერესებს არა წმინდა ღირებულებანი, როგორც ასეთი, არა ფაქტები, როგორც სინამდვილიდან აღებული მაგალითები, არამედ თვითონ ცოცხალი სინამდვილე, სიცოცხლის პროცესი, მოღვაწეობა და ბრძოლა ამ ღირებულებისათვის, ინდივიდუალური და კოლექტიური სუბიექტები, რომლებიც მიზნად ისახვენ და არჩევენ საშუალებებს მათი რეალიზაციისათვის. დიდი ისტორიკოსი ინდივიდუალური ცნებების და მეტფორების, სიმბოლოებისა და სიტყვების მეშვეობით ქმნის ცოცხალ ისტორიულ სინამდვილეს, ისტორიულ მთელს, რომელსაც ჩვენ აღვიქვამთ, როგორც რელობას, სიცოცხლეს. ეს არის თვითონ ისტორიული სინამდვილე და არა მისი ასახვა, როგორც ეს ბარქსიზმს ესმის. მართალია, ზოგჯერ ივ. ჭავჭავიძე ამბობს: „ისტორიული სურათის აღდგენა“, მაგრამ ამ ფრაზაში იგი გულჩხმობს არა წაშლილი ან დაკარგული სურათის რეპროდუქციას, ან თავიდან შექმნას, არამედ თვითონ ისტორიულ სინამდვილეს, როგორც შემეცნების რეზულტატს. ისტორიაში ჩვენ გვიზიდავს არა ღირებულებები, თავისთავად აღებულნი, არამედ თვითონ სი-

ცოცხლე, ღირებული ქმედებანი და ღირებული მოღვაწეობა, ფენომენები, რომლებშიც ღირებულებათა სიცოცხლეა გამოვლენილი, ღირებულებები არიან განსაკუთრებულნი. ისტორიკოსის საქმე სწორედ სიცოცხლის გამოსახვაა, მისი სინამდვილის — უნიკალობისა და ინდივიდუალობის ჩვენება. ივ. ჯავახიშვილი ამ საქმის უდიდესი ოსტატია.

ივ. ჯავახიშვილი იმოწმებს პეტრე ქართველის ცხოვრებას, საიდანაც ჩანს, რომ იმ ეპოქაშიც კი ქართველებს კარგად ესმოდათ თავიანთი პოლიტიკური მდგომარეობა და კარგად იცოდნენ, თუ რა ფასი ჰქონდა მათი ძლიერი მეზობლების მფარველობას. იგი ამბობს: იბერიას ყოველთვის რომელებთან და სპარსელებთან ჰქონდა ბრძოლა იმის გამო, რომ თითოეული მათგანი, მფარველობის საბაბით, ამ ქვეყნის დაპყრობას ცდილობდა. მაგრამ, აღნიშნავს ივანე ჯავახიშვილი, საქართველოს ისტორიაში მრავალი შემთხვევა იყო, რომლითაც დასტურდება, რომ კეისრებმა და შახებმა ვერც ამ გზით შეძლეს „ქართველთა პოლიტიკური თვითშემეცნების დახშვა და თავიანთ ყურმოჭრილ მონებად გადაქცევა“ [2, გვ. 310]. პოლიტიკური თვითცნობიერება („პოლიტიკური თვითშემეცნება“) ნიშნავს, რომ მაშინდელმა ქართველებმა, ყოველშემთხვევაში მისმა პოლიტიკურმა ელიტამ, არა მარტო იცოდა, არამედ სწამდა კიდევ, როგორც ძირითადი პოლიტიკური პრინციპი, რომ საქართველო, როგორც სახელმწიფო, გარეგანი ძალებისაგან დამოუკიდებელი, ე. ი. თავისი შინაგანი საქმეების სუვერენი უნდა ყოფილიყო. ეროვნული იდეა, პირველ ყოვლისა, სწორედ ამას გულისხმობს, ცნობილია, რომ ს.ა.შუალო საუკუნეების ევროპაში ერი არ ითვლებოდა თვითკმარ ღირებულად. მაშინ ბატონობდა, როგორც ვლ. სოლოვიოვი ამბობს, თეოკრატიული იდეა ორი ჰიპოსტასით — კათოლიკული. ეკლესია და იმპერია, რომელშიც სხედასხვა ხალხები იყო გაერთიანებული. მართალია, მაშინდელ ადამიანს უყვარდა თვისი უახლოესი სამშობლო, მაგრამ იგი ემსახურებოდა უნივერსალური წესრიგის მოთხოვნებს. მაგრამ მე-15 საუკუნიდან იწყებს აღმოცენებას ეროვნული იდეა. კერძოდ, ეს მოხდა ასწლიანი ომის დასასრულს, როდესაც ფრანგებში გაიღვიძა ძლიერმა ეროვნულმა გრძობამ. ამის შესახებ ვლ. სოლოვიოვი ამბობს: ბოლოს და ბოლოს მოხდა ეროვნული იდეის აღმოჩენა: ჩამოყალიბდა ერის თვითმყოფობის, თვითგანსაზღვრულობის იდეა. ამ იდეის ფორმულა ჟანა დარკმა ასე ჩამოაყალიბა: საფრანგეთი თავის მიწა-წყალზე თავისუფალი და დამოუკიდებელი უნდა იყოს და მას უნდა ჰყავდეს თავისი საკუთარი (ე. ი. ფრანგი) უზენაესი მეთაური [7, გვ. 36]. საქართველოში ეს იდეა გაცილებით ადრე ჩაისახა, ვიდრე დასავლეთ ევროპაში. როგორ აღმოცენდა და ვითარდებოდა ეს იდეა 1—7 საუკუნეების საქართველოში, როგორ იბრძოდნენ ქართველები ამ ძირითადი პოლიტიკური ღირებულების განხორციელებისათვის, ნათლადაა გადმოცემული ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ ტომში.

დიდი ისტორიკოსის აზრი კვალდაკვალ მიჰყვება მაშინდელ საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებს და განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს მისი ისტორიული არსებობის ყველაზე მნიშვნელოვან მომენტებს, როგორცაა ინტეგრაციისა და დეზინტეგრაციის, ცაფართოების და შემცირების, შინაგანი და გარეგანი ძალების მოქმედების შედეგები, ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ცნობიერების ზრდა. იგი ინტერესით აღწერს ისეთ მოვლენებს, რომელთაც თითქოს მოქცევისა და უკუქცევის სტრუქტურა აქვს. მაგალითად, იგი წერს, რომ მეორე საუკუნეში სომხებმა დაიპყრეს საქართველოს ზოგიერ-

ეროვნული გონი“. შემუშავდა შეხედულება ქართველი ერის ღვთისრჩეულობის შესახებ, რამაც ქართული ცნობიერება მოაბრუნა აბსოლუტური და ობიექტური ღირებულებების სამყაროსაკენ და მისმა არსებობამ მეტაფიზიკური საზრისი შეიძინა. ბიზანტიელ ბერებთან და სხვებთან იდეოლოგიურ ბრძოლაში ქართველებმა შექმნეს იდეალური წარმოდგენა თავისთავზე, „იდეალური თვითშემეცნება“, როგორც ივანე ჯავახიშვილი ამბობს. ამით ქართველებმა თავისი იდეალური ხატი შექმნეს, რათა თავის და აგრეთვე სხვის თვალშიც ამაღლებულიყვნენ და თავიანთ ცხოვრებას რელიგიური საზრისი მიანიჭეს. ცხადია, ამგვარი განცდა და ცნობიერება რწმუნის სფეროს მიეკუთვნებოდა, ვიდრე ცოდნისას, მაგრამ ქართული აზროვნება ცდილობდა მათთვის რაციონალური ფორმა მიეცა. ივ. ჯავახიშვილი საგანგებოდ და დიდი დამაჯერებლობით იკვლევს საბერძნეთის (ბიზანტიის) და ქართული ეკლესიის ურთიერთობას, რომელშიც ბერძენთა მხრივ აგრესიული და დამამცირებელი დამოკიდებულება ჩანდა. ამ ბრძოლასა და პაექრობაში ქართველმა მხარემ ღირსეულად და დასაბუთებულად დაიცვა თავი, შეინარჩუნა და აჩვენა ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობისა და თვითმმართველობის უცილობელი უფლება. წარმატებამ ამ ბრძოლაში ქართველთა შორის „ერთგვარი იდეალური თვითშემეცნება და ეროვნული თვითმოყვარეობა დაბადა, რომელიც ახლაც კი ბატონობს“ [3, გვ. 185]. ქართველობაში მტკიცდება აზრი, რომ თვითონ ღვთაებას, ღვთის მშობელს უყვარს ქართველი ერი და სწყალობს მას.

ზოგიერთი ძირითადი „ღირებულებითი იდეა“, როგორც პოლიტიკური ისტორიის კვლევის პროცესები, ყველაზე ნათლად და გამოკვეთილად ჩანს ივ. ჯავახიშვილის მსჯელობებში და შეფასებებში, რომლებიც საქართველოს ძლიერებისა და აყვავების ხანას ეხება. კვლევის ფონზე თანდათან ვლინდება მნიშვნელოვანი ღირებულებანი, რომლებიც სახელმწიფოს იდეის გარშემო იყრიან თავს, ე. ი. რომელთა ცენტრში სახელმწიფოს იდეა დგას. ეს არის სახელმწიფოს მართვისა და მშენებლობის პრინციპები: დემოკრატიულობა, ძალაუფლების დაყოფა, შემწყყნარებლობა (ტოლერანტობა). ივ. ჯავახიშვილის კვლევის ცენტრში მოქცეული დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის ფენომენები, რომლებშიც პერსონიფიცირებული ფორმითაა წარმოდგენილი ეს ღირებულებები — ისინი მათ მოღვაწეობაში ვლინდებიან, თითქოს ეს ღირებულებები მათი სულიდან ამოიზარდნენ. დავით აღმაშენებელს საქმიანობაში უხდებოდა „ირაციონალურ გარემოში“; ისეთ სიტუაციაში, რომელიც არა დარეგულირებული რაიმე წესებით და განაწესებით და ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებას მოითხოვს, აქ კი რაღაც ახალი და ღირებული იქმნება, და თუ ეს პოლიტიკური ცხოვრების სფეროს ეხება, მაშინ შეიძლება ვილაპარაკოთ პოლიტიკურ მოღვაწეობაზე. ივ. ჯავახიშვილს, ჩვენი აზრით, ამგვარი ტიპის ქმედებანი და გადაწყვეტილებანი ჰქონდა მხედველობაში, როცა იგი დავით აღმაშენებლის სამხედრო და პოლიტიკურ მოღვაწეობაზე მსჯელობდა, კონკრეტულ სიტუაციაში აღმაშენებელი ისეთ გადაწყვეტილებებს იღებდა, რომელთაც არ ჰქონდათ ანალოგი სინამდვილეში. ამ გადაწყვეტილებათა შედეგებს არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს ბედისათვის.

დავით აღმაშენებლის პირველ დიდ ღვაწლად საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური განვითარებისათვის ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევს „იმ დიად ცვლილებას“, რომელიც რუს-თურხნისის საეკლესიო კრებამ განახორციელა მეფის მეთაურობით. მაშინდელი საეკლესიო წყობილების ძირითადი ნაწილი ის იყო,

რომ ავ წოდებრიობა ბატონობდა და უმთავრესი ღირებულება პირად ღირსებას კი არ ჰქონდა, არამედ შთომამავლობას. ამ ტრადიციის წინააღმდეგ პირველი გიორგი მთაწმინდელი გამოვიდა: მან უარყო წოდებრივი უპირატესობა საეკლესიო საქმეში და უპირატესობა ადამიანის პირად ღირსებას მიანიჭა. ივანე ჯავახიშვილის მოწმობით, იგი შეეცადა ქართული ეკლესიისათვის დემოკრატიული მიმართულება მიეცა. ქართულ პოლიტიკურ აზროვნებაში ივ. ჯავახიშვილი დემოკრატიზმის პრინციპს დიდ მნიშვნელობას აძლევს და საგანგებოდ იცვლევს ფაქტებს, რომლებშიც ეს პოლიტიკური ღირებულება ვლინდება. ბ-ნი ივანეს აზრით, დემოკრატიულ-ქრისტიანული მიმართულება ჯერ კიდევ XI საუკუნეში ჩაისახა, მაშინ როცა ევროპაში იგი XIII საუკუნეში დაიწყო. დემოკრატიული პრინციპი, პირველ ყოვლისა, მაშინდელ საქართველოში პიროვნული ღირსების პატივისცემის გაცნობიერებაში გამოიხატა: პიროვნული ღირსება მის ინდივიდუალურ თვისებებშია და არა მის წოდებრივ კუთვნილებაში. რუის-ურბნისის კრებამ გეგარისელოზის მნიშვნელობა ეკლესიის მსახურთათვის უარყო, ხოლო პირად ღირსებას შესაფერისი პატივი და ღირსება მიანიჭა [2, გვ. 213], ე. ი. განაზოცრეა და დააჯანონა ის, რასაც ორმოცი წლის წინ გიორგი ათონელი ქადაგებდა. დავით აღმაშენებელმა ეს პრინციპი შემდეგ პოლიტიკური ცხოვრების სფეროშიც გადაიტანა.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების აქტში, ჩვენი აზრით, შეიძლება დავინახოთ ადამიანის თვითღირებულების იდეა რომელიც ქრისტიანობამ მოიტანა. კანტი ამბობს: მიზანთა სამყაროში ყველაფერს ან ფასი, ან ღირსება აქვს. ის, რასაც ფასი აქვს, შეიძლება შეიცვალოს სხვა რამითაც, როგორც ექვივალენტით, იმას კი რაც ყველა ფასზე მაღლა დგას, ე. ი. რაც არავითარ ექვივალენტს არ უშვებს, ღირსება აქვს [4, გვ. 276—277]. ხოლო მას, რაც შეადგენს პირობას, რომლის დროს არის შესაძლებელი, რომ რამე იყოს მიზანი თავისთავად, აქვს არა მარტო შედარებითი ღირებულება, ე. ი. ფასი, არამედ შინაგანი ღირებულება, ე. ი. ღირსება. ერთადერთი შესაფერისი გამოხატულება იმ შეფასებისა, რომელსაც გონიერი არსება მიაგებს ღირსებას, ეს არის პატივისცემა [4, გვ. 278]. ღირსებას განსაზღვრავს არა რაიმე გარეგანი ინსტანცია, მაგ., წოდებრიობა, არამედ შინაგანი ღირებულება. წოდებრიობის და პირადი ღირსების ურთიერთობის პრობლემის გადაწყვეტას ივანე ჯავახიშვილისთვის ჰქონდა არა მხოლოდ ეთიკური არამედ პოლიტიკური მნიშვნელობაც: მისი ყურადღება სახელმწიფოებრიობის, როგორც ღირებულებითა ცენტრის გარშემო ტრიალებს, და ყველა პრობლემა ამ ცენტრთან მიმართებაში ვაინიხილება. მაგრამ თავისთავად ამ „პირველი ამოკანის“ გადაწყვეტას უღიშნის მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული ელიტარული—პოლიტიკური და ინტელექტუალური ცნობიერების ევოლუციისათვის. როგორც ჩანს, თანდათან ხდება ცნობიერების მოპოვნება ადამიანისაკენ, რაც გარკვეულ საფუძველს იძლევა ვილაპარაკოთ ქართულ ჰუმანიზმზე და რენესანსულ ტენდენციებზე, ე. ი. რადიკალურ ძვრებზე მსოფლმხედველობისა და რწმენის სფეროში.

ივ. ჯავახიშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს სარწმუნოებრივი, კულტურული და პოლიტიკური ტოლერანტობის პრინციპს, რომელიც, როგორც ირკვევა, ქართული სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ერთ-ერთი ქვაკუთხედი ყოფილა „საქართველოს ძლიერებისა და აყვავების ხანაში“. ეროვნულ-სარწმუნოებრივი განსხვავების მიუხედავად, მაშინდელი საქართველოს მთავრობა

მტკიცედ იცავდა ქვეშევრდომთა თანასწორობის მოთხოვნას; მათ ერთნაირ უფლებები და მოვალეობანი ჰქონდათ. ამ განსხვავების პირობებში, ქვეყანაში, ივანე ჯავახიშვილის თქმით, „საერთო კულტურული მუშაობა სუფევდა“ [3, გვ. 306]. ამის ერთ-ერთ მავალიად მას მიაჩნია სამი საზღვარსაღებობის (მართლმადიდებლობა, გრიგორიანელობა, მაკმადიანობა) წარმომადგენელთაგან შემდგარი საგანგებო სასამართლო, რომელსაც უნდა გადაეწყვიტა სომეხთა მონასტრებს შორის ატეხილი დაეა ძვირფასი ჯვრის გამო. ამ სასამართლომ, მართლაც, კონსტანტინოპოლის საფუძველზე საბოლოოდ გადაწყვიტა ეს დაეა. ეს, ივანე ჯავახიშვილის აზრით, იყო საერთო მოქმედებისა და მშვიდობიანი თანამშრომლობის შესაძლებლობის და „საქართველოს კულტურისთვის“ დამამტკიცებელი საბუთი. ქართველთა მაშინდელ ძლიერებას ისიც მოწმობდა, რომ, სამხედრო ძლევამოსილების გარდა, ქვეყანაში მათ ისეთი პირობები შექმნეს, რომ არაქართველნიც (სომეხები, ოსები და სხვ.) ქართველთა მეთაურობით და მათთან ერთად საქართველოს კეთილდღეობისა და გაძლიერებისათვის იბრძოდნენ. ივ. ჯავახიშვილი საგნგებოდ აღნიშნავს, როგორც უმნიშვნელოვანეს ისტორიულ ფაქტს, რომ სწორედ აქ და ამ ეპოქაში გამოიჩინეს ქართველებმა დიდი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური აზროვნება და მისი განხორციელების მძლავრი ნება და უტყუარი ნიჭი [3, გვ. 307]. პოლიტიკურ ღირებულებათა იერარქიიდან ივ. ჯავახიშვილი წინ წამოსწევს ადამიანთა სოლიდარობისა და პარმონიული თანაარსებობის პრინციპებს: რწმენა, რომ ამ ღირებულებათა რეალიზაცია შესაძლებელია, მასთან განმტკიცებულია ისტორიული ფაქტების კვლევით. სინამდვილე, რომელშიც იგი ამ პრინციპების ზორცმესხმას ხედავს, მისთვის „ღიალი მნიშვნელობის“, „გასაოცარი“ და „მომხიბლავი“ მავალითა (ეპითეტები ივანე ჯავახიშვილისაა). როგორც ვხედავთ, აქ ივანე ჯავახიშვილი არა მხოლოდ თავის პოლიტიკურ იდეალებს გვამცნობს, არამედ, როგორც მეცნიერი იკვლევს სინამდვილეს, რომელშიც ეს იდეალები მეტნაკლებად განხორციელდა.

ლიტერატურა

1. კასირერი ერნ., რა არის ადამიანი? თბ., 1983.
2. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. 1, თბ., 1979.
3. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. 2, თბ., 1983
4. Кант И. Соч., т. 4, 2, 1, М., 1965.
5. Риккерт Г., Науки о природе и науки о культуре, Культурология XX в., М., 1995.
6. Риккерт Г., Философия истории, С.-П., 1908.
7. Соловьев В. Л., Национализм. Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон, С.-П., т. XXVIII, 1898.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ენის ფორმალური

სილოვისტიკის ლაიბნიცისეული ინტერპრეტაციების ანალიზი

(ფორმალური წარმოდგენა, განხილვა)

ლაიბნიცი თავისი ლოგიკური შემოქმედების უმთავრეს მიზნად ისახავდა აეგო უნივერსალური, ზოგადი ლოგიკური აღრიცხვა, რომელშიც, როგორც ფრაგმენტი, უცვლელი სახით შევიდოდა მის დროს „მიღებული“ ლოგიკა — სილოვისტიკა. ეს ახალ დროში, როგორც სამართლიანად წერს კოტე ბაქრაძე, იყო კლასიკური ფორმალური ლოგიკის გარდაქმნა-განვითარების პირველი ცდა [3, გვ. 251].

ფუნდამენტური იდეა, რომლის მიხედვითაც ამ მიზნის განხორციელება ვარაუდობდა, მან ჯერ კიდევ დისერტაციაში („Dissertatio de Arte combinatoria“) განავითარა:

როდესაც იდეები (ცნებები) შედგება მარტივებისაგან, ცნებათა ანალიზით (აზროვნების ყოველ მოცემულ ეტაპზე) შესაძლებელია მივიდეთ ადამიანური აზროვნების ანბანის — მისი უმარტივესი ელემენტების სასურველი სიმრავლე დადგენამდე. თუ ამ ანბანის ყოველ ელემენტსა და მათ კომპოზიტებს გამოვსახავთ გარკვეული სიმბოლოებით, აღქმადი ფენომენებით — ხარაქტერებით, რომ:

1. როდესაც ცნების ხარაქტერი წარმოადგენდეს იმ მარტივი ხარაქტერების გარკვეულ კომბინაციას, რომლებიც მასში შემავალ მარტივ ცნებებს შეესატყვისება;

2. ხარაქტერები (სიმბოლური გამოსახულებები) ზუსტად ისეთივე მიმართებებში იმყოფებოდნენ ერთმანეთთან, რაშიც ის ობიექტები, რომლებსაც ისინი გამოსახავენ;

შედგად მივიღებთ უნივერსალურ სიმბოლურ აღრიცხვას, ხარაქტერისტიკას — *characteristica universalis* [4; 8].

როგორც აღვნიშნეთ, ხარაქტერი აღქმადი ფენომენია. იგი ნაწერ, ნაბეჭდ, ნაბერძნე, ნახატ ნიშანს წარმოადგენს. შესაბამისად ხარაქტერისტიკა გაიზრება როგორც საგნებისა და აზრების აღქმადი ფორმით გამოსახვა, რის შედეგადაც აზროვნება გარკვეულ აღრიცხვაში. გაანგარიშებაში აისახება, შესაბამისად, *characteristica universalis* საგანთა ბატონი გამოსახვა კი არა, იდეათა ლოგიკური შესატყვისია, რის გამოც ლაიბნიცი ბუნებრივად მიიჩნევდა, რომ იგი ერთდროულად აღმოჩენის იარაღი და დისკუსიების გადაჭრის საუკეთესო საშუალება იქნებოდა [4].

ნიმუშად, რომლის მიხედვითაც ხარაქტერისტიკა უნდა აეგო, ლაიბნიცმა თავდაპირველად მათემატიკა დაისახა. იგი ჯერ ერთი, თვლიდა, რომ მათემატიკა თავის დიდ პროგრესს სწორედ მიზანშეწონილ ხარაქტერებს — ციფრებსა და ბ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1998, № 2

ალგებრულ ნიშნებს უნდა უმაღლოდეს. მაგალითისათვის იგი ხშირად მიმართავდა ანალიზურ გეომეტრიას და მიუთითებდა, რომ მნიშვნელოვანი სიახლეები მსში სწორედ ხარაქტერთა კარგად შერჩეულმა სისტემამ განაპირობა და ეს უკანასკნელი კვლავაც უზრუნველყოფს შესაბამის სფეროებში შემდგომ აღმოჩენებს; მეორეც, დაბეჭითით მიუთითებდა, რომ სწორედ მათემატიკაში აისახა ყველაზე ნათლად დასაბუთების ფორმალური ხასიათი (რასაც მისივე აღნიშვნით პირველად არისტოტელემ მიაქცია ყურადღება).

აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ ლაიბნიცმა დასაწყისისათვის ხარაქტერებად მათემატიკური სიმბოლოები — ნატურალური რიცხვები აირჩია. ასახვის ობიექტად კი — ზოგად და დადებით ტერმინებიანი ტრადიციული სალოგისტიკის (პოზიტიური სილოგისტიკის) ენა. ამ ენის არჩევა უთუოდ იმან განაპირობა, რომ მართალია, იგი ღარიბია გამომსახველობითი საშუალებებით და კანონზომიერებათა შედარებით ზედაპირულობით ხასიათდება, მაგრამ ლაიბნიცის დროს ყველაზე უკეთ შესწავლილი და სრულყოფილად მიჩნეული იყო. შესაბამისად, ლაიბნიცი თვლიდა, რომ ამ ასახვის შედეგად მიიღებდა უტყუარ რეზულტატებს, რომელთა განზოგადებაც აღმნიშნული აზროვნების მთლიანად მომცველი ლოგიკური აღრიცხვის უნივერსალური კანონზომიერებების აღმოჩენამდე მიიყვანდა.

პოზიტიური სილოგისტიკის ენის არითმეტიზაციის ლაიბნიცისეული ცდებორ ვართანტად შეიძლება დაიყოს [4; 8]. პირველი ვარიანტი, ძირითადი იდეა შემდეგნაირია: მარტივ ცნებებს შესატყვისება მარტივი რიცხვები, რთულს კი — მარტივ რიცხვთა ნამრავლი, რომლებიც მასში შემავალ მარტივ ცნებებს შესატყვისება. მარტივი კატეგორიული წინადადებების ქეშმარიტების პირობები გამოისახება მათი სუბიექტისა და პრედიკატის გამომსახველ რიცხვებს შორის უხაშთოდ გაყოფის მიმართებით. სახელდობრ, ზოგად-დადებითი წინადადება — „ყველა S არის P“ ქეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც სუბიექტის შესატყვისის რიცხვი უნაშთოდ იყოფა პრედიკატის შესატყვის რიცხვზე. ზოგად-დადებითი წინადადების კონტრადიქტორული კერძობით-უარყოფითი წინადადება — „ზოგიერთი S არ არის P“ კი, შესაბამისად, ქეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც სუბიექტის შესატყვისის რიცხვი უნაშთოდ არ იყოფა პრედიკატის შესატყვის რიცხვზე.

არითმეტიზაციის ამ ვარიანტში ლაიბნიცმა ვერ შეძლო მოენახა არსებობის ექსტენსიური პოსტულატის (რომლის თანახმადაც ტერმინთა მოცულობები არაკარგილი უნდა იყოს) ინტენსიონალური ანალიზი. აღნიშნული პოსტულატის ეკვივალენტი არც შესატყვისი ლოგიკორ კონცეფციაში ფიგურირებს. ამ მარცხმა, თავის მხრივ, განაპირობა კერძობით-დადებითი („ზოგიერთი S არის P“) და მისი კონტრადიქტორული ზოგად-უარყოფითი („არცერთი S არ არის P“) წინადადებების არითმეტიკული ეკვივალენტების დადგენის ცდებში წარუმატებლობა [1]. ამ პრობლემების გადაჭრის ერთ-ერთი საშუალება იქნებოდა ტერმინის შინაარსში დადებითად და უარყოფითად შემავალი ნიშან-თვისებების განსხვავება, არითმეტიკულ ინტერპრეტაციაში შესატყვისი აღნიშვნების შემოტანა და არსებობის ინტენსიონალური პოსტულატის, ანუ იმ მოთხოვნის არითმეტიკულად გამოსახვა, რომ ტერმინის შინაარსში არ შეიძლება დადებითად და უარყოფითად ფიგურირებდეს ერთი და იგივე ნიშან-თვისება (ტერმინში დადებითად შედის ნიშან-თვისება, რომელიც აუცილებლად უნდა ახასიათებდეს მის მოცულობაში შემავალ ყოველ საგანს, ხოლო უარ-

ყოფითად — ის, რომელიც არ შეიძლება ახასიათებდეს მოცემული ტერმინის მოცულობაში შემავალ რომელიმე საგანს).

არითმეტიზაციის პირველ ვარიანტზე მუშაობისას ლაიბნიცს გარკვეული ნაბიჯები აქვს გადადგმული ამ მიმართულებით — „უნივერსალური აღრიცხვის ელემენტებში“ იგი სწორედ ტერმინის შინაარსში დადებითად და უარყოფითად შემავალი ნიშან-თვისებების არითმეტიკულად გამოსახვას ცდილობს [4], მაგრამ უშედეგოდ — მაგალითად, იძულებულია უარი თქვას ტერმინის შინაარსში უარყოფითად შემავალი ნიშან-თვისებების მინუს ნიშნით აღებასა და მათ გადამრავლებაზე იმის გამო, რომ წყვილი უარყოფითი რიცხვის ნამრავლი დადებითია. როგორც აღნიშნული ფრაგმენტიდან ჩანს, ლაიბნიცი უკვე აცნობიერებდა, რომ ტერმინის შინაარსი დეტერმინირდება მასში დადებითად და უარყოფითად შემავალი ნიშან-თვისებებით და ინტენსიურად ეძებდა ამ ფაქტის მათემატიკურად გამოსახვის საშუალებებს, რისი განხორციელებაცა და შესაბამისად, ზემოაღნიშნული სიძნელეების გადაჭრაც მან არითმეტიზაციის მეორე ვარიანტში მოახერხა. ეს ვარიანტი ლაიბნიცს მოცემული აქვს ფრაგმენტში „წესები, რომელთა მიხედვითაც, რიცხვთა წყვილების დახმარებით, შესაძლებელია ვიძსჯელოთ დასკვნების გამართულობის, კატეგორიული სილოგიზმების ფორმებისა და მოდუსების შესახებ“. იგი ორ ძირითად იდეას ეყრდნობა:

1. ყოველ დადებით ზოგად ტერმინს შეესაბამება ურთიერთმარტივი დადებითი და უარყოფითი მთელი რიცხვების (მახასიათებელი რიცხვების) წყვილი;

2. მარტივ კატეგორიულ წინადადებებში — „ყოველი ... არის ---“ (a) „არცერთი ... არ არის ---“ (e) „ზოგიერთი ... არის ---“ (i) „ზოგიერთი ... არ არის ---“ (o) გამოთქმული მიმართებები გაიაზრება როგორც არითმეტიკული მიმართებები საპირისპირონიშნის რიცხვთა წყვილებს შორის. სახელდობრ, თუ სუბიექტის მახასიათებელ რიცხვთა წყვილს აღვნიშნავთ $(+S_1, -S_2)$ -ით, ხოლო პრედიკატისას — $(+P_1, -P_2)$ -ით, მარტივი კატეგორიული წინადადებების ჭეშმარიტების პირობები ასე გამოისახება:

„ყველა S არის P“ ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $+S_1$ უნაშთოდ იყოფა $+P_1$ -ზე, ხოლო $-S_2$ კი $-P_2$ -ზე;

„არც ერთი S არ არის P“ ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $(+S_1$ და $-P_2)$ და $(-S_2$ და $+P_1)$ არაურთიერთმარტივებია;

„ზოგიერთი S არ არის P“ ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $(+S_1$ და $-P_2)$ და $(-S_2$ და $+P_1)$ ურთიერთმარტივებია;

„ზოგიერთი S არის P“ ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $+S_1$ უნაშთოდ არ იყოფა $+P_1$ -ზე, ან $-S_2$ უნაშთოდ არ იყოფა $-P_2$ -ზე [4].

მახასიათებელი რიცხვთა წყვილის კომპონენტების განსხვავებული ნიშნებით აღებას დამოუკიდებელი არითმეტიკული მნიშვნელობა არ გააჩნია. მარტივი კატეგორიული წინადადებების ჭეშმარიტების არითმეტიკული პირობები ძალაში დარჩება მაშინაც, თუ წყვილების წევრებს ერთნაირი ნიშნებით ავიღებთ. სამაგიეროდ, ნიშნების შემოტანით თვალსაჩინოდ გამოიხატება ცნებათა კონტრადიქციისა და შესაბამისად, მისი უარყოფის ლოგიკური პირობები — კონტრადიქტორული ცნების მახასიათებელი აღმოჩნდება არაურთიერთმარტივი განსხვავებულნიშნის რიცხვების წყვილი, რაც იმ ლოგიკურ ფაქტს გამოსახავს, რომ ეს ცნება შეიცავს გარკვეულ ნიშან-თვი-

სებასა და მის უარყოფას ერთდროულად (სწორედ ამ ნიშან-თვისების მახასიათებელი რიცხვი ფიგურირებს მახასიათებელი რიცხვთა წყვილის განსხვავებულნიშნებთან წევრებში საერთო მამრავლის სახით).

ამრიგად, ნათელია, რომ პოზიტიური სილოგისტიკის არითმეტიზაციის მეორე ვარიანტიც ლაიბნიცმა გარკვეული ლოგიკური კონცეფციის მიხედვით შეიმუშავა. მართალია, ამ ვარიანტის შესატყვისი ლოგიკური კონცეფცია მას საგანგებოდ არ ჩამოუყალიბებია, მაგრამ მასში ფორმულირებული არითმეტიკული დებულებების ლოგიკური ეკვივალენტების აღდგენა (ხარაქტერისტიკის ფუნდამენტური იდეის გათვალისწინებით) გვიჩვენებს, რომ არითმეტიზაციის მეორე ვარიანტსაც პირველის შესატყვისი მაგრამ უფრო დახვეწილი სემანტიკური კონცეფცია უდევს საფუძვლად.

აღსანიშნავია, რომ არითმეტიზაციის როგორც პირველი, ისე მეორე ვარიანტის შემუშავებისას ლაიბნიცი სწორედ შესატყვისი სემანტიკური კონცეფციის ელემენტებსა (ცნებებს, ნიშან-თვისებებს) და კანონზომიერებებს (ლოგიკურ მიმართებებს ცნებებს, ნიშან-თვისებებს შორის) ასახავს არითმეტიკულ გამოსახულებებში და არა — უშუალოდ სილოგისტიკის ცვლადებსა და ფორმალურ მიმართებებს მათ შორის. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ მან ლოგიკური ინტერპრეტაცია გაიაზრა როგორც პოზიტიური სილოგისტიკის ენის „ბუნებრივი“ მისგან მოუცილებელი გაგება — სილოგისტიკის ცვლადების მნიშვნელობები რომ ნიშან-თვისებებია ეს მისთვის ფუნდამენტური, თავისთავად ცხადი ფაქტია. ამ „ბუნებრივი“ კორელატებისაგან განსხვავებით, არითმეტიკული ხარაქტერები ზელოვნურ სიმბოლოებს წარმოადგენს. შესაბამისად, არითმეტიზაცია, ლაიბნიცის მიხედვით, პოზიტიური სილოგისტიკის ენისაგან „განუყოფელი“ გარკვეული ლოგიკური კონცეფციის ანალოგია და არა უშუალოდ მისი ასახვა არითმეტიკული ხარაქტერების სიმრავლეში.

სინამდვილეში არითმეტიზაცია და შესატყვისი ლოგიკური კონცეფციაც პოზიტიური სილოგისტიკის ენის არითმეტიკული და ლოგიკური სემანტიკის მონახაზებს წარმოადგენს, ამიტომ ლაიბნიცს ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად უნდა ჩამოეყალიბებინა.

აღნიშნული უზუსტობის მიუხედავად, ლაიბნიცის ლოგიკური კონცეფცია და პოზიტიური სილოგისტიკის ენის არითმეტიზაციის მეორე ვარიანტი საშუალებას იძლევა, ლაიბნიცის ზოგადი ლოგიკური შეხედულებების ჩარჩოებიდან გაუსვლელოდ, ინტერპრეტაციის ცნების თანამედროვე გაგების შესატყვისად ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განისაზღვროს შესაბამისი ლოგიკური და არითმეტიკული ინტერპრეტაციების ცნებები; დამტკიცდეს მათი გარკვეული აზრით იზომორფულობა და ადეკვატურობა ი. ლუკასევიჩის ასერტორული სილოგისტიკის სისტემასთან.

ფორმალური რეკონსტრუქცია

პოზიტიური სილოგისტიკის ენა. ამოსავალი სიმბოლოები (ანბანი): სატერმინო ცვლადების თვლადი სიმრავლე (მეტაენაში მათ აღსანიშნად დიდ ლათინურ ასოებს M, N, P, ... გამოვიყენებთ), სილოგისტიკური მუდმივები a, e, i, o და საპროპოზიციო მაკავშირებლები \neg , \wedge , \vee , \supset . პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ფორმულებია (მოკლედ: სილოგისტიკური ფორმულებია) ყველა MxN სახის გამოსახუ-

ლება, სადაც M და N სატერმინო ცვლადებია, ხოლო x — სილოგისტიკური წუღმივი (მათ ატომები ეწოდება) და დებულებათა (პროპოზიციების) ლოგიკის აგების წესების დაცვით მიღებული ყველა მათი კომბინაცია და მხოლოდ ისინი. სილოგისტიკური ფორმულის, ან, უფრო ზუსტად, პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ამ განსაზღვრებაში მოცემულია ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის (კატეგორიული სილოგიზმის თეორიის) ცნებით-ტერმინოლოგიურად აპარატის სინტაქსური შრე, რომლის ბაზაზეც ყალიბდებოდა ამ თეორიის ყოველი (დამტკიცებადი თუ დარღვევადი) დებულება.

არითმეტიკული სემანტიკა. პოზიტიური სილოგისტიკის ენის არითმეტიკული ინტერპრეტაცია A არის ფუნქცია, რომელიც სატერმინო ცვლადების P სიმრავლეს ასახავს ერთისაგან განსხვავებულ ნატურალურ რიცხვთა დალაგებული წყვილების ($N - \{1\}$)² სიმრავლეში ისე, რომ სრულდება თვითთავსებადობის პოტენციალის არითმეტიკული ვერსია: ნებისმიერი P ცვლადისთვის თუ $A_1(P)$ და $A_2(P)$ არის A ფუნქციით P ცვლადისათვის შეთანადებული $A(P)$ წყვილის პირველი და მეორე წევრების მარტივ თანამარავლთა სიმრავლეები, მაშინ $A_1(P) \cap A_2(P) = \emptyset$.

ეს პირობა ნიშნავს სწორედ იმას, რასაც მოითხოვდა ლაიბნიცი, — წყვილის წევრები ურთიერთმარტივი რიცხვებია.

ყოველ არითმეტიკულ A ინტერპრეტაციაში შემდეგი წესებით ცალსახად განისაზღვრება პოზიტიური სილოგისტიკის ნებისმიერი F ფორმულის ჰეშმარტების მნიშვნელობა $A(F)$.

არითმეტიკული ჰეშმარტების ბაზისური წესები ატომებისათვის:

$$\begin{aligned} A(SaP) &= \sum_{i,j} A_1(P) \subseteq A_1(S) \& A_2(P) \subseteq A_2(S); \\ A(SeP) &= \sum_{i,j} A_1(S) \cap A_2(P) \neq \emptyset \vee A_2(S) \cap A_1(P) \neq \emptyset; \\ A(SiP) &= \sum_{i,j} A_1(S) \cap A_2(P) = \emptyset \& A_2(S) \cap A_1(P) = \emptyset; \\ A(SoP) &= \sum_{i,j} \neg [A_1(P) \subseteq A_1(S)] \vee \neg [A_2(P) \subseteq A_2(S)]; \end{aligned}$$

ჰეშმარტების ინდუქციური წესები რთული ფორმულირებისათვის განისაზღვრება საპროპოზიციო მაკავშირებლების კლასიკური ცხრილების შესაბამისად. პოზიტიური სილოგისტიკის ენის F ფორმულას ეწოდება არითმეტიკული ზოგადმართებულები, თუ ამ ენის ყოველ არითმეტიკულ A ინტერპრეტაციაში $A(F)$ არის ჰეშმარტება.

ე. სლუპეციმ [9] და ი. ლუკასევიჩმა [5] უჩვენეს, რომ პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ფორმულა გამოყვანადია სილოგისტიკის ი. ლუკასევიჩისეულ სისტემაში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს ფორმულა არის არითმეტიკულად ზოგადმართებული, რითაც დადასტურდა ლაიბნიცის ვარაუდი მის მიერ ნაპოვნი არითმეტიკის სილოგისტიკისთან ადეკვატურობის შესახებ. სახელდობრ, მათ დამტკიცეს, რომ ამ ინტერპრეტაციაში ზოგადმართებულია ი. ლუკასევიჩის მიერ არისტოტელეს პოზიტიური სილოგისტიკის აქსიომებად მიჩნეული იგივეობის კანონები (AaA, AiA), მოდუსები Barbara ($BaC \wedge AaB \supset AaC$), Dattsi ($BaC \wedge BiA \supset AiC$), არაზოგადმართებულია უკუგდების აქსიომა ($CaB \wedge AaB \supset AiC$), modus ponens-ი ინარჩუნებს ზოგადმართებულობას, ხოლო, უკუჩანაცვლება და სლუპეციის უკუგდების წესები — არაზოგადმართებულობას.

ინტენსიონალური სემანტიკა. არითმეტიკულ სემანტიკაში „დაშიფრულია“ ლაიბნიცის მიერ ბუნებრივად მიჩნეული ინტენსიონალური სემანტიკა, რომლის არსი ისაა [1], რომ ყოველი მარტივი კატეგორიული წინადადება გავებულია როგორც გარკვეული, წმინდა სტრუქტურული მიმართების არსებობის მტკიცება მისი შემადგენელი ტერმინებით გამოხატულ თვისებებს შორის, რაც თანამედროვე მეთოდოლოგიის ცნებითი აპარატის მეშვეობით გააზრებისას ნიშნავს იმას, რომ სილოგისტიკა, როგორც თეორია, ლაიბნიცის მიერ ინტერპრეტირებულია კლასთა (თვისებათა) აღრიცხვის (ბულის ალგებრის) მეტათეორიაში (კლასთა აღრიცხვისა, რომლის აგებასაც იგი განუწყვეტლივ ცდილობდა და რომელიც, ზოგიერთი კომენტატორის აზრით, ააგო კიდევ):

K იყოს სიმრავლეთა ბულის ალგებრის რომელიმე სტანდარტული აღრიცხვა — კლასთა (თვისებათა) აღრიცხვა [2], რომლის ენაც შეიცავს საკლასო (სათვისებო) ცვლადების თვალადად უსასრულო მარაგს P_1, P_2, \dots და რომლის საწყისი ან განსაზღვრებად ტერმინებს შორის გვხვდება $\cup, \cap, \neg, \rightarrow, \leftrightarrow, =$.

K-ს ენის ნებისმიერი $T_1 \cap \dots \cap T_n$ გამოსახულებს ვუწოდოთ ელემენტარული კვეთა, $T_1 \cup \dots \cup T_n$ გამოსახულებას — ელემენტარული გაერთიანება, თუ მისი ყოველი წევრი არის ცვლადი.

პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ინტენსიონალური ინტერპრეტაცია I არის ფუნქცია, რომელიც სატერმინო ცვლადების P სიმრავლეს ასახავს K კლასთა აღრიცხვის S- \neg -T სახის ტერმინების სიმრავლეში, რომელშიც S არის ელემენტარული კვეთა, ხოლო T — ელემენტარული გაერთიანება და რომელიც აკმაყოფილებს თვითთავსებადობის შემდეგ პოსტულატს; პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ნებისმიერი P ცვლადისათვის, თუ $I_1(P)$ და $I_2(P)$ არის I ფუნქციით ამ ცვლადისათვის შეთანადებული კვეთის S- \neg -T შემადგენელ S ელემენტარულ კვეთასა და T ელემენტარულ გაერთიანებაში შემავალი ყველა საკლასო ცვლადის სიმრავლეები, მაშინ $I_1(P) \cap I_2(P) = \emptyset$.

ყოველ ინტენსიონალურ I ინტერპრეტაციაში შემდეგი წესებით ცალსახად განისაზღვრება პოზიტიური სილოგისტიკის ნებისმიერი F ფორმულის ჭეშმარიტების მნიშვნელობა I(F).

ინტენსიონალური ჭეშმარიტების ბაზისური წესები ატომებისათვის:

$$\begin{aligned} I(SaP) &= \exists x [I_1(P) \subseteq I_1(S) \& I_2(P) \subseteq I_2(S)]; \\ I(SeP) &= \exists x [I_1(S) \cap I_2(P) \neq \emptyset \vee I_2(S) \cap I_1(P) \neq \emptyset]; \\ I(SiP) &= \exists x [I_1(S) \cap I_2(P) = \emptyset \& I_2(S) \cap I_1(P) = \emptyset]; \\ I(SoP) &= \exists x [\neg (I_1(P) \subseteq I_1(S)) \& \neg (I_2(P) \subseteq I_2(S))]; \end{aligned}$$

ჭეშმარიტების ინდუქციური წესები რთული ფორმულებისათვის განისაზღვრება საპროპოზიციო მაკავშირებლების კლასიკური ცხრილების შესაბამისად. პოზიტიური სილოგისტიკის ენის F ფორმულას ეწოდება ინტენსიონალურად ზოგადმართებული, თუკი ამ ენის ყოველ ინტენსიონალურ I ინტერპრეტაციაში I(F) არის ჭეშმარიტება. ინტენსიონალური სემანტიკის მიმართ პოზიტიური სილოგისტიკის ლუკასევიჩისეული აღ-

რიცხვის თავსებადობისა და სისრულის დასამტკიცებლად დავამყაროთ ურთიერთცალსახა თანადობა მარტივი რიცხვების Pr სიმრავლესა და K კლასთა აღრიცხვის საკლასო ცვლადების PK სიმრავლეს შორის, მაგალითად, შემდეგი გწყისით: ნატურალურ რიცხვთა ბუნებრივ თანმიმდევრობაში მე- n -ე მარტივი $Pr(g)$ რიცხვს ($n=1,2,\dots$) შეესაბამებოდეს K აღრიცხვის ენის n ინდექსიანი P_n საკლასო ცვლადი: $Pr(n)=P$. ამრიგად, $g(Pr(1)=g(2))=P_1$, $g(Pr(2))=g(3)=P_2$, $g(Pr(3))=g(5)=P_3$ და ა. შ. მაშასადამე, ამ ურთიერთცალსახა თანადობით მარტივი რიცხვები და საკლასო ცვლადები ასე დაწყვილდება: $(2, P_1), (3, P_2), \dots, (Pr(k), P_k)$. გ შეიძლება გავაფართოოთ და დავამყაროთ ურთიერთცალსახა თანადობა ჯერ ერთზე მეტ ნატურალურ რიცხვებსა და ელემენტარულ კვთებს (ელემენტარულ გაერთიანებებს) შორის, ხოლო შემდეგ არითმეტიკული და ინტენსიონალური ინტერპრეტაციების სიმრავლეებს შორის.

ამისათვის ყოველ ერთზე მეტ ნატურალურ n რიცხვს, თუკი მისი წარმოდგენა არაუცილებლად ერთმანეთისაგან განსხვავებული მარტივი რიცხვების ნამრავლის სახით არის $n=Pr(n_1) \cdot \dots \cdot Pr(n_e)$ (არითმეტიკიდან ცნობილია, რომ ყოველი ნატურალური რიცხვისათვის ასეთი წარმოდგენა ერთადერთაირადაა შესაძლებელი), შევუსაბამოთ ელემენტარული კვთა g_i ფუნქციით: $g_1(n)=g(Pr(n_1)) \cap \dots \cap g(Pr(n_e))=(P_{n_1} \cap \dots \cap P_{n_e})$, ხოლო g_2 ფუნქციით, — ელემენტარული გაერთიანება $g_2(n)=g(Pr(n_1)) \cup \dots \cup g(Pr(n_e))=(P_{n_1} \cup \dots \cup P_{n_e})$. (ე. ი. n -ს შეესაბამება მისი მარტივი თანამამრავლებისათვის შეთანადებული საკლასო ცვლადებისაგან შედგენილი ელემენტარული კვთა, შესაბამისად, ელემენტარულ გაერთიანება). ამ განსაზღვრებებიდან უშუალოდ ჩანს, რომ (*) ნებისმიერი ერთზე მეტი ნატურალური n და მარტივი p რიცხვებისათვის n შეიცავს p -ს მარტივ თანამამრავლად მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ელემენტარული კვთა $g_1(n)$, შესაბამისად ელემენტარული გაერთიანება $g_2(n)$ შეიცავს საკლასო $g(p)$ ცვლადს.

ახლა პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ყოველ არითმეტიკულ A ინტერპრეტაციას შევუსაბამოთ ინტენსიონალური I ინტერპრეტაცია ისეთი, რომ ნებისმიერი სილოგისტიკური P ცვლადისათვის

$$I(P)=S \cap T, \text{ თუკი } A(P)=(m, n), g_1(m) \subseteq S \text{ და } g_2(n)=T$$

(ე. ი. S არის A ინტერპრეტაციაში P ცვლადის პირველი მახასიათებელი რიცხვის შესაბამისი ელემენტარული კვთა, ხოლო T — მისი მეორე მახასიათებელი რიცხვის შესაბამისი ელემენტარული გაერთიანება).

ეს ურთიერთცალსახა თანადობა აღვნიშნოთ I -ით.

ინდექციით ფორმულის სიგრძის მიხედვით, იოლად შეიძლება დამტკიცდეს დებულება: ვთქვათ, F არის პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ნებისმიერი ფორმულა, მაშინ F არის ჭეშმარიტი ნებისმიერ A ინტერპრეტაციაში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც F ჭეშმარიტია ინტენსიონალურ $f(A)$ ინტერპრეტაციაში; $A(F)$ ჭეშმარიტებაა მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $f(A)(F)$ არის ჭეშმარიტება. მაშასადამე, პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ნებისმიერი ფორმულა I -ით ერთმანეთთან შეთანადებულ არითმეტიკულ და ინტენსიონალურ ინტერპრეტაციებში ზუსტად ერთსა და იმავე მნიშვნელობებს იღებენ.

ამ დებულების დამტკიცება არსებითა მხოლოდ სილოგისტიკურ ატომებისათვის, რადგან საპროპოზიციო მკავშირებლებით აგებული ფორმულის ქეშმარიტების მნიშვნელობა ორივეგვარ ინტერპრეტაციაში ზუსტად ერთნაირად განისაზღვრება. მაგრამ სილოგისტიკური ატომებისათვის ის იწოდება მტკიცდება ზემოთ ფორმულირებული (*) დებულების გამოყენებით.

ვთქვათ, A არის ნებისმიერი არითმეტიკული ინტერპრეტაცია, $f(A) = I$. დავამტკიცოთ, რომ $I(SxP) = A(SxP)$. ვუჩვენოთ ეს, მაგალითად, ზოგადი დებულებით ატომისათვის.

$A(SaP) = \exists \Leftrightarrow A_1(P) \subseteq A_1(S) \& A_2(P) \subseteq A_2(S) \Leftrightarrow (p \in A_1(P) \Rightarrow p \in A_1(S)) \& (p \in A_2(P) \Rightarrow p \in A_2(S))$ ნებისმიერი მარტივი p რიცხვისათვის. დებულება (*)-ის მიხედვით კი ეს მაშინ და მხოლოდ მაშინ შეიძლება მოხდეს თუ ნებისმიერი საკლასო R ცვლადისათვის $(R \in I_1(P) \Rightarrow R \in A_1(S)) \& (R \in A_2(P) \Rightarrow R \in A_2(S))$, ანუ, მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $I_1(P) \subseteq I_1(S) \& I_2(P) \subseteq I_2(S)$, ანუ, მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $I_1(P) \subseteq I_1(S) \& I_2(P) \subseteq I_2(S)$. პოზიტიური სილოგისტიკის ლუკასევიჩისეული სისტემის თავსებადობისა და სისრულის დამტკიცებიდან არითმეტიკული სემანტიკის მიმართ, თუკი მასში ყველგან, სადაც ლაპარაკია არითმეტიკულ A ინტერპრეტაციაზე, მხედველობაში გვექნება ინტენსიონალური $f(A)$ ინტერპრეტაცია, ამ დებულების გამოყენებით მიიღება ამ სისტემის თავსებადობისა და სისრულის დამტკიცება ინტენსიონალური სემანტიკის მიმართ.

პოზიტიური სილოგისტიკის ლუკასევიჩისეულ სისტემას ზოგჯერ ტრადიციულ სილოგისტიკას [6]; [7] უწოდებენ. ამ სისტემის გარდა სილოგისტიკის კიდევ ორი სისტემა არსებობს — არატრადიციული და ფუნდამენტური [6]; [7]. ისინი შეიძლება არისტოტელეს სილოგისტიკის რეკონსტრუქციის ალტერნატიულ ვერსიებად მივიჩნიოთ. პოზიტიური სილოგისტიკის ტრადიციული (α_1), არატრადიციული (α_2) და ფუნდამენტური (α_3) სისტემების აქსიომატური ბაზისები ასე შეიძლება წარმოვადგინოთ: კლასიკური საპროპოზიციო ლოგიკის ტავტოლოგიების ყველა სილოგისტიკურ ჩანაცვლებით კერძო შემთხვევას ემატება დასკვნის წესი modus ponens და სააქსიომო სქემები:

- | | |
|-----------------------------|----------------------------|
| 1. $\neg(SaP \wedge SeP)$, | 6. $SoP \equiv \neg SaP$, |
| 2. SaS . | 7. $SiP \equiv \neg SeP$, |
| 3. $SiP \supset SaS$, | 8. $SeP \supset PeS$, |
| 4. $SiP \supset SiS$, | 9. Barbara, |
| 5. $SoP \supset SiS$, | 10. Celarent. |

modus ponens და სააქსიომო სქემები 6-10 საერთოა სამივე სისტემისათვის, გარდა ამისა, α_1 შეიცავს სააქსიომო სქემებს 1 და 2 (α_1 ი. ლუკასევიჩის სისტემის ეკვივალენტური), α_2 — სქემებს 1 და 3, ხოლო α_3 — სქემებს 2, 4 და 5. ეს სისტემები ლოგიკურ ლიტერატურაში კარგადაა შესწავლილი: სახელდობრ, α_1 არის ჩართვისა და თანაკვეთის მიმართებების თეორია არაკარიელი სიმრავლეებისათვის, α_3 — ასეთივე თეორია ნებისმიერი სიმრავლეებისათვის, ხოლო α_2 — არაკარიელ სიმრავლეებზე შეზღუდული ჩართვისა და ნებისმიერი სიმრავლეებისათვის თანაკვეთის მიმართებების თეორია.

ბუნებრივად დგება საკითხი — შესაძლებელია α_2 და α_3 სისტემების ადეკვატური არითმეტიზაცია ლაიბნიცისეული აზრით? ეს საკითხი დადებითად წყდება (ეს ვადაწყვეტა ქვემოთ ფორმულირდება), რაც იმას ადასტურებს, რომ სილოგისტიკის ენის არითმეტიზაციის ლაიბნიცისეული იდეის გამოყენების სფერო ტრადიციული სილოგისტიკის სპეციფიკით არაა შეზღუდული.

პოზიტიური არატრადიციული (შესაბამისად, ფუნდამენტური) სილოგისტიკის ენის ინტენსიონალური ინტერპრეტაციის ცნება განისაზღვრება ზუსტად ისე, როგორც ტრადიციული სილოგისტიკისათვის, ოღონდ, იგი თვითთავსებადობის პოსტულატით არ იზღუდება, ხოლო ინტენსიონალური ინტერპრეტაციის ქვეშარიტების ბაზისური პირობები შემდეგნაირად ჩამოყალიბდება:

არატრადიციული სილოგისტიკისათვის (სისტემა α_2):

$$\begin{aligned} I(\text{SaP}) &= \exists x \exists y I_1(S) \wedge I_2(S) = \emptyset \wedge I_1(P) \subseteq I_1(S) \wedge I_2(P) \subseteq I_2(S) \\ I(\text{SeP}) &= \exists x \exists y I_1(S) \wedge I_2(S) \neq \emptyset \vee I_1(S) \wedge I_2(P) \neq \emptyset \vee I_1(S) \wedge I_1(P) \neq \emptyset \vee \\ & I_1(P) \wedge I_2(P) \neq \emptyset \end{aligned}$$

ფუნდამენტური სილოგისტიკისათვის (სისტემა α_3):

$$\begin{aligned} I(\text{SaP}) &= \exists x \exists y I_1(S) \wedge I_2(S) \neq \emptyset \vee (I_1(P) \subseteq I_1(S) \wedge I_2(P) \subseteq I_2(S)) \\ I(\text{SeP}) &= \exists x \exists y I_1(S) \wedge I_2(S) \neq \emptyset \vee I_1(S) \wedge I_2(P) \neq \emptyset \vee I_1(S) \wedge I_1(P) \neq \emptyset \vee \\ & I_1(P) \wedge I_2(P) \neq \emptyset \end{aligned}$$

(SoP და SiP ატომების ქვეშარიტების პირობები არის შესაბამისად ამ ტოლფასობების მარჯვენა ნაწილების უარყოფები). ანალოგიურად განისაზღვრება არატრადიციული და ფუნდამენტური ზოგადმართებულობის ცნებები. შეიძლება დამტკიცდეს ინტენსიონალური სემანტიკის ადეკვატურობის შემდეგი თეორემები: პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ნებისმიერი F ფორმულა გამოცხადდება α_2 , α_3 სისტემებში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც F ზოგადმართებულია არატრადიციულად, შესაბამისად, ფუნდამენტურად.

ზემოთ ტრადიციული სილოგისტიკის ენის არითმეტიკული ინტერპრეტაციის ანალოგიურად განესაზღვრეთ ინტენსიონალური ინტერპრეტაციის ცნება. ახლა, პირიქით, ინტენსიონალური ინტერპრეტაციის ცნების მიხედვით განესაზღვროთ არითმეტიკული ინტერპრეტაციის ცნება არატრადიციული და ფუნდამენტური სილოგისტიკისათვის.

სამიხედელი განსაზღვრება იქნება ზუსტად ისეთი, როგორიც — ტრადიციული სილოგისტიკის შემთხვევაში, ოღონდ A ფუნქციის მნიშვნელობები არ შეიზღუდება თვითთავსებადობის პოსტულატის არითმეტიკული ვერსიით, ხოლო არითმეტიკულ ინტერპრეტაციაში ქვეშარიტების ბაზისური პირობები ჩამოყალიბდება ასეთნაირად:

არატრადიციული სილოგისტიკისათვის (სისტემა α_2):

$$\begin{aligned} A(\text{SaP}) &= \exists x \exists y A_1(S) \wedge A_2(S) = \emptyset \wedge A_1(P) \subseteq A_1(S) \wedge A_2(P) \subseteq A_2(S) \\ A(\text{SeP}) &= \exists x \exists y A_1(S) \wedge A_2(S) \neq \emptyset \vee A_1(S) \wedge A_2(P) \neq \emptyset \vee A_2(S) \wedge A_1(P) \neq \\ & \emptyset \vee A_1(P) \wedge A_2(P) \neq \emptyset \end{aligned}$$

ფუნდამენტური სილოგისტიკისათვის (სისტემა α_3):

$$A(SaP) = \exists x \exists y A_1(S) \wedge A_1(S) \neq \emptyset \vee (A_1(P) \subseteq A_1(S) \& A_2(P) \subseteq A_2(S))$$

$$A(SeP) = \exists x \exists y A_1(S) \wedge A_2(S) \neq \emptyset \vee (A_1(S) \wedge A_2(P) \neq \emptyset \vee A_2(S) \wedge A_1(P) \neq \emptyset \vee A_1(P) \wedge A_2(P) \neq \emptyset$$

განსაზღვრების ინდექციური პუნქტები და არატრადიციულად არითმეტიკული და ფუნდამენტურად არითმეტიკული ზოგადმართებულობის ცნებები ჩამოყალიბდება ზუსტად ისე, როგორც ანალოგიური ცნებები ტრადიციული სილოგისტიკისათვის.

ახლა უკვე არატრადიციული და ფუნდამენტური ინტენსიონალური სემანტიკების ადეკვატურობის თეორემების ანალოგიურად დამტკიცდება შესაბამისი არითმეტიკული სემანტიკების ადეკვატურობა: პოზიტიური სილოგისტიკის ენის ნებისმიერი F ფორმულისათვის.

F გამოყვანადია α_2 , α_3 სისტემებში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც F არის არითმეტიკულად ზოგადმართებული ზემოაღწერილი არატრადიციული, შესაბამისად, ფუნდამენტური აზრით.

ლიტერატურა

1. დურგლიშვილი ნ., სილოგისტიკის ენის ლაიბნიცისეული არითმეტიზაციის ლოგიკური საფუძვლები, „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1997, № 2.
2. ტარსკი ა. ლოგიკისა და დედუქციურ მეცნიერებათა მეტოდოლოგიის შესავალი. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თავი IV, 1971.
3. Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тб., 1958.
4. Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах, т. 3, разд. VI, М., 1984.
5. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, М., 1959.
6. Маркин В. И. Силлогистические теории в современной логике, М., 1991.
7. Мchedlishvili L. Реконструкция метода экзегезиса и системы позитивной силлогистики. В: Логика Аристотеля. Материалы симпозиума. Тбилиси, 1985; стр. 21—35.
8. Couturat L. La Logique de Leibniz, 1901.
9. Slupecki I. On Aristotelian Silogistic, „Studia Philosophica“, 1949/50 (4).

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

სხალი თარგმანები

მხანაელ ლევინასი

ფუნდამენტურია ონტოლოგია?

რედაქციისაგან: კაუნასში დაბადებული ფრანგი ფილოსოფოსი, სორბონის უნივერსიტეტის პროფესორი ემანუელ ლევინასი (1906—1996) მიეკუთვნებოდა ფენომენოლოგიურ მიმართულებას და ცდილობდა ადამიანის ექსისტენციალური პრობლემები ჰაიდეგერისაგან განსხვავებულად განეშარტა. მისი მთავარი ნაწარმოებებიდან აღსანიშნავია „არსებობიდან არსებულისაკენ“, „ეთიკა და უსასრულობა“, „სხვა ადამიანის ჰუმანიზმი“, „ტოტალობა და უსასრულობა“, „დრო და „სხვა““. „ფუნდამენტურია ონტოლოგია?“ პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალში „Revue de Métaphysique et de Morale“ 1951 წ. სტატიისათვის წამძღვარებული ტექსტი არის მისი ინგლისური გამოცემის (წიგნიდან „Basic Philosophical Writings“, Indiana University Press, 1996). შესავალი წერილის თარგმანი. შენიშვნებიც ამავე გამოცემიდან არის მოტანილი.

ლევინასი აქ იკვლევს ფუნდამენტური ონტოლოგიის ჰაიდეგერისეულ პროექტს, ე. ი. მის ცდას, „ყოფიერებასა და დროში“, ხელახლა აღძრას ყოფიერების საზრისის საკითხი იმ ყოფიერის ანალიზის საშუალებით, რომლისთვისაც ყოფიერება არის კითხვა: ეს არის მუნყოფიერება (Dasein). ჰაიდეგერის აღრინდელ ნაშრომებში ონტოლოგია — შეცნეირება ყოფიერებაზე არისტოტელეს აზრით — არის ფუნდამენტური, და მუნყოფიერება არის ფუნდამენტი ან შესაძლებლობის პირობა ყოველი ონტოლოგიისათვის, მუნყოფიერება, რომლის აპრიორული სტრუქტურა ნათელი უნდა გახდეს ექსისტენციალურ ანალიზში. ლევინასისთვის ჰაიდეგერისეული ონტოლოგიის განსაკუთრებული ხასიათი ის არის, რომ ის გულისხმობს ფაქტიურ ვითარებას, ანუ ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციალურ ფაქტობრიობას. ყოფიერების გაგება, რომელიც უნდა დავეშვათ, რათა ჰაიდეგერის პროექტი დაიწყოს, არ გულისხმობს მხოლოდ ინტელექტუალურ ურთიერთობას, არამედ უფრო ინტენციური ცხოვრების მდიდარ ნაირსახეობას — ემოციურს, პრაქტიკულს და თეორიულს, რომელთა საშუალებითაც ურთიერთობას ვამყარებთ სხვადასხვა ყოფიერის ყოფიერებასთან. ამრიგად — და ჰაიდეგერთან ეს ფუნდამენტური თანხმობა შეიძლება დავინახოთ როგორც ჰუსერლის ლევინასისეული კრიტიკის საფუძველში მდებარე მისი 1930 წლის სადოქტორო თეზისებში, რომლებიც გამოქვეყნდა როგორც „ინტუიციის თეორია ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში“ — ჰაიდეგერის ონტოლოგიის არსებითი წველილია ინტელექტუალიზმის

მისეული კრიტიკა: ის ფაქტი, რომ ონტოლოგია არ არის უბრალოდ ჰერმეტიკი მეცნიერება, არამედ ემყარება ადამიანურ არსებათა ექსისტენციალურ ჩართვას სამყაროში, რაც შეადგენს „ანთროპოლოგიურ“ მომზადებას ყოფიერების საკითხის ჩამოყალიბებისათვის.

და მაინც, როგორც ამ ესსემდე ლევინასის ნაწერები (მაგალითად, 1947 წელს გამოქვეყნებული წიგნის — „არსებობიდან არსებულისაკენ“ — შესავალი) ნათელყოფენ, თუმცა ლევინასის ნაწარმოებები ჰაიდეგერით და იმ რწმენით არის ინსპირირებული, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია გვერდზე გადავდეთ „ყოფიერება და ღრთ“ ჰაიდეგერამდელი ფილოსოფიის ვულგარისთვის, ის (ეს ესსე) იმით ხელმძღვანელობს, რასაც ლევინასი ეძახის „ამ ფილოსოფიის კლიმატის მიტოვებას“. „ფუნდამენტურია ონტოლოგია?“ ამ პრეტენზიის საფუძველს მიანიშნებს და პირველად აჩვენებს ჰაიდეგერის ამ კრიტიკის ეთიკურ მნიშვნელობას. ლევინასის შემდგომი მოღვაწეობისათვის ამ ესსეს მნიშვნელობაში იმის მიხედვით შეიძლება დავრწმუნდეთ, თუ როგორ იხსენებს და იმეორებს ის თავის არგუმენტაციას „ტოტალიზმისა და უსასრულობის“ ანალიზებში (იხ. „მეტაფიზიკა წინ უსწრებს ონტოლოგიას“ და „ეთიკა და სახე“). და მაინც ესსე მრავალმხრივ არის მიმზიდველი მკითხველისათვის, რომელიც მას ლევინასის უფრო გვიანდელი ნაშრომის შემდეგ ეცნობა, მაგალითად, ორი მნიშვნელოვანი მითითებით კანტის ეთიკაზე და სიახლოვითა და დისტანციურობით, რასაც ლევინასი ამჟღავნებს ინტერსუბიექტურობის ჰეგელისეული დიალექტიკისადმი („სიცოცხლისა და სიკვდილის ბრძოლა“) თავის ეთიკურ დამოკიდებულებაში.

ამ ესსეს მთავარი ამოცანაა აღწერის ურთიერთობა, რომელიც გაგებაზე არ დაიყვანება, ე. ი. იმაზე არ დაიყვანება, რასაც ლევინასი ხედავს როგორც სხვებისადმი ონტოლოგიურ დამოკიდებულებას, რომელშიც სხვაგვარობა იმავეზე (le Meme) დაიყვანება. ჰაიდეგერისეულ ონტოლოგიასაც კი, რომელიც ინტელექტუალიზმს სცილდება, არ შეუძლია აღწეროს ეს ურთიერთობა, რადგან ცალკეული არსებული ყოველთვის ყოფიერების ჰორიზონტში გაიგება. ამრიგად, ლევინასისთვის, ჰაიდეგერი უერთდება დასავლეთის ფილოსოფიის დიდ პლატონურ ტრადიციას, ფილოსოფიისა, რომელშიც ცალკეული არსებულის გასაგებად ის ყოველთვის უნივერსალურ ეიდოსთან მიმართებაში განიხილება. მაგრამ რა შეიძლება იყოს არსებისადმი მიმართება თუ არა გაგება? ლევინასის პასუხი ის არის, რომ ეს არ შეიძლება, „ვიდრე არსებობს სხვა (autrui)“. ამით ის არის ნათქვამი, რომ სხვისადმი დამოკიდებულება სცილდება გაგებას, რომ ის ჩვენზე არ მოქმედებს ცნების ან თემის (theme) ტერმინებში. ლევინასისთვის ამ „ორიგინალურ მიმართებას“ ადგილი აქვს მეტყველების კონკრეტულ სიტუაციაში. როდესაც ველაბარაყები ან ვეძახი ან ვუსმენ სხვას, მე არ ვახდენ რეფლექტირებას სხვაზე, არამედ აქტიურად ვარ ჩართული განსხვავებულისადმი არავაგებით, არადაქვემდებარებით მიმართებაში, სადაც ყურადღება გადამაქვს ცალკეულ ინდივიდზე ჩემს წინ და თავს ვიკავებ უნივერსალურზე მედიტაციისაგან. ეს არის სხვასთან მიმართებაში ყოფნის მოვლენა — სხვადასხვაგვარად აღწერილი ესსეში როგორც „გამოხატვა“ (ექსპრესია), „მიმართვა“ და „ვედრება“ („ლოცვა“) — რასაც ლევინასი აღწერს ჭერ როგორც „რელიგიას“ და შემდეგ, მხოლოდ კანტზე მინიშნების საფუძველზე, როგორც „ეთიკურს“. ამას მნიშვნელოვან ინტუიციასთან მიეყვართ: ლევინასი არ აყალიბებს აპრიორულად ეთიკის

კონცეფციას, რომელიც შემდეგ გარკვეულ კონკრეტულ გამოცდილებაში გამოვლინდება; უმალ ეთიკური (და არა „ეთიკა“) არის იმის სახელი, რაც აღწერს აპოსტერიორულად, ყოფნის გარკვეულ მოვლენას სხვასთან არასუბსუნაციურ მიმართებაში.

1. ონტოლოგიის პრიმატი

განა ონტოლოგიის პრიმატი ცოდნის დარგებს შორის ყველაზე ცხად ევიდენტობას არ ემყარება? განა იმ ურთიერთობათა ყოველგვარი ცოდნა, რომლებითაც არსებულები ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული ან დაპირისპირებული, იმ ფაქტის გავებას არ გულისხმობს, რომ ეს ურთიერთობები და ეს არსებანი არსებობენ? ამ ფაქტის მნიშვნელობაში გავერყევთ, ე. ი. კიდევ ერთხელ დავაყენოთ ონტოლოგიის პრობლემა (რომელსაც იმპლიციტურად ყველა წყვეტს, თუნდაც ეს დაეიწყების ფორმით იყოს), როგორც ჩანს, ეს იმას ნიშნავს, რომ დავაფუძნოთ ფუნდამენტური ცოდნა, რის გარეშეც ყოველგვარი ფილოსოფიური, მეცნიერული თუ ყოველდღიური ცოდნა გულუბრყვილო იქნება.

თანამედროვე ონტოლოგიური კვლევის ღირსებას ამ სიცხადის იმპერატიული და თედაპირველი ხასიათი განაპირობებს. მის საფუძველზე მოაზროვნეები ლიტერატურული დაჯგუფებების „სამკაულეებს“ მალა დგებიან, რათა სხლახლა ისუნთქონ პლატონის დიდებული დიალოგებისა და არისტოტელეს მეტაფიზიკის პაერთ.

ამ ფუნდამენტურ სიცხადეში ეკვის შეტანა წინდაუხედავი წამოწყება იქნება. მაგრამ ფილოსოფიისათვის ამგვარი კითხვის დასმა, მის წყაროსთან დაბრუნება მიიწვევს — ლიტერატურისა და ემოციური პრობლემების მიღმა.

2. თანამედროვე ონტოლოგია

თანამედროვე ფილოსოფიის მიერ ონტოლოგიის განახლება უჩვეულოა, რამდენადაც ყოფიერების ცოდნა საერთოდ—ფუნდამენტური ონტოლოგია—იმ გონების ფაქტიურ ვითარებას გულისხმობს, რომელმაც იცის. დროული შემთხვევითობებისაგან თავისუფალი გონება, იდეების თანამარადიული სული — ასეთი წარმოდგენა შეიქმნა თავის თავზე გონებამ, რომელმაც დაივიწყა თავისი თავი ან არაფერი იცის თავის თავზე, გონებამ, რომელიც გულუბრყვილოა. ონტოლოგია, რომელიც ვითომდა აუტენტურია, დროული არსებობის ფაქტიურობას ემთხვევა. ყოფიერების როგორც ყოფიერების გავება არის მუნყოფიერება.

საქმე იმგვარად არ არის, თითქოს მუნყოფიერება, იმ გამოცდილების საფუძველზე, რასაც ის გულისხმობს, აძალღებს და წმენდს სულს, იმის უნარს ანიჭებს მას, რომ უფრო ამთვისებელი გახდეს ყოფიერების მიმართ. არც იმის თქმა შეიძლება, თითქოს მუნყოფიერება ამქვადენდეს ისტორიას, რომლის პროგრესს შეუძლია მხოლოდ გახადოს გააზრებადი ყოფიერების იდეა. მუნყოფიერება თავის ონტოლოგიურ პრივილეგიას არ იძენს არც მასში ნაგულისხმევი ასკეზისაგან და არც ცივილიზაციისაგან, რომელსაც ის აძლევს „ასაბამს“. არსებულთა გავება უკვე ამ დროით ურთიერთობებში გამოიხატება.

ონტოლოგია დასრულდება არა ადამიანურ არსებათა ტრიუმფით მათ პირობებზე, არამედ თვით დაძაბულობით, რომელშიც ეს პირობაა ნაგულისხმევი.

ეს შესაძლებლობა — გავიგოთ შემთხვევითობა და ფაქტიურობა არა როგორც ინტელექტისათვის ღია ფაქტები, არამედ როგორც ინტელექტის აქტები, შესაძლებლობა ფაქტის და მოცემული შინაარსის სიხისტეში ვაჩვენოთ გაგების ტრანზიტულობა და „აღმნიშვნელი ინტენცია“² (ჰუსერლის მიერ აღმოჩენილი შესაძლებლობა, რომელიც ჰაიდეგერმა საერთოდ ყოფიერების გააზრებას დაუკავშირა) თანამედროვე ონტოლოგიის დიდ სიახლეს შეადგენს ამდენად ყოფიერების გაგება არა მარტო თეორიულ მიმართებას გულისხმობს, არამედ მთელ ადამიანურ მოქმედებას. მთელი ადამიანური ყოფნა არის ონტოლოგია. მეცნიერული მუშაობა, აფექტური ცხოვრება, მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება და შრომა, სოციალური ცხოვრება და სიკვდილი — ყველაფერი ეს ყოფიერების გაგებას, ანუ ჭეშმარიტებას, გამოხატავს იმ სიმკაცრით, რომელიც თითოეულს განმსაზღვრელ ფუნქციას ანიჭებს. მთელი ჩვენი ცივილიზაცია ამ გაგებიდან გამომდინარეობს, მაშინაც კი, როცა ეს გაგება ყოფიერების დაიწყოება იყო. ეს ასეა, რადგან ყოფიერება საერთოდ განუყოფელია მისი ღიაობისაგან. რადგან არსებობს ჭეშმარიტება, ან, თუ გნებავთ, რადგან ყოფიერება არის გააგებები, რადგან არსებობს კაცობრიობა³.

ფილოსოფიის თავდაპირველ თემებთან დაბრუნება — და სწორედ ამჟამინათვე ჩაიდევრის მოღვაწეობა განსაკვირვებელი — არ გამომდინარეობს მოკრძალებული გადაწყვეტილებიდან მიუბრუნდეთ იმას, რა არის ფილოსოფია *perennis*, არამედ იმისადმი რადიკალური ყურადღებისაგან, რაც დროის მწვევე საზრუნავია. ყოფიერების როგორც ყოფიერების საზრისის განყენებულ კითხვა და დღევანდლობის კითხვა სპონტანურად ერთიანდება.

3. თანამედროვე ონტოლოგიის ორპროვინცია

ყოფიერების გაგების გაიგებება კონკრეტული ექსისტენციის სისავსესთან ექსისტენციაში ჩაძირვის საფრთხეს შეიცავს. ექსისტენციის ფილოსოფია, რომელზეც, თავის მხრივ, ჰაიდეგერი უარს ამბობს, არის ონტოლოგიის მისეული კონცეფციის მხოლოდ ორეული, თუმცაკი გარდაუვალი. ისტორიული ექსისტენცია, რომელიც ფილოსოფოსს აინტერესებს, რამდენადაც ის არის ონტოლოგია, აინტერესებთ ადამიანურ არსებებსა და ლიტერატურას, რადგან ის არის დრამატული. როდესაც ფილოსოფია და ცხოვრება ერთმანეთში ირევა, ჩვენ აღარ ვიცით, ფილოსოფია იმიტომ გვიზიდავს, რომ ის არის ცხოვრება, თუ ცხოვრებას იმიტომ ველტვით, რომ ის ფილოსოფიაა. ახალი ონტოლოგიის არსებითი წვლილი შეიძლება კლასიკური ინტელექტუალიზმისადმი მის დაპირისპირებაში დავინახოთ. იარაღის გაგება არ არის ის, რომ მას ვუყურებთ, არამედ იმის ცოდნა, თუ როგორ უნდა ვიხმართ ის. ჩვენი სიტუაციის გაგება სინამდვილეში არ არის მისი განსაზღვრა, არამედ ის, რომ გამოვიშვებთ აფექტურ განწყობას მისადმი. ყოფიერების გაგება არის ექსისტირება⁴. ყველაფერი ეს, როგორც ჩანს, მიუთითებს დასავლეთის აზროვნების თეორიულ სტრუქტურასთან კავშირის გარღვევას. აზროვნება აღარ არის განჭვრეტა, არამედ იმის დაშვებაა, რომ ჩავითრიოს იმან, რასაც იაზრებ, იყო ჩართული. ეს არის სამყაროში ყოფნის დრამატული მოვლენა.

კომედია ჩვენი უმარტივესი მოძრაობებით იწყება, რომელთაგან თითო-ეულს თან სდევს აუცილებელი მოუხერხებლობა. ხელი სკამის მოსაწევად რომ გავწიე, ქურთუკის სახელო დავიკაპიწე, იატაკი გავფხაჭენ, სივარეტის ფერფლი დავყარე. როცა იმას ვაკეთებ, რისი ვაკეთებაც მინდოდა, ბევრ ისეთ რაიმეს ვაკეთებ, რასაც არ ვაპირებდი. მოქმედება არ იყო უბრალო, რადგან ბევრი ისეთი რამ გავაკეთე, რისი ვაკეთებაც არ მინდოდა. მოქმედება არ იყო უხადო, რადგან კვალი დავტოვე. კვალს რომ ვშლიდი, სხვა კვალი დავტოვე. შერლოკ ჰოლმსი თავის მეცნიერებას მიუყენებს ყოველი ჩემი წამოწყების ამ აუცილებელ მარცხს და ამის შედეგად კომედია შეიძლება ტრაგედიად შეტრი-ლდეს. როდესაც მოქმედების მოუხერხებლობა დასახულ მიზანს დაუბირის-პირდება, ტრაგედიის კულმინაციურ წერტილში აღმოვჩნდებით. საშინელი ბე-დისწერა რომ აცილოს თავიდან, ლაიოსი სწორედ იმას აკეთებს, რაც მისი აღსრულებისთვის არის აუცილებელი. ასევე ოიდიპოსი ხელს უწყობს თავის უბედურებას როგორც ნადირი, რომელიც მონადირის ხმაურზე თოვლით და-ფარულ ველზე ვარბის და სწორედ იმ კვალს ტოვებს, მას რომ დაღუპავს.

ამრიგად, ჩვენ პასუხისმგებლები ვართ ჩვენი განზრახვის მიუხედავად. მოქმედების წარმმართველ განზრახვას არ შეუძლია თავიდან აიცილოს უნე-ბლიე მოქმედება, რომელიც მას თან სდევს. მანქანაში თითო მოგვეყვა და ყვე-ლაფერი ჩვენს წინააღმდეგ შეტრიალდა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჩვენი ცნო-ბიერება და ჩვენს მიერ რეალობის დაუფლება ცნობიერების საშუალებით არ ამოწურავს ჩვენს მიმართებას რეალობასთან, რომელთანაც ყოფიერების მთელი სისავსითა ვართ დაკავშირებული. რეალობის ცნობიერება არ ემთხვევა ჩვენს ყოფნას სამყაროში — აქ არის ის, რითაც ჰაიდეგერის ფილოსოფიამ ასეთი მძლავრი შთაბეჭდილება მოახდინა ლიტერატურულად განათლებულ სამყაროზე.

მაგრამ ექსისტენციის ფილოსოფია ერთბაშად იბნევა ონტოლოგიის წინა-შე. ყოფიერების ჩართვის ამ ფაქტს, ამ მოვლენას, რომელშიც ჩაბმულად ვპოულობ ჩემს თავს, დაკავშირებულად ისეთი, როგორც მე ვარ, იმასთან, რაც ჩემი კავშირების ობიექტი უნდა იყოს, კავშირებით, რომლებიც აზრზე არ დაიყვანება — ამ ექსისტენცს განმარტავენ როგორც გაგებას. ამიერიდან ზმნა „ცოდნა“ (connaitre) დაკავშირებულია ზმნასთან ყოფნა (exist). არის-ტოტელეს „მეტაფიზიკის“ პირველი წინადადება „ყველა ადამიანი თავისი ბუნებით ცოდნისკენ მიისწრაფვის“ ქეშმარიტად რჩება ფილოსოფიისათვის, რომელმაც ძალზე იოლად შეიძულა ინტელექტი. ონტოლოგია იმისთვის კი არ გაჩნდა, რომ ყოფიერებასთან ჩვენი პრაქტიკული დამოკიდებულება და-ესრულებინა, როგორც არსებათა ქვრეტა ასრულებს სათნოებებს „ნიკომა-ხეს ეთიკის“ მეათე წიგნში“. ონტოლოგია არის ყოფიერებასთან და ყოფიერე-ბაში ყოველი ურთიერთობის არსი. ის ფაქტი, რომ ყოფიერი არის „ღია“, განა არ მიეკუთვნება თვითონ მისი ყოფიერების ფაქტს? ჩვენი კონკრეტული ექს-ისტენცი განმარტება საერთოდ ყოფიერების „ღიაობაში“ მისი შესვლის ტერ-მინებში“. ჩვენ ვარსებობთ (exist) რეალობასთან გაგების არეში. გაგება არის სწორედ ის მოვლენა, რომ ექსისტენცი არტიკულირებს⁷. ყოველი გაუგებრობა არის გაგების არასრული სახე. ის იმას გამოხატავს, რომ ექსისტენციის და იმის ანალიზი, რასაც მის haecceity (მუნ)-ს ეძახიან, არის მხოლოდ ქეშმარიტების არსის, ყოფიერების ქეშმარიტი გაგების პირობის აღწერა.

4. სხვა (Autrui) როგორც თანამოსაუბრე

ფილოსოფიასა და გონებას შორის განხეთქილება როდი გვაიძულებს იმას, რომ ენის საზრისზე ვიღებთ ორიენტაციას. მაგრამ ჩვენ გვაქვს უფლება ეიკითხოთ, გონება, რომელიც ამგვარი ენის შესაძლებლობას წარმოადგენს, აუცილებლად უსწრებს თუ არა მას წინ, ან ხომ არ ემყარება ენა მიმართებას, რომელიც წინ უსწრებს გაგებას და აფუძნებს გონებას. მომდევნო გვერდებზე ნაცადი იქნება ძალიან ზოგადად დახასიათდეს ეს მიმართება, რომელიც გაგებაზე არ დაიყვანება, თუნდაც გაგებაზე კლასიკური ინტელექტუალიზმის მიღმა, როგორც მას ჰაიდეგერი განსაზღვრავს.

გაგება ჰაიდეგერისათვის საბოლოო ანგარიშით ყოფიერების ღიაობას იმყარება. მაშინ როცა ბერკლისეული იდეალიზმი, ყოფიერების ქვალიტეტური შინაარსის გამო, ყოფიერებაში აზრთან მიმართებას ხედავდა, ჰაიდეგერი იმ — ფორმალური აზრით — ფაქტში, რომ ყოფიერი (l'etant) არის — ყოფიერებად (être) მის მოქმედებაში — თვით მის დამოუკიდებლობაში — მის გასაგებობას ხედავს*. ეს არ გულისხმობს სუბიექტურ აზრზე წინასწარ დამოკიდებულებას, არამედ ჰგავს ვაკანსიას, რომელიც მის დამკავებელს მოელის, ღიას უკვე იმ ფაქტით, რომ ყოფიერი არის, სწორედ ასე აღწერს ჰაიდეგერი, ყველაზე ფორმალურ სტრუქტურაში, ხედვის არტიკულაციას, რომელშიც ობიექტისადმი სუბიექტის მიმართება ექვემდებარება ობიექტის მიმართებას სინათლესთან, რომელიც არ არის ობიექტი. ყოფიერის გაგება ამგვარად არის აქ ყოფიერის (l'etant) მიღმა ღიაობაში გასვლა და მისი აღქმა ყოფიერების პორიზონტზე. ეს იმის თქმა არის, რომ გაგება, ჰაიდეგერთან, უერთდება დასავლეთის ფილოსოფიის დიდ ტრადიციას: ცალკეული ყოფიერის გაგება უკვე არის ცალკეულის მიღმა გასვლა. გაგება არის ცალკეულთან მიმართებაში ყოფნა, ცალკეულთან, რომელიც არსებობს მხოლოდ ცოდნის საშუალებით, ეს ცოდნა კი ყოველთვის არის საყოველთაოს ცოდნა.

ხანდაზმულ ტრადიციას, რომელსაც ჰაიდეგერი მისდევს, არ შეიძლება დავეუბრისპირით პიროვნული უპირატესობის მიცემა. იმ ფუნდამენტურ თეზისს, რომლის მიხედვით არსებულებთან ყოველი მიმართება ინტიმურობას ანუ ყოფიერების დავიწყებას იტულისხმობს, არ შეიძლება ვამჯობინოთ მიმართება არსებულთან როგორც ონტოლოგიის პირობასთან. იმ მომენტიდან, როცა ადამიანი რეფლექსიას ახდენს და სახელდობრ იმ მოსაზრებით, რითაც პლატონის დროიდან ცალკეულის შეგრძნება უნივერსალურის ცოდნას ექვემდებარება, ჩანს, რომ იძულებული ხდებიან არსებულებს შორის ურთიერთობა ყოფიერების სტრუქტურას დაუმორჩილონ, მეტაფიზიკა — ონტოლოგიას, ექსისტენციელი — ექსისტენციალს. ჯარდა ამისა, როგორ შეიძლება დამოკიდებულება ყოფიერთან იმავეითვე სხვა რაიმე იყოს, თუ არა მისი როგორც ყოფიერის (étant) გაგება, მისი თავისუფალი დაშვების ფაქტი, რამდენადაც ის არის არსებული (étant)?

გამონაკლისია სხვა (Autrui). ჩვენი ურთიერთობა სხვასთან (autrui), რა თქმა უნდა, მდგომარეობს ჩვენს სურვილში ჯავიგოთ ის, მაგრამ ეს ურთიერთობა მეტია, ვიდრე გაგება. არა მარტო იმიტომ, რომ სხვის (autrui) ცოდნა მოითხოვს, ცნობისმოყვარეობის გარდა, აგრეთვე სიმპათიას ან სიყვარულს, ყოფიერების წესებს, რომლებიც განსხვავდებიან გულკრილი კვრეტისაგან, არამედ იმიტომაც, რომ ჩვენს ურთიერთობაში სხვასთან (autrui) ეს უკანასკ-

ნელი ჩვენზე ცნების ენაზე არ ზემოქმედებს. ის არის ყოფიერი (étant) და მას როგორც ასეთს აქვს მნიშვნელობა.

აქ ონტოლოგიის მომხრე იტყვის: ყოფიერებზე (étant) ლაპარაკი განა არ ნიშნავს უკვე, რომ ყოფიერები ჩვენ გვანტერესებს, რამდენადაც ისინი განლაგებული არიან ყოფიერების ლიობაში, რომელიც თავიდანვე გაგების შუაგულში იმყოფება? მართლაც, რას ნიშნავს ყოფიერის დამოუკიდებლობა თუ არა ონტოლოგიისადმი მიმართებას? ყოფიერებთან როგორც ყოფიერებთან მიმართება, ჰაიდეგერისათვის, ნიშნავს ყოფიერთათვის ყოფნის ნების დართვას, მათი როგორც აღქმისაგან დამოუკიდებლების გაგებას, აღქმისაგან, რომელიც აღმოაჩენს და ჩასწვდება მათ. სწორედ ამგვარი გაგების საშუალებით არის, რომ ყოფიერი გვეძლევა როგორც ყოფიერი (étant) და არა როგორც მხოლოდ ობიექტი. სხვებთან-ერთად-ყოფიერება (Miteinandersein)⁹ ამიტომ ჰაიდეგერისათვის ონტოლოგიურ მიმართებას ემყარება.

ჩვენ ვპასუხობთ: ჯანა სხვისადმი (autrui) დამოკიდებულებაში ყოფნის ნების დართვასთან გვაქვს საქმე?¹⁰ სხვისი დამოუკიდებლობა არ მიიღწევა გამოკახებულ ყოფნის როლში? ვისაც ვინმე ელაპარაკება, ის განა უპირველესად მის ყოფიერებაში იგაიგება? სულაც არა. სხვა (autrui) არ არის ჭერ გაგების ობიექტი და მერე თანამოსაუბრე. ორი მიმართება ერთმანეთშია გადახლართული. სხვა სიტყვებით, სხვისი (autrui) გაგება განუყოფელია მისადმი მიმართვისაგან.

პიროვნების გაგება უკვე მასთან ლაპარაკს ნიშნავს. სხვისი (autrui) ექსისტენსის მტკიცება მისთვის ყოფნის მიცემით უკვე არის მისი ექსისტენსის მიღება, მისთვის ანგარიშის გაწევა. „ალიარება“, „ანგარიშის გაწევა“ გაგებასა და ყოფნის ნების დართვაზე არ დაიყვანება. მეტყველება საწყის მიმართებას შემოხაზავს. ენის ფუნქცია არ უნდა შემოვფარგლოთ სხვისი (autrui) თანაყოფნის, მისი მეზობლობის ან მასთან ჩვენი ერთობის გაცნობიერებით, არამედ ის უნდა გავიგოთ როგორც ყოველი ცნობიერი წვდომის პირობა.

რა თქმა უნდა, აუცილებელია განვმარტოთ, რატომ არის, რომ ენის მოვლენა აღარ იმყოფება გაგების დონეზე. მართლაც, რატომ არ უნდა გავაფართოოთ გაგების ცნება იმ პროცედურის შესაბამისად, რომელიც ფენომენოლოგიამ ჩვეული იგახადა? რატომ არ უნდა წარმოვიდგინოთ სხვისადმი (autrui) მიმართვა როგორც მისი გაგებისათვის დამახასიათებელი?

ეს შეუძლებლად მივაჩნია. მაგალითად, ყოველდღიური ობიექტების ხმარება განმარტებულია როგორც მისი გაგება¹¹, მაგრამ ამ შემთხვევაში ცოდნის ცნების გაფართოება გამართლებულია ცნობილი საგნების მოხმარებით. იგი სრულდება ყოველგვარი წინასწარი თეორიული ცდისაგან დამოუკიდებლად „მოწყობილობის“ მოხმარებაში. ასეთი მოხმარების შუაგულში ყოფიერის (l'étant) გადასწვდებიან მისი ჩაქიდვის მოძრაობაში. ამ „გადა“-ში, რომელიც იმისათვის არის აუცილებელი, რომ რაიმე ხელთ გვექონდეს, ჩვენ გაგების მაჩვენებელს ეხედავთ. ამ გადაწვდომას შესძლებელს ხდის არა მარტო „სამყაროს“ წინასწარი გამოჩენა ყოველთვის, როცა საქმე გვაქვს რაღაც მოსახელთებელთან, როგორც ამას ჰაიდეგერი ამტკიცებს. ის მოხაზულია აგრეთვე საგნის ფლობასა და მოხმარებაში. მაგრამ ამას სრულიად არა ჰვავს ვითარება, როცა საქმე ეხება სხვისადმი (autrui) ჩემს დამოკიდებულე-

ბას. აქაც, თუ გნებავთ, მესმის ყოფიერება სხვაში (autrui). ამ უკანასკნელის როგორც განსაკუთრებულობის მიღმა, პიროვნებას, რომელთანაც ურთიერთობაში ვარ, ყოფიერს ვეძახი, მაგრამ ასე რომ ვეძახი, მე მიემართავ მას. მე არა მარტო ვფიქრობ, რომ ის არის, არამედ ველაპარაკები მას. ის არის ჩემი პ ა რ ტ ნ ი ო რ ი ი მ ურთიერთობის შუაგულში, რომელსაც შეუძლია მხოლოდ ის გახადოს ჩემთან დამსწრე. მე ველაპარაკები მას, ეს იმას ნიშნავს, რომ უფლებეღვყავი უნივერსალური ყოფიერება, რომლის ინკარნაციასაც ის წარმოადგენს, რათა დაერჩენილიყავი განსაკუთრებულ ყოფიერთან, რასაც ის წარმოადგენს. ფორმულა „ყოფიერთან ურთიერთობაში შესვლამდე ჯერ უნდა გავიკო ის როგორც ყოფიერი“ აქ არ ჰკარგავს მის პირდაპირ მნიშვნელობას, რადგან ყოფიერს რომ ვიკვებ, ამავე დროს ვატყობინებ მას ამ გაგებას.

ადამიანური ყოფიერი არის ერთადერთი ყოფიერი, რომელსაც არ შემიძლია ისე შევხედო, რომ არ გავუმტლავო მას სწორედ ეს შეხვედრა. ეს არის სწორედ ის, რითაც შეხვედრა ცოდნისაგან განსხვავდება. ადამიანისადმი ყოველ მიმართებაში (attitude) არის მისალმება — თუნდაც მისალმებაზე უარის თქმის აზრით. აქ აღქმა არ არის პროექტირებული პორიზონტზე — ჩემი თავისუფლების, ძალისა და საკუთრების ველზე — რათა ინდივიდი ჩვეულ საფუძველზე მოვიხელთო. ის მიმართავს წმინდა ინდივიდს, ყოფიერს როგორც ასეთს, და ეს სწორედ იმას ნიშნავს, თუკი ვინმეს „გაგების“ ტერმინებით უნდა ილაპარაკოს, რომ ყოფიერის როგორც ასეთის ჩემი დაგება უკვე იმის გამოხატვაა, რომ მე ვთავაზობ მას სწორედ ამ გაგებას.

სხვასთან (autrui) მიახლოების ეს შეუძლებლობა მასთან ლაპარაკის გარეშე იმას ნიშნავს, რომ აქ აზრი გამოხატვისაგან განუყოფელია. მაგრამ ამგვარი გამოხატვა სხვისადმი (autrui) მიმართული აზრის ამ სხვის (autrui) გონებაში რალაცნაირ ჩაწურვაში არ მდგომარეობს. ეს არა ჰაიდეგერის, არამედ სოკრატეს დროიდან ვიცით¹². ეს გამოხატვა იმ გაგების ა რ ტ ი კ უ ლ ა ც ი ა შ ი არ მდგომარეობს, რომელსაც ამიერიდან სხვასთან (autrui) ერთად ვიზიარებ. გაგების საერთო შინაარსში მონაწილეობამდე ის სოციალობის ინტუიციონში მდგომარეობს, ურთიერთობას რომ ახლავს, და, მასთანადამე, გაგებაზე არ დაიყვანება.

სხვასთან (autrui) მიმართება, ამრიგად, არ არის ონტოლოგია. სხვასთან (autrui) ამ კავშირს, რომელიც სხვის (autrui) წარმოდგენაზე არ დაიყვანება, არამედ უფრო მისადმი მიმართვაზე, სადაც მიმართვის გაგება არ უსწრებს, წინ, რ ე ლ ი გ ი ა ს ვუწოდებთ. დისკურსის არსი არის ვედრება (prière). რითაც ობიექტზე მიმართული აზრი პიროვნებასთან კავშირისაგან განსხვავდება, ეს ის არის, რომ უკანასკნელი წოდებითში იბრუნება: რასაც ასახელებენ, ის არის, ვისაც ეძახიან.

როდესაც ტერმინი „რელიგია“ ავირჩიეთ — ისე რომ სიტყვა „ღმერთი“ ან სიტყვა „წმინდათაწმიდა“ არ წარმოგვითქვამს — ჩვენ ის მნიშვნელობა ვიგულისხმებთ, რასაც ოკიუსტ კონტი აძლევს ამ ტერმინს თავისი „პოზიტიური ფილოსოფიის“ დასაწყისში. არაფერი თეოლოგიური, არაფერი მისტიკური არ იმალება სხვასთან (autrui) შეხვედრის იმ ანალოზის უკან, რომელიც ახლა მოეახდინეთ, შეხვედრისა, რომლის ფორმალური სტრუქტურის ხაზგასმა მნიშვნელოვანი იყო: შეხვედრის ობიექტი ერთდროულად არის მოცემული ჩვენთვის და ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ა შ ი ჩვენთან ერთად; მაგრამ სოციალობის მოვლენა არ შეგვიძლია დავიყვანოთ მოცემულობაში გამოვლენილ რალაც თვისება-

ზე და ცოდნა არ შეიძლება სოციალობას წინ უსწრებდეს. მაგრამ თუ სიტყვა „რელიგია“ უნდა გააცხადოს, რომ ადამიანურ არსებებთან ურთიერთობა, რომელიც გავებაზე არ დაიყვანება, ამით თავისთავად დისტანცირებულია ძალის გამოყენებისაგან, როცა ის ადამიანთა სახეებში უსასრულობას უერთდება, მაშინ ამ სიტყვის და მისი ყოველი კანტიანური გამოძახილის ეტიკურ რეზონანს აღვიქვამთ.

რელიგია არის ყოფიერთან როგორც ყოფიერთან ურთიერთობა. ის არ მდგომარეობს მისი როგორც ყოფიერის გაგებაში ან აქტის გაგებაში, რომელშიც ყოფიერი უკვე ასიმილირებულია, თუნდაც მისთვის ყოფნის ნების დართვით. რელიგია არც იმის დადგენაში მდგომარეობს, თუ რა არის საჭირო, არც ირაციონალიზმზე თავდასხმაში ყოფიერთა გასაგებად. განა რაციონალური საგნებზე ძალის ქონებაზე დაიყვანება? განა გონება არის ბატონობა, რომლის დროსაც ყოფიერის წინააღმდეგობა გადალახული იქნება, არა ამ წინააღმდეგობისადმი აპელირებით, არამედ ისე, როგორც მონადირის ფანდი, რომლითაც ის არსებას მთელ მის ძალას და თავისთავადობას ათმევს, მისი სუსტეების გამოყენებით, მისი თავისებურების, უნივერსალური ყოფიერების ჰორიზონტში მისი ადგილის უგულუბელყოფით? განა გავებას როგორც ფანდს, გავებას, რომელიც ბრძოლასა და ნივთებზე ძალადობას მიეკუთვნება, შეუძლია ჰუმანური წესრიგის დამყარება? ხომ არა ვართ პარალოქსულად იმას მიჩვეული, რომ ბრძოლაში ვეძიოთ გონისა და მისი რეალობის გამოვლენა? მაგრამ გონების წესრიგი უფრო მაშინ ხომ არ მყარდება, როცა მუსაიფობენ, როცა ყოფიერთა როგორც ყოფიერთა წინააღმდეგობა გატეხილი კი არ არის, არამედ დაოკებულია?

თანამედროვე ფილოსოფიის ცდა გაათავისუფლოს ადამიანური არსებები მხოლოდ საგნებისათვის მოხერხებული კატეგორიებისაგან ამიტომ არ შეიძლება დაკმაყოფილდეს დინამიზმის, ხანგრძლივობის, ტრანსცენდენტის ან თავისუფლების ცნებებით, რომლებიც ადამიანის არსის აღწერისას უპირისპირდებიან სტატიკურობის, ინერტულობის, დეტერმინირებულობის ცნებებს. იმისათვის რომ ითქვას, თუ რა არის ადამიანური ბუნება, ბევრს არაფერს იძლევა ერთი არსების დაპირისპირება მეორისადმი. ყველაზე მთავარია ვიპოვოთ ადგილი, სადაც ადამიანი არ გვიანტერესებს მხოლოდ ყოფიერების ჰორიზონტში, სხვანაირად რომ ვთქვათ, არ ნებდება ჩვენს ძალას. ყოფნერი (I'ê-tant) როგორც ასეთი (და არა როგორც უნივერსალური ყოფიერების ინკარნაცია) შეიძლება იყოს მხოლოდ მიმართებაში, რომელშიც ამ ყოფიერს ველაპარაკებით. ყოფიერი არის ადამიანური არსება და ადამიანური არსება მისაწვდომია როგორც მეზობელი — როგორც სახე.

5. სხვისი (autrui) ეტიკური მნიშვნელობა

ყოფიერებთან დამოკიდებულებაში ყოფიერების ღიაობაში გავება მათთვის ყოფიერების საფუძველზე პოულობს საზრისს. ამ აზრით, ის არ მიმართავს ამ არსებებს, არამედ მხოლოდ ასახელებს მათ, გამოიყენებს რა ძალადობასა და ნეგაციას. ნაწილობრივ ნეგაციას, რომელიც არის ძალადობა. ამ ნაწილობრიობას ის ფაქტი ამჟღავნებს, რომ ეს არსებანი. ჩემს ხელთ არიან ისე, რომ ისინი არ გამქრალან. ნაწილობრივი ნეგაცია, რომელიც ძალადობაა, უარყოფს ყოფიერის დამოუკიდებლობას: ის მე მეკუთვნის. ფლობა არის ის წესი,

როცა ყოფიერი, რომელიც არსებობს, ნაწილობრივ უარყოფილია. საქმე მარტო იმაში კი არ არის, რომ ყოფიერი არის ინსტრუმენტი, იარაღი, ე. ი. საშუალება. ის არის აგრეთვე მიზანი. როგორც მოსახმარი, ის არის საკვები, და სიამოვნებაში ის მთავაზობს თავს, მეძლევა, მეკუთვნის მე. რა თქმა უნდა, ამგვარი ხედვა არის ობიექტზე ჩემი ძალის საზომი, მაგრამ ის იმავე დროს არის სიამოვნება. შეხვედრა სხვასთან (autrui) იმ ფაქტში მდგომარეობს, რომ ჩემი ბატონობისა და მისი მონობის ზომის მიუხედავად, მე არ ვფლობ მას. ის არ შედის მთლიანად ჩემი ყოფიერების ღიაობაში, სადაც მე უკვე ვღვაჯარ, როგორც ჩემი თავისუფლების ველში. ის არ იწყებს საერთოდ ყოფიერებიდან, როცა ჩემთან შესახვედრად მოდის. ყველაფერი, რაც ჩემთან სხვისგან (autrui) მოდის დამწყებული ყოფიერებიდან საერთოდ, რა თქმა უნდა, ჩემს გაგებას და ფლობას ეძლევა. მე შესმის ის მისი ისტორიის, მისი ვარემოსა და ჩვევების სტრუქტურაში. ის, რაც გაგებას უსხლტება სხვაში (autrui), არის თვითონ ის, ყოფიერი. მე არ შემიძლია ის ნაწილობრივ უარყო, ძალადობით, მისი აღქმით საერთოდ ყოფიერების პორიზონტში და მისი დაუფლებით. სხვა (autrui) არის ერთადერთი არსება, რომლის უარყოფა შეიძლება გვემცნოს როგორც ტოტალური: როგორც მკვლელობა. სხვა (autrui), არის ერთადერთი არსება, რომლის მოკვლა შეიძლება მინდოდეს. შეიძლება მინდოდეს. და მაინც ეს ძალა არის ძალის სრულად საწინააღმდეგო. ამ ძალის ტრიუმფი არის მისი როგორც ძალის მარცხი. სწორედ იმ მომენტში, როცა ჩემი ძალა მოკვლისა ზორციელებს, სხვა (autrui) ხელიდან მისხლტება. მართალია, მე შემიძლია მკვლელობით მივიღწიო მიზანს; მე შემიძლია მოვკლა ისე, როგორც ვნადირობ ან ვხოცავ ცხოველებს, ან ხეებს ვჩეხავ. მაგრამ მე სხვა (autrui) შევიპყარი საერთოდ ყოფიერების ღიაობაში, როგორც იმ სამყაროს ელემენტი, რომელშიც მე ვღვაჯარ და სადაც მე ის პორიზონტზე ვნახე; მე არ შევხედე მას სახეში, არ შევხვედრივარ მის სახეს. ტოტალური ნეგაციის ცდუნება, მისი ცდის და შეუძლებლობის გზომვა — ეს არის სახის ყოფნა. სხვასთან (autrui) პირისპირ ურთიერთობაში ყოფნა არის მკვლელობის შეუძლებლობა. ეს არის აგრეთვე დისკურსის სიტუაცია.

თუ ნივთები მხოლოდ ნივთებია, ეს იმიტომ არის, რომ მათთან მიმართება მიჩნეულია გაგებად. როგორც ყოფიერი, ისინი იმას უშვებენ, რომ განხილული იქნენ ყოფიერებისა და ტოტალობის პერსპექტივაში, რაც მათ საზრისს ანიჭებს. უშუალო არ არის გაგების საგანი. ცნობიერების უშუალო მოცემულობა არის წინააღმდეგობა ცნებაში. მოცემულად ყოფნა ნიშნავს გაგების დანდისათვის განწყობილად ყოფნას, ცნების საშუალებით მისაწვდომად, საერთოდ ყოფიერების შექსე, შემოვლითი გზით, „გვერდის ახვევით“. მოცემულად ყოფნა ნიშნავს არა საკუთრივ საფუძველზე ყოფნას, ურთიერთობა სახესთან, ლაპარაკი, კოლექტიურობის მოვლენა არის ურთიერთობა ყოფიერებთან როგორც ასეთებთან, წმინდა ყოფიერებთან.

ის, რომ ურთიერთობა ყოფიერთან არის სახისადმი მიმართვა და უკვე ლაპარაკი, უფრო გარკვეული სიღრმის მქონე დამოკიდებულება, ვიდრე პორიზონტისა — პორიზონტის გარღვევა — რომ ჩემი მეზობელი არის ყოფიერი უპირატესად (par excellence), შეიძლება, მართლაც, რამდენადმე გასათვრად მოგვეჩვენოს, როცა მიჩვეული არიან ყოფიერის როგორც თავისთავად უმნიშვნელოს, როგორც ნათელ პორიზონტზე მყოფი პროფილის კონცეფ-

ციას, ყოფიერისა, რომელიც მნიშვნელობას მხოლოდ ამ ჰორიზონტზე მისი არსებობის წყალობით იძენს. სახე სხვანაირად მნიშვნელობას. მასში მტკიცდება ყოფიერის უსასრულო წინააღმდეგობა ძალისადმი სწორედ იმ მომაკვდინებელი ძალის საპირისპიროდ, რომელიც მას ემუქრება; რადგან, სრულიად შიშველი (და სახის სიშიშველე არ არის მხოლოდ სტილისტური მეტაფორა), სახე თავის თავს აჩენს. ჩვენ იმის თქმაც არ შეგვიძლია, რომ სახე არის ღია, რადგან ეს მას გარემომცველ სისავსეზე დამოკიდებულს გახდიდა.

შეიძლება კი ნივთებს სახე ჰქონდეთ? ხომ არ არის ხელოვნება მოღვაწეობა, რომელიც ნივთებს სახეს აძლევს? ხომ არ გვიყურებს სახლის ფასადი? აქამდე ნათქვამი პასუხისათვის არ არის საკმარისი. ამასვე ვეკითხებით ჩვენს თავს, რიტმის არაპიროვნული, მაგრამ მომხიბლავი და მაგიური მარში, ხელოვნებაში, ხომ არ ენაცვლება სოციალობას, სახეს, მეტყველებას.

გაგებასა და მნიშვნელობას ჰორიზონტის ფარგლებში ჩვენ სახის მნიშვნელობას ვუპირისპირებთ. მოკლე მითითებები, რომლებითაც ეს ცნება შემოვიტანეთ, მოგვცემენ კი იმის საშუალებას, რომ დავინახოთ მისი როლი თვითონ მის და ყველა პირობის გაგებაში, რომლებიც მხოლოდ ნავარაუდევი ურთიერთობის სფეროს მოხაზავენ? ყოველ შემთხვევაში, ის, რასაც თვალი მოვაეღეთ, ჩანს, რომ შთაგონებულია კანტის პრაქტიკული გონებით, რომელთანაც განსაკუთრებულ სიახლოვეს ვგრძნობთ.

როგორ არის, რომ სახის ხედვა არ არის მხოლოდ ხედვა, არამედ მოსმენაცა და მეტყველებაც, როგორ შეიძლება შეხვედრა სახესთან — ესე იგი, მორლური ცნობიერება — აღიწეროს როგორც უბრალოდ ცნობიერება და მისი გამოვლენის პირობა; როგორ არის ცნობიერება გაგებული როგორც მკვლელობის შეუძლებლობის მტკიცება; რა არის სახის გამოჩენის როგორც მკვლელობის ცდუნებისა და შეუძლებლობის პირობები; როგორ შეიძლება ჩემს თავს მოვევლინო როგორც სახე; დაბოლოს, როგორ არის ურთიერთობა სხვასთან (autrui) ან კოლექტიურობასთან ჩვენი დამოკიდებულება, რომელიც გაგებაზე არ დაიყვანება, უსასრულობასთან — ესენი თემებია, რომლებიც ონტოლოგიის პრიმატში ამ პიროველი დაეჭვებიდან გამომდინარეობენ. ფილოსოფიური კვლევა, ყოველ შემთხვევაში, არ შეიძლება მხოლოდ თვითობაზე და ექსისტენცზე რეფლექსიით დაკმაყოფილდეს. რეფლექსია მხოლოდ პიროვნული თავგადასავლის, პიროვნული სულის შესახებ მოთხრობას გვთავაზობს, პიროვნული სულისა, რომელიც მუდამ თავის თავს უბრუნდება, მაშინაც კი, როცა ის თითქოს თავის თავს გაურბის. ადამიანი მხოლოდ იმ ურთიერთობას მიენდობა, რომელიც ძალა არ არის.

შ ე ნ ი შ ვ ე ბ ა

1. პლატონის ორიენტაცია „იქ მალაზე“ და ისტორიული პროგრესის ჰეგელისეული ფილოსოფია აქ უპირისპირდება ყოფიერების ჰაიდელგერისეულ გაგებას; იხ. „ყოფიერება და დრო“, § 31.

2. იხ. ბუსერლი. ლოგიკური გამოკვლევები, 11, § 9. მნიშვნელობის ცნების შესახებ და ლევისის Théorie de l'intention dans la phenomenologie de Husserl. Paris, 1930, გვ. 101 და შმდ.

3. იხ. „ყოფიერება და დრო“, § 44.

4. იქვე, §§ 9, 15—22, 29 და 31—32.

5. „ხიკამახეს ეთიკა“, 1177 a12—1179 a 32.
6. „ლიაობას“ ჰაიდეგერი ხშირად ხმარობს თავის გვიანდელ ნაშრომში, მაგრამ „ყოფიერების ღიაობა“ შიოთხებუღია უკვე „ყოფიერებასა და დროში“, § 44; სადაც ჰაიდეგერი განმარტავს ჰეგელის კონსტიტუციას როგორც დაუფარველობას aletheia, Lichtung და Erschlossenheit.
7. ეს არის მინიშნება გაგების წრეზე, რომელიც დამახასიათებელია ყოფიერების განმარტებისათვის, როგორც ეს ნაჩვენებია „ყოფიერებასა და დროში“, § 32 და 63.
8. აქ და შემდეგ ნაკვეთში ლევენასი რეფლექსიას ახდენს ჰაიდეგერის „ონტოლოგიურ განსხვავებაზე“ ყოფიერებასა და ყოფიერს შორის.
9. იხ. „ყოფიერება და დრო“, § 26.
10. ეს არის მინიშნება ჰაიდეგერის Sein-lassen-ზე, მაგალითად, „წერილებში ჰუმანიზმზე“.
11. იხ. „ყოფიერება და დრო“, § 15—22.
12. იხ. მაგალითად, პლატონი, „თეეტეტი“, 150a—151d, „მენონი“ 80d—82e.

თარგმანი ოთარ ჯიომისა

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

საინტერესო ნაშრომი ზნეობრივ პრობლემათა შესახებ

ბრატისლავაში გამოიცა პროფ. მარტინ ზილინეკის წიგნი „ეთოსი და პი-
„მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1998, № 2

წიგნი წარმოადგენს კრებულს პედაგოგიკის დარგში, ზნეობრივ და სა-
განმანათლებლო პრობლემათა შესახებ. ავტორი უპირველესად დაადგენს მო-
რალის ჰუმანისტური და აქსიოლოგიური არსის რაობასა და ადგილს პერსონა-
ლურ და სოციალურ ცხოვრებაში. ადამიანის აზრითსრულქმნილი პიროვნე-
ლობა, კულტურის ძალადი დონე და განვითარებული მორალური ცნობიერე-
ბა, ეკონომიკურ წინსვლასთან ერთად კონტინენტური ერთობისა და საერთოდ,
მსოფლიო ინტეგრაციისათვის აუცილებელ სოციალურ ძვრათა საფუძველს
წივადგენს.

ამ აზრით, წიგნის კონცეფცია და სტრუქტურა მყარდება ნათლად გან-
საზღვრულ ჰუმანისტურ-ანთროპოლოგიურ პოსტულატებზე, რომლებიც შე-
ძოქმედებითადაა გაშლილი ავტორისეული მსჯელობის მანძილზე. წიგნის ძი-
რითადი ნაწილი ეძღვნება ადამიანის მორალური სრულყოფის საწყისებს, მათ
ჰუმანისტურ, აქსიოლოგიურ საფუძველებს, კულტურულ-ანთროპოლოგიური
ონტოლოგიური და ფილოსოფიურ-ეთიკური გააზრების შექმნა.

ადამიანის იდენტიფიკაციის საკითხი სადღეისოდ, ფილოსოფიურ, ეთიკურ
და პედაგოგიურ პრობლემათა ცენტრში დგას. იგი მჭიდროდ თანერთვის პი-
როვნების განუმეორებლობის კვლევას. პიროვნული იდენტურობა, ვით ძი-
რეული ანთროპოლოგიური კატეგორია უკავშირდება თვითობის, თვითგანსა-
ზღვრულობის, თვითქმნადობის, თვითგანვითარების ცნებებს ღირებულებათა
ერთიან სისტემაში.

წიგნი შედგება შვიდი თავისაგან. პირველი თავი, „ადამიანის მორალური
სრულყოფის სოციალურ-კულტურული საწყისები“, შეიცავს შემდეგ ქვეთა-
ვებს: 1) ადამიანის განვითარების კულტურული და მორალური ასპექტი;
2) განათლებისა და ზნეობის ჰუმანისტური იდეალები; 3) მორალური ადამი-
ანის ძირითად ბუნებრივ უფლებათა შესახებ.

აქ უმთავრესად გატარებულია აზრი, რომ ძირითადი ზნეობრივი ფასე-
ულობანი — სიკეთე, მშვენიერება, ჭეშმარიტება, სიყვარული — ემყარება არა
აბსტრაქტულ მორალს, არამედ ადამიანის ინდივიდუალურ თვითობასა და რეა-
ლურ ჰუმანიზმს, ვით ჰუმანისტურ იდეათა გამოხატულებას. ამ რეალურ მი-
მართებაში მდგომარეობს კულტურული პროგრესისა და ადამიანთა ჭეშმარიტი
ერთიანობის არსი.

მეორე თავი „მორალის ჰუმანისტურ-აქსიოლოგიური განზომილება“ შედ-
გება შემდეგი ნაწილებისაგან: 1) ეთიკურ-მორალური მორალი/ფარდობითი შე-
მაგებლობა; 2) მორალურობის შინაარსი და ფუნქციური სტრუქტურა;
3) აქსიოლოგიური მორალი და ძირითადი მორალური ფასეულობანი; 4) მო-
რალის აქსიოლოგია და ეთიკური ევოლუცია.

მორალისა და მორალურ ფასეულობათა აღქმა და დამკვიდრება ისტორიულ პერსპექტივაში მრავალფეროვან კულტურათა გზით, თავად წარმოადგენს სულიერი კულტურის ფენომენს. ამ ფენომენს ანგარიშს უწევს როგორც ინდივიდუალური ცნობიერება, ასევე საზოგადოებრივი აზრი. ასე გაგებული მორალი (მისი შინაარსის, აღქმისა და გამოხატულების ერთიანობა) წარმოადგენს პიროვნული და სოციალური ცხოვრების პერსონალურ, ინტერპერსონალურ და ტრანს-პერსონალურ მახასიათებელს.

მესამე თავი „პიროვნებად ქცევის მორალური იდენტიფიკაციის თეორიული საფუძველი“ მოიცავს შემდეგ ქვეთავებს: 1) მორალური აღზრდისა და აღმზრდელობითი პროცესის ტელეოლოგია; 2) პიროვნებად ქცევის მორალური იდენტიფიკაციის აქტი; 3) პიროვნებად ქცევის მორალური იდენტიფიკაციის ონტოგენეზი.

სხვა კონცეფციებისაგან განსხვავებით, რომლებიც მორალის ფენომენის რეალიზაციაში ცალმხრივად შემეცნებისა და იმპერატიული ნორმების უპირატესობას სცნობენ, ავტორი საკუთრივ პიროვნულობის შემოქმედებით-მორალურ აქტში გრძნობადი და რაციონალური დონეების ინტეგრაციას ახდენს (კერძოდ, მორალური ქმედების გნოსეოლოგიური დონე ერწყმის გრძნობად-გამოცდილებითი აღქმის საფეხურს).

მეოთხე თავი „პიროვნებად ქცევის მორალური იდენტიფიკაციის მეთოდები, სტრატეგია და პრაქტიკა“ შედგება შემდეგი ნაწილებისაგან: 1) პიროვნებად ფორმაციის მორალური იდენტიფიკაციის ძირეული ხერხები (ნათელყოფა, დარწმუნებულობა, სანიმუშობა, წვრთნა...); 2) პიროვნული მორალის ჩამოყალიბების ქმედითი მეთოდები, სტრატეგია და პრაქტიკა (გამოცდილების გაზიარება, ერთობლივი სწავლება, სიტუაციური და პრობლემური მეთოდები, თამაშით სწავლება, ცოდნა დაკვირვების საფუძველზე, სოციალური და ფსიქოლოგიური წვრთნა).

მეხუთე თავი „პიროვნული მორალის ჩამოყალიბების საფეხურები“ შედგება შემდეგი ქვეთავებისაგან: 1) მორალი პიროვნულ ცხოვრებაში; 2) მორალი ჰეტეროსექსუალურ ურთიერთობებში; 3) ქცევის კულტურა; 4) ეროვნული ცნობიერების მორალის სივრცე; 5) დემოკრატიული მოქალაქეობრიობა; 6) მორალი შრომისა და პროფესიონალურ საქმიანობაში.

აქ ავტორი აანალიზებს პასუხისმგებლობის ეთიკასა და ეთიკურ სწავლებას სექსუალურ და ჰეტეროსექსუალურ ურთიერთობებში, აშუქებს მორალის როლსა და სხვადასხვა ფუნქციებს ინდივიდუალურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ერის შინაგან სტრუქტურასა და საერთაშორისო ურთიერთობათა სივრცეში.

მექვსე თავი „პიროვნებად ქცევის პროსოციალური და მორალური იდენტიფიკაცია“ იზღუბა შემდეგ ქვეთავებად: 1) პროსოციალურობის თეორია და პროსოციალური ქცევა; 2) პროსოციალური ქცევის განვითარების სოციალური ასპექტები.

აქ აღინიშნება, რომ პიროვნების მორალური სრულყოფა მკიდრად უკავშირდება მის პროსოციალურ მიმართებას, რომელიც წარმოადგენს ეთიკურ ღირებულებათა და სოციალური ქცევის გამოხატულებას ადამიანურ ურთიერთობებში.

მეშვიდე თავი „მორალი პედაგოგის პროფესიაში“ შეიცავს შემდეგ ნაწილებს: 1) მასწავლებლის პროფესიონალური მორალის არსი და ცნება;

2) პედაგოგიური პროფესიის მორალური ასპექტი; 3) მორალი მასწავლებლისა და სტუდენტის ურთიერთობაში.

თვალის ერთი შეველებითაც ჩანს, რომ პროფ. მარტინ ზილინეკის წიგნი არ ამოიწურება მორალური აღზრდისა და პედაგოგიის სპეციფიკურ საკითხთა განხილვით დ პრობლემას სვამს ზოგად-ფილოსოფიურ პლანში, თანამედროვე ფენომენოლოგიური აზროვნების დონეზე. პიროვნებად ქცევის პროცესში მორალური იდენტიფიკაციის საკითხს იგი განიხილავს არა იმპერატიულ ნორმათა და მორალის აბსტრაქტული ცნებების საფუძველზე, არამედ ფენომენოლოგიური კუთხით, რაციონალურ და განცდისეულ დონეთა ერთიანობაში, რომელიც მორალის პიროვნული აღქმისა და ინდივიდუალური რეალიზაციის პროცესსაც შეიცავს.

ძნელია ერთი პატარა წერილით ამ რთული ნაშრომის სრულყოფილად დახასიათება. იგი უდავოდ საინტერესოა და ვფიქრობთ, იმსახურებს ფილოსოფიის პრობლემებზე დაფიქრებული ქართველი მკითხველის ყურადღებას.

მამუკა დოლიძე

ფილოსოფოსები ფილოსოფიის გარეშე

ოთარ ტაბიძის „ფუნაბორიბი“

ოთარ ტაბიძე — შესანიშნავი ფილოსოფოსი და „ფუნაგორიების“ დიდოსტატი — ყოველთვის ემახსოვრებათ იმ ადამიანებს, რომლებიც მის გვერდით მოღვაწეობდნენ. აქ გვსურს მისი რამოდენიმე ლექსი გამოვაქვეყნოთ.

ოთარის ბევრი მეგობარი ჰყავდა. მისი ერთ-ერთი განუშორებელი მეგობარი იყო ფსიქოლოგი უჩა ბერეკაშვილი. მათი მეგობრობა კარგად აისახა ოთარის ნაკვეთებში:

„პურმარლი ოხრად გვექონდა, ვით საქონლის ნაკელი,
ვსვამდით ოთარ ვაკელი და უჩა სოლოლაკელი“.

უჩას დისერტაციაზე ოთარმა სამახსოვროდ შრომაში ნაყიდი ნაღდი ღოჭი მოიტანა, თან ბავშვის ოყნაც მოაყოლა.

— ეს რაღაა? — სიცოლით იკითხა დისერტანტმა. ოთარმა ლექსით უპასუხა:

„უჩავ! ეს ღოჭი მოგართვი, შენ რომ დაიცივი ხარისხი,
გინდა ამ სურით დალიე, გინდა ამ კლიზმით შეისხი“.

საერთო ხარხარში ოთარმა უბის ჯიბიდან რაღაც გრავნილი ამოაძვრინა და წასაკითხად იათო კოტეტიშვილს გადასცა. ეს გახლდათ ციკლი — „უჩას დისერტაცია“.

აი, რა ეწერა ამ გრავნილში:

„ათასი ვინმე გმძაყაცობს — მინისტრები და ლოთები,
ცოლი ხომ შეცნობიერ გყავს, შვილები პოლიგლოტები.
უჩავ! მოეშვი კათედრას სულ ერთი არის, ვინ ისმენს,
კანდიდატობა რათ გინდა — აკადემიკოს ღვინის მსმელს.
უჩავ! ჯიგარო ნუ ფიქრობ, რომ გამდიდრდები ხარისხით,
ორ იმდენ ხელფასს მოგცემენ, სამი იმდენის დარიცხვით.“

ოთარ ტაბიძეს ასე წარმოედგინა ინტერვიუ უჩასთან:

„საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალ „მოლაყბის“ კორესპონდენტი დისერტაციის დაცვის წინ შეხვდა უჩა ბერეკაშვილს და სთხოვა პასუხი გაეცა რამდენიმე კითხვაზე:

კ. — თქვენი საყვარელი კომპოზიტორი.

უ. — არაყიშვილი და მეღვინეთუხუცესი.

კ. — თქვენი საყვარელი ლექსი.

უ. — „და ირხეოდნენ არყის ხეები“.

კ. — რომელმა მოთხრობამ შეგძრათ?

უ. — „ღვინია გადაიჩეხა“.



კ. — თქვენი პოზი.

უ. — მინერალური ბოთლების ეტიკეტების შეგროვება.

კ. — რაში გამოიხატება თქვენი პატრიოტიზმი?

უ. — ოო, მიყვარს „გრემი“, „ენისელი“, „ო ესი“ (მაპატიეთ, ფიქრებმა გამიტაცა), „გურჯაანი“, „წინანდალი“, „ქინძმარაული“, „ხვანჭყარა“, „ნად-კუროი“ (მაპატიეთ, ისევ გამიტაცა ფიქრებმა).

კ. — რა პროფესიები გიტაცებთ?

უ. — „სენატორი“ და „დიპლომატი“

კ. — უცხოეთის რომელი ქალაქები მოგწონთ?

უ. — ხშირად დავდივარ „ბუდაპეშტში“, კარვად დამეკვება „რომი“.

კ. — რას უსურვებდით ფსიქოლოგიის შეფებს?

უ. — სიცხეს და არ გადარჩენას.

უჩა მთარგმნელობით მუშაობასაც ეწეოდა. ერთხელ ნაღვლის ბუშტის ქრონიკული ანთებით დაავადებულმა და მკაცრი დიეტის რეჟიმით ცნობილმა ნოდარ როგავამ ამხანაგებში დაიწუწუნა: — უჩას დახმარება მჭირდება, მაგრამ ზემგან ფულს არ იღებს, არაყი, რომ მივეუტანო დალევსო. ეს რომ უჩას მოახსენეს, მან სერიოზულად გაიოცა და ნათქვამის აზრი ვერ გაიგო. ოთარმა ბევრი იცინა და იქვე „გამოაცხო“:

„უჩავ, შენ ბევრმა ვერ გაიგო, მაგრამ დრო გავა,
გალოთდება და არაყს მოგთხოვს ნოდარ როგავა“.

ოთარის განუყრელი მეგობარი და მეზობელი გახლდათ ფსიქოლოგი კოკი გრიგოლავა. ისინი ერთმანეთს ტოლს არ უღებდნენ ნადირობაში, ფეხბურთის მატჩების გარჩევის კომპეტენტურობაში და ჯიშინი სამონადირო ძაღლების შერჩევაში.

ერთხელ ჩვენმა საერთო მეგობარმა შალვა ცაგარეიშვილმა ოთარს მონადირე ძაღლის ლეკვი ჩამოუყვანა მოსკოვიდან.

ოთარმა მაშინვე დაურეკა კოკის: — შალვამ სეტერი ჩამომიყვანა, შენი ძაღლივით უბრალო კი არ არის, „პრავდაშია“ გამოჭიმულიო.

კინაღამ გადაიხრია კოკი — განა რა დონეზე ჩააწყო ოთარმა, რომ მაგისი ლეკვი „პრავდაში“ მოხვდაო. მაშინვე ამოვარდა ოთართან და ეზოდან შესძახა: — თუ კაცი ხარ შენი ლეკვი მაჩვენე „პრავდაშიო“.

ოთარი დინჯად შებრუნდა ოთახში და ღიმილით ჩამოიყვანა ეზოში „პრავდაში“ გახვეული და უჩვეულო სიტუაციით აწყმუტუნებული ლეკვი.

მეცნიერ მუშაკი ქალები ერთხელ სერიოზულად აუხიარდნენ ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორს: — ბატონო ვასო! რაშია საქმე, შარშან ამსტერდამში არ გავცივით სიმპოზიუმზე, წელს ლონდონშიაც ვერ ვახერხებთ წასვლას. ოთარმა საკბილო გამოიხანა:

„ვასომა სთქვა ამ შტერ დამებს,
არ მოვალეზ ლონდონსა და ამსტერდამებს“.

ფსიქოლოგთა სიმპოზიუმზე ტოკიოში კოკი გრიგოლავა და ნათელა იმედაძე გააგზავნეს. ოთარს საქმე გამოუჩნდა:

კოკი მოგვეით, კოკიო,
ალარ გეასვენებს ტოკიო“.

„ვასომ სთქვა: — იაპონიას ნათელა უნდა გეიშვას,
 ვაჩვენოთ იაპონელებს სოლოლაკელი გეიშა“.

ერთ წვეულებაზე „საბატიო სტუმრის“ მოლოდინში საკმაოდ დიდხანს
 გვაყურყუტეს გაშლილ სუფრასთან. ოთარმა პაუზა ექსპრომტით შეავსო:

„უმაღლესი კონიაკი — „თბილისი“ და „ო ესი“,
 მეგობრები, მეზობლები — ხალხი უახლოესი;
 ვაჟა და ცხელი ჭაღი გვერდს უშვევენებს სოკოსა,
 ისეთგვარი სუნი ასდის ქინძმპარაან ლოქოსა,
 კაცმა თითი ლოკოს, ლოკოს, ველარ გაილოკოსა“.

ერთხელ ფუნიკულიორზე ვქეიფობდით. ოთარმა აიტეხა: — „არაგვი“
 ჩავიდეთ „შქმერული“ ვკამოთო. ჩავედით, მაგრამ საკმაოდ „დამძიმებულებს“
 პირში არაფერი ჩავეიდეია ისე გამოვედით იქიდან. უხერხულობა ისევე ოთარ-
 მა განმუხტა:

„არაგვი“ ვართ, არა გვშია, არა გვიდა რა,
 ვალეწილი გამოვდივართ „არაგვიდანა“.

ოთარის ეკუთვნის ეს სტრიქონები:

„ზარანდია ვარ მელენტი
 სიბრძნის გავეჭერი მე ლენტი“ (მ. ზარანდია — ფსიქოლოგია).
 „რაც ბერძნებისთვის არისტოტელეა,
 მეგრელებისთვის არის დოდელია“ (მ. დოდელია — ფილოსოფოსია).

ერთხელ კიბეზე ჩავდიოდი, რომ ოთარიმ შემაჩერა:

— ბედნიერი კაცი ხარ, ბიჭო! — გამორიცხული არ არის, სამსონაძეებში
 პირველი იყო, მე თეორიული შანსიც არა მაქვს: ვალაკტიონმა და ტიციანმა
 სამუდამოდ დაიმკვიდრეს პირველი და მეორე ადგილი ტაბიძეებში და მგონი
 არა მარტო იქ.

ოთარ ტაბიძეს კარგი ურთიერთობა ჰქონდა ფოლკლორისტთა „ლიდერებ-
 თან“ ლექსო ჭინჭარაულთან და ვახუშტი კოტეტიშვილთან. ვახუშტი კოტე-
 ტიშვილის უახლოესი ნათესავი იათო კოტეტიშვილი ფსიქოლოგიის ინსტიტუ-
 ტის წამყვანი მეცნიერი თანამშრომელია დღესაც. სწორედ მან ითამაშა „გა-
 დამწყვეტი როლი“ ოთარის ჩასართველად იმ ფოკლორისტთა ჯგუფში. ჯგუ-
 ფის ერთ-ერთ სხდომაზე, რომელსაც ოთარ ტაბიძეც ესწრებოდა, გამოითქვა
 მოსაზრება, რომ ფშავ-ხევსურთა ასეთ კარგ კავიობას განაპირობებდა რაღაც
 დამხმარე სტიმულატორებიც, ვთქვათ, ისეთი, როგორიცაა ხინკალი და სასმე-
 ლი. თუკი ეს ნამდვილად ასეა, — ბრძანა ლექსო ჭინჭარაულმა, — ამას რა
 უნდა, ჩვენც შევეუქმნათ ჩვენს თავსო შესატყვისი გარემო. გადაწყვიტეს მომ-
 დევნო სხდომა „ხინკლითა და სასმელით“ ჩაეტარებინათ. ქალებს დაევაღათ
 სახინკლე ფარშის მომზადება, თვით ლექსომ კი ღვინისა და შზა ცომის მოტანა
 იკისრა. დანიშნულ დღეს ლექსომ დაპირება შეასრულა, დროულად გამოცხა-
 დდა მანქანით, მაგრამ გამოირკვა, რომ ბოცას საცობი მოსძრობია და ღვინო

დაღვრილა. რა თქმა უნდა, შეიცხადეს, მაგრამ „სერობა“ მაინც შედგა, ხოლო
 ოთარ ტაბიძემ „საკბილოო“ არ გაუშვა და ლექსოს გაეშაირა:

„მოიჩქაროდი ქალებთან ბოცა ღვინით და შხა ცომით,
 მაგრამ მოსვლამდე საბრალოს ჩამოგივარდა საცობი,
 ქალებს ვერც ღვინით მოხიბლავ, ვერც შენი კაი კაცობით,
 აქ ხვესურეთი არ არის, ფონს რომ ვახვიდე წაწლობით,
 როდესაც სქმეს „აწობი“, არ დაგივარდეს საცობი“.

ეს ცნობილი „ფოლკლორული ჯგუფი“ თბილისის სახელმწიფო უნივერ-
 სიტეტს ეწვია და აქაც გაიმართა „ცნობილი საღამო“. ოთარ ტაბიძე ესწრებო-
 და ამ საღამოს და დარბაზიდან ლექსოს „უსტარი“ გაუგზავნა:

„ხომ მოიარეთ ქვეყანა,
 თვალში გვაყარეთ ნაყარი,
 მერე ეგ თქვენი ლაშქარი
 „თეთრი საზღისკენ“ დასქარი,
 ფარები ხომ არ გგონიათ
 მყენიერების ტაძარი?“

ლექსომაც პასუხი არ დაუგვიანა და მანაც წერილით უპასუხა:

„ოთარ შეეშვი ღიეტას (იმ დროს ოთარი მკაცრ ღიეტაზე
 იმყოფებოდა)
 სვი ღვინო, ქამე სუკები,
 სულ ერთი არის, არ დაგრჩა
 ასო რამ გასასუქები“.

ოთარიმ კვლავ წერილი გაუგზავნა იმ პარობით, თუ საქვეყნოდ წაიკი-
 თხედნენ:

„ისეთმა ფურმა დამწიხლოს,
 ჩემზე მაგარი რომ იყოს,
 დაღიხარ, დაჭორიანობ,
 დამსგავსებინარ გრომიკოს“.

იმ დროს (გრომიკოს ზეობის დროს) ამ ლექსის გამოქვეყნება ვერავინ
 იკისრა და ასე შემორჩა იგი დღემდე ოთარის არქივს.

ბივი სახსონაძე
 პაპა გოგობაერიშვილი

აპოპიაშილი პოპიაშილი (1944–1998)

ქართულ ფილოსოფიურ საკრებულოს გამოაკლდა ერთი შესანიშნავი მეკლევარი, დიდი ფილოსოფიური პოტენციალის მქონე ადამიანი. 21 თებერვალს მშობლიური ქიზიყის მიწაზე სოფ. გამარჯვებაში მიიბარა ფიზიკური და სულიერი ტკივილებისაგან დაღლილი მისი სხეული, ფილოსოფიური აზროვნების ერთი ფერი სამუდამოდ დაეკარგა საქართველოს.

ა. პოპიაშილი ფილოსოფიასთან მოვიდა, როგორც სანუკვარ მიზანთან. ვერც პოლიტექნიკურმა ინსტიტუტმა, სადაც ავთანდილი პირველად შევიდა უმაღლესი განათლების მისაღებად, ვერც თსუ აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტმა, სადაც პოლიტექნიკურიდან გადავიდა, ვერ დააკმაყოფილეს ახალგაზრდა კაცის მაძიებელი სული. იგი შეჩერდა ფილოსოფიასთან და გააგრძელა სწავლა ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. თუ ფილოსოფია მართლაც გაკვირვებით იწყება, როგორც არისტოტელე ამბობს, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ა. პოპიაშილი საოცრად კარგად „მოერგო“ ფილოსოფიას; გულუბრყვილო გაკვირვებით იღებდა იგი ყოველ ახალ პრობლემას და საუბარს ამთავრებდა მასზე სერიოზული, ჩუქუძვლიანი მსჯელობით. იყო უაღრესად ტოლერანტული განსხვავებული აზრის მიმართ. იგი ადვილად თმობდა საკუთარ პოზიციას, როგორც კი მის უსაფუძვლობას დაინახავდა. ერის ფრომის ტერმინებით რომ ვთქვათ, ა. პოპიაშილის აზროვნება უფრო მიდრეკილი იყო „ყოფნაზე“, ვიდრე „ფლობაზე“. ე. ი. მისთვის უფრო მთავარი იყო ჭეშმარიტების დადგენა, ვიდრე შემოწმებული დებულებების ფლობა.

ა. პოპიაშილი ჯერ სტუდენტობის, შემდეგ ასპირანტურის წლებში პროფ. გ. თევზაძის ხელმძღვანელობით კარგად დაეუფლა გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის პრობლემატიკას. ამ მიმართულებით ჩატარებული საინტერესო კვლევის შედეგია მონოგრაფიული გამოკვლევა ფიხტეს ეთიკური იდეალიზმის შესახებ, — მისი საკანდიდატო დისერტაცია, რომელიც დაიცვა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 1975 წელს. გერმანული კლასიკური იდეალიზმის მკაცრი რაციონალიზმი ბადებდა ანტირაციონალისტურ ტენდენციებს ფილოსოფიაში, ხოლო ზოგადის უსაზღვრო ბატონობა ასევე აღვივებდა ინტერესს ერთეულის, ინდივიდის პრობლემისადმი ევროპული ფილოსოფიის განვითარების ერთ მნიშვნელოვან მონაკვეთზე ინდივიდის პრობლემის გარკვეული გადაწყვეტა მიღებულ იქნა, როგორც მაშინდელ მსოფლმხედველობრივი კრიზისის დაძლევის საშუალება. აღნიშნული პრობლემის გამოკვლევას შეუდგა ა. პოპიაშილი, რომელიც დაასრულა შესანიშნავი მონოგრაფიით — „ინდივიდის პრობლემა ს. კირგეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში“. (1988 წ.). ეს ნაშრომი — სადოქტორო დისერტაცია — ავტორმა წარმატებით დაიცვა 1989 წელს ისევ უნივერსიტეტში.



თამამად შეიძლება ითქვას, რომ დასახელებული ნაშრომი არის არა მარტო ავტორის ფილოსოფიური შემოქმედების, არამედ, საერთოდ, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მშვენიერი შენაძენი. გამოკვლევაში ჩანს ავტორის უაღრესად კორექტული, ღრმა ფილოსოფიური აზროვნება, განსახილველი პრობლემების, პირველ რიგში — ინდივიდის პრობლემის თითქმის ყოვლისმომცველი ხედვა. ეს ნაშრომი, გარკვეული აზრით, მისი ავტორის ფილოსოფიური პორტრეტია. ამ პორტრეტს, ზოგიერთი შტრიხი აკლია, ზოგი ბუნდოვნად ჩანს. ეს ის შტრიხებია, რომლებიც ავტორს მომდევნო შრომებში უფრო მკაფიოდ, უფრო სრულად უნდა ეჩვენებინა. სამწუხაროდ, ცხოვრებამ აღარ დააცადა ავთანდილს საკუთარი თავის ბოლომდე რეალიზება. შუა გზაზე გაწყვეტილი ფიქრი, აზრი, საქმე, საერთოდ — ცხოვრება იწვევს უსაშველო ტკივილსა და სინანულს. ამგვარი ბედის ადამიანებზე შეიძლება მხოლოდ იტირო ან ილოცო სამწუხაროდ, სულიერ საშველს არც ერთი იძლევა და არც მეორე.

ავთანდილ პოპიაშვილის სახეს საინტერესოდ ახასიათებს მისი დამოკიდებულება ქართული ეროვნული მოძრაობისადმი. თავიდანვე ამ მოძრაობაში ჩართული, იგი მწვევედ განიცდიდა მის ყოველ წარმატებას თუ წარუმატებლობას. უზენაესი საბჭოს დეპუტატად ყოფნის დროს (1990—91 წლები) ყოველთვის მხარს უჭერდა იმ პოლიტიკურ ხაზს, რომელიც ღირსეულად დაიცავდა საქართველოს ეროვნულ და სახელმწიფოებრივ ინტერესებს. ა. პოპიაშვილს ღრმად სწამდა იმ აზრისა, რომ პოლიტიკური ცხოვრების მწვევე პრობლემისაგან განდგომა ფილოსოფიის მაღალი ობიექტურობის დამადასტურებელი კი არ არის, არამედ მისი უძლურებისა; ფილოსოფოსი უძლურია მანამ, სანამ მისთვის თავისი ქვეყნის პოლიტიკური ცხოვრება უცხო და გარეგანია. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ფილოსოფოსი თავისი ქვეყნის პატრიოტი უნდა იყოს. ა. პოპიაშვილი ამ პრინციპის ერთგული დარჩა ბოლომდე.

ავთანდილ პოპიაშვილმა დაგვიტოვა მცირე, თუმცა ძვირფასი ფილოსოფიური პროდუქცია. მისი ჯაცნობისას ფილოსოფიაზე შეყვარებული ქართველი მკითხველი იგრძნობს იმ იშვიათ სიამოვნებას, რომელიც მხოლოდ ფილოსოფიური აზრის ღრმა და საინტერესო მოძრაობას მოაქვს.

პერიონი უზუნაშვილი.

თენგიზ მშვიდლობაძე

ქართულმა ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ მძიმე დანაკლისი განიცადა: გარდაიცვალა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, ფართო დიპაზონის მკვლევარი თენგიზ აპოლონის ძე მშვიდლობაძე.

თენგიზ მშვიდლობაძე იყო უაღრესად პრინციპული, უკომპრომისო და პატიოსანი მეცნიერი, მაღალი ზნეობის მოქალაქე.

თ. მშვიდლობაძე დაიბადა 1931 წ. 1949 წ. დაამთავრა თბილისის ვაჟა-მე-7 სკოლა, 1954 წ. — თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი. 1964 წ. დაიცვა დისერტაცია ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, 1988 წ. დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია. 1991 წ. მიენიჭა პროფესორის წოდება.

პროფ. თენგიზ მშვიდლობაძე არის ავტორი რვა დიდი მონოგრაფიისა, რომლებიც ეძღვნება ლოგიკის, დიალექტიკის, ცნობიერების, ეთიკისა და ესთეტიკის პრობლემებს.

თენგიზისათვის ბედის საჩუქარი იყო ის, რომ სტუდენტობის წლებში მისი მასწავლებლები იყვნენ პროფესორები: სავლე წერეთელი, კოტი ბაქრაძე, მერი ჭელიძე, ავაკი ურუშაძე, მაქსიმე ბერძნიშვილი, გივი ყორანია და სხვ.

თ. მშვიდლობაძე იყო ფილოსოფიაზე უსაზღვროდ შეყვარებული პიროვნება. მისი მაძიებელი გონება განუწყვეტლივ ეძებდა იმ პრობლემების გადაჭრის გზებს, რომელთაც არაერთი მკვლევარი შეუყვანიათ ჩიხში, ცდილობდა ახალი შუქი მოეფინა საკვლევი საკითხებისთვის და შესჭიდებოდა სირთულეებს. ის იყო დაუცხრომელი ენერჯის მკვლევარი, რომელიც ცოცხლობდა სირთულეების ძიებითა და კვლევით.

თენგიზ მშვიდლობაძე იყო მეგობრებისა და ამხანაგების დიდად მოყვარული — ის არა მხოლოდ თვითონ მეგობრობდა მრავალ ადამიანთან, არამედ ცდილობდა, ისინიც ერთმანეთთან დაემეგობრებინა, უხაროდა გულწრფელი სიხარულით, როცა მასთან მეგობრები მიდიოდნენ. ჰქონდა იუმორის დახვეწილი გრძნობა — მასთან საუბარი ყველას უყვარდა.

პროფ. თენგიზ მშვიდლობაძე წლების მანძილზე კითხულობდა ლექციებს თბილისის სახ. უნივერსიტეტში, უყვარდა და უხაროდა სტუდენტებთან მუშაობა სტუდენტებისათვის ის იყო საყვარელი ლექტორი, რომელიც აჩვენებდა მათ პოლემიკას, ძიებას, სირთულეებთან შეჭიდებას, ლექტორი, რომელიც დიდი სიყვარულითა და ყურადღებით ექცეოდა მათ.

წავიდა ჩვენგან ძვირფასი მეცნიერი და პედაგოგი, შესანიშნავი პიროვნება. მისი ნათელი ხსოვნა მარად იცოცხლებს ჩვენს გულში.



თბილისის სახ. უნივერსიტეტის
ფილოსოფიის ფაკულტეტი
საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის ინსტიტუტი.

ავტორთა საყურადღებოდ

ჟურნალში გამოსაქვეყნებელი წერილი წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ ენაზე. ტექსტს უნდა ახლდეს სტატიის სათაური ინგლისურ ენაზე (სარჩევში მისათითებლად). წერილის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ნახევარ საავტორო თაბახს (20 ათას ასო-ნიშანს); დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით (არა უმეტეს ორი ინტერვალთ ნაბეჭდი 12 გვერდისა).

გამოყენებული ნაშრომების სია წერილს უნდა დაერთოს ბოლოს, ტექსტში კი მიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრჩხილებში; ანბანური თანმიმდევრობის დაცვით უნდა მიეთითოს ჯერ ქართულ ენაზე გამოსაქვეყნებელი ნაშრომები, შემდეგ - რუსულზე, ბოლოს კი - უცხოურზე. ავტორისეული შენიშვნები მიეთითება გვერდების მიხედვით.

სარედაქციო კოლეგია ნაშრომებს მიიღებს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ან ფილოსოფიის დარგში აკადემიას ნამდვილი წევრებისა და წევრ-კორესპონდენტების წარდგინებით.

ჟურნალ „შაცნეს“ ფილოსოფიური
სერიის სარედაქციო კოლეგია

44-98

99-335

ინდიკი 76186
საქართველო
ბიბლიოთეკა

0 4540/2