

თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის ენისა და კულტურის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

გურამ ლებანიძე

სიღრმეთა დიალოგი
და
“ტრაგიკული ტრიადა”

(ლექციები მეტათეორიასა და კულტურის
თეორიაში)



„ენა და კულტურა“

**Tbilisi Ilya Chavchavadze State University of Language and
Culture**

Guram Lebanidze

**DIALOGUE OF DEPTHS
AND
THE “TRAGIC TRIAD”**

(Lectures on Metatheory and Theory of Culture)



**Publishing House “Language and Culture”
Tbilissi
2006**

წიგნს საფუძვლად დაედო ლექციები, რომლებსაც ავტორი კითხულობდა 2004-2005 წლებში თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის ენისა და კულტურის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მაგისტრატურაში.

ლექციებს იწერდნენ უნივერსიტეტის ასპირანტები ელისო ოდიკაძე, ეკა ჭიალაშვილი, სოფიო ტაბაღუა, თეა ჯამასპიშვილი და ნინო ჯანჯღავა.

© გ. ლებანიძე, სიღრმეთა დიალოგი და
„ტრაგიკული ტრიადა“, 2006

ISBN 99940-23-87-X

ს ა რ ჩ ე ვ ი

ლ ე ქ ც ი ა 1

სიტყვათა ტერმინოლოგიზაცია როგორც მათი ტრანსპოზიციის შედეგი. ტრანსპოზიციის შესაძლო შედეგი – თავდაპირველი სემანტიკის „წაშლა“. ტერმინ „თეორიის“ ისტორია როგორც ამგვარი ტრანსპოზიციის მაგალითი. ჩვენი სალექციო კურსის ერთ-ერთი მიზანი: ტერმინ „თეორიის“ თავდაპირველ და თანამედროვე მნიშვნელობათა სინთეზი.

თანამედროვეობა – ადამიანზე და არსებობაზე რეფლექსიის ეპოქა და რეფლექსია – სიტყვა-ტერმინთა თავდაპირველი სემანტიკის აღდგენის წინაპირობა. თავდაპირველობა როგორც არქეტიპულობა.

ტერმინ „კულტურის“ თავდაპირველი არქეტიპული სემანტიკა. ამ სემანტიკის აღდგენა როგორც მიზანი და ამოცანა 19

ლ ე ქ ც ი ა 2

კულტურის დღეისთვის დომინანტური გაგება – ადამიანის სასიცოცხლო სივრცის არტეფაქტული „ზონა“, დაპირისპირებული ამ სივრცის ბუნებისეული „ზონისადმი“. ამოცანა: „დაეინახოთ“ კულტურა სიტყვა „კულტურის“ თავდაპირველი, არქეტიპული სემანტიკის მიხედვით და დაუუკავშიროთ ეს ხედვა თანამედროვე კულტუროლოგიურ დისკურსს.

გაგებისა და ცოდნის ორი დონე – პრერეფლექსიური (რეფლექსიამდელი) და არათემატიზირებული და რეფლექსიის, ფენომენის თემატიზაციის შედეგად შექმნილი. თეორიის ამოცანა – ფენომენის ისეთი ხედვა და ამ ხედვის ისეთი ვერბალიზაცია, რომელიც უპასუხებს ჩვენი პრერეფლექსიური, არათემატიზირებული ცოდნის მთელ სიღრმეს 25

ლ ე ქ ც ი ა 3

თეორია როგორც შინაგანი სიტყვის „გაგრძელება“ და მასთან დიალოგი.

თეორია როგორც სიმბოლური სინამდვილე.

თეორია როგორც ანამნეზი

თეორია როგორც მაივეტიკა 33

ლ ე ქ ც ი ა 4

თორია როგორც დისკურსი, დისკურსი კი როგორც საკომუნიკაციო აქტი და როგორც ტექსტი. ადრესანტი და ადრესატი – საკომუნიკაციო აქტის (დისკურსის) მონაწილენი.

თორია – დიალოგი ადრესანტსა და ადრესატს შორის.

თორია – დისკურსის მონაწილეთათვის ერთობლივი საზრისის შექმნის ცდა და ამიტომ – ანამნეზისა და მაიევეტიკის სინთეზი . . . 43

ლ ე ქ ც ი ა 5

ტერმინი „კულტუროლოგია“ და მისი ანალოგები. სუფიქსი „ლოგია“ მეცნიერებათა დასახელებებში და ამ სუფიქსის ეტიმოლოგია.

ეპოქალური კატასტროფა და მისი ორი ურთიერთდაკავშირებული სახეობა – ეკოლოგიური და ანთროპოლოგიური. მათი შინაგანი ერთიანობა. მეცნიერების თანამედროვე კონცეფცია და მისი კავშირი კატასტროფასთან.

კითხვა: როგორი უნდა იყოს ჩვენი დამოკიდებულება კულტურის მიმართ ეკოლოგიური და ანთროპოლოგიური კატასტროფის პირობებში? 47

ლ ე ქ ც ი ა 6

თორია როგორც ხედა და დისკურსი, დისკურსი კი როგორც კომუნიკაცია და დიალოგი. ანამნეზი და მაიევეტიკა როგორც დიალოგის მაკონსტიტუირებელი მომენტები. სიღრმისეული (იმპლიციტური) დიალოგი – კომუნიკაციის არქეტიპული, მუდამ არსებული შიდა ფორმა.

დისკურსის სიტუაციურობა და სიტუაციის ქრონოტოპულობა. კულტუროლოგიური დისკურსის ეპოქა, როგორც კატასტროფული ქრონოტოპი. კატასტროფის სიღრმისეულ – იმპლიციტული ფორმით არსებობის შესაძლებლობა და საზრისის დაკარგვა როგორც ეპოქალური კატასტროფის შიდა არსი.

ეპოქალური კატასტროფა როგორც გამოწვევა და კულტუროლოგიური დისკურსი როგორც პასუხი ამ გამოწვევაზე 53

ლ ე ქ ც ი ა 7

ადამიანური სინამდვილე როგორც კომუნიკაციური სინამდვილე და ადამიანი როგორც კომუნიკანტი. კომუნიკაცია როგორც დიალოგი.

კომუნიკაციის სიტუაციურობა. კულტუროლოგიური დისკურსი როგორც კომუნიკაცია და ამ კომუნიკაციის პლანეტარულ-ეპოქალური სიტუაცია.

პლანეტარულ-ეპოქალური სიტუაცია როგორც კატასტროფა და კატასტროფა როგორც საზრისის დაკარგვა 71

ლ ე ქ ც ი ა 8

რომელიმე მეცნიერული დისციპლინისადმი ჩვენი ინტერესის ორი შესაძლო მიმართულება – ინტერესი მეცნიერების საგნის მიმართ და ინტერესი თვით ამ მეცნიერების ისტორიის მიმართ. კულტუროლოგიის განსაკუთრებული სტატუსი მისდამი ჩვენი ინტერესის თვალსაზრისით: იგი იბადება ჩვენს ეპოქაში. კულტუროლოგიის როგორც ფორმირების პროცესში მყოფი დისციპლინის პრინციპული განსხვავება იმ დისციპლინებისგან, რომლებიც ადრე შეისწავლიდნენ (და დღესაც შეისწავლიან) კულტურას: კულტუროლოგია შეისწავლის კულტურას არა ასპექტუალურად, არამედ ინტეგრალურად – კულტურას როგორც ინტეგრალს. პარალელი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და კულტუროლოგიას შორის 68

ლ ე ქ ც ი ა 9

ნიშანი, რომელიც პრინციპულად განასხვავებს კულტუროლოგიას ნებისმიერი სხვა დისციპლინიდან: მას „ბადებს“ ის, რასაც იგი იკვლევს (მისივე საგანი) ე.ი. კულტუროლოგია არის კულტურის თვითგააზრება (კულტუროლოგია არის თანამედროვე კულტურის მიერ ნათქვამი „სიტყვა“).

ფუნდამენტური კითხვა: რას გკუთვნის კულტუროლოგია როგორც თანამედროვე კულტურის მიერ ნათქვამი სიტყვა – ეპოქის ზედაპირს თუ მის სიღრმეს? კულტუროლოგიის დაბადება – ეპოქის ზედაპირსა და სიღრმეშ შორის შეჯახების ფაქტი 73

ლ ე ქ ც ი ა 10

ადამიანი – კითხვების დამსმელი ყოფიერი. სიტუაცია და კითხვა: სიტუაცია ბადებს კითხვას როგორც მასში (სიტუაციაში)

ორიენტაციის აუცილებელ წინაპირობას. ადამიანის არსებობის სიტუაციურობა და სიტუაციითა განსხვავებული ტიპები.

სამყაროში გადმოტყორცნილობა (Geworfenheit) როგორც პირველი და ფუძემდებელი სიტუაცია.

ზღვრული სიტუაციები (Grenzsituationen) და მათი ტიპები.

კატასტროფა როგორც პლანეტარულ-ეპოქალური სიტუაცია და მის მიერ დაბადებული კითხვა: „რა არის კულტურა?“ 78

ლ ე ქ ც ი ა 11

ეპოქა როგორც ზედაპირისა და სიღრმის ერთიანობა. ზედაპირისა და სიღრმის ურთიერთშეფარდება სტაბილურ და არასტაბილურ (ტრანზიტულ) ეპოქებში. პულსაციურობა (პულსაცია) — სიღრმის უმთავრესი ფენომენოლოგიური ნიშანი და კულტურის სიღრმისეული ხედვა როგორც მასთან შინაგანად დაკავშირებული ამოცანა. ეპოქის სიღრმე როგორც კულტურის სიღრმისეული ფორმის დაბადების „ადგილი“ და კულტურა როგორც ის პულსაციური რეალობა, რომელსაც ძალუძს მოახდინოს თავის თავში ახალი სინამდვილის დამბადებელი აფეთქება.

ისტორიოსოფიული ამოცანა — დაენახოთ ეპოქა პულსაციურად. პულსაციურად დანახული ეპოქის სულიერი ტოპოგრაფია და ეპოქის სიღრმე როგორც „საზრისობრივი აფეთქების“ „ადგილი“ 84

ლ ე ქ ც ი ა 12 *

სიღრმეთა ტრიადა — ეპოქის სიღრმე, კულტურის სიღრმე და ჩვენი საკუთარი სიღრმე — და მათ შორის დიალოგი როგორც „სუბიექტ-ობიექტური“ მიმართების საპირისპირო მიმართება და კულტურის თეორიის ონტოლოგიური საფუძველი. სიღრმისეულობა როგორც ინტენსიურობა: სიღრმისეულია არა ის, რაც არის, არამედ ის, რაც ხდება 90

ლ ე ქ ც ი ა 13

სიღრმის ზოგადი ფენომენოლოგია და სიღრმის შემცველი ნებისმიერი ფენომენი როგორც პულსაციური სტრუქტურა. ზედაპირის როგორც სიღრმის კორელაციური ცნების არსებითი ორპიროვნება: ზედაპირი როგორც „მხოლოდ“ ზედაპირი და ზედაპირი როგორც სიღრმის მინიშნება და მისკენ შესაძლო სვლისთვის აუცილებელი საწყისი მომენტი. პოსტმოდერნიზმი როგორც ეპოქის ზედაპირი და

როგორც მისი სიღრმისკენ მიმავალი გზის დასაწყისი. პოსტმოდერნიზმთან დიალოგი - ამ გზის აუცილებელი საწყისი მომენტი.

პოსტმოდერნისტული აზროვნების ძირითადი ნიშნები - აცენტრიზმი, ნომადიზმი, რიზომატულობა 94

ლ ე ქ ც ი ა 14

თანამედროვეობა როგორც პოსტმოდერნიზმი და პოსტმოდერნიზმი როგორც კატასტროფა. გამთლიანებული დრო როგორც თანამედროვეობის ხედვის საფუძველი: თანამედროვეობა როგორც აწმყო და აწმყოს გარდუკალი ანტინომიურობა 100

ლ ე ქ ც ი ა 15

კითხვა: რატომ ნიშნავს აცენტრიზმი კატასტროფას? პასუხი ამ კითხვაზე როგორც ინტეგრალურად აღქმული წარსულიდან, ისე არსებობის შინაგანი ლოგიკიდან: არსებობა შეუძლებელია ორიენტაციის გარეშე, ორიენტაცია კი - დროისა და სივრცის ცენტრირებულობის გარეშე. ისტორიული და ინდივიდუალური გამოცდილების ფუნდამენტური მონაკემი: ის, რაც ცენტრია დროით-სივრცითი თვალსაზრისით, არის ცენტრი სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური თვალსაზრისითაც. შინაგანი კაეშირი აცენტრიზმსა და მეტანარაციების უარყოფას (მათდამი უნდობლობის გამოცხადებას) შორის 107

ლ ე ქ ც ი ა 16

კულტუროლოგიის საგანი - კულტურა როგორც ინტეგრალი. ინტეგრალურობის აღქმისა და გათავისების ორი გზა - ლოგოსური და სოფიური. თეორიის ლოგოსოფიურობა - მისი როგორც დისკურსისა და სუღვის მაინტეგრირებული განზომილება 114

ლ ე ქ ც ი ა 17

ლოგოსოფიურობა - ინტეგრალის აღქმისა და წვდომის წინაპირობა. ანაბნეზი, მაიეგტიკა და ლოგოსოფიურობა. ლოგოსი და სოფია. ინტუიცია და კერბაღიზაცია 121

ლ ე ქ ც ი ა 18

სიტყვების „ლოგოსი“ და „სოფია“ ტრანსპოზიციული ისტორია. კითხვა: იქნებ ჯერ არ დასრულებულა ეს ისტორია და იქნებ ჯერ

კიდევ წინაა ლოგოსურობისა და სოფიურობის ახალი შეხვედრა? ხომ არ მოასწავებს აცენტრიზმი ცენტრის განახლებული, ჭეშმარიტად ლოგოსოფიური გაგებისკენ სწრაფვას? 128

ლ ე ქ ც ი ა 19

კითხვა: რა სახის თვისობრივი ძერა უნდა მოხდეს ჩვენს ხედვაში, რომ ხედვის ყოველდღიური „ხარისხი“ შეიცვალოს ხედვის ლოგოსოფიურობით? რომელია ის სიტყვა, რომლის მეტაფორიზაცია მოგვცემდა ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის შესაძლებლობას? დროში უკან დახევა – ჩვენი სალექციო დისკურსის ის მომენტი, რომელიც იძლევა ხსენებული სიტყვის პოენის შესაძლებლობას. უკანდახევა როგორც ფიზიკური ნახტომის აუცილებელი კომპონენტი და ფიზიკურ ძალთა მოკრება – მისი მიზანი. ფიზიკური ნახტომი როგორც ლოგოსოფიურობის მიღწევისთვის აუცილებელი „ნახტომის“ ანალოგი. უკანდახევა ისტორიულ წარსულში როგორც ლოგოსოფიურობის მისაღწევად აუცილებელ სულიერ-ინტელექტუალურ ძალთა მოკრების წინაპირობა 137

ლ ე ქ ც ი ა 20

თეორიის ლოგოსოფიურობა ნიშნავს: ნებისმიერი ადრესანტი ამავე დროს ადრესატიცაა და პირუკუ, ე.ი. თეორია არის არა მხოლოდ ადრესატის, არამედ ადრესანტის არაცნობიერის გაცნობიერებაც, ე.ი. არის დიალოგი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. ლოგოსოფიურობა – ფენომენის როგორც ჭეშმარიტი მთლიანის წვდომა, როგორც ტექსტობრიობისა და შინაგანი ხედვის შერწყმა. ლოგოსოფიურობა როგორც პროცესი და გზა. ლოგოსოფიურობის მისაღწევად რეალიზებული ნახტომის განსხვავება ფიზიკური ნახტომისაგან: ეს არის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომი. ფიზიკური ნახტომის დინამიურ-წერტილოვანი სტრუქტურა და მისი როგორც შენარჩუნება, ისე გარდაქმნა ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიურ (ლოგოსოფიურ) ნახტომში 144

ლ ე ქ ც ი ა 21

კვლავ ფიზიკური ნახტომი როგორც ლოგოსოფიური ნახტომის ანალოგი და მისი დინამიურ-წერტილოვანი სტრუქტურა. ამ წერტილთა როგორც სივრცითი, ისე დროითი ბუნება, ე.ი. დროისა და სივრცის გაერთიანება უკვე ფიზიკურ ნახტომში.

ფსიქიკის თანამედროვე მოდელი და მისი ვერტიკალური და ჰორიზონტალური განზომილებანი. ამ მოდელის არსი: იგი „აფექსირებს“ ჩვენს შინაგან დეზინტეგრაციას. ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომის დანიშნულება — მოახდინოს ჩვენი რეინტეგრაცია (და რეინდივიდუალიზაცია). ჩვენი არსებობის არქიტექტურული ფორმა — მოძრაობა დეზინტეგრაციისა და რეინტეგრაციის პოლუსებს შორის.

ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომის ტემპორალული (დროითი) პერმენეტიკა: ეგზისტენციალურად გაგებული აწმყოდან ეგზისტენციალურად გაგებულ წარსულში და წარსულიდან — ეგზისტენციალურ მომავალში.

ეგზისტენციალურ-სივრცითი კომუნიკაცია და ინტერეგზისტენციალური სივრცე. თეორია რიგირც ამ სივრცის კუთვნილი ფენომენი - როგორც ეგზისტენციალურ კომუნიკაცია და დიალოგი 152

ლ ე ქ ც ი ა 22

ინტერეგზისტენციალური ნახტომი — თეორიის ლოგოსოფიურობის მიღწევის წინაპირობა და როგორც თეორიულ-შემეცნებითი ფენომენი.

სამწერტილოვნების პერმენეტიკა ინტერეგზისტენციალურ შემეცნებით ნახტომში: ეპოქალური აწმყო, ისტორიული წარსული და მითიურ-სიმბოლურად დანახული მომავალი.

კულტურის თეორია — ამ ინტერეგზისტენციალურ სივრცეში განხორციელებული ლოგოსოფიური დიალოგი.

ეპოქის სიღრმე — ეპოქალური სინამდვილის ის განზომილება, სადაც იბადება ინტერეგზისტენციალური სივრცე და ინტერეგზისტენციალური ნახტომის განხორციელების მოთხოვნილება 159

ლ ე ქ ც ი ა 23

კურსის ბიპოლარულობა: თეორია ისევე წარმოადგენს პრობლემას, როგორც კულტურა. კულტუროლოგიური რეფლექსია და ცენტრის პრობლემა აცენტრიზმის სიტუაციაში 164

ლ ე ქ ც ი ა 24

აცენტრიზმი და კულტუროცენტრიზმი — თანამედროვე აზროვნების ორი საპირისპირო პარადიგმული ტენდენცია და მისი ამ ტენდენციებით განპირობებული ანტინომიურობა. ფენომენის როგორც მთლიანის დანახვა — ანტინომიურობის დანახვის წინაპირობა. პერ-

ლ ე ქ ც ი ა 25

ეპოქის ანტინომოპორობის რადიკალური ხასიათი. რას უნდა ნიშნავდეს ამგვარი ანტინომოპორობის გადალახვა? 172

ლ ე ქ ც ი ა 26

ლოგოსოფიურობა - ის ინტეგრალური ნიშანი, რომლითაც თეორია გადალახავს ადამიანისადმი (მისი ეგზისტენციისადმი) თავის გაუცხოებას 174

ლ ე ქ ც ი ა 27

თეორია როგორც კულტურის თვითგააზრება - როგორც მეტაკულტურა. თეორიის ინტერეგზისტენციალურობა და ინტერეგზისტენციალურობის მიმართება ისეთ ცნებასთან, როგორცაა „Сонорность“ 178

ლ ე ქ ც ი ა 28

აცენტრიზმის მიღება ან უარყოფა - დილემა, რომელიც დგას მეტაფორული დისკურსის წინაშე. საზრისი როგორც ეგზისტენციალი და მეტაეგზისტენციალი. განახლებული საზრისი - აცენტრიზმის ალტერნატივა 182

ლ ე ქ ც ი ა 29

სიტუაცია, კატასტოფა. საზრისი - კონცეპტუალური ტრიადა, რომელიც უნდა იქცეს ჩვენი აქტიური რეფლექსიის საგნად, თუ გვსურს გვქონდეს კულტურის ლოგოსოფიური დისკურსი. სიტუაცია როგორც რეფლექსიის საგანი. სიტუაციის მაკონსტიტუირებელი ნიშანი - იგი უნდა იქნას გაუღილი ან გადალახული . 184

ლ ე ქ ც ი ა 30

სიტუაცია, კატასტროფა, საზრისი - კონცეპტუალური ტრიადა, რომელშიც კონცენტრირებულია ეპოქის უმთავრესი პრობლემატიკა. ეპოქა როგორც სიტუაცია - თანამედროვეობის ლოგოსოფიური წვდომისკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯი 187

ლ ე ქ ც ი ა 31

სიტუაცია როგორც ინტერდისციპლინარული ცნება და სიტუაციის როგორც ფენომენის განზომილებრივი სტრუქტურა. სიტუაციის ცენტრალური განზომილება – მისი გადალახვისა თუ ვერგადალახვის მომენტი. გადალახვა როგორც მრავალსაფეხურიანი რეალობა.

ზღვრული სიტუაცია – სიტუაცია, რომელიც ზღვარს უდებს გადალახვის შესაძლებლობას და ამავე დროს ფარავს მთელ ჩვენს არსებობას (აქცევს მას ზღვრულ სიტუაციად).

ზღვრული სიტუაცია და საზრისი. ეპოქათა მონაცვლეობა, დანახული ზღვრულ სიტუაციათა და საზრისის ურთიერთმიმართების პრიზმით 191

ლ ე ქ ც ი ა 32

კულტურის ლოგოსოფიური თეორია, როგორც მისი საზრისისეული თეორია და ამ თეორიის ამოსავალი თეზისი: კულტურა „იბადება“ საზრისის წიაღში როგორც დროითი (Anfang), ისე ზედროითი (Ursprung) თვალსაზრისით. საზრისისეული რეფლექსია და მისი ორი ურთიერთდაკავშირებული დონე – კოსმიურ-ექსტენსიური და ანთროპოლოგიურ-ინტენსიური. „ქცევის“ როგორც კონცეპტის „მედიატორული“ როლი საზრისის კოსმიური (ექსტენსიური) ხედვის დონეზე; ამ დონეზე საზრისი უპირისპირდება ინსტინქტს როგორც „ქცევის“ პრინციპი. ეგზისტენციალის როგორც კონცეპტის ანალოგიური როლი საზრისის ხედვის ანთროპოლოგიურ (ინტენსიურ) დონეზე 196

ლ ე ქ ც ი ა 33 *

ეგზისტენცია და ეგზისტენციალი (ეგზისტენციალები). მეტაეგზისტენციალი როგორც ამ კონტექსტისთვის აუცილებელი ტერმინი და მისი შინაარსი: მეტაეგზისტენციალი საზრისისეულად აფუძნებს ეგზისტენციალს. არსებობის საზრისისეულობა როგორც პრინციპი და როგორც მეტაეგზისტენციალი.

საზრისისეულობა როგორც მეტაეგზისტენციალი და ზღვრულ სიტუაციათა ტრიადა 200

ლ ე ქ ც ი ა 34

კითხვა, რომელიც გარდუვალად ჩნდება საზრისისეულობის მეტაეგზისტენციალად გააზრების შედეგად: როგორ „დავინახოთ“

საზრისი — სტატიკურად თუ დინამიურად (როგორც ის, რაც არის, თუ როგორც ის, რაც ხდება)? საზრისისადმი ადამიანის დამოკიდებულებათა ტიპოლოგია როგორც აზრობრივი კონსტრუქტი და ხლო-მილობრიობა როგორც ამ კონსტრუქტის რეალობად ქცევის მოდუსი 205

ლ ე ქ ც ი ა 35

კითხვა: არსებობს თუ არა საზრისის როგორც ფენომენის ჩვენს მიერ გააზრების კიდევ ერთი — რიგით მესამე — საფეხური? „გზა ენისკენ — გზა საზრისისკენ“ — დასმულ კითხვაზე პასუხი.

ენის მეცნიერული წვდომის ორი ძირითადი საპირისპირო პარადიგმა — კუმბოლდტიკული (ენერგეტიკული) და სოსიურისეული (სემიოტიკური). კითხვა: შესაძლებელია თუ არა ამ პარადიგმათა დი-ალოგიური შეხვედრა? 208

ლ ე ქ ც ი ა 36

საზრისის ენასთან დაკავშირება როგორც მისი პერმენეტიკის საფეხუბრივი გზის ბოლო ეტაპი (ინსტინქტი და საზრისი → ეგზისტენციალთა „სისტემა“ და საზრისი → ენა და საზრისი). ყოფიერება, ენა, საზრისი — ერთი სინამდვილის სამი სახე (სამი იპოსტასი).

იდეა, რომელიც უნდა ჩაითვალოს ენის ფილოსოფიური და ლინგვისტური წვდომის ერთობლივ (სინთეზურ) შედეგად: ენა არის სამყაროს ხატი. პოსტულატი, რომელიც გამოძინარეობს ამ იდეიდან: უნდა არსებობდეს ფუნდამენტური ჰომომორფიზმი (სტრუქტურული მსგავსება) სამყაროსა და ენას შორის. სამყაროს პულსაციური მოდელი: პულსაციური მიმართება სამყაროს ძირსა და სამყაროსეულ მრავალფეროვნებას (ერთსა და სიმრავლეს) შორის.

ამოცანა, რომელსაც გვისახავს ენისა და სამყაროს ჰომომორ-ფიზმის იდეა: პულსაციურად აღვიქვათ და გავიაზროთ ენობრივი სემანტიკა 212

ლ ე ქ ც ი ა 37

საზრისის პერმენეტიკასთან (წვდომით ინტერპრეტაციასთან) დაბრუნება და ამ დაბრუნების საფუძველი: საზრისის, ენისა და კულტურის პერმენეტიკა როგორც ერთი და ერთიანი პერმენეტიკის სამი განზომილება.

ყოფიერებით „უფსკრულთა“ ხედვა (არდავიწყება) — არასციენ-ტისტური (ჰემარიტი) აზროვნების წინაპირობა 216

ლ ე ქ ც ი ა 38

ენის სემანტიკა როგორც პულსაციური სტრუქტურა: ექსტენსიურ სემანტიკას, რომელსაც იკვლევს ლინგვისტიკა, წარმოშობს („ბადებს“) „ცენტრი“ (ინტენსიური სემანტიკა ისევე, როგორც სამყაროს პულსაციურ მოდელში სამყაროს ძირი („ერთი“) „ბადებს“ (წარმოშობს) სამყაროს, მაგრამ ამავე დროს არ არის სამყარო („სიმრავლე“).

მეტაეგზისტენციალი „საზრისი“ – პულსაციური სემანტიკური მთლიანის ის ინტენსიური „წერტილი“, რომელიც ბადებს სემანტიკას მის ექსტენსიურ განზომილებაში, მაგრამ თვითონ აღარ არის სემანტიკა 219

ლ ე ქ ც ი ა 39

კითხვა: შეიძლება თუ არა, რომ საზრისი ჩვენთვის იყოს პრობლემა? პრობლემა არის ობიექტის ნაირსახეობა და შესაბამისად – სუბიექტ-ობიექტური მიმართების ერთ-ერთი შესაძლო კომპონენტი. დიალოგური მიმართება (მიმართება „მე“-სა და „შენ“-ს შორის) როგორც სუბიექტ-ობიექტური მიმართების ანტიპოდი. საზრისი როგორც საიდუმლო (და არა პრობლემა), რომელსაც ჩვენ დიალოგურად ვესაუბრებით 223

ლ ე ქ ც ი ა 40

საზრისის არა პრობლემური, არამედ იდუმალბერივი არსი. დიალოგში ყოფნა ნიშნავს საიდუმლოს „წინაშე“ ყოფნას. საიდუმლოს ორი არსებითი ყოფიერებითი (ონტოლოგოური) ნიშანი: ა) საიდუმლო ჩვენშიაც არის და ჩვენს გარეშეც (ერთდროულად იმანენტურიცაა და ტრანსცენდენტურიც); ბ) საიდუმლო ერთი და განუყოფელია (სიტყვა „საიდუმლოს“ ვერ ვიხმართ მრავლობით რიცხვში).

საიდუმლო საზრისია და საზრისი საიდუმლოა 227

ლ ე ქ ც ი ა 41

ენის არსებულ ძირითად მოდელთა სინთეზი როგორც ენასა და საზრისს შორის არსებითი კავშირის დანახვის წინაპირობა. ენის სემიოტიკურ-კომუნიკაციური („ენა არის ნიშანთა სისტემა“) და კუმპოლდტისეული („ენა არის შემოქმედებითი პროცესი“). ენის ამ

ორი პარადიგმის (მისი ორი „იპოსტატი“) სიღრმისეული კორელაციურობა – მისი ის მესამე „იპოსტასი“, რომელიც განაპირობებს არსებით კავშირს საზრისთან 231

*ლ ე ქ ც ი ა 42**

ენის სამი იპოსტასი: ა) შემოქმედებით-პროცესუალური, ბ) კომუნიკაციური და გ) საზრისთან არსებითი დაკავშირებულობა. საზრისი როგორც ინტენსიური სემანტიკა და როგორც საიდუმლო.

აუცილებლობა, რომელიც იგულისხმება ენის მესამე იპოსტასით: დაინახოთ ჩვენი შიდა სინამდვილე (ჩვენი ინდივიდუალური-პიროვნული სტრუქტურა) არა მარტო ანალიტიკურად, არამედ სინთეზურადაც.

პერმენეტიკის – ადამიანური სინამდვილის წვდომის ფუნდამენტური მეთოდოლოგიის მოთხოვნა: ვიმოდრაოთ სინთეზურობიდან ანალიზურობისკენ და პირუკუ. სიფიურობიდან ლოგოსოფიურობისკენ და პირუკუ, მისტერიულობიდან პრობლემურობისკენ და პირუკუ 234

ლ ე ქ ც ი ა 43

კითხვა: ჩვენი ვერტიკალის რომელ ღონეს ეკუთვნის ენა მის ინტენსიურ განზომილებაში – ქვეცნობიერს, ცნობიერს თუ ზეცნობიერს? შემხვედრი კითხვა: რას წარმოადგენს ზეცნობიერი? იმას, რასაც გულისხმობს ამ სიტყვის სტრუქტურა (ზე- ცნობიერი), ანუ იმას, რაც შესაძლებლად ხდის ცნობიერებას და ამავე დროს ალემატება მას, ადამიანურობის იმ უღრმეს ფენას, სადაც იქმნება ადამიანი როგორც იდეა: ენა მის ინტენსიურ მთლიანობაში არის საზრისი და არსებობს ზეცნობიერად 242

ლ ე ქ ც ი ა 44

ენის ის განსაზღვრა, რომელიც შეითავსებს თავის თავში როგორც ენის შემოქმედებით-პროცესუალობასა და კომუნიკაციურობას, ისე მის არსებით კავშირს საზრისთან და კულტურასთან: ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, ე.ი. ენის შიდა მიზანი (მისი ენტელექტა) არის სინამდვილისადმი შინაგანი კომუნიკაბელურობის მინიჭება.

ადამიანი – ის ყოფიერი, რომელიც მოწოდებულია სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია აქციოს კომუნიკაციად 244

ლ ე ქ ც ი ა 45

კითხვა: შეიძლება ალექსანდრე რომელიმე ფენომენი როგორც მთლიანი ისე, რომ იგი არ გავიგოთ როგორც სისტემა? შეიძლება მივიჩნიოთ ადამიანი (როგორც მთლიანი) სისტემად, თუ იგი არის ეგზისტენცია? არიან ერთმანეთთან შეთავსებადანი ეგზისტენციურობა და სისტემურობა? და შეიძლება მივიჩნიოთ სისტემად ის, რაც ფუნდამენტურად უკავშირდება ადამიანურობას? და ხომ არ უნდა მივიჩნიოთ სციენტისებრი (ადამიანის ეგზისტენციური არსის უკუღმართულებული პოზიციად) ენის, ან კულტურის „სისტემებად“ მოაზრება? 251

ლ ე ქ ც ი ა 46

კითხვა: რას წარმოადგენს ენა როგორც პულსაციური სტრუქტურა – როგორც ინტენსიურობისა და ექსტენსიურობის ერთიანობა? 255

ლ ე ქ ც ი ა 47

სოციალურობის შემქმნელი (მაკონსტიტუირებელი) ფენომენალური ველი და მისი სამი კომპონენტი – ენა, კულტურა, ცივილიზაცია. ამ ველის დინამურ-ხლომილებრივი ხასიათი (კი არ არის, არამედ ხდება).

სიტუაციურობა – ფენომენალური ტრადის ერთიანი ფუძე და წყარო.

კითხვა: რას ნიშნავს ჩვენი არსებობის სიტუაციურობის თვალსაზრისით ის, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია? . . 258

ლ ე ქ ც ი ა 48

კითხვა: თუ არსებობს ურთიერთშესაბამისობა, ერთის მხრივ, ცივილიზაციასა და ბანალურ-პრობლემურ სიტუაციებსა და, მეორეს მხრივ, კულტურასა და ზღვრულ სიტუაციებს შორის, რომელია სიტუაციის ის ტიპი, რომელიც უნდა დაუკავშიროთ ენას? პასუხი: ეს არის სიტუაციის სინკრეტული ტიპი, ანუ ტიპოლოგიურად უკვე გამოყოფილ სიტუაციათა „ერთად ყოფნა“. ენა როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია ნიშნავს ადამიანის სინკრეტულად გაგებულ არქეტიპულ სიტუაციაში ყოფნას. ზღვრული, პრობლემური და ბანალური სიტუაციები – ამ არქეტიპულ-სინკრეტული სიტუაციის როგორც ინტეგრალის დიფერენციალები 261

ლ ე ქ ც ი ა 49

Status viae „გზაში ყოფნის სტატუსი“ – კლასიკური „ფორ-
მულა“, რომელიც აღნიშნავს ადამიანად ყოფნის გამოძხატველ ფუნ-
დამენტურ სიტუაციას. ენა როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზა-
ცია – ამ „ფორმულის“ ინტერპრეტაციის მცდელობა: კომუნიკაბი-
ლიზაცია ნიშნავს როგორც პროცესს, ისე ამ პროცესის პრინციპულ
დაუსრულებლობას 266

ლ ე ქ ც ი ა 50

კულტურა – პასუხი იმ პირველკითხვაზე, რომელიც ამავე
დროს არის ენის ინტენსიური სემანტიკისა და საზრისის „დაბადე-
ბის“ ონტოლოგიური „ადგილი“ 268

ლ ე ქ ც ი ა 51

ენის ინტენსიური სემანტიკა – ონტოლოგიურად „მოცემული“
(არსებული) ის ლოგოსოფიურობა, რომელსაც უნდა პასუხობდეს
შესაძლო ეგზისტენციალური (და ინტერეგზისტენციალური ნახტო-
მით) მიღწეული ლოგოსოფიურობა.
ექსტენსიური სემანტიკა – უკმარისობის ის წიაღი, რომელიც
ვერც სემანტიკური, ვერც კომუნიკაციური თვალსაზრისით ვერ
ქმნის მთლიან ტექსტს. კულტურა – ის წიაღი, რომელიც ეფუძნება
ხსენებული ორი თვალსაზრისით გამთლიანებულ ტექსტს 272

ლ ე ქ ც ი ა 52

ფენომენალური ტრიადა (ენა, კულტურა, ცივილიზაცია) და
მასთან დაკავშირებული თეზისი: ამ ტრიადას შეიძლება ჰქონდეს
რეალური შინაარსი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ყოველ მის წევ-
რს ექნება ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალური არსებობა. ინდივიდუა-
ლურ-ეგზისტენციალურის პრიმატი სოციალურთან მიმართებაში –
მთელი ჩვენი სალექციო კურსის იმპლიციტური საფუძველი (ინ-
ტერეგზისტენციალური ნახტომის გააზრებას წინ უსწრებდა
ეგზისტენციალური ნახტომის გააზრება).
სიტუაციის ცნება – ტრიადის „წევრთა“ ერთ კონცეპტუალურ
სივრცეში გაერთიანების საფუძველი და ინდივიდუალურ-ეგზისტენ-
ციალური მომენტის პრიმატი ამ ცნების გააზრებისას.
კითხვა: შეიძლება თუ არა, რომ ცივილიზაციის ფენომენი ისევე
იქნას გააზრებული ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალური მომენტის

პლანში, როგორც ენისა და კულტურის ცნებები? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის წინაპირობა: ტერმინ „ცივილიზაციის“ სემანტიკურ-ლოგოკური ისტორია 279

ლ ე ქ ც ი ა 53

პირველკითხვა (წინარეკითხვა) – ინტენსიური კითხვა, რომელიც „პულსირებს“ და ელის პასუხს. კითხვის შინაარსი: როგორი უნდა იყოს ჩემი დამოკიდებულება ზღვრული სიტუაციების („ტრაგიკული ტრიადის“) მიმართ? კულტურა-პასუხი ამ კითხვაზე. სხვანაირად თუ ვიტყვი: კულტურა არის ენის (მისი ინტენსიური სემანტიკის) მიერ დასმულ კითხვაზე პირველი ზეცნობიერი პასუხი.

ცივილიზაცია როგორც პასუხი კითხვაზე: როგორ (რაზე დაყრდნობით) ვიარსებო არსებობის იმ პერსპექტივის ფარგლებში, რომელის უკვე შემიქმნა კულტურამ (პირველ კითხვაზე გაცემულმა პასუხმა)? სიტუაციურ კრიტერიუმზე დაყრდნობით: როგორ უნდა იქნას გადალახული პრობლემურ სიტუაციათა ის ერთობლიობა, რომელსაც ბაძებს არსებობის კულტურის მიერ შექმნილი პერსპექტივა?

ზღვრულ სიტუაციათა მიმართ დამოკიდებულება ბაძებს არა-ზღვრულ (პრობლემურ) სიტუაციათა ერთობლიობას და მათი გადალახვის პერსპექტივას 287

ლ ე ქ ც ი ა 54

დასკვნითი ლექცია: შინაარსობრივი მიმართება ამ სალექციო კურსსა და ჩვენს იმ მონოგრაფიულ კურსს შორის, რომლის სათაურია „კულტუროლოგიის საფუძვლები“. თუ „კულტუროლოგიის საფუძვლებში“ მეტაეგზისტენციალად მიჩნეული იყო კულტი როგორც კულტურის წარმოშობი წიაღი, წინამდებარე კურსში ამგვარ მეტაეგზისტენციალად მიჩნეულია ენის ინტენსიურ სემანტიკაში „დაბადებული“ პირველკითხვა (პირველკითხვა წინ უსწრებს კულტს როგორც გენეტიკური, ისე საზრისობრივი თვალსაზრისით). თუ „კულტუროლოგიის საფუძვლებში“ კულტურა განისაზღვრებოდა როგორც საზრისით „დაბადებული“ კულტის დიფერენცირებისა და დაშლის შედეგად შექმნილი საარსებო ფორმა და სტილი, წინამდებარე კურსში ხდება ხსენებული ფორმა-სტილის დინამიურ-ხდომილებრივი დაკონკრეტება: კულტურა არის პასუხი ენის ინტენსიურ სემანტიკაში დაბადებულ პირველკითხვაზე: „როგორი უნდა იყოს ჩემი დამოკიდებულება „ტრაგიკული ტრიადის“ მიმართ? 293

ვიწყებთ ლექციათა ახალ ციკლს. ამ ლექციათა თემა შეიძლება იქნეს ფორმულირებული სხვადასხვანაირედ, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ლაპარაკი იქნება ისეთ ფენომენზე, როგორცაა კულტურა. ამიტომ შეიძლება ლექციათა ამ ციკლს ეწოდოს — თუნდაც პირობითად — „ლექციები კულტუროლოგიაში“ და ეს, ალბათ, გამართლებულიც იქნება. მაგრამ თუ დასაწყისშივე შევეცდებით ოდნავ მაინც შევიძინოთ პრობლემურობა ჩვენი თემის ამ დასახელებას, მაშინ, ალბათ, უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა: „ლექციები კულტურის თეორიაში“. თავიდანვე გვინდა ვთქვათ: ამ ლექციების ფარგლებში ერთ-ერთი მცდელობა ჩვენს იმ მცდელობათაგან, რომელთა მიზანია კულტურის როგორც ფენომენის წვდომა. ეს უნდა მდგომარეობდეს იმაში, რომ გავაცოცხლოთ მთელი ჩვენი კურსისათვის — და იქნებ არა მარტო ჩვენი კურსისათვის, არამედ მთელი ჩვენი ადამიანური არსებობისათვის — მნიშვნელოვან სიტყვათა თავდაპირველი სემანტიკა, ე.ი. დღეს თითქოს მივიწყებული მათი თავდაპირველი მნიშვნელობა. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ნებისმიერი სიტყვა შეიძლება იქნას ტრანსპონირებული, ანუ ფუნქციონირების ერთი სფეროდან სხვა სფეროში გადატანილი; და ყველაზე უფრო ხშირად ტრანსპოზიცია ნიშნავს ყოველდღიურობის სფეროდან სიტყვის გადატანას არა ყოველდღიურ სფეროში, ეს არაყოველღიური სფერო კი შეიძლება იყოს მეცნიერების, ფილოსოფიის თუ ღვთისმეტყველების სფერო. ის სფერო, საიდანაც ხდება ტრანსპოზიცია, არსებობს, თამამად შეიძლება ითქვას, მხოლოდით რიცხვში და ეს არის ყოველდღიურობის სფერო, მაგრამ სფეროთა ის რაოდენობა, სადაც შეიძლება მოხდეს სიტყვის გადატანა მისი მეტაფორიზაციის თუ მეტონიმიზაციის გზით, შეიძლება ითქვას. წინასწარ ძნელად განსასაზღვრია; მაგრამ სწორედ ან ტრანსპოზიციის ესოდენ მრავალფეროვან წიაღში სიტყვას შეიძლება „შეემთხვეს“ ის, რაც უშუალოდ არ არის დაკავშირებული თვით ტრანსპოზიციასთან, მაგრამ შეიძლება იყოს ერთ-ერთი მისი შედეგი. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ რაც არ უნდა

შორს წაიღეს ტრანსპოზიცია, იმისათვის, რომ სიტყვის ტრანსპოზიციული (ყველაზე ანუ უფრო ხშირად მეტაფორული ან მეტონიმიური) ხმარება ქმედითი და ნაყოფიერი იყოს, საჭიროა, რომ სიტყვამ არ დაკარგოს თავისი თავდაპირველი სემანტიკის ბირთვი. მაგრამ ძალიან ხშირად ხდება საპირისპირო: ეს ბირთვი იკარგება და სწორედ ამისთანა შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როცა ლაპარაკია სიტყვაზე „თეორია“; ამას კი უნდა ჰქონდეს ჩვენთვის მნიშვნელობა იმიტომ, რომ ჩვენი ციკლი მიედგინება კულტურის თეორიას. რა ხასიათი ექნება ჩვენს მიერ კულტურის ფენომენის წვდომას? ამ კითხვაზე პასუხი, ალბათ, დამოკიდებული იქნება იმაზეც, თუ როგორ გავიგებთ ჩვენ სიტყვას (თუ ტერმინს) „თეორია“. თავდაპირველი სემანტიკა ამ ბერძნული წარმოშობის სიტყვისა რამდენადმე შემონახულია თუნდაც ისეთ სიტყვებში, როგორც არის „თეატრი“. „თეატრი“ „სანახობას“ ნიშნავს, ხოლო „თეორეო“ ბერძნულად ნიშნავდა „ცქერას“, „ყურებას“ – რა თქმა უნდა, თავდაპირველად „ცქერის“, „ყურების“, ყოველდღიური მნიშვნელობით, იმ მნიშვნელობით, რომელიც ემთხვევა ფიზიკური თვალსაზრისით ცქერას და ყურებას. მაგრამ ამ სიტყვის სულიერ სფეროში ტრანსპოზიციის პირველი შედეგი მდგომარეობდა იმაში, რომ „თეორია“ უკვე ბერძნულ სინამდვილეში ნიშნავდა „ცქერას, ყურებას“, მაგრამ არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ აგრეთვე სულიერი გაგებით, ანუ ცქერა – ყურებას „შინაგანი თვალით“ – სწორედ ისეთ ცქერა-ყურებას, რომელსაც გულისხმობდა ბერძენი ფილოსოფოსის პლატონის მოძღვრება იდეებზე. „იდეა“ თავდაპირველად ნიშნავდა ხილულ ფორმას და ხილულს სწორედ ფიზიკური გაგებით. მაგრამ შემდგომ პლატონის ფილოსოფიაში „იდეა“ უკვე ნიშნავდა ამქვეყნიური მიწიერი საგნის თუ ფენომენის არქეტიპს, „არქეტიპი“ რთული სიტყვაა: „არქე“ ნიშნავდა „დასაწყისს და ამავე დროს „მმართველობას“ რა თქმა უნდა, ამ ორ მნიშვნელობას შორის არის კავშირი: ის, რაც (და)საწყისს მიეკუთვნება, ამავე დროს წარმოადგენს მმართველ ძალას. იგულისხმება, რომ საწყისი, რაც არ უნდა ჩრდილში მოექცეს იგი დროთა მსვლელობაში, მაინც ინარჩუნებს თავის მმართველ ძალას. (სწორედ ამ გაგებით ქრისტიანული ტაძრის სივრცეში ხატი აღიქმება როგორც

ღეთიური არქექტიპის სიმბოლური გამოსახულება). ჩვენ ვხედავთ, თუ როგორ მოხდა სიტყვა „თორიის“ თავდაპირველი ტრანსპოზიცია: ტრანსპოზიციის დროს ამ სიტყვამ გარდაქმნა თავისი მნიშვნელობა, მაგრამ ამავე დროს შეინარჩუნა თავისი სემანტიკური ბირთვი. ეს სემანტიკური ბირთვი კი ნიშნავდა იმას, რომ სუბიექტი – ნაგულისხმევა პირველ რიგში ადამიანი – ხედავს რაღაც ისეთს, რისგანაც მას გარკვეული დისტანცია აშორებს – ეს ყოველდღიურ სინამდვილეში, მაგრამ სულიერ სინამდვილეშიც კი არამცთუ შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიცაა არქექტიპთა სულიერი ანუ თითქოს შინაგანი თვალთ ხედვა. პლატონის მიხედვით მთელ მიწიერ სინამდვილეს, მიწიერ საგანთა და ფენომენტთა ერთობლიობას შეესაბამება ზეციერ არქექტიპთა ერთობლიობა. თუმცა უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, რომ პირიქით, სწორედ თვით ამ ზეციურ არქექტიპთა ერთობლიობას შეესაბამება მიწიერ საგანთა და ფენომენტთა ერთობლიობა. მაგრამ ორივე ნათქვამს თავისი გამართლება აქვს: პირველს გამართლება აქვს შემეცნებითი თვალსაზრისით, რადგან ჩვენ ვერ აღვიქვამთ მიწიერ საგანთა და ფენომენტთა ერთობლიობას, ხოლო შემდეგ ვახდენთ ამ აღქმის გააზრებას ე.ი. ამ აღქმაზე რეფლექსიას. რას ნიშნავს „რეფლექსია“? პრეფიქსი „რე“ ნიშნავს დაბრუნებას, რაღაცის ხელახლა მოხდენას. ჩვენში არის რაღაცის უნარი, ამ უნარის შესაბამისი რაღაცა ქმდება, რაღაცა ხდომილება – ის რაც ხდება, მაგრამ ხდება „თავისთავად“, როგორც იტყვიან პრერეფლექსიურად. (რას ნიშნავს პრეფიქსი „პრე“? – „პრე“ – ნიშნავს „წინას, წინასწარ“ ე.ი. სანამ რეფლექსია მოხდება). მთელი ჩვენი არსებობა შეიძლება მიმდინარეობდეს პრერეფლექსიურად, თუკი ეს არსებობა არ გახდება ჩვენი მხრიდან გააზრების საგანი. მაგრამ რას ნიშნავს ეს გააზრება? – არა იმას, რომ ჩვენ ვქმნით იმას, რისი გააზრებაც გვინდა – ის თავისთავად არსებობს; „რეფლექსია“ ნიშნავს, რომ ჩვენ ამ თავისთავად არსებულს ვუბრუნდებით მისი არსის წვდომის მიზნით. ე.ი. თუ ჩვენ ვიტყვით, რომ მიწიერ სინამდვილეს შეესაბამება იდეათა საუფლო, მაშინ ეს იქნება გამართლებული რეფლექსიური თვალსაზრისით: სწორედ ჩვენმა რეფლექსიამ – თუმცა ჩვენმა კი არა, პლატონისეულმა

რეფლექსიამ — მიიყვანა იგი აზრამდე, რომ ამ მიწიერ სინამდვილეს შეესაბამება არქექტივთა საუფლო, მაგრამ მეორე, უკვე ყოფიერებითი თვალსაზრისით, თუ არსებობს ეს მიწიერი სინამდვილე, იგი არსებობს იმიტომ, რომ წარმოშობილია, „გენერირებულია“ იდეათა სამყაროს მიერ — ზუსტად ისე, რომ შეიძლება დაფაზე დავხატო სამკუთხედი და ვიგულისხმო ყველაფერი ის, რაც გეომეტრიულად სამკუთხედზე შეიძლება ითქვას. მაგრამ ამ დახაზულს ექნება აზრი იმ შემთხვევაში თუ ის შეესაბამება სამკუთხედის გეომეტრიულად იდეალურ ხატს როგორც თავის არქექტივს. არ დაგვაიწყდეს სიტყვა „არქექტივის“ თავდაპირველი და ფუძემდებელი მნიშვნელობა, რომელიც, როგორც უკვე ვიცით, შინაგანად ორად არის განშტოებული. ეს სიტყვა (უკვე ტერმინი) დღევანდელ, თანამედროვე აზროვნებაში ასრულებს ძალიან დიდ როლს და როცა წარსულის ასეთი სიღრმიდან ჩვენამდე მოსული სიტყვა დიდ როლს ასრულებს, მაშინ უნდა დავსვათ კითხვა: ინარჩუნებს იგი თავის თავდაპირველ სემანტიკას? თუ მოხდა ისე, რომ ტრანსპოზიციათა ისტორიულად შემდგარმა ეტაპებმა „წაშალა“ მასში ეს თავდაპირველი სემანტიკა? სიტყვა „თეორია“ ეკუთვნის სწორედ ასეთ სიტყვა-ტერმინთა რიცხვს. ჩვენ ეს ტერმინი (გავიხსენოთ განსხვავება სიტყვასა და ტერმინს შორის: სიტყვა — ყოველდღიურ სინამდვილეში უბრალოდ ხმარებული და ამ ყოველდღიურობით მსუნთქავი სიტყვა — მუდამ მრავალმნიშვნელოვანია, ხოლო ტერმინი კი მუდამ ერთმნიშვნელოვანია, ე.ი. მონოსემანტიკური. ტერმინი „თეორია“ ჩვენ შეგვხვდება მთელ მეცნიერულ სივრცეში. რამდენი მეცნიერებაც არის, თეორიის აგების იმდენი მცდელობაც არის. როგორც წესი, „თეორია“ ნიშნავს ხოლმე ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობას — ყოველგვარი იმ ხედვითი სემანტიკის გარეშე, რომელმაც ეს სიტყვა თავდაპირველად წარმოშვა და რომლის აღსანიშნავად იგი წარმოიშვა. ჩვენი ეპოქა ამ თვალსაზრისით შინაგანად წინააღმდეგობრივია: ერთის მხრივ, ეს არის ჩვენი არსებობისთვის, აზროვნებისთვის და იქნებ ჩვენი გრძნობისთვისაც მნიშვნელოვან სიტყვათა თავდაპირველი სემანტიკის წაშლის ეპოქა, შეიძლება ითქვას, სიტყვათა სემანტიკური „გაცვეთის“ ეპოქა. ამის ერთერთი

მაგალითთა სწორედ „თეორია“- იმიტომ, რომ ამ ტერმინის ხმარების 99%-ში (ან იქნებ ას პროცენტშიც) თქვენ ვერ აღიქვამთ თავდაპირველ ფუძემდებელ სემანტიკას. რომელსაც ჩვენ გავეცანით. მაგრამ, მეორეს მხრივ, ჩვენი ეპოქა არ არის მხოლოდ ეკონომიკის, პოლიტიკის ან გეოპოლიტიკის ეპოქა - იგი არის ისეთი ფილოსოფიის ეპოქაც, რომლის მიზანია ადამიანის არსზე და არსებობაზე ფუძემდებელი რეფლექსია. (ამ შემთხვევაში ხომ უკვე გასაგებია სიტყვა „რეფლექსიის“ ხმარება? ადამიანის არსი და მასთან დაკავშირებული არსებობა თავისთვის, რეფლექსიის გარეშეც არის და „მიედინება“ - თუმცა, ალბათ, უფრო სწორი იქნება ვთქვათ, რომ თვით ჩვენ „მივედინებით“ ღროში. მაგრამ სულ სხვაა მასზე რეფლექსია). და იმდენად, რამდენადაც ეს რეფლექსია ღრმაა, ამდენად იგი იქცევა ისტორიულ რეფლექსიადაც კი. შეუძლებელია ჩვენ მოვახდინოთ ჭეშმარიტი თვითრეფლექსია, ანუ საკუთარ თავის გააზრება, თუ დაგვაიწყდება ეს პრეფიქსი „რე“. ჩვენ მოგვიხდება გვქონდეს საქმე იმ სიტყვებთან, ანუ უკვე ტერმინებად ქცეულ სიტყვებთან, რომლებიც ჩვენთან მოდიან ღრმა წარსულიდან. ჩვენი წარსული კი არის ანტიკურ-ბიბლიური წარსული პირველ რიგში, რა თქმა უნდა. ანტიკურ-ბიბლიური ისტორიული წიაღი ჩვენთვის არის არქეტაპული წიაღი. სწორედ ამ არქეტაპული წიაღიდან ვსესხულობთ ჩვენ სიტყვებსა და ტერმინებს, რომლებსაც ვეყრდნობით თვითრეფლექსიის პროცესში და იმდენად, რამდენადაც თვითრეფლექსია იქცევა სიტყვებზე რეფლექსიადაც, აუცილებელი ხდება ამ სიტყვათა თავდაპირველი, არქეტაპული სემანტიკის გახსენება და გაცოცხლება - ჯერ გახსენება, მერე კი გაცოცხლება. ხედავთ, როგორ შინაგანად წინააღმდეგობრივია ჩვენი ეპოქა სიტყვათა სემანტიკის მიმართ.

სიტყვათა სემანტიკური „ცვეთა“ იმაზე მიუთითებს, რომ ჩვენ ვშორდებით იმ არქეტაპულ ისტორიულ წიაღს, რომელმაც წარმოშვა ეს სიტყვები და რომელმაც წარმოშვა თვით ჩვენი ადამიანური რეფლექსია. ამიტომ, რაკი ჩვენი ლექციების თემად ვასახელებთ კულტურის თეორიას, კულტურის გაგება ჩვენთვის უნდა ნიშნავდეს არა უბრალოდ მის ფორმალურ-ლოგიკურ განსაზღვრას (რას ნიშნავს, რას გულისხმობს წმინდა ლოგიკური

თვალსაზრისით ნებისმიერი განსაზღვრა? მაგალითად, მოვინდომოთ განვსაზღვროთ „მაგიდა“: მაგიდა განიხილება როგორც ისეთი არტიფაქტი, რომელსაც აქვს გარკვეული ფორმა და გამოიყენება გარკვეული მიზნისათვის. ჩვენ ჯერ ვთქვით „მაგიდა“, მერე კი — „არტიფაქტი“. მაგრამ მაგიდა ხომ არ არის ერთადერთი არტიფაქტი — გვაქვს არტიფაქტთა მთელი სიმრავლე, ამიტომ არტიფაქტი მაგიდისთვის არის გვარდ, ხოლო მაგიდა კი არის ამ გვარის ერთ-ერთი სახეობა. ე.ი. რას გულისხმობს ლოგიკური განსაზღვრა? ის, რასაც ჩვენ ვსაზღვრავთ როგორც სახეობას, უნდა მივაკუთვნოთ რომელიღაც გვარს. ასეთია განსაზღვრის ლოგიკური სტრუქტურაფორმალურადაც და შინაარსობრივადაც. მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ იგი მოითხოვს იმას, რასაც სიტყვა „თორია“ ნიშნავდა თავდაპირველად. მაგრამ ჩვენ უნდა „მივიდეთ იქამდე“, რომ „დავინახოთ“ კულტურა მის არქეტიპულ არსში. სრულიად არ არის შემთხვევითი, რომ ეს სიტყვა (ამაზე კიდევ გვექნება ლაპარაკი) წარმოიშვა ანტიკურობაში, ხოლო შემდგომ თანდათანობით შინაგანად იცვლიდა თავის მნიშვნელობას, ე.ი. ხდებოდა მისი მრავალეტიმოლოგიური ტრანსპოზიცია — ისეთი ტრანსპოზიცია, როცა ადგილი ჰქონდა იმას, რაც ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ სიტყვა „თორიის“ შემთხვევაში, ანუ თავდაპირველი სემანტიკის წაშლა. ჩვენ ვნახავთ, რომ ეს თავდაპირველი სემანტიკა შინაგანად განშტოებული იყო: „კულტურა“ ნიშნავდა ერთდროულად ორ რამეს — იგი მოდიოდა ლათინური ზმნიდან „colis“, (ინფინიტივში „colere“), რომელიც ნიშნავდა ერთდროულად — მივაქციოთ ამას ყურადღება, რადგან სწორედ ამას ექნება ერთ-ერთი ფუნქციონირება მნიშვნელობა კულტურის ჩვენეული ხედვისთვის — ნიშნავდა ორ რამეს: რაღაცის „დამუშავებას“ და ამავე დროს „თავყვანისცემას“. ასევე წინსწრებით თავიდანვე შეგვიძლია ვთქვათ: თუ ჩვენ მივალწევთ კულტურის ისეთ წვდომას, როგორსაც გულისხმობს სიტყვა „თორია“ მისი როგორც არქიტეპული, ისე თანამედროვე მნიშვნელობით, მაშინ ეს ჩვენეული წვდომა უნდა იყოს ხედვა და ამავე დროს ხედვის შედეგის შესაბამისი აღწერა. აღწერა კი უნდა იყოს ერთმანეთთან დაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა. თუ ჩვენ მივალწევთ კულტურის ასეთ წვდომას, მაშინ ამ წვდომაში უნდა

ერთდროულად ცოცხლობდეს ამ სიტყვის ღრმე – თავდაპირველი და თანამედროვე მნიშვნელობა.

დღეს გამოდის უამრავი – განსაკუთრებით პოსტსაბჭოურ სიერცეში – სახელმძღვანელო, რომელსაც ეწოდება „კულტუროლოგია“, ან „კულტუროლოგიის შესავალი“ და, რა თქმა უნდა, ყოველი მათგანი ასე თუ ისე შეიცავს კულტურის განსაზღვრას. მაგრამ ვერ შეხვდებით ისეთ განსაზღვრას, რომელიც კულტურას მიაწერდა მის ორივე თავდაპირველ მნიშვნელობას მათ ორგანულ ერთიანობაში.

ლ ე ქ ც ი ა 2

მოკლედ გაეხსენოთ ის, რაც ითქვა წინა ლექციაზე. ჩვენ დავასახელეთ ჩვენი კურსი – „კულტუროლოგია“. შემდეგ დავაკონკრეტეთ, დავაზუსტეთ ის მიზანი, რომელიც უნდა განვახორციელოთ ჩვენი სალექციო კურსის ფარგლებში და ვთქვათ, რომ ჩვენი მიზანია კულტურის თეორიის აგება. მაგრამ დავაკონკრეტეთ თუ არა ეს მიზანი, ჩვენ მაშინვე წაეაწყდით პრობლემას, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „სიტყვათა ტრანსპოზიციის პრობლემა ისტორიული თვალსაზრისით“. რაში მდგომარეობს ეს პრობლემა და რატომ წაეაწყდით მას? იმიტომ, რომ სწორედ სიტყვათა ისტორიული „ტრანსპოზიციის პრობლემა ასე მნიშვნელოვანია სიტყვა „თეორიისთვის“. რას ნიშნავს სიტყვა ტრანსპოზიცია? გაეიმეოროთ: ეს ნიშნავს სიტყვის ერთი ფუნქციური სფეროდან მეორეში გადატანას. მაგრამ იმისათვის, რომ გადატანის ეს პროცესი ნაყოფიერი იყოს, ამისთვის სიტყვის ტრანსპოზიცია, რაც მის ტერმინად ქცევას ნიშნავს აუცილებლად გულისხმობს სიტყვის ბირთვული სემანტიკის შენარჩუნებას. რას ნიშნავს ბირთვული სემანტიკა? ნებისმიერი სიტყვა სემანტიკური თვალსაზრისით არის სემთა (მნიშვნელობის მინიმალურ ერთეულთა) ერთობლიობა. ამიტომ, როცა ხდება სიტყვის ტრანსპოზიცია, სიტყვის სემანტიკური სტრუქტურა მთლიანობაში იცვლება, მაგრამ ბირთვული სემები უნდა იქნან შენარჩუნებული.

და თუ ეს არ მოხდა, თუ სიტყვის ტრანსპოზიციამ, ან ტრანსპოზიციათა უსასრულო რიგმა (თუ ასეთი რიგი ისტორიულად არსებობს) მიგვიყვანა ამ ბირთვული სემების წაშლამდე, მაშინ სიტყვა დაკარგავს თავის არქექტიპულ სემანტიკას, მოხდება ის, რასაც ყოველდღიურ პრაქტიკაში უწოდებენ „სიტყვის გაცეუთას“. სიტყვა იხმარება, მაგრამ დაკარგულია მისი თავდაპირველი არქექტიპული სემანტიკა. ამ თვალსაზრისით ჩვენ ვილაპარაკეთ სიტყვა „თეორიის“ არქექტიპულ სემანტიკაზე და ვთქვით, რომ იგი თავდაპირველად გულისხმობდა (სიტყვა „თეორეო“ გულისხმობდა) „ყურებას, ცქერას“ – ჯერ ფიზიკური გაგებით, შემდეგ პლატონისეული ინტერპრეტაციით. როცა მოხდა ამ სიტყვის ტრანსპოზიცია სულიერ სფეროში, სახელდობრ ფილოსოფიის სფეროში, ყურება-ცქერა უკვე გულისხმობდა არა ფიზიკური, არამედ – როგორც ითქვა – შინაგანი თვალთ ხედვას. ე.ი. მოხდა ტრანსპოზიცია, მაგრამ არ ყოფილა დაკარგული სემანტიკა. თანამედროვე მეცნიერულ პრაქტიკაში კი ამ ტერმინს ეს თავდაპირველი, არქექტიპული სემანტიკა დაკარგული აქვს. როგორც წესი „თეორია“ დღეს ნიშნავს მხოლოდ რომელიმე მეცნიერების ფარგლებში ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობას. დღეს ჩვენ რაღაცას ვამბობთ მეცნიერების ობიექტზე, დაუშვათ, ფსიქოლოგიაში რაღაცას ვამბობთ ფსიქიკის შესახებ და ის რასაც ვამბობთ, მოცემული უნდა იყოს ურთიერთდაკავშირებული მტკიცებების სახით და ეს მტკიცებები ერთმანეთს არ უნდა ეწინააღმდეგებოდნენ. თეორია, თანამედროვე გაგებით, ნიშნავს სწორედ ამას, ე.ი. რომელიმე მეცნიერების ფარგლებში ამ მეცნიერების ობიექტზე თუ საგანზე ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობას. მაგრამ ნიშნავს ეს იმას, რომ ამ შემთხვევაში ფსიქოლოგი თავისი „შინაგანი თვალთ“, თუნდაც იმ თვალთ, რომელსაც პლატონი გულისხმობდა, ხედავს ფსიქიკას როგორც ფენომენს? თეორიის ეს თავდაპირველი მნიშვნელობა დაკარგულია, მაგრამ ჩვენ ისიც ვთქვით, რომ თანამედროვე ეპოქა ამ გაგებით შინაგანად წინააღმდეგობრივია. ერთის მხრივ, ჩვენი ეპოქა, ეს არის სიტყვების მიერ (და პირველ რიგში ჩვენ ვგულისხმობთ ადამიანისა და სამყაროს გაგების და აღწერის

ოვალსაზრისით მნიშვნელოვან სიტყვებს, თუნდაც ისეთ სიტყვებს, როგორცაა „ადამიანი“, „სიყვარული“, „შეცნიერება“, „შემქნება“ და სხვა დიდი მნიშვნელობით აღჭურვილ სიტყვათა ერთობლიობა) თავდაპირველი, საწყისი ანუ არქეტიპული სემანტიკის კარგვა. და სიტყვა „თორია“ ამ პროცესის სანიშნო შემთხვევაა. მაგრამ, მეორე მხრივ, იმდენად, რამდენადაც ჩვენი ეპოქა მაინც არის რეფლექსიის ეპოქა. იგი ცდილობს აღადგინოს სიტყვათა საწყისი, არქეტიპული სემანტიკა. და ამიტომაცაა, რომ ჩვენ, ჩვენი ლექციების ფარგლებში, გვსურს აზროვნების „კულტუროლოგიად“ წოდებული ნაკადი იქცეს კულტურის ისეთ თეორიად, რომელშიც სინთეზირებული იქნება ტერმინ „თორიის“ როგორც თავდაპირველი და ბევრ, თუ არა ყველა შემთხვევაში, წაშლილი მნიშვნელობა, ისე ამ ტერმინის თანამედროვეობისთვის დამახასიათებელი მნიშვნელობა. ე.ი. ჩვენი „კულტუროლოგია“ უნდა იყოს ერთდროულად კულტურის ხედვა, კულტურის როგორც ფენომენის ხედვა იმ თავდაპირველი გაგებით, რომელიც ნაგულისხმევი იყო ამ სიტყვის პირველი ტრანსპოზიციით (როცა სიტყვა „თორია“ ყოველდღიური სფეროდან გადავიდა სულიერ, ფილოსოფიურ სფეროში. მას შენარჩუნებული ჰქონდა „ცქერა-ყურების“ სემანტიკა, მაგრამ, იმავე დროს, იგულისხმებოდა უკვე არა ფიზიკური, არამედ შინაგანი, შინაგანი თვალთ დახანული სემანტიკა), რადგან ჩვენი მიზანია არა უბრალოდ კულტუროლოგია, არამედ სწორედ რომ კულტურის თორია, თორიის ამგვარი გაგება უნდა ნიშნავდეს თავდაპირველ და თანამედროვე მნიშვნელობათა სინთეზს... კიდევ ერთხელ მიემართოთ ამ მიზნით პლატონს. რას ნიშნავს „თორია“, თუკი მასში ვიგულისხმებთ შინაგან ხედვას? შეგახსენებთ. რომ პლატონი ქმნიდა დიალოგებს და მისი ამ დიალოგების მუდმივი პერსონაჟი იყო სოკრატე. სოკრატეს მიზანი კი იყო, თავისი დიალოგის პარტნიორები – ისინი, ვისაც იგი ესაუბრებოდა და უსვამდა კითხვებს, მიეყვანა სიტყვათა ზოგადი მნიშვნელობის დანახვა – გაგებამდე. და სწორედ პლატონი, სოკრატეზე როგორც პერსონაჟზე დაყრდნობით ქმნიდა იდეათა იმ მოძღვრებას, რომელზეც წინა ლექციაზე ვისაუბრეთ. რას ნიშნავდა „იდეა“ ამ შემთხვევაში? ალბათ გახსოვთ, რომ ჩვენ გვქონდა სამკუთხედის

მაგალითი. შეიძლება, რა თქმა უნდა, ვილაპარაკოთ ემპირიულ (ანუ კონკრეტულ, გამოცდილებაში მოცემულ) სამკუთხედზე, თუმცა ნებისმიერი ემპირიული სამკუთხედის არქექტივი არის ზეციური სამკუთხედი, ანუ სამკუთხედი როგორც იდეა, რომელიც ჩვენ შეიძლება დავინახოთ შინაგანი ხედვით. და როცა ლაპარაკი იყო ემპირიულ და არაემპირიულ საგნობრიობას შორის განსხვავებაზე, ერთ-ერთმა მოსაუბრემ სოკრატეს უთხრა: „კი მაგრამ, მე შემიძლია დავინახო, დაუშვათ, კონკრეტული ცხენი, მაგრამ როგორ დავინახო ცხენის იდეა?“— მან უპასუხა: „ეგ იმიტომ ხდება, რომ შენ გაქვს ფიზიკური, მაგრამ არა შინაგანი ხედვა. შენ გაქვს ფიზიკური გაგებით თვალი, მაგრამ შინაგანი თვალი არა გაქვს“. მას რა იყო სოკრატეს მიზანი? ის, რომ ადამიანებში გაეღვიძებინა შინაგანი ხედვის, ანუ არქექტივთა ხედვის უნარი. ჩვენი მიზანიც სწორედ ის უნდა იყოს, რომ ჩვენი ლექციების ფარგლებში, თანდათანობით ჩვენს შინაგან თვალში აღმოვაჩინოთ და განვაგვიტაროთ კულტურის ხედვის უნარი და კულტურის ამგვარი თეორია დაუუკავშიროთ „კულტურის თეორიას“ ამ ტერმინის თანამედროვე გაგებით, ე.ი. თეორია, როგორც ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა. ჩვენ გვახსოვს ისიც, თუ როგორი უნდა იყოს ზოგადად თეორიის და კერძოდ კულტურის თეორიის ასეთ გაგებასთან დაკავშირებული მეორე ამოცანა. ჩვენ ლაპარაკი გვქონდა იმაზეც, თუ როგორია ტერმინ „კულტურის“ გენეზისი (ანუ დაბადება, ან უფრო ფართო გაგებით წარმომავლობა) და ვთქვით, რომ სიტყვა „კულტურა“ ნაწარმოებია ლათინური სიტყვიდან „colo (colere)“ და ამ სიტყვას ჰქონდა თავდაპირველად ორი მნიშვნელობა. [და თუ ეს ასეა, მაშინ კულტურის თეორია უნდა ნიშნავდეს ამ ორი მნიშვნელობის ახალ, განსხვავებულ ურთიერთდაკავშირებულობას. როგორია კულტურის თანამედროვე გაგება? [კულტურა გაგებულია როგორც ადამიანის ისეთი გარემოცვა, რომელიც უპირისპირდება ბუნებისეულ გარემოცვას.] იგულისხმება, რომ ადამიანს აქვს თავისი სასიცოცხლო სივრცე, რომელიც სწორედ ის კატეგორიაა, რომლითაც ოპერირებს თანამედროვე როგორც ფილოსოფია, ისე სოციოლოგია (მეცნიერება სოციუმის, ანუ საზოგადოების შესახებ), როცა მას სურს იმის თქმა, თუ სად იმყოფება ძალიან

ზოგადი გაგებით ადამიანი, თუ რატომ სურს ადამიანის სივრცითი თვალსაზრისით დანახვა. და სწორედ ეს სასიცოცხლო სივრცე მოიცავს, ასე ვთქვათ ორ „ქვესივრცეს“: ეს არის ბუნება და კულტურა. ბუნება არის სასიცოცხლო სივრცის ის ზონა, რომელიც წარმოდგენილია ბუნებისეული საგნებითა და ფენომენებით. ბუნებისეული საგანი შეიძლება იყოს ფიზიკური, ბიოლოგიური, (ვიტალური) და აგრეთვე ისეთი ფენომენები, როგორცაა ქარი, წვიმა, ე.ი. ყველაფერი ის, რასაც შეიძლება „ბუნება“ დავარქვათ. კულტურული ზონა სასიცოცხლო სივრცისა კი წარმოდგენილია უკვე არა ბუნებისეული საგნებით და ფენომენებით, არამედ არტეფაქტებით. ნებიშიერი არტეფაქტი კი არის ბუნებისეული საგნის თუ ბუნებისეული ფენომენის (ან უმეტეს შემთხვევაში ერთდროულად ორივესი) გადამუშავების შედეგია. და შეიძლება ითქვას: თითქმის მუდამ, როცა ლაპარაკია კულტურაზე, კულტურა გაგებულია როგორც ადამიანის ის გარემოცვა, ის არტეფაქტული გარემოცვა, რომელიც უპირისპირდება ბუნებისეულ გარემოცვას და, ამავე დროს, მიღებულია ბუნების გადამუშავების თუ გარდაქმნის შედეგად. არის კულტურის ამგვარ განსაზღვრაში რაიმე კვალი იმ მეორე მნიშვნელობისა, რომელიც ამ სიტყვას თავდაპირველად უნდა ჰქონოდა? რა თქმა უნდა, არა. მაგრამ ჩვენ ისიც ვთქვით, რომ თანამედროვეობის ფარგლებში ხდება არა მარტო სიტყვების მიერ თავდაპირველი სემანტიკის კარგვა, არამედ, იმდენად, რამდენადაც ჩვენი ეპოქა არის რეფლექსიის ეპოქაც, ხდება კიდევ, ან, ყოველ შემთხვევაში, შეიძლება, ან უნდა მოხდეს სიტყვათა ამ თავდაპირველი სემანტიკის აღდგენა. კულტურის ფენომენის განხილვისას ეს ხდება ძალიან იშვიათად. ჩვენ შეიძლება მივუთითოდ მხოლოდ თანამედროვე მოაზროვნეთა რაოდენობრივად ძალიან შეზღუდულ ჯგუფზე, რომლებიც კულტურის შემთხვევაში ცდილობენ ამ თავდაპირველი სემანტიკის აღდგენას და თავდაპირველი სემანტიკა კი გულისხმობდა ამ ორი მნიშვნელობის განუყოფლობას. ჩვენ, რა თქმა უნდა, ვნახავთ, რა შემთხვევაში ხდება ეს, მაგრამ თავიდანვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ეს მცდელობა, მართალია, არსებობს, მაგრამ იმყოფება მხოლოდ „საწყის“ მდგომარეობაში: იგი არ ქცეულა თეორიად. ე.ი. თუ

თანამედროვეობაში არსებობს კულტურის თეორია, მის რაგვარობას განაპირობებს ამ თეორიის შემდეგი ორი გადამწყვეტი და მნიშვნელოვანი მომენტი: პირველი მომენტია ის, რომ თეორია ამ შემთხვევაში იგულისხმება მხოლოდ ვიწრო თანამედროვე გაგებით - როგორც ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა, არ არის აქ ლაპარაკი კულტურის ხედვაზე და მეორე: როცა ლაპარაკია კულტურაზე, იმ ორი, ჩვენს მიერ დასახელებული მნიშვნელობიდან შენარჩუნებულია მხოლოდ პირველი. კულტურის თეორია გაშლილი სახით, ე.ი. როცა სახეზეა ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა, ის ერთობლიობა, რომელიც კონცენტრირებულია კულტურაზე. მის ცნებაზე, არსებობს მხოლოდ ასეთი სახით. ჩვენთვის ჩვენი მეორე კურსიდან უკვე ცნობილია ისეთი ტერმინის მნიშვნელობა, როგორცაა „პარადიგმა“ და ამიტომ კულტურის ფენომენტთან დაკავშირებული ეს სიტუაცია შეიძლება განვსაზღვროთ შემდეგნაირად: მართალია, არსებობს კულტუროლოგიური აზროვნების ისეთი პარადიგმა, რომელსაც სურს კულტურის განსაზღვრისას მოახდინოს ამ სიტყვის, ანუ „კულტურის“, ორივე თავდაპირველი მნიშვნელობის სინთეზი, მაგრამ ეს პარადიგმა ჯერ არ ქცეულა თეორიად, რადგან იმისთვის, რომ იგი თეორიად იქცეს, მის საფუძველზე ჩვენ უნდა შევძლოთ როგორც კულტურის შიდა სტრუქტურის დანახვა (რას წარმოადგენს იგი შინაგანად), ისე კულტურათა ტიპოლოგიის დანახვაც. და თვით ეს ტიპოლოგია კი უნდა დავინახოთ როგორც სივრცეში, ისე დროში. და როგორც არ უნდა გავიგოთ ჩვენ კულტურა როგორც ფენომენი, თავიდანვე ცხადია ის, რომ კულტურის ყოველდღიური თეორიის აგებამდე, ასე ვთქვათ, ყოველდღიური კულტუროლოგიური დისკურსის დაწყებამდე, ჩვენ ჩვენს თავში ვატარებთ (იქნებ გაუცნობიერებლადაც) იმის გაგებას, თუ რა არის კულტურა. ე.ი. ყოველგვარ თეორიამდე და კულტურის შესახებ ნებისმიერი მსჯელობის დაწყებამდე, ჩვენ ეს ვიცით გაუცნობიერებლად. და ამაზე ვერასოდეს ვიტყვი უარს. და ჩვენ გვსურს შემდეგის გაცნობიერებული დანახვა კულტურის თეორიაში: **1)** რომ კულტურა ისეთი ფენომენია, რომლის გარეშე არ არსებობს ადამიანი. ე.ი. სადაც ადამიანია, იქ კულტურაცაა და

პირუკუ - სადაც კულტურაა, იქ ადამიანია. ადამიანი და კულტურა კორელაციური ცნებებია, ანუ ისეთი ცნებები, რომლებიც ერთმანეთს გულისხმობენ. ისეთივე კორელაციური ცნებებია, როგორც ადამიანი და ენა, რაც გულისხმობს იმას, რომ შეუძლებელია ავაგოთ კულტურის თეორია ისე, რომ იგი არ იყოს შინაგან, ორგანულ კავშირში ენის თეორიასთან. მაგრამ თუ ეს ასეა და თუ კულტურის შესახებ ჩვენი (გაუცნობიერებელი და გაცნობიერებული ცოდნის განუყოფელი ნაწილია ის, რომ არ არსებობს ადამიანი კულტურის გარეშე და პირიქით, მაშინ კულტურის თეორიამ უნდა დაგვანახოს და განგვიმარტოს, რატომ და როგორ ზდება ასე.

2) ჩვენ ვიცით - ყოველგვარი კულტუროლოგიის გარეშე ვიცით - რომ კულტურაზე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ როგორც მხოლოდით, ისე მრავლობით რიცხვში. სულ ახლახანს ჩვენ ვლაპარაკობდით კულტურაზე მხოლოდით რიცხვში, რადგან კულტურას ვგულისხმობდით როგორც უნივერსალურ ფენომენს, ზუსტად ისევე, როგორც ენაზე შეგვიძლია ვისაუბროთ როგორც მხოლოდით, ისე მრავლობით რიცხვში: ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ენაზე როგორც უნივერსალურ ფენომენზე და ვთქვათ, რომ სადაც ადამიანია, იქ ენაა და პირუკუ. თუმცა აქვე უნდა დავინახოთ ამ თვალსაზრისით განსხვავება კულტურასა და ენას შორის. გავიხსენოთ ის რაც უკვე ვთქვით: რასაც ახლა ვამბობთ, ვამბობთ კულტურასთან დაკავშირებული ჩვენი გაუცნობიერებელი შინაგანი ცოდნის ექსპლიკაციის მიზნით. ანუ, ჩვენ ეს ვიცით, მაგრამ ვიცით გაუცნობიერებლად, და შეიძლება არც ვფიქრობთ იმაზე, ვიცით ეს თუ არა. ამიტომ გვინდა ამ იმპლიციტური (ანუ ნაგულისხმევი) ცოდნის ექსპლიკაცია (მისი ნათელი, გაცნობიერებული სახით წარმოდგენა). ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს კულტურის თეორიას, რა თქმა უნდა. კულტურის თეორია გვექნება მაშინ, როცა მოხდება კულტურის ფენომენზე ჩვენი რეფლექსია. (რეფლექსია ნიშნავს დაბრუნებას იმასთან, რაც უკვე იყო, რაც უკვე არის, მისი ნათლად აღქმისა და გააზრების იზნით). ჩვენ ჩვენს თავში ბევრ რამეს ვატარებთ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყველაფერი, რაც ჩვენში არის, ზდება რეფლექსიის საგანი. როცა ჩვენ ვსვამთ კითხვას, რა არის სიცოცხლე, რა არის

ადამიანი, რა არის სიყვარული და სიძულვილი. რა არის დრო, სივრცე და ა.შ. ჩვენ სწორედ რეფლექსიას ვიწყებთ. ჩვენი ადამიანობა. სიცოცხლე, სიყვარული, დრო, სივრცე, ხომ ყოველგვარი რეფლექსიის გარეშეც არსებობს და ჩვენი არსებობის ფარგლებში „მოქმედებს“. შეიძლება ისე იარსებო, რომ არ იყო ადამიანი, როცა ხარ ადამიანი და ამას დიდი აღქმა და გაგება არ სჭირდება? შეიძლება ისე იარსებო, რომ არ იყო არც დროში და არც სივრცეში? შეუძლებელია. შეიძლება ისე იარსებო, რომ ეს არსებობა არ ნიშნავდეს სიცოცხლეს? შეუძლებელია. ეს თავისთავად ასეა. შეიძლება ისე იცოცხლო, რომ არც სიძულვილი იყოს და არც სიყვარული? ეს ყველაფერი არის. ჩვენ ვიცით, რომ არის, მაგრამ ამის ცოდნა არ ნიშნავს, რომ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რა არის ყველაფერი ეს. როცა ვიწყებთ იმის მცდელობას, რომ გავარკვიოთ ჩვენთვის, თუ რა არის ყოველივე ეს, მაშინ ვიწყებთ რეფლექსიას და ეს წინსართი „რე-“ გულისხმობს „კვლავ“. როდესაც შენ სვამ კითხვას, რა არის დრო, ამით დრო კი არ შემოგაქვს შენს არსებობაში, (დრო თავისთავად არის). ჩვენ ვიცით, რამდენმა დრომ გაიარა, რამდენმა წყალმა ჩაიარა, ჩვენში ეს ცოდნა არის, მაგრამ იგი გაუცნობიერებელია. ამიტომ რეფლექსია ნიშნავს სწორედ დაბრუნებას იმასთან, რაც არის, მაგრამ რა მიზნით? გარკვევა — გაგების მიზნით. როცა ვასახელებთ კულტურასთან დაკავშირებული ჩვენი გაუცნობიერებული, მაგრამ რეალური ცოდნის მომენტებს, სწორედ ისეთგვარ მომენტებს ვგულისხმობთ, რომლებიც წინ უსწრებენ ყოველგვარ რეფლექსიას და შესაბამისად კულტურის ყოველგვარ თეორიას და კულტუროლოგიურ დისკურსს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენი ეს გაუცნობიერებული ცოდნა მოკლებულია მნიშვნელობას. რას მოვითხოვთ, რას ველით ჩვენ ჭეშმარიტი თეორიისაგან? იმას, რომ ჩვენ მან უნდა გავვარკვიოს, შეიძლება ითქვას „გაგვანათლოს“ იმაში, რაც ჩვენ მის გარეშეც ვიცოდით. ე.ი. არსებობს გაგების ორი სახე: 1.) გაუცნობიერებული (სხვანაირად რომ ვთქვათ, არათემატურიზირებული). ამ შემთხვევაში ჩვენ გაუცნობიერებლად ვიცით, რა არის სივრცე და დრო, რა არის სიცოცხლე და რა არის სიკვდილი, მაგრამ ეს გაუცნობიერებულობა ნიშნავს არა არარსებობას, არამედ ამ

ცოდნის ჩვენს რაღაც სიღრმეში მოცემულობას, რაღაც სიღრმეში არსებობას. და ამდენად ეს ცოდნა არის არათემატიზირებული, ე.ი. დრო, სივრცე, სიცოცხლე და სიკვდილი ჩვენი რეფლექსიის თემად არ გვიქცევიან. ამიტომაცაა იგი არათემატიზირებული, მაგრამ, როცა რეფლექსიას ვიწყებთ, გვსურს გვქონდეს თემატიზირებული გაგება. ამიტომ ჩვენში არის ან უნდა იყოს შინაგანი მზადყოფნა იმისა, რომ ზურგი შევუქციოთ ყოველგვარ ისეთ თეორიას, რომელიც არ პასუხობს ჩვენს არათემატიზირებულ, გაუცნობიერებელ, მაგრამ ჩვენს სიღრმეში არსებულ გაგებას. მაშ რას ვკლით თეორიისაგან? ფენომენტა ისეთ ხედვას და ამ ხედვის ისეთ ვერბალიზაციას (სიტყვიერ გამოხატვას), რომელიც უნდა პასუხობდეს ჩვენი არათემატიზირებული შინაგანი ცოდნის მთელ სიღრმეს. როცა სოკრატე ცდილობდა ადამიანებში გაელვიძებინა უნარი ზოგადის დანახვისა, იგი სწორედ ამ უნარის გალვიძებას ცდილობდა და არა მის შექმნას. ამიტომაც იყო, რომ სოკრატისეულ ხელოვნებას, რომ გააღვიძო ადამიანში ამ ზოგადის ცოდნა, ამგვანებდნენ ბებიაქალის ხელოვნებას. ბებიაქალი არა ქმნის ბავშვს, მაგრამ მას იგი გამოჰყავს სასიცოცხლო სივრცეში. ამიტომაც არის, რომ სანამ ჩვენ შევუდგებოდეთ იმას, რასაც ჩვენ — ვთქვათ ჯერ ასე — „კულტუროლოგიური რეფლექსია“ ვუწოდეთ, (რეფლექსია კულტურის შესახებ, ანუ ცდა იმისა, რომ კულტურის ჩვენი არათემატიზირებული ცოდნა — გაგება იქცეს მის თემატიზირებულ ცოდნა — გაგებად)... დავასახელოთ კულტურის იმ არათემატიზირებული გაგების ძირითადი მომენტები, შემდეგ კი, როცა კულტუროლოგიურ რეფლექსიას დაეიწყებთ უნდა ველოდოთ ამ მომენტების გარკვევასა და მათში შემეცნებითი „სინათლის“ შეტანას.

ლ ე ძ ც ი ა 3

კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, რა ეწოდება ჩვენს კურსს და რას უნდა მიეძღვნას ჩვენი ორსემესტრიანი ერთად ყოფნა: „კულტურის თეორია“: დღეს უკვე მესამე ლექცია გვაქვს იმ

კურსისა, რომელსაც ასეთი სახელწოდება აქვს. მე მგონი წინა ლექციებმა უკვე დაგვანახა – და თუ არ დაგვანახა, დღეს შევეცდებით ამის გარკვევით და მკაფიოდ თქმას – რომ მთელი ჩვენი სალექციო კურსი შეიძლება ალბათ დაიყოს ორ სიგრძის თუ მოცულობის მიხედვით არათანაბარ ნაწილად. თუკი მთელ ჩვენ კურსს წარმოვიდგენთ როგორც გზას კულტურის თეორიისკენ, მაშინ სწორედ ეს გზა დაიყოფა ორ, სიგრძემოცულობის მიხედვით, არათანაბარ ნაწილად. რატომ დაიყოფა? – იმიტომ, რომ ნებისმიერ გზას, თუკი იგი ჩვენს მიერ გააზრებულია, უნდა ჰქონდეს ერთი შემდეგი თვისება: გზის დასაწყისში რამდენადმე მაინც წარმოდგენილი უნდა გვქონდეს ის, თუ საით მიემართება ჩვენი გზა. რა თქმა უნდა, გზის დასაწყისში გზის ეს მიმართულება და მისი შინაარსი შეიძლება იყოს წარმოდგენილი მხოლოდ ძალიან შეკუმშულად და ეს სწორედ ის შეკუმშულობაა, რომელიც შემდგომ უნდა გაიშალოს. თუ ჩვენს ამ აკადემიურ გზას – აკადემიურს, რადგან ჩვენ უნივერსიტეტში ვიმყოფებით, ეს საუნივერსიტეტო კურსია, – თავიდანვე აღადმიანურ შინაარსს შევძენთ, მაშინ დასაწყისშივე უნდა გვქონდეს გარკვეული – თუმცა, როგორც ითქვა „შეკუმშული“ წარმოდგენა ამ გზის მიმართულებაზე და შინაარსზე. და ჩვენც ასე ვიქცევით, რადგან ჩვენ თავიდანვე ვთქვით, რომ კულტუროლოგია ჩვენთვის უნდა იყოს და იქნება კულტურის თეორია. ჩვენ ისიც ვიცით, თუ რა გაგებით უნდა იყოს იგი კულტურის თეორია. დღეს უნდა გავაგრძელოთ ამ ჩვენი „აკადემიური გზის“ ის მონაკვეთი, როცა საჭიროა და აუცილებელიც არის მთელი ჩვენი კურსის საწყისებრივი, წინსწრების პრინციპზე დაფუძნებული (წინასწარი) კონცეფციის მოხაზვა. ესე იგი, ჩვენი კურსი უნდა წარმოადგენდეს კულტურის თეორიას და ჩვენ ვთქვით, რომ თეორია ამ შემთხვევაში უნდა გულისხმობდეს სიტყვა „თეორიის“ როგორც თავდაპირველი არქეტიპული, ისე თანამედროვე სემანტიკათა სინთეზს. რას ნიშნავს ეს?

როგორც ითქვა, ჩვენ უნდა გვქონდეს კულტურის ხედვა – შინაგანი ხედვა. მაგრამ თუკი ჩვენ გვექნება კულტურის ასეთი ხედვა და ეს „გვექნება“ ნიშნავს იმასაც, რომ ჩვენ თანდათანობით დავაკონკრეტებთ და გავაღრმავებთ ამ ხედვას, იგი ამავე დროს

უნდა იყოს სიტყვიერად ფორმირებული ისე, რომ ეს ფორმულირება წარმოადგენდეს უკვე თეორიას თანამედროვე გაგებით, ე.ი. იყოს ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა, შეიძლება ითქვას – სისტემა; თუმცა ჩვენ იმასაც ვნახავთ, რომ ნებისმიერი სისტემურობა შეიძლება გავიგოთ ორნაირად: იგი შეიძლება ნიშნავდეს მოცემული სისტემის „დახურულობას“, მაგრამ ასევე შეიძლება ნიშნავდეს სისტემის შინაგან გახსნილობასა და დაუსრულებლობას. ალბათ კულტურის ჩვენეული ხედვა უნდა გამოისახოს ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ისეთი ერთობლიობით, რომელიც კულტურას დაგვანახებს, როგორც ღია, მაგრამ ამავე დროს გარკვეული სახის მქონე სისტემას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მთელი ჩვენი კურსის ფარგლებში უნდა შევიმუშაოთ ჩვენი, თანამედროვე ენით თუ ვიტყვი, კულტუროლოგიური დისკურსი. („დისკურსი“ მეტყველებას ნიშნავს, მაგრამ თემატურად განსაზღვრულ მეტყველებას. ასე მაგალითად, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ფილოსოფიურ დისკურსზე: ეს ის დისკურსია, რომელიც ცდილობს სამყაროს მთლიანობის თავის საგნად ქცევას. მაგრამ ასევე შეიძლება ვილაპარაკოთ მათემატიკურ დისკურსზე და ა.შ.) ჩვენ კი უნდა ავაგოთ, შევიმუშაოთ კულტუროლოგიური დისკურსი, და ამ ჩვენმა კულტუროლოგიურმა დისკურსმა სწორედ ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობის აგების გზით თუნდა „გამოხატოს“ კულტურის ჩვენეული ხედვა.

წინა ლექციაზე ვთქვით, რომ კულტურა ეკუთვნის ისეთ ფენომენტთა რიცხვს, რომელთა წინასწარი გაუცნობიერებელი, ან ბოლომდე ვერ გაცნობიერებული ცოდნა ჩვენ გვაქვს. ჩვენ ამ ცოდნას ჩვენში ვატარებთ, მაგრამ ეს ცოდნა არ არის თემატიზირებული. კულტურის თეორია უნდა წარმოადგენდეს ამ არათემატიზირებული, მაგრამ ჩვენში არსებული ცოდნის თუ გაგების თემატიზაციას. რატომ უნდა ჩავთვალოთ, რომ კულტურა ეკუთვნის ისეთ ფენომენტთა რიცხვს, რომელთა არა თემატიზირებული ცოდნა თუ გაგება ჩვენში უკვე არის? მოვხაზოთ ასეთ ფენომენტთა თუნდაც შეზღუდული წრე. ვთქვათ, რომ ჩვენ ვარსებობთ და ვარსებობთ ამ სიტყვის ადამიანური გაგებით, ე.ი. არა ისე, როგორც ცხოველი და ვერც ისე, როგორც

ღმერთი. თანამედროვე მე-20-ის ეგზისტენციალური ფილოსოფია ამბობს: ადამიანი გადმოტყორცნილია ამ სამყაროში, ე.ი ხარ სამყაროში, თუმცა არ გითხოვია რომ იყო, არ განგიზრახავს აქ მოსვლა – ჰოდა ხარ, მორჩა და გათავდა. და შენ თავს გრძნობ იმ არსებად, იმ ყოფიერად, რომელსაც „ადამიანი“ ეწოდება. ისეთი ფილოსოფოსი, როგორც არის მარტინ ჰაიდეგერი, ადამიანს უწოდებს „Dasein“-ს – რაც ნიშნავს „აქ ყოფნას“. აი აქ ყოფნით და ასეთი ყოფნით გადმოტყორცნილი ადამიანი განსხვავდება ნებისმიერი სხვა ყოფიერისაგან. ჩვენ ვნახავთ, რომ სპეციფიკურად ადამიანურ აქ ყოფნას თანამედროვე აზროვნება უწოდებს „ეგზისტენციას“. რას ნიშნავს „ეგზისტენცია“, როგორც სპეციფიკურად ადამიანური ყოფნა, ამაზე გვექნება ლაპარაკი და ჩვენ შევეცდებით კულტურის ფენომენი პირდაპირ დაუკავშიროთ ამ ეგზისტენციას. ამ ეტაპზე უბრალოდ შევეკითხოთ ჩვენს თავს: იმისთვის, რომ ეს არსებობა ე.ი. ჩვენი აქ არსებობა („Dasein“) შესაძლებელი იყოს, ე.ი. ეგზისტენცია რომ შესაძლებელი იყოს (აქ არ არის ლაპარაკი ჯერ იმაზე, ხარისხის რა ნიშანი ექნება ეგზისტენციას – სისავსის თუ სიცარიელის), ხომ უნდა გვექონდეს არათემატიზირებული ცოდნა, გაგება მთელი რიგი ფენომენებისა? ეს ის ფენომენებია, რომლებიც ჩვენს გარშემოც არის და ჩვენშიც. შეუძლებელია ჩვენ არა გვექონდეს თუნდაც არათემატიზირებული ცოდნა იმისა, რა არის სამყარო – იმიტომ, რომ ჩვენ ამ სამყაროში ვარსებობთ, „ვმოძრაობთ“. ამ სამყაროში მიემართება ჩვენი ადამიანური გზა. შეუძლებელია ჩვენ ეს არ ვიცოდეთ (აქ ლაპარაკია ისეთ ცოდნაზე, რომელიც ჩვენი ცნობიერების იმ სიღრმეშია, რომელიც უკვე გადადის არაცნობიერებაში). მაგრამ ნებისმიერი არსებობა, რომელიც გარკვეულ „სივრცეში“ „მოძრაობას“ გულისხმობს, მოითხოვს ამ სივრცის ცოდნას და სივრცე შეიძლება გავიგოთ როგორც ის, რაც ჩვენს გარეთ არის! ისე, ის რაც ჩვენშია, ე.ი. უნდა გვექონდეს გარკვეული არათემატიზირებული ცოდნა იმისა, რა არის სამყარო, რა არის ადამიანი, თუნდაც რა არის ქალი, მამაკაცი, რა არის სიყვარული, რა არის მტრობა და ა.შ. ასეთია ფუნდამენტურ ფენომენტა წრე, რომლის გარეშე ეგზისტენცია შეუძლებელია და ჩვენ გვაქვს მათი, როგორც ვთქვით, არათემატიზირებული ცოდნა, გაგება.

როგორც ითქვა, ნებისმიერი თეორია უნდა გულისხმობდეს ამ არათემატიზირებული ცოდნის თემატიზაციას. ჩვენ უკვე ვთქვით, როგორი უნდა იყოს კულტურის ჩვენეული თეორია, რის სინთეზს უნდა წარმოადგენდეს იგი. მაგრამ დავსვათ კითხვა უფრო ზოგადად: თუკი ეს ასეა და თუკი ჩვენ „ჩვენს თავში“ ვატარებთ ჩვენთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის ფენომენტა არათემატიზირებულ ცოდნას, მაშინ როგორი უნდა იყოს ნებისმიერი თეორია? როგორ უნდა იყოს, მაგალითად, აგებული ანთროპოლოგიური დისკურსი, როგორი უნდა იყოს იმ ჩვენთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის ფენომენტა ამსახველი თეორია?... ეს თეორია უნდა იყოს რაღაც ჩვენგან, ჩვენი ეგზისტენციისაგან განყენებული? დაუშვათ, მაგალითად რომ ჩვენ მოვინდომეთ რომელიღაც ფენომენის შესწავლა; რას წარმოადგენს სამყარო? რას წარმოადგენს ადამიანი? რას წარმოადგენს სიცოცხლე? რას წარმოადგენს სიყვარული და სიძულვილი? რას წარმოადგენს ადამიანური გზა და ა.შ. და თუ ჩვენ დაგვხვდა წინ ვინმეს მიერ შემოთავაზებული ყოველივე ამის თეორია, როგორი უნდა იყოს იგი? რაღაცა ისეთი, რაც „გარედან“ მოდის და ამიტომ ჩვენთვის, ჩვენი შიდა ცოდნისათვის მთლიანად უცხო, თუ ამ თეორიის ჩვენთვის, ჩვენს „შინაგანობასთან“ უნდა ჰქონდეს რაღაცა კავშირი და, შეიძლება ითქვას, ინტიმური კავშირიც კი? უნდა დავინახოთ თუ არა ამ თეორიაში ჩვენი თავი? როგორი უნდა იყოს ამ თეორიის ჩვენთან მიმართება? უნდა წარმოადგენდეს თუ არა ამ თეორიის წყაროს და საფუძველს ის, რასაც ჩვენ ჩვენს თავში ვატარებთ? კი, უნდა წარმოადგენდეს, მაგრამ უნდა იყოს თეორიის ერთადერთი და ჭეშმარიტი მიზანი მხოლოდ ის, რომ დაგვანახოს, თუ რას წარმოადგენს ჩვენივე არათემატიზირებული ცოდნა? არა, რა თქმა უნდა, თეორია გულისხმობს ბევრად უფრო მეტს. როგორიც არ უნდა იყოს რომელიმე თეორიის წინასწარი არათემატიზირებული ცოდნა, როგორიც არ უნდა იყოს ჩვენი არაცნობიერი, ბოლომდე ამ ფენომენის სიღრმეს ვერ ჩასწვდები — იმიტომ, რომ არსებობს არა მხოლოდ ცალკე ინდივიდი თავისი ცნობიერებით თუ არაცნობიერებით. ვარსებობთ ჩვენ, როგორც ადამიანურ-სუბიექტთა უსასრულო ერთობლიობა. მაგრამ ჩვენამდე ხომ ამ ქვეყნად სხვები იყვნენ და ჩვენს შემდეგაც იქნებიან სხვები.

როცა ლაპარაკია ჩვენთვის უმნიშვნელოვანეს ფენომენებზე, ჩვენ გვინდა ამ ფენომენების ცოდნა და გაგება ისე, რომ ეს ცოდნა და გაგება ერთნაირად მისაღები და გამართლებული იყოს არა მარტო ჩვენთვის, არამედ მოიცავდეს მთელ კაცობრიობას. ყოველი ჩვენგანი არსებობს მხოლოდით რიცხვში. მაგრამ ცოდნისკენ ყოველი ჩვენგანის ლტოლვა მოიცავს მთელ კაცობრიობას როგორც რიცხვითი, ასევე დროითი გაგებით. როგორც ერთერთმა მოაზროვნემ, კერძოდ პასკალმა თქვა: „ადამიანი უსასრულოდ აღემატება ადამიანს“. ამიტომ ჩვენთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე ფენომენის თეორია, რა თქმა უნდა, უნდა ეყრდნობოდეს — როგორც საფუძველს — ჩვენს არათემატიზირებულ ცოდნაგაგებას, მაგრამ ამავე დროს და ერთდროულად უსასრულოდ უნდა სცილდებოდეს (თავის მისწრაფებაში) მას. მაგრა რა შორსაც არ უნდა წავიდეს ეს თეორია, რა შესაძლო სიღრმესაც არ უნდა მიაღწიოს მან, იგი ჩვენთვის იქნება გასაგებიც და მისაღებიც, რადგან გვეყრდნობა ჩვენ, იგი ეყრდნობა იმ ცოდნა-გაგებას, რომელსაც ჩვენ ჩვენში ვატარებთ და საბოლოო ანგარიშში წარმოადგენს ამ ცოდნა-გაგების გაშლას — რა სიშორისკენაც არ უნდა მიისწრაფოდეს ეს გაშლა. აქედან გამომდინარე როგორ გავიგოთ მიმართება თეორიასა და ჩვენს შორის — როგორც მონოლოგიური თუ როგორც დიალოგიური? ალბათ, უნდა ვთქვათ: ასეთი თეორია უნდა წარმოადგენდეს ჩვენთან დიალოგს. ამ თეორიის თვით დასაწყისმა, ამ თეორიის კონცეპტუალურმა შინაარსმა, ამ თეორიის მიმართულებამ თავიდანვე, თეორიასთან ჩვენს შეხებისთანავე უნდა გვითხრას, რომ იგი არის ჩვენსკენ მომართული სიტყვა და, ალბათ, ჩვენი შინაგანი სიტყვის გაგრძელებაც. რა არის ბოლოს და ბოლოს ჩვენში არსებული არათემატიზირებული ცოდნა-გაგება, თუ არა ჩვენი შინაგანი სიტყვა, ანუ სიტყვა, რომელსაც ჩვენ ვატარებთ როგორც სათქმელ, მაგრამ ამავე დროს ვერ ნათქვამ სიტყვას? ამ შემთხვევაში შეიძლება გავავლოთ პარალელი და, ალბათ, არსებითი პარალელი ამგვარ თეორიას და ისეთ მხატვრულ ნაწარმოებს შორის, რომელიც ჩვენ გვიჩიდავს. რატომ გვიჩიდავს იგი? იმიტომ, რომ ამბობს იმ ჩვენ სათქმელს, რომელიც ჩვენ ვერ გვითქვამს. იგი წარმოადგენს ჩვენი შინაგანი სიტყვის ისეთ თქმას,

რომელიც ჩვენთვის შეუძლებელი გამხდარა და რომელიც ამავე დროს ჩვენ ასე გვჭირდება. ამგვარად წარმოდგენილ თეორიასა და ამგვარ მხატვრულ ნაწარმოებს შორის უნდა არსებობდეს შინაგანი მსგავსება და ეს შინაგანი მსგავსება, შინაგანი ნათესაობა ეფუძნება იმას, რომ ორივე შემთხვევაში ჩვენ გვექნება სიმბოლური სინამდვილე. რას ნიშნავს ეს? ხომ ვთქვით, რომ ჩვენ გვსურს კულტურის შინაგანი თვალთ დანახვა. მაგრამ რომელიმე ფენომენის ამ შინაგანი თვალთ დანახვა ნიშნავს დანახვას ეს ფენომენი არა მთელ მის ემპირიულად მოცემულ სიფართოვეში, არამედ ისეთი შემჭიდროვებით, როგორც შეიძლება იყოს შემჭიდროვება სიმბოლოს საშუალებით. თუ გვსურს გავითავისოთ სიმბოლოს ეს ძალა — შეამჭიდროვოს თავის თავში ის, რისი გამოხატუაც მისი მიზანია, წარმოვიდგინოთ, მაგალითად, ისეთი ქრისტიანული სიმბოლო, როგორც არის ჯვარცმა. რამდენიმე რამეა შემჭიდროვებული აზრობრივად და საზრისობრივად ჯვარცმაში? ჯვარცმაში თითქმის ფოკუსირებულია, შემჭიდროვებულია ინტენსიურად ქრისტეს მთელი მიწიერი და არამიწიერი გზა. მაგრამ რას გვეუბნება ამავე დროს ჯვარცმა? გვეუბნება იმას, რომ ყოველმა ჩვენგანმა, თუკი ჩვენ ვართ და გვსურს ვიყოთ ქრისტიანები, უნდა ვატაროთ ჩვენი ჯვარი ამ ქვეყნად. უსასრულოა, მაგრამ ამავე დროს კონკრეტულია ჯვარცმის სიმბოლური შინაარსი, მაგრამ ასეთია ნებისმიერი სიმბოლო, თუ ჩვენ ჭეშმარიტ სიმბოლოსთან გვაქვს საქმე. ამიტომ კულტურის ჩვენეული ხედვა უნდა იყოს სწორედ სიმბოლური, მაგრამ ისეთი სიმბოლური ხედვა, რომელიც ამავე დროს აუცილებლად იქნება გამოხატული სიტყვიერად — როგორც მტკიცებათა გარკვეული ერთობლიობა, ე.ი. ჩვენ გვჭირდება კულტურის სიმბოლური და ამავე დროს კომუნიკაციად, დიალოგად ქცეული ხედვა.

ჩვენ უკვე დავეყრდნით პლატონის იმისთვის, რომ მოგვეცა განმარტება ტერმინისა „თეორია“. კვლავ დავეყრდნით პლატონის და დავეყრდნით მის მასწავლებელს სოკრატეს (თუმცა სოკრატე მარტო მასწავლებელი არ იყო პლატონისა. იგი იყო პლატონის ქმნილებათა პერსონაჟი): ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ ნებისმიერ თეორიასთან ჩვენ უნდა გვქონდეს დიალოგური მიმართება. იგი უნდა იყოს ჩვენი შინაგანი სიტყვის გახშიანება, ისეთი გახშიანება,

რომელიც მიმართული იქნება კვლავ ჩვენსკენ და რომელსაც კვლავ შეხედება ჩვენეული სიტყვა — თუნდაც არათემატიზირებული. სწორედ ეს არის დიალოგი, როდესაც ხდება განსხვავებულ წყაროთა მხრიდან მომართულ სიტყვათა შეხვედრა. დავსვათ კიდევ ერთხელ კითხვა: რას უნდა წარმოადგენდეს კულტურის ჩვენეული თეორია? ჩვენ რამდენჯერმე დავსვით ასეთი კითხვა და ყოველი პასუხი ამ კითხვაზე ნიშნავდა არა კულტურის თეორიის ჩვენი თავდაპირველი გაგების გაუქმებას, არამედ, პირიქით, მის შემდგომ დაკონკრეტებას და თუ ჩვენ სწორ გზაზე ვიმყოფებით — მის გაღრმავებასაც. გადავღათ კიდევ ნაბიჯები ამ გზაზე და კვლავ შევეცადეთ დავეყრდნოთ პლატონს. მართალი რომ გითხრათ, თუ საქმე ეხება ჩვენს აზროვნებას, შეუძლებელია არსებობდეს უკეთესი საყრდენი, ვიდრე პლატონი. მოდი კიდევ ერთხელ დავრწმუნდეთ იმაში, რაშიაც კაცობრიობა ბევრჯერ დარწმუნებულა. მაგრამ ნამდვილი დარწმუნებულობა მუდამ მოითხოვს მის განმეორებას. ყოველი ჩვენგანი (ასეთია ჩვენი ბედიც და უბედობაც) თვითონ უნდა დარწმუნდეს ყოველჯერ იმაში, რაც მართლა მნიშვნელოვანია. უკვე ვიცით, რომ შემეცნება გულისხმობს როგორც შინაგან ხედვას, ასევე შინაგანი ხედვის ვერბალიზაციას; ვერბალიზაცია კი თავის მხრივ გულისხმობს, რომ თეორია იქცევა კომუნიკაციად, იძენს ინტერსუბიექტურ არსებობას, ეს კი ვერბალიზაციის, სიტყვიერი გამოხატვის გარეშე შეუძლებელია.) კულტურის თეორიის აგება, ეს არის კულტურის შემეცნების, მისი წვდომის გზა. ოღონდ შემეცნება, წვდომა არ უნდა გავიგოთ როგორც მხოლოდ ლოგიკური მოვლენა. შინაგანი ხედვა საბოლოო ანგარიშში ეყრდნობა სიმბოლოს, არის ფენომენის სიმბოლური ხედვა — ასეთი ხედვა კი არ არის ნაკლებად შემეცნება, ვიდრე შემეცნება ლოგიკური თვალსაზრისით. არ უნდა გვქონდეს შემეცნების შევიწროებული გაგება. როცა ჩვენ ვდგევართ, დაუშვათ, ხატის წინაშე (მე ვგულისხმობ ეკლესიურ ხატს) რას ეხებადეთ ჩვენ ამ ხატის მიღმა და მისი საშუალებით? ხატი მუდამ გამოხატავს არქექტივს, რაღაც საწყისს. არის თუ არა ხატის ეს აღქმა შემეცნება და წვდომა? — რა თქმა უნდა, არის, თუმცა აქ არც მათემატიკა გვაქვს და არც ლოგიკა. მაგრამ გვაქვს სამაგიეროდ რაღაც არსებითი და საწყისებრივი — ასე ფართოდ და

ამავე დროს ღრმად უნდა გავიგოთ შემეცნება და წვდომა. პლატონისთვის შემეცნება. ყოველი შემეცნებითი აქტი ნიშნავდა, თუ ვიხმართ მის მიერ ხმარებულ სიტყვას, ანამნეზს, რას ნიშნავს „ანამნეზი“? — გახსენებას. პლატონის ნებისმიერი შემოქმედებითი აქტი ნიშნავდა ანამნეზს, გახსენებას. იგი თვლიდა, რომ ყოველი ჩვენგანის სული, სანამ იგი დაიბადება, ე.ი. სანამ მოხდება სულის სხეულთან შეერთება, არსებობს ზეციურ სამყაროში, იქ, სადაც არის იდეათა საუფლო. იქ სული ამ იდეებს ხედავს, აღიქვამს, უშუალოდ, წმინდა სახით, მაგრამ შემდეგ, როცა სული სხეულს უერთდება, ე.ი. ხდება ინკარნაცია, მას ეს უნარი ეკარგება და იგი კარგავს ხსოვნას იდეათა შესახებ — მას იდეები აღარ ახსოვს. მაგრამ როცა მე ვხედავ, მაგალითად, სამკუთხედს, აქ, ამ სამყაროში ვინმეს მიერ მოხაზულ სამკუთხედს, მე თითქოს მაგონდება ის იდეალური სამკუთხედი, რომელიც იქ მიხილავს, მიხილავს მაშინ. როცა ვიყავი სხეულებრივი საპყრობილისგან თავისუფალი, მარადიულ იდეათა საუფლოში არსებული სული. ე.ი. შემეცნება გაგებულია როგორც ანამნეზი, გახსენება. თუ ჩვენ ანამნეზის ამ იდეას მიუხადავებთ თეორიის იმ გაგებას, რომლის მოხაზვას ჩვენ ვცდილობთ, მაშინ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ყოველი თეორია, ისეთი თეორია, როგორც წარმოდგენაც ჩვენ გესურს, არის სწორედ ანამნეზი: უნდა გავიხსენოთ ის, რის გახსენებას ჩვენ თეორიის გარეშე ვერ შევძლებდით. როგორც ვამბობდით, არის ჩვენში ჩვენს მიერ სათქმელი, მაგრამ ამავე დროს უთქმელი, სიმბოლო-ურობამდე შექცევილი სიტყვა და ეს სიტყვა თავის თავში ატარებს ჩვენს არათემატიზირებულ ცოდნა-გაგებას. ამიტომ ყოველ თეორიაში უნდა დავინახოთ ჩვენი თავი, ვიცნოთ ჩვენი თავი. ყოველი თეორია უნდა ნიშნავდეს ჩვენი არათემატიზირებული ცოდნის თემატიზაციას, სიტყვიერ გახსენებას, ან ყოფილი თეორია უნდა ცდილობდეს იმას, რასაც ცდილობდა სოკრატე თავის დიალოგებში. რას გულისხმობდა სოკრატე, როცა ადამიანებს უსვამდა კითხვებს? იგი გულისხმობდა, რომ მათ ამ კითხვებზე პასუხი იციან, მაგრამ არ შეუძლიათ ამ პასუხის გამოთქმა — სწორედ იმიტომ, რომ ეს არის ამ კითხვაზე პასუხის არათემატიზირებული ცოდნა. სოკრატისეული მეთოდი გამიზნული იყო იმაზე, რომ ამ

დიალოგის დროს ადამიანში დაბადებულიყო კითხვაზე უკვე გაცნობიერებული პასუხი – ის პასუხი რომელსაც ადამიანი როგორც დიალოგის პარტნიორი თავის თავში ატარებდა, მაგრამ თვითონ კი ვერ გამოეთქვა: და აი, ასეთ მეთოდს (ესეც ვთქვით წინა ლექციაზე) ეწოდა მაიევეტიკის მეთოდი. მაიევეტიკა არის ბებიაქალის ხელოვნება. ამ შემთხვევაში სოკრატე თითქოს ბებიაქალი იყო და იგი ამბობდა, რომ დედამისისგან გადმოეღო ეს მეთოდი. რა თქმა უნდა, ბავშვი ქალის სხეულში არის ბებიაქალის გარეშეც, მაგრამ ბებიაქალი სწორედ იმისთვის არის საჭირო, რომ ბავშვი დაიბადოს. აი სწორედ ისეთი ცოდნის, ისეთი არათემატიზირებული ცოდნის თემატიზაცია, რომელიც მხოლოდ დიალოგში შეიძლება მოხდეს, ეწოდება – სოკრატედან მოყოლებული – „მაიევეტიკა“.

უკვე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენ კიდევ ორი ერთმანეთთან დაკავშირებული შტრიხი აღმოვაჩინეთ თეორიის ჩვენეულ კონცეფციაში: თეორია უნდა იყოს დიალოგი ჩვენთან. სხვა შემთხვევაში იგი ჩვენთვის უცხო იქნება, უცხო დარჩება, როგორც არ უნდა შევეცადოთ ჩვენ მისი გონებრივი ათვისება თუ დამახსოვრება. მაგრამ ყოველი თეორია, გარდა იმისა, რომ იგი დიალოგია და სწორედ იმიტომ, რომ იგი დიალოგია, უნდა იყოს ჩვენთვის ანაძნეხის, გახსენების, საკუთარი გაუცნობიერებელი სიღრმის გახსენების საბაბი და საშუალება და ყოველი თეორია უნდა იყოს თავისი უმთავრესი მეთოდის მიხედვით მაიევეტიკური თეორია. ყოველ თეორიაში ჩვენ უნდა ვიყოთ ასახული ჩვენი შინაგანი უთქმელი, მაგრამ თეორიის მიერ ნათქვამი სიტყვით. ამავე დროს ეს სიტყვა – თუნდაც პოტენციურად – უნდა უსასრულოდ გრძელდებოდეს და ვითარდებოდეს, რადგან ადამიანი, როგორც ჩვენ უკვე პასკალზე დაყრდნობით ვთქვით, უსასრულოდ აღემატება საკუთარ თავს და ყოველი ჩვენგანი ამ შინაგანი პოტენციური უსასრულობის წყალობით და მასზე დაყრდნობით მიილტვის იმისკენ, რომ იქცეს მთელი და მართლაც უსასრულო კაცობრიობის წარმომადგენლად. ეს ლტოლვა ჩვენში მოცემულია არათემატიზირებულად. სწორედ ამაშია ადამიანის ღირსება: იგი, როგორც პასკალმა თქვა, უსასრულოდ აღემატება თავის თავს.

განვადრძოთ ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსი. ჩვენ ვიმყოფებით ამ დისკურსის დასაწყისში. ყოველი მსგავსი დისკურსი, ანუ ისეთი დისკურსი, რომლის მიზანია ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ფენომენის დასახელების, აღწერის და გაგების ცდა, წარმოადგენს გზას, რომელიც ჩვენ უნდა გავიაროთ და სწორედ ამ გზის დასაწყისში ჩვენ შევეცადეთ მოგვეხდინა განსაზღვრა იმისა, თუ როგორი, რა სახის უნდა იყოს ჩვენი ეს გზა ანუ როგორი უნდა იყოს ეს ჩვენი დისკურსი. სიტყვა „დისკურსის“ თავდაპირველი სემანტიკა არის „მეტყველება“, მაგრამ ჩვენს ეპოქაში მოხდა და ხდება ამ სიტყვის ტერმინოლოგიზაცია. ნებისმიერი ტერმინოლოგიზაცია კი, როგორც ვიცით, ნიშნავს სიტყვის ტრანსპოზიციას. როგორც ბევრ შემთხვევაში, აქაც მოხდა სიტყვის გადატანა ანუ ტრანსპოზიციაცა ყოველდღიურობის სფეროდან სააზროვნო სფეროში. ამიტომ დღეს, ძალიან ხშირად, იმის მაგივრად, რომ ილაპარაკონ რომელიმე მეცნიერების შესახებ, უფრო ხშირად ლაპარაკობენ ამ მეცნიერებისათვის დამახასიათებელ დისკურსზე. მაგ: ფილოსოფიურ დისკურსზე, ფსიქოლოგიურ დისკურსზე და ა. შ. ის, რაზედაც ჩვენ ახლა ვლაპარაკობთ, არის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი თანამედროვე კულტურისა. თანამედროვე პოსტმოდერნისტული კულტურის მიხედვით ადამიანის აზროვნებას და, უფრო მეტიც, სინამდვილის ადამიანურ ხედვას განსაზღვრავს ენა, ხოლო ენა კი არსებობს პირველ რიგში ძირითადად ტექსტის, ტექსტთა ნაკადის სახით. და როგორც არის ეს ტექსტი თავისი სტრუქტურით, ისეთია თვით აზროვნებაც. აზროვნება კი არ განსაზღვრავს ენას, არამედ, პირიქით, ენა განსაზღვრავს მას. ამიტომაც ფილოსოფია ისეთია, როგორც არის ფილოსოფიური დისკურსი. ფსიქოლოგიაც ისეთია, როგორც არის ფსიქოლოგიური დისკურსი და ა.შ.

რა თქმა უნდა, ჩვენი სალექციო კურსი უნდა ვაქციოთ კულტუროლოგიურ დისკურსად. მაგრამ მთავარია, როგორი იქნება ცნებათა ის სისტემა, ის კონცეპტუალური სისტემა, რომელიც იქცევა ჩვენს საყრდენად კულტურის აღწერის თუ გაგების

პროცესში. უკვე ვთქვით, რომ თეორია არ უნდა იყოს მხოლოდ ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებულებათა ერთობლიობა – ისე, როგორც ეს ტერმინი ძირითადად ესმის თანამედროვეობას. თეორია უნდა იყოს, პირველ რიგში, იმ ფენომენის ხედვა, რომლის შესახებ, რომელთანაც დაკავშირებით ჩვენ უნდა განვაერთაოთ ჩვენი დისკურსი, ხოლო უკვე ამ ხედვის საფუძველზე – თეორია, როგორც ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა. ე.ი. ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსი როგორც კულტურის თეორია უნდა იყოს კულტურის ჩვენეული ხედვის ასახვა, ამ ხედვის შედეგის აღწერა. მაგრამ ამ შემთხვევაში სიტყვა „ხედვა“, ბუნებრივია, უნდა მივანიჭოთ არა უბრალოდ ის მნიშვნელობა, რომელიც ენიჭება მას ყოველდღიურობაში (მაგ: „ასეთია სიტუაციის ჩვენი ხედვა“), არამედ უნდა მივანიჭოთ შემეცნებითი მნიშვნელობა.

როგორც უკვე ითქვა, თანამედროვეობას აქვს ორი სახე: ზედაპირი და სიღრმე. ზედაპირი ხმარობს გაცვეთილ სიტყვებს და თუ ჩვენც ვიხმართ სიტყვა „თეორიას“ მხოლოდ ამ გაგებით (როგორც ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა), ეს იქნება ამ სიტყვის ისეთი ხმარება, რომელიც მას უკარგავს თავდაპირველ სემანტიკას (და აი, სწორედ ეპოქის ზედაპირია, რომ ცდილობს ამგვარი გაცვეთილი სიტყვებით ჩვენს ზომბირებას). ძალიან ადვილია იხმარო სიტყვა „თეორია“, თუ მას დაუკარგავ თავდაპირველ მნიშვნელობას. იგივე ითქმის სხვა სიტყვებზეც, მაგრამ ეპოქის ზედაპირის გარდა არსებობს მისი სიღრმეც. ამ სიღრმით და ამ სიღრმეში ხდება ჩვენთვის მნიშვნელოვან სიტყვათა – ტერმინთა თავდაპირველი სემანტიკის აღდგენა. ამიტომ შევეცადეთ „თეორია“ გაგვეგო უფრო ფართოდ და უფრო ღრმადაც. რომელი იყო ის სემანტიკური შტრიხები, რომელიც ჩვენ ტერმინ „თეორიას“ შეეძინეთ? კულტურის თეორია უნდა იყოს კულტურის ხედვა და ამ ხედვის კონცეპტუალური აღწერა, მაგრამ რა ხდება ამ დროს? რა ხდება იმათ მხრივ, ვინც ასეთ აღწერას ახდენს?

ნებისმიერი თეორია, რაკი ის არის დისკურსი, მუდამ გულისხმობს (როგორც ნებისმიერი დისკურსი) აღრუხანტს და აღრუხანტს. ჩვენ გვსურს დავსვათ ფრიად მნიშვნელოვანი კითხვა:

როგორი უნდა იყოს ურთიერთ მიმართება კულტუროლოგიურ დისკურსსა და ზოგადად დისკურსს შორის? აღვადგინოთ ტერმინ „დისკურსის“ თავდაპირველი სემანტიკა. განასხვავებენ მონოლოგიურ და დიალოგიურ მეტყველებას. მაგრამ ეს განსხვავება არ ასახავს მეტყველების როგორც ფენომენის ჭეშმარიტ ფორმასა და შინაარსს. საბოლოო ანგარიშში ყოველი მონოლოგი გულიხმობს იმას, ვისთანაც ის მონოლოგი უნდა მივიდეს, ე.ი. დიალოგსა და მონოლოგს შორის განსხვავება ზედაპირულია, სიღრმისეულად ყოველი დისკურსი არის დიალოგი. ყოველ ენას აქვს ორი შიდა სახე: ყოველი ენა არის სამყაროს ხატი, ყოველ ენაში ასახულია სამყარო მის მთლიანობაში და ეს არის ენის პირველი შიდა სახე. რაც შეეხება მის მეორე შიდა სახეს: ყოველი ენა არის დიალოგი და თუ ეს ასეა, როგორი მიმართება უნდა იყოს თეორიის, როგორც დისკურსის ორ სუბიექტს შორის – ადრესანტს შორის, ანუ იმას შორის, ვინც რომელიღაც ფენომენის აღწერას ახდენს (ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ „თეორიის“ მეორე, არაფუძისეულ, მაგრამ „თანამედროვე“ მნიშვნელობას, მაგრამ ეს ამავე დროს აუცილებელი მნიშვნელობაა), როგორი მიმართება უნდა იყოს ამ თეორიის ავტორსა და იმ სუბიექტებს შორის, რომლებიც მას ტექსტად აღიქვამენ? თუ ყოველი დისკურსი სიღრმისეულად არის დიალოგი, ყოველი თეორიაც, რაკი იგი დისკურსს გარეშე ვერ შეიქმნება და ვერ „იფუნქციონერებს“, უნდა იყოს დიალოგი. აი, ეს არის ის, რაც დიდი ხანია დაეიწყებული ჰქონდათ ევროპულ მეცნიერებებს. მეცნიერება, როგორც წესი, არსებობდა ისეთი ფორმით და შინაარსით, რომელსაც არაფერი ჰქონდა საერთო იმათ შინაგან სამყაროსთან, ვინც ამ თეორიას ეცნობოდა. აი ამიტომ, ერთ-ერთი ჩვენი მიზანი, თუ გვსურს, რომ კულტუროლოგიური დისკურსი იყოს თეორია იმ გაგებით, როგორც ჩვენ შევეცადეთ იგი განგვესაზღვრა, იგი უნდა იყოს დიალოგი ადრესანტსა და ადრესატს შორის.

ყოველი დიალოგი კი გულისხმობს, თუ ჩვენ ამ სიტყვას ვიხმართ თავდაპირველი და არსებითი მნიშვნელობით, მონაწილეობა თანასწორუფლებიანობას, გულისხმობს იმას, რომ ადრესანტი ისევე აუცილებელია ადრესატისათვის, როგორც პირუკუ. თუ

თორიას სურს ჰქონდეს ეგზისტენციალური შინაარსი და მნიშვნელობა, მაშინ ადრესატისთვის (ვინც უშუალოდ ქმნის დიალოგს) უნდა ჰქონდეს გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმას, თუ რამდენად შეესაბამება თეორია როგორც თემატიზირებული ცოდნის მცდელობა იმას, რასაც მისი მსმენელი თუ მკითხველი თავისთავში ატარებს არათემატიზირებული სახით. ეს სწორედ ის არის, რაც ამ დისკურსის მონაწილეების ერთობლივ საზრისს ქმნის. ადრესანტი ამ შემთხვევაში აგებს სწორედ რაღაც ისეთს, რასაც „თეორია“ უნდა ვუწოდოთ. ნებისმიერ ადამიანს აქვს მოთხოვნილება იმისა, რომ ის, რაც მასშია გაუცნობიერებლად და არათემატიზირებულად, იქნეს თემატიზირებული. რა სურს ადრესატს? ის, რომ დაინახოს მასში არათემატიზირებულად მიცემულის თემატიზაცია. ეს რომ არა, მაშინ იგი იმ თეორიას, რომელსაც მას „აწვდიან“, ჩათვლის „თავს მოხვეულებად“ და მის მიმართ გამოვლენილი ძალადობის აქტად. აი, ეს სწორედ ისაა, როცა ადამიანს აიძულებენ იკითხოს ის ან თქვას ის, რაც მისთვის არ არის საინტერესო. ე.ი. თეორია დიალოგი იქნება იმ შემთხვევაში, როცა იგი არის ანამნეზი. როცა ჩვენ ვეცნობით თეორიას, ვიხსენებთ იმას, რაც ჩვენში არის, მაგრამ არის ჩვენს არაცნობიერში „ჩაძირული“ და ამდენად არათემატიზირებული. ესე იგი თეორია უნდა გავიგოთ როგორც თითქოსდა ჩვენში ჩაძირულად მყოფის „ამოძირვა“. ამიტომ ადრესატის მხრიდან თეორიის აღქმა არის, თუ პლატონისეულ ტერმინს ვიხმართ, ანამნეზი. მაგრამ, კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ისიც, თუ რას უწოდებდა სოკრატე თავის მეთოდს. იგი იხსენებდა, რომ დედაძმისი იყო ბებიაქალი, ხოლო ბებიაქალის ხელოვნებას საბერძნეთში კი უწოდებდნენ „მაიეგტიკას“. როგორც ნებისმიერ თეორიას, ისე კულტურის თეორიასაც გამოხატავს კულტუროლოგიური დისკურსი, რაც გულისხმობს კომუნიკაციის აქტს, კომუნიკაციის აქტი კი გულისხმობს როგორც ადრესატს, ასევე ადრესანტს. მაშ რა არის დისკურსი ადრესატის მხრიდან, თუ არა ანამნეზი! შენ უნდა ღცნლ შენი შინაგანი სამყარო იმისათვის, რომ თემატიზირებულად დაინახო ის, რაც შენში არის არათემატიზირებული სახით. ე.ი. თეორია უნდა იყოს ადრესატის მხრიდან ანამნეზი, მაგრამ რა უნდა იყოს იგი ადრესანტის

მხრიდან? უნდა იყოს ის, რასაც გულისხმობდა სოკრატე. ე.ი. მაიევტიკა ე.ი. ყოველ თეორიაში, როგორც დისკურსში, უნდა იყოს შერწყმული ანამნეზი და მაიევტიკა. ყველა ჭეშმარიტი თეორია და რა თქმა უნდა, კულტურის თეორიაც, უნდა იყოს ანამნეზისა და მაიევტიკის სინთეზი.

ლ ე ძ ც ი ა 5

განვსაზღვროთ, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს ის, რასაც დღეს მსოფლიო საუნივერსიტეტო სივრცეში ეწოდება „კულტუროლოგია“. რა არის იმის მიზეზი, რომ ჩვენს კურსს ვიწყებთ ამ პრობლემით, ამ მიზნის ასეთი ფორმულირებით? პირველი შესაძლო პასუხი ამ კითხვაზე შეიძლება ფორმულირებულ იქნეს შემდეგნაირად: კულტუროლოგია მნიშვნელოვანი სიახლეა თანამედროვე უნივერსიტეტისთვის, განათლების საუნივერსიტეტო სივრცისათვის და, რა თქმა უნდა, გესურს ვიცოდეთ, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს, როგორი უნდა იყოს ამგვარი კურსი. თვით ეს ტერმინი, – „კულტუროლოგია“ – ბევრის მოქმელი თავისთავად არ არის, რადგან იგი შედგენილია ისეთი ფართოდ გავრცელებული ტერმინების ანალოგიით, როგორიცაა „ბიოლოგია“, „ფიზიოლოგია“, „გეოლოგია“ და ა.შ. ამ თვალსაზრისით „კულტუროლოგია“, როგორც ჩანს, უნდა იყოს ისეთი მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის კულტურას, მაგრამ აქ უნდა მივუთითოთ იმ მომენტებზე, რომლებიც ერთნაირად მნიშვნელოვანი იქნება ჩვენთვის. თუ დავუკვირდებით ტერმინ „კულტუროლოგიას“, დავინახავთ, რომ იგი შედგება, როგორც ყველა მსაგავსი ტერმინი, ორი ნაწილისაგან, ორი ელემენტისაგან: „კულტურა“ და – „ლოგია“. ამ ორი ელემენტიდან პირველი ელემენტი ნებისმიერ მსგავს ტერმინში მიუთითებს იმაზე, რასაც მოცემული მეცნიერება შეისწავლის. მაგალითად ბიოლოგია: „ბიოს“ ნიშნავს „სიცოცხლეს“ და შესაბამისად ბიოლოგია შეისწავლის სიცოცხლეს როგორც ფენომენს. გეოლოგია კი („გეო“ – ნიშნავს დედამიწას) შეისწავლის დედამიწას და ა.შ.

რაც შეეხება მეორე ნაწილს — „ლოგია“, თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ამ ტერმინებისათვის სპეციფიკური „ლოგია“ წარმოშობილია ბერძნული სიტყვა „ლოგოსისაგან“. „ლოგოსი“ თავდაპირველად ნიშნავდა „სიტყვას“, შემდეგ კი ამ „ლოგოსმა“ გაიფართოვა თავისი სემანტიკა. „ლოგოსი“ გაფართოებული სემანტიკით ნიშნავდა აზრსაც, კანონსაც კი და თუ ჩვენი განხილვის ორბიტაში შემოვიყვანთ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ამ სიტყვის სემანტიკა იძენს იმ მისტერიულურ („მისტერია“ ნიშნავს „საიდუმლოს“) მნიშვნელობასაც, რომელიც მას აქვს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ფარგლებში. გახსოვთ, ალბათ, როგორ იწყება იოანეს სახარება: „თავდაპირველად იყო სიტყვა, სიტყვა იყო ღმერთთან და სიტყვა იყო ღმერთი“. „სიტყვა“ ბერძნულ ორიგინალში არის „ლოგოსი“. „ლოგოსში“ იგულისხმება სამების მეორე წევრი ანუ ის, ვინც სამების მეორე წევრის განკაცების შედეგად მოგვევლინა როგორც ქრისტე. ხედავთ, რა დიდი, ამოუწურავი სემანტიკური დიაპაზონი აქვს სიტყვა „ლოგოსს“ და ეს „ლოგია“ ნაწარმოებია სწორედ ამ „ლოგოსისგან“. მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ „კულტუროლოგია“? როგორც სიტყვა კულტურაზე, ისე იმ აზრის თუ შიდა კანონის წარმოჩენა, რომელიც უნდა ჰქონდეს კულტურას? მაგრამ იქნებ გავითვალისწინოთ ის სემანტიკური ნახტომიც, რომელიც მოხდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში? (რატომ „ნახტომი“? იმიტომ რომ იოანესეულ სახარებაში და არა მარტო იოანესეულ სახარებაში, არამედ მთელ ქრისტიანულ კონტექსტში „ლოგოსი“ კვლავ ნიშნავს „სიტყვას“, კონკრეტულად კი „ღვთიურ სიტყვას“ და ამავე დროს ნიშნავს ქრისტეს. სემანტიკური თვალსაზრისით ეს მართლაც ნახტომია, რომელიც მოახდინა „ლოგოსმა“). მაგრამ, როცა ამბობენ: „ბიოლოგია“, „გეოლოგია“ და ა.შ. ამ „ლოგიაში“ ხომ აღარ არის შენარჩუნებული „ლოგოსის“ მთელი ზემოთხსენებული სემანტიკური დიაპაზონი..

ჩვენ თავიდანვე მოგვიხდა ლაპარაკი ჩვენს ეპოქაზე (და შეუძლებელი იყო არ შევხებოდით ჩვენს ეპოქას. იმტომ, ჩვენ ვსაუბრობთ სწორედ არა განყენებულ აბსტრაქტულ სივრცეში, არამედ სწორედ იმ ეპოქაში, რომლის ფარგლებშიც გვიხდება

ჩვენი ადამიანური არსებობის რეალიზაცია). ამიტომ ვთქვათ „კონკრეტულად ჩვენს ეპოქაზე ის, რაც ითქმის ნებისმიერ ეპოქაზე (თუმცა გარდამავალ ეპოქებზე და მით უმეტეს რადიკალური თვალსაზრისით გარდამავალ ეპოქებზე ითქმის განსაკუთრებული ხაზგასმით) ის რომ ჩვენს ეპოქას აქვს როგორც ზედაპირი, ისე სიღრმე.

როგორც უკვე ითქვა, ჩვენი ეპოქა შეიძლება დავინახოთ ორი განსხვავებული პრიზმით: ერთის მხრივ, ეს არის ეპოქა, სადაც ხდება, როცა ხდება სიტყვათა სემანტიკური ცვლათა. ჩვენ ამ თეზისის დასაბუთება მოვახდინეთ სიტყვა „თეორიაზე“ დაყრდნობით. მაგრამ, მეორეს მხრივ ჩვენს ეპოქას აქვს სიღრმეც. და აი, სწორედ ამ სიღრმეში ხდება ჩვენთვის მნიშვნელოვან სიტყვათა თავდაპირველი, საწყისებრივი სემანტიკის აღდგენაც. მაგრამ ნიშნავს ეს იმას, რომ ეს მეორე პროცესი, რომელიც მიუთითებს სწორედ ეპოქის სიღრმის არსებობაზე, ხორციელდება სრულად, რომ მან უკვე მოიცვა ან აპირებს მოიცვას ჩვენი ადამიანური სივრცე? შეუძლებელია, ეს ასე იყოს. რატომ? იმიტომ, რომ, წმინდა სტატისტიკური თვალსაზრისით (სტატისტიკა გვიჩვენებს იმას, რაც უფრო ხშირად ხდება, რაც ყველაზე უფრო ტიპურია საყოველთაოდ აღიარებული თვალსაზრისით). ზედაპირი უეჭველად დომინირებს (თუმცა ამავე დროს შეიძლება ითქვას შემდეგიც: საკმარისია არსებობდეს თუნდაც ერთი მცდელობა იმისა, რომ აღდგეს ეგზისტენციური თვალსაზრისით რომელიმე მნიშვნელოვანი სიტყვის თავდაპირველი სემანტიკა, რომ ეს იქნებოდა მაჩვენებელი იმისა, რომ არსებობს ეპოქის არა მარტო ზედაპირი, არამედ სიღრმეც). დავსვათ ასეთი კითხვა: როცა ჩვენ ვხმარობთ ისეთ ტერმინს, როგორცაა „კულტუროლოგია“, გვეუბნება ელემენტი „ლოგია“ რამეს იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს ჩვენი შემეცნებითი და არა მარტო შემეცნებითი დამოკიდებულება კულტურის მიმართ? რა თქმა უნდა, არა. მაგრამ გვეუბნება მსგავს რამეს იგივე ელემენტი, როცა ლაპარაკია სიცოცხლეზე, როცა ლაპარაკია დედამიწაზე? ჩვენ ხომ ვერ ვიტყვით, რომ ისეთ ფენომენზეა ლაპარაკი, რომლებსაც ჩვენთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა არ ჰქონდეს.

შეიძლება ითქვას, რომ დედამიწა ინარჩუნებს თანამედროვე ადამიანის ხელში იმ სიმდიდრეს და მიმზიდველობას, რომელიც მას ოდესღაც ჰქონდა? პირიქით. არის თუ არა გარკვეული პარალელი ამ ფაქტებსა და ისეთ ფაქტებს შორის, როგორიცაა მსგავს ტერმინებში („ბიოლოგია“, „გეოლოგია“ და ა.შ.) ისეთი ელემენტების სემანტიკური გაცვეთილობა, როგორიც არის „ლოგია“? „ლოგია“ ხომ წარმოშობით „ლოგოსია“. გავისხენოთ და წარმოვიდგინოთ სემანტიკური ნახტომი, რომელიც ამ სიტყვამ მოახდინა – თუმცა ეს არც ისეთი ადვილი წარმოსადგენია – და დავსვათ კითხვა: არის რაიმე ამ ნახტომისაგან, ამ სემანტიკური დიაპაზონისაგან შენარჩუნებული სუფიქს „ლოგიაში“? და რომ ყოფილიყო შენარჩუნებული, მაშინ რა მნიშვნელობა ექნებოდა ამას? როგორი იქნებოდა მაშინ ჩვენი დამოკიდებულება სიცოცხლის ფენომენის მიმართ ან დედამიწის როგორც ფენომენის მიმართ? ისეთი, როგორიც ახლა?

თუ ჩვენს დამოკიდებულებას მისი შედეგის მიხედვით შევაფასებთ, როგორ უნდა შეფასდეს თანამედროვე მეცნიერების დამოკიდებულება იმ ფენომენის მიმართ, რომლებსაც იგი შეისწავლის? თანამედროვე მეცნიერება საბოლოო ანგარიშში მუდამ იძენს პრაქტიკულ – ტექნოლოგიურ მნიშვნელობას. მარამ ითვლება, რომ ჩვენი ეპოქა არის ეკოლოგიური კატასტროფის ეპოქა. რა თქმა უნდა, შეიძლება ვიკითხოთ: რა შუაშია ამ შემთხვევაში გეოლოგია და ბიოლოგია? მაგრამ ეს ეკოლოგიური კატასტროფა ერთ დღეში და, საერთოდ, დროის რომელიღაც ძალიან მოკლე მონაკვეთში არ მომხდარა – ეს ისტორიული პროცესია. როდის დაიწყო ეს ისტორიული პროცესი? სწორედ მე-16, მე-17 საუკუნეების წიაღიდან, როცა საერთოდ გაჩნდა ისეთი ფენომენი, როგორიც არის თანამედროვე მეცნიერება და გრძელდებოდა მთელი სამი თუ ოთხი საუკუნის განმავლობაში. ეს საუკუნეები იყო ანთროპოცენტრისტული მსოფლმხედველობის საუკუნეები. შუა საუკუნეები კი იყო თეოცენტრიზმის ეპოქა, რაც ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი სამყაროს ცენტრში ხელაველა ღმერთს. – რენესანსიდან მოყოლებული კი დაიწყო ანთროპოცენტრიზმის ეპოქა. ანთროპოცენტრიზმი კი ის მსოფლმხედველური პრინციპია, როცა ადამიანი სამყაროს ცენტრში ხელავს თავის თავს, როცა იგი

უკვე აღარ არის არავისა და არაფრის წინაშე პასუხისმგებელი, გარდა საკუთარი თავისა. ანთროპოცენტრისტული ეპოქა — დაწყებული რენესანსიდან ჩვენამდე — ეს არის ის ეპოქა, რომელიც თავის მთავარ მიზნად ისახავს პროგრესს და პირველ რიგში მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს. მაგრამ რა დაინახა თანამედროვე ადამიანი? მან დაინახა, რომ თურმე მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი ნიშნავს ეკოლოგიურ კატასტროფას. ის, რაც გასული ასლო საუკუნეების განმავლობაში იყო ადამიანის — როგორც იგი თვლიდა — სიამაყის საფუძველი, აღმოჩნდა ეკოლოგიური კატასტროფის საფუძველი. მეცნიერულტექნიკურ პროგრესს თავიდანვე ახლდა დადებითი ნიშანი, პლიუსი, დღეს კი, თუ ჩვენ ამ კატასტროფას თვალს გავუსწორებთ, პლიუსი უნდა შეეცვალოს მინუსით. მაგრამ არსებობს კატასტროფის მეორე გაგებაც. საერთოდ, როცა თანამედროვეობაში ლაპარაკია კატასტროფაზე, სიტყვას „კატასტროფა“, როგორც წესი, წინ უძღვის ხოლმე სიტყვა „კრიზისი“. აი, სწორედ მე-20 საუკუნე ითვლებოდა, განსაკუთრებით პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ, კრიზისის საუკუნედ. პროგრესის განცდამ ადგილი დაუთმო კრიზისის განცდას, მაგრამ ჩვენს დროში, რომელიც არის საუკუნეთა მიჯნა (მე-20 და 21-ე საუკუნეთა მიჯნა) თვით სიტყვა „კრიზისმა“ ადგილი დაუთმო სიტყვას „კატასტროფა“ და, შესაბამისად, „კრიზისის განცდამ“ ადგილი დაუთმო კატასტროფის განცდას“. ქართველ ფილოსოფოსს მერაბ მამარდაშვილს ეკუთვნის გამოთქმა „ანთროპოლოგიური კატასტროფა“. ეკოლოგიურ კატასტროფაზე ლაპარაკობდა მთელი მსოფლიო, მაგრამ მან პირველად იხმარა გამოთქმა „ანთროპოლოგიური კატასტროფა“. ეკოლოგია მოდის ბერძნული სიტყვიდან „oikos“-ს, რომელიც ნიშნავს „სახლს“. მაშინ „ეკოლოგიური კატასტროფა“ ნიშნავს, რომ ინგრევა ჩვენი სახლი, ე.ი. ჩვენი პლანეტა, მაგრამ „ანთროპოლოგიური კატასტროფა“ კი ნიშნავს, რომ თვითონ „ადამიანში ინგრევა ადამიანი“. დღეს უკვე შეუძლებელი ხდება შეეპაროს ვინმეს ეჭვი იმაში, რომ ეკოლოგიური კატასტროფის პარალელურად არსებობს ანთროპოლოგიური კატასტროფაც. ამ ორ კატასტროფას შორის არის გარკვეული მიმართება, ამიტომ ეს კატასტროფები უნდა აღვიქვათ მთლიანობაში — როგორც ერთი

და ერთიანი კატასტროფა. და თუ ეკოლოგიურ კატასტროფას უნდა გაეგლო ისტორიული გზა, მაშინ იგივე უნდა ვთქვათ ანთროპოლოგიურ კატასტროფაზეც – მასაც უნდა გაეგლო ისტორიული გზა – გზა, რომელიც, ალბათ, უნდა მივიჩნიოთ ეკოლოგიური კატასტროფის წინაპირობად. შეიძლება ამ ორ კატასტროფას, რომელიც სინამდვილეში უნდა აღვიქვათ როგორც ერთიანი კატასტროფა, არ ჰქონდეს წყარო იმაში, თუ როგორ არის გაგებული ადამიანის მიერ ის, რასაც „შეცნიერებას“ უწოდებენ – იქნება ეს ბიოლოგია, გეოლოგია თუ თუნდაც კულტუროლოგია?

შეიძლება ამ ერთიანი კატასტროფის ძირი და წყარო არ იმალებოდეს იმ „ლოგიაში“, რომელიც ასე თვალშისაცემად დაინახება ამ ტერმინში? შეუძლებელია კატასტროფის წყარო და ფუძე იყოს თვით სიცოცხლე. კატასტროფა უნდა ვეძიოთ არა სიცოცხლის ფენომენში, არამედ სიცოცხლის ფენომენისადმი იმ მეცნიერულ-ტექნიკურ დამოკიდებულებაში, რომელიც განუყოფელი იყო ანთროპოცენტრიზმისაგან და მის მიერ ნაგულისხმევი პროგრესისაგან. რომ გაეაბათ ხიდი დღევანდელ და შემდეგ ლექციას შორის, დავსვათ კითხვა: როგორი უნდა იყოს ჩვენი შემეცნებითი დამოკიდებულება კულტურის მიმართ, თუ ამ პრობლემის დასმა გვიხდება ეკოლოგიური და ანთროპოლოგიური კატასტროფის პირობებში?

სწორედ ამ პირობებში უნდა მივიღოთ ეს გადამწყვეტილება. სინამდვილეში ჩვენ დავიწყეთ ეს პროცესი, ანუ ამ გადამწყვეტილებიდან „მოძრაობა“ მაშინ, როცა პირველად ვთქვით, რომ ჩვენი შემეცნებითი დამოკიდებულება კულტურის მიმართ უნდა იყოს თეორიული, ხოლო „თეორია“ კი უნდა გავიგოთ იმ ორი სემანტიკური მომენტის სინთეზზე დაყრდნობით, რომლებიც ვახსენეთ. სინთეზი შეიძლება გვქონდეს მაშინ, თუ ჩვენ აღვადგენთ სიტყვა „თეორიის“ თავდაპირველ სემანტიკას და აღვიქვამთ მას იმ სემანტიკასთან ერთიანობაში, რომელიც ამ ტერმინს დღეისათვის აქვს შექმნილი.

ვინც ყურადღებით აღევნებდა თვალ-ყურს იმას, რაზედაც ჩვენ გვქონდა აქამდე საუბარი, შეამჩნევდა: ჯერ დაისვია კიოხვია იმის თაობაზე, თუ როგორი უნდა იყოს კულტურის ჩვენი კონცეფცია; და ჩვენ გადავწყვიტეთ, რომ ეს უნდა იყოს თეორია, სახელდობრ „თეორია“ ამ სიტყვა-ტერმინის მთელი თავდაპირველი სემანტიკის აღდგენით, ხოლო შემდეგ, თუ გვახსოვს, გვქონდა ლაპარაკი თეორიის ისეთ ორ ასპექტზე, ან, შეიძლება ითქვას, განზომილებაზე, როგორიცაა მისი ანამნეზურობა და მავეტიკულობა. მაგრამ ითქვა ისიც, რომ თეორია ამავე დროს არის დისკურსიც; და რატომ არის იგი დისკურსი? იმიტომ, რომ სიტყვა – ტერმინ „თეორიას“ ჩვენთვის აქვს ორი მნიშვნელობა. პირველი, ეს არის ის მნიშვნელობა, რომელიც მას თავდაპირველად ქონდა – „ყურება-ცქერის“ და, შესაბამისად, „ხედვის“ მნიშვნელობა. თეორია ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ უნდა ვხედავდეთ ჩვენი შინაგანი ხედვით იმას, რის თეორიასაც ვაგებთ; მაგრამ თეორია, ამავე დროს, თანამედროვე გაგებით, არის ურთიერთდაკავშირებულ მტკიცებათა ერთობლიობა. მაგრამ ნებისმიერი მტკიცება და, მითუმეტეს, მტკიცებათა ერთობლიობა, – ეს არის დისკურსი. მაგრამ რა არის დისკურსი? დისკურსი არის მეტყველება, ხოლო მეტყველება კი, მოგეხსენებათ, არ არსებობს ენის გარეშე. დისკურსის ნებისმიერი აქტი – ეს არის ენის, რომელიდაც ენობრივი სისტემის, აქტუალიზაცია. ქართული დისკურსი ქართული ენის აქტუალიზაციაა და ასე შემდეგ. კულტუროლოგიური დისკურსიც, ისე, როგორც ნებისმიერი თეორიული დისკურსი, უნდა წარმოადგენდეს აქტუალიზაციას არათემატიზირებული, მაგრამ ჩვენში მაინც არსებული ცოდნაგაგებისა, ამ ცოდნა გაგების თემატიზაციას და სწორედ ამ სახით უნდა გვქონდეს საქმე დისკურსთან. მაგრამ ნებისმიერი დისკურსი გულისხმობს კომუნიკაციის აქტს, ის ვინც აგებს თეორიას, ერთდროულად აგებს ამ თეორიის დისკურსსაც. მაგრამ ნებისმიერი დისკურსი, როგორც ითქვა, წარმოადგენს

კომუნიკაციის აქტს და ამიტომ არის დიალოგი. ნებისმიერი დისკურსი, ანუ კომუნიკაციის ნებისმიერი აქტი, გულისხმობს ორ კომუნიკანტს – ადრესანტს და ადრესატს. ამიტომ, თუ თეორია, გარდა იმისა, რომ არის ხედვა, ამავე დროს არის დისკურსიც, მაშინ აუცილებლად უნდა იყოს ის, ვინც უშუალოდ აგებს ამ დისკურსს, ესე იგი თეორიულ დისკურსს და აუცილებლად უნდა იყოს ისიც, ვისთვისაც ეს დისკურსი იგება, ანუ უნდა იყვნენ ადრესანტიც და ადრესატიც. მაგრამ თეორიის ეს დისკურსულობა ჩვენ დაუუკავშირეთ თეორიის იმ ორ ასპექტს, რომელსაც ეუწოდებთ „ანამნეზურობა“ და „მავეტიკულობა“. [თეორია არის ანამნეზი: ყველა ადამიანმა თეორიაში უნდა დცნოს ის, რასაც იგი თეორიის გარეშე „თავის თავში“ ატარებდა, თითქოს გაიხსენოს იგი, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ისეთი ფორმით, როგორსაც გულისხმობს ნებისმიერი თემატიზაცია. ერთი და იგივე წარმოდგენა, ერთი და იგივე აზრი და ერთი და იგივე გრძნობაც კი შეიძლება არსებობდეს არათემატიზირებულად და თემატიზირებულად. და თუ ჩვენ ხელოვნება საერთოდ და ხელოვნების რომელიმე ცალკეული კონკრეტული ქმნილება გვიზიდავს, ამ მიზიდულობას აქვს თავისი საწყისი სწორედ იმაში, რომ მასში თემატიზირებულია ის, რაც ჩვენში იყო ან არის არათემატიზირებული სახით. ჩვენ რაღაცა გვამოძრავებს შინაგანად, ყოველი ჩვენგანი თითქოს ატარებს თავის თავში ნატერას იმისას, რომ თემატიზირებული, გამოთქმული სახით ნახოს, დაინახოს, იხილოს ის, რასაც იგი თავის თავში ატარებს. და აი, სწორედ ხელოვნებას აქვს ეს ძალა და ეს უნარი, რომ თემატიზირებულად წარმოადგინოს ის, რასაც ჩვენ ჩვენში შინაგანად ვატარებთ, რაც ჩვენ შინაგანად გვადლეულებს, მაგრამ რაც ვერ გამოხატულა, ე.ი. რასაც ვერ მიუღია თემატიზირებული სახე. ეს თემატიზირება, როგორც ჩანს, შეიძლება მოხდეს იმ სახით, როგორც მას ახდენს ხელოვნება, ანუ ხატოვნურად. და თუ ჩვენ მიგვიზიდა ხელოვნების ნაწარმოებმა, ეს უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ მან მოახდინა თემატიზაცია, ე.ი. თითქოს „გარეთ გამოიტანა“ და ხილული გახადა ის, რაც ჩვენ შინაგანად გვადლეულებდა. მან ეს მოახდინა ხატოვნურ-სიმბოლური სახით. მაგრამ იგივე შეიძლება მოხდეს იმ სახით, რასაც ჩვენ ეუწოდებთ

„თეორიას“, ანუ არა პირდაპირ ხელოვნურ-ვერბალური სახით, არამედ სწორედ შინაგანი ხედვისა და ამ ხედვის ვერბალიზაციის გზით. რას ნიშნავს ვერბალიზაცია? სიტყვად ქცევას. ვერბალიზაცია შეუძლებელია დისკურსის გარეშე და ნებისმიერი დისკურსი კი მუდამ გულისხმობს ორ მხარეს – ადრესანტსა და ადრესატს: ესე იგი, ფაქტობრივად ლაპარაკია იმაზე, რომ თეორიამ უნდა მიიღოს დიალოგის სახე. მაგრამ სადაც დიალოგია – და ეს კარგად უნდა დავიმახსოვროთ – იქ მუდამ იგულისხმება დიალოგის მონაწილეთა თანასწორუფლებიანობა. რა თქმა უნდა, თეორიაში უნდა მოხდეს თემატიზაცია იმისა, რასაც ჩვენ ჩვენში არათემატიზირებული, არაცნობიერი სახით ვატარებთ, მაგრამ ისიც, ვინც ამ თემატიზაციას ახდენს, ანუ, პირობითად რომ ვთქვათ, თეორეტიკოსი, ე.ი. ის, ვინც უშუალოდ აგებს თეორიას და ანიჭებს მას თეორიული დისკურსის სახეს, ისიც ხომ ატარებს „თავიას თავში“ არათემატიზირებულად. ბოლომდე გაუცნობიერებლად იმას, რაც ასე მნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს მისი მკითხველისა თუ მსმენელისათვის? და რა შემთხვევაში შეიძლება და რა შემთხვევაში უნდა მისცეს მან თემატიზირებული სახე არათემატიზირებულად არსებულს? ალბათ იმ შემთხვევაში, როცა მასში არათემატიზირებულად არსებული არსებითად ემთხვევა იმას, რაც ასევე არათემატიზირებულად არსებობს მსმენელში თუ მკითხველში. აი სწორედ ამაში მდგომარეობს თეორიის დიალოგურობა. მე ახლა ვცდილობ თქვენთან ერთად ავაგო კულტურის თეორია და მივცე მას კულტუროლოგიური დისკურსის სახე. მაგრამ ეს ჩვენთვის შესაძლებელი, დასაშვები და, უფრო მეტიც, ღირებული შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთ შემთხვევაში: თუ ჩემს ამ თეორიულ დისკურსში თემატიზირებული სახით წარმოდგება ის, რაც ყოველი თქვენგანისთვის არსებობს არათემატიზირებული სახით, მაგრამ ამავე დროს თქვენთვის შინაგანად მნიშვნელოვანია. მაგრამ მე ამას ვერ შევძლებ იმ შემთხვევაშიც, თუ იგივე სათქმელი არ იქნება ჩემთვის არათემატიზირებულად არსებული, მაგრამ შინაგანად მნიშვნელოვანი. შეიძლება ჩემი მხრიდან არათემატიზირებულის თემატიზაცია წინ უსწრებდეს თქვენისას – ისე, როგორც ნებისმიერ საკომუნიკაციო აქტში, ნებისმიერ დისკურსში მუდამ არის როგორც ადრესანტი,

ისე ადრესატი და ინიციატივა დისკურსის ინიცირების ანუ მისი „წამოწყების“ სახით მუდამ ეკუთვნის ადრესანტს, მაგრამ ადრესანტის ინიციატივა კარგავს ყოველგვარ აზრს, თუკი მის მიერ ნათქვამი, ესე იგი, მისი დისკურსი არ ეყრდნობა იმ შინაგან იმპულსს, რომელიც ამოძრავებს ადრესატსაც. ესე იგი, გარდა ცხადად რეალიზებული, თვალშისაცემი სახით არსებული დიალოგისა. შეიძლება არსებობდეს დიალოგი ნაკლებად თვალშისაცემი, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანი, ე.ი. იმპულსური დიალოგი. ასე მხატვრული ქმნილებაც, ნებისმიერი ხელოვნებაც მუდამ არის დიალოგი. მხატვრული ქმნილების აღქმა მუდამ ნიშნავს დიალოგს ჩვენსა და ამ მხატვრული ტექსტის ავტორს შორის. ეს დიალოგი შეიძლება არ არის ისეთი თვალშისაცემი, როგორიც, დაეუშვათ, დიალოგი მაშინ, როცა ორი ჩვენი სტუდენტი დგას კორიდორში და ერთმანეთს ელაპარაკება. აქ ცხადია დიალოგის არსებობა: ერთი ეკითხება, მეორე პასუხობს და ა.შ. ეს თვალშისაცემი დიალოგია და დიალოგის დიალოგურობა ზედაპირზეა, ხელისგულზეა. მაგრამ არსებობს დიალოგი და დიალოგურობა, რომელიც ასე ზედაპირზე არ არის. შეიძლება ეს დიალოგურობა ღუმილის სიტუაციაშიც ხდებოდეს, შეიძლება ეს სიტუაცია, ეს ღუმილი ღრმაც კი იყოს. დგახარ, დაეუშვათ, რომელიღაც მხატვრული ტილოს წინაშე და ყველაფერი გაიწყდება. სამყარო საესეა ხმაურით, ათასნაირი ხმაურით, მაგრამ ეს ხმაური მიდის, რჩებით მხოლოდ ის ტილო და მხოლოდ შენ და თითქოს სამყაროს შენს გარშემო სიჩუმე ეუფლება. და აი სწორედ ამ ღუმილის, ამ სიჩუმის სიტუაციაში ხდება დიალოგი შენსა და მას შორის, ვინც შექმნა ეს ტილო. და ეს იმდენად ასეა, რომ ეს ტილო – სწორედ ამ დიალოგის დროს, ამ დიალოგის პროცესში თითქოს ხელახლა იქმნება. მე ვთქვი „თითქოს“, მაგრამ სინამდვილეში ნებისმიერი მხატვრული ნაწარმოები საჭიროებს ამ ხელახლა დაბადებას, ხელახლა დაბადებას მისი ჩვენს მიერ ხელახლა აღქმით. მაშ რაში უნდა მდგომარეობდეს ჩვენი ამოცანა? სწორედ იმაში, რომ არანაკლები დიალოგურობა ახასიათებდეს ჩვენს თეორიას. და სწორედ ანამნეზურობა და მადეტიკურობა, ეს ორი კონცეპტუალური წყვილი, ეს კონცეპტუალური დიადაგულიზმობს, რომ ანამნეზი არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე

მავეტიკა. რომ ეს ორი აქტი ერთმანეთს გულისხმობს, ერთმანეთის შემხვედრნი არიან და ერთიმეორის გარეშე ვერც იარსებებენ. აი რას უნდა წარმოადგენდეს, როგორ უნდა იყოს შინაგანად კულტურაზე ჩვენი საუბარი. მაგრამ, გარდა ამისა, ნებისმიერი დისკურსი – და თუ თეორია დისკურსია, მაშინ თეორიაც – მუდამ ხდება დროისა და სივრცის რომელიღაც წერტილში, რომელიღაც მონაკვეთში. იმის აღსანიშნავად, რომ ისტორიულ დროს მუდამ აქვს თავისი კონკრეტული პუნქტი თუ მომენტი, თანამედროვე კულტურაში არსებობს ისეთი ტერმინი, როგორც არის „ქრონოტოპი“. („ქრონოს“ – ბერძნულად ნიშნავს „დროს“, „ტოპოს“ კი ნიშნავს „ადგილს“). საუკუნეთა მიჯნა, რომლის ფარგლებში ჩვენ ახლა უშუალოდ ვიმყოფებით. არის სწორედ ჩვენი ქრონოტოპი. რა თქმა უნდა, ეს ქრონოტოპი შეიძლება წარმოვიდგინოთ პლანეტარული მასშტაბით. როცა ვამბობთ: „საუკუნეთა მიჯნა“ ვგულისხმობთ სწორედ პლანეტარულ მასშტაბსა. არა? – თუმცა საუკუნეთა მიჯნა როგორც ეპოქა შეიძლება წარმოვიდგინოთ ჩვენი ქართული რეალობის თვალსაზრისითაც. ესე იგი, შეიძლება ვილაპარაკოთ პლანეტარულ ქრონოტოპზე და შეიძლება ვილაპარაკოთ ჩვენს ეროვნულ ქრონოტოპზეც. არ არსებობს დისკურსი ქრონოტოპის გარეშე. და რაკი თეორიაც, როგორც უკვე ვიცით, საბოლოო ანგარიშში დისკურსია (უფრო მეტიც, სიღრმისეულად იგი დიალოგი უნდა იყოს), მაშინ, რა თქმა უნდა, არანაკლებ მნიშვნელოვანი ხდება კითხვა: რას წარმოადგენს ის ქრონოტოპი, რომლის ფარგლებში იქმნება მოცემული თეორია – ჩვენს შემთხვევაში კულტურის თეორია? რადგან ქრონოტოპი ქმნის არა მარტო დისკურსის სიტუაციას და მის კონტექსტს, ნებისმიერი დისკურსი გულისხმობს სიტუაციას. ერთია დისკურსი, რომელიც კორიდორში, ჩვენი უნივერსიტეტის კორიდორში ხდება, და მეორეა დისკურსი, რომელიც, მაგალითად, ოჯახში ხდება. (და შეადარეთ ერთმანეთს ოჯახის ფარგლებში დღის დისკურსი და ღამის დისკურსი). ესე იგი ნებისმიერი დისკურსი სიტუაციურია და ნებისმიერი დისკურსი გულისხმობს კონტექსტს, რადგან არ არსებობს დისკურსი სხვა დისკურსთა გარეშე. ნებისმიერ დისკურსს წინ უძღვის რომელიღაც დისკურსი და

მოსალოდნელია, რომ მას ამა თუ იმ აზრით გააგრძელებს სხვა დისკურსი. ესე იგი, ვიშორებთ. ნებისმიერი დისკურსი სიტუაციურია და კონტექსტუალურია და იგივე უნდა ვთქვათ თეორიაზე, იმიტომ რომ თეორიაც ხომ დისკურსია, თეორიის აგების, თეორიის დაბადების პროცესიც არის კომუნიკაციის აქტი.

რას წარმოადგენს ქრონოტოპი, რომლის სიტუაციურ – კონტექსტუალური სტრუქტურის ფარგლებში გვიხდება ჩვენი კულტუროლოგიური თეორიის, კულტუროლოგიური დისკურსის აგება? ჩვენ წინა ლექციაზე არ გვიხმარია ტერმინი „ქრონოტოპი“, ჩვენ ვხმარობდით ტერმინ „ეპოქას“ და ვთქვით, რომ ეპოქა წარმოგვიდგება როგორც ორმაგი კატასტროფის – ეკოლოგიური და ანთროპოლოგიური კატასტროფების – ისტორიული მომენტი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ გვიხდება ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსის აგება ამ ორმაგი კატასტროფის სიტუაციაში. ნუ ვიფიქრებთ, რომ ამის თქმა იყო ჩემი პირადი სუბიექტური სურვილი. ის, რასაც ჩვენ ახლა ვამბობთ, არის თანამედროვე კაცობრიობის მოაზროვნე ნაწილის ერთსულოვნად გამოთქმული აზრი. კატასტროფის შეგრძნება და კატასტროფული განწყობა შეიძლება ჩაითვალოს თანამედროვეობის დომინანტურ ნიშნად. ამიტომ უნდა ვთქვათ, რომ ჩვენი თეორიული დისკურსის აგების, მისი დაბადების ქრონოტოპი არის ის ქრონოტოპი, როცა კატასტროფა ლამობს მოიცვას მთელი პლანეტარული და ადამიანური სინამდვილე. შეიძლება ვიფიქროთ: დავეშვათ ვინმე, თუნდაც ეს „ვინმე“ ეკუთვნოდეს კაცობრიობის მოაზროვნე ნაწილს, თვლის, რომ ჩვენ ვიმყოფებით კატასტროფული ქრონოტოპის ფარგლებში, მე კი პირადად იქნებ სულაც არ ვთვლი ასე. თუ ის, ვინც ამას ამბობს, ქალია, შეიძლება ფიქრობდეს: „აი, რა კარგად გათხოვდი, ქმარიცა მყავს, შვილიც, ლუკმაპურიც მაქვს ჩემთვისა და ჩემი შვილებისთვის: მაშ რა კატასტროფაზეა ლაპარაკი? თუ ეს მამაკაცია, შეიძლება თქვას: „აი რამდენს მივალწიე, რა მშვენიერი ქალი შევირთე. რა კარგი თანამდებობა მაქვს და ა.შ. მაშ სად არის კატასტროფა? კატასტროფულობის. ან პირიქით, საზრისისეული სისავსის აღიარება თუ უარყოფა საბოლოო ანგარიშში, რა თქმა უნდა, გულისხმობს კონკრეტული ადამიანის ინდივიდუალურ აზრსა და

ცხოვრებისეულ შეგრძნებას, ამას ვერ წაუხვალ. მაგრამ მთავარი რომ ეს იყოს და მხოლოდ ეს რომ იყოს მთავარი, მაშინ საერთოდ არ გვექნებოდა კაცობრიობის ის ისტორია, რომელსაც „სულიერი ისტორია“ შეიძლება ვუწოდოთ. რა თქმა უნდა, თქმა იმისა, რომ ჩვენ ისტორიული ქრონოტოპი კატასტროფულია, გულისხმობს იმის თქმას. იმის ჩვენების აუცილებლობასაც. თუ როგორ უნდა გავიგოთ ეს კატასტროფა. რას უნდა ნიშნავდეს ამ შემთხვევაში კატასტროფულობა და იქნებ იმის თქმასა და ჩვენებასაც კი, რაში მდგომარეობს ამ კატასტროფულობის წყარო და ძირი. ჩვენ დღეს გვექნა ლაპარაკი დიალოგზე, დიალოგურობაზე და ვთქვით, რომ დიალოგი შეიძლება არსებობდეს თვალშისაცემი სახით და შეიძლება – მხოლოდ სიღრმისეულად, ხოლო ეს სიღრმისეული დიალოგი კი შეიძლება იყოს დუმილისა თუ სიჩუმის, ყოვლისმომცველი სიჩუმის სიტუაციაშიც კი – და ვინ იცის, იქნებ სწორედ მაშინ არის იგი ნამდვილი და ჭეშმარიტი! რამდენად ეს ასეა, ეს ყოველმა ჩვენგანმა თვითონ გადაწყვიტოს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ასევე თვალში საცემი, და, ამავე დროს, ფარულიც (სიღრმისეულიც) შეიძლება იყოს კატასტროფაც. შეიძლება ყველაფერი „რიგზე იყოს“, ცოლიც ლამაზი გყავდეს. ან ქმარი გყავდეს „შემობტანი“, როგორც იტყვიან ხოლმე ჩვენში, შეილება „ინგლისურზე“ დადიოდნენ, ცეკვაზეც (ორივე პოპულარულია, მე მგონი), მანქანაც იყოს, იქნებ ეს მანქანა „პერსუდესიც“ კი იყოს, აგარაკიც, – ერთი სიტყვით, ყველაფერი მართლაც „რიგზე იყოს“. შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში ასეთი რამ იშვიათია, მაგრამ არის ქვეყნები. სადაც მსგავსი რამ ყოველ ნაბიჯზეა. და იცით, რომელია ეს ქვეყნები? ის ქვეყნები, სადაც ყველაზე უფრო გავრცელებულია თვითმკვლელობა. და იცით, რის ნიადაგზე? ადამიანს ყველაფერი აქვს და არა აქვს „მხოლოდ“ ერთი, თითქოს ერთი შეხედვით „უმნიშვნელო“ რამ – არ იცის, რისთვის არსებობს. მე არაფერს ვაზვიადებ და არაფერს ვაჭარბებ. არის ასეთი ავსტრიელ-ამერიკელი ცნობილი ფსიქოლოგი და ფსიქოთერაპევტი ვიქტორ ფრანკლი. ვიქტორ ფრანკლმა შექმნა ფსიქოთერაპიის ის ვარიანტი, რომელსაც იგი თვითონ უწოდებს „ლოგოთერაპიას“. „ლოგოსი“ მას ამ შემთხვევაში ესმის როგორც საზრისი. ლოგოთერაპიის მიზანია ნევროზით შეპყრობილს

შთაგონოს, თუ რისთვის იარსებოს. ამიტომ მოდი ნუ ვიფიქრებთ, რომ კატასტროფა მუდამ უნდა არსებობდეს მიწისძვრის ან სამიქალაქო ომის სახით, ან. დავუშვათ, ორი მატარებლის ერთმანეთთან დაჯახების სახით – ისე, როგორც თუ გავიფიქრებთ, რომ დიალოგი მარტო მაშინ არსებობს, როცა ერთი ეკითხება მეორეს: „რა, რა თქვი?“ მეორე კი პასუხობს. დიალოგი არის ურთიერთობის არქიტექტურა, სიღრმისეულად საწყისი ფორმა. და ასევე მალულად, ფარულად, მაგრამ არანაკლებად ნამდვილად შეიძლება არსებობდეს კატასტროფა. მაგალითად, ის, რაც ხდებოდა ლუარსაბისა და დარეჯანის ურთიერთობაში (ბოზბაშისეულბუზისეულ ურთიერთობაში), ილია ჭავჭავაძის აზრით იყო კატასტროფა. არც წარღვნა ხდებოდა, არც სახლი იწვოდა მათი, მაგრამ მაინც კატასტროფა იყო. ასე რომ, მოდით, უფრო მეტი გაგებით, უფრო მეტი „შინაგანი თვალსაწიერით“ შევხედოთ ისეთი სიტყვის მნიშვნელობას, როგორც არის „კატასტროფა“. და მაშინ ჩვენ გაუგებთ თანამედროვე კაცობრიობის მოაზროვნე ნაწილს – ყოველ შემთხვევაში, შევეცდებით მაინც, რომ გაუგოთ. გავიხსენოთ ჩვენს მიერ დასმული ორი კითხვა: ა) როგორი უნდა იყოს ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსი? და ბ) რომელ ქრონოტოპულ სიტუაციაში ხორციელდება იგი? ეს ორი კითხვა, როგორც ვხედავთ, ერთმანეთს გულისხმობს და საბოლოო ანგარიშში წარმოადგენს ერთი მთლიანი კითხვის ორ ურთიერთდაკავშირებულ ასპექტს. ჩვენი შემდგომი საუბარი გვიჩვენებს, რომ თუ არა ჩვენი ქრონოტოპის ის კატასტროფულობა, რომელზეც ჩვენ გვქონდა საუბარი, არ იქნებოდა ასე აუცილებელი, ასე გარდუვალი კულტუროლოგიის ისეთი თეორიულობა, რომელსაც ჩვენ ასე ვუსვამდით ხაზს აქამდე, ე.ი. არ იქნებოდა აუცილებელი სიტყვა „თეორიის“ თავდაპირველი სემანტიკის აღდგენა და არ იქნებოდა აუცილებელი თვით თეორიის დიალოგურობის ხაზგასმაც. ამ შემთხვევაში მე მსურს დავეყრდნო ისეთ თანამედროვე მოაზროვნეს, როგორც იყო არნოლდ თოინბი. როგორც ცნობილია, მან შექმნა ცივილიზაციათა ტიპოლოგიის თავისი ვარიანტი. მაგრამ ჩვენ ახლა ამ ტიპოლოგიას არ შევეხებით. ამჟამად ჩვენთვის მთავარია, რომ მან შემოგვთავაზა გამოწვევის

და გამოწვევაზე პასუხის კონცეფცია. თუ ჩვენ ამ კონცეფციას შემოვიტანთ ჩვენს კონტექსტში, მაშინ უნდა ვთქვათ: აღამიანი მიისწრაფვის საზრისისაკენ, სჭირდება თავისი არსებობის საზრისისეული სისავსე. და როცა ამ სისავრსეს რაღაცა ემუქრება, როცა ეს სისავსე აღარ არის და ეს ხდება რომელიღაც სიტუაციაში, ეს ნიშნავს ამ სიტუაციის მხრიდან გამოწვევას. ნებისმიერი გამოწვევა კი მოითხოვს პასუხს. პასუხი შეიძლება ნიშნავდეს კაპიტულაციას, იარაღის დაყრას და იქნებ დაღუპვას — აი იმას, რასაც ჩვენ გვეუბნება ვიქტორ ფრანკლი. როცა გველაპარაკება ასე გახშირებულ თვითმკვლელობაზე ფინანსურად უზრუნველყოფილ საზოგადოებებში. ეს არის, რა თქმა უნდა, კაპიტულანტური პასუხი ხსენებულ გამოწვევაზე: არ არის საზრისი, ვერ ვხედავს საზრისს, მაშ ერთადერთი, რაც მე მრჩება, ეს არის თავის მოკვლა, წასვლა ამ სიტუაციიდან, რომელიც მე არ მთავაზობს არავითარ საზრისს. მეორე შესაძლო პასუხი კი ამ გამოწვევაზე შეიძლება იყოს საზრისის ძიება, საზრისის დანახვის მცდელობა. და თუ ეს ასეა, მაშინ რას უნდა ნიშნავდეს კულტუროლოგიური დისკურსი კატასტროფული ქრონოტოპის პირობებში? თვით კატასტროფული სიტუაცია უნდა გავიგოთ როგორც გამოწვევა. კულტუროლოგიური დისკურსი კი უნდა ნიშნავდეს ჩვენს პასუხს ამ გამოწვევაზე.

ლ ე ქ ც ი ა 7

წინა ლექციაზე შევეცადეთ დაგვეკავშირებინა ერთმანეთთან ჩვენი საუბრების ის ორი ხაზი, რომელიც თავიდანვე გამოიკვეთა. პირველი ხაზი მდგომარეობდა იმაში, რომ დავსვით კითხვა: რა სახე უნდა მიიღოს კულტურის ჩვენეულმა გაგებამ? და ვთქვით, რომ მან უნდა მიიღოს კულტურის თეორიის სახე, ხოლო შემდეგ უკვე გვეჩინდა საუბარი იმაზე, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ თვით თეორია: და თეორია წარმოვიდგინეთ, ერთის მხრივ, როგორც კულტურის ხედვა, ხოლო მეორეს მხრივ კი როგორც დისკურსი. მაგრამ მეორე ხაზის არსებითი ასპექტი მდგომარეობდა

იმაში, რომ გვეთქვა, თუ როგორია ის სიტუაცია და ის კონტექსტი, რომლის ფარგლებში ვიწყებთ ჩვენს კულტუროლოგიურ დისკურსს. ვოქებით, რომ ნებისმიერი დისკურსი სიტუაციურ-კონტექსტურია. არცერთი დისკურსი არ ხდება საღდაც ისეთ არასიტუაციურ, ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, კონტექსტის არქონე აბსტრაქტულ, განყენებულ სივრცეში, დიალოგი მუდამ გულისხმობს გარკვეულ სიტუაციას და, პრინციპში, ნებისმიერი დისკურსი წარმოადგენს სწორედ ამ სიტუაციაში გარკვევის მცდელობას. სიტუაციაში გარკვევის მცდელობა კი მუდამ იძენს დისკურსის სახეს, ხოლო ნებისმიერი დისკურსი ტრანსფორმირდება ტექსტად. ისეთი ცნებები, როგორცაა კომუნიკაცია, კომუნიკანტები, სიტუაცია, დისკურსი, ტექსტი წარმოადგენენ კორელაციურ ცნებებს. (გვახსოვს, რას ნიშნავს კორელაციურობა? – ისეთი ცნებები, რომლებიც ერთმანეთს აუცილებლად გულისხმობენ. ე.ი. საღდაც კომუნიკაციაა, იქ აუცილებლად არიან კომუნიკანტები და პირუკუ). ჩვენ დავსვით კითხვა: რას წარმოადგენს ის სიტუაცია, რომლის ფარგლებში ვიწყებთ ჩვენს კულტუროლოგიურ დისკურსს, იმ დისკურსს, რომელიც უნდა იქცეს კულტურის თეორიად? ამ სიტუაციად ჩვენ მივიჩნით თანამედროვეობა როგორც ეპოქა – ის ეპოქა, რომლის ფარგლებშიც ჩვენ ეპოქისა და ერთიმეორის თანამედროვეები ვართ. გვახსოვს, რა ითქვა ამ ეპოქის შესახებ – რომ იგი არის ერთის მხრივ, ეკოლოგიური, ხოლო მეორეს მხრივ ანთროპოლოგიური კატასტროფა. რა არის, თქვენის აზრით, კატასტროფის – თუ სიტყვა „კატასტროფას“ სასიცოცხლო-ეგზისტენციალურ მნიშვნელობას მივანიჭებთ – საფუძველი და შედეგი? რას ნიშნავს კატასტროფა? – ნიშნავს თუ არა იმას, რომ რაღაც იკარგება – რაღაც ძალიან მნიშვნელოვანი, რაღაც ისეთი, რასაც ჩვენთვის აქვს სწორედ სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობა? რატომ ვხმარობთ ჩვენ ამ ორ სიტყვას ერთად – „სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური“? სიტყვა „სიცოცხლე“ შეიძლება დიდ განმარტებას არ მოითხოვს, მაგრამ რას ნიშნავს „ეგზისტენციალური“? „ეგზისტენცია“ ზოგადად ნიშნავს „არსებობას“, მაგრამ, როგორც ეს გაიაზრა თანამედროვე ფილოსოფიამ, „ეგზისტენცია“ არის არა უბრალოდ „არსებობა“, არამედ არსებობა მისი პრინციპულად და

ტიპიურად ადამიანური გაგებით. გასაგებია, რატომ ვხმარობთ ამ ორ სიტყვას ერთად? მე მინდა, რომ თქვენ ეს თქვენ თვითონვე თქვათ და მეტიც – მინდა, რომ ჩვენ ეს ერთად ვთქვათ.

ჩვენი საუბრების საბოლოო მიზანია კულტურის დიალოგიური თეორიის აგება, ხოლო დიალოგი მუდამ გულისხმობს მონაწილეთა თანასწორუფლებიანობას. ნუ ჩავთვლით, რომ თეორიის როგორც დიალოგის ისეთ ორ განზომილებას, როგორცაა ანაბნეზი და მაიევეტიკა, არ ჰქონდეს ერთნაირად დიდი მნიშვნელობა. და საერთოდ, უნდა ვიცოდეთ, რომ ნებისმიერი დისკურსი ანუ მეტყველების ნებისმიერი აქტი არის კომუნიკაცია და იგი მუდამ ორ მონაწილეს შორის ხდება. უნდა ისიც ვაღიაროთ, რომ კომუნიკაცია შეიძლება ხდებოდეს როგორც ვერბალურად, ე.ი. სიტყვიერად, ისე არავერბალურადაც. თანამედროვეობა ხასიათდება სწორედ კომუნიკაციის როგორც ფენომენის მაქსიმალურად გაფართოვებული გაგებით – იმდენად გაფართოვებულით, რომ საერთოდ მთელი ადამიანური სინამდვილე, შეიძლება ითქვას, გაგებულია როგორც კომუნიკანტთა, როგორც კომუნიკაციათა ერთობლიობა ან კომუნიკაციათა ჯაჭვი. პრინციპში გამოდის, რომ იყო ადამიანი, ნიშნავს იყო კომუნიკაციის მონაწილე და ერთი შეხედვით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ადრესანტი, ანუ ის, ვინც უშუალოდ მეტყველებს, ე.ი. ის, ვინც არის დისკურსის უშუალო ავტორი, ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ის, ვისაც ჩვენ ვუწოდებთ ადრესატს; მაგრამ ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ დისკურსს აღვიქვამთ ფრაგმენტულად. მაგრამ თუ ჩვენ დისკურსს აღვიქვამთ არა ფრაგმენტულად, არამედ მთლიანობაში, მაშინ აუცილებლად აღმოჩნდება, რომ ადრესატის როლი სულაც არ არის ნაკლებად მნიშვნელოვანი. რა არის დისკურსის მიზანი? – ხომ ვთქვით, რომ დისკურსი მუდამ სიტუაციურია და, შესაბამისად, მისი მიზანიც უნდა იყოს სიტუაციაში ორმხრივი გარკვევა. ე.ი. თუ დისკურსი წარმატებულია, თუკი დისკურსი აღწევს თავის მიზანს, ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა საქმე გვაქვს დისკურსის თანასწორუფლებიან მონაწილეებთან, დისკურსთან როგორც ჭეშმარიტ დიალოგთან. და ეს ნიშნავს ერთდროულად ორ რამეს: 1) პირველი – იმას, რომ დისკურსის მსვლელობაში, ე.ი. დიალოგის პროცესში ის, ვინც ადრესანტია ამ

მოცემულ მომენტში, მეორე მომენტში (დისკურსი ხომ დროში არსებობს) აუცილებლად იქცევა ადრესატად. ადრესატი კი იქცევა ადრესანტად. 2) მეორე მომენტი კი მდგომარეობს იმაში, რაზედაც ჩვენ უკვე გვექონდა საუბარი, როცა ვთქვით, რომ დიალოგი შეიძლება სიჩუმეშიც ხდებოდეს და იქნებ ის დიალოგი, რომელიც სიჩუმეში ხდება, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანიც კი იყოს. დიალოგის დროს (ნებისმიერი ნამდვილი დისკურსი კი დიალოგია) ადრესატი სულაც არ არის დისკურსის პასიური აღმქმელი. რა თქმა უნდა, ადრესანტმა ეს იცის და „იცის“ ნიშნავს იმას, რომ ყოველ თავის სიტყვაში თუ პაუზაში – პაუზას კი ისევე შეიძლება ჰქონდეს აზრობრივი „დატვირთვა“, როგორც სიტყვას, იგი ვარაუდობს იმას, რასაც ადრესატი, თუნდაც თავისი გარეგნული დუმილის შემთხვევაში, პასუხობს მას. ამიტომ, თუ ჩვენ დისკურსს ზედაპირულად არ აღვიქვამთ, იგი მუდამ გაგებული უნდა იქნას როგორც დიალოგი. დიალოგი და საერთოდ დიალოგურობა კი, როგორც უკვე ითქვა, აუცილებლად გულისხმობს მის მონაწილეთა თანასწორუფლებიანობას. ახლა შევეცადოთ მივიანიჭოთ დისკურსს, დიალოგს, როგორც კულტურის თეორიის აგების პროცესს, არა მხოლოდ – და არა იმდენად – ლოგიკური მნიშვნელობა, ე.ი. არ ჩავთვალოთ გადამწყვეტად ის, რომ ჩვენ ვიმყოფებით ამ აუდიტორიაში, ამ უნივერსიტეტში. კი, რა თქმა უნდა, აქ ვართ, მაგრამ შეგვიძლია თუ არა ჩავთვალოთ, რომ ეს უნივერსიტეტი, ეს აუდიტორია და ჩვენ, ამ დისკურსის მონაწილეები, წარმოვადგენთ იმას, რასაც „თანამედროვეობა“ შეიძლება ვუწოდოთ? – თუ არა ვართ ამ ეპოქის წარმომადგენლები, თუ არა ვართ ამ ეპოქის თანამედროვეები, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი დისკურსი ჰკარგავს ისეთ თავის აუცილებელ ნიშანს, როგორც არის მისი სიტუაციურობა. იმიტომ, რომ დისკურსი, როგორც ვთქვით, არ არსებობს სიტუაციურობის გარეშე. მაშინ რა უნდა წარმოვიდგინოთ ამ ჩვენი დისკურსის სიტუაციად? ეს აუდიტორია? ეს ქალაქი? თუ ეპოქა? – რა თქმა უნდა, პირველ რიგში უბრალოდ და მაშინ მასთან ერთად ეს აუდიტორიაც და ეს უნივერსიტეტიც. ჯერ კიდევ 15 თუ 20 წლის წინ ამის თქმა შეუძლებელი იყო. შეუძლებელი იყო ერთდროულად ორი მიზეზის გამო: ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ჩვენ ვცხოვრობდით, ვარსებობდით

ისეთ სახელმწიფოში, რომელიც მოწყვეტილი იყო მთელ დანარჩენ პლანეტას და მკორეს მხრივ კი თვით პლანეტა ჯერ კიდევ არ იყო შეყრობილი იმ პროცესით, რომელსაც „გლობალიზაციის პროცესი“ ეწოდება. (რას ნიშნავს „გლობალიზაცია“? – იგი ნიშნავს სწორედ პლანეტის „გაერთიანებას“) როგორ მიდის ეს გაერთიანება, რა გზით, რამდენად აუცილებელია, რომ შეუერთდეთ ამ გაერთიანებას? – ეს სხვა პრობლემაა. მაგრამ ცხადია ერთი: ყოველი ჩვენგანი (და მითუმეტეს ყოველი თქვენგანი) იარსებებს არა დახშულ, არა ჩაკეტილ ქართულ სივრცეში – ეს ვეღარ მოხდება, რადგან მსგავსი სივრცე, შეიძლება ითქვას, ვეღარ იარსებებს ამ პლანეტაზე. საქართველო აუცილებლად, გარდუვალად იქნება ამ გლობალიზებული სამყაროს ნაწილი და თქვენ იარსებებთ არა ჩაკეტილ. არამედ პრინციპულად გახსნილ სივრცეში. და ეს ნიშნავს არა მარტო სივრცის გაერთიანებას, არამედ ნიშნავს იმასაც ერთდროულად, რომ ხდება ჩვენი გაერთიანება დროითი თვალსაზრისითაც. რას მიშნავს „დროითი თვალსაზრისი“? – იმას, რომ ჩვენ ვართ და მითუმეტეს ვიქნებით არა უბრალოდ ერთი და იმავე პლანეტის წარმომადგენლები და მონაწილეები. როგორი ცნებაა პლანეტა? პლანეტა – სივრცითი ცნებაა. გლობალიზებულ პლანეტად ჩვენ ვგულისხმობთ ამ დიდ სივრცეს, იმ სივრცეს, რომელიც შეიცავს რეგიონებს და ქვეყნებს, მაგრამ როცა ვამბობთ „ეპოქა“, ვგულისხმობთ ისტორიის იმ მონაკვეთს, რომელშიც ჩვენ ვართ. გაერთიანება კი სხვანაირად გლობალიზაცია, ხდება როგორც სივრცითი, ისე დროითი თვალსაზრისით.. ამიტომ ჩვენ არა თუ შეგვიძლია, არამედ აუცილებელიცაა ჩავთვალოთ, რომ ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსი – ის დისკურსი, რომელსაც ჩვენ ვცდილობთ შევძინოთ დიალოგიური ხასიათი და სტრუქტურა, ხდება არა უბრალოდ ამ აუდიტორიაში და ამ უნივერსიტეტში და არა უბრალოდ ამ ქალაქში და ამ ქვეყანაში. არამედ ხდება ჩვენს ეპოქაში. და ჩვენს ეპოქაში ხდება იგი იმიტომ. რომ ეპოქალურია ამ თვით დისკურსის უფმა. ყოველ დისკურსს აქვს თავისი თემა და ყოველი თემა, თუკი დისკურსი დიალოგია, გულისხმობს კომუნიკანტების მიერ ერთობლივ განსჯას. ე.ი. იმდენად, რამდენადაც ჩვენი თემა არის კულტურის თემა და ეს თემა კი დღეს მოქცეულია

პლანეტისა და ეპოქის ცენტრში, იმდენად ჩვენი დისკურსის სიტუაციად უნდა წარმოვიდგინოთ სწორედ პლანეტა და ეპოქა ერთად. შექიზრდეთ ეპოქაზე, თუქცა ერთიანი ეპოქა გულისხმობს პლანეტასაც როგორც ერთიან სასიცოცხლო – ეგზისტენციურ სივრცეს. ჩვენ ვთქვით, რომ ჩვენი ეპოქა არის კატასტროფის ეპოქა. ჩვენ გვახსოვს, რომ ნებისმიერი ისეთი ცნება. ისეთი სიტყვა, რომელსაც ენიჭება ჩვენს მიერ სასიცოცხლო- ეგზისტენციალური მნიშვნელობა, ალებულია ყოველდღიურობიდან. მაგრამ ხდება ყოველდღიურობიდან ალებული სიტყვის ტრანსპოზიცია, მას ენიჭება მეტაფორული მნიშვნელობა, რაც სრულებითაც არ ნიშნავს არარეალურ მნიშვნელობას – პირიქით, როცა ყოველდღიურობიდან ალებულ სიტყვას ენიჭება ერთდროულად სასიცოცხლო – ეგზისტენციალური, ხოლო მეორეს მხრივ – მეტაფორული მნიშვნელობა, ეს ნიშნავს იმას, რომ სიტყვამ შეიძინა ბევრად უფრო შინაგანად მნიშვნელოვანი, უკვე არაეპიზოდური და არამემთხვევითი სემანტიკა; და ყველა ასეთი სიტყვა, ჩვენ ეს ვიცით ჩვენი სხვა სალექციო კურსიდან, იძენს იმას, რასაც ჩვენ „სიღრმე“ ვუწოდებთ: გავიმეოროთ ახლა ეს კითხვა: რას ნიშნავს თანამედროვე კატასტროფა? თქვენის აზრით, ნებისმიერ ეპოქაში, ნებისმიერ საუკუნეში, ნებისმიერ ეპოქალურ სივრცეში შეიძლებოდა თქმა იმისა, რომ ეს არის კატასტროფული ეპოქა, კატასტროფული სიტუაცია? თუ ამის თქმა შეიძლებოდა, მაშინ ეპოქათა თანმიმდევრობა ყოფილა კატასტროფათა თანმიმდევრობა და მაშინ თვით სიტყვა „კატასტროფა“ კარგავს თავის აზრს. კატასტროფა უნდა ნიშნავდეს რაღაცის დაკარგვას, იმის დაკარგვას, რაც, როგორც ჩანს, იყო და იყო რეალურად მაშინ, როცა ეპოქა კატასტროფად არ აღიქმებოდა. თქვენის აზრით, შეიძლება თუ არა ერთი სიტყვით, ან ერთი ფრაზით, (ერთი ფრაზის ფარგლებში ერთი სიტყვით) ვთქვათ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს, რას უნდა ნიშნავდეს ადამიანისთვის კატასტროფა – აი ასეთი, არა ეპიზოდურ-მემთხვევითი, არა ყოველდღიური, არამედ სწორედ სასიცოცხლო – ეგზისტენციალურ-ეპოქალური გაგებით? რის დაკარგვას უნდა ნიშნავდეს კატასტროფა? საზრისისა კატასტროფა ხდება მაშინ, კატასტროფა იმ გაგებით, რომლითაც ჩვენ გვსურს ვილაპარაკოთ,

ხდება მაშინ, როცა იკარგება, ქრება საზრისი. და როგორ უნდა გავივით საზრისი? ჩვენ წინსწრების პრინციპით დავსვამთ ამ კითხვას აი ასე: ადამიანი არსებობს. ნივთიც არსებობს, ცხოველიც არსებობს. ნივთი უფრო ახლოს არის ჩვენთან თუ ცხოველი? ცხოველი უფრო ახლოს არის. მაგრამ. როგორც ჩანს. რაკი ნივთი არსებობს ცხოველამდე. არის ჩვენი გარკვეული კავშირი ნივთთანაც. სრულებითაც არ არის შემთხვევითი, რომ საუკუნეების განმავლობაში ადამიანი იწოდებოდა „მიკროკოსმად“. რას ნიშნავს მიკროკოსმი? იმას, რომ ადამიანი თავის თავში ატარებს მთელ კოსმოსს. რატომ? იმიტომ, რომ ჩვენ თავში ფიზიკურ რეალობასაც შევიცავთ, არა მარტო ვიტალურ რეალობას. მაშინ შევჩერდეთ ცხოველზე. ცხოველი არსებობს და ადამიანიც არსებობს.. რა წარმართავს ცხოველის არსებობას და რა წარმართავს ადამიანის არსებობას? ჩვენ გვსურს დავინახოთ ამ ორ არსებობას შორის პრინციპული განსხვავება. თუკი თქვენ იტყვი, რომ ცხოველსაც სჭირდება ჭამა, ცხოველსაც სჭირდება ძილი და ა.შ., ჩვენ ამ პრინციპულ განსხვავებას ვერ დავინახავთ, მაგრამ ეს პრინციპული განსხვავება არსებობს და მაშინ, ალბათ, უნდა ვთქვათ და დამეთანხმებით, ალბათ: ცხოველის არსებობას წარმართავს ინსტინქტი და ადამიანისას – საზრისი. სწორედ ეგზისტენცია, როგორც ტიპიურად ადამიანური და პრინციპულად ადამიანური არსებობა, როგორც სჩანს, იმით განსხვავდება ნებისმიერი სხვა შესაძლო არსებობის სახისაგან, რომ მისი არსებობის ძირითადი პრინციპი არის საზრისი. როდის დგება ადამიანისათვის კატასტროფა? როცა იგი კარგავს საზრისს. ადამიანისთვის უსაზრისოდ არსებობა შეუძლებელია. უსაზრისოდ არსებობა ან იქცევა ცხოველურ, ჩვეულებრივ. ვიტალურ არსებობად, ან ელემენტალურად გადადის თვითმკვლევლობაში, მთავრდება თვითმკვლევლობით. საზრისი არის აბსოლუტურად აუცილებელი მომენტი, შეიძლება ითქვას, ფუძემდებელი მომენტი ტიპიურად ადამიანის არსებობისა. რას უნდა ნიშნავდეს ამ შემთხვევაში „ანთროპოლოგიური კატასტროფა“, ანუ ის კატასტროფა, რომელიც ადამიანში ხდება? ეს გამოთქმა იძენს მთელ თავის მნიშვნელობას მაშინ, როცა იგი ახდენს იმის თემატიზირებას, რაც შეიძლება არათემატიზირებული,

გაუცნობიერებული სახით ადამიანში არის. ანთროპოლოგიური კატასტროფა, რა ეტაპებიც, რა ნიუანსებიც არ უნდა ახასიათებდეს მას, საბოლოო ანგარიშში ნიშნავს სწორედ საზრისის დაკარგვას.

ლ ე ქ ც ი ა 8

როგორც ითქვა, სიტუაცია, რომლის ფარგლებშიც უნდა ავაგოთ კულტუროლოგიური დისკურსი, უნდა გახდეს თვით ამ დისკურსის საგანი. ჩვენ უკვე ვთქვით რაღაც ფრიალ არსებითი და იქნებ გადამწყვეტიც კი ამ სიტუაციაზე, როცა იგი გავიგეთ პლანეტარულ-ეპოქისეული მასშტაბით, ე.ი. გავაფართოვეთ ჩვენი დისკურსის როგორც სივრცობრივი, ისე დროითი განზომილებები. სივრცობრივი განზომილების გაფართოება დაიწყო იმით, რომ მოხდა ჩვენი აუდიტორიის სივრცობრივი გაგებით გაფართოება. ითქვა, რომ ეს გაფართოება ხდება კონცენტრული წრეების წარმოდგენის თვალსაზრისით.

რას ნიშნავს კონცენტრული წრეები? დავუშვათ, გამოვსახეთ პატარა წრე და მის გარშემო კი დიდი წრე, შემდეგ უფრო დიდი და ა.შ. რაც უნდა გავაფართოვოთ ჩვენ წრეთა არეალი, პირველი წრის ცენტრი მაინც ყველა ამ წრის ცენტრად დარჩება. ჩვენ ამ გაფართოების საფუძველი მოგვცა კულტუროლოგიური დისკურსის საგანმა — კულტურამ. ამგვარი გაფართოების შესაძლებლობა გამომდინარეობს ჩვენი თეორიის იმ არსიდან, რომელზედაც ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ, ე.ი. მისი ანამნესტიკურ-მაიეგტიკური არსიდან. მაგრამ ამავე დროს ჩვენ გავაფართოვეთ ჩვენი დისკურსის დროითი სივრცეც — გავცდით ამ დღეს, ამ თვეს, ვიგულისხმეთ მთელი ეპოქა. შემდეგ ვთქვით, თუ როგორ უნდა გავიგოთ ეპოქის კატასტროფული სიტუაცია: კატასტროფა უნდა ნიშნავდეს იმის დაკარგვას, რასაც ჩვენთვის აქვს სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობა. ყველაზე ჭეშმარიტი და რეალური კატასტროფა ადამიანისთვის არის საზრისის დაკარგვა. ამიტომ შემდეგი საუბრების მიზანი უნდა იყოს ამ პლანე-

ტარულ-ეპოქალური კატასტროფის შინაარსობრივი დაკონკრეტება, მისი შიდასახის უფრო რეალურად დანახვა, რის გარეშეც, ალბათ, ვერ გახდებოდა აუცილებელი ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსის აგება იმ გაგებით, როგორც ჩვენ ეს მიზნად დავისახეთ. როცა ჩვენ ვიწყებთ რომელიმე მეცნიერული დისციპლინის შესწავლას, ორი რამ შეიძლება მოექცეს ჩვენი ყურადღების ცენტრში: ბუნებრივია, პირველი იქნება ამ დისციპლინის საგანი. მაგალითად, თუ ჩვენ ბიოლოგიის შესწავლას ვიწყებთ, მაშინ დაგვაინტერესებს ის, რასაც შეისწავლის ეს მეცნიერება – სიცოცხლის სფერო მთელი თავისი მრავალფეროვნებით. მეორე კი იქნება თვით ეს დისციპლინა (მისი ისტორია, მისი გენეზისი, მისი ცნებითი სტრუქტურა და ა.შ.) თითქმის ყველა მეცნიერულ დისციპლინაზე შეიძლება ითქვას, რომ ისინი მუდამ არ არსებობდნენ და წარმოიშვნენ ისტორიის რომელიღაც მომენტში. მაგალითად, თანამედროვე ფიზიკა წარმოიშვა XVI–XVIII ს.ს.–ში, მანამდე კი იგი არ არსებობდა. მაგრამ როცა დღეს ჩვენ ფიზიკას ვსწავლობთ, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია პირველ რიგში მისი საგანი, რატომ? იმტომ, რომ ფიზიკის რიგირც მეცნიერების გენეზისი არ ეკუთვნის ჩვენს ეპოქას. თავის დროზე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება დაკავშირებული იყო იმ მსოფლმხედველებრივ ძვრასთან, რომელიც ხდებოდა მაშინ. იმ საუკუნეებში არსებობდა ფიზიკისადმი სხვაგვარი ინტერესიც (ინტერესი არა მარტო (და იქნებ არა იმდენად) მისი საგნის მიმართ, არამედ პირველ რიგში თვით ფიზიკის, მისი წარმოშობის და მეთოდოლოგიის მიმართ). მოვიდა დრო, როცა შესაძლებელი გახდა ბუნების, ერთი მხრივ, ექსპერიმენტული შესწავლა და მეორე მხრივ კი ექსპერიმენტული შედეგების მათემატიკური მოდელირება. რატომ გახდა ეს შესაძლებელი? იმიტომ, რომ მოხდა ის, რასაც უწოდებენ ბუნების „დესკარლიზაციას“. რას ნიშნავს ეს? საკრალურია ის, რაც დაკავშირებულია ზებუნებასთან, ზებუნების მიმართ ჩვენს დამოკიდებულებასთან. შუა საუკუნეებში სამყარო გაგებულ იყო როგორც ღვთის მიერ შექმნილი და ღვთიური განგების მიერ მართული. შუა საუკუნეები თეოცენტრიზმის ეპოქადაა წოდებული ე.ი როცა ღმერთია აღქმული სინამდვილის ცენტრად. მაგრამ რენესანსიდან

მოყოლებული ხდება სამყაროს დესაკრალიზაცია: თეოცენტრიზმი ადგილს უთმობს ანთროპოცენტრიზმს, ე.ი. ადამიანი არა ღმერთს, არამედ უკვე თავის თავს აღიქვამს სამყაროს ცენტრად. რომ არა ეს მსოფლმხედველური ძერა, რომ არა ახალი მსოფლმხედველური პარადიგმის დაბადება, თანამედროვე ბუნებისმეტყველება მთელი თავისი სისტემით შეუძლებელი იქნებოდა. დღეს კი იბადება ისეთი მეცნიერული დისციპლინა, აზრის ისეთი მიმართულება, როგორცაა კულტუროლოგია. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ კულტუროლოგია როგორც თეორია?, ამაზე უკვე ვისაუბრეთ, ყოველ შემთხვევაში დავიწყეთ საუბარი, მაგრამ ახლა უნდა მოხდეს ყურადღების გადატანა შემდეგ ორ მომენტზე:

1). რას შეისწავლის კულტუროლოგია როგორც მეცნიერული დისციპლინა?

2). თვით ამ მეცნიერული დისციპლინის ისტორია და პირველ რიგში მისი გენეზისი. (როგორ და რა პირობებში დაიბადა იგი, რამ გახადა შესაძლებელი მისი დაბადება?).

ფიზიკის, ბიოლოგიის თუ ფსიქოლოგიისაგან განსხვავებით კულტუროლოგია არ დაბადებულა სხვა ეპოქაში – იგი იბადება ჩვენს ეპოქაში, იმ პლანეტარულ- ეპოქალურ სიტუაციაში, რომელზედაც ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი და რომლის კონტურებიც ჩვენ უკვე მოვხაზეთ. და ჩვენი მიზანია ეს კონტურები უფრო რელიეფური, უფრო კონკრეტული გავხადოთ. მაგრამ არ არის საკმარისი ითქვას, რომ იგი არ დაბადებულა სხვა ეპოქაში, ეს არის მისი გენეზისის მხოლოდ ნეგატიური განსაზღვრა (ნეგატიური განსაზღვრა ამ შემთხვევაში ნიშნავს იმის თქმას, თუ როდის არ დაბადებულა იგი). საჭიროა და აუცილებელია დაეაკონკრეტოთ შემდეგ ჩვენთვის და ყველასათვის უადრესად დიდი მნიშვნელობის პოზიტიური მომენტი. (მაგრამ სიტყვები „ნეგატიური“ და „პოზიტიური“ არ უნდა გავიგოთ შეფასებითი თვალსაზრისით), პოზიტიური განსაზღვრა კი მდგომარეობს იმაში, რომ კულტუროლოგია იბადება არა უბრალოდ ჩვენს ეპოქაში (ჩვენი ეპოქა შეიძლება გაგებულ იქნას მეტად თუ ნაკლებად ფართოდ), არამედ იბადება სწორედ იმ დროს, როცა ჩვენ ამ აუდიტორიაში ვცდილობთ მისეული დისკურსის აგებას. კულტუროლოგია არის აზროვნების ის მიმართულება, რომელიც

ჩვენს დღეებში იწყებს დაბადებას და, როგორც ჩანს, ეს დაბადება გამოწვეულია რაღაც აუცილებლობით. რას ნიშნავს ეს აუცილებლობა? კულტუროლოგია იბადება (ან ცდილობს დაიბადოს) იმ სივრცეში და იმ დროში, როცა თქვენი — სტუდენტების — სასიცოცხლო გზა იწყება. რა თქმა უნდა, ის, რასაც უწოდებენ „მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს“, ისეთი მასშტაბით ვითარდება, რომ, ალბათ, შესაძლებელია თითქმის ყოველ წელს ახალი დისციპლინა გამოიყოს. მაგრამ კულტუროლოგიის დაბადება პრინციპულად განსხვავდება სხვა ბევრი პროცესისაგან. და ეს განსხვავება ცხადი გახდება მაშინ, როცა შევვხებით იმას, თუ რა უნდა იყოს საყოველთაო გაგებით კულტუროლოგიის საგანი. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ იგი? ერთი მხრივ, ამის წარმოდგენა ძალიან ადვილი უნდა იყოს. თუ ბიოლოგიის საგანს წარმოადგენს ბიოლოგია, მაშინ კულტუროლოგიის საგანს უნდა წარმოადგენდეს კულტურა. მაგრამ ეს ის შემთხვევაა, როცა პასუხის ფორმალური სიზუსტე არ ნიშნავს მის არსებით სიზუსტეს. რატომ? იმტომ, რომ რაც არსებობს ადამიანის აზროვნება, და ეს აზროვნება კი არსებობს იმ მომენტიდან, რაც არსებობს ადამიანი და, მითუმეტეს, რაც არსებობს დასავლური ისტორია. (ჩვენ დასავლური აზროვნების ისტორიას ვიცნობთ იმდენად, რამდენადაც ჩვენ მას ვიცნობთ ანტიკურიდან ჩვენამდე), ადამიანი მუდამ ფიქრობდა იმაზე, რასაც ეწოდება „კულტურა“. ეს განსაკუთრებითაა, რადგან არ არსებობს ადამიანი კულტურის გარეშე და პირიქით, (ე.ი. კულტურა და ადამიანი ეს ორი ისეთი ფენომენია, რომლებიც შეუძლებელია ერთიმეორის გარეშე წარმოადგინო). იქიდან მოყოლებული, რაც ადამიანს აინტერესებს საკუთარი თავი, ე.ი. რაც არსებობს ადამიანის თვითშემეცნება, ბუნებრივია არსებობს ინტერესიც კულტურის მიმართ და, მიუხედავად ამისა — რაც არ უნდა პარადოქსულად მოგვეჩვენოს ეს — ის, რასაც გულისხმობს კულტუროლოგია, სრულიად ახალია და ღრმად არის დაკავშირებული ეპოქის არსთან, იმასთან, რასაც ჩვენი ეპოქა წარმოადგენს. მაგრამ უნდა გავიმეორით ის, რასაც ჩვენ მუდამ ხაზს ვუსვამთ: ეპოქაში აუცილებელია განვასხვავოთ ზედაპირი და სიღრმე. ამიტომ ყველაფერი და მითუმეტეს ის, რაც იბადება,

შეიძლება დავინახოთ ეპოქის როგორც ზედაპირის, ისე სიღრმის თვალსაზრისით. დღეს საკმარისია ითქვას, რომ თუ ჩვენ კულტუროლოგიას შევხედავთ მისი საგნის თვალსაზრისით, მაშინ უნდა დავინახოთ, რომ კულტუროლოგია დღევანდელი გაგებით არასოდეს წინათ არ ყოფილა. ეს არის რაღაცა სრულიად ახალი. იგი იბადება თითქმის ჩვენთან ერთად. რაც შეეხება მის საგანს, იგი, როგორც ითქვა, დანახულია სრულიად ახლებურად. რაში მდგომარეობს ეს სიახლე? იგი მდგომარეობს შემდეგში: კულტუროლოგიას აინტერესებს კულტურის არა რომელიმე ასპექტი, არამედ კულტურა მის მთლიანობაში. აქ შეიძლება გავავლოთ პარალელი კულტურასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შორის. ბევრი მეცნიერება არსებობს, რომლებიც შეისწავლიან ადამიანს. მაგალითად, ფსიქოლოგია შეისწავლის ადამიანის ფსიქიკას, სოციოლოგია – ადამიანურ საზოგადოებას, ბიოლოგია – ადამიანს როგორც ცოცხალ არსებას, ხელოვნებათმცოდნეობა – ადამიანის შემოქმედების ისეთ პროფილს, როგორცაა ხელოვნება და ა.შ. მაგრამ ყოველი მათგანი შეისწავლის ადამიანს მის რომელიღაც ცალკე აღებულ ასპექტში, შეისწავლის ადამიანს ასპექტუალურად, „რეგიონა-ლურად“ (ადამიანიც შეიძლება დაიყოს რეგიონებად ქვეყნის მსგავსად), მაგრამ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია (და თეოლოგიური ანთროპოლოგიაც) შეისწავლის ადამიანს როგორც ერთ მთლიანს, მხოლოდ იგი სვამს კითხვას: რა არის ადამიანი? ამ კითხვის დასმა არც ბიოლოგიას, არც სოციოლოგიას და არც ფსიქოლოგიას არ შეუძლია, რატომ არ შეუძლია? იმიტომ, რომ ისინი ადამიანს ხედავენ არა მის მთლიანობაში, არა ინტეგრალურად, არამედ ხედავენ მას ასპექტუალურად. ანთროპოლოგია კი მის ფილოსოფიურ-ღვთისმეტყველური გაგებით ცდილობს დაინახოს ადამიანი სწორედ ინტეგრალურად და, როგორც ითქვა, სვამს კითხვას, რომელსაც ვერცერთი ჰუმანიტარული მეცნიერება ვერ სვამს: რა არის ადამიანი? არსებობს ღრმა პარალელიზმი ასე გაგებულ ანთროპოლოგიასა და კულტუროლოგიას შორის. კულტურა მუდამ შეისწავლებოდა და არსებობს ისეთ მეცნიერებათა მთელი რიგი, რომლებიც შეისწავლიან კულტურას, მაგრამ შეისწავლიან მას

ასპექტულურად. ხომ გაგავლეთ პარალელი ანთროპოლოგიასა და კულტუროლოგიას შორის? კულტუროლოგია იბადება და არსებობს იმდენად, რამდენადაც არსებობს თანამედროვე ადამიანში სწრაფვა იმისკენ, რომ დაინახოს კულტურა მის მთლიანობაში, დაინახოს იგი ინტეგრალურად, ე.ი. კულტუროლოგია ცდილობს დაინახოს კულტურა როგორც ინტეგრალი. აი სწორედ ამ გაგებით კულტუროლოგია როგორც აზროვნების მიმართულება, არ არსებულა წინათ და იგი მხოლოდ ახლა იბადება. რა კავშირი აქვს კულტუროლოგიის როგორც აზრის ასეთი მიმართულების დაბადებას ეპოქასთან – ეპოქის იმ არსთან და სახესთან, რომლის განსაზღვრა უკვე დავიწყეთ, როცა ვთქვით, რომ პლანეტარულ-ეპოქისეული სიტუაცია არის კატასტროფის სიტუაცია? რა კავშირია ამ ორ ფაქტორს შორის? ამაზე ჩვენ მოგვიანებით ვილაპარაკებთ. სანამ ჩვენ ავაგებთ კულტურის თეორიას მის მთლიანობაში, უნდა დავინახოთ კულტუროლოგიის ჩვენეული დისკურსის ღრმა კავშირი ეპოქასთან.

ლ ე მ ც ი ა 9

წინა ლექციაზე გვქონდა ლაპარაკი იმაზე, თუ რისკენ შეიძლება იყოს მიმართული ჩვენი ინტერესი, როცა ჩვენ ვიწყებთ რომელიმე მეცნიერული დისციპლინის ან აზრის რომელიმე მიმართულების შესწავლას. როგორც ითქვა, ძირითადად შეიძლება ვილაპარაკოთ ჩვენი ინტერესის ორ მიმართულებაზე: შეიძლება გვაინტერესებდეს როგორც ამ მეცნიერების საგანი, ისე მისი ისტორიული გენეზისი და ისიც ვთქვით, რომ თუ საქმე გვაქვს მეცნიერებასთან, რომელიც თავისი გენეზისით, წარმოშობით ეკუთვნის წარსულს, მაშინ ჩვენი ინტერესი უშუალოდ, ყოველ შემთხვევაში მისი თავდაპირველი ფორმითა და შინაარსით, მიმართული იქნება იმისკენ, რასაც ეს მეცნიერება შეისწავლის. როცა ჩვენ ვიწყებთ, დაუშვათ, ბიოლოგიისა და გეოლოგიის შესწავლას, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ გვაინტერესებს სიცოცხლის ფენომენი, რომელსაც შეისწავლის ბიოლოგია, ან ჩვენ

გვანტერებს დედამიწა როგორც ფენომენი, როცა ჩვენ ვსწავლობთ გეოლოგიას. მხოლოდ შემდეგ, თუკი ჩვენ სპეციალურად დავინტერესდებით მეცნიერების ან მეცნიერული აზრის ისტორიით, შეიძლება დავინტერესდეთ იმითაც, თუ რა პირობებში, რა სიტუაციაში წარმოიშვა ბიოლოგია და ნებისმიერი სხვა მეცნიერება. ისიც ვთქვით, რომ კულტუროლოგია მკვეთრად განსხვავდება იმ მეცნიერებებისაგან, რომელთა ისტორიული გენეზისი ეკუთვნის წარსულს, რომლებიც ჩვენთან, ჩვენს ცხოვრებისეულ პრაქტიკაში მოსული არიან წარსულიდან. კულტუროლოგია იბადება ჩვენს დროში – იმ თანამედროვეობის ფარგლებში, რომელსაც უშუალოდ „ჩვენი თანამედროვეობა“ შეიძლება ეწოდოს. ამით ჩვენი განსაკუთრებული ინტერესი იმის მიმართ, თუ რა ბაღებს ჩვენს დროში კულტუროლოგიას. ეს ფაქტიც ჩვენთვის ისევე დიდი მნიშვნელობისაა, როგორც ის, თუ რას შეისწავლის კულტუროლოგია (ე.ი. ინტერესი კულტურის მიმართ). რა თქმა უნდა, ეს ორი ინტერესი შეუძლებელია ერთმანეთს დავაშოროთ: კულტუროლოგიის უაღრესად მნიშვნელოვანი ასპექტია ის, რომ მას ბაღებს თანამედროვე კულტურა და სწორედ ამით განსხვავდება იგი ბევრი სხვა მეცნიერებისაგან – ვერ ვიტყვით იგივეს ბიოლოგიაზე, ვერც გეოლოგიაზე და ა.შ. ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ბიოლოგია არის ის, რასაც ბაღებს სიცოცხლის ფენომენი; ვერ ვიტყვით, რომ გეოლოგია არის ის, რასაც ბაღებს დედამიწა. მაგრამ შეუძლებელია არ ვთქვათ, რომ კულტუროლოგია როგორც აზროვნების მიმართულება იბადება თანამედროვე კულტურის წიაღში, რომ მას ბაღებს თანამედროვე კულტურა და ისიც კი შეიძლება ითქვას, რომ კულტუროლოგიური დისკურსი როგორც კულტურის თეორიის ფორმა და შინაარსი არის თანამედროვე კულტურის მიერ ნათქვამი სიტყვა; ოღონდ თავიდანვე, სანამ ამ ეტაპზე ჯერ არ გვიცდია იმის განსაზღვრა, თუ როგორ უნდა გავიგოთ კულტურა როგორც ფენომენი, უნდა ითქვას, რომ კულტურა არ არის და ვერ იქნება ის, რასთანაც მიმართებაშიც შეიძლება გვქონდეს ამა თუ იმ გაგებით დისტანცია. ის, რის მიმართაც შეიძლება გვქონდეს დისტანცია, ჩვენს მიერ იწოდება ობიექტად. ობიექტი კი ამ ტერმინის გამოსავალი მნიშვნელობით

არის ის, რასაც სუბიექტი აღიქვამს როგორც მის გარეთ, მისი შინაგანი სივრცის გარეთ მოცემული რამ. აი, მხოლოდ ასეთი დისტანცია, რომელიც არსებობს აღქმველსა და აღქმულს შორის, იძლევა იმის საშუალებას, რომ ერთმანეთიგან განვასხვავოთ სუბიექტი და ობიექტი. მაგრამ კულტურის შემთხვევაში ჩვენ ვერ ვიტყვი, რომ კულტურა არის მხოლოდ ობიექტი, რომ ის ჩვენს გარეთაა, ჩვენი არსებობის გარე განზომილებაშია. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ის, რასაც „კულტუროლოგია“ ეწოდება საბოლოო ანგარიშში უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე კულტურის მიერ ნათქვამ სიტყვად. არ უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ ეს სიტყვა ითქმის ჩვენს გარეთ, ჩვენს გარეშე, ჩვენგან დამოუკიდებლად. თუ კულტურა არსებობს, იგი არსებობს ერთდროულად ჩვენში და ჩვენს გარეშე. კულტუროლოგია კი არის კულტურის თვითგააზრების ფორმა და შინაარსი (ერთადერთი მსგავსი შემთხვევაა ალბათ ლოგიკა: ლოგიკაც არის აზრის თვითგააზრება), მაგრამ როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ კულტუროლოგია არის კულტურის თვითგააზრება, რომ კულტუროლოგია არის თანამედროვე კულტურის მიერ ნათქვამი სიტყვა, უნდა გავიხსენოთ ის, რაც უნდა ჩაითვალოს ჩვენი საუბრების ერთ-ერთ უმთავრეს პოსტულატად. (პოსტულატი არის ის, რისგანაც ამოვდივართ, ის აზრობრივი წინაპირობა, რომელსაც ჩვენ ვეყრდნობით). ერთ-ერთ ასეთ პოსტულატს, როგორც უკვე ვიცით, წარმოადგენს ის, რომ ნებისმიერ ეპოქას – მაგრამ განსაკუთრებით ეს ითქმის თანამედროვე ეპოქაზე, ანუ ისეთ გარდამავალ ეპოქაზე, რომელსაც ჩვენ „რადიკალურად ტრანზიტულ ეპოქას“ ვუწოდებთ, აქვს ზედაპირი და სიღრმე. ამიტომ, თუ ჩვენ ვამბობთ, რომ კულტუროლოგია არის კულტურის თვითგააზრება, კულტურის მიერ ამ თვითგააზრების პროცესში ნათქვამი სიტყვა, მაშინათვე ამ ჩვენს ნათქვამს მოჰყვება კითხვა: რას ეკუთვნის კულტუროლოგია როგორც თანამედროვე კულტურის მიერ საკუთარი თავის თვითგააზრების მიზნით ნათქვამი სიტყვა – ეპოქის ზედაპირს თუ მის სიღრმეს? ყველაფერი, რაც ითქმის ჩვენი ეპოქის ფარგლებში, რა თქმა უნდა, ამ სიტყვის, მაქსიმალურად გაფართოვებული შინაარსით, ყველაფერი, რაც სიტყვიერი (ვერბალური) თუ არავერბალური

ფორმით გამოიხატება, ეკუთვნის ან ზედაპირს ან სიღრმეს, ან ზედაპირისა და სიღრმის დაკავშირების ცდას. ჩვენ ხომ თავიდანვე გააზრებული გვაქვს ის ფაქტი, რომ ნებისმიერი დისკურსი სიტუაციურია და წარმოადგენს იმ სიტუაციაში გარკვევის ცდას, რომლის ფდარგლებშიც იგი როგორც კომუნიკაციური აქტი იწყება და, შესაბამისად, სიტუაციურია კულტუროლოგიური დისკურსიც. იმის თქმა, რომ კულტუროლოგიური დისკურსი უნდა აღვიქვათ როგორც პლანეტარული და ეპოქალური სიტუაციის ამსახველი და მაინტერპრეტირებელი სიტყვა, ნიშნავს იმას, რომ ეს დისკურსი ეკუთვნის ეპოქის სიღრმეს და თუ ჩვენ ვიტყვით, რომ თანამედროვე პლანეტარული და ეპოქალური სიტუაცია არის კატასტროფული სიტუაცია, ამით ჩვენ გადავდგამთ შემდგომ ნაბიჯს ეპოქის სიღრმის მიმართულებით. ახლავე უნდა ითქვას ჩვენს მიერ არა ერთხელ გამოყენებული წინსწრების პრინციპის გამოყენების გზით, რომ კულტუროლოგია არის კულტურის ინტეგრალური გააზრების ცდა. წინა ლექციაზე ვთქვით, რომ არსებობს რადიკალური, პრინციპული განსხვავება კულტუროლოგიის მიზანსა და იმ მიზნებს შორის, რომელთაც აქამდე ისახავდნენ კულტურის შემსწავლელი დისციპლინები, მაგ: ხელოვნებათმცოდნეობა, ლიტერატურათმცოდნეობა თუ სხვა. ყველა ამ კულტურის შემსწავლელი მეცნიერებისაგან განსხვავებით, რომლებიც კულტურას შეისწავლიან ასპექტუალურად, კულტუროლოგიის მიზანია კულტურის, როგორც ინტეგრალის შესწავლა და ამ თვალსაზრისით შეიძლება გაივლოს პარალელი კულტუროლოგიასა და ანთროპოლოგიას შორის, (თუ ანთროპოლოგიას ჩვენ გავიგებთ თეოლოგიური და ფილოსოფიური თვალსაზრისით): ანთროპოლოგიაც მიზნად ისახავს ადამიანის არა რომელიმე ასპექტის, არამედ ადამიანის როგორც ინტეგრალის შესწავლას. ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ ნებისმიერი კატასტროფა, თუ ჩვენ მას აღვიქვამთ სასიცოცხლო – ეგზისტენციალური მნიშვნელობით, ნიშნავს რაღაც ისეთის დაკარგვას, რომელსაც აქვს სასიცოცხლო – ეგზისტენციალური მნიშვნელობა და და ისიც ვთქვით, რომ ეს რაღაც უნდა გავებულ იქნეს როგორც საზრისი. დავსვათ ასეთი კითხვა; რა ზდება თანამედროვე კულტურაში კულტურული სიახლის შექმნის თვალსაზრისით?

ბევრი რამ შეიძლება იქმნებოდეს უბრალო ინერციის გამო, მაგრამ ინერციით რაიმეს შექმნა, გაჩენა-დაბადება არ ნიშნავს სიახლეს ამ სიტყვის პრინციპული გაგებით. მაგრამ ხდება რაიმე ისეთი თანამედროვე კულტურაში, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ კულტურული ინოვაცია? — ამ კითხვაზე, ჩემი აზრით, შეიძლება გავცეს მხოლოდ ერთი პასუხი: ასეთ ინოვაციად, ანუ ფაქტად, რომელიც სიახლედ უნდა ჩათვალოს არა მხოლოდ თანამედროვეებისათვის, არამედ მთელი ისტორიის მასშტაბით, უნდა ჩათვალოს სწორედ კულტუროლოგიური დისკურსის დაბადება. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ როცა კულტურის წიაღში და მით უმეტეს ისეთი კულტურის წიაღში, როგორიც არის რადიკალურად-გარდამავალი, რაღაც ახალი იბადება, მასზე ერთდროულად პრეტენზიას აცხადებენ, თავის საკუთრებად გამოცხადება სურთ როგორც ეპოქის ზედაპირს, ასე სიღრმეს და აი, თანამედროვე კულტუროლოგიაც, რომელიც დაბადების პროცესში იმყოფება და რომელიც იბადება არა ჩვენს გარეთ, არამედ ჩვენში, მოქცეულია სწორედ ეპოქის ზედაპირსა და სიღრმეს შორის: თითოეული მათგანი ცდილობს კულტუროლოგიური დისკურსის „გათავისებას“, ე.ი. თანამედროვე კულტუროლოგია მოქცეულია ეპოქის ზედაპირსა და სიღრმეს შორის გაჩაღებულ იმ უკომპრომისო ბრძოლის ეპიცენტრში, რომელიც ძალიან წააგავს „კავკასიური ცარცის წრის“ ერთ ეპიზოდს. ამიტომ ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ „მიყვებით თანამედროვე კულტუროლოგიას“; არა, ჩვენ მიყვებით სწორედ ზედაპირსა და სიღრმეს შორის ამ ურთიერთშეჯახების ფაქტს და გვსურს კულტუროლოგიური დისკურსი იყოს ეპოქის სიღრმის მიერ ნათქვამი სიტყვა. თუ კულტუროლოგიური დისკურსის სიტუაცია როგორც პლანეტარული ისე ეპოქალური გაგებით გავიგეთ როგორც კატასტროფა, ხოლო კატასტროფა კი — როგორც საზრისის დაკარგვა. რას უნდა ნიშნავდეს ამ შემთხვევაში „ეპოქის სიღრმის მიერ ნათქვამი სიტყვა“? არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ როგორც ეპოქის ზედაპირს, ისე მის სიღრმეს ჩვენ ჩვენში ვატარებთ, საკუთარი სულის წიაღში. როგორც ვხედავთ სიტყვების „ზედაპირი“ და „სიღრმე“ ასეთმა გამუდმებით მეტაფორულმა ხმარებამ, რომელსაც ჩვენ გვერდს ვერ ავუვლით, მიგვიყვანა საბოლოო ანგარიშში საკუთარ თავთან. ზედაპირიც და

სიღრმეც ჩვენშია და კულტურის გაგებაც ის ბრძოლაა, რომელიც გვაგონებს ბრეხტიესულ ეპიზოდს. და ეს ბრძოლა ჩვენში ხდება. მაგრამ, თუ ზედაპირიც და სიღრმეც ჩვენშია, მაშინ კატასტროფაც ჩვენშია, საზრისის დაკარგვაც ჩვენშია და ამიტომ მხოლოდ ჩვენში შეიძლება იყოს, შეიძლება ხდებოდეს საზრისის აღდგენის, მისი კვლავ მოპოვების ცდაც. რაც უნდა პარადოქსულად მოგვეჩვენოს ეს, სწორედ კულტუროლოგიის დაბადებაა ეპოქის ზედაპირსა და სიღრმეს შორის შეჯახების ფაქტი, რომელიც ამავე დროს ნიშნავს ჩვენს საკუთარ ზედაპირსა და სიღრმეს შორის ურთიერთშეჯახებას. კულტუროლოგიის მიერ ნათქვამი სიტყვა უნდა ნიშნავდეს საზრისის კვლავ მოპოვებას, საზრისის აღდგენის ცდას. რატომ ვთქვით: „რაც უნდა პარადოქსულად არ მოგვეჩვენოს ეს“? იმიტომ, რომ საზრისი, იქიდან მოყოლებული, რაც ადამიანი არსებობს, მუდამ იძებნებოდა და მოიპოვებოდა აზროვნების ისეთ სფეროებში, როგორც არის რელიგია და ფილოსოფია, ან ყველაფერი ის, რაც ახლოს დგას რელიგიასთან და ფილოსოფიასთან. მაგრამ ჩვენი ეპოქა სწორედ ის ეპოქაა, როცა ადამიანი ზურგს აქცევს როგორც რელიგიას, ისე ფილოსოფიას და თვლის მათ „იდეოლოგიის“ ფორმებად. ამ ფონზე იბადება კულტუროლოგიური დისკურსი, მაგრამ იბადება ისე, როგორც უკვე ვთქვით: როგორც ეპოქის ზედაპირსა და სიღრმეს შორის მძაფრი, „სამკვდრო-სასიცოცხლო“ ურთიერთშეჯახების საბაბი და მიზანი.

ლ ე მ ც ი ა 10

კიდევ ერთი მომენტი იმისა, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს კულტურის ჩვენული თეორია... ის, რომ ეს სწორედ თეორია უნდა იყოს, რა გაგებით – ამაზე უკვე გვექონდა საუბარი; ის, რომ ეს დისკურსი უნდა იყოს და თუ რას ნიშნავს ეს – ამაზეც გვექონდა საუბარი. მაგრამ გაეიხსენოთ ისიც – და ამაზე განსაკუთრებულად და სპეციალურად უნდა შევაჩეროთ ყურადღება – რომ ნებისმიერი დისკურსის არსებით და ცენტრალურ ფორმას

წარმოადგენს დიალოგი. საბოლოო ანგარიშში, ალბათ, ნებისმიერი დისკურსი დაიყვანება დიალოგზე, ხოლო დიალოგი კი, მოგეხსენებათ, პირველ რიგში გულისხმობს კითხვასა და პასუხს. რა თქმა უნდა, დისკურსის ეს დიალოგური სტრუქტურა მუდამ ცხადად არ ჩანს. და თუ ჩვენ საქმის ამ თითქოსდა ერთი შეხედვით წინააღმდეგობრივ ვითარებას თანამედროვე ლინგვისტიკის ერთ გამოვხატავეთ, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ყოველი დისკურსი სიღრმისეულად, სიღრმეში დიალოგია. ტექსტი არის დისკურსისი შიდა ფორმა, მაგრამ ნებისმიერი დისკურსი გულისხმობს არა მარტო ტექსტს, არამედ აგრეთვე კონტექსტსა და ქვეტექსტს. კონტექსტი შეიძლება ემთხვევა (ძირითადად) იმას, რასაც ჩვენ დისკურსის სიტუაციურობას ეუწოდებთ; თუმცა, რა თქმა უნდა, კონტექსტში შეიძლება ვიგულისხმოთ არა მარტო სიტუაცია, რომლის ფარგლებშიც მიმდინარეობს დისკურსი, არამედ ნებისმიერი ის დისკურსიც, რომელიც მას წინ უსწრებს, ან რომელიც მას უნდა მოსდევდეს. მაგალითად, ჩვენს ღლეკანდელ დისკურსს წინ უსწრებდა ჩვენი დისკურსი წინა ლექციებზე. მაგრამ, კონტექსტის გარდა, ნებისმიერი დისკურსი და მის მიერ აგებული ტექსტი გულისხმობს ქვეტექსტს იმას, რაც იგულისხმება, მაგრამ არ არის ფორმალურად გამოხატული. ავიღოთ უბრალო მაგალითი: თქვენ ხართ ოთახში, კარი ღიაა და ვიღაცა გაჩერდა კარებში. თქვენ ეუბნებით მას: „შემობრძანდით“, ის თითქოს არაფერს გეკითხებათ, მაგრამ ეს „მობრძანდით“ გულისხმობს იმას, რომ ეს კითხვა მაინც არის, მაგრამ უბრალოდ იგი ფორმალურად არაა გამოხატული. ჩვენ ამ კითხვის არსებობას ვგულისხმობთ იმ ადამიანის ცნობიერებაში, რომელსაც ამას ვეუბნებით. ე.ი. კითხვა კი არის, მაგრამ იგი „ზედაპირზე“ არა ჩანს. ჩვენ იგი ვიგულისხმეთ, ე.ი. ჩვენს მიერ წარმოთქმული ფრაზის ქვეტექსტი გულისხმობს ამ კითხვის სიღრმისეულ არსებობას.

ჩვენ ვილაპარაკეთ ნებისმიერი დისკურსის სიღრმისეულ დიალოგურობაზე, იმაზე, რომ, საბოლოო ანგარიშში, ნებისმიერი დისკურსი ნიშნავს დიალოგს. იმის საშუალება, რომ გავშალოთ ეს თემა, ბუნებრივია, არა გვაქვს, მაგრამ ის, რაც ითქვა, უკვე იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ კიდევ ერთი საზრისობრივი

შტრიხი შეეძინოთ კულტურის იმ თეორიას, რომელიც უნდა ავაგოთ და რომლის აგებაც უკვე დაიწყეთ. მე გგონი, კულტურის ჩვენეული დისკურსის დიალოგურობა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს – თუნდაც იმის გამო, რომ ჩვენ ამ დისკურსს მივაწერეთ ისეთი ასპექტები, როგორც იყო, ერთის მხრივ, ანამნესტურობა, ხოლო, მეორეს მხრივ, მავეტიკურობა და ერთიც და მეორეც გავიგეთ ამ დისკურსის პარტნიორთა სტატუსის გათვალისწინებით. მაგრამ, როგორც დღეს ითქვა, დიალოგურობა ზედაპირულად და თვალშისაცემად თუ არა, სიღრმისეულად მაინც გულისხმობს კითხვა-პასუხის ერთიანობას. „რა არის კულტურა?“ რაკი ამ კითხვაზე ვახდენთ ყურადღების კონცენტრაციას, უნდა კიდევ ერთხელ ითქვას, რომ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგია (აღამიანის ინტეგრალურ აღქმასა და გააზრებას რომ გულისხმობს) ხომ სვამს მსგავს კითხვას: – „რა არის აღამიანი?“ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთრო-პოლოგიის მიერ დასმულ ამ კითხვაზე, რა თქმა უნდა, პასუხი შეიძლება იყოს სხვადასხვანაირი, მაგრამ ერთ-ერთი მათგანი ასეთია: „აღამიანი არის ყოფიერი, რომელიც სვამს კითხვებს“. ე.ი. თვითონ კითხვების დასმა ითვლება აღამიანურობის არსებით ნიშნად: აღამიანი არის კითხვების დამსმელი ყოფიერი, მაგრამ კითხვაც ბევრნაირი შეიძლება იყოს. კითხვა შეიძლება ატარებდეს უაღრესად სიტუაციურ ხასიათს. მაგ., როგორ გადავირბინო ქუჩა წვიმაში ისე, რომ არ დავსველდე? როგორ გავინაწილო ჩემი ხელფასი ისე, რომ თვის ბოლომდე მეყოს? ესენია სწორედ კონკრეტული სიტუაციით განპირობებული კითხვები. თანამედროვე ფილოსოფია, უფრო კონკრეტულად კი ეგზისტენციალური ფილოსოფია, ლაპარაკობს აღამიანური არსებობის სიტუაციურობაზე: აღამიანი მუდამ იმყოფება რაღაც სიტუაციაში. მე დამისახელებთ იმ ფილოსოფოსსაც, რომელიც ეკუთვნის ფილოსოფიური აზროვნების ეგზისტენციალურ მიმართულებას და რომელმაც განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია აღამიანური არსებობის ამ მხარეს – მის სიტუაციურობას, ე.ი. რომ აღამიანი მუდამ რომელიღაც სიტუაციაში იმყოფება, და შესაბამისად, ნებისმიერი სიტუაცია ბადებს მისთვის შესაფერ კითხვას. მაგრამ, თუმცა აღამიანი შეიძლება იყოს მრავალნაირ სიტუაციაში, მთელ

ამ სიტუაციათა ერთობლიობაში გამოიკვეთება ისეთი სიტუაციები, რომელსაც ადამიანი გვერდს ვერ აუვლის. ე.ი. გარდა სიტუაციებისა, რომლებიც არიან ერთ მომენტში და მეორე მომენტში შეიძლება აღარ იყვნენ ე.ი. გარდა სიტუაციებისა, რომლებშიც ჩვენ შეიძლება აღმოვჩნდეთ ან არ აღმოვჩნდეთ, არის სიტუაციები, რომელთაც ვერც ერთი ადამიანი გვერდს ვერ აუვლის. ამისთანა სიტუაციებს ეს ფილოსოფოსი — კარლ იასპერსი — უწოდებს „ზღვრულ სიტუაციებს“ (გერმ. Grenzsituationen). რა სიტუაციაა ეს? ნებისმიერმა ადამიანმა იცის და, ამითაც განსხვავდება ადამიანი თუნდაც ცხოველისაგან, რომ იგი მოკვდავია და გარდუვალად მოკვდება. ეს ის სიტუაციაა, რომელშიც ჩვენ ვიმყოფებით — გარდუვალი მომავალი სიკვდილის სიტუაცია. და ეს სწორედ ზღვრული სიტუაციაა. შეიძლება ეს სიტუაცია შევადაროთ იმას, რომ წვიმა მოდის და ჩვენ ვერ გადავალთ ქუჩის მოპირდაპირე მხარეს ისე, რომ არ დავსველდით? მეორე მსგავსი სიტუაცია: ადამიანმა მუდამ იცის, რომ ის რალაცის ან ვილაცის წინაშე დამნაშავეა. მან შეიძლება ეს არ გამოთქვას, მან შეიძლება ამაზე ყოველ წუთს არ იფიქროს, მაგრამ მან იცის ეს და დღის ისიც, რომ ვერ გაექცევა ამ სიტუაციას. შესაბამისად არსებობს კითხვებიც, რომლებიც შეესაბამება ამგვარ ზღვრულ სიტუაციებს. ე.ი. ადამიანი განისაზღვრება როგორც კითხვების დამსმელი ყოფიერი, ხოლო, მეორე მხრივ, ეს კითხვები ისმის მუდამ გარკვეულ სიტუაციასთან დაკავშირებით; შესაბამისად არსებობს ზღვრული სიტუაციები და ამ სიტუაციებთან დაკავშირებული კითხვებიც.

დავუბრუნდეთ იმ კითხვას, რომელსაც გულისხმობს ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსი: „რა არის კულტურა?“ მაგრამ გავიხსენოთ ისიც პირველ რიგში, რომ ეს კითხვა სპეციფიკურია ჩვენი ეპოქისათვის. არც ერთ ეპოქას ამ შინაარსით და ამ ინტენსიურობით ეს კითხვა არ დაუსვამს. თუ ეს ასეა, მაშინ ეს კითხვა უნდა დაუკავშიროთ ჩვენს ეპოქას — მის არსსა და შინაარსს. მაგრამ თუ ადამიანი კითხვების დამსმელი ყოფიერია, თუ მას არ შეუძლია არ დასვას კითხვები და თუკი ნებისმიერი კითხვა სიტუაციურია, მაშინ რატომ არის გარდუვალი ნებისმიერ სიტუაციაში ამ სიტუაციის შესაბამისი კითხვების დასმა?

ადამიანის სიტუაციაში ყოფნა აუცილებელს ხდის იმას, რომ ადამიანი ამ სიტუაციაში გაერკვეს. სიტყვა, რომელიც აქ გვჭირდება, არის „ორიენტაცია“. ადამიანი მუდამ სიტუაციაშია, ადამიანს მუდამ სჭირდება ამ სიტუაციაში ორიენტაცია და ორიენტაციის ეს აუცილებლობა ბადება კითხვას, იმ კითხვებს, რომლებიც ამ სიტუაციის გარეშე არ დაიბადებოდა. რა კითხვებს სვამს ზღვრული სიტუაციები? ეს სიტუაციები ბადებენ იმ კითხვებს, რომელთა გარეშეც ვერ მიეცემოდა დასაბამი ვერც რელიგიას, ვერც ფილოსოფიას, ვერც ხელოვნებას და საერთოდ იმას, რასაც ყოველი ცალკეული ადამიანის არსებობის „გააზრებულობა“ შეიძლება ვუწოდოთ. რა კითხვებია ესენი? „რა არის არსებობა?“ „რა არის ადამიანი?“ თუკი მე ვიცი, რომ ვარ ამქვეყნად, მაგრამ როდისმე აუცილებლად უნდა დავტოვო ეს ქვეყანა, ბუნებრივია, ვკითხვლობ: კი, მაგრამ მე ზომ ამ ქვეყნად ჩემი ნებით არ მოვსულვარ? თანამედროვე ფილოსოფია, მე ახლა ვახსენებ მეორე ფილოსოფოსს – მარტინ ჰაიდეგერს – რომელიც, როგორც სხვა თანამედროვე ფილოსოფოსები, ლაპარაკობს ეგზისტენციაზე როგორც ადამიანური არსებობის სპეციფიკურ ფორმა-შინაარსზე. ადამიანს როგორც ეგზისტენციას ახასიათებს სპეციფიკური და გარდუვალი საარსებო სტრუქტურები – ეგზისტენციალები. ეგზისტენციალი არის ის, რის გარეშეც ეგზისტენცია შეუძლებელი იქნებოდა და პირველი ეგზისტენციალი – ეს არის ის, რომ ადამიანი თავის ამ ქვეყნად არსებობას აღიქვამს როგორც (გერმ) Geworfenheit – სამყაროში გადმოტყორცნილად. მე ვარ გადმოტყორცნილი სამყაროში – ეს ფაქტია. რატომ ვარ, რისთვის ვარ, რა ძალით ვარ? ეს მე არ ვიცი, მაგრამ ვიცი, რომ გადმოტყორცნილი ვარ და ეს გადმოტყორცნილობა სწორედ იმას ნიშნავს, რომ ამ კითხვებზე პასუხი არა მაქვს. თუ ჩვენ ამგვარ ზღვრულ სიტუაციასაც ვიგულისხმებთ (ადამიანის სამყაროში გადმოტყორცნილობა) და იმასაც, რომ გადმოტყორცნილობას შინაგანად თან ახლავს ცოდნა იმისა, რომ მე როგორც გადმოტყორცნილი ვარ, ასევე გადატყორცნილიც ვიქნები ამ სამყაროდან, მაშინ სიკვდილი გარდუვალად იქნება ჩემი არსებობის ჰორიზონტი. ეს ის სიტუაციაა, რომელშიც ყოველი ჩვენგანი იმყოფება და რომელსაც

გვერდს ვერ აუვლით. რა სჭირდება ადამიანს ამ სიტუაციაში? ორიენტაცია. ვარსებობ ასე, როგორც ვარსებობ, ე.ი. გადმოტყორცნილი ვარ. ჩემი ჰორიზონტი სიკვდილია და ა.შ. მაგრამ სანამ ვარ ამ ქვეყნად (და როგორც ვარ), მე უნდა გავიარო ეს გზა. ამიტომ ადამიანს სჭირდება ორიენტაცია. ე.ი. ნებისმიერი სიტუაცია გულისხმობს ორიენტაციის აუცილებლობას, ხოლო ეს აუცილებლობა ბადებს კითხვებს, რომელთა შინაარსი შეესაბამება ამ სიტუაციას. როგორ განვსაზღვრეთ ჩვენ ჩვენი პლანეტარულ-ეპოქალური სიტუაცია? როგორც კატასტროფის სიტუაცია. და თვით ეს კატასტროფა გავიგეთ როგორც საზრისის დაკარგვა. მაშინ კითხვა „რა არის კულტურა“ (ოღონდ იმ შინაარსითა და ფორმით, როგორითაც იგი ისმის კულტუროლოგიურ დისკურსში) უნდა ემსახურობოდას ჩვენს ორიენტაციას იმ პლანეტარულ-ეპოქალურ სიტუაციაში, რომელსაც აღვიქვამთ და ვუწოდებთ „კატასტროფის სიტუაციას“. არსებობენ სტაბილური ეპოქები და არსებობენ არასტაბილური, გარდამავალი, კრიზისული ეპოქები. ჩვენ არაერთხელ გვითქვამს, რომ ჩვენი ეპოქა ასეთია და, უფრო მეტიც, იგი არა უბრალოდ გარდამავალი, ანუ ტრანზიტულია, არამედ რადიკალურად ტრანზიტულია. სტაბილურ ეპოქებში არსებობს საშუალება, შესაძლებლობა იმისა, რომ ფენომენების მიმართ – იქნება ეს კულტურა, სიცოცხლე, სიკვდილი, სამყარო და ა.შ. – ადამიანს ჰქონდეს გერეთწოდებული აკადემიური ინტერესი, ის ინტერესები, რომლებიც ეფუძნება ბუნებრივ, ადამიანურ ცნობისმოყვარეობას. როგორია სტაბილური ეპოქის პლანეტარულ-ეპოქალური სიტუაცია? არა რომელიმე ცალკეული ადამიანის სასიცოცხლო სიტუაცია, რომელიც შეიძლება სხვადასხვანაირი იყოს, არამედ ზოგადადამიანურ-ეპოქალური სიტუაცია? სტაბილურ ეპოქაში ეს სიტუაცია ისეთია, რომ ადამიანი მუდამ დგას თითქოს რაღაცა ძალით გარანტირებულ ნიადაგზე. შუა საუკუნეების ადამიანი იდგა იმ ნიადაგზე, რომელსაც ქმნის ბიბლიური რწმენა და იგი, ასე ვთქვათ, ეგზისტენციალურად იყო ამ რწმენით დაცული. კრიზისულ ეპოქაში კი ეს ნიადაგი ირყევა. მოდერნისტული, მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მყარი მიმდინარეობა როგორც ფილოსოფიაში, ისე ხელოვნებაშიც, იყო აბსურდიზმი: არსებობა აბ-

სურდად იქცევა, როცა სინამდვილე არ ექვემდებარება ჩემს აზრს, უსხლტება მას ხელიდან, აღარ არის ნიადაგი, რომელზეც მყარად ვიდექი და რომელიც მეუბნებოდა, რა არის სიცოცხლე, რა არის სიკვდილი, რა არის ადამიანი, რა სჭირდება მას, როგორ უნდა იცხოვროს მან? ამ კითხვებზე ბიბლიური რწმენა იძლეოდა პასუხს და ამ პასუხს ადამიანი ნდობით იღებდა. და სწორედ ამ კითხვებზე ამგვარი „გარანტირებული“ პასუხების არსებობა წარმოადგენდა ადამიანისათვის საარსებო ნიადაგს. არსებობის როგორც აბსურდის აღქმა, რომელიც, შეიძლება ითქვას, დომინირებდა მე-20 საუკუნეში, ნიშნავდა სწორედ იმას, რომ მე კი ვარ გადმოტყორცნილი ამ სამყაროში, ე.ი. ვმყოფობ ამ სამყაროში, მაგრამ უნიადაგოდ. რატომ ვარ გადმოტყორცნილი, ვინ ვარ, რა ვარ და რისთვის? – ეს ის კითხვებია, რომელზეც მე პასუხი არ მექნება, რადგან, როგორც ითქვა, სინამდვილე უსხლტება ჩემს აზრს. აქედან არსებობის აბსურდულობა, აბსურდიზმი როგორც აზროვნების მიმართულება. სარტრის რომანები, კამიუს რომანები, აბსურდის თეატრი და ბევრი სხვა წარმოშობილია სწორედ ამით.

ლ ე ძ ც ი ა 11

ნებისმიერი დისკურსი აუცილებლად „ხდება“ რომელიღაც სიტუაციაში და ნებისმიერი დისკურსის საბოლოო მიზანი ამ სიტუაციაში გარკვევით აქედან გამომდინარე ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსის სიტუაციად მივიჩნით პლანეტარულ-ეპოქალურისიტუაცია, რომელსაც ვუწოდებთ „კატასტროფულობის სიტუაცია“. მაგრამ ნებისმიერი სიტუაცია ხომ მოითხოვს მასში ორიენტაციას და ორიენტაცია კი ბადებს კითხვებს. ჩვენ ვთქვით, რომ ვიმყოფებით კატასტროფის სიტუაციაში. ეს კატასტროფა კი ნიშნავს საზრისის დაკარგვას. ჩვენ ისიც ვიცით, რომ ნებისმიერ ეპოქას უნდა ჰქონდეს როგორც ზედაპირი, ისე სიღრმე. თუ ეპოქა სტაბილურია, ე.ი. იგი ხასიათდება შინაგანი სიმყარით, მაშინ სიღრმესა და ზედაპირს შორის „მანძილი“ იქნება მინიმალური,

იმდენად მინიმალური, რომ შეიძლება გაძნელებს ზედაპირისა და სიღრმის ერთმანეთისგან გამოიჯვანა. მაგრამ, შეიძლება საქმე გვექონდეს არა სტაბილურ, არამედ გარდამავალ ეპოქასთან და უფრო მეტიც – რადიკალურად ტრანზიტულ ეპოქასთან. (ასეთი ეპოქა იყო ორი ათასი წლის წინ, როცა ქვეყნიერებას მოველინა მაცხოვარი, სწორედ მასინ მოხდა არა ერთი ეპოქის მეორე ეპოქით შეცვლა, არამედ მოხდა რადიკალური ძვრა, რადიკალური გადატრიალება ისტორიაში) და რაც უფრო არასტაბილურია ეპოქა, რაც უფრო მეტად ნიშნავს იგი მასშტაბური ისტორიული ცვლილებების მოხდენას, რაც უფრო მიემართება ეპოქა ასეთი ცვლილებისაკენ, მით უფრო იზრდება დისტანცია ზედაპირსა და სიღრმეს შორის. რაც ხდებოდა ორი ათასი წლის წინ, ხდებოდა სამყაროში, რომელსაც „ელინისტური სამყარო“ ეწოდება და რომელსაც „ალექსანდრისტულ“ ეპოქასაც უწოდებენ, ეს იყო ის სამყარო, რომელიც შეიქმნა ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობების შედეგად. რატომ ეწოდა მას „ელინისტური?“ იმიტომ, რომ აქ გავრცელდა ბერძნული ენა, დომინირებდა ბერძნული კულტურა. მაგრამ ამავე დროს ეს იყო შინაგანად ეკლექტიკური სამყარო, „ეკლექტიკური“ კი ნიშნავს იმას, რომ ერთიმეორის პარალელურად, ერთიმეორის გვერდით შეიძლებოდა ემოქმედა სრულიად განსხვავებულ მსოფლმხედველურ მიმდინარეობებს – რომში, მაგალითად, შეიძლებოდა ერთმანეთის გვერდით ყოფილიყო აპოლონისა და ისიდას ტაძარი. მსოფლმხედველური მიმდინარეობები აღრეული იყო. ეს იყო ინტერრელიგიურობის ეპოქა, სხვადასხვა რელიგიები თითქოს გადახლართულნი იყვნენ ერთმანეთთან. ის ტრანზიტული ეპოქა ძალიან წააგავს დღევანდელ ეპოქას. ვინც იცის, თუ რას წარმოადგენდა რომის იმპერია მაშინ, იტყვის, რომ ეს იყო დრო, სიტუაცია რომელზედაც შეიძლება გვეთქვა „ეპოქალურ-პლანეტალური“. მაშინ „პლანეტის“ ნაცვლად იხმარებოდა ტერმინი „ოიკუმენი“, რომელიც ნიშნავს „იმ დასახლებულ სამყაროს, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია“. აი, მაშინდელი კატასტროფა იყო ეპოქალურ-ოიკუმენური კატასტროფა (აქ სიტყვა „პლანეტალური“ შეცვლილია „ოიკუმენურით“). მაშინ კატასტროფაზე მეტყველებდა ყველაფერი. გავიხსენოთ ნერონი, რომის მაშინდელი იმპერატორი,

ყველაფერი მეტყველებდა კატასტროფაზე, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ეპოქის ზედაპირი მეტყველებდა კატასტროფაზე, მაგრამ ეპოქის სიღრმეში მწიფდებოდა ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ „ხსნა“ – ყოველ შემთხვევაში, ხსნის შესაძლებლობა და პერსპექტივა. კატასტროფა, როგორც მუდამ, მაშინაც ნიშნავდა საზრისის დაკარგვას და სწორედ ამაზე მეტყველებდა ეპოქის ზედაპირი, ხოლო ეპოქის სიღრმეში მწიფდებოდა, ძალას იკრეფდა საზრისის პოვნის პერსპექტივა. როგორც ჩანს, ასეთია ნებისმიერი რადიკალურად ტრანზიტული ეპოქის სტრუქტურა. „სტრუქტურაზე“ იმიტომ ვლაპარაკობთ, რომ ზედაპირი და სიღრმე მივიჩნიეთ ეპოქის განზომილებებად, ისინი გვაქვს მუდამ, მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, რა უფრო მდგრადია, მყარია ეპოქა, მით უფრო მცირდება დისტანცია ზედაპირსა და სიღრმეს შორის, ხოლო რაც უფრო არასტაბილურია და გარდამავალია იგი, მით უფრო იზრდება დისტანცია ზედაპირსა და სიღრმეს შორის. მაგრამ დისტანციის ზრდა არ ნიშნავს იმას, რომ სიღრმესა და ზედაპირს შორის არ არის არავითარი კავშირი. იმისთვის, რომ დავახასიათოთ ზედაპირი და იმისთვის, რომ დავახასიათოთ სიღრმე, გვჭირდება ერთი და იგივე სიტყვა და ეს სიტყვაა „საზრისი“. ზედაპირი მეტყველებს საზრისის დაკარგვაზე, სიღრმე კი უნდა მეტყველებდეს საზრისის პოვნის მცდელობასა და პერსპექტივაზე. წინა საუბრებში ჩვენ ვთქვით, რომ კულტურის იმ თეორიას, რომლის აგებასაც ჩვენ ვცდილობთ ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსის ფარგლებში დავმატა კიდევ ერთი შტრიხი და ეს შტრიხი უნდა ნიშნავდეს თეორიის სიღრმისეულობას. ჩვენ აქ დავეყრდნობით სიღრმის იმ ფენომენოლოგიას, რომელიც საშუალებას გვაძლევს დავასახელოთ ის არსებითი ნიშანი, რომელიც უმნიშვნელოვანესია სიღრმესთან მიმართებაში. ეს ნიშანია პულსაცია.

მივმართოთ შემდეგ ანალოგიას: თანამედროვე ფიზიკურ კოსმოლოგიას სამყარო წარმოუდგენია როგორც პულსაცია. პულსაცია კი ნიშნავს უწყვეტ შეკუმშვასა და გაშლას. თანამედროვე ფიზიკური კოსმოლოგია ამბობს, რომ არსებული სამყარო არის გალაქტიკათა უსასრულო სიმრავლე და არის აფეთქების შედეგი.

წარმოვიდგინოთ გალაქტიკათა ის უსასრულობა, რომელიც ამჟამად და დიდი ხანია იმყოფება გაფართოების პროცესში, წარმოვიდგინოთ აფეთქება როგორც ნამსხვრევთა სივრცეში გაშლა. მაგრამ დადგება მომენტი, როცა ეს გაფართოება შევიწროვებით (შეკუმშვით) შეიცვლება და სამყარო დაუბრუნდება თავის იმ წერტილოვან მდგომარეობას, რომელიც მას ჰქონდა აფეთქების მომენტში. ამის წარმოდგენა ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით ადამიანს არ ძალუძს, ადამიანი ამას მხოლოდ კონცეპტუალურად თუ წარმოიდგენს. მაგრამ უძველეს მითებს სამყარო წარმოედგინათ სწორედ როგორც პულსაცია, როგორც „ჩასუნთქვა-ამოსუნთქვის“ უწყვეტი მონაცვლეობა. (სწორედ ამას გულისხმობს მარადიული დაბრუნების იდეა). სწორედ ასეთი პულსაციურობით უნდა ხასიათდებოდეს ნებისმიერი სიღრმე. სიღრმე მუდამ არის დინამიური, უსასრულო, უძირო რეალობა და საბოლოო ანგარიშში ეს ნიშნავს პულსაციურობას. მაშინ რას უნდა ნიშნავდეს „ავაგოთ კულტურის სიღრმისეული თეორია“? ეს ნიშნავს იმას, რომ დავინახოთ კულტურა მის პულსაციურობაში. რა კავშირი უნდა იყოს კულტურის სიღრმისეულ დანახვასა (თუ კულტურის თეორია ნიშნავს კულტურის სიღრმეში დანახვას) და იმას შორის, რასაც უნდა ვუწოდოთ საზრისის პოვნის, საზრისის დაბრუნების აუცილებლობა? ვთქვით, რომ თანამედროვე პლანეტარულ-ეპოქალური სიტუაცია არის კატასტროფული სიტუაცია. ისიც ვთქვით, რომ კატასტროფა გაგებულია არა ფიზიკურად და ყოველდღიური მნიშვნელობით. ჩვენს შემთხვევაში სიტყვა „კატასტროფას“ ვხმარობთ მეტაფორულად და მეტაფორულობას ვუქვემდებარებთ იმას, რასაც ჩვენთვის აქვს სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობა. რატომ არის, რომ თანამედროვე ადამიანის ყურადღების ცენტრში ექცევა სწორედ კულტურა? შეიძლება ითქვას, რომ ერთადერთი, რაც ხდება არა ტექნიკურ, არა ყოველდღიურ, არა პოლიტიკურ სფეროში, არამედ იმ სფეროში, რომელიც დაკავშირებულია ადამიანის სულიერებით განპირობებულ აზროვნებასთან, არის სწორედ ის, რასაც ეწოდება „კულტუროლოგიური დისკურსი“. სად იბადება იგი - ეპოქის ზედაპირზე თუ ეპოქის სიღრმეში? რა თქმა უნდა, ზედაპირზეც და სიღრმეში. ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ ეპოქის ზედაპირი და სიღრმე

ერთმანეთის მიმართ იმყოფებიან შეურიგებელ ბრძოლაში კულტურასთან დაკავშირებით. ჩვენ ეს შეეადარეთ კიდევ ბრენტის „კავკასიური ცარცის წრეს“, როცა ორი ქალი, რომლებსაც ბავშვის დედობაზე აქვთ პრეტენზია, მზად არიან გახლიჩონ ეს ბავშვი, სანამ რომელიმე ერთი არ იტყვის ბავშვზე უარს. სწორედ თანამედროვე ეპოქა ხასიათდება არა მარტო იმით, რომ დაბადების პროცესში იმყოფება კულტუროლოგიური დისკურსი – თანამედროვე ეპოქა არსებითად ხასიათდება იმით, რომ ეპოქის ზედაპირი და სიღრმე ერთმანეთს ებრძვიან იმისათვის, თუ როგორი უნდა იყოს ეს კულტუროლოგიური დისკურსი, როგორი უნდა იყოს კულტურის თეორია. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სიტყვა თეორია გულისხმობს მის თავდაპირველ სემანტიკას, მაგრამ უმეტესწილად კულტუროლოგიის არსებულ სახელმძღვანელოებში არ არის ხსენებაც კი ამ სიტყვის თავდაპირველი სემანტიკისა. ეს ეპოქის ზედაპირს „ავიწყდება“, თუმცა ჩვენი ეპოქის სიღრმეში მაინც მიმდინარეობს მნიშვნელოვან სიტყვათა სემანტიკის აღდგენის პროცესი. ე.ი. თუ ჩვენ აღვადგენთ „თეორიის“ თავდაპირველ სემანტიკას, მაგრამ ამავე დროს არ დავივიწყებთ იმ სემანტიკასაც, რომელიც მას დღეს აქვს, ე.ი. თუ ჩვენი კულტურის თეორია იქნება კულტურის ზედა და ამავე დროს დისკურსიც, მაშინ ეს იქნება კულტურის სიღრმისეული თეორია, სიღრმისეული ორი გაგებით. პირველი გაგება გულისხმობს, რომ კულტურა იქნება დანახული როგორც პულსაციური რეალობა, რომელსაც ძალუძს მოახდინოს თავის თავში ისეთი აფეთქება, როცა ის, რაც ფეთქდება, თავისი თავიდან ბადებს ახალ სინამდვილეს. მაგრამ კულტურის თეორიის სიღრმისეულობა ნიშნავს კიდევ მეორეს – იმას, რომ იგი შეიძლება დაიბადოს მხოლოდ ეპოქის სიღრმეში. როგორც ვხედავთ, ეს ორი აზრი – აზრი კულტურის სიღრმისეული თეორიის შესახებ და აზრი ეპოქის სიღრმის შესახებ, ერთმანეთს შინაგანად, ორგანულად უკავშირდება: მხოლოდ ეპოქის სიღრმეში შეიძლება დაიბადოს კულტურის სიღრმისეული თეორია – და რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს იმას, რომ ეპოქა უნდა დავინახოთ პულსაციურად. საბუნდოვანოდ, ისტორიაში არსებობს საყრდენი იმისათვის, რომ დავინახოთ მსგავსი რამ. თუ ეპოქა რადიკალურად გარდამავალია

და აუცილებლად სასიათდება ზედაპირითა და სიღრმით, ზედაპირი შეიძლება ნიშნავდეს დაკარგვასა და განადგურებას, ხოლო სიღრმე შეიძლება ნიშნავდეს ამ განადგურებულის, დანგრეულის „თავის თავში შეკრებასა“ და საზრისის ახალ დაბადებას. თუ ეპოქის სიღრმეს პულსაციურად წარმოვიდგენთ, მაშინ უნდა გავიაზროთ, რომ საზრისის დაკარგვა ერთდროულად ნიშნავს ახალი თუ განახლებული საზრისის პოვნისა და მოპოვების პერესპექტივას. ე.ი. ჩვენი ეპოქის სიღრმეში უნდა მწიფდებოდეს საზრისობრივი აფეთქების რაღაც პერესპექტივა. მაგრამ ჩვენ ვთქვით ისიც, რომ ერთადერთი, რაც შეიძლება მართლაც ხდებოდეს დღეს, ეს არის ის, რომ იბადება კულტუროლოგიური დისკურსი და იბადება ისე, რომ მისი შინაარსისა და მიმართულებებისათვის მიმდინარეობს ბრძოლა ზედაპირისა და სიღრმეს შორის., მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ წარმოვიდგინოთ ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ ეპოქის „სულიერი ტოპოგრაფია“. („ტოპოსი“ ნიშნავს „ადგილს“) გამოთქმა „სულიერი ტოპოგრაფია“ გულისხმობს იმას, რაც ხდება სულიერ პლანში, აქვს თავისი სტრუქტურა, თავისი ასპექტები და განზომილებები. სად უნდა მწიფდებოდეს ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ ის „საზრისობრივი აფეთქება“, რომელმაც უნდა მოახდინოს ადამიანის სამყაროს განახლება? რატომ არის, რომ თანამედროვე აზროვნება, სადაც ხდება ის, რასაც ადამიანის თვითგააზრება ეწოდება (საკუთარი თავის, საკუთარი არსებობის, წარსულისა თუ მომავლის გააზრება) სულ უფრო და უფრო კონცენტრირებულია კულტურის თემაზე? იმიტომ, რომ სწორედ კულტურის თემა გაუცნობიერებლად თუ გაცნობიერებულად აღიქმება, როგორც ის „ადგილი“, ის ტოპოსი თანამედროვეობის სულიერ სფეროში, სადაც შეიძლება მზადდებოდეს ის საზრისობრივი აფეთქება, რომელიც უნდა ნიშნავდეს კვლავ მოპოვებას იმისა, რის დაკარგვასაც ნიშნავს ეპოქალურ-პლანეტარული კატასტროფა. მაგრამ ამისათვის აუცილებელია ავაგოთ კულტურის სიღრმისეული თეორია. ეპოქის სიღრმეს „სურს“ აავოს კულტურის სიღრმისეული თეორია. ხდება ისე, რომ თანამედროვე ადამიანი უარს ამბობს იმაზე, რასაც ეწოდება „იდეოლოგია“, უარს ამბობს რელიგიურ იდეოლოგიაზე, ფილოსოფიურ იუდეოლოგიაზე და ბევრ რამეზეც. რაც შეიძლება

მოიცვას სიტყვა „დეოლოგიაში“. ერთადერთი, რაც ხდება, ეს არის აზრის კონცენტრაცია კულტურაზე, ე.ი. კულტურა წარმოგვიდგება იმ ფენომენად, რომლის წიაღში შეიძლება დავინახოთ იმ აფეთქების შესაძლებლობა და აუცილებლობა. რა არის საჭირო იმისათვის, რომ კულტურის თეორიამ თუ კულტუროლოგიურმა დისკურსმა ეს მოლოდინი გაამართლოს? საჭიროა, ალბათ, პირველ რიგში სწორედ კულტურის სიღრმისეული დანახვა.

ლ ე ძ ც ი ა 12

ჩვენ თანდათანობით ვუახლოვდებით იმ მომენტს ჩვენს კულტუროლოგიურ დისკურსში, როცა შესაძლებლად მივიჩნევთ ვილაპარაკოთ არა მარტო იმაზე, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს კულტუროლოგია, არამედ პირდაპირ და უშუალოდ დავსვათ კითხვა: როგორ უნდა გავიგოთ ის, რაც უნდა იყოს კულტუროლოგიის საგანი, ანუ — კულტურა? როგორც ხედავთ, ჩვენ არ ჩაეთვალეთ არც საჭიროდ, არც შესაძლებლად, რომ თავიდანვე დაგვესვა ეს კითხვა. რატომ? — ამ კითხვაზე პირველი პასუხი ჩვენ უკვე გავეცით: როცა ლაპარაკია ისეთ მეცნიერულ დისციპლინაზე (თუმცა პირდაპირ უნდა ითქვას: არის თუ არა კულტუროლოგია მეცნიერული დისციპლინა, უნდა იყოს თუ არა იგი მეცნიერული დისციპლინა, თუ აზრის ისეთი მიმართულება, რომელიც სცილდება თვით მეცნიერულობას? ამ კითხვაზე პასუხი ჩვენ ჯერ კიდევ წინა გვაქვს), რომელიც კი არ მოდის ჩვენთან წარსულის წიაღიდან, არამედ, შეიძლება ითქვას, თქვენთან (ვგულისხმობ სტუდენტებს) ერთად იბადება, უნდა ითქვას იგი უშუალოდ უნდა უკავშირდებოდეს ეპოქის არსსა და ბუნებას, ე.ი. ეპოქა ბადებს კულტუროლოგიას როგორც აზრის სრულიად ახალ მიმართულებას და ჩვენ ვიცით, თუ რაში მდგომარეობს ეს სიანხლე: [კულტუროლოგიას აინტერესებს კულტურა როგორც ინტეგრალი, ხოლო ეს ინტეგრალი დანახული უნდა იყოს ეპოქის სიღრმიდან.]

წინა ლექციაში ჩვენ კიდევ ერთხელ გაუესვით ხაზი სიღრმისეულობის როგორც კულტურის თეორიის ასპექტს. მის განუყოფელ „ატრიბუტს“. დღეს შევეცადოთ წარმოვიდგინოთ ეს სიღრმისეულობა მის ძირითად მომენტებში. გვახსოვს, ალბათ, ის, რაც ითქვა მაშინ, როცა ლაპარაკი იყო იმის შესახებ, თუ რა მიმართება უნდა იყოს კულტურის ჩვენეულ თეორიასა და სიღრმისეულობას შორის: პირველ რიგში ითქვა, რომ კულტურის თეორიის აგება უნდა ნიშნავდეს კულტურის როგორც ფენომენის სიღრმისეულ ხედვას. დღეს კი უნდა ითქვას ის, რაც წინა ლექციაზე არ ყოფილა ხაზგასმული, მაგრამ თავიდანვე იგულისხმებოდა ჩვენს საუბრებში თუნდაც იმიტომ, რომ კულტურის ჩვენეული თეორია თავიდანვე დავახასიათეთ როგორც ანამნესტიკური და მძივეტიკური. რას გულისხმობდა სიტყვა „ანამნესტიკური“? — [იმას, რომ თეორიაში უნდა ვიცნოთ ის, რასაც ჩვენს სიღრმეში ვატარებდით.] ჩვენ ვამბობთ, რომ ის, რაც ჩვენში არის, არის ისეთი სახით, თითქოს „ჩაძირული“ ჩვენს სიღრმეში და თეორიამ უნდა მოახდინოს მისი „ამოძირება“. ე.ი. ლაპარაკია ჩვენს საკუთარ სიღრმეზე. მაგრამ ამ ანამნესტიკურობას უშუალოდ შეესაბამება, პასუხობს თეორიის მძივეტიკურობა. — თუ მძივეტიკურობა გულისხმობს სწორედ იმ „ამოძირვას“ (თეორია თითქოს უნდა „იყურებოდეს“ ჩვენს სიღრმეში და იქმნებოდეს მასთან უშუალო დიალოგიურ კავშირში), მაშინ გამოდის, რომ თითქოს ერთი-მეორის საპირისპიროდ „დგას“ სამი სიღრმე: ეპოქის სიღრმე, კულტურის სიღრმე და ჩვენი საკუთარი სიღრმე. აზროვნების იმ მეთოდს, რომელიც ცდილობს შექმნას სიღრმის კონცეპტი, უნდა ვუწოდოთ „სიღრმის ფენომენოლოგია“. გვახსოვს ალბათ, სიღრმის ის ნიშნები, რომლებიც უნდა ვიგულისხმოთ ყველა იმ ფენომენში, რომელსაც ჩვენ სიღრმისეულობის ატრიბუტი „მივაწერეთ“. ეს ნიშნავს, რომ ეპოქა უნდა დავინახოთ მის ისეთ ნიშანთა ერთობლიობაში, როგორცაა მისი ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობა, მისი დინამიურობა და ხდომილებრიობა, მისი უსასრულობა, მისი უძირობა და, საბოლოოდ, მისი პულსაციურობა. კულტურაც როგორც ფენომენი უნდა დავინახოთ ამ არსებით ნიშანთა ერთობლიობაში და ნუ ფიქრობთ, რომ ეს შეუძლებელია. წარმოიდგინეთ კულტურა

როგორც ფენომენი მის ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალურ მნიშვნელობაში. ყველაზე ადვილად აღსაქმელი, ალბათ, ეს პირველი არსებითი ნიშანია. შემდეგ წარმოვიდგინოთ იგი მის ხდომილობრიობაში – კულტურა არის არა ის, რაც არის, არამედ ის რაც ხდება. შემდეგ კულტურა მის უსასრულობაში, მის უძირობაში და საბოლოოდ კი მის პულსაციურობაში. მაგრამ განა იგივე არ უნდა ვთქვათ ჩვენს საკუთარ სიღრმეზე? – განა ჩვენ თვითონ არ წარმოვიდგენთ ამ სიღრმეს ასეთ არსებით ნიშანთა ერთობლიობაში? ე.ი. ჩვენს წინაშეა სიღრმეთა ტრიადა (ტრიადა ხომ „სამს“ ნიშნავს) – ეპოქის სიღრმე, კულტურის სიღრმე და ჩვენი საკუთარი სიღრმე. და როგორი უნდა იყოს ამ ტრიადის „წვერებს“ შორის მიმართება? – დიალოგური. დიალოგური მიმართება არის ისეთი მიმართება, რომელიც თავისი ბუნებით, თავისი არსით ეწინააღმდეგება ყოველგვარ ცალმხრივ დომინირებას, ყოველგვარ უფლებრივ არათანასწორობას. ეს არ არის ის მიმართება, რომელსაც ტრადიციულად „სუბიექტურ-ობიექტური მიმართება“ ეწოდება. შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ ეპოქა ჩვენთვის „ობიექტია“? – თუ ეპოქა ჩვენთვის ობიექტია, მაშინ ჩვენ მას გარედან ვუყურებთ, მაშინ არის რაღაცა დისტანცია, რომელიც ჩვენ და ეპოქას ერთმანეთისაგან განგვასხვავებს. მაგრამ თუ ეს ასეა, თუ ეს დისტანცია არის, მაშინ სადა ვართ ჩვენ თვითონ? არა, რა თქმა უნდა, ეპოქა არის ერთდროულად ჩვენშიაც და ჩვენს გარეთაც და ამიტონ შეუძლებელია ეპოქა იყოს ობიექტი და ჩვენ – სუბიექტი. ე.ი. როცა ვლაპარაკობთ ეპოქაზე და საკუთარ თავზე, უნდა ვიგულისხმობთ ეპოქასა და ჩვენს შორის დიალოგურ – „პარტნიორული“ ურთიერთობა. გასაგებია, რას ნიშნავს ეს? – „ვერძნობთ“ ამ ორ ცნებას შორის პრინციპულ განსხვავებას? ერთი მხრივ სუბიექტი და ობიექტი, ხოლო მეორე მხრივ დიალოგური ურთიერთმიმართების „პარტნიორები“. ვხედავთ განსხვავებას? ყველაზე ადვილად, ყველაზე ბუნებრივად ეს განსხვავება შეიძლება იქნეს გაგებელი, როცა ჩვენ ადამიანური ურთიერთობებისაგან ამოვალთ. წარმოვიდგინეთ ერთი წუთით ურთიერთმიმართება ორ ადამიანს შორის. იყოს ეს ორი ადამიანი მამაკაცი და ქალი. ეს ურთიერთობა შეიძლება იყოს ისეთი,

როგორსაც, ჩვენ „სუბიექტურ - ობიექტურ ურთიერთობას“ ვუწოდებთ: ერთი სუბიექტი და მეორე კი - ობიექტი. მეორე შემთხვევაში კი, როცა ჩვენს წინაშე არა სუბიექტი და არა ობიექტი, არამედ დიალოგური. დიალოგით ნაგულისხმევი პარტნიორები. დიალოგური ურთიერთმიმართება ისეთი ურთიერთმიმართებაა, სადაც შეუძლებელია ვილაპარაკოთ დისტანციაზე. ამიტომ, როცა ლაპარაკია ეპოქაზე და ჩვენზე, ვერ ვიტყვი, რომ „ეპოქა ჩვენი ობიექტია“. როგორ არის იგი ობიექტი, როცა ჩვენ თვითონ წარმოვადგენთ ეპოქას? როგორც უკვე ითქვა, ეპოქა ჩვენს გარეშეც არის და ჩვენშიც. მაგრამ განა უნდა ვიგულისხმოთ დისტანცია კულტურასა და ჩვენს შორის? კულტურაც ჩვენშია და ჩვენ კი - კულტურაში.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ხსენებული ტრეადის სახით ჩვენ შევიძინეთ ონტოლოგიური საფუძველი („ონტოლოგია“ ფილოსოფიის ის მიმართულებაა, რომელიც სვამს კითხვას იმის შესახებ თუ რა არის ყოფიერება მის მთლიანობაში, ან რა არის ესა თუ ის ფენომენი) კულტურის ჩვენი თეორიისათვის. სწორედ სიღრმეთა ხსენებული ტრიადა არის ჩვენი კულტუროლოგიური თეორიის, ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსის ონტოლოგიური საფუძველი. როგორია მთავარი შტრიხი, მთავარი მომენტი ამ ონტოლოგიისა? არც კულტურა, არც ეპოქა, არც ჩვენი საკუთარი თავი და საერთოდ არც ერთი ფენომენი, რომელსაც ჩვენ შეგვიძლია მივაწეროთ სიღრმე როგორც შინაგანი ატრიბუტი, არ უნდა აღვიქვათ პირველ რიგში როგორც ის, რაც არის, არამედ როგორც ის, რაც ხდება. ე.ი. იგი უნდა გავიგოთ სიღრმისეულად ანუ ინტენსიურად. რატომ ინტენსიურად? - იმიტომ, რომ სიღრმის ასეთი გაგება, ე.ი. რომ სიღრმე არის ის, რაც ხდება, გულუისხმობს ექსტენსიის ინტენსიაში გადასვლას. პულსაციურობა გულუისხმობს ყველაფრის ისეთ „ფოკუსში“ მოხვედრას, ისეთ „შეკუმშვას“, რომლის შემდეგ და რომლის შემდეგად აუცილებლად უნდა მოხდეს ახალი გაშლა. ე.ი. სიღრმისეული ხედვა იგივეა, რაც ინტენსიური ხედვა. სიღრმისეული და ინტენსიური ხედვა კი არის ხდომილებრივი ხედვაც: ის, რასაც ჩვენთვის აქვს სასიცოცხლო- ეგზისტენციალური მნიშვნელობა, არის არა ის, რაც არის, არამედ ის რაც ხდება.

დაუბრუნდეთ კითხვას: რას ნიშნავს ის, რომ დღეს იბადება კულტუროლოგია და ისე, როგორც ჩვენ არაერთხელ აღვნიშნეთ — იბადება ეპოქის სიღრმესა და ზედაპირს შორის სულიერ და ინტელექტუალურ ბრძოლაში? წინასწარი პასუხი ამ კითხვაზე ჩვენ უკვე გვაქვს: რაკი ეპოქალური სიტუაცია არის კატასტროფის სიტუაცია და რაკი კატასტროფა უნდა ნიშნავდეს საზრისის დაკარგვას, კულტუროლოგიის იბადება უნდა შეიცავდეს თავის თავში, უფრო მეტიც, უნდა ნიშნავდეს საზრისის კვლავ მშპოვების მცდელობას. მაგრამ იმისთვის, რომ ნათქვამი ბოლომდე გახდეს გასაგები, ყოველ შემთხვევაში, უფრო გასაგები, ვიდრე აქამდე იყო, შევეცადოთ დავინახოთ ჩვენი ეპოქა უფრო კონკრეტულად. ჩვენი საუბრების ფარგლებში არა გვაქვს საშუალება იმისა, რომ ბოლომდე მივიყვანოთ ის, რასაც შეიძლება ეწოდოს „ეპოქის ფენომენოლოგია“. მაგრამ შევეცადოთ დავინახოთ ეპოქა იმ თვალსაზრისით, რომელიც ჩვენს თემასთან უშუალო კავშირშია. ჩვენ ხომ კულტურის თეორიის აგება და კულტუროლოგიური დისკურსის ისე წარმართვა გვსურს, როგორც ამას თეორიის სიღრმისეულობა, მაიეტიკურობა და ანამნესტიკურობა გულისხმობს. საბოლოო ანგარიშში კი ეს ყველაფერი თავისი მიზანდასახულობით და მიმართულებით აზრობრივი ამოცანაა. საბოლოო ანგარიშში მუდამ მივიღივართ იქამდე, თუ როგორ ვაზროვნებთ — ვაზროვნებთ ზედაპირულად თუ სიღრმისეულად, დიალოგურად თუ მონოლოგურად და ა.შ.

ლ ე მ ც ი ა 13

ჩვენ ვლაპარაკობდით სიღრმის ფენომენოლოგიაზე („ფენომენოლოგია“ კი ნიშნავს ფენომენის არსებითი, ამ ფენომენისათვის ბუნებრივი, ნიშნების გამოყოფას და დახასიათებას). რა არსებითი ნიშნები გამოვყავით ჩვენ ისეთ ფენომენში, როგორიც არის სიღრმე? (თუ არ გვსურს, რა თქმა უნდა, რომ ამ სიტყვას მივანიჭოთ ის გაცვეთილი მეტაფორული მნიშვნელობა, რომელიც, შეიძლება ითქვას, არაფრის მთქმელი გახდა). კიდევ ერთხელ

დავასახელოთ ეს არსებითი ნიშნები და არ დაივიწყოთ შემდეგი: ერთია წარმოდგინო სიღრმის ეს ფენონენოლოგია განყენებულად, თქვა, რომ ნებისმიერი სიღრმე ხასიათდება ამ არსებითი ნიშნებით და სულ სხვაა, როცა ცდილობ ეს ნიშნები დაინახო რომელიმე კონკრეტულ ცალკეულ ფენომენში. სიღრმის (ჩვენი გაგების თანახმად) არსებითი ნიშნებია: ა) ჩვენთვის სასიცოცხლო – ეგზისტენციალური მნიშვნელობა; ბ) ხდომილებრიობა: სიღრმე არის არა ის, რაც არის, არამედ ის, რაც ხდება; გ) უსასრულობა: სიღრმეა ის, რაც ხდება და ხდება უსასრულოდ. ნებისმიერი სიღრმე, თუკი იგი ჭეშმარიტი სიღრმეა, ყოველ შემდეგ მომენტში „უფრო სიღრმეა“, ვიდრე იყო წინა მომენტში. მაგრამ ნებისმიერი უსასრულობა, რაკი სიღრმეზეა ლაპარაკი, მიიღტვის უძირობისკენ. დ) და ბოლოს ის ნიშანი, რომელიც ყველა ამ ნიშანს მოიცავს: ეს არის პულსაციურობა. როცა ვლაპარაკობთ სიღრმეთა ტრიადაზე, ჩვენ ვგულისხმობთ სწორედ იმას, რომ კულტურაც, ეპოქაც და ჩვენი საკუთარი თავიც უნდა დაინახოთ როგორც პულსაციური სტრუქტურა. საკმარისია ამგვარად დანახული სიღრმე რომელიმე კონკრეტულ ფენომენს მიუხედავად, რომ ცხადი გახდება: უნდა გავიაროთ გარკვეული გზა, რომ ეს სიღრმე გამოვხატოთ კონცეპტუალურად, მოვაქციოთ იგი ცნებით ერთობლიობაში, ცნებათა გარკვეულ წრეში. მე ჩემს პირად აზრს გეტყვით და თქვენ, ალბათ, ამ აზრს გაიზიარებთ: იგულისხმობ და ამავე დროს ეძებო ასეთი პულსაციური სტრუქტურა ეპოქაში თუ საკუთარ თავში – და პირველ რიგში საკუთარ თავში – ეს ისეთი ამოცანაა, რომელიც შეუძლებელია არ გიზიდავდეს. მაგრამ ჩვენ ისიც ვთქვით, რომ სიტყვა „სიღრმე“, სიღრმე როგორც ატრიბუტი კარგავს თავის მნიშვნელობას, თუკი მას არ უპირისპირდება ზედაპირი. თუმცა ჩვენ ისიც ვთქვით, რომ როცა ვლაპარაკობთ ზედაპირზე, არ არის აუცილებელი მივცეთ მას ნეგატიური შეფასებითი მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, თუ ჩვენ ზედაპირზე დავრჩებით, იგი შეიძენა ნეგატიურ მნიშვნელობას. მაგრამ თუ ზედაპირს აღვიქვამთ როგორც გზის დასაწყისს, როგორც, ასე ვთქვათ, „სასტარტო მომენტს“, მაშინ იგი დაკარგავს ყოველგვარ ნეგატიურობას და პოზიტიურ მნიშვნელობასაც კი შეიძენს იმ გაგებით, რომ ნებისმიერი გზა გულისხმობს დასაწყისს, დასაწყისი

კი შეიძლება აღვიქვათ როგორც ზედაპირი იმასთან შედარებით, რისკენაც ჩვენ მივიღებთ. საითკენაც ჩვენ მივდივართ, მაგრამ ამავე დროს ზედაპირი ვერ იქნება გზის დასაწყისი, თუ იგი ვერ შეიცავს სიღრმის მინიშნებას. მე ხშირად მომყავს ხოლმე მაგალითები ადამიანთა ურთიერთობიდან. მართლაც, ნებისმიერ შემთხვევაში სიყვარულის დასაწყისი გულისხმობს იმას, რომ დროის გასვლა არ არის უბრალოდ დროის გასვლა წმინდა რაოდენობრივი თვალსაზრისით: ამ ადამიანთან ერთად განვლილი დრო უნდა ნიშნავდეს სწორედ ამ ადამიანის სიღრმეში „შესვლას“ და თუ ეს სიღრმე არ არის თავიდანვე მინიშნებული, მაშინ თვითონ ეს გზა, რომელსაც „სიყვარულის გზა“ შეიძლება ვუწოდოთ (თუ, რა თქმა უნდა, ამ სიტყვას „ბოროტად“ არ გამოვიყენებთ), უნდა ნიშნავდეს ერთმენეთის სიღრმეში სვლას. და რას უნდა ნიშნავდეს ეს? გავიმეოროთ კიდევ ერთხელ სიღრმის ჩვენს მიერ გამოყოფილი არსებითი ნიშნები: ამ გზას უნდა ჰქონდეს ჩვენთვის სასიცოცხლო – ეგზისტენციალური მნიშვნელობა; იგი უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ სიყვარული არის არა მხოლოდ და არა უბრალოდ ის, რაც არის, არამედ ის რაც ხდება; ეს უნდა იყოს უძირობისკენ მიმართული გზა და იგი უნდა ნიშნავდეს სწორედ ჩვენს პულსაციურობას: ის, რაც აქამდე იყო, ე.ი. ერთად განვლილი გზა, თითქოს უნდა „შეიკრას“ რომელიღაც ფეთქებად ფოკუსში და რომელიღაც ეტაპზე, რომელიღაც მომენტში გულისხმობდეს ახალი ეტაპის დაწყებას. იქნება ვინმემ თქვას, რომ ასე არ ხდება ხოლმე. (თუმცა მაინც საკითხავია, ხდება თუ არა მაინც ასე). ისიც დავიმახსოვროთ, რასაც ამბობს ერთი ფილოსოფოსი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი გერმანელი პ. ჰანსტერბერგი: „ადამიანი ძალიან იშვიათად არის ადამიანი“. ის ყველაზე მნიშვნელოვანი, რასაც ჩვენ ვიტყვით ადამიანზე, ანუ საკუთარ თავზე, მუდამ ნიშნავს იმას, რისკენაც უნდა „იარო“ და რისკენაც უნდა მიიღებოდე და არა იმას, რაც ყოველგვარი ძალისხმევის გარეშე უკვე არის. ეს არის განსხვავება ამ ორ სიტყვას შორის – „არის“ თუ „ხდება“?

თუ ჩვენ დავრჩებით აზროვნების, ადამიანის, ეპოქის თუ სამყაროს გაგებაში, იმ სააზროვნო სივრცეში, რომელიც პოსტმოდერნიზმს ნიშნავს, მაშინ სიტყვა „ზედაპირი“

აუცილებლად მიიღებს ნეგატიურ მნიშვნელობას. მაგრამ თუ ჩვენ პოსტმოდერნიზმს შევხვდავთ ისე, როგორც ზედაპირს, ე.ი. როგორც გზის დასაწყისს, მაშინ ჩვენ თვით პოსტმოდერნიზმში დავინახავთ მის მიღმა გასავლელი გზის სიღრმის მინიშნებას. პოსტმოდერნიზმი „ციდან არ ჩამოვარდნილა“ და შეიძლება არ გაჩენილა. დასავლური კაცობრიობის ისტორიამ მიიყვანა ეს კაცობრიობა პოსტმოდერნიზმამდე. რაც ისტორიული დროის მსვლელობას მოაქვს, ის შემთხვევითი არასოდეს არ არის და არ უნდა დარჩეს ყურადღების გარეშე. მაგრამ ამავე დროს ეს უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ იგი უნდა აღიქვას ეპოქის იმ ზედაპირად, რომელიც შეიცავს ეპოქისავე სიღრმის მინიშნებას. დავასახელოთ პოსტმოდერნიზმის შემდეგი სამი ატრიბუტი, მისი. ასე ვთქვათ, არსებითი ნიშანი. რა თქმა უნდა, როცა ამას ვამბობთ („დავასახელოთ სამი ნიშანი“), აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ორი მომენტი: 1, ის, რომ, რა თქმა უნდა, ჩვენი ყურადღების ცენტრში ვაქცევთ პოსტმოდერნისტულ აზროვნებას. ბუნებრივია, ის, რითაც ჩვენ დაკავებულნი ვართ, არის სწორედ სააზროვნო პროცესი, ის სააზროვნო პროცესი, რომელსაც ჩვენ „კულტურის თეორიის აგება“ ვუწოდებთ. ამიტომ ვიგულისხმობთ, რომ გვაქვს დიალოგი პოსტმოდერნიზმთან (სწორედ დიალოგზე უნდა იყოს ლაპარაკი და არა უბრალო და ადვილ უარყოფაზე). დავასახელოთ პოსტმოდერნიზმის ისეთი სამი ატრიბუტი, როგორცაა ვაცენტრიზმი, ნომადიზმი და რიზომატულობა. სამივე ამ ატრიბუტს პირდაპირი მნიშვნელობა ექნება იმის გაგების თვალსაზრისით, თუ რატომ არის თანამედროვე ეპოქა კატასტროფული. და რაკი კატასტროფულობა ნიშნავს საზრისის დაკარგვას, დაესკათ კითხვა: როგორ უკავშირდება ეს სამი ატრიბუტი პოსტმოდერნისტული აზროვნებისა იმას, რასაც ჩვენ „საზრისის დაკარგვას“ ვუწოდებთ და როგორ შეიძლება ვაქციოთ პოსტმოდერნიზმთან პოლემიკური დიალოგი იმ საზრისის პოვნის, აღქმის და გამოთქმის „საშუალებად“, რომელსაც გულისხმობს ეპოქის სიღრმე? შეიძლება ვთქვათ ასეც: რატომ ვთვლით, რომ იმისათვის, რომ ეს საზრისი აღვიქვათ და გამოვიქვათ. აუცილებელი იყოს პოსტმოდერნიზმთან დიალოგი? განა საზრისი დიდი ხანია არ იყო ნაპოვნი? განა ის, რაც 2000 წლის წინ მოხდა, როცა ქვეყანას

მოველინა მაცხოვარი. არ ნიშნავდა იმას, რომ საზრისი უკვე იქნა ნაპოვნი? რა თქმა უნდა, საზრისი თავისი გადამწყვეტი კონტურებით გაცხადდა და მოველინა კვეყანას 2000 წლის წინათ, მაგრამ შეიძლება ეს საზრისი – თუკი ჩვენ მთელ მის მასშტაბს გავითვალისწინებთ – სრულად აღქმული ყოფილიყო ერთი ადამიანის, ერთი ეპოქის ან თუნდაც ეპოქათა მთელი ჯაჭვის მიერ? დიდ საზრისს სჭირდება დიდი აღქმა, უსასრულოს კი უსასრულო აღქმა. და იქნებ პოსტმოდერნიზმმა, რომელიც სრულიად არ არის შემთხვევითი მოვლენა, გვითხრას რაღაცა მნიშვნელოვანი იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა იყოს აღქმული დღეს ის საზრისი? ვიძეორებ: ის, რაც ისტორიულ დროს მოაქვს, შეუძლებელია იყოს შემთხვევითი და არაშემთხვევითობა კი, ალბათ, შეიძლება ნიშნავდეს იმას, რომ მას აქვს რაღაცა სათქმელი სწორედ დიდი საზრისის აღქმისა და წვდომის თვალსაზრისით. შევაჩეროთ ყურადღება პოსტმოდერნისტული აზროვნების პირველ ატრიბუტზე – აცენტრიზმზე. ჯერ შევეკითხოთ ჩვენს თავს: რას ნიშნავს ეს ტერმინი მისი წმინდა ლინგვისტური გაგებით? როცა ჩვენ ტერმინის ანალიზს ვაპირებთ, პირველ რიგში უნდა განვიხილოთ მისი ფუძე. – ეს ფუძე შედგება ძირისგან („ცენტრი“) და ორი აფოქსისგან: „ა-“ და „იზმი“. „ა“ ბერძნული წარმოშობის პრეფიქსია და ნიშნავს უარყოფას. (მაგ. „ლოგიკური“ და „ალოგიკური“). ამ შემთხვევაში პრეფიქსი „ა-“ უარყოფს „ცენტრს“ – მისი არსებობის შესაძლებლობას. მაგრამ მთელი ჩვენი ინტუიცია გვეუბნება, რომ ცენტრი რაღაც ისეთია, რასაც, ალბათ, უნდა ჰქონდეს სწორედ სასიცოცხლო – ეგზისტენციალური მნიშვნელობა. მორწმუნე ადამიანი ელოდება შობას, აღდგომას და აღიქვამს ამ დღესასწაულებს როგორც მთელი წლის იმ სტრუქტურულ ცენტრს, რომელიც მან უნდა გაიაროს; ბავშვი ელოდება თავის დაბადების დღეს და წლის ფარგლებში მისთვის ეს ცენტრია; დედა მიდის ქუჩაში და არაფერს ამჩნევს, რადგან ბავშვზე ფიქრობს და მისთვის იგი სამყაროს ცენტრია; მიდის შეყვარებული ქუჩაში და გეგონება გაგიჟდაო – თან მიდის, თან იღიმება, ე.ი. ფიქრობს იმაზე, ვინც მისთვის სწორედ რომ სამყაროს ცენტრია და ა.შ. და თუ ცენტრი ასე მნიშვნელოვანია, შეიძლება მისი

უარყოფა არ იყოს მნიშვნელოვანი? ვხედავთ, რომ საქმე გვაქვს რაღაც ძალიან მნიშვნელოვანთან. სუფიქსი „იზმი“ რაღას ნიშნავს? – როგორია ისეთი სიტყვების მნიშვნელობა, როგორიცაა „კომუნიზმი“, „ლიბერალიზმი“? სუფიქსი „იზმი“ ტრადიციის მიხედვით ნიშნავს იმას, რომ რომელიღაც აზრობრივმა, ან, დავუშვათ. ზნეობრივმა პოზიციამ, გასცადა რა ამა თუ იმ ინდივიდის ფარგლებს, მიიღო სოციალური, ან იქნებ მეტიც – სოციალურ-ისტორიული უღერალობა და მნიშვნელობა. თუ ეს ასეა, მაშინ „აცენტრიზმი“ უნდა ბიშნავდეს იმას, რომ ცენტრის უარყოფამ როგორც სააზროვნო პოზიციამ შეიძინა სოციალურ-ისტორიული მნიშვნელობა. იმის ფარგლებში, რასაც „პოსტმოდერნისტული აზროვნება“ ჰქვია, ცენტრზე საუბარი, იქნება ეს ცენტრი გაგებული სივრცითი, დროითი თუ ზნეობრივი თვალსაზრისით, ან თვით აზროვნების პროცესის თვალსაზრისით, უბრალოდ დაუშვებელია და ითვლება „ცუდ ტონად“: ეს ნიშნავს იმას, რომ შენ შენი აზროვნებით ეკუთვნი მე-19 საუკუნის თუ არა, მეოცე საუკუნის დასაწყისს მაინც. პოსტმოდერნიზმი ყოველ ნაბიჯზე მოითხოვს ისეთ აზროვნებას, რომელსაც ცენტრირებულობასთან არავითარი კავშირი არა აქვს. უნდა ითქვას, რომ ნებისმიერი სკეპსისი – როცა არა გვაქვს ნდობა აზროვნების ან აღქმის მიმართ – მუდამ ნიშნავდა ჭეშმარიტების პოვნის შესაძლებლობის უარყოფას, მუდამ ნიშნავდა იმას, რომ შეუძლებელია ვინმეს ჰქონდეს ნამდვილად ჭეშმარიტი და ღირებული პოზიცია, ე.ი. არ არსებობს პოზიცია, რომელიც არ უნდა იყოს ეჭვის ღირსი. მაგრამ თვითონ ამის თქმაც ხომ პოზიციაა. სკეპტიციზმი, უნდა მას თუ არ უნდა, მუდამ შინაგანად წინააღმდეგობრივია. ამ წინააღმდეგობას იგი ვერასოდეს ვერ გააქცევს.

რაც შეეხება პოსტმოდერნისტული აზროვნების მეორე ატრიბუტს – ნომადიზმს: რას ნიშნავს „ნომადა“? – „მომთაბარეს“. მომთაბარეები არიან ისინი, ვინც ერთ ადგილზე ვერ ჩერდება და ნომადიზმი, შესაბამისად, ისეთი პოზიციაა, რომელიც თვლის, რომ არც უნდა გაჩერდეს. რატომ? – იმიტომ, რომ გაჩერება ნიშნავს შექმდევს: ის „ადგილი“, სადაც გაჩერდი. მიიჩნევ ცენტრად, ხოლო რაკი ცენტრად მიიჩნიე, შენ მისი ძონა გახდი. ის კი, რისი

მონაც გახდი, გაიძულებს იაზროვნო ერთი მიმართულებით, ის შენ გზლუდავს და ამიტომ არ უნდა გაჩერდე ერთ ადგილას. ხედავთ, რა უშუალო კავშირია ცენტრიზმსა და ნომადიზმს შორის?

რაც შეეხება რიზომატულობას: „რიზომა“ ფრანგული სიტყვაა და უპირისპირდება იმას, რასაც ჩვენ „ფესვს“ ვუწოდებთ. „ფესვი“ მუდამ ნიშნავს გარკვეულ მიმართულებას: ის რაც ფესვიდან ამოიზრდება, იძენს ვერტიკალურ და გარკვეულ მიმართულებას, გარკვეულ კონფიგურაციას. თუ იცი, რისი ფესვია მიწაში, მაშინ იცი არა მარტო ის, თუ რა მიმართულებისა იქნება, არამედ ისიც, თუ რა ფორმისა იქნება ის, რაც იქიდან ამოიზრდება. ამ ფესვის ცნებას (ფესვეურობას) უპირისპირდება „რიზომა“: რუსულად მას შეესაბამება „корневиче“, ქართულად „ფესვეურა“ – რაღაც ისეთი, რასაც ზრდის შემთხვევაში არასოდეს არა აქვს რაღაცა გარკვეული მიმართულება და კონფიგურაცია, ე.ი. წინასწარ თქმა იმისა, თუ საით წავა იგი ზრდის შემთხვევაში, შეუძლებელია. არ ვიცი, რა ფორმას მიიღებს და რად იქცევა იგი. რა თქმა უნდა, რიზომატულობა შენაგანად დაკავშირებულია აცენტრიზმთან და ნომადიზმთან.

ლ ე ძ ც ი ა 14

ვერ ვიტყვით, რომ ყველგან და ყველა შემთხვევაში, როცა ლაპარაკია კულტურაზე, ე.ი. სადაც კი ჩნდება კულტურის თეორიის აგების მცდელობა, კულტუროლოგიური დისკურსის, კულტუროლოგიური რეფლექსის აუცილებლობა უკავშირდება დაკარგული საზრისის კვლავ მოპოვებას, ან საერთოდ უკავშირდება საზრისს. მაგრამ ჩვენ ვიცი, რომ არსებობს ეპოქის ზედაპირი და არსებობს ეპოქის სიღრმე, ეპოქის სიღრმე კი აუცილებლად გულისხმობს დროის გამთლიანებას, ხოლო დროის გამთლიანება შეუძლებელია საზრისის გარეშე, რომელიც იქნებოდა ამ გამთლიანების რეალური საფუძველი. ჩავთვალოთ, რომ კულტუროლოგიის დაკავშირება საზრისთან არის სწორედ ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსის დამახასიათებელი ნიშანი. ერთის

მხრივ. შეუძლებელია არ ვილაპარაკოთ პლანეტარულ-ეპოქალურ კატასტროფაზე და, მეორეს მხრივ კი, ეს კატასტროფა არ დაუკავშიროთ საზრისს და არ გავიგოთ კატასტროფა როგორც საზრისის დაკარგვა. და სწორედ ამ სიტუაციაში, პლანეტარულ-ეპოქალური კატასტროფის სიტუაციაში, ასეთი დაჟინებით და ასეთი ყოვლისმომცველობით განვითარებას იწყებს კულტუროლოგია, რომელიც უნდა გავიგოთ როგორც კულტურის ინტეგრალური წვდომის ცდა. შეუძლებელია ერთმანეთს არ დაუკავშიროთ ეს ორი ერთნაირად ეპოქალური და პლანეტარული მოვლენა: პლანეტარულ-ეპოქალური კატასტროფა და პლანეტარულ-ეპოქალური მასშტაბით კულტუროლოგიური დისკურსის აღმოცენება და განვითარება. ხომ უნდა ჰქონდეს შინაგანი გამართლება კულტუროლოგიურ დისკურსს? და რა გამართლებაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ პლანეტარული კატასტროფის პერიოდში, თუ არა ის, რომ ეს გამართლება გულისხმობს ამ კატასტროფის წყაროს, ანუ საზრისის დაკარგვის გააზრებას. საზრისის დაკარგვის გააზრება კი უნდა გულისხმობდეს დაკარგული საზრისის კვლავ მოპოვებას და ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ უნდა განმეორდეს საზრისის ის გაგება, რომელიც ადამიანს დასავლური კულტურის ცივილიზაციურ სივრცეში აქამდე ჰქონდა. საზრისის კვლავ მოპოვება უნდა გულისხმობდეს საზრისის განახლებასაც და ამიტომ უნდა გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ კულტურის თეორია და ის დისკურსი, რომელიც ამ თეორიის აგებას ემსახურება, უნდა მიანიშნებდეს იმაზე, რომ ჩვენ ვცდილობთ დავიბრუნოთ არა უბრალოდ საზრისი, არამედ დავიბრუნოთ იგი განახლებული სახითაც. მაგრამ, რამდენადაც არ უნდა იყოს გამართლებული ეს ლაპარაკი იმ განწყობის თვალსაზრისით, რომელიც მოიცავს დღეს კაცობრიობას, ასეთი ლაპარაკი ეპოქალურ-პლანეტარულ კატასტროფაზე მაინც ატარებს აბსტრაქტულ ხასიათს და აუცილებლად საჭიროებს დაკონკრეტებას. ეს დაკონკრეტება უნდა მოხდეს აზროვნების პლანში, რადგან ჩვენი მიზანია კულტურის თეორიის აგება, ხოლო თეორიის აგება კი აზროვნების საშუალებით ხდება. ამიტომ შევეცადეთ გავარკვიოთ შემდეგი: შეიძლება დაეინახოთ კატასტროფის ეს ნიშნები თანამედროვე

აზროვნებაში? პირდაპირ შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე აზროვნება არის პოსტმოდერნისტული აზროვნება, ე.ი. ის აზროვნება, რომელიც დამახასიათებელია ე.წ. პოსტმოდერნისტული კულტურისათვის. თუმცა, როცა ჩვენ ვსვამთ იგივეობის ნიშანს თანამედროვე აზროვნებასა და პოსტმოდერნისტულ აზროვნებას შორის, ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ყოველი აზროვნება, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს დღეს ადგილი, გარდუვალად პოსტმოდერნისტული აზროვნებაა. ინგლისური ენა განასხვავებს ორ შინაგანად ერთმანეთთან დაკავშირებულ ზედსართავ სახელს: „contemporary“ და „modern“, ორივე ითარგმნება ერთნაირად და ნიშნავს „თანამედროვეს“, მაგრამ რა განსხვავებაა მათ შორის? მაგალითისთვის მოვიყვანოთ „contemporary Literature“ და „Modern Literature“ – თანამედროვე ლიტერატურა. „Contemporary Literature“ ნიშნავს იმ ლიტერატურას, რომელიც დღეს იქმნება და ეს ლიტერატურა თავისი პოეტიკით შეიძლება არაფრით განსხვავდებოდეს მე-19 საუკუნის ლიტერატურისაგან, მაგრამ „Modern Literature“ კი მხოლოდ მე-20 საუკუნის ლიტერატურაა, იგი უწინ არ არსებობდა.

რეალურად ყოველი ეპოქა მრავალშრიანი, ყოველ ეპოქაში შეიძლება აღმოვაჩინოთ (და არა მარტო აზროვნებაში, არამედ კულტურის ნებისმიერ გამოვლილებაში) წინა ეპოქების კვალი, მაგრამ ამან ხელი არ უნდა შეგვიშალოს იმაში, რომ დავინახოთ ის, რაც დამახასიათებელია მხოლოდ იმ ეპოქისათვის, რაც წინათ არ ყოფილა. ამიტომაც ჩვენ ვლაპარაკობთ პოსტმოდერნიზმზე როგორც კულტურულ პარადიგმაზე. აქ ჩვენ ვგულისხმობთ იმ კულტურას, რომელიც დღეს დომინირებს დასავლეთში და ატარებს ისეთ ნიშნებს, რომლებიც შეუძლებელი და მიუღებელი იყო არა მარტო წინა საუკუნეებში, არამედ მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარშიც, რადგან მე-20 საუკუნის პირველი ნახევარი იყო მოდერნისტული კულტურის პერიოდი. ისეთი ფილოსოფია, როგორც არის ვგზისტენციალური ფილოსოფია, ეკუთვნოდა მოდერნისტულ კულტურას, ისეთი ლიტერატურა, როგორც იყო ნეომითოლოგიკური ლიტერატურა (ჯოისი, კაფკა) ეკუთვნოდა მოდერნისტული კულტურის პარადიგმას. ნებისმიერ მხატვრულ ფენომენში – იქნება ეს ლიტერატურა, ფერწერა თუ სხვა –

მთავარია პოეტიკა, ანუ მხატვრულ საშუალებათა ისეთი სისტემა, რომელიც გამოიყენება ამ ნაწარმოებში სინამდვილის ასახვის მიზნით. ეს სრულებით არ ნიშნავს იმას, რომ მხატვრულ ნაწარმოებში აუცილებლად რეალიზებული იყოს მიმესისის პრინციპი. მიმესისი არის მხატვრული შემოქმედების ის პრინციპი, რომელიც ესთეტიკაში შემოიტანა არისტოტელემ. „მიმესისი“ ბერძნულად ნიშნავს „მიბაძვას“. არისტოტელე თვლიდა, რომ ყოველი ნაწარმოები არის „რეალობის მიბაძვა“ ანუ სინამდვილის ასახვა. პირველ რიგში იგი მსჯელობდა ტრაგედიაზე და სწორედ ბერძნული ტრაგედიის ანალიზის საფუძველზე წამოაყენა მან მიმესისის პრინციპი. არისტოტელეს შემდეგ ასე ფიქრობდა მთელი დასავლეთი მე-20 საუკუნემდე, მოდერნისტული კულტურის აღმოცენებამდე და მასთან ერთად მოდერნისტული პოეტიკის აღმოცენებამდე, რომელიც დაუპირისპირდა მიმეტურობის პრინციპს. მოდერნიზმის ფარგლებში ეს იყო მისი ყველაზე დამახასიათებელი ნიშანი. მოდერნისტული კულტურა, მოდერნისტული პოეტიკა გულისხმობდა, რომ მხატვრული ნაწარმოები სულაც არ არის სინამდვილის ასახვა, არამედ თვითონ ქმნის სინამდვილეს. ე.ი. მხატვარი ამსახველი კი არ არის, არამედ შემოქმედია ამ სიტყვის სრული და აბსოლუტური მნიშვნელობით.

ერთი და იმავე დროს იყო ჯოისი და იყო, მაგალითად, გოლსუორსი, რომლის პოეტიკაზეც ვერ ვიტყვით, რომ იყო მოდერნისტული პოეტიკა, რადგან იგი აგრძელებდა მე-19 საუკუნის რომანის პოეტიკას, ე.ი. ეს იყო შემოქმედება, რომელიც ეფუძვნებოდა მიმესისის პრინციპს ორი გაგებით: ერთის მხრივ, იგი წარმატებით ცდილობდა აესახა ბრიტანული და არა მარტო ბრიტანული სინამდვილე და მეორეს მხრივ კი – იმ მხატვრული საშუალებებით, რომლებიც მოდიოდა ტრადიციის წიაღიდან. ეს მაგალითი კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს ეპოქის შინაგან მრავალშრიანობას, მაგრამ პრინციპული გაგებით ჯოისი უფრო დამახასიათებელია მე-20 საუკუნისათვის, ვიდრე გოლსუორსი. ამიტომ უნდა ითქვას: როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ პოსტმოდერნისტულ კულტურაზე და მის პარადიგმაზე, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერი ის, რაც დღეს იქმნება, არის პოსტმოდერნისტული აზროვნება. ე.ი. ეპოქა შინაგანად მრავალშრიანია როგორც აზრის,

ისე გრძნობის და განწყობის თვალსაზრისით. დღეს ლაპარაკობენ პოსტმოდერნისტულ განწყობაზე როგორც დასავლეთისათვის დამახასიათებელ განწყობაზე, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ასეთია ყველა ადამიანის განწყობა. დღეს ლაპარაკობენ პოსტმოდერნისტულ აზროვნებაზე, რომელიც უპირისპირდება მოდერნისტულ აზროვნებას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა, ვინც აზროვნებს, აზროვნებს პოსტმოდერნისტულად. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ ეპოქა შეიცავს მრავალ შრეს, ჩვენ მაინც ყურადღების ცენტრში უნდა მოვაქციოთ პოსტმოდერნისტული აზროვნება, რადგან ეს არის სწორედ ის აზროვნება, რომელიც თავის სტრუქტურით არა მარტო ასახავს იმას, რაც ჩვენ „ეპოქალურ-პლანეტარულ კატასტროფას“ ვუწოდებთ, არამედ შეიძლება ითქვას, რომ წარმოადგენს სწორედ ამ კატასტროფას. კატასტროფულია პოსტმოდერნისტული აზროვნება პირველ რიგში არა იმიტომ, რომ იგი ლაპარაკობს კატასტროფაზე, არამედ იმიტომ, რომ თავისი სტრუქტურით იგი წარმოადგენს კატასტროფას.

ჩვენ წინა ლექციაზე დავასახელებთ და ზოგადად დავახასიათებთ პოსტმოდერნისტული აზროვნების სამი ძირითადი ნიშანი: აცენტრიზმი, ნომადიზმი და რიზომატულობა. ჩვენ შევეცდებით უფრო დაწვრილებით ვილაპარაკოთ ამ ნიშნების შესახებ, შეიძლება ვთქვათ ამ სამ პრინციპზე, თუმცა თვით პოსტმოდერნისტული აზროვნება ეწინააღმდეგება ისეთ ცნებას, როგორცაა პრინციპი. (პრინციპიც ხომ გარკვეული თვალსაზრისით ცენტრის ფუნქციას ასრულებს).

მაგრამ სანამ ამ სამი ნიშნის ზოგადი დახასიათების შემდეგ შევეუდგებით მათ გაშლილ დახასიათებას, დავსვათ კითხვა: როგორიც არ უნდა იყოს ეს დახასიათება, რატომ უნდა მივიჩნიოთ ეს ნიშნები – აცენტრიზმი, ნომადიზმი და რიზომატულობა – კატასტროფულობის წარმოდგენად და დასახელებად? ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ არ არსებობს უფრო მეტი კატასტროფა ადამიანისთვის, ვიდრე საზრისის დაკარგვა და როცა ლაპარაკობ პლანეტარულ – ეპოქალური მასშტაბის კატასტროფაზე, ვამბობთ, რომ იგი შინაგანად „იყოფა“ ორ კატასტროფად: ეკოლოგიურ კატასტროფად, რომელიც თავს იჩენს ადამიანებისა და ბუნების

ურთიერთმიმართებაში და ანთროპოლოგიურ კატასტროფად. მთელი მე-20 საუკუნე ლაპარაკობდა ანთროპოლოგიურ „კრიზისზე“. მაგრამ დღეს უკვე ვლაპარაკობთ ანთროპოლოგიურ კატასტროფაზე, რომელიც თავს იჩენს ადამიანის საკუთარ თავთან მიმართებაში (თვით ტერმინი „ანთროპოლოგიური კატასტროფა“ ეკუთვნის მერაბ მამარდაშვილს). დასაბამიდან არსებობდა ადამიანის მიერ ადამიანურობის რეალიზაციის ის ფორმა და შინაარსი, რომელზეც ხელის აღება მიიჩნეოდა თვით ადამიანურობაზე ხელის აღებად. ამიტომ, თუ ეს მართლაც ხდება, მაშინ საქმე გვაქვს ანთროპოლოგიურ კატასტროფასთან და თუ ერთდროულად სახეზეა ორივე ეს კატასტროფა, მაშინ საქმე გვაქვს პლანეტარულ-ეპოქალურ, ყოელისმომცველ და შინაგანად ერთიან კატასტროფასთან, ამის თქმაში ჩვენ არაფერი არ გვიშლის ხელს. ხელის შეშლა კი შეეძლო მხოლოდ ჩვენს ცხოვრებაში დროის წარმოდგენას. დროს აქვს სამი განზომილება: აწმყო, წარსული და მომავალი. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ დღევანდელი დღე არის ყოელისმომცველი პლანეტარულ-ეპოქალური კატასტროფის დღე, ვეყრდნობით ძირითადად წარსულს, ე.ი. ვეყრდნობით წარსულს, რათა ეთქვათ არსებითი რამ აწმყოზე. მაგრამ მთლიანობაში დრო ჩვენს წარმოდგენაში მუდამ შეიცავს ერთდროულად წარსულს, აწმყოსა და მომავალსაც. შევეცადოთ ჩვენი ნათქვამი და ეპოქის კატასტროფის ძირითადი ნიშნები გავანალიზოთ არა მარტო წარსულის, არამედ მომავლის თვალსაზრისითაც. რამდენად არის ეს შესაძლებელი – დავინახოთ მომავლის თვალსაზრისით რამე და მითუმეტეს ის, რაც ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობისაა? მომავალი ხომ ის არის, რაც ჯერ არ არის და სხვანაირად რომ წარმოვიდგინოთ მომავალი, ეს ნიშნავს მომავლის „გაუქმებას“. მაგრამ, მეორე მხრივ, შეუძლებელია გამოვიტანოთ ჩვენთვის საბოლოო და შინაგანად აუცილებელი დასკვნა რაღაც ისეთზე, რასაც მართლაც აქვს სასიცოცხლო – ეგზისტენციალური მნიშვნელობა, თუ ამ შემთხვევაში არ დავეყრდნობით გამაყლიანებულ დროს, რადგან ისტორიული და საკუთარი გამოცდილებიდან ვიცით, რომ რაც წარსულში მიუღებელი, შეუძლებელი და წარმოუდგენელი იყო, მომავალში სრულიად მისაღები, შესაძლებელი და წარმოსადგენიც

გამხდარა. მაგ: ჩვენი დღევანდელი გარე და შინაგანი კულტურის სიმბოლო არის ჯვარი, ჯვარცმა, რომელიც გვეუბნება: თუ შენ ხარ ქრისტიანული კულტურის მატარებელი, იტვირთე შენც შენი საკუთარი ჯვარი და იცხოვრე ასე. არსებობს ჩვენთვის ამ თვალსაზრისით უფრო ღირსეული და მნიშვნელოვანი რამ? რა თქმა უნდა, არა. მაგრამ იყო დრო, სწორედ გოლგოთაზე ჯვარცმამდე, როცა ჯვარი ითვლებოდა და იყო ყველაზე საშინელი, უღირსი დასჯის საშუალება. იმ ეპოქის ადამიანისთვის რომ გვეთქვა, რომ წინ არის საუკუნეები, როცა ადამიანები თავიანთი ადამიანობის სიღრმის, ღირსების სიმბოლოდ ჯვარს მიიღებენო, რა თქმა უნდა, არ დაიჯერებდა. ე.ი. მომავალი მუდამ მალაეს თავის თავში რაღაც ისეთს, რაც დღეს წარმოუდგენელია. ამიტომ შეეხვლეთ კატასტროფას იმ მომავლის თვალსაზრისით, რომლის ბოლომდე წარმოდგენა არ შეგვიძლია, დავეყრდნოთ ისტორიულ და საკუთარ გამოცდილებას და მივიღებთ ისეთ სიტუაციას, რომლის ჭეშმარიტად წარმოდგენა არც თუ ისე ადვილია. გაეიხსენოთ თომას მანის „იოსები და მისი ძმები“. იგი იწყება ასე: „ღრმაა წარსულის ჭა, იქნებ იგი უძიროც კი არის“. მაგრამ სწორედ წარსულის წვდომა გვასწავლის, რომ უძიროა არა მარტო წარსული, არამედ მომავალიც. ე.ი. ერთი მხრივ, ჩვენ არ შეგვიძლია არ ვილაპარაკოთ პოსტმოდერნიზმზე და არ ვუწოდოთ მას „კატასტროფა“, ხოლო მეორეს მხრივ ამას ვამბობთ წარსულზე დაყრდნობით, მაგრამ იგივე წარსული გვეუბნება: რაც დღეს კატასტროფად არის აღქმული, შეიძლება სულ სხვანაირად იქნეს აღქმული მომავალში. აი, სწორედ ამისთანა სიტუაციას ეწოდება „ანტინომიური სიტუაცია“. („ანტინომიური“ ეწოდება ისეთ სიტუაციას, როცა ერთი და იგივე ვითარების შესახებ ერთნაირად, ერთნაირი უფლებით შეგვიძლია გამოვთქვათ დაპირისპირებული აზრები).

წინა ლექციაზე გადავწყვიტეთ, რომ არ არის საკმარისი ვი-
ლაპარაკით დღევანდელ ეპოქალურ და პლანეტარულ სიტუაციაზე.
რომელიც, როგორც ჩანს, ბაღებს კულტუროლოგიურ დისკურსს
და არ არის საკმარისი ეს სიტუაცია განვსაზღვროთ როგორც
კატასტროფული. აუცილებელია თვით ეს კატასტროფა
დავინახოთ, როგორც წინა ლექციაზე ითქვა, გამთლიანებული
დროის თვალსაზრისით. კაცობრიობას აქვს ეს გამოცდილება: ის,
რაც კატასტროფად შეიძლება მიჩნეული ყოფილიყო გარკვეულ
ეპოქალურ სიტუაციაში, შეიძლება აღმოჩენილიყო მომავალი
ისტორიული განახლების წინაპირობადაც კი. ამიტომ, როცა ჩვენ
ელაპარაკობთ კატასტროფაზე (ამ სიტყვის როგორც ეკოლოგიური,
ისე ანთროპოლოგიური გაგებით) და, რაც მთავარია, როცა
ელაპარაკობთ კატასტროფაზე ამ სიტყვის ინტეგრალური,
მთლიანი გაგებით, არ უნდა დავივიწყოთ ის, რაც ახლა ითქვა და
რასაც ჩვენ გვასწავლის კაცობრიობის სულიერი ისტორია — რომ
ისეთი ფაქტიც კი, როგორც არის კატასტროფა (და, რა
შეიძლება იყოს უფრო ზღვრული, ანუ ისეთი, რის მიღმაც შეუძ-
ლებელია რაიმე თითქოს პოზიტიურის დანახვა?), უნდა შევე-
ცადოთ დავინახოთ გამთლიანებული დროის თვალსაზრისით.
დროის გამთლიანება კი ნიშნავს ერთიან ხედვაში მოვაქციოთ
წარსული, აწმყო და მომავალი. ეს, რა თქმა უნდა, არ უნდა
დაგვავიწყდეს, თუმცა ამავე დროს ცხადია ისიც, რომ თუკი
ელაპარაკია ეპოქალურ, პლანეტარულ კატასტროფაზე, ეს
კატასტროფა დანახულია ძირითადად აწმყოს წარსულთან
შედარების თვალსაზრისით: დღეს იკარგება, ქრება, იღვევა ის, რაც
საუკუნეების განმავლობაში, შეიძლება ითქვას, მთელი წარსულის
განმავლობაში საზრისს ანიჭებდა ადამიანის არსებობას და ამიტომ
ბუნებრივად მივიჩნევთ ვილაპარაკოთ კატასტროფაზე.

ჩვენი ამ აუდიტორიაში თანამშრომლობის მიზანია კულტურის
თეორიის აგება და ეს კი, რა თქმა უნდა, სააზროვნო პროცესია.
ამიტომ ჩვენ დავაკონკრეტეთ კატასტროფის ის გაგება, რომელიც
ამ სიტყვას ეძლევა დღეს სწორედ აზროვნების პლანში და

ამიტომაც დავასახელებთ თანამედროვე აზროვნების სამი ტიპოლოგიურად მნიშვნელოვანი ნიშან-თვისება: ეს იყო აცენტრიზმი, ნომადიზმი და რიზომატულობა. ეს ის ნიშნებია თანამედროვე პოსტმოდერნისტული აზროვნებისა, რომელთა არსებობას და რომლის ყოვლისმომცველობას, შეიძლება ითქვას, არაინ არ უარყოფს. მაგრამ ჩვენთვის მთავარია დავინახოთ, თუ რატომ, რის საფუძველზე უნდა ჩავთვალოთ, რომ ერთიც, მეორეც და მესამეც მიუთითებს თანამედროვე სამყაროში ისეთი ფენომენის არსებობაზე, როგორიც არის ინტეგრალური კატასტროფა. ჩვენ ძალიან ზოგადად უკვე გვქონდა საუბარი როგორც აცენტრიზმზე, ისე ნომადიზმზე და როზემატულობაზე. გავიხსენოთ ის, რაც ამ შემთხვევაში ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია: რომ „აცენტრიზმი“, ამ სიტყვის სემანტიკური სტრუქტურის მიხედვით ნიშნავს ცენტრის უქონლობას. რას ნიშნავს აცენტრიზმი, თუკი ჩვენ ამ ტერმინს – როგორც ვიქცევით ხოლმე ჩვენი სალექციო კურსის ფარგლებში ყველა მნიშვნელოვან ტერმინთან თუ სიტყვასთან დაკავშირებით – მივანიჭებთ სასიცოცხლო-გეზისტენციალურ მნიშვნელობას? ადამიანი მუდამ არსებობს – როგორც არ უნდა გავიგოთ მისი არსებობის ეპოქის, კულტურის თუ ინდივიდუალური თვისებების გათვალისწინებით – რაც ადამიანი არსებობს, მისი არსებობის (რა თქმა უნდა, იგულისხმება არსებობა საკუთრივ ადამიანური თვალსაზრისით) აბსოლუტურად აუცილებელ წინაპირობად მიჩნეული იყო სწორედ დროისა და სიტყვის ცენტრირებულობა. ვერ განვიხილოთ ცენტრის მნიშვნელობა და ცენტრირებულობა დროის თვალსაზრისით. კაცობრიობის ისტორიაში არსებობდა და არსებობს ძირითადად დროის ორი გაგება – წრიული დრო და ლინეარული დრო. წრიული დრო გულისხმობს იმას, რომ ყველაფერი მეორდება, იგი გულისხმობს ყველაფრის მარადიულ დაბრუნებას. ეს არის მითოლოგიურად გაგებული დრო. ე.ი. როდისღაც ზებუნებრივმა არსებებმა, ან მათთან კავშირში მყოფმა, ზებუნებრივ ძალას ზიარებულმა ადამიანებმა ქაოსი აქციეს კოსმოსად და, შეიძლება ითქვას, ასე იქნა ონტოლოგიურად, ყოფიერებითად დაფუძნებული ის სამყარო, რომელიც ადამიანის ადგილსამყოფელად შეიძლება ყოფილიყო აღქმული. იმისთვის, რომ ადამიანმა შესძლოს

არსებობა -- და ამას გვეუბნება მთელი წარსული -- პირველი, რაც მას სჭირდება, ესაა სამყაროში ორიენტაცია. ასე ეთქვათ, სამყაროში გზის გაკვლევა. ორიენტაცია გვეჭირდება დღესაც. ორიენტაცია ადამიანს სჭირდება იმდენად, რამდენადაც ადამიანი არა უბრალოდ, როგორც მეოცე საუკუნის ფილოსოფია ამბობს, „გადმოტყორცნილია ამ სამყაროში“, არამედ იგი ამ სამყაროში არსებობს კიდევ -- ყოველ შემთხვევაში, იგი ამ სამყაროში აგრძელებს არსებობას. ეს არსებობა შეუძლებელია ორიენტაციის გარეშე და იქნებ კულტუროლოგიის აღმოცენება და დამკვიდრება ჩვენს ეპოქაში ემყარება სწორედ ორიენტაციის ამ ამოცანას. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ადამიანი მუდამ საჭიროებდა ორიენტაციას როგორც დროში, ისე სივრცეში, ხოლო ორიენტაცია კი შეუძლებელია ცენტრის გარეშე. თანამედროვე რელიგიათმცოდნე მირჩა ელიადე რელიგიას როგორც ფენომენს უკავშირებს ისეთ მოვლენას, როგორცაა ჰიეროფანია. („ჰიეროს“ ნიშნავს „წმინდას, საკრალურს“ და „ფანია“ კი „მოვლენილობას“), ამ სიტყვას იგივე ძირი აქვს, როგორც „ფენომენს“. „ფანიომაი“ ბერძნულად ნიშნავს „მოვლენილი ვარ“. ფენომენი არის ის, რაც მოვლენილია, ის, რაც ჩვენს მიერ უშუალოდ აღიქმება: კულტურა, როგორც ფენომენი, ადამიანი როგორც ფენომენი, ენა როგორც ფენომენი). რა არის რელიგიის როგორც ფენომენის არსებობის წინაპირობა? ის, რომ ადამიანი აღიქვამს სინამდვილეს ორ განზომილებაში: როგორც ბუნებას და როგორც ზებუნებას. თუ ჩვენ ვსვამთ იგივეობის ნიშანს სინამდვილესა და ბუნებას შორის, თუ ჩვენ ეთვლით, რომ ბუნების გარდა მეტი არაფერი არსებობს, მაშინ რელიგია როგორც ფენომენი შეუძლებელია. რელიგია შესაძლებელია იქ, სადაც ჩვენ ვხედავთ ბუნებას და, ამავე დროს, ვხედავთ ზებუნებას. და ამ ორ განზომილებას შორის გენეტიკურ უპირატესობას (უპირატესობას წარმოშობის მხრიდან) ვანიჭებთ ზებუნებას. ე.ი. გამოდის, რომ არის ბუნება, არის ზებუნებაც, მაგრამ ბუნებას ქმნის ზებუნება. მაგრამ რა გზით უნდა გაიგოს ადამიანმა, რომ ზებუნება მართლაც არსებობს? იმ გზით, რომ ბუნება თავის თავს ავლენს და ადამიანს ამ მიზნით რაღაცა ნიშანს უგზავნის. რაღაცით თავისი არსებობის შესახებ ადამიანს აცნობს. გახსოვთ, ალბათ, როცა ბიბლიაში ღმერთი ესაუბრება

მოსეს. მოსე მას ეკითხება: „ვინა ხარ, რა უნდა ვუთხრა ჩემს თანამებამულეებს?“. „მე ვარ ის, ვინც ვარო“ — პასუხობს მას უფალი. რა თქმა უნდა. ბიბლიაში ჩვენ საქმე გვაქვს, ასე ვთქვათ, „მაღალი რანგის“ ჰიეროფანიასთან. ჰიეროფანია არის საკრალურის მიერ საკუთარი თავის ადამიანისათვის ცნობა თუ ჩვენება. ადამიანის მთელი სულიერი ისტორია არის ჰიეროფანიათა „ჯგაჯვი“. შეადარეთ ერთმანეთს ისეთი ჰიეროფანია, როცა სადღაც დევს მთაში. თუ სხვაგან ლოდი და ჩვენ ვიცით, რომ ეს ლოდი თავისი არსებობით, თავისი ამ ადგილას ყოფნით მეტყველებს იმაზე, რომ ისწორედ ამ ადგილს საკრალურმა ძალამ ადამიანს თავისი თავი რაღაცა გზით ამცნო. შესაძლებელია, ერთის მხრივ, ასეთი „პრიმიტიული“ ჰიეროფანია და, მეორეს მხრივ, როცა სამყაროს ევლინება იესო ქრისტე. ჩვენ ვხედავთ იმ უზარმაზარ დისტანციას, რომელიც ამ ორ ჰიეროფანიას შორის არსებობს. მაგრამ ნებისმიერი ჰიეროფანია მუდამ ხდება სივრცისა და დროის რომელიღაც წერტილში, რომელიღაც მონაკვეთში და ადამიანისათვის ეს წერტილი დროში თუ სივრცეში მუდამ იყო ცენტრი — ცენტრი სივრცეში, ცენტრი დროში. და ადამიანი მუდამ ცდილობდა თავისი არსებობის ორიენტირად გაეხადა ეს ცენტრი. ქრისტიანისთვის ეს ცენტრი (თუკი ცენტრს გავიგებთ სივრცობრივად) არის გოლგოთა, ადგილი, სადაც მოხდა ჯვარცმა და ცენტრი დროში კი — ისტორიის ის მომენტი, რუცა მოხდა ეს ჯვარცმა. სხვა კულტურის წარმომადგენელს ცენტრი როგორც სივრცობრივი, ისე დროითი გაგებით, სხვანაირად წარმოუდგენია, მაგრამ მთავარია ის, რომ ადამიანისათვის როგორც სივრცე, ისე დრო მუდამ იყო ცენტრირებული. ეს ცენტრი შეიძლება გაგებულ იყოს ყოფილიყო სხვადასხვანაირად და, რა თქმა უნდა, იყო კიდევ გაგებულ სხვადასხვანაირად. როცა დომინირებდა სამყაროს მითოლოგიური გაგება, ამავე დროს დომინირებდა დროის წრიული გაგება და დროითი ცენტრი მუდამ დაინახებოდა წარსულში. წარსულში როდისღაც შეიქმნა ეს სამყარო იმ გზით, რომ ქაოსი იქცა კოსმოსად და ითვლებოდა, რომ სამყარო მუდამ უბრუნდება თავის პირვანდელ სახეს, უბრუნდება იმისთვის, რომ შემდეგ კვლავ წარმოიშვას და ასე უსასრულოდ. შემდეგ დროის ეს წრიული ხედვა შეიცვალა დროის ლინეარული (ხაზობრივი)

ხედვით. ბიბლიაში ჩვენ გვაქვს დროის ლინეარული ხედვა იმ გაგებით, რომ სამყარო როდისღაც წარმოიშვა და მას ექნება დასასრული — ყოველგვარი წრიულობის, ყოველგვარი დაბრუნების გარეშე. სად არის ამ შემთხვევაში, ბიბლიური მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით, დროითი ცენტრი? დროითი ცენტრი არის წარსულშიც და მომავალშიც. ეს დროითი ცენტრი, შეიძლება ითქვას, გაორებულია, მაგრამ, ამავე დროს, შინაგანად ერთიანია. რა თქმა უნდა, გარდა რელიგიური მსოფლმხედველობისა, არის არარელიგიურიც — მუდამ იყო შესაძლებელი ათეისტური მსოფლმხედველობაც. მაგ. ისეთი მსოფლმხედველობა, როგორც არის კომუნისტური, თავის ცენტრს ხედავს მომავალში, „ნათელ“ მომავალში, რომელიც ჯერ არ დაბდგარა. მაგრამ ოდესმე დადგება. ე.ი. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ლაპარაკია არარელიგიურ მსოფლმხედვაზე, მაშინაც ადამიანს არ შეუძლია იარსებობს ცენტრის გარეშე, იმის გარეშე, რომ ეს ცენტრი როგორც დროითი, ისე სივრცითი გაგებით, იყოს სასიცოცხლო-ევზისტენციალური ორიენტირი. ასე ხდება ჩვენს ინდივიდუალურ არსებობაშიც. ადამიანს მუდამ სჭირდება ცენტრი ადგილისა და დროის გაგებით. ერთისთვის დროითი ცენტრი შეიძლება იყოს მისი დაბადების დღე, ან ის დღე, როცა მან ცოლი შეირთო, ან გათხოვდა, თვით ადამიანის აზროვნებაც მუდამ იყო ასევე ცენტრირებული. ადამიანის აზროვნება მუდამ ხდებოდა სიმბოლურ დაპირისპირებათა საფუძველზე. მუდამიყო დაპირისპირება კეთილისა და ბოროტის, სინათლისა და სიბნელის, სიმართლისა და სიცრუის და ა.შ. და ყველა ამ სიმბოლურ ოპოზიციათა ფარგლებში, რა თქმა უნდა, მუდამ გამოირჩეოდა ცენტრი. ისეთ დაპირისპირებაში, როგორც იყო ბოროტი და კეთილი, ცენტრად გვევლინებოდა კეთილი, ნათელსა და ბნელს შორის ნათელი იყო ცენტრი და ა.შ. თანამედროვე პოსტმოდერნიზმი მთელ წარსულ აზროვნებას, ყოველ შემთხვევაში, დასავლურ აზროვნებას, უწოდებს „ლოგოცენტრისტულს“ („ლოგოსი“ ბერძნულად ნიშნავს „სიტყვას“ და ამავე დროს ნიშნავს აზრს, საზრისსაც). ე.ი. დასავლელი ადამიანი მუდამ თვლიდა, რომ არსებობს რაღაც ორიენტირი დროშიც, სივრცეშიც და აზროვნებაშიც; ეს ორიენტირი მუდამ არსებობს ცენტრის სახით და, შესაბამისად ამ

ცენტრის უქონლობა შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ იმას, რომ შეუძლებელი ხდება ადამიანური არსებობა — იმიტომ, რომ შეუძლებელი ხდება სამყაროში ორიენტირება: ორიენტაცია ხომ მუდამ ხდება ცენტრის საფუძველზე და ცენტრის მეშვეობით. მაგრამ თუ ეს ყველაფერი ასეა და, რა თქმა უნდა, ეს ასეა, რას უნდა ნიშნავდეს მაშინ ცენტრის დაკარგვა? არ არსებობს არავითარი ცენტრი, არ არსებობს ცენტრი სივრცეში, სივრცის ყოველი მონაკვეთი ერთნაირია, არ არსებობს გამოყოფილი, აქსიოლოგიურად (ე.ი. ღირებულების თვალსაზრისით) გამოყოფილი ისეთი ადგილი, ტოპოსი, როგორც ქრისტიანისთვის იყო გოლგოთა. სივრცე ჰომოგენურია (ერთნაირია, არ არსებობს ისეთი მონაკვეთი, რომელსაც ღირებულებითი უპირატესობა შეიძლება მიენიჭოს). ქართველისათვის ამ უზარმაზარ, უკიდევანო სამყაროში მაინც გამოკვეთილად არსებობს მცხეთა თავისი სვეტიცხოვლით, (ე.ი. სივრცე უსაზღვროა, მაგრამ არა ჰომოგენური, რადგან არსებობს ამ სივრცეში ჩვენთვის გამოყოფილი ტოპოსი, ე.ი. როცა არის ცენტრი, სივრცეც და დროც ჰომოგენური არ არის, სივრცეშიც და დროშიც არის აქსიოლოგიურად გამოყოფილი ტოპოსები („ადგილები“) რომლებიც იძლევიან ორიენტაციის საშუალებას და ორიენტაციის საშუალება კი ნიშნავს არსებობის საშუალებას — როგორც დროში, ისე სივრცეში და აზროვნებაშიც. თუ, დაუშვათ აღარ არსებობს დაპირისპირება ბოროტსა და კეთილს შორის, მაშინ არ არსებობს ზნეობრივი ცენტრიც (ანუ სიკეთე). შეიძლება სიკეთე ადამიანს მუდამ ერთნაირად არ ესმოდა, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ეს დაპირისპირება მუდამ იყო) და სწორედ ეს დაპირისპირება და მის ფარგლებში სიკეთის გამოყოფილობა იძლეოდა ზნეობრივი თვალსაზრისით ორიენტაციის საშუალებას. ამის მტკიცება შეიძლება მთელი წარსულის ფარგლებში, მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, როგორ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან სივრცითი ცენტრი, დროითი ცენტრი და ზნეობრივი ცენტრი. დაუშვათ, ქრისტიანისთვის დროითი ცენტრი, ასე ვთქვათ, გაორებულია. ერთის მხრივ, ეს არის მაცხოვრის დაბადების და ჯვარცმის დროითი მონაკვეთი და, მეორეს მხრივ, ეს არის მაცხოვრის მეორედ მოსვლის მომენტი, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ამ

ორ - წარსულში განთავსებულ და მომავალში განთავსებულ - ცენტრებს შორის არის შინაგანი კავშირი და ამავე დროს, ის, რაც ქრისტიანს მიაჩნია სიკეთედ, უკავშირდება იმას, რაც მას მიაჩნია ცენტრად როგორც დროითი, ისე სივრცითი გაგებით. ე.ი. ადამიანის ამქვეყნიურ ხელვაში შეიძლებოდა გვექონოდა განსხვავებული ცენტრები. მაგრამ ეს განსხვავებული ცენტრები, ე.ი. დროითი ცენტრი, სივრცითი ცენტრი, ზნეობრივი ცენტრი, ცენტრი აზროვნების სტრუქტურის თვალსაზრისით, ანუ ყველა ეს ცენტრი, ასე ვთქვათ, თითქოს შერწყმული იყო ერთმანეთთან და ქმნიდა ერთიან ცენტრს როგორც ძირითად ორიენტირს ადამიანის არსებობაში. მაგრამ თუ ჩვენ ვიტყვით, რომ არ არსებობს არავითარი ცენტრი - არც დროითი, არც სივრცითი და არც ზნეობრივი და არც სააზროვნო გაგებით, რომ ყოველი ცენტრი დაკავშირებულია იმასთან. რასაც პოსტმოდერნიზმი უწოდებს „მეტანარაციას“. „ნარაცია“ ნიშნავს თხრობას, თხრობა კი შეიძლება გავიგოთ ბევრნაირი გაგებით, მაგრამ არსებობს მეტანარაცია, რომლის ობიექტი არის თვით სამყარო, თვით სიცოცხლე, თვით სიზმარიც კი. როცა ვლაპარაკობთ იმაზე, რომ, დაუეშვათ, სამყაროს მოვევლინა საზრისი იესო ქრისტეს სახით და ამგვარად მოვევლინა საზრისმა შექმნა ცენტრი სივრცეში გოლგოთას სახით, ცენტრი დროში ქრისტეს დაბადებისა, მისი ჯვარცმის და აღდგომის სახით, ეს ხომ არ არის ისეთი თხრობა, რომელიც სამყაროს რომელიღაც კერძო დეტალს ეხება? ეს არის თხრობა, რომლის „ობიექტი“ არის თვით სამყარო და თვით ამ საზრისით დაფუძნებული ჩვენი არსებობა. აი, სწორედ ასეთ თხრობას პოსტმოდერნიზმი უწოდებს არა უბრალოდ ნარაციას, არამედ მეტანარაციას და ამტკიცებს, რომ თანამედროვე ადამიანს აღარ სჯერა მეტანარაციების - იქნება ეს თეისტური თუ ათეისტური, ქრისტიანული თუ არაქრისტიანული: თხრობა იმის შესახებ, თუ როგორ მოხდა მკვდრეთით აღდგომა იესო ქრისტესი და როგორ მოხდება მომავალში საბოლოოდ მკვდრეთით აღდგომა, ან დაუეშვათ, თხრობა იმის შესახებ, რომ სამყარო არსებობს როგორც ევოლუცია და ეს ევოლუცია მიდის აღმავლობის, პროგრესის გზით. ყველა მეტანარაციამ განიცადა ის, რომ თანამედროვე ადამიანს მეტანარაციების აღარ სჯერა, მაგრამ თუ

ყველა და ყოველი მეტანარაცია ქრება (სხვანაირად ამბობენ, რომ ადამიანს აღარ სჯერა იდეოლოგიების) მაშინ ქრება თვით ცენტრის ცნებაც. უფრო მეტიც, ქრება თვით სტრუქტურისა და სტრუქტურირებულობის ცნებაც: შეიძლება ღროს, სივრცეს, ზნეობას, აზროვნებას ჰქონდა რაიმე სტრუქტურა, თუკი აღარ არსებობს არავითარი ცენტრი?

ლ ე ქ ც ი ა 16

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ კულტუროლოგია იკავებს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და, შეიძლება ითქვას, იქნებ უმნიშვნელოვანეს ადგილსაც კი თანამედროვე უნივერსიტეტში. რა თქმა უნდა, თანამედროვე უნივერსიტეტი არის თანამედროვეობის ამსახველი ერთ-ერთი ინსტანცია. საერთოდ, როცა იწყებენ ხოლმე რომელიმე მეცნიერებისადმი, აზროვნების რომელიმე ნაკადისადმი მიძღვნილ სალექციო კურსს, პირველ რიგში ცდილობენ ხოლმე იმის თქმას, თუ რას შეისწავლის მოცემული მეცნიერება. დავუშვათ, თუ ეს არის ბიოლოგიის კურსი, ითქმის, რომ ბიოლოგია — შეისწავლის სიცოცხლეს, სიცოცხლის ფენომენს, სულ ერთია, სიცოცხლე ვლინდება ერთუჯრედიან ორგანიზმში თუ ისეთ არსებაში, როგორც არის ადამიანი, და რა თქმა უნდა, კურსის დასწყისშივე უნდა ითქვას — სქემატური სახით მაინც — თუ რას წარმოადგენს ის, რასაც ბიოლოგია შეისწავლის — ე.ი. რა არის სიცოცხლე. და თუ იწყებენ კურსს ფსიქოლოგიაში, აუცილებლად უნდა ითქვას თავიდანვე — ასევე სქემატურად მაინც — რა არის ფსიქიკა, ე.ი. რას შეისწავლის ეს მეცნიერება. მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში, როგორც წესი, საქმე გვაქვს ხოლმე მოცემულ მეცნიერებასთან დაკავშირებულ ორ მომენტთან: პირველი ის, რომ ლაპარაკია ხოლმე მეცნიერებაზე, რომელიც „დაიბადა“ დიდი ხნის წინ, შეიძლება ითქვას, რამდენიმე საუკუნის წინაც კი, — ეს ერთი, და მისი საგანი, ის, რასაც მოცემული მეცნიერება შეისწავლის, ასე თუ ისე დადგენილია: რა არის სიცოცხლე, რა არის ფსიქიკა და ასე შემდეგ. ყველა მსგავს შემთხვევაში, იქნება ეს ფსიქოლოგია,

ბიოლოგია თუ ფიზიკა, ჩვენ საქმე გვაქვს ამ მეცნიერებისათვის დამახასიათებელ ორივე ამ მომენტთან. ვერ ვიტყვით, რომ ყველა ეს ხსენებული მეცნიერება იქმნება დღეს, სწორედ იმ ეპოქაში, რომელიც ამავე დროს ჩვენი ეპოქაცაა, უფრო მეტიც, იმ დღეებშიც კი, რომლებიც ჩვენი ცხოვრების თუ სიცოცხლის დღეებად შეიძლება ჩაითვალოს. კი, რა თქმა უნდა, დღევანდელი ფსიქოლოგია თუ დღევანდელი ბიოლოგია განსხვავდება და, ალბათ, ძალიანაც განსხვავდება იმ ფსიქოლოგიისაგან თუ ბიოლოგიისაგან, რომელიც აქამდე არსებობდა, მაგრამ ეს განსხვავება ნიშნავს უკვე იმას, რომ თვით უკვე დიდი ხნით არსებულ მეცნიერების შიგნით ხდება გარკვეული გარდაქმნა, ხდება საგნის — ფსიქიკის თუ სიცოცხლის — როგორც ფენომენების ახლებური ხედვა. მაგრამ ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ეს დისციპლინები იბადებიან ახლა, „ჩვენს დღეებში“. რაც არ უნდა სხვანაირად დავინახოთ დღეს ფსიქიკა თუ სიცოცხლე როგორც ფენომენები, გარკვეული ცოდნა იმისა, თუ რას წარმოადგენს ერთი და მეორე უკვე არსებობს. მაგრამ რაც შეეხება კულტუროლოგიას როგორც მეცნიერებას, დისციპლინას თუ აზროვნების ნაკადს: კულტუროლოგია ისეთი ან მეცნიერებაა, ან აზროვნების ისეთი ნაკადია, რომელიც „იბადება“ სწორედ დღეს და ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს მხოლოდ დღეს გაეღვიძა ინტერესი კულტურის მიმართ. არა! ჩვეთ ტერმინი „კულტურა“ უკვე ანტიკურობას ეკუთვნის და უკვე მაშინ იყო ეს ინტერესი. მაშ რითი განსხვავდება კულტუროლოგია როგორც ჭეშმარიტად თანამედროვე საუნივერსიტეტო დისციპლინა კულტურისადმი იმ ინტერესისაგან, რომელიც ადამიანს მუდამ ჰქონდა და არა უბრალოდ ჰქონდა ეს ინტერესი, არამედ იგი იღებდა ცოდნის გარკვეულ სფეროთა სახეს. მაგალითად ხელოვნებათმცოდნეობა. შეისწავლის თუ არა იგი კულტურას? ლიტერატურათმცოდნეობა? ხელოვნების ისტორია? ან ლიტერატურის ისტორია? და ა.შ. მაგრამ რაში მდგომარეობს პრინციპული განსხვავება კულტუროლოგიას და კულტურის შემსწავლელ ამ სხვადასხვა მეცნიერებებს შორის? ვახსოვთ ალბათ, ის რაც უკვე ითქვა: აქამდე კულტურის შემსწავლელი ყოველი მეცნიერება შეიწავლის კულტურის რომელიღაც ერთ

ასპექტს. ხელოვნებათმცოდნეობა ხელოვნებას შეისწავლის და, რა თქმა უნდა, ხელოვნება არის კულტურის ერთ-ერთი ასპექტი. მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ხელოვნება მხოლოდ ხელოვნებაა? რა თქმა უნდა, არა. მაგალითად მაცნიერული აზროვნება – ეკუთვნის თუ არა იგი კულტურას? რა თქმა უნდა ეკუთვნის. ფილოსოფიური აზროვნება? ეკუთვნის თუ არა იგი კულტურას? რა თქმა უნდა ეკუთვნის. ლიტერატურა? რა თქმა უნდა, იგიც ეკუთვნის კულტურას. სწორედ დღეს დაბადების, ქმნადობის პროცესშია აზროვნების ის ნაკადი, რომელიც ლამობს ვააცნობიეროს, თუ რას წარმოადგენს კულტურა მის მთლიანობაში. ამ შემთხვევაში ამბობენ ხოლმე, რომ შესწავლის, ვაცნობიერების საგნად იქცევა კულტურა როგორც ინტეგრალი. უნდა შემოვიტანოთ ჩვენს სააზროვნო პრაქტიკაში განსხვავება ისეთ ცნებებს შორის, როგორიც არის ინტეგრალი და დიფერენციალი. (რა თქმა უნდა, ეს ტერმინები იხმარება მათემატიკაშიც, მაგრამ ჩვენ მათ ვხმარობთ ამ შემთხვევაში არამათემატიკური გაგებით). რას ნიშნავს დაინახო რომელიღაც ფენომენი როგორც ინტეგრალი? დაინახო იგი მის მთლიანობაში. მაგალითად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ცდილობს შეისწავლოს ადამიანი როგორც ინტეგრალი, ცდილობს შეისწავლოს ადამიანი მის მთლიანობაში. იგი არა სვამს – ყოველ შემთხვევაში უშუალოდ – კითხვებს: რას წარმოადგენს ფსიქიკა. რას წარმოადგენს საზოგადოება, რას წარმოადგენს ისტორია და ა.შ. როგორია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუნქციონირება კითხვა? ეს კითხვაა: რას წარმოადგენს ადამიანი – ადამიანი როგორც ის მთლიანობა, სწორედ ის ინტეგრალი, რომელიც ამ ყველაფერს თავის თავში მოიცავს და ამავე დროს ამ ყველაფერს არსებითად აღმატება. ჭეშმარიტი მთლიანი – ეს როგორი მთლიანია? ისეთი, რომელიც, რა თქმა უნდა, შედგება ნაწილებისაგან, მაგრამ ამავე დროს აღმატება ამ ასპექტთა, ამ ნაწილთა ჯამს, არასოდეს არ უდრის მას. როცა რამეზე ვამბობთ: „ეს ფენომენი როგორც ინტეგრალი“ – ჩვენ ამით ვგულისხმობთ, რომ რამდენი ნაწილიც, რამდენი ასპექტიც არ უნდა დავინახოთ ამ ფენომენისა და შევისწავლოთ ისინი ცალკე-ცალკე, შემდეგ კი შევაჯამოთ, ერავეითარი შეჯამება ამ მთლიანს ვერ დაგვანახებს.

მაგრამ ამავე დროს ხომ ცხადია, რომ ყველა ეს ასპექტი, ყველა ეს ნაწილი წარმოშობილნი არიან ამ მთლიანობისაგან. ამიტომ, როცა ეხმარობთ ტერმინს „ინტეგრალი“ – ვგულისხმობთ არა უბრალოდ მოლიანს, არამედ მთლიანს როგორც ინტეგრალს.

მეცნიერულ დისციპლინათა დასახელებების უჩეტესობა შეიცავს სუფიქს – „ლოგია“-ს. ეს ლოგია წარმოშობილია ბერძნული სიტყვიდან ოგოს, რაც ნიშნავდა „სიტყვას“, მაგრამ შემდეგ „ლოგოსმა“ მიიღო ისეთი მნიშვნელობებიც, როგორიც არის „აზრი“ და საზრისიც კი. მაგრამ შემდგომ, და ეს მოხდა ძირითადად ქრისტიანობაში, „ლოგოსს“ დაუბრუნდა „სიტყვის“ მნიშვნელობა. „ლოგოსი“ სიტყვაა, მაგრამ სიტყვა სიტყვის უღრმესი და უფართოესი მნიშვნელობით. ხომ გახსოვთ, როგორ იწყება იოანეს სახარება: „დასაბამიდან იყო სიტყვა, სიტყვა იყო ღმერთთან და ღმერთი იყო სიტყვა“. აქ „სიტყვა“ ნიშნავს არა უბრალოდ „სიტყვას“, არამედ იესო ქრისტეს, ღვთის ძეს. (გახსოვთ, ალბათ, წმინდა სამება და მისი სტრუქტურა: მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმინდა). ხედავთ, რა მიმართულება მიიღო „ოგოს“-მა კაცობრიობის სულიერ ისტორიაში? მაგრამ მის გვერდით, მის პარალელურად (არ მინდა ვთქვა „მის საპირისპიროდ“, თუმცა ამას შეიძლება ასეთი მნიშვნელობაც ჰქონდეს) თანდათანობით სულ უფრო და უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენდა მეორე, ასევე ბერძნული ტერმინი „სოფია“, რაც „სიბრძნეს“ ნიშნავს (ბერძნულში „სოფია“ ჯერ ნიშნავდა უბრალოდ „ხელობას“, შემდეგ კი „სიბრძნეს“). სწორედ „სოფიამაც“, ისევე როგორც „ლოგოსმა“, გაიარა ტრანსპოზიციითა და შესაბამისად სემანტიკურ გარდაქმნათა ასეთი გზა და ქრისტიანულ, განსაკუთრებით კი მართლმადიდებლურ აზროვნებაში, „სოფიამ“ კვლავ შეიძინა „სიბრძნის“ მნიშვნელობა. მაგრამ ეს სიბრძნე, ქრისტიანულად დანახული სიბრძნე, უკვე აღარ არის ის თავდაპირველი ბერძნული სიბრძნე. „სოფია“ აღიქმება როგორც ღვთის მიერ შობილი, მთელი სამყაროს მომცველი და ამ სამყაროს მთლიანობის, „მაუზრუნველმყოფელი“- მისი შემქმნელი სიბრძნე, ისეთი სიბრძნე, რომელსაც ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ სამყაროში მუდამ ქალის სახე აქვს (არსებობს კიდევ აზრი, რომ სოფიურობის გამომხატველი ამ

ქვეყნად იყო ღეთისმშობელი). რატომ გეუბნებით მე ამ ყველაფერს? იმიტომ, რომ — როცა ადამიანი ცდილობს დაინახოს რომელიმე ფენომენი ან ფენომენტა ის ერთობლიობა, რომელსაც სამყარო წარმოადგენს, მან შეიძლება დაინახოს იგი როგორც ლოგოსურად, ისე სოფიურად. თუმცა, რა თქმა უნდა მან შეიძლება დაინახოს იგი — და ამის შესახებ ჩვენ კიდევ გვექნება საუბარი — ლოგოსოფიურადაც, ე.ი. ამ ორი პრინციპის შერწყმის გზით. რას მიშნავს „ლოგოსურად“ დანახვა? პირველ რიგში ეს ნიშნავს ამ ხედვის ვერბალიზაციას (თუ „სიტყვა“ ბერძნულად იყო „ლოგოსი“, ლათინურად იგი იყო — „verbum“) დანახულის, აღქმულის ლოგოსურად წარმოდგენა პირველ რიგში ნიშნავს სიტყვიერად წარმოდგენას, მაგრამ, გარდა ამისა, იგი ნიშნავს ისეთ წარმოდგენას, რომელიც ექვემდებარება, „ემორჩილება“ ლოგიკას. სწორედ როცა ლაპარაკობენ თეორიაზე როგორც მტკიცებათა ერთობლიობაზე — სულ ერთია, გვახსოვს ეს თუ არ გვახსოვს — მაინც იგულისხმება სწორედ დანახულის, აღქმულის ვერბალიზებულ — ლოგიკური წარმოდგენა. მაგრამ, თქვენის აზრით, შეიძლება ყველაფერი იმის ვერბალიზება და ლოგიკურად წარმოდგენა — ვერბალიზებულ-ლოგიკური წარმოდგენა — რასაც ჩვენ ჩვენი შინაგანი ხედვით ვხედავთ, ვგრძნობთ, აღვიქვამთ? ენით სათქმელის გარდა არსებობს თუ არა ენით უთქმელი? რა თქმა უნდა, არსებობს. სწორედ ნებისმიერი ფენომენის, პირველ რიგში კი სამყაროს როგორც ინტეგრალის ხედვა შესაძლებელია როგორც ლოგიკურად, ისე სოფიურად. მაგრამ თუ ჩვენ გვსურს ხედვა იყოს ისე წარმოდგენილი, რომ დანახულის წარმოდგენა ნიშნავდეს დისკურსს, (დისკურსი კი ნიშნავს არა უბრალოდ მეტყველებას, არამედ პირველ რიგში — კომუნიკაციას) მაშინ მე თუ რამეს ვამბობ, ვამბობ შენთვის: შენ კი ამ ნათქვამს მიიღებ და მის გაითავისებ იმ შემთხვევაში, თუკი ნათქვამი პასუხობს შენში ამ ნათქვამის აღქმამდე იქნებ გაუცნობიერებულად, მაგრამ მაინც არსებულ (ინტუიციურ) ცოდნას. (ჩვენ ხომ ვიცით, რომ ცოდნა შეიზლება იყოს გაცნობიერებული და გაუცნობიერებულიც). ჩვენ გვსურს, რომ თეორია იყოს — საბოლოო ანგარიშში — დიალოგი ჩვენს შორის, მაგრამ თუ ამავე დროს გვსურს, რომ თეორია იყოს ხედვა და ეს ხედვა იყოს არა მარტო მთელი ჩვენი არსებისგან

მომდინარე სედვა, არამედ ინტეგრალის ხედვაც, მაშინ როგორი უნდა იყოს ჩვენი თეორიული დისკურსი? – ლოგიკური თუ სოფიური? თუკი დისკურსზე ვლაპარაკობთ, იგი მუდამ არის სიტყვიერი. ნებისმიერი დისკურსი მუდამ წარმოადგენს სიტყვათა ლინეარულ (ხაზობრივ) „ჯაჭვს“. ცხადია, რომ ყოველი „როლი“ ამ ჯაჭვისა სიტყვაა, ამ სიტყვათა ეროობლიობა კი არის ის, რასაც ჩვენ „ტექსტს“ ვუწოდებთ. რა უნდა იყოს ტექსტი – მარტო სათქმელის თქმა თუ ერთ უთქმელის გამოხატვაც? არსებობს ასეთი ტექსტები თუ არა? რითი გამოირჩევიან ისეთი ტექსტები, როგორიცაა პოეტური, მითოლოგიური, ან თუნდაც წმინდა წერილის ტექსტები? ასეთ ტექსტებში ყოველ სიტყვას და ყოველ წინადადებას აქვს საკუთარი მნიშვნელობა, მაგრამ მთლიანი აღემატება მასში ჩართულ სიტყვათა თუ წინადადებათა მნიშვნელობების ჯამს. „აღემატება“ კი ამ შემთხვევაში ნიშნავს იმას, რომ, მართალია, ტექსტი ვერბალურია (სიტყვიერია), მაგრამ მთლიანობაში იგი გამოხატავს ერთ გამოუთქმელსაც. აბა წარმოიდგინეთ, რომ გალაკტიონის პოეტური ტექსტები მხოლოდ იმას „გვეუბნებოდნენ“, იმას გამოხატავდნენ თუ გამოთქვამდნენ, რისი გამოთქმაც ერთი შეიძლება. მაშინ ექნებოდათ ჩვენთვის ამ ტექსტებს ის მნიშვნელობა, რომელიც აქვთ? არა! რა თქმა უნდა, არა! ჩვენ დავასახელებთ პოეტური, მითოლოგიური და წმინდა წერილის ტექსტები. შეიცავდა თუ არა ამ დასახელებათა ერთობლიობა რაღაც იერარქიას – იერარქიას სწორედ ხსენებული თვალსაზრისით – ინტეგრალის, მთლიანის გამოხატვის თვალსაზრისით? შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ ამ თვალსაზრისით მითოლოგიურ ტექსტებს შეუძლია უფრო მეტი, ვიდრე პოეტურს? ხომ შეიძლება ითქვას, რომ მითოლოგია წარმოადგენს პოეზიის შინაგან წყაროს და არა პირუკუ? არსებობს ტექსტთა იერარქია, არსებობს ისეთი რამ, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ „ტექსტთა რანგი“ და რაც უფრო მაღალია ტექსტის რანგი, მით უფრო ძალუძს მას გამოხატოს არა მარტო ის. რაც ექვემდებარება სიტყვიერ და ლოგიკურ გამოხატვას, არამედ ისიც, რაც სცილდება მათ ერთობლივ პოტენციას. ასეთი ტექსტი უნდა შეიცავდეს თავის თავში მთლიანის ინტეგრალურ ხედვას. რა თქმა უნდა, არც ისე ძნელია ილაპარაკო ინტეგრალზე და ბოლოს და ბოლოს არც ისე

ძნელია იმის თქმაც, რომ ინტეგრალი — ეს ჭეშმარიტი მთლიანია და ჭეშმარიტი მთლიანი კი აღემატება მის კომპონენტთა ჯამს. სხვათა შორის, ასეთი მთლიანის ცნება პირველად მე-20 საუკუნეში შემოიღო ფსიქოლოგიის იმ მიმდინარეობამ, რომელსაც „gestalt ფსიქოლოგია“ ეწოდება. (gestalt ნიშნავს ფიგურას) გეშტალტ — ფსიქოლოგია სწორედ იმას გვეუბნება, თუ რას ნიშნავს ჭეშმარიტი, მთლიანი: იგი არასოდეს არ არის ნაწილთა ჯამი. როცა ჩვენ რაიმეს აღვიქვამთ, აღქმა ყოველთვის მოითხოვს გარკვეულ ფონს და სწორედ ფონისა და საგნის ეს განუყოფლობა ქმნის საგნის გეშტალტ-ს, აღქმის შესაძლებლობას.

მაგრამ ვიმეორებ: ამის თქმა არ არის ძნელი; მაგრამ, როცა ლაპარაკია თეორიაზე და მითუმეტეს, როცა ლაპარაკია ისეთ თეორიაზე, რომელიც დღეს, შეიძლება ითქვას, ჩვენთან ერთად იქმნება (ეთქვათ, ლაპარაკია კულტურის თეორიაზე და კულტურის თეორიის დაბადება კი ხდება ეპოქალური და პლანეტარული კატასტროფის სიტუაციაში), მაშინ, ალბათ, უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ ინტეგრალის, ამ შემთხვევაში — კულტურის, როგორც ინტეგრალის — აღქმა, დანახვა და ამ აღქმისა და დანახულის გამოხატვა მოითხოვს ინტეგრალურობის სრულიად განსაკუთრებულ, ახლებურ გაგებას. როგორი უნდა იყოს ეს გაგება? დავეყრდნობთ იმას, რაც ჩვენ უკვე ვთქვით: ჭეშმარიტი მთლიანი და ისეთი მთლიანი, რომელსაც ჩვენთვის უნდა ჰქონდეს სასიცოცხლო — ეგზისტენციალური მნიშვნელობა, უნდა იქნეს დანახული და წარმოდგენილი ლოგოსოფიურად. ეს კი პირველ რიგში იმას ნიშნავს, რომ არაფერი არ უნდა იყოს კულტურის თეორიის ფარგლებში ნათქვამი და ფორმულირებული ისე, რომ იგი არ იყოს ენით სათქმელისა და ენით გამოუთქმელის ზღვარზე — ლოგოსურობისა და სოფიურობის ზღვარზე. გავიხსენოთ ახლა თეორიის ის აუცილებელი ნიშნები, რომელთა გარეშე ნებისმიერი თეორიულობა იქნება მხოლოდ მტკიცებათა ისეთი ერთობლიობა, რომელმაც შეიძლება დაიკავოს გარკვეული ადგილი აზროვნების აბსტრაქციულ სივრცეში. არსებობს ასეთი თეორიები — მათ შეიცავს ნებისმიერი წიგნი თუ კონცეფცია. მაგრამ მეუბნებიან მე ისინი რაიმე არსებობს ჩემი არსებობის უშუალო არსისა და სტრუქტურის თვალსაზრისით? თეორია უნდა იყოს რაღაც

ჩვენთვის ეგზისტენციალურად აუცილებელი, ეს კი ნიშნავს, რომ იგი უნდა იყოს დისკურსი. კულტურის თეორია უნდა წარმოადგენდეს კულტურის დისკურსს, ისეთ დისკურსს, რომლისთვისაც მნიშვნელოვანია არა მარტო ის, ვინც უშუალოდ მეტყველებს, არამედ ისიც, ვინც ამ მეტყველებას აღიქვამს. აღქმა არაფერია, თუკი იგი არ ნიშნავს აღქმულის მიღებას და გათავისებას. მაგრამ შეიძლება მიღება და გათავისება იყოს ნაკლებად მნიშვნელოვანი და ნაკლებათ რთული მოვლენა, ვიდრე უშუალოდ რამის „გამეტყველება“? იქნებ უფრო მნიშვნელოვანი და იქნებ უფრო რთულიც იყოს რამე მიიღო და გაითავისო, ისეთი რამე, რაც, თითქოს სხვისგან მოდის, თითქოს სხვისგან, მაგრამ ამავე დროს, ეს „სხვისგან“ მოდინება ნიშნავს ჩემში ჯერ კიდევ იქნებ გაუცნობიერებელი, მაგრამ ამავე დროს მაინც არსებული ცოდნის გაცნობიერებული სახით წარმოდგენას. „სხვისი“ სიტყვა უნდა ნიშნავდეს ჩემში გაუცნობიერებლად არსებული, მაგრამ ამავე დროს ჩემთვის უაღრესად მნიშვნელოვანი ცოდნის გაცნობიერებას. თუ იგი ამას არ ნიშნავს, მაშინ მას ჩემთვის არავითარი სასიცოცხლო და ეგზისტენციალური მნიშვნელობა არა აქვს. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, გაუცნობიერებულის გაცნობიერება, მისი თემატიზირება, არანაკლებ მნიშვნელოვანი და რთული პროცესია, ვიდრე თვით უშუალოდ სიტყვის წარმოთქმა. რატომ? მიიღო რაღაც, გაითავისო რაღაც, ნიშნავს შენში არსებული გაუცნობიერებლის გაცნობიერებას, მაგრამ ეს ვერ მოხდება, თუკი გათავისების ამ პროცესში შენ არ ხარ „ჩართული“ მთელი შენი არსებით და უფრო მეტიც, მთელი შენი აქამდე განვლილი ცხოვრებისეული გზით.

ლ ე ქ ც ი ა 17

მე მგონი, ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც გუშინ ითქვა, ეს იყო ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსისთვის, კულტურის იმ თეორიისათვის, რომლის აგება-შექმნას ჩვენ ვაპირებთ. ახალი თვისობრიობის მანიჭება. რაში მდგომარეობს იგი? დასაწყისში

გავიხსენეთ. თუ როგორი ნიშნებით უნდა ხასიათდებოდეს საერთოდ თეორია. ყოველ შემთხვევაში, თეორია დღეს – საუკუნეთა თუ ათასწლეულთა მიჯნაზე. პირველი არსებითი ნიშანი მდგომარეობდა იმაში, რომ უნდა აღვადგინოთ ტერმინ „თეორიის“ თავდაპირველი სემანტიკა. ეს უკვე მკვეთრად განასხვავებს ჩვენს თეორიულ ინტენციას იმ ინტენციებისაგან, რომლებიც საერთოდ დამახასიათებელია თანამედროვეობისათვის. მაგრამ ჩვენ სხვა არსებითი ნიშნებიც დავასახელებთ. მეორე ნიშანი მდგომარეობდა იმაში, რომ თეორია იმავე დროს უნდა ნიშნავდეს დისკურსს. ე.ი., ის, რისი შინაგანი ხელვაც ხდება, უნდა იქცეს დისკურსად; დისკურსი კი მუდამ გულისხმობს კომუნიკაციას, ხოლო კომუნიკაცია კი გულისხმობს კომუნიკანტებს – ადრესანტსა და ადრესატს. თეორიის ჩვენეული გაგება გულისხმობს თეორიის ანამნესტიკურობას, ე.ი., ის, რასაც შენ თეორია გეუბნება, უნდა იყოს და იცნობ მაშინ, როცა თეორია გაცნობიერებულნი სახით გეტყვის იმას, რაც გაუცნობიერებლად შენში უკვე იყო, ე.ი. თეორიამ უნდა შეიძინოს მსგავსება მხატვრულ ტექსტთან. რატომ აქვს მხატვრულ ტექსტს ჩვენთვის მნიშვნელობა? იმიტომ, რომ ჰოეტი ახდენს იმის ვერბალიზაციას, იმის სიტყვიერ გამოხატვას, რასაც ჩვენ საკუთარ თავში ვატარებთ, მაგრამ ვატარებთ არა ვერბალიზირებულად. ჩვენ გაუცნობიერებლად „ვატარებთ“ იმ შინაარსს, ფორმასთან დაკავშირებულს, რომელიც რეალიზებულია მხატვრულ ტექსტში, და ამავე დროს, ვატარებთ ამგვარი ტექსტის მოთხოვნილებასაც. მხატვრული ტექსტი თითქოს მოემართება ჩვენსკენ, რათა უპასუხოს ჩვენს სიღრმისეულ მოთხოვნილებას, რომელსაც აქვს ორი, ერთმანეთთან გადახლართული მომენტი: ის, რომ ჩვენში ვატარებთ ბოლომდე ენით გამოუთქმელ იმ შინაარსს, რომელსაც შეიტყვის მხატვრული ტექსტი, და ვატარებთ იმის მოთხოვნილებასაც, რომ ეს გამოუთქმელი შინაარსი იქმნას გამოთქმული. მაგრამ, ეს თუ ასეა, მაშინ მხატვრული ტექსტისთვის დამახასიათებელია ის, რასაც პლატონმა უწოდა „შემეცნება“. პლატონისთვის ნებისმიერი ადამიანის სული, მანამ იგი მოექცეოდა სხეულის ტყვეობაში, არსებობდა იმქვეყნიურ სამყაროში, სადაც იგი ლალად შექყურებდა იდეათა ერთობლიობას. მაგრამ შემდეგ, როცა სული ხვდებოდა სხეულის ტყვეობაში, ე.ი. როცა ადამიანი

ახდებოდა, ეს პლატონისთვის ნიშნავდა იმას, რომ მოხდა ინკარნაცია, სულის მიერ სხეულებრიობის შექმნა. ამის პირდაპირი შედეგი იყო ის, რომ სულს ავიწყლებოდა ის, რასაც იგი აღიქვამდა იდეათა სამყაროში. მაგრამ შემდეგ შემეცნება ნიშნავდა, რომ ჩვენ გვახსენდება ის, რასაც ჩვენი სული დაბადებამდე აღიქვამდა და შესიკტეროდა. ასე მაგალითად, ყოველი სამკუთხედი, რომელსაც ეხვდებით ჩვენს ცხოვრებისეულ გზაზე, გვაგონებს იმ იდეალურ სამკუთხედს, რომელსაც აღვიქვამდით მაშინ, როცა ჩვენი სული არ იმყოფებოდა სხეულის ტყვეობაში. ამიტომ შემეცნება პლატონისთვის არის გახსენება, ანამნეზი. მაგრამ თუკი თეორია, ისევე, როგორც მხატვრული ტექსტი, გვეუბნება იმას, რაც ჩვენ უკვე ვიცოდით, მაგრამ ვიცოდით არა გაცნობიერებულად, არამედ ბუნდოვნად, თუმცა ეს ბუნდოვანება სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება დიდ მნიშვნელობას იმისა, რაც ჩვენში იყო, მაშინ ესეც ხომ გახსენდება. თეორია ვერბალიზებული, გაცნობიერებული სახით უნდა გვახსენებდეს იმას, რაც ამ თეორიის გარეშეც იყო ჩვენში და იყო გაცნობიერებისა და გაუცნობიერებლის ზღვარზე. (პირველი არსებითი ნიშანი კი, რომელიც უკვე ვახსენეთ, მდგომარეობს იმაში, რომ თეორია უნდა იყოს არა უბრალოდ მტკიცებათა ერთობლიობა, არამედ ის შინაგანი ხედვა, რომელიც მთელი ჩვენი შინაგანი არსებით ხდება). მესამე არსებითი ნიშანი მდგომარეობდა შემდეგში: ანამნესტიკურობა ჩვენ დაუუკავშირეთ პლატონის სახელს. მაიეგტიკა კი ის ცნებაა, რომელიც უკავშირდება სოკრატეს, თუმცა არ უნდა დაგვაივიწყდეს, რომ ეს ის სოკრატეა, რომელიც ფიგურირებს პლატონის დიალოგებში. (ისე, რომ საბოლოო ანგარიშით მაიეგტიკის ცნებაც უკავშირდება პლატონს). „მაიეგტიკა“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „ბებია-ქალის ხელობას“. ბებია-ქალის ხელობა კი მდგომარეობს იმაში, რომ დაეხმაროს ქალს დაბადოს ის, რასაც იგი თავის სხეულში ატარებდა. სოკრატე უსვამდა თავის თანამოქალაქეებს ისეთ შეკითხვებს, რომლებზეც ისინი ვერ პასუხობდნენ, მაგრამ შემდეგ, სოკრატესთან მათი ურთიერთობის შედეგად აღმოჩნდებოდა, რომ მათ ეს თურმე იცოდნენ: ისინი თავის თავში ატარებდნენ იმ პასუხს, რომელსაც თავდაპირველად ვერ იძლეოდნენ, —

ატარებდნენ გაუცნობიერებელი სახით. მეტაფორულად თუ ვიტყვით, სოკრატე ასრულებდა ბებია-ქალის როლს. სოკრატედან მოყოლებული, ხელმძღვანელის თუ მასწავლებლის როლს, რომელის თავის მოწაფეს თუ მიმდევარს დაანახევებს, რომ გაუცნობიერებლად იგი თავის თავში ატარებს გარკვეულ ცოდნას და ეს ცოდნა საჭიროებს გაცნობიერებას, — ამგვარ როლს ეწოდება მაიევტიკის განმახორციელებლის როლი. ჩვენ თეორიასაც მივაწერეთ ეს არსებითი ნიშანი: თუკი თეორიას უნდა ჰქონდეს ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობა, მასში ანამნესტიკურობა და მაიევტიკურობა უნდა იყოს შერწყმული. მაგრამ გუშინ დავასახელებთ ისეთი არსებითი ნიშანი თეორიისა, რომელიც ყველაფერ ამას — თეორიას როგორც ხედვას, თეორიას როგორც ანამნეზს, თეორიას როგორც მაიევტიკას, — საკუთარ თავში შეიცავს. მაგრამ ამავე დროს ჩვენ გვქონდა საუბარი იმაზეც, თუ რა უნდა მივიჩნიოთ ჭეშმარიტ მთლიანად. ჭეშმარიტი მთლიანი მუდამ შეიცავს საკუთარ თავში გარკვეულ ასპექტებს, „ნაწილებს“, მაგრამ, ამავე დროს, განუზომლად აღემატება მათ. მთლიანი არასოდეს არ არის უბრალოდ ნაწილების ჯამი. გუშინ შევეცადეთ დაგვესახელებინა თეორიის ისეთი არსებითი თვისება, რომელიც უკვე დასახელებულ ნიშან-თვისებებს შეიცავს და, ამავე დროს, განუზომლად აღემატება მათ. ეს ის ნიშან-თვისებაა, რომლის წყალობითაც თეორია უნდა იქცეს ჭეშმარიტი მთლიანის დანახვის საშუალებად. თუ ლაპარაკია კულტურის თეორიაზე. მაშინ კულტურის თეორიამ უნდა დაგვანახოს კულტურა ისე, როგორც ცალკე აღებულ არც ერთ კულტუროლოგიურ მეცნიერებას არ ძალუძს: არც ლიტერატურათმცოდნეობას, არც ხელოვნებათმცოდნეობას და ა.შ; ე.ი. დაგვანახოს კულტურა როგორც ინტეგრალი, მაგრამ ამისათვის თეორიას უნდა ჰქონდეს ის ნიშან-თვისება, რომელსაც ვუწოდებთ „ლოგოსოფიურობა“. როცა ლაპარაკია შემეცნებაზე, ეს უნდა ნიშნავდეს ამა თუ იმ ფენომენის სწორედ მთლიანობაში აღქმას. ამგვარი შემეცნება არ უნდა ხდებოდეს სადღაც ჩვენს გარეშე და ჩვენგან შორს: წარმოადგენდეს თეორიას — ხედვას იმ გაგებით, რომელიც ყოველი ჩვენგანისთვის ახლო უნდა იყოს. როცა რაღაც ფენომენს აღვიქვამთ — შეიძლება ეს იყოს საყვარელი ადამიანი, საკუთარი

ცხოვრების გზა, საკუთარი სამშობლო და ა.შ., – ვერც ერთი ადამიანი ვერ ასცდება ამგვარ შემეცნებას – ეს შემეცნება შეიძლება იყოს მეტ-ნაკლებად გაცნობიერებული თუ გაუცნობიერებელი. შეიძლება შემეცნებას „თეორია“ არც ვუწოდოთ, მაგრამ ვერსად ვერ წაუვუვალთ იმას, რომ ჭეშმარიტი შემეცნება უნდა იყოს ჭეშმარიტი ხედავ მთელი ჩვენი არსებით განხორციელებული ხედავ. იგი უნდა გულისხმობდეს მაიეცტაქს. თუკი ხაზს გაუვსვამთ იმას, რომ შემეცნება მხოლოდ მაშინ იმსახურებს ამ წოდებას, თუკი ის იქნება წვდომაც (რუსული ენაც განასხვავებს ორ მნიშვნელობას: „познание“ და „постижение“. „Постижение“ გულისხმობს თვითონ ფენომენის სიღრმეში შეღწევას, იმის დანახვას, რაც ცენტრალური და მთავარია ამ ფენომენში) დავეუშვათ, ლაპარაკია თქვენთვის ძვირფას ადამიანზე: მისი შემეცნება უნდა იყოს მისი წვდომა. ყოველ ადამიანში არსებობს მისი არსების ბირთვი, ეგზისტენცია, რაც მას აბსოლუტურად განუშეორებელ ფენომენად აქცევს და სწორედ ამ ბირთვის აღქმა, გათავისება იქნება ამ ადამიანის ჭეშმარიტი წვდომა.

ჩვენ დროში ვარსებობთ ისევე, როგორც ყველაფერი ქვეყნად. მაგრამ არსებობს დროთა იერარქიული ტიპოლოგია: არსებობს ფიზიკური დრო, არსებობს ბიოლოგიური დრო, არსებობს ფსიქოლოგიური დრო, არსებობს ბიოლოგიური დრო. ფიზიკურ დროს აუქისირებს ნებისმიერი საათი. ბიოლოგიური დრო ექვემდებარება ბუნებისეულ რიტმს. ფსიქოლოგიური დრო – ეს ის დროა, რომელიც განასხვავებს ჩვენთვის იმ მოვლენებსა და ფაქტებს, რომლებიც ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ან უმნიშვნელოა. შეიძლება. ფიზიკური დროის ერთი და იგივე მონაკვეთის განმავლობაში ერთ ადამიანს მოეჩვენოს, რომ გავიდა ერთი საათი, მეორემ კი, პირიქით, თქვას, რა სწრაფად გავიდაო დრო. ბიოგრაფიული დრო რამდენადმე აისახება ჩვენს ავტობიოგრაფიაში, როცა მას ვწერთ. მაგრამ არსებობს კიდევ ეგზისტენციალური დრო: ჩვენი შინაგანი, უღრმესი არსისა და არსებობის ის დრო, რომელშიც „მიეღინება“ ჩვენი სიღრმისეული შინაგანი არსებობა. ეს ჩვენი უშინაგანესი დროა, თუმცა – და თითქოს – ფსიქოლოგიური დროც შინაგანია. მის ფარგლებში მიეღინება ჩვენი შინაგანი დამოკიდებულება

არსებობასთან, ტანჯვასთან. საკუთარ დანაშაულთან, გარდუვალ სიკვდილთან, ყველაფერ იმასთან, რასაც ვერ წაუვა ვერც ერთი ადამიანი. ნებისმიერი ადამიანის არა უბრალოდ შემეცნება, არამედ წვდომა, უნდა ნიშნავდეს მისი ეგზისტენციის წვდომას. წვდომა – სულ ერთია, რომელი ფენომენისა, – უნდა ნიშნავდეს ერთდროულად ლოგოსურობასაც და სოფიურობასაც.

კიდევ ერთხელ გავუსვათ ხაზი იმას, რომ კაცობრიობის სულიერ ისტორიაში – განსაკუთრებით ქრისტიანობის როგორც რელიგიის დამკვიდრების მომენტიდან – ლოგოსურობის პარალელურად „მოქმედებს“ სოფიურობაც. ეს ორი იდეა ერთდროულად ახლოს არის ერთმანეთთან და, ამავე დროს, პრინციპულად განსხვავდება კიდევ ერთი მერიისაგან. ლოგოსურობა, როგორც უკვე ითქვა, მუდამ გულისხმობს შემეცნების პროცესის სიტყვიერ გამოხატვას. საერთოდ სულიერ ისტორიაში ლოგოსურობა მინც უფრო უკავშირდებოდა მამრულ, მამაკაცურ საწყისს. მამაკაცურობა, იმდენად, რამდენადაც იგი წვდომასა და შემეცნებას ნიშნავს, მუდამ უფრო უკავშირდებოდა სიტყვიერებას, ფენომენტა ლოგიკურ ურთიერთდაკავშირებას. მაგრამ, როგორც გუშინ ვთქვით, ნებისმიერ ფენომენს და, მით უმეტეს, სამყაროს მის მთლიანობაში, ვერ ჩაეწვდებით მხოლოდ ლოგოსური გზით. ამ გზის მიღმა მუდამ რჩება ისეთი „ნაშთი“, რომელიც ვერ ექვემდებარება ბოლომდე გაცნობი-ერებულ. ბოლომდე ვერბალიზირებულ, ბოლომდე ლოგიკის წესებს დაქვემდებარებულ გამოხატვას. ჭეშმარიტი მთლიანი გულისხმობს კიდევ ისეთი წვდომის აუცილებლობასაც, რომელიც მოითხოვს მთელი ჩვენი ინტუიციის, გრძნობადი აღქმის მონაწილეობას. ჭეშმარიტი მთლიანი თავის სიღრმეში სოფიური მთლიანია, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ეს მთლიანი ჩვენ სასიცოცხლოდ „გვეჭირდება“, იგი გულისხმობს აგრეთვე კომუნიკაციის პროცესს. როცა ადამიანი რაღაცას ჩასწვდება, შეიმეცნებს, ამ წვდომის პროცესსაც და მის შედეგსაც იგი გარდუვალად აწვდის მეორე ადამიანს. შემეცნება, მით უმეტეს, წვდომაში გადასული, არ არსებობს ერთი მხრივ, მთლიანის ინტუიტიური აღქმის გარეშე და, ამავე დროს, ის არ არსებობს ამ აღქმის ვერბალიზაციის გარეშე. ისევე და ისევე, როცა ლაპარაკია ჩვენთვის ძვირფას ადამიანზე.

შეუძლებელია არ გვეკონდეს სწრაფვა დაეინახოთ, თუ ვინ არის ჩვენს წინაშე და შეუძლებელია, ამ ადამიანის დანახვას თან არ ახლდეს ინტუიტიური წვდომაც, ეს კი ნიშნავს ჩვენი გონების, გრძობის, მთელი ჩვენი დაუნაწევრებელი არსების მონაწილეობას, მაგრამ ის, რაც ინტუიტიურად არის აღქმული, აუცილებლად მოთხოვს ვერბალიზაციას, სიტყვად, ტაქსტად ქცევას. ჩვენ შეიძლება მთელი არსებით აღვიქვამდეთ, რომ ვილაყას უუყვარვართ. ქალი პირველ რიგში გრძობს, უყვარს თუ არა იგი მას, ვინც მის გვერდითაა, მაგრამ ვერ მოისვენებს, სანამ არ გაიგონებს სიტყვას „მიყვარხარო“. თუმცა ის არც მოინდომებდა გაეგო ეს სიტყვა იმისგან, ვის გრძობაშიც არ არის დარწმუნებული. აი, როგორ მოითხოვენ ერთმანეთს ინტუიციად და ვერბალიზაციად. მათი ურთიერთკავშირის გარეშე ჩვენი არსებობა კარგავს თავის ღერძსა და ცენტრს.

ჩვენ თავიდანვე ვცდილობთ, მივანიჭოთ თეორიას „ადამიანური სახე“, რომლის წყალობითაც თეორია თითქოს ჩვენი დიალოგიური პარტნიორი გახდება. რა თქმა უნდა, ამას გულისხმობს მისი შინაგან ხედვასთან გაიგივება, მისი ანამნესტიკურობა, მისი მათემატიკურობა, მისი დისკურსულობა, მაგრამ თუ არ ვიტყვი, რომ ადამიანური სახე თეორიისა ვერ შედგება ლოგოსოფიურობის გარეშე, მაშინ თითქოს ყველაფერი, რაც აქამდე ითქვა, განიბნევა და ვერ იქცევა მთლიანის განუყოფელ ნაწილად. თეორია ჩვენთვის მაშინ მიაღწევს იმას, რასაც ჩვენ მისგან შინაგანად მოველით, მაშინ მიიღებს ადამიანურ სახეს, იქცევა ჩვენთვის დიალოგურ პარტნიორად და მაშინ შეიძენს ჩვენთვის ეგზისტენციალურ მნიშვნელობას, როცა შეიძენს ლოგოსოფიურობას როგორც თავის ძირითად ატრიბუტს. („ატრიბუტი“, როგორც გვახსოვს, არის, თვისება, ნიშანი, მაგრამ არსებითი, — ის, რის გარეშეც ფენომენი საერთოდ ვერ იარსებებს). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ის, რაც უნდა ავაგოთ ჩვენი საუბრების განმავლობაში, უნდა იყოს კულტურის ლოგოსოფიური თეორია. თუკი გავიხსენებთ იმას, რაც გვითქვამს სხვა სალექციო კურსებში, მაშინ კულტურის ამგვარი თეორიის აგება უნდა მივიჩნიოთ ისეთ ამოცანად, რომელიც პასუხობს სიტუაციურობის პრინციპს. დისკურსი გულისხმობს სიტუაციურობას, ასე რომ შეგვიძლია ვთქვათ: ჩვენი კულტურო-

ლოგოსოფიური დისკურსი ვითარდება ამ აუდიტორიაში, მაგრამ რა არის ამ დისკურსის მიზანი? რატომ ხდება კულტურის ფენომენის წვდომა აუცილებელი სწორედ დღეს – საუკუნეთა თუ ათასწლეულთა მიჯნაზე? რა ხდება ამ დროს ისეთი, ეპოქალური და პლანეტარული მასშტაბით, რაც აუცილებელს ხდის ამ დისკურსს? – ესაა კატასტროფა ეპოქალური და პლანეტარული გაგებით. რას შეიძლება ნიშნავდეს ადამიანისათვის ასეთი კატასტროფა? – იმის დაკარგვას. რასაც ადამიანისათვის აქვს სასიცოცხლო მნიშვნელობა: საზრისის დაკარგვა. როცა ასე ვსვამთ პრობლემას, როცა ვლაპარაკობთ საზრისზე ეპოქალური და პლანეტარული მნიშვნელობით, ჩვენ ამით ვპასუხობთ ეპოქის სიღრმის მოთხოვნილებას და, შეიძლება ითქვას, მოწოდებასაც.

ლ ე ძ ც ი ა 18

უკვე შეიძლება ითქვას, რომ ბოლო ორი ლექცია მიეძღვნა თეორიის ისეთი არსებითი ნიშნის დასახელებას, განმარტებას და განსაზღვრას, როგორც არის თეორიის ლოგოსოფიურობა. მგონი, გასაგებია რას ნიშნავს ეს კომპოზიტი: „ლოგოსოფია“ როცა მე ვამბობ: „გასაგებია“ – მე ვგულისხმობ როგორც ამ კომპოზიტის სემანტიკურ სტრუქტურას („ლოგოსი“ და „სოფია“), ისე ჩვენს მიახლოებას იმ მნიშვნელობასთან, რომლის შეძენა ამ კომპოზიტს შეუძლია კაცობრიობის სულიერი ისტორიის, ჩვენი საკუთარი სულიერების რეალიზაციისა და ჩვენს სალექციო კონტექსტში იმის განსაზღვრის თვალსაზრისით, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს თეორია. ჩვენ ვლაპარაკობთ „მიახლოებაზე“ იმიტომ, რომ იმისი წვდომა, თუ რას ნიშნავს სინამდვილეში – არსებითად თუ სიღრმისეულად – „ლოგოსოფიურობა“, შეიძლება იყოს მხოლოდ უსასრულო. რატომ? იმიტომ, რომ ორივე ეს სიტყვა – „ლოგოსი“ და „სოფია“ ლამობენ მოიცვან შინაარსობრივად ერთდროულად როგორც სამყაროს მთლიანობა (და შეიძლება ვიგულისხმობთ – სამყაროს ისტორიაც), ისე ჩვენი საკუთარი არსი და სტრუქტურა, შეიძლება ითქვას – ჩვენი ბიოგრაფიულ – ეგზისტენციალური

ისტორიაც. ამგვარი, თითქმის ენით გამოუთქმელი „დატვირთვა“ თავიდანვე მიენიჭა ორივე ამ სიტყვას და თვითონ ამ აზრობრივი დატვირთვის მინიჭება მოხდა არა ერთბაშად, არამედ პროცესის სახით და ეს პროცესი დაემთხვა იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ „კაცობრიობის სულიერ ისტორიას“. რას ნიშნავდა „ლოგოსი“ სულ თავდაპირველად?— უბრალოდ „სიტყვას“, მაგრამ შემდეგ, უკვე ანტიკურ ფილოსოფიაში (და ჩვენ ვიცით, რომ ფილოსოფია იბადება სწორედ ძველ საბერძნეთში), მოხდა ამ სიტყვის — „ლოგოსის“ — ტრანსპოზიცია ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში. ეს მოხდა სახელდობრ ისეთი ფილოსოფოსის აზროვნებაში, როგორც იყო ჰერაკლიტე. ჰერაკლიტეს მიხედვით ლოგოსი არის ის საწყისი, რომელიც „განაგებს“ სამყაროს, ხოლო სამყარო კი მას წარმოედგინა როგორც მუდმივ ქმნადობაში მყოფი რეალობა. ჰერაკლიტე ამბობდა, რომ სამყარო არის ცეცხლი, რომელიც დროდადრო აგიზგიზდება ხოლმე და ამ აგიზგიზების შემდეგ იწყებს ქრობას. როგორც ხედავთ, სამყაროს დროში არსებობა მას წარმოედგინა როგორც პულსაცია — აგიზგიზება და შერე ქრობა. მაგრამ, რა თქმა უნდა, თუ სამყაროსეული ცეცხლი ბოლომდე ჩაქრა, მაშინ აგიზგიზება შეუძლებელი იქნებოდა. სწორედ ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ სამყაროს დროში არსებობა მან წარმოიდგინა როგორც პულსაცია. და სწორედ სამყაროსეული პულსაციის ამ პროცესს შინაგანად განაგებს ლოგოსი — სიტყვა, ე.ი. „ლოგოსს“ უკვე მიენიჭა არა მარტო სიტყვის, არამედ რაღაც აზრის თუ საზრისის მნიშვნელობა. მაგრამ ჩვენ ისიც კარგად გვახსოვს, რომ „ლოგოსს“ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში მიენიჭა სამების ერთ-ერთი წევრის, სახელდობრ მისი მეორე წევრის მნიშვნელობა. და სწორედ წმინდა სამების მოძღვრებაში მოხდა ძველი და ახალი აღთქმის შინაგანი საზრისისეული შეხვედრა. ჩვენ ვიცით, თუ როგორ, რა „საშუალებით“ შექმნა ღმერთმა სამყარო — სიტყვის საშუალებით. სწორედ ის სიტყვა, რომლის საშუალებითაც ღმერთმა შექმნა სამყარო, არის იგივე ღვთიური სიტყვა, რომელიც შემდეგ მოველინა სამყაროს იესო ქრისტეს სახით. აი როგორი გზა გაიარა „ლოგოსმა“, როგორც სიტყვა — ტერმინმა. მაგრამ მის გვერდით, მის პარალელურად, მასთან შინაგან კავშირში ასევე

დიდ გზას გადიოდა და გადის კიდევ მეორე სიტყვა ტერმინი – „სოფია“. „სოფია“ დასაწყისში ნიშნავდა რაღაცის სწორ და მარჯვე კეთებას – იმ კეთებას, რომელიც ხელოსნისთვის იყო დამახასიათებელი. შემდეგ მან აღნიშნა სიბრძნე – ანუ ისეთი აზროვნება და ცოდნა, რომელიც ბევრად აღემატება ყოველდღიურ აზროვნებასა და ცოდნას. სწორედ ასეთ ცოდნას ნიშნავდა „სოფია“ ისეთ კომპოზიტიში, როგორიც არის „ფილოსოფია“: „ფილია“ ბერძნულად ნიშნავდა სიყვარულს, „სოფია“ – „სიბრძნეს“. ე.ი. თავიდანვე „ფილოსოფია“ ნიშნავდა „სიბრძნის სიყვარულს“. ითვლებოდა და ნებისმიერი ჭკვიანი კაცი, ალბათ დღესაც თელის, რომ სიბრძნეს ფლობს მხოლოდ ღმერთი, ადამიანს კი მხოლოდ ის შეუძლია, რომ სიბრძნე უყვარდეს, რომ სიბრძნისკენ მიისწრაფვოდეს. მაგრამ ამით არ დამთავრებულა, არ დასრულებულა ისეთი სიტყვა – ტერმინის ტრანსპოზიციური გზა (გავიხსენოთ, რას ნიშნავდა „ტრანსპოზიცია“, როცა ლაპარაკია სიტყვაზე: ტრანსპოზიცია ხდება მაში, როცა სიტყვა ერთი ფუნქციური სფეროდან გადადის მეორეში). ისეთი კომპოზიტის ფარგლებში, როგორიც არის „ფილოსოფია“ – სოფია უკვე მოგვევლინა ტრანსპოზიციული სახით: ფილოსოფიის სფერო ხომ არ არის იგივე, რაც ყოველდღიურობის ფარგლებში მარჯვედ, კარგად რაღაცის კეთების სფეროა; ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში და ამ განსაკუთრებით მსოფლმხედველობის აღმოსავლურ, მართლმადიდებლურ ფრთაში „სოფიამ“ შეიძინა კიდევ „შემდგომი“ და სრულიად ახალი მნიშვნელობა. (როცა ვამბობთ: „ახალი მნიშვნელობა“, არ უნდა დაევიწყოთ ის, რისთვისაც ჩვენ არაერთხელ გაგვისვია ხაზი: რაც არ უნდა შეიცვალოს სიტყვის მნიშვნელობა, როგორ „წინწასულადაც“ არ უნდა წარმოგვიდგეს მისი სემანტიკური ტრანსფორმაცია, მასში აუცილებლად „შენახულია“ ის მნიშვნელობაც, რომელიც მას ჰქონდა თავდაპირველად. თუ ეს არ ხდება, ე.ი. თუ იგი არ არის შენახული, მაშინ თვით ტრანსპოზიცია კარგავს მნიშვნელობას. ლინგვისტიკის ენაზე სიტყვის მნიშვნელობის ცალკეულ კომპონენტს ეწოდება „სემა“, ე.ი. ნებისმიერ ლექსიკურ ერთეულს, ნებისმიერ სიტყვას აქვს მნიშვნელობა, და ეს მნიშვნელობა „შედგება“ სემებისაგან. ე.ი. სიტყვას მნიშვნელობის თვალსაზრისით

აქვს სემური სტრუქტურა და შემდეგ, როცა ისტორიის პროცესში
 ხდება სიტყვის მნიშვნელობის გარდაქმნა, ამოსავალი სემა, ანუ
 სიტყვის მნიშვნელობის ბირთვი მაინც რჩება სიტყვის
 მნიშვნელობაში. როგორც ვხედავთ, „ლოგოსმაც“ და „სოფიამაც“
 გაიარეს ასეთ სემანტიკურ გარდაქმნათა, შეიძლება ითქვას,
 უზარმაზარი გზა, ისეთი გზა, რომელიც, ალბათ, ემთხვევა
 დასავლეთის მიერ განვლილ სულიერ გზას და, ალბათ, ისიც უნდა
 ვიგულისხმობთ, რომ ეს გზა არ არის დასრულებული. ამაზე
 მტყუყველებს თუნდაც შემდეგი ფაქტი: საკმარისია ჩვენ ერთად
 წარმოვიდგინოთ „ლოგოსი“ და „სოფია“, ე.ი. „ლოგოსის“ ან
 ცალკე „სოფიას“ წარმოთქმის მაგივრად ვთქვათ „ლოგოსოფია“,
 (თუ, რა თქმა უნდა, გვაქვს შინაგანი გაგებითი კონტაქტი ამ
 სიტყვებთან), შეუძლებელია არ ვიგრძნოთ, რომ ჩვენს გაგებაში,
 ჩვენს არა უბრალოდ ინტელექტუალურ, არამედ სულიერ გაგებაში
 „რაღაცა ხდება“. ლოგოსოფია – ეს ისეთი კომპოზიტია, რომლის
 ფარგლებშიც ხდება „ლოგოსისა“ და „სოფიას“ შეხვედრა. რა
 თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ეს შეხვედრა ხდება ჩვენს გაგებაში,
 მაგრამ სამყაროსეულ სიღრმეში ისინი, ალბათ, თავიდანვე იყვნენ
 „ერთად“ – სხვანაირად ვერ „შედგებოდა“ ის, რასაც უნდა
 ვუწოდოთ „სამყაროსეული მთლიანობა“. როცა ჩვენ ვამბობთ:
 „ლოგოსოფია“ და ამისი წარმოთქმა არ არის უბრალო თამაში,
 არამედ ნიშნავს სწორედ იმას, რაც ჩვენში ხდება, მაშინ ჩვენ
 გვექნება გრძნობა იმისა, რომ არც სიტყვა „ლოგოსს“, არც
 სიტყვა „სოფიას“ არ დაუსრულებია თავისი ტრანსპოზიციული
 გზა. ჩვენ ვგრძნობთ და ვხედავთ იმას, რომ იქნებ ჩვენი ეპოქა –
 საუკუნეთა თუ ათასწლეულთა მიჯნა – არის ის ისტორიული
 მომენტი, როცა ჩვენში (ინტუიციაში, თუ აზროვნებასა და
 ინტუიციას გაერთიანების გზით, ჩვენს გაგებაში) უნდა ხდებოდეს
 ამ ორი სიტყვის შეხვედრა. ჩვენ წინა საუბარში ვთქვით, რომ ეს
 შეხვედრა უნდა ნიშნავდეს საერთოდ ნებისმიერი თეორიის არსის
 განახლებულ გაგებას. რას ნიშნავს ამ შემთხვევაში სიტყვა „გა-
 ნახლებული“? ჩვენ უკვე გვექონდა ლაპარაკი თანამედროვეობაზე
 იმდენად, რამდენადაც თანამედროვეობა არის პოსტმოდერნიზმი და
 შევეცადეთ პოსტმოდერნიზმი დაგვენახა მისთვის ტიპური აზროვნების
 ძირითადი არსებითი ნიშნების მიხედვით. ჩვენ გამოვყავით

სამი ასეთი არსებითი ნიშანი: აცენტრიზმი, ნომადიზმი და რიზომულობა (ან რიზომატულობა). მე აღარ გავიმეორებ ყველაფერ იმას, რაც მაშინ ითქვა, მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს აცენტრიზმი? ეს არის სინამდვილის ისეთი ხედვა, რომელიც უარყოფს ამ სინამდვილეში ცენტრის არსებობას. ნომადიზმი? ეს არის ის უშუალო შედეგი, რომელიც გამოძინარეობს აცენტრიზმისაგან. თანამედროვე პოსტმოდერნისტი მოაზროვნე ფ. ბოდრიარი ნომადიზმს დაახლოებით ასე ახასიათებს: წარმოვიდგინოთ კლასიკური ტრადიციული ოჯახი: იგი სიმბოლიზირებულია იმით, რომ ყოველ სახლში იყო რომელიღაც ცენტრალური ოთახი, ამ ცენტრალურ ოთახში იღვა მაგიდა და მაგიდას გარშემო ჰქონდა სკამები. ასეთი იყო სახლის ტრადიციული ტიპოგრაფია – მისი სივრცითი სტრუქტურა. მაგრამ დღეს ასეთი სახლი აღარ არსებობს, ადამიანს აღარა აქვს გამოყოფილი და გამოკვეთილი ადგილი, რომელსაც იგი აღიქვამდა ცენტრად. ხომ გვახსოვს, რას ნიშნავს სიტყვა „ნომადები“? ნომადები იყვნენ მომთაბარე ხალხი. თანამედროვე ადამიანი თავისი საცხოვრებელი სივრცის ფარგლებში უკვე მომთაბარეა, უკვე აღარა აქვს ცენტრი და ცენტრის ასეთი უქონლობა იძენს უნივერსალურ ხასიათს. ადრე ცენტრი იგულისხმებოდა როგორც სივრცეში, ისე დროში – ქრისტიანისთვის სამყაროსეულ სივრცეს ჰქონდა ცენტრი (ეს სივრცე იყო ცენტრირებული) და ეს ცენტრი იყო გოლგოთა – ის ადგილი, (ის ტოპოსი), სადაც მოხდა ჯვარცმა, ქრისტიანობის ცენტრალური სიმბოლო. ნებისმიერი სიმბოლო თითქოს რაღაცას გეუბნება, დიალოგშია შენთან. ჯვარცმა, როგორც სიმბოლო, გეუბნება – თუ შენ ქრისტიანი ხარ, იტვირთე შენი ჯვარი, ატარე იგი ბოლომდე. მაგრამ ზუსტად ასევე ქრისტიანისთვის ცენტრირებულია დრო, თუმცა ეს ცენტრი თითქოს გაორებულ – გასამბეულია: ქრისტიანისთვის ხომ დროითი ცენტრი არის ერთ-დროულად მაცხოვრის დაბადებაც, მაცხოვრის ჯვარცმაც და მაცხოვრის აღდგომაც. მაგრამ, რა თქმა უნდა, გასამბეული ცენტრი ქმნის ერთ და ერთიან ცენტრს. რა თქმა უნდა, ეს ასეა ქრისტიანისთვის, მაგრამ ცენტრის არსებობა როგორც დროში, ისე სივრცეში დამახასიათებელი იყო მთელი ტრადიციისათვის, მთელი წარსულისათვის უხსოვარ დროიდან მოყოლებული. ამიტომ

გასაგები ხდება ის სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რომელიც უნდა მივიანიჭოთ ჩვენს ეპოქას. ის კულტურული სივრცე, რომელსაც „პოსტმოდერნიზმი“ ეწოდება, თანდათანობით ჩნდება მე-20 ს-ის 60-იან წლებიდან. როგორც ვხედავთ, უხსოვარი დროიდან მე-20 საუკუნის 60-იან წლებამდე ადამიანს ვერ წარმოედგინა არსებობა დროისა და სივრცის ცენტრირებულობის გარეშე. ჩვენ ვლაპარაკობდით იმ ცენტრირებულობაზე, რომელიც ბუნებრივია ქრისტიანისთვის, მაგრამ საბოლოო ანგარიშში ქრისტიანობაში ხდებოდა ის, რაც დამახასიათებელი და არსებითი იყო ტრადიციისთვის, იმ ტრადიციისთვის, რომლის მწვერვალისეული გამოვლენა იყო სწორედ ქრისტიანობა. მთელ ტრადიციაში სწორედ უხსოვარი დროიდან მოყოლებული ადამიანისათვის როგორც დროითი, ისე სივრცითი თვალსაზრისით ცენტრს წარმოადგენს ის ადგილი და ის მომენტი, რომელსაც რელიგიათმცოდნეობაში „ჰიეროფანია“ ეწოდება. (ჩვენ ამაზე გეკონდა ლაპარაკი: რას ნიშნავს „ჰიეროფანია?“ „ჰიეროს“ ბერძნულად ნიშნავს იმას, რაც ქართულად არის „წმინდა, საკრალური“). საკრალური მუდამ იყო ის, რაც ბუნებას არ ეკუთვნოდა, ის რაც ზებუნებრივია და რაც განაგებს თვით ბუნებას. ე.ი. ტრადიციულ ადამიანს სინამდვილე მუდამ წარმოედგინა დუალისტურად, ე.ი. ორგანზომილებიანად – ბუნება და ზებუნება. ე.ი. სინამდვილე მას წარმოედგინა არა მარტო დუალისტურად, არამედ აგრეთვე იერარქიულადაც: ზებუნება თავისი რანგითა და მნიშვნელობით აღემატება ბუნებას. ზებუნება განაგებს ბუნებას, ხოლო ბუნების მთელი მნიშვნელობა კი იმაშია, რომ იგი სიმბოლურად მიუთითებს ზებუნებაზე. მაგრამ საიდან ვიცით, როგორ უნდა გაიგოს ადამიანმა, რომ არსებობს ზებუნება? ზებუნება ადამიანს მუდამ ამცნობს ადამიანს თავის შესახებ. „ჰიეროს“ ნიშნავს საკრალურს, ზებუნებრივ წვდომას, „ფანია“ კი ნიშნავს მოვლენილობას (ფენომენი არის ის, რაც მოვლენილია. ბერძნულში არის ასეთი ზმნა „ფაინომაი“ და იგი ნიშნავს სწორედ მოვლენილობას. რუსულად კარგად გამოდის „ЯВЛЯЮСЬ“). ე.ი. გამოდის, რომ „ჰიეროფანია“ ნიშნავს ზებუნებრივის, საკრალურის მოვლენილობას. ეს მოვლენილობა მუდამ ხდებოდა სივრცეში: დაეუშვათ, მთაში მიდიან ლოდთან საკრალურის თაყვა-

ნისცემისთვის. მაგრამ ისინი, ვინც იქ მიდის, ლოდს კი არ სცემენ თაყვანს, არამედ საკრალურს, რომელიც ადამიანებს ამ ლოდთან მიეკლინა. ლოდი არის სიმბოლური მითითება იმისა, რაც იქ მოხდა — ჰიეროფანია. ის, რასაც ჩვენ ვამბობთ, ეხება მთელ ტრადიციას. საუკუნეთა უზარმაზარი ჯაჭვი შეიძლება დავინახოთ როგორც „ჰიეროფანიათა ჯაჭვი“ (მ. ელიადე) და ამ ჯაჭვს აქვს თვით ქრისტიანული თვალსაზრისით უმაღლესი და გარკვეული გაგებით დამასრულებელი გამოვლენა: მაცხოვრის მოსვლაც ამ ქვეყნად იყო ჰიეროფანია — თავისი მნიშვნელობით უკვე სრულიად განსხვავებული, უმაღლესი რანგის ჰიეროფანია, რომლის რეალიზაციისკენ თითქოს საუკუნეთა მთელი რიგის, უსასრულო რიგის განმავლობაში ადამიანს გზას უკვალავდნენ სხვა ჰიეროფანიები — ყველა სხვა ჰიეროფანია თითქოს „ემსახურებოდა“ თავისი არსებობით იმას, რომ მომხდარიყო ეს ჰიეროფანია. მაგრამ რისთვის იყო ამ ყველაფრის თქმა საჭირო? ტრადიცია არ არსებობდა ცენტრის გარეშე, ცენტრი კი იყო დაკავშირებული იმასთან, რისი დაკარგვის ტოლფასად უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე ეპოქალური კატასტროფა — ცენტრი იყო ჰიეროფანიით ცხადად ქმნილი საზრისი.

საზრისის დაკარგვა, კატასტროფა და აცენტრიზმი ეს არის ერთიდაიგივე ყოველისმომცველი მოვლენის სამი, თითქოს ერთი შეხედვით განსხვავებული, მაგრამ სინამდვილეში ერთი და იმავე მნიშვნელობის მქონე სახე — სამი, შეიძლება ითქვას, იპოსტასი. („იპოსტასი“ ნიშნავს სწორედ „სახეს“. წმინდა სამების სამ წევრს, მაგალითად, ეწოდება ღვთის „სამი იპოსტასი“), ე.ი. როცა ვლაპარაკობთ კატასტროფაზე, ვგულისხმობთ სწორედ აცენტრიზმს — იმას, რომ იკარგება ცენტრი და იგი იკარგება როგორც სივრცეში, ისე ღრუში. სწორედ ამიტომ იქცა რეალობად ნომადიზმი. ნომადიზმი ნიშნავს არა უბრალოდ მოძრაობას, არამედ უსასრულო, განუწყვეტელ მოძრაობას, ისეთ მოძრაობას, როცა ამ მოძრაობას მოკლებული აქვს შინაგანი მიზანი. (შინაგან მიზანს ფილოსოფიის ენაზე ეწოდება „ენტელექტა“. „ტელოს“ ბერძნულად არის მიზანი, „ენ“ კი არის ის, რასაც გერმანულში და ინგლისურშიც გამოხატავენ წინდებული „ინ“, „ენ“ და „ტელოს“ ერთად ნიშნავს — „შინაგანი მიზანი“). თუ ჩვენ მოძრაობაზე

დაეფიქრდებით. მოძრაობაზე როგორც ფენომენზე ადამიანური თვალსაზრისით, მაშინ რა უნდა იყოს ამ მოძრაობის ენტილექია, მისი შინაგანი მიზანი? თვით მოძრაობა და მხოლოდ მოძრაობა? ფილოსოფოსმა ჰეგელმა თავის დროზე შემოიღო ასეთი ცნება – „ცული უსასრულობა“. რას ნიშნავს „ცული უსასრულობა“? ისეთი უსასრულობა, რომელსაც არა აქვს შინაგანი მიზანი. თუ მოძრაობა უწყვეტია და მას არა აქვს ის, რასაც შეიძლება „შინაგანი მიზანი“ ვუწოდოთ, მაშინ ის შინაგანად არაფრისკენ არ არის მისწრაფული და მას შეიძლება ვუწოდოთ ცული „უსასრულობა“. რა ჭირდება ყოველ ჩვენგანს? რა თქმა უნდა, მოძრაობა, მაგრამ მოძრაობა, რომელიც მიმართულია რომელიღაც „ნათესაყუდელისაკენ“. როცა, მაგალითად, ქალს წარმოუდგენია, რომ მან იპოვა ის, რისკენაც იგი შინაგანად მიისწრაფის, ე.ი. იპოვა მეგობარი, რომელსაც შეიძლება მიენდოს და მიეყრდნოს, ეს ნიშნავს არა მოძრაობის დასრულებას, არამედ იმას, რომ მას ჰქონდა შინაგანი მიზანი და მოხდა ამ მიზნის მიღწევა. ნოშადიზმი კი არის სწორედ მოძრაობა ცული უსასრულობის გაგებით. მესამე ნიშანი თანამედროვე პოსტმოდერნისტული აზროვნებისა იყო რიზომატიულობა. ჩვენ ამაზე გეჭონდა ლაპარაკი: „რიზომა“ ფრანგული სიტყვაა და ქართულად შეიძლება ვთარგმნოთ როგორც „ფესვურა“. შეადარეთ ერთმანეთს წარმოსახვის საშუალებით ფესვი და ფესვურა. ფესვი ჩვენთვის – ნაბიმიერი ფესვი – როგორც ბიოლოგიური გაგებით, ისე მეტაფორულად დაკავშირებულია ზრდასთან. ნებისმიერი ხე იმიტომ არის ისეთი, როგორსაც ჩვენ მას ამ ფანჯრიდან ვხედავთ, რომ იყო ფესვი და ამ ფესვმა მოგვცა ეს ხე. რის შედეგად? – ლინეარული, ვერტიკალურად მიმართული მოძრაობის შედეგად. ე.ი. „ფესვის“ სემანტიკა უკავშირდება ლინეარული, გარკვეული მიმართულების მქონე მოძრაობას, ზრდას. მაგრამ ფესვურა? ეს არის ის, რასაც არავითარი განსაზღვრული და მითუმეტეს სწორხაზოვანი მიმართულება არა აქვს: იგი ყოველ მხარეს შეიძლება წავიდეს. რა თქმა უნდა, როცა არ არის ის ცენტრი, ის იმედის მომნიჭებელი „ნათესაყუდელი“, რომლისკენაც შენ მიემართები, როცა მოძრაობას არა აქვს ენტილექია, მაშინ, რა თქმა უნდა, ჩვენ საქმე გვაქვს არა ფესვთან, არამედ ფესვურასთან. ნებისმიერი აზროვნება საბოლოო

ანგარიშში არეკლავს არსებობის ფორმასა და შინაარსს. ე.ი. აზროვნების პოსტმოდერნისტული პარადიგმა არის უშუალო ანარეკლი პოსტმოდერნისტული ეგზიტენციალური პარადიგმის. რას ნიშნავს ეს ყველაფერი? ეს ნიშნავს საბოლოო ანგარიშში ტრადიციის უარყოფას. მაგრამ შევეკითხოთ ჩვენს თავს: განა ეს უარყოფა დასავლური ადამიანის უეცარი თვითნებობის შედეგია? მან ერთბაშად მოინდომა ტრადიციის უარყოფა? რას შეიძლება ნიშნავდეს უარყოფა? რა ხდება ხოლმე მაშინ, როცა რაღაცა დიდის და მნიშვნელოვანის უარყოფა ხდება? ვიგულისხმობთუნდაც ყოველი ჩვენგანის პირადი ცხოვრება. დაუშვათ, ვილაცასთან, რომელიმე ადამიანთან დაკავშირებული იყო ჩვენი დიდი იმედი, თუნდაც იმ გაგებით, როგორც ჩვენ უკვე ვილაპარაკეთ: თუ ჩვენ ვარსებობდით, ეს არსებობა გაგვეგო როგორც მოძრაობა ამ „ნავთსაყუდელისკენ“ იმ აზრით, რომ ვილაცას შეიძლება დავეყრდნოთ და ვილაცასთან ერთად განვლიოთ ეს ცხოვრება. მაგრამ აღმოვაჩინეთ, რომ ეს ვილაც ჩვენს იმედს ღალატობს. დაუშვათ, ჩვენ ამის შედეგად უარვყოფთ ყველაფერ იმას, რაც ამ ადამიანთან იყო დაკავშირებული. ოფიციალურ ენაზე ამას „გაყრა“ ეწოდება, არაოფიციალურ ენაზე კი ამას შეიძლება ეწოდოს „იმედის გაცრუება და სიმარტოვე“. მაგრამ ერთი კი ცხადია, ეს არის უარყოფა. ეს უარყოფაა, მაგრამ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს უარყოფა მთელი ჩვენი ცხოვრებისეული გზის თვალსაზრისით?, მხოლოდ უარყოფას? იმას, რომ თუ უარს ვამბობთ ამ ადამიანთან კავშირზე, ამით ჩვენ უარს ვამბობთ მთელს ჩვენს ცხოვრებაზე? შეიძლება ასეც გავიგოთ, შეიძლება ასეც ხდება და ასეთი უარყოფა ნიშნავს ხოლმე სრულ სასოწარკვეთილობას, როგორ არა. მაგრამ შეიძლება თუ არა იგი ნიშნავდეს სხვა რამეს? უარყოფა შეიძლება ნიშნავდეს ცხოვრების განახლების სურვილსაც და ამ განახლებისკენ მისწრაფებას – შეიძლება თუ არა იყოს ასეც? რა თქმა უნდა, შეიძლება. ჩვენ ვგულისხმობთ ნებისმიერ ისეთ უარყოფას, რომელსაც შეიძლება მიენიჭოს – როგორც ჩვენ ვამბობთ ხოლმე – „სასიცოცხლო - ეგზისტენციალური მნიშვნელობა“. შეიძლება თუ არა იგივე მოხდეს ისტორიაში? სახელდობრ, რას შეიძლება ნიშნავდეს დღევანდელი პოსტმოდერნისტული აცენტრიზმი? შეიძლება თუ

არა მას ჰქონდეს ორი განსხვავებული მნიშვნელობა? ერთი, რომელიც სახეზეა და წააგავს იმას, რაც ხდება მაშინ, როცა ჩვენ ვინმესთან კავშირს ვწყვეტთ და ამით „ვაძთავრებთ ცხოვრებას“. მაგრამ როგორც ითქვა, ვინმესთან კავშირის გაწყვეტა შეიძლება ნიშნავდეს თვითონ კავშირის როგორც ფაქტის, როგორც ფენომენის ახლებურად ხედვასაც: თუ ვინმესთან მე შინაგანად დავკავშირდები მსურს, ეს ის აღარ იყოს, რაც აქამდე იყო. მე სულ სხვა რამემ უნდა მიმიზიდოს ადამიანში და არა იმან, რითაც მოვტყუვდი. ხომ შეიძლება ასეც იყოს? ეხლა ჩვენ შევხვდეთ იმ უარყოფას, რომელიც ისტორიაში ხდება — აცენტრიზმი ხომ უარყოფაა? აქამდე არსებობდა ცენტრი, აქამდე არსებობდა იგი როგორც სივრცეში, ისე ღროში და იგი არსებობდა ყოველი ადამიანის, მთელი საზოგადოების ცნობიერებაში, მაგრამ, როგორც ჩანს, ცენტრი არ უნდა იყოს ისეთი, როგორც მე აქამდე ვხედავდი. ესე იგი ცენტრის უარყოფა შეიძლება ნიშნავდეს არა ცენტრის, როგორც ფენომენის საერთო და საბოლოო უარყოფას, არამედ იმ ცენტრის და ისეთ უარყოფას, რომელიც აქამდე ანიჭებდა საზრისს ჩემს ცხოვრებას. შეიძლება თუ არა ასეთი უარყოფა ცენტრისა ნიშნავდეს ცენტრის განახლებული გაგების მოთხოვნილებას შეიძლება თუ არა?

ლ ე ქ ც ი ა 19

ჩვენი ბოლო ლექციების მსვლელობაში ჩვენ შევეცადეთ კიდევ ერთი არსებითი თვისება — თუ თვისობრიობა, მიგვენიჭებინა იმისათვის, რასაც ჩვენ „თეორიას“ ვუწოდებთ — ან, უფრო სწორად, რასაც გვსურს, რომ ვუწოდოთ „თეორია“. რა თქმა უნდა, პირველ რიგში, ჩვენთვის საჭირო და მნიშვნელოვანია კულტურის თეორია, მაგრამ ამავე დროს გვსურს კიდევ ერთხელ გაუუსვათ ხაზი იმას, რომ როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ თეორიაზე როგორც ხედვაზე, როგორც ანამნეზზე, როგორც მაივეტიკაზე, თეორიაზე როგორც დისკურსზე და თეორიაზე როგორც არა უბრალოდ ხედვაზე, არამედ ფენომენის ლოგოსოფიურ ხედვაზე. ჩვენ ვგულისხმობთ

ნებისმიერ ისეთ თეორიას, რომელიც გამიზნულია ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობის მქონე ფენომენის წვდომაზე. რომელ ფენომენს შეიძლება ვუწოდოთ ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობის მქონე? პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, თვით ჩვენს სიცოცხლეს როგორც ჩვენს ინდივიდუალურ გზას ამქვეყნიურ რეალობაში. ესეც ხომ ფენომენია, და წარმოვიდგინოთ, რომ ჩვენ გვსურს ავაგოთ ჩვენი ადამიანური არსებობის თეორია. როგორი უნდა იყოს ეს თეორია? იგი უნდა იყოს ხედვა, შინაგანი ხედვა და იგი უნდა იყოს ანაზნაზი, მაიეკტიკა, დისკურსი. დისკურსი კი ნიშნავს კომუნიკაციას და მართლაც, შეიძლება დავინახოთ ჩვენი არსებობა როგორც გზა აბსოლუტურ სიმარტოვეში? ეს შეუძლებელია. დანახვა რაღაც ეგზისტენციალური მნიშვნელობის მქონე ფენომენისა და, პირველ რიგში, ჩვენი სასიცოცხლო გზისა აბსოლუტურ სიმარტოვეში შეუძლებელია. ამიტომაც ეს თეორია უნდა იყოს დისკურსი (დისკურსი მუდამ კომუნიკაციაა) და საბოლოოდ ჩვენ ვამბობთ, რომ თუ გვსურს ყველა ეს თვისება მოვაქციოთ ერთ კონცეპტუალურ ფოკუსში, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ თეორია უნდა იყოს ლოგოსოფია, უნდა იყოს ლოგოსოფიური თეორია. ლოგოსოფიურობა უნდა გავიგოთ როგორც ის დომინანტური, ცენტრალური მნიშვნელობა თეორიისა, რომელიც უკვე დასახელებულ სხვა არსებით ნიშნებს თავის თავში შეიკრებს და ამით მათ ერთ მთლიანობაში მოაქცევს. დაუშვათ, ჩვენ გვსურს ავაგოთ თეორია, რომელიც იქნება სამყაროს წვდომა – სამყაროს თეორია, ოღონდ ნუ ვიგულისხმებთ, რომ აუცილებლად ვიდაცამ უნდა მოგვაწოდოს სამყაროს არსის გაგება. პირველი, რამაც უნდა გვამცნოს ჩვენი ადამიანური ღირსება, უნდა მდგომარეობდეს იმაში, რომ ჩვენ თვითონ გვაქვს საკუთარი გაგება ნებისმიერი და ყველა ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობის მქონე ფენომენისა; და თუკი ჩვენ ვუსმენთ მეორე ადამიანს და ვუსმენთ იმისათვის, რომ ამ ფენომენის წვდომა გვქონდეს, მაშინ ეს უნდა იყოს დისკურსი და კომუნიკაცია. კი, სხვა ადამიანმა, ისეთმა ადამიანმა, როგორიც, დაუშვათ, პლატონია, არისტოტელეა, ჰაიდეგერია, შეიძლება ბევრი რამე გვითხრას ნებისმიერ ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური

მნიშვნელობის მქონე ფენომენზე, მაგრამ მათ ნათქვამს არ ექნება არაერთი აზრი და მნიშვნელობა, თუ ამ ნათქვამის საპასუხოდ ჩვენშივე არ „დაიდრა“ ჩვენი ადამიანური პასუხი მათდამი. შეუძლებელია არსებობდეს თეორია, ყოველ შემთხვევაში, იმ გაგებით, რომლითაც ჩვენ ვცდილობთ ამ თეორიის აგებას, თუ მან არ მონახა პასუხი ჩვენში და თუ ეს პასუხი არ იქნება იმის გაცნობიერება, რასაც ჩვენ, თუნდაც გაუცნობიერებლად, ჩვენ თავში ვატარებთ. ჩვენ ერთ-ერთ წინა ლექციაზე ვთქვით, რომ თეორიას უნდა მივიანიჭოთ ადამიანური სახე, მაგრამ ადამიანური სახე ამავე დროს ნიშნავს ღრმა ინდივიდუალურ, პიროვნულ სახესაც, რადგან არ არსებობს ადამიანობა პიროვნულობისა და ღრმა ინდივიდუალურობის გარეშე. იმისათვის, რომ თეორია როგორც ხედვა ჩვენამდე მოვიდეს და იმისათვის, რომ მან ჩვენში „დაისადგუროს“, ჩვენში უნდა აღძრას საპასუხო და ჩვენი არა უბრალოდ და არა მარტო ადამიანური, არამედ აგრეთვე ღრმა ინდივიდუალური პასუხი ამ თეორიის მიმართ. დღეს ჩვენი სურვილი იქნებოდა თქმა იმისა, თუ როგორ დაეინახათ ჩვენეული გზა თეორიის და, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, კულტურის თეორიის, ლოგოსოფიურობის მიღწევისა. და ამავე დროს ნუ დაგვაიწყდება, რომ ლოგოსოფიურობა როგორც თეორიის ატრიბუტი მოიცავს ყველა იმ ატრიბუტს, რომელიც აქამდე ვახსენეთ. და ამაში უნდა მდგომარეობდეს ლოგოსოფიურობის დომინანტობა თუ ცენტრალურობა. ამ შემთხვევაში შეიძლება გამოვიყენოთ ასეთი ანალოგია ლინგვისტიკიდან, სახელდობრ, ტექსტის ლინგვისტიკიდან: არსებობს თუ არა ტექსტობრივი კატეგორია, რომელსაც ჩვენ დომინანტურად, ცენტრალურად ჩავთვლით ანუ ტექსტის (თუ ტექსტობრიობის) ცენტრალური კატეგორია? კი, ეს კატეგორია არის კლავზიის კატეგორია. რას ნიშნავს კოჰეზია? ტექსტი შედგება წინადადებებისაგან. ტექსტი არის, როგორც ამბობენ, თემატურად ურთიერთდაკავშირებულ წინადადებათა თანმიმდევრობა. და როდის გვაქვს საქმე მართლა ტექსტთან და არა მხოლოდ წინადადებათა „გროვასთან“? როცა ამ ტექსტის კომპონენტებს შორის არის კავშირი და ეს კავშირი არის დინამიური. ტექსტს ხომ აქვს ლიმიარული, ხაზობრივი სტრუქტურა? იგი ჩვენი გაგებით იწყება მარცხნიდან და მიდის

მარჯვნივ, შემდეგ კვლავ მარცხნივ და ა.შ. (სემიტებს, ებრაელებს ეს სხვანაირად წარმოუდგენიათ – მარჯვნიდან მარცხნივ). მაგრამ მთავარია ითქვას: ტექსტი კი არ არის, არამედ ტექსტი იქმნება და რა არის ის, რაც ტექსტს ქმნის? კომპონენტთა ასეთი დინამიური შეკავშირებულობა – კოჰეზია. კოჰეზია არის ტექსტის ცენტრალური კატეგორია და, მართალია, ტექსტს აქვს სხვა კატეგორიებიც, მაგრამ, საბოლოო ანგარიშში, ყველა დანარჩენი კატეგორია თითქოს „ემსახურება“ კოჰეზიურობას. კოჰეზია, შეკავშირებულობა არის ის, რაც თავის თავში შეიკრებს, თავის ფუნქციას ფოკუსში მოაქცევს ყველა დანარჩენს. ზუსტად ასე, როცა ვლაპარაკობთ თეორიის ლოგოსოფიურობაზე, უნდა ვიგულისხმობთ, რომ იგი კი არ აუქმებს სხვა კატეგორიებს, არამედ პირიქით, ანიჭებს მათ საბოლოო საზრისს და მათ თავის საზრისობრივ ფოკუსში მოიქცევს. მაგრამ რას ნიშნავს თეორიის ლოგოსოფიურობა ამ ლოგოსოფიურობის რეალიზაციის, მისი ჭეშმარიტი რეალიზაციის მიღწევის თვალსაზრისით? ჩვენ, ალბათ, უკვე გვქონდა საუბარი იმაზე, რომ ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა არის სიტუაციათა თანმიმდევრობა. სიტუაციაზე კიდევ გვექნება საუბარი, მაგრამ ის, რაც უკვე ვიცით, რაც უკვე გვითქვამს, საკმარისია იმისთვის, რომ ჩვენი ამქვეყნიური არსებობა, ჩვენი, ასე ვთქვათ, ამქვეყნიური გზა გავიგოთ როგორც სიტუაციათა თანმიმდევრობა – ზუსტად ისე, როგორც ტექსტი არის წინადადებათა თანმიმდევრობა. რა თქმა უნდა, არ არსებობს ზუსტი ანალოგიები. ყველაფერს თავისი განუმეორებელი სახე აქვს, მაგრამ ანალოგია მაინც გვჭირდება იმისთვის, რომ უფრო ზუსტად დავინახოთ ის, რაზედაც ახლა გვაქვს საუბარი. რა უნდა მოხდეს სიტუაციათა ამ თანმიმდევრობაში ისეთი არსებითი, ძირითადი და ცენტრალური, რომ ხედვის ის ყოველდღიური ხარისხი, რომელიც თან სდევს ჩვენს არსებობას, შეიცვალოს ისეთი ხარისხით, რომელსაც მიახლოებით მაინც შეიძლება ვუწოდოთ ლოგოსოფიური? რა თქმა უნდა, ხედვის ის ხარისხი, ხედვის ის თვისებრიობა, რომელსაც ჩვენ შეიძლება ლოგოსოფიურობა ვუწოდოთ, შეუძლებელია მიღწეულ იქნას ერთბაშად, მყისიერად. იგი გულისხმობს გზას, მაგრამ გზას ზომ უნდა ჰქონდეს დასაწყისი? შეიძლება თუ არა წარმოვიდგინოთ

ისეთი სიტყვა (სიტყვა კი, რა თქმა უნდა, მუდამ რომელიმე ფენომენს აღნიშნავს), რომლის მეტაფორიზაციის მეშვეობით (მეტაფორიზაცია ამ შემთხვევაში იგივეა, რაც სემანტიკური ტრანსპოზიცია) შეეძლებოდა წარმოვიდგინოთ ის, ვთქვათ პირდაპირ, ფენომენი ქვეა ჩვენს ხედვაში, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ ხედვის ყოველდღიურობიდან მის ლოგოსოფიურობაზე გადასვლა? მანამ ჩვენ ასეთ ფენომენს თუ შესაძლო ფაქტს დავასახელებთ, მინდა თქვენი ყურადღება მივაქციო ჩვენი საუბრების ისეთ მომენტს, რომელიც თქვენთვის უკვე ცნობილია. ლექციათა ჩვენს ციკლს ეწოდება „კულტურის თეორია“. მაგრამ თეორიაზე ჩვენ ჯერჯერობით უფრო მეტს ვლაპარაკობთ, ვიდრე კულტურაზე. რა თქმა უნდა, ჩვენ თავიდანვე შევეცადეთ ამის გაართლებას, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, ჩვენ დღეს უკვე მეტხრამეტე ლექცია გვაქვს და კულტურის თეორიას ჯერ მხოლოდ ეუახლოვდებით. ჩვენ ჯერ არ გვითქვამს, ბოლოს და ბოლოს, რა არის კულტურა, რას წარმოადგენს ის, რისი დანახვის და მერე კვლევის მიზანს უნდა ისახავდეს კულტურის თეორია. ეს ხდება იმიტომ, რომ ერთბაშად ამის თქმა შეუძლებელია; კულტურის ხედვა უნდა იყოს გზა და ეს გზა ხომ რაღაცით უნდა დავიწყოთ. როგორც ვხედავთ, ჩვენ თითქოს ეუახლოვდებით ჩვენს მიზანს და ეს მიახლოება გამოიყურება როგორც ისეთი ჩვენი ცნება, რომელსაც შეიძლება გარკვეული თვალსაზრისით ჯერ ვუწოდოთ „უკან ხედვა“. დროითი თვალსაზრისით ჩვენ უკან დავიხიეთ იმ ცნებების, კატეგორიების დანახვის მიზნით, რომელთა გარეშე და რომელთა ახლებურად დანახვის გარეშე, ჩვენი აზრით, შეუძლებელი იქნებოდა კულტურის თეორიის აგება. ჩვენ მოგვიხდა – თუ უკან დახევა ისტორიულ დროში დავინახავთ – უკანდახევა პლატონამდე: ანამნეზი და მათემატიკა ხომ პლატონურ-სოკრატული ფილოსოფიის ელემენტებია. ჩვენ დაგვჭირდა ისეთი ხანგრძლივი საუბარი იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ თეორია საერთოდ და არა მხოლოდ კულტურის თეორიად. ე.ი. მოგვიხდა უკან დახევა. ახლა გავიხსენოთ, თუ როგორია გზითაა მიღებული ნებისმიერი ის ცნება, რომელიც ჩვენ, როგორც ადამიანებს, როგორც ინდივიდებს, როგორც პიროვნებებს რაღაცა მნიშვნელოვანს გვეუბნება. ეს

ცნებები მიღებულია ტრანსპოზიციათა მთელი რიგის გზით. „თეორია“ ხომ ჯერ ნიშნავდა უბრალოდ „ცქერას, ყურებას“, მაგრამ შემდეგ მოხდა მისი გადატანა აზროვნების სფეროში (გადატანას ვუწოდებთ „ტრანსპოზიციას“) როგორც ვთქვით, ნებისმიერი ისეთი ცნება, რომელიც რაღაცა მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ჩვენს აზროვნებაში და, აქედან გამომდინარე, მთელს ჩვენს არსებობაში, მიღებულია ასეთი გზით: ისინი აღებული არიან ყოველდღიური ჩვენი არსებობის სფეროდან და მხოლოდ შემდეგ ხდება მათი მეტაფორიზაცია.

დავივიწყოთ ერთი წუთით მთელი ჩვენი ლოგოსოფიური კონტექსტი და შევეცადოთ ჩვენს ყოველდღიურ რეალობაში მოვნახოთ ისეთი ფაქტი, ისეთი ჩვენი ადამიანური ქმედება, როცა ადამიანი უკან იხვევს. რა შემთხვევაშია აუცილებელი უკან დახვევა? ვიგულისხმობთ, რომ უკან დახვევა უკან დახვევის გულისთვის კი არ ხდება, არამედ მას უნდა მოყვეს რაღაც ისეთი სხვა, რაც უკვე უკან დახვევა კი არ იქნება, არამედ, შეიძლება ითქვას, რაღაც მისი საპირისპირო. რა შემთხვევაში იხვევს ადამიანი უკან იმისთვის, რომ, ის, რაც უკან დახვევის შემდეგ მოხდება, მან თავის მიზანს მიაღწიოს? რა შემთხვევაში ხდება ისეთი უკან დახვევა, რომელიც მიზანი კი არ არის, არამედ რაღაცის საშუალებაა? წარმოვიდგინოთ, სპორტსმენი, რომელმაც უნდა გააკეთოს ნახტომი. როგორ აკეთებს ამ ნახტომს სპორტსმენი? რას შერება ის? ის ჯერ უკან იხვევს. ე.ი. უკან დახვევა ემსახურება ნახტომს, ემსახურება რაღაც ისეთს, რაც ვერ ჩაითვლება ყოველდღიურ, თუნდაც ყოველსაათობრივ მოვლენად. ნახტომი ნიშნავს იმას, რომ მთელ ჩვენს მოძრაობით „ისისტემაში“, ჩვენს მოძრაობაში ხდება თვისობრივი ცვლილება, მაგრამ ეს ისეთი თვისობრივი ცვლილებაა, რომელიც უკან დახვევის გარეშე ვერ მოხდება. უკან დახვევა კი იმას ნიშნავს, რომ მე ძალას ვიკრებ ამ ნახტომისათვის. ახლა წარმოვიდგინოთ, რას ნიშნავდა ჩვენი უკანდახვევა, თუნდაც ჩვენი გზა ისტორიის სიდრამისკენ, პლატონისკენ, სოკრატისკენ? ჩვენი გზა იმ სიტყვა-ტერმინებისკენ, რომლებიც თითქოს ჩვენთვის ძალიან ცნობილი იყვნენ. რას ნიშნავდა ჩვენთვის იმ სიტყვების ხმარება, რომლებიც ვინმარეთ დღეს, როცა ლაპარაკი იყო

თორის აგების ამოცანაზე ძალის მოკრებას, მაგრამ ამ შემთხვევაში უკვე აღარ არის ლაპარაკი ფიზიკურ ძალთა მოკრებაზე. რა ძალებს ვიკრებთ ჩვენ? შევცვალოთ სიტყვა „ფიზიკური“ რომელიღაც სხვა სიტყვით! რომელ ძალებზეა ლაპარაკი? რა იყო იმ უკანდახვევის მიზანი, რომელიც აუცილებელია ფიზკულტურისა და სპორტის სამყაროში იმისათვის, რომ ადამიანმა ძალა მოიკრიბოს ნახტომისათვის? „ნახტომი“ ნიშნავს, რომ ჩვენ ვტოვებთ რაღაც ჩვენთვის ჩვეულს და ჩვეულებრივს და ჩვენს ამ მოძრაობით ჩვეულებათა სისტემაში ხდება რაღაც თვისობრივი ძერა – ამისთვის იყო საჭირო ძალთა ის მოკრება. მაგრამ იქ ლაპარაკი იყო ფიზიკურ ძალებზე. ჩვენს შემთხვევაში კი რომელი იქნებოდა ის სიტყვა, რომელიც შეცვლიდა სიტყვა „ფიზიკურს“ და შეცვლიდა ისე, რომ, თუ ჩვენ ჩვენს ინტუიციას მივენდობით, რელიეფურად გამოხატავდა ჩვენს ადამიანურ არსს? რომელ ძალებზეა ამ შემთხვევაში ლაპარაკი? რას ვეუბნებით ჩვენ ადამიანს, როცა მის ცხოვრებაში საშინელება ხდება, როცა ადამიანი ვიღაც თავისთვის ძვირფას, ან რაღაც თავისთვის ძვირფასს კარგავს, როცა ჩვენ ვხედავთ, რომ იგი შეიძლება მიეტყოს სასოწარკვეთილებას? „მოიკრიფე ძალები“ – ვეუბნები მას, მაგრამ როგორი ძალები, ფიზიკური? სულიერი ძალები, რა თქმა უნდა. სულიერ ძალებში კი რას ვგულისხმობთ? გონებას, გრძნობას თუ ერთსაც და მეორესაც, ყველაფერს ერთად? ყველაფერს ერთად, რა თქმა უნდა. ე. ი. შეიძლება თუ არა შევადაროთ ის ძერა, რომელიც უნდა მოხდეს ჩვენს ხელვაში, ხედვის ჩვენთვის ჩვეულებრივ ხარისხში თუ თვისებრიობაში, იმ ძერას, რომელიც ხდება მაშინ, როცა სპორტსმენი აკეთებს ნახტომს? მას ხომ უხდება უკან დახვევა? ჩვენ იგივეობაზე კი არა, ანალოგიაზე ვლაპარაკობთ. ჩვენეულ ხელვაშიც უნდა მოხდეს ის თვისობრივი ძერა, რომლის ანალოგად შეიძლება ჩავთვალოთ ნახტომი ჩვენს ყოველდღიურ რეალობაში. ჩვენ შეგვიძლია – თუკი მოვახდენთ სიტყვა „ნახტომის“ ტრანსპოზიციას იმ სულიერ სფეროში, რომელიც მოიცავს აზროვნებას, გრძნობას, ინტუიციას ერთად. კი, ჩვენი საუბრებისთვის სიტყვა „სულიერი“ მნიშვნელოვანია, მაგრამ ჩვენ ხომ ამ მნიშვნელობას ჩვენში ვატარებთ, არა? იქნებ ბოლომდე გაუცნობიერებლად, მაგრამ

ვატარებთ. ჩვენმა საუბარმა დაგვანახა, რომ ეს ასეა. და მაშინ როგორ ნახტომად ჩათვალოთ ის, რაც ხდება, როცა ჩვენ ხედვის ყოველდღიური თვისობრიობიდან გადავდივართ მის ლოგოსოფიურ თვისობრიობაზე? ჩათვალოთ ეს ნახტომად? ჩათვალოთ. მაშინ შეგვიძლია თუ არა ვილაპარაკოთ იმაზე, თუ როგორ ნახტომთან გვაქვს საქმე? იქ ფიზიკური ნახტომი იყო, აქ? სულიერი და რაკი ჩვენ აზროვნების სფეროში ვიმყოფებით, შეიძლება ვთქვათ: „სულიერ – ინტელექტუალურ“. თუმცა ჩვენ ვიცით, რომ სულიერება არ დაიყვანება ჩვენს რომელიმე ერთ ადამიანურ თვისებაზე. არა, სულიერება ის ძირითადი ადამიანური ატრიბუტია, რომელიც ყველა ჭეშმარიტად ადამიანურ უნარს თავის თავში მოიკრებს. ე.ი. შეიძლება ვილაპარაკოთ სულიერ – ინტელექტუალურ ნახტომზე, რომლის გარეშეც ჩვენ ვერ გადავალთ ხედვის ყოველდღიური თვისობრიობიდან ხედვის ფისოფიურობაზე.

ლ ე მ ც ი ა 20

გავიხსენოთ ის, რომ თეორია არის არა მარტო შინაგანი ხედვა, არამედ აგრეთვე დისკურსიც და როცა ვამბობთ, რომ თეორია არის ანამნეზი, ჩვენ თეორიას ეხედავთ უფრო ადრესატის მხრიდან. და როცა ვამბობთ, რომ თეორია არის მაიეკტიკა – ჩვენ მას ეხედავთ უფრო ადრესანტის მხრიდან. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ ადრესანტი და ადრესატი ურთიერთმონაცვლეობითი ტერმინებია: ის, ვინც ამ წუთში, ამ მომენტში არის ადრესანტი, მეორე მომენტში შეიძლება იქცეს ადრესატად და პირუკუ. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ადრესატი და ადრესანტი არიან ურთიერთმონაცვლეობადი ტერმინები, ჩვენ ვგულისხმობთ სწორედ ამგვარ მონაცვლეობას. მაგრამ არა მარტო მაგას; რასაც ჩვენ ეხლა ვიტყვით, შეიძლება უფრო ძნელი გასაგებია, მაგრამ ამავე დროს უფრო აუცილებელიცაა. ნებისმიერი ადრესანტი, როცა იგი ადრესანტია, ამავე დროს ადრესატიც არის და პირუკუ. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ თეორია არის ანამნეზი და

პირველ რიგში ადრესატის თვალსაზრისით, ამით იგულისხმება, რომ ის, ვინც ვილაციგან, რომელიღაც ადრესანტისაგან იღებს თეორიას, მან ეს თეორია უნდა „იცნოს“ და აღიქვას როგორც თავისი არაცნობიერის გაცნობიერება. მაგრამ დაუფიქრდეთ ამას: თუ ადრესანტმა, ანუ იმან, ვისგანაც მომდინარეობს თეორია, არ შეიგრძნო და არ დაინახა, რომ ნათქვამი არის არა მარტო მსმენელის არაცნობიერის გაცნობიერება, არამედ მისი საკუთარი არაცნობიერის გაცნობიერებაც და თუკი ადრესანტისა და ადრესატის ეს არაცნობიერი ძირითადად ერთმანეთს არ დაემთხვა, მაშინ თეორია ხომ ვერ შედგება, მაშინ დიალოგიც ვერ შედგება. ესე იგი, თეორიის ანამნეზურობა და მათემატიკულობა ერთმანეთს გულისხმობენ. როცა ჩვენ ვილაპარაკებთ უკვე უშუალოდ კულტურაზე, თეორიის ეს ანამნეზურობა და მათემატიკულობა მთლიანად უნდა იქცნენ კულტურის ჩვენეული გაგების ატრიბუტებად. და ბოლოს: როგორც, ალბათ, გახსოვთ, ჩვენ შევეცადეთ ყველა ეს ჩვენთვის არსებითი ნიშანი თეორიისა გაგვეერთიანებინა ერთ ინტეგრალურ ნიშნად („ინტეგრალური“ ნიშნავს ყველაფრის მომცველს). ჩვენ ვთქვით, რომ თეორია უნდა იყოს როგორც ხედვის, ისე დისკურსის თვალსაზრისით ლოგოსოფიური. (ესე იგი „კულტურის თეორიის“ მაგივრად ჩვენ იქნებ შეგვიძლია კიდევ ვთქვათ „კულტურის ლოგოსოფია“). იმდენად, რამდენადაც კულტურის თეორია უნდა იყოს კულტუროლოგიური დისკურსი, იმდენად ეს თეორია უნდა ეფუძნებოდეს ლოგოსოფიურობას. ჩვენ გვქონდა ლაპარაკი იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს ლოგოსოფიურობა და აღარ მინდა გავიმეორო. თუ გავიმეორო? ლოგოსი ბერძნულად ნიშნავს „სიტყვას“. მაგრამ შემდეგში მან მიიღო ისეთი მნიშვნელობები, (თუმცა მან თავისი პირველი მნიშვნელობაც შეინარჩუნა), რომლებიც, შეიძლება ითქვას, წარმოუდგენელიც კი იყო დასაწყისში მათთვის, ვინც ამ სიტყვას მიმართავდა. მაგრამ, როგორც სჩანს, „ლოგოსი“ თავის შინაგან პოტენციაში ამ მნიშვნელობებს უკვე ატარებდა. „ლოგოსი“ ნიშნავს სიტყვას და ამავე დროს ნიშნავს აზრს და კანონსაც კი. ბერძნულ ფილოსოფიაში ლოგოსმა უკვე მიიღო მნიშვნელობათა ასეთი სპექტრი. მაგრამ შემდეგ, უკვე ქრისტიანულ კონტექსტში,

ლოგოსმა მიიღო, სჯობია ვთქვათ, აღიდგინა თავდაპირველი სემანტიკა, ანუ ლოგოსი კვლავ იქნა აღქმული როგორც სიტყვა და ამავე დროს მიიღო სრულიად ახალი მნიშვნელობა, ის მნიშვნელობა, რომელიც ქრისტიანობასთან არის შინაგანად დაკავშირებული. ხომ გახსოვთ, როგორ შექმნა ბიბლიის მიხედვით ღმერთმა სამყარო? სიტყვით. და ეს სიტყვა იგივე სიტყვაა, რომელიც შემდეგ „ხორცად იქცა“, რომელიც ქვეყანას მოვევლინა იესო ქრისტეს სახით. როცა იოანეს სახარებაში ვკითხულობთ, რომ „დასაბამიდან იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთთან და სიტყვა იყო ღმერთი“, ეს „სიტყვა“ ბერძნულად უღერს როგორც „ლოგოსი“ (სახარება დედანში ბერძნულად არის დაწერილი). როგორც ეხედავთ „ლოგოსი“ თავდაპირველად ნიშნავდა „სიტყვას“, შემდეგ აზრს, კანონს, შემდეგ კი თავდაპირველი მნიშვნელობა კვლავ აღდგა – „სიტყვა“. ეს ყველაფერი მეტყველებს იმაზე, რომ ლოგიკურობა გულისხმობს აზრს, გამოხატულს სიტყვით. აზრობრიობა, მისი, ანუ აზრის არსებითი სიტყვიერება და სიტყვიერად გამოხატულება – ეს სამი რამ ერთნაირად იგულისხმება ლოგოსურობაში. ამიტომ, რაკი ჩვენ ვამბობთ, რომ თეორია უნდა იყოს ლოგოსოფია, ყურადღებას შევაჩერებთ ჯერ ლოგოსურობაზე. ლოგოსურობა ნიშნავს, რომ თეორია უნდა წარმოადგენდეს ვერბალურ, (სიტყვიერ) ტექსტს და ეს ვერბალური ტექსტი უნდა იყოს შინაგანად, აზრობრივად და აზრისეულად თანმიმდევრული. ესე იგი მას უნდა ახასიათებდეს ის, რაც აუცილებელია ყველა ტექსტისათვის და რასაც თანამედროვე ლინგვისტიკა უწოდებს „კოჰეზიურობას“. კოჰეზიურობა ნიშნავს შინაგან შეკავშირებულობას, და მართლაც, თუ თეორია არის დისკურსი, იგი უნდა იყოს ლოგოსოფიური იმიტომ, რომ ნებისმიერი დისკურსი, ნებისმიერი მეტყველება ქმნის ტექსტს. თეორია უნდა წარმოადგენდეს ტექსტს იმ გაგებით, როგორც ჩვენ დღეს – ვთქვით. მაგრამ ნებისმიერი ტექსტის „მიღმა“ – როგორც მისი წარმომშობი წყარო და საფუძველი – იგულისხმება მეტყველება როგორც საკომუნიკაციო აქტი, ანუ დისკურსი. ეს კი ნიშნავს (უნდა ნიშნავდეს) შემდეგს: თეორია იმდენად, რამდენადაც ზედაპირულად, ე.ი. მისი უშუალოდ აღქმადი სახით, არის ტექსტი, სიღრმისეულად არის დისკურსი. სწორედ ასე უნდა გავიგოთ

ლოგოსოფიურობა, რადგან მისი სხვანაირი გაგება შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ იმას, რომ ჩვენ გვაეინწყდება ლოგოსის თავდაპირველი და არსებითი მნიშვნელობა – ის, რომ ლოგოსი არის სიტყვა. მაგრამ ამავე დროს უნდა ეხედავდეთ, რომ ლოგოსის ამ თავდაპირველ მნიშვნელობაში ჩაქსოვილი იყო ის გრანდიოზული მომავალიც, რომელიც ელოდა ამ ბერძნულ ტერმინს, ე.ი. იყო „ჩაქსოვილი“ ის, რაც რეალობად მოგვევლინა იოანეს სახარების დასაწყისში.

მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია ითქვას თეორიასთან მიმართებაში: თეორია ხომ მარტო დისკურსი არ არის, იგი ხომ შინაგანი ხედვაც არის?, ლოგოსურობა ისევე გულისხმობს ამ შინაგან ხედვას, როგორც გულისხმობს დისკურსულობას. ყოველ ჩვენგანს ღმერთმა უბოძა სიტყვა, მაგრამ უბოძა შინაგანი ხედვაც. მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი შინაგანი ხედვა და ის, რისი სიტყვიერად წარმოთქმა და რის ტექსტის სახით გაფორმება ერთმანეთს ემთხვევა? ერთი და იგივეა ის, რასაც ჩვენ შინაგანად ეხედავთ და ის, რასაც ვამბობთ? შინაგანი ხედვა ხომ ჩვენს გრძობასაც და შინაგან აღქმასაც მოიცავს. განა შეიძლება ვთქვათ, რომ ჩვენი ლოგოსურობა და ჩვენი შინაგანი მხედველობა ერთმანეთს ემთხვევა? ესე იგი არსებობს თქმადი და არსებობს უთქმელიც, თუმცა არსებობს მიზანი და ამოცანა იმისა, რომ უთქმელიც თქმადად ვაქციოთ. რომ არა ეს მიზანი და ეს ამოცანა, არ იარსებებდა პოეზია, არ იარსებებდა ხელოვნება. მაგრამ განა ხელოვნებაც მხოლოდ ვერბალური სახით არსებობს? თუ წარმოვიდგინთ ხელოვნებას მთელ მის მოცულობაში, აუცილებელი იქნება ითქვას, რომ იგი მარტო ლოგოსურად, მარტო მკაფიოდ წარმოდგენილი ტექსტის სახით არ არსებობს, იგი შეიცავს იმ შინაგან ხედვასაც, იმ ენით გამოუთქმელსაც, რომელიც ნიშნავს აგრეთვე ჩვენს მიერ გაუცნობიერებელის „გარეთ გამოტანას“. მაგრამ ამავე დროს ეს „გარეთ გამოტანა“ ვერ ექვემდებარება ბოლომდე ლოგოსურობას: ჩვენ შინაგანად განუზომლად მეტს ეხედავთ, ვგრძნობთ, აღვიქვავთ, ვიდრე ამას გულისხმობს თვით ლოგოსურობის იდეა. ლოგოსი, ლოგოსურობა თითქოს მოითხოვს თანადგომას და იქნებ შეელასაც კი, რომელიღაც სხვა, მისგან განსხვავებული საწყისისგან. გააახსენებთ ერთ ეპიზოდს

სახარებიდან. გახსოვთ, ალბათ, როგორ მივიდა იესო ერთ სახლში, სადაც იყო ორი და — მართა და მარიამი და გახსოვთ, როგორ დაუჯდა მას მარიამი: იგი იჯდა მის ფეხებთან და უსმენდა მას. რა თქმა უნდა, მარიამს ძალიან სჭირდებოდა იესოს სიტყვა, მაგრამ განა იესოსაც არ სჭირდებოდა ის, რომ მარიამი მჯდარიყო მის ფეხებთან და ესმინა მისთვის? ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში მარიამი უნდა აღვიკვთო სწორედ როგორც სოფიურობის განსახიერება „sophia“ აგრეთვე ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „სიბრძნეს“. შემდეგ ქრისტიანულმა მსოფლხედვამ „აიტაცა“ ეს მეორე სიტყვაც — სოფიაც. სოფია ქრისტიანულმა მსოფლხედვამ გაიზიარა როგორც ღვთიური სიბრძნე და წარმოადგინა იგი როგორც ქალურ საწყისთან დაკავშირებული ღვთიური სიბრძნე. სოფია არის სიბრძნე, რომელიც ამ გაგებით მოიცავს არსებულს, მოიცავს მას მის ჭეშმარიტ მთლიანობაში. გავიხსენოთ რუსული გამოთქმა Вера, Надежда, Любовь и мать их София. ეს, რა თქმა უნდა, ხალხური გამოთქმაა, მაგრამ ეს ის შემთხვევაა, როცა ხალხურობა, არააკადემიურობა, თავის თავში მოიცავს ქრისტიანობის მთელ მსოფლმხედველობრივ აზრსა და საზრისს. სიბრძნე, რომელსაც ქრისტიანობა გულისხმობს, არის სწორედ რწმენა. გახსოვთ ალბათ, ჩვენ ვთქვით, რომ ჭეშმარიტი რწმენითი რელიგია მხოლოდ ქრისტიანობაა და იგი მოიცავს იმედსა და სიყვარულს. ამჟამად ამაზე შორს წასვლა ჩვენ არ შეგვიძლია, თუმცა ცდუნება ძალიან დიდია. ესე იგი, ლოგოსურობა — ჩვენ უკვე შეგვიძლია ასე ვთქვათ — მაინც ძირითადად მამაკაცურ საწყისთან დაკავშირებული წარმოდგენაა სიბრძნეზე და თუნდაც ამიტომ აუცილებლად შინაგანდ საჭიროებს იმას, რომ მოინახოს თანადგომა და საბოლოო ანგარიშში გაერთიანება ქალურ საწყისთან დაკავშირებულ სიბრძნესთან. ლოგოსი თითქოს მიიღტვის სოფიისკენ და სოფია თითქოს მზად არის, რომ თავის წიაღში მიიღოს ლოგოსი. და თუ ეს ასეა, მაშ რას უნდა ნიშნავდეს რაიმე ფენომენის მთლიანური წვდომა? ლოგოსურობასაც და სოფიურობასაც, ცოდნა, რომელსაც არ შეუძლია, არ ძალუძს ტექსტად იქცეს, მოკლებულია შინაგან თანმიმდევრულობას, მოკლებულია ლოგიკას; მაგრამ მარტო ტექსტობრიობა და, საბოლოო ანგარიშში, მარტო ლოგოსურობა —

ეს არის ცოდნა, რომელთანაც ჩვენ არ შეგვიძლია, და, ალბათ, არც გვისურს ჭეშმარიტ დიალოგში მოსვლა. ჭეშმარიტი თეორია უნდა ნიშნავდეს ფენომენის სრულ, მთლიანურ წვდომას, თუმცა ამავე დროს ისიც უნდა ითქვას, რომ სრული წვდომა არასოდეს არ არის შედეგობრივად ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული: წვდომა მუდამ ნიშნავს გზაზე ყოფნას, (გერმანულად *Unterwegs sein* – გზაში ყოფნა) ე.ი. ჭეშმარიტი ცოდნა მუდამ პროცესია და მუდამ გზაზე ყოფნას ნიშნავს, მაგრამ იგი ამავე დროს ნიშნავს ტექსტობრიობის შინაგან ხელკასთან შერწყმას, ე.ი. ნიშნავს ლოგოსოფიურობას. ჩვენ ამ თემაზე უკვე კარგა ხანია ვლაპარაკობთ, მაგრამ იგი ხომ მეტსაც იმსახურებს.

მაგრამ, როგორც გვახსოვს, ლოგოსოფიურობასთან ერთად ჩვენ შევიხეთ კიდევ ერთ ცნებას. და ეს იყო ნახტომის ცნება. როგორი ნახტომის? როგორც ვიცით, აზროვნებისათვის მნიშვნელოვანი ნებისმიერი ტერმინი ალბათ უკვე ყოველდღიურობიდან და ამიტომ იხმარება მეტაფორულად: რა თქმა უნდა, ფიზიკურ რეალობაში ნახტომს აქვს ფიზიკური მნიშვნელობა, ის რეალობა კი რომელიც შინაგანად უკავშირდება ლოგოსოფიურობას, არის ჩვენი აზროვნებისა და ჩვენი ვრძნობის რეალობა. ბუნებრივია, ამ რეალობაში ჩვენ უნდა ვიგულისხმოთ არა ფიზიკური, არამედ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომი. რატომ ეგზისტენციალური? ხომ გავხსოვს, რას ნიშნავს ტერმინი „ეგზისტენცია“? პირველი, იგი, რა თქმა უნდა, ნიშნავს „არსებობას“. მაგრამ თანამედროვე აზროვნებაში, პირველ რიგში კი თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებაში, იგი ნიშნავს არა უშუალოდ არსებობას: ნივთიც არსებობს, მცენარეც და ცხოველიც; და არსებობს ბევრი რამ ამქვეყნად, თვით სამყაროს ჩათვლით და არსებობს ადამიანი. ადამიანის არსებობა კი პრინციპულად, არსებითად, შეიძლება ითქვას უფსკრულოვნად კანსხვავდება არსებობის ყველა ამ სხვა ტიპისაგან და სწორედ ამ, ე.ი. ადამიანურ არსებობას თანამედროვე აზროვნება უწოდებს „ეგზისტენციას“. განსაკუთრებული გაგებით, რა თქმა უნდა, ჩვენ ვარსებობთ ისე, როგორც არსებობენ ნივთები, მცენარეები და ცხოველები. რომ აეწიოთ, მაგალითად, ეს ნივთი და ხელი გაუშვათ, იგი ძირს დავარდება. და ასევე შეიძლება ძირს

დავეარდეთ ჩვენს — სულ ერთია. მთის მწვერვალიდან თუ ფანჯარიდან. ჩვენც ვსუნთქავთ ისე, როგორც სუნთქავს მცენარეც კი, ჩვენც გვჭირდება კვება და ა.შ. მაგრამ ეს ყველაფერი თითქოს ჩვენი გარე განზომილებაა. ადამიანური არსებობა, თუ ეგზისტენცია, გულისხმობს სიღრმისეულ არსებობას. „ეგზისტენცია“ — ეს არის ჩვენი არსებობის სიღრმისეული ბირთვი — ის ბირთვი, სადაც ყოველი ადამიანი ერთდროულად შეიგრძნობს იმას, რომ იგი ადამიანია — ისე, როგორც სხვა ვინმე, მაგრამ ამავე დროს შეიგრძნობს თავის აბსოლუტურ უნიკალურობას. ეს ხდება ერთდროულად. ნაგულისხმევია ის სიღრმე, ის ბირთვი, სადაც ადამიანმა იცის, რომ იგი მოკვდავია (ასევე მოკვდავია ნებისმიერი მცენარე და ცხოველი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მათ ეს წინასწარ იციან) მოკლედ, ამ ტერმინში, „ჩაქსოვილია“ ყველაფერი ის, რასაც გულისხმობს ჭეშმარიტად და მხოლოდ ადამიანური არსებობა. აი რას გულისხმობს განსაზღვრება „ეგზისტენციალური“; როცა ვამბობთ: „ეგზისტენციალური ნახტომი“. მაგრამ რატომ „ონტოლოგიური“? ონტოლოგია ფილოსოფიური თვალსაზრისით — ეს არის მოძღვრება ჭეშმარიტად არსებულის შესახებ. ონტოლოგია ცდილობს გაიაზროს თუ რა არსებობს ნამდვილად, ჭეშმარიტად. ყველაფერი წარმავალია დროში, მრავალფეროვანია სივრცეში, მაგრამ ამ წარმავლობას, ამ მრავალფეროვნებას უნდა ჰქონდეს რაღაც მყარი საფუძველი, ის, რაც ჭეშმარიტად არსებობს. სწორედ ამ ჭეშმარიტად არსებულს ეძებს ონტოლოგია. (ბერძნულად „ontos“ — ეს არის მიძლეობა, ნაწარმოები ზმნისაგან „einai“, რაც ბერძნულად იგივეა, რაც გერმანულად Sein, ინგლისურად to be). თუ ჩვენ ვილაპარაკებთ ნახტომზე, იგი უნდა იყოს ეგზისტენციალური იმიტომ, რომ უნდა ხდებოდეს ჩვენს სიღრმეში. და ამავე დროს იგი უნდა იყოს ონტოლოგიური. რატომ? იმიტომ, რომ ჩვენ, თუ ის ნახტომი ჩვენში მოხდა, უკვე აღარ უნდა ვიყოთ ის, რაც ვიყავით მანამდე. ე.ი. ეგზისტენციალური ცვლილება ჩვენში ამავე დროს უნდა ნიშნავდეს ონტოლოგიურ ცვლილებასაც.

მაგრამ გვახსოვს, ალბათ ისიც, რომ რომელიმე სიტყვის ტრანსპოზიცია ყოველდღიურობიდან სხვა სფეროში არ ნიშნავს

იმას, რომ ამ სიტყვამ მთლიანად უნდა დაკარგოს თავისი თავდაპირველი ნმიშენელობა, რადგან მაშინ თვითონ ტრანსპოზიციაც დაკარგავდა ყოველგვარ აზრს. და აი, ჩვენ შევეცადეთ წარმოგვედგინა, თუ რას გულისხმობს ნახტომი ფიზიკურ სინამდვილეში. წარმოვიდგინოთ ნახტომის სტრუქტურა, მისი დინამიური სტრუქტურა. ნახტომი ხომ აუცილებლად გულისხმობს უკან დახევას იმისთვის, რომ ჩვენ გავცდეთ ადგილს, სადაც ვიყავით აქამდე. რა აზრი ექნებოდა ეგზისტენციალურ ონტოლოგიურ ნახტომზე ლაპარაკს, თუ ჩვენ არ შევინარჩუნებდით ფიზიკური ნახტომის ამ დინამიურ სტრუქტურას? ესე იგი უნდა შევინარჩუნოთ და ამავე დროს გარდავექმნათ ეს სტრუქტურა — შენარჩუნება აუცილებელია იმიტომ, რომ სხვანაირად თვითონ ტრანსპოზიცია კარგავს აზრს, გარდაქმნა კი აუცილებელია იმდენად, რამდენადაც ეგზისტენციალური სინამდვილე განსხვავდება ფიზიკური სინამდვილისაგან. ეხლა დავსვათ კითხვა: რას უნდა ნიშნავდეს ყველაფერი ეს? რამდენ ფიზიკურ წერტილს გულისხმობს ფიზიკური ნახტომი? პირველი — სადაც ვართ, მეორე — წერტილი, სადაც მოველით უკან დახვეის შედეგად და მესამე — წერტილს, რომელიც უნდა სცდებოდეს იმ ადგილს, სადაც ჩვენ ნახტომამდე ვიყავით. ესე იგი ნახტომი მუდამ გულისხმობს ამ სამ წერტილს. მაგრამ სამივე ეს წერტილი უნდა შევინარჩუნოთ ეგზისტენციალურ — ონტოლოგიურ ნახტომშიც და ამავე დროს მათ უნდა მოვუძებნოთ ეგზისტენციალურ — ონტოლოგიური შინაარსი. შეეჩერდეთ ჯერ პირველ წერტილზე, რომელიც უნდა შეესაბამებოდეს ფიზიკური ნახტომის პირველ საწყისს, ინიციალურ წერტილს. რა უნდა ვთქვათ ამ წერტილზე? ჩვენ გვავინტერესებს ეგზისტენციალურ — ონტოლოგიური ნახტომი ჩვენს სასაუბრო კონტექსტში იმდენად, რამდენადაც ეს ნახტომი უნდა ნიშნავდეს ჩვენს მიერ ლოგოსოფიურობის მოპოვებას, ჩვნი აზრისა და გრძნობის მიერ ლოგოსოფიურობის შეძენას. ეს კი თავის თავად გულისხმობს პირველ რიგში, იმას, რომ დავუბრუნდეთ ფიზიკური ნახტომის სტრუქტურის პირველ წერტილს. ამ წერტილში ჩვენ ვხედავთ იმ ადგილს, სადაც უნდა აღმოვჩნდეთ. ჩვენ იქ არა ვართ, მაგრამ ამავე დროს გვსურს იქ ვიყოთ. ნეგატიურობა, ანუ ის, რომ არა ვართ, ვერა ვართ, აქ

შერწყმულია პოზიტიურობასთან. რომელი წერტილი ან ადგილი შეესაბამება ფიზიკური ნახტომის ამ საწყის წერტილს ლოგოსოფიური ნახტომის, უფრო სწორედ, იმ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომის შემთხვევაში, რომელიც გულისხმობს ლოგოსოფიურობის მოპოვებას? არის ასეთი სიტყვა — „ტოპოსი“, რაც ნიშნავს „ადგილს“. („ტოპოგრაფია“ ნიშნავს რომელიღაცა სივრცის სტრუქტურის აღწერას, რადგან ნებისმიერი სივრცე შედგება „ადგილებისაგან“; და როგორც არსებობს ფიზიკური სივრცე, ისე არსებობს ეგზისტენციალური სივრცეც).

ლ ე ქ ც ი ა 21

ძალიან მოკლედ შევეცადოთ იმის რეზუმირებას, რაზეც ვილაპარაკეთ ბოლო ლექციაზე. ჩვენ ვთქვით, რომ ლოგოსოფიურობა უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც თეორიის ისეთი მინტეგრირებული (თუ ინტეგრალური) ნიშანი, რომელიც ყველა იმ ნიშანს, რომელზედაც აქამდე გვექონდა საუბარი, ამთლიანებს და აქცევს ერთ საზრისობრივ ფოკუსში. რას ნიშნავს ლოგოსოფიურობა — ჩვენ ამაზე უკვე გვექონდა საუბარი. მაგრამ საიდან მოდის ლოგოსოფიურობა, სადა აქვს მას ფესვი და საფუძველი ჩვენში, ჩვენს ადამიანურ არსში — აი სწორედ ამაზე ვილაპარაკეთ წონა ლექციაზე. საბოლოო ანგარიშში ჩვენი მიზანია კულტურის თეორიის აგება, მაგრამ ხაზგასმით ითქვა, რომ ამისთვის საჭიროა იმის თქმაც, თუ რა არის (რა უნდა იყოს) თეორია. ჩვენ ჩავთვალეთ, რომ ლოგოსოფიურობა არის სწორედ ის საბოლოო ანგარიშში ფუძემდებელი ნიშანი, რომელმაც თავის თავში უნდა „მიიღოს“ ყველაფერი ის, რაზედაც ჩვენ აქამდე ვილაპარაკეთ. მაგრამ თეორიის ლოგოსოფიურობა ხომ უნდა ნიშნავდეს თეორიისათვის სწორედ ადამიანური „სახის“ მინიჭებას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ყოველგვარი თეორიისაგან დამოუკიდებლადაც ლოგოსოფიურობა ჩვენი არსებობის სიღრმეში, ჩვენს ეგზისტენციაში უნდა ვეძებოთ. ჩვენ შევეცადეთ დაგვენახა ლოგოსოფიურობა ჩვენს ეგზისტენციაში სწორედ ნახტომის

მეტაფორაზე დაყრდნობით. მაგრამ ირისათვის, რომ ჩვენ ეს განზრახვა გაგვეხორციელებინა, რომ დაგვენახა ლოგოსოფიურობის არსი და მისი მნიშვნელობა თეორიისათვის, აუცილებლად ჩაეთვალეთ განგვესაზღვრა ნახტომის კონფიგურაცია (სტრუქტურა) ჯერ ფიზიკურ რეალობაში, შემდეგ ჩვენს ეგზისტენციალურ რეალობაში და ვთქვით, რომ მხოლოდ ამის შემდეგ შეეძლებოდა გაეიგოთ და ვთქვათ, თუ როგორ შეიძლება ლოგოსოფიურობის მიღწევა თეორიაში. მივედით დასკვნამდე, რომ თეორიისთვის ლოგოსოფიურობის როგორც მანტეგრირებული ნიშნის მინიჭება უნდა გულისხმობდეს შემდეგ სამ ნაბიჯს: ჯერ დავინახოთ როგორია ნახტომის სტრუქტურა ფიზიკურ რეალობაში, შემდეგ – რას შეიძლება ნიშნავდეს ნახტომი ჩვენს ეგზისტენციალურ რეალობაში და უკვე ბოლოს – რას შეიძლება ნიშნავდეს იგი თეორიისთვის.

გავიხსენოთ, როგორი შინაგანი კონფიგურაცია, როგორი სტრუქტურა ჰქონდა ნახტომს ფიზიკურ რეალობაში. ჩვენ ვილაპარაკეთ სამ წერტილზე ნახტომის ფარგლებში და დავინახეთ, რომ სამივე ამ წერტილს ჰქონდა როგორც სივრცითი, ისე დროითი ბუნება. პირველი წერტილი ვიგულისხმეთ იქ, სადაც ჩვენ ვართ, მეორე წერტილი – სადაც ვიხვეთ უკან, ხოლო მესამე წერტილი უნდა იყოს ის წერტილი, რომელიც სცილდება არა მარტო უკან დახევის ამ „დამაფიქსირებელ“ წერტილს, არამედ იმ წერტილსაც, სადაც ჩვენ ვიმეორებდით უკან დახევამდე. როგორც ითქვა, სამივე ამ წერტილს აქვს როგორც სივრცითი, ისე დროითი ბრუნება და ეს ნიშნავს, რომ უკვე ფიზიკურ რეალობაში ნახტომი ახდენს დროისა და სივრცის გაერთიანებას. და როგორ გამოიყურება ნახტომი, თუკი ჩვენ მას წარმოვიდგენთ უკვე ჩვენს ეგზისტენციალურ რეალობაში? ჩვენ გვქონდა ლაპარაკი იმაზე, რომ ეგზისტენციალურ რეალობაში ნახტომი ახდენს ჩვენს გამთლიანებას: თუ ყოველდღიური რეალობა ახდენს ჩვენს ღებინტეგრაციას, ჩვენს შინაგან „დაქუცმაცებას“, ნახტომის დანიშნულება უნდა იყოს ჩვენი ხელახალი გამთლიანება, ჩვენი რეინტეგრაცია. გვახსოვს, როგორ გამოიყურება ჩვენი ყოველდღიური, „მან“-ის პრინციპით გამოწვეული ღებინტეგრაცია. თანამედროვე ფსიქოლოგია ჩვენს ფსიქიკას

წარმოვიდგენს როგორც ვერტიკალურად, ისე ჰორიზონტალურად. ვერტიკალურად ფსიქიკა წარმოდგენილია როგორც ქვეცნობიერის, ცნობიერების და ცნობიერის იერარქია: ჩვენში არის ერთი, მეორეც და მესამეც. ჰორიზონტალურად კი ერთი მეორის „მეზობლად“ გვაქვს გონება, გრძნობა და ნებელობა (ნება). (გერმანულად Verstand, Gefühl und Wille). როგორ შევაფასოთ ფსიქოლოგიის ეს მოდელი? მე ვიტყვოდი: ეს ისეთი მოდელია, რომელიც აფიქსირებს ჩვენს შინაგან დეზინტეგრაციას. ამ ვერტიკალის მიხედვით არსებობს ქვეცნობიერი, მაგრამ იგი არ არის ცნობიერი. ასევე არსებობს ცნობიერება, მაგრამ ცნობიერება არის ცნობიერება და იგი არ არის ქვეცნობიერი, იგი არ არის ზეცნობიერი და ასე შემდეგ. ასევე არსებობს გონება, მაგრამ გონება მხოლოდ გონებაა და იგი ამავე დროს ვერ იქნება გრძნობა და ასე შემდეგ. სხვათა შორის, იყო ასეთი რუსი ფილოსოფოსი — ელადიმერ სოლოვიოვი, რომელიც აკრიტიკებდა დასავლურ აზროვნებას იმისთვის, რომ იგი ეფუძნება „აბსტრაქტულ საწყისებს“. ე.ი. თუკი ჩვენ ცალკე ვილაპარაკებთ გონებაზე, ცალკე გრძნობაზე, ცალკე ნებელობაზე — ეს სწორედ ნიშნავს იმას, რომ საქმე გვაქვს აბსტრაქტებთან, სინამდვილეში კი გონება მოითხოვს გრძნობას, გრძნობა მოითხოვს ნებას და ასე შემდეგ. იგი ხმარობდა ტერმინს „волящий разум“, რაც ნიშნავს გონებისა და ნების ერთიანობას. ე.ი. ფსიქიკის ხსენებული მოდელი აფიქსირებს ჩვენს დეზინტეგრაციას, მაგრამ თუ მოხდება ჩვენი რეინტეგრაცია, ჩვენი გამთლიანება, მაშინ ეს უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ ქვეცნობიერი, ცნობიერი და ზეცნობიერი იქცევიან ერთ და ერთიან რეალობად, ზუსტად ისევე, როგორც გონება, გრძნობა და ნებელობა იქცევიან ერთ და ერთიან რეალობად. ე.ი. ამ შემთხვევაში შემეცნება, წვდომა, გრძნობა და ნებელობა უნდა იყოს ერთი და იგივე. მაგრამ თუ მოხდება ასეთი გამთლიანება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენში სწორედ მიღწეულია ის, რასაც ჩვენ „ლოგოსოფიურობას“ ეუწოდებთ. როგორ შეიძლება მაშინ წარმოვიდგინოთ ადამიანური ეგზისტენცია? ისე, როგორც ამას გვეუბნება ხსენებული მოდელი? როცა ლაპარაკობენ ამ მოდელზე, გულისხმობენ, რომ სწორედ ასეთია ადამიანი, რომ მასში გამოიჯნულია გრძნობა, გონება, ნებელობა, გამოიჯნულია

ქვეცნობიერი, ცნობიერი და ზეცნობიერი. და ეს მოდელი თიღქმის დამაჯერებლად გამოიყურება. კი, მართლაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ყველაფერი ასეა. მაგრამ ასევე შეიძლება წარმოვიდგინოთ ადამიანის, ყოველი ჩვენგანის შესაძლო არსებობა როგორც მოძრაობა ამ ორ პოლუსს შორის: ერთი პოლუსი იქნება დეზინტეგრაცია, მეორე კი რეინტეგრაცია. შესაძლებელია როგორც დაქუცმაცება, ჩვენი შინაგანი დაყოფა, და ჩვენ ამ დაყოფისკენ მივიღივართ იმდენად, რამდენადაც ჩვენ ვეძებდებარებით „მანს“, რომელიც ერთდროულად მოქმედებს ჩვენზე როგორც დეზინტეგრაციის, ისე დეინდივიდუალიზაციის მიმართულებით. იქნებ ჩავთვალოთ, რომ „მანისადმი“ ჩვენი დაქვემდებარება გარდუვალია, მაგრამ ასევე გარდუვალი და ასევე რეალური შეიძლება იყოს ჩვენი მოძრაობა არა „მანისკენ“, არა დეზინტეგრაციისკენ და არა დეინდივიდუალიზაციისკენ, არამედ პირიქით და ეს „პირიქით“ უნდა ნიშნავდეს როგორც ჩვენი ინდივიდუალურობის, ჩვენი განუმეორებელი უნიკალურობის აღდგენას, ისე ჩვენი მთლიანობის აღდგენას. იქნებ ვიფიქროთ, რომ ამ ორ პოლუსს შორის ჩვენი უწყვეტი ყოფნა და ამით შექმნილი დაძაბულობა არის ჭეშმარიტად ადამიანური არსებობის არქიტექტურული ფორმა (არქიტექტურული, ანუ საწყისი და დამფუძნებელი ფორმა). ჩვენ გვასხოვს, როგორ წარმოვიდგინოთ ნახტომის კონფიგურაცია ფიზიკურ რეალობაში. ახლა კი წარმოვიდგინოთ ჩვენ ნახტომის რეალიზაცია უკვე ეგზისტენციალურ რეალობაში. ჩვენ უკვე საკმარისი ვთქვით ეგზისტენციალურ ონტოლოგიურ ნახტომზე როგორც მთლიანობაზე. ჩვენ ვთქვით, რომ იგი უნდა ნიშნავდეს ლოგოსოფიურობის მიღწევას ჩვენს ინდივიდუალურ არსებობაში და რაკი ლოგოსოფიურობაზე უკვე გვქონდა საუბარი, ჩავთვალოთ, რომ რაღაც წარმოდგენა უკვე ნახტომზეც გვაქვს. უკვე ვთქვით, რომ ნახტომი უნდა ნიშნავდეს – იმდენად, რამდენადაც იგი ნიშნავს ლოგოსოფიურობის მიღწევას – ჩვენს რეინდივიდუალიზაციას და რეინტეგრაციას. მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში ჩვენ ნახტომს აღვიქვამდით როგორც ერთ მთლიანს და სწორედ ამგვარად მოვახდინეთ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომის ჭერმენვევტიკა. (რას ნიშნავს

„ჰერმენევტიკა“? ჰერმენევტიკა ნიშნავს მეთოდს, რომელიც ექვემდებარება ე.წ. „ჰერმენევტიკული წრის“ დინამიურ სტრუქტურას. ეს ნიშნავს, რომ ჯერ უნდა დაინახო მთლიანობა, მთლიანობის აღქმა კი ამავე დროს გულისხმობს, რომ იგი შინაგანად სტრუქტურირებულია, ე.ი. აქვს გარკვეული შინაგანი აღნაგობა. გამოდის, რომ პირველი აღქმა ფენომენისა უნდა იყოს სინთეზური, ანუ მთლიანური). ჩვენ დავინახეთ ეგ ზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომი მთლიანობაში, როცა ვთქვით, რომ იგი ნიშნავს ლოგოსოფიურობის მოღწევას, რეინდივიდუალიზაციის და რეინტეგრაციას. მაგრამ ამ მთლიანურ ხედვას უნდა მოყვეს ფენომენის სტრუქტურის ხედვა. ე.ი. სინთეზიდან ჩვენ უნდა გადავიდეთ ანალიზზე, დავინახოთ როგორია ფენომენის შიდა სტრუქტურა. ჩვენ ხომ ასე მოვიქცით, როცა ვლაპარაკობდით ფიზიკურ ნახტომზე. ჩვენ ჯერ მთლიანობაში წარმოვიდგინეთ იგი, როცა ვთქვით, რომ ვართ ერთ სივრცით და დროით წერტილში და გვინდა მას გავცილდეთ. შემდეგ წარმოვიდგინეთ მისი სტრუქტურა, როცა ვილაპარაკეთ მის შიდა ტოპოგრაფიაზე, ნახტომის სამ წერტილზე და ასე შემდეგ; ეს იყო უკვე ანალიზის სტადია. ესე იგი, ჰერმენევტიკა გულისხმობს ჯერ მთლიანურ ხედვას, მთლიანურიდან გადასვლას ანალიტიკურ ხედვაზე და შემდეგ იმას, რომ უნდა დაუბრუნდეთ მთლიანს, მაგრამ დაუბრუნდეთ ისე, რომ მთლიანი დავინახოთ უკვე მის შინაგან სტრუქტურასთან ერთად – ეს არის ჰერმენევტიკული წრე მისი სამი ნაბიჯით: ჯერ მთლიანი, მერე მისი შიდა სტრუქტურა და მერე მთლიანთან დაბრუნება: ეს მთლიანი უნდა დავინახოთ უკვე მთელი მისი ჭეშმარიტი სიღრმით.

მოვახდინოთ ეგ ზისტენციალურ-ონტოლოგიური ნახტომის ჰერმენევტიკა. პირველი ნაბიჯი ჩვენ უკვე გადავდგით, დავინახეთ იგი მთლიანობაში როგორც ლოგოსოფიურობისკენ სწრაფვა, რაც ამავე დროს ნიშნავდა რეინდივიდუალიზაციისკენ და რეინტეგრაციისკენ სწრაფვას. ახლა დავინახოთ მისი შიდა სტრუქტურა, გადავიდეთ ანალიზზე. (საერთოდ, ნებისმიერი შიდასტრუქტურის დანახვა ნიშნავს ანალიზს). რა პარალელები უნდა მოუწინაოთ. ეგ ზისტენციალურ-ონტოლოგიურ ნახტომს ფიზიკურ ნახტომთან? რომელი მისი წერტილი შეესაბამება

ფიზიკური ნახტომის პირველ წერტილს? ვილაპარაკოთ ამ წერტილებზე ტემპორალური ე.ი. დროითი თვალსაზრისით. უკვე ფიზიკურ ნახტომში ზდება დროისა და სივრცის გამთლიანება და თანაც ისეთი გამთლიანება, რომ დრო იწყებს სივრცეზე ღომინირებას, მაგრამ ეგზისტენციალურ სინამდვილეში სივრცე, შეიძლება ითქვას, მთლიანად ინტეგრირებულია დროში: ეგზისტენციალური სინამდვილე ატარებს დროით ხასიათს, (ასე ფიქრობდა მარტინ ჰეიდეგერი) ოღონდ ეს დრო არის უკვე არა ფიზიკური, არა ბიოლოგიური და არც ფსიქიკური, არამედ ეგზისტენციალური დრო, თუკი ჩვენ თავი დავაღწიეთ „მანს“, დეზინტეგრაციას და დეინდივიდუალიზაციას და მივაღწიეთ ლოგოსოფიურობას, ეს ხომ იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენ რომელიღაც ფიზიკური სივრციდან გადავედით სხვა სივრცეში და არც იმას, რომ რომელიღაც ვიტალურბიოლოგიური სივრციდან სხვა ამგვარე სივრცეში. ეგზისტენციალური სინამდვილე არ არის არც ფიზიკური და არც ბიოლოგიური და პრინციპში არც ფსიქოლოგიური სინამდვილე. ეგზისტენციალურობა სცილდება ყველა ამ სინამდვილის ფარგლებს, სცილდება იმიტომ, რომ მას ვერ აღვწერთ, ვერც გავზომავთ ფიზიკური, ბიოლოგიური და თუნდაც ფსიქოლოგიური ტერმინებით. ე.ი. პირველი წერტილი შეესაბამება ჩვენს ეგზისტენციალურ აწმყოს, მომენტს, რომელშიც ახლა ვერთ, ოღონდ ეს აწმყო უნდა გავიგოთ ეგზისტენციალურად. როგორნი ვართ, როგორ ვარსებობთ, ვარსებობთ ლოგოსოფიურად თუ არა? რა თქმა უნდა, არა, თუ კი ეს ნახტომი ჯერ არ მომხდარა. ჩვენი ეგზისტენციალური აწმყო ისეთია, რომ ჩვენ ვართ, ვყოფობთ არა ლოგოსოფიურად. მეორე წერტილი, თუკი ნახტომზე ვილაპარაკებთ, უნდა ნიშნავდეს უკან დახვევას, ჩვენს ეგზისტენციალურ წარსულში უკან დახვევას. და შეიძლება ამ უკან დახვევას ჰქონდეს რაღაც ბოლო წერტილი, თუ მან უნდა მოიცვას მთელი ჩვენი წარსული? მან უნდა მოიცვას სწორედ მთელი ჩვენი წარსული. ე.ი. ეგზისტენციალური აწმყოდან ჩვენ უკან ვიხვეთ წარსულში, მაგრამ ეგზისტენციალურად გაგებულ წარსულში — რა ვიყავით, რით და როგორ მოვედით აქამდე? სადამდე? იქამდე, რომ ცალკეა ჩვენი ქვეცნობიერი, ცალკეა ჩვენი ცნობიერება, ცალკეა ზეცნობიერი, ცალკეა ჩვენი აზრი, ცალკეა ჩვენი გრძნობა,

ცალკეა ჩვენი სურვილი. და როგორ მოვედით აქამდე? და ნახტომის მესამე წერტილი: ეს უკვე ნიშნავს მომავალს, ჩვენს ეგზისტენციალურ მომავალს. მაგრამ თეორია პრინციპულად სცილდება ყოველი ჩვენგანის ინდივიდუალური ეგზისტენციის საზღვრებს. დავუშვათ, ჩვენ ავაგეთ კულტურის თეორია, (ზომ ვცდილობთ კიდევ ამის გაკეთებას?) მაშინ იქნება თუ არა ეს თეორია ჩვენი ერთობლივი მონაპოვარი? იქნება, რა თქმა უნდა. ე.ი. თეორია ეკუთვნის იმ რეალობას, რომელიც გულისხმობს არა ეგზისტენციალურობის მასში გაუქმებას (გვჭირდება კი თეორია, რომელსაც ჩვენს ეგზისტენციასთან არა აქვს არანაირი კავშირი?), მაგრამ იმას, რომ სცილდებოდეს ჩვენი ინდივიდუალური ეგზისტენციის საზღვრებს. თეორია ეკუთვნის, (უნდა ეკუთვნოდეს) იმ რეალობას, რომელსაც „ეგზისტენციათშორისი რეალობა“ უნდა ეუწოდოს. თეორია უნდა გვეუბნებოდეს იმას, რაც საერთოა ჩვენი ეგზისტენციებისთვის. ჩემი ეგზისტენცია არის განუმეორებლად ჩემი, მაგრამ იგივე განუმეორებლობა არის შენში და სხვაშიც. (არ იფიქრო ასე თანააღამიანზე, ნიშნავს წაართვა მას ადამიანურობის სტატუსი, ზომ ასეა?) მაგრამ არსებობს— და უნდა არსებობდეს— ეგზისტენციათაშორისი კომუნიკაციის ფენომენი. ეგზისტენცია პარადოქსული მოვლენაა იმიტომ, რომ იგი განუმეორებელია ყოველი ჩვენგანისათვის, მაგრამ ამავე დროს არსებობს ჩვენს შორის კომუნიკაცია და დიალოგი, არსებობს ის, რასაც ადამიანები უწოდებენ (ან სურთ უწოდონ) ჭეშმარიტი სიყვარული. ნიშნავს თუ არა კომუნიკაცია და დიალოგი იმას, რომ შენი ჩემი ზღბა და ჩემი კი შენი? ნიშნავს თუ არა ეს ადამიანთა შინაგან შეხვედრას? და ნიშნავს თუ არა ეს ეგზისტენციის უნიკალურობის უარყოფას? არა! ეს ყველაფერი ნიშნავს არა მის უარყოფას, არამედ მის გადალახვას — გადალახვას, რა თქმა უნდა, პოზიტიური ნიშნით. ესე იგი, არსებობს არა მარტო ეგზისტენცია და, არა მარტო ეგზისტენციები მრავლობით რიცხვში, არამედ არსებობს ეგზისტენციათაშორისი კომუნიკაცია, არსებობს ადამიანთა გამაერთიანებელი ინტერეგზისტენციალური სივრცე. და თუ ეს ასეა, თეორია უნდა ეკუთვნოდეს სწორედ ამ სივრცეს. თეორია უნდა იყოს ასეთი, თუკი ჩვენ გვსურს მან შეინარჩუნოს ყველაფერი ის, რაზედაც გვექონდა ლაპარაკი. ე.ი.

იყოს ეგზისტენციათაშორისი კომუნიკაციის ერთ-ერთ და აუცილებელი სახეობა. თუ თეორია შინაგანი ხედვაა, ეს ის ხედვა უნდა იყოს, რომელსაც ორივენი ვიზიარებთ, მაგრამ ვიზიარებთ ისე, რომ ხედვის ეს ერთიანობა ნიშნავს არა ჩვენი უნიკალური და განუმეორებელი ეგზისტენციის გაუქმებას, არამედ – იქნებ პარადოქსულად – ნიშნავს პირიქით მის კიდევ ერთხელ დადასტურებას. რა და რა სახე შეიძლება მიიღოს ეგზისტენციათაშორისმა კომუნიკაციამ? ამ თვალსაზრისით ჩვენი არსებობა მრავალფეროვანია. მაგრამ შეიძლება თუ არა მან მიიღოს თეორიის სახეც? შეიძლება თუ არა თეორია, თუკი იგი იქნება შინაგანი ხედვა, თუკი იგი იქნება ის, რასაც გულისხმობს ანამნეზი, მაიეტიკა, დისკურსი. და, საბოლოოდ, თუკი იგი გულისხმობს ლოგოსოფიურობას – შეიძლება თუ არა თეორია გულისხმობდეს ჩვენს შორის, ეგზისტენციალურ კომუნიკაციას, იმას, რომ იგი ერთდროულად ეუბნებოდეს რაღაც მნიშვნელოვანს როგორც შენს, ისე ჩემს ეგზისტენციას? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თეორია უნდა იყოს სწორედ რაღაც ისეთი, რაც ნიშნავს ეგზისტენციათა კომუნიკაციას და დიალოგს. იქნებ ვინმემ თქვას, რომ ჩვენ ძალიან ბევრს მოვითხოვთ თეორიისაგან, რადგან ის, რასაც ახლა ვამბობთ, აბსოლუტურად არ შეეფერება თეორიას იმ გაგებით, რომელი გაგებითაც ჩვენ მას ვხვდებით ცხოვრებაში. მაგრამ ჩვენ ხომ სწორედ ის გვსურს, რომ ბოლო მოვდოს თეორიის ჩვენგან გაუცხოებას, არა?

ლ ე ძ ც ი ა 22

როგორც გვახსოვს, ლოგოსოფიურობა არის ის „მეტანიშანი“, რომელმაც თავში უნდა გააერთიანოს თეორიის სხვა ნიშნები: თეორია როგორც ხედვა და როგორც დისკურსი, თეორიის ანამნესტურობა და მისი მაიეტიკურობა. და აქაც ჩვენ გვჭირდება ნახტომი, მაგრამ უკვე არა ეგზისტენციალური, არამედ ინტერეგზისტენციალური – ისეთი ნახტომი, რომელიც, რა თქმა უნდა, ნიშნავს შემეცნებას. მაგრამ როგორ შემეცნებას? ისეთს,

როცა ცალკეა გონება, ცალკეა გრძნობა, ცალკეა ნება თუ ისეთს, რომელიც მათ ყველას გააერთიანებს? ასეთი შემეცნება უნდა იყოს თეორია და ის ნახტომი, რომელიც ამგვარ თეორიულობას შექმნის, უნდა იყოს უკვე არა ეგზისტენციალური, არამედ ინტერეგზისტენციალური. თეორია უნდა ნიშნავდეს ყველა ჩვენგანის გაერთიანებას, მაგრამ გაერთიანებას არა მხოლოდ აზრის, არამედ ჩვენი ეგზისტენციის დონეზე. როგორი უნდა იყოს ჩვენი ნახტომი ამ შემთხვევაში? როცა ჩვენ ვლაპარაკობდით ეგზისტენციალურ ნახტომზე, მოგვყავდა ფიზიკური ნახტომის პარალელი. როგორც გვახსოვს, ეგზისტენციალური ნახტომი არ არის იგივე, რაც ფიზიკური ნახტომი, მაგრამ იმას, რასაც ნახტომი გულისხმობს (სამი „წერტილი“, რომლებსაც ერთდროულად სივრცითი და დროითი მნიშვნელობა ჰქონდა), უნდა იყოს შენარჩუნებული — და ჩვენ ვნახეთ, რომ ეგზისტენციალურ ნახტომში შენარჩუნებულია ფიზიკური ნახტომის შინაგანი სტრუქტურა, შინაგანი კომფიგურაცია. ე.ი. იმ შემეცნებითმა ნახტომმაც, რომელმაც უნდა განაახლოს თეორია და მიანიჭოს მას ლოგოსოფიური ფორმა და შინაარსი, უნდა შეინარჩუნოს ის კონფიგურაცია, ის შინაგანი სამწერტილოვნება. ახლა შევეცადოთ იმის თქმას, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ეს კონფიგურაცია, ეს შინაგანი სამწერტილოვნება თელიულ-შემეცნებით ნახტომში. იმისთვის, რომ ეს არ გაგვიძნეოდეს, გავიხსენოთ ეგზისტენციალური ნახტომის შიდა სტრუქტურა, შიდა კონფიგურაცია: ეგზისტენციალური ნახტომი იწყება აწმყოთი, — იმ აწმყოთი და იმ აწმყოში, რომლის შეცვლაც ჩვენ გვსურს. ეს ის პირველი წერტილია, რომელსაც აქვს ანალოგი ფიზიკურ ნახტომში. შემდეგი წერტილია უკან დახვევის წერტილი და ეგზისტენციალურ ნახტომში ეს ნიშნავდა წარსულის არა უბრალოდ გახსენებას, არამედ მის გამთლიანებას და გააზრებას. როგორც ითქვა, სწორედ ამ წერტილის გამთლიანება — გააზრების გარეშე შეუძლებელია აღმოვჩნდეთ ჩვენს მიერ მისწრაფულ მომავალში. ე.ი. პირველი წერტილი — აწმყო, მეორე — წარსული, მესამე კი — მომავალი, რომელსაც ვესწრაფვით. ახლა გავიხსენოთ კიდევ ერთხელ, რომ თეორია უნდა იყოს არა ინდივიდუალურ — ეგზისტენციალური, არამედ ინტერეგზისტენციალური მოვლენა და

გავიხსენოთ ისიც, რომ თუ ჩვენ გვსურს ავაგოთ ლოგოსოფიური თეორია, ასეთი თეორიის აგება უნდა იყოს საზრისის კვლავ პოვნის პირველი ნაბიჯი — როგორც ეპოქისათვის, ისე ყოველი ჩვენგანისათვის. როგორი უნდა იყოს თეორიის განახლების მომასწავებელი ნახტომი? როგორ უნდა დავინახოთ პირველი წერტილი? ის წერტილი, რომელიც ეგზისტენციალურ ნახტომში ნიშნავდა აწმყოს, მაგრამ ჩვენს ინდივიდუალურ — ეგზისტენციალურ აწმყოს. ის აწმყო ნაგულისხმევი იყო ჩვენს პირად არსებობაში, ამ შემთხვევაში კი ეს წერტილი, ეს აწმყო უნდა ნიშნავდეს ჩვენს ეპოქალურ აწმყოს. ასეთია თეორია ჩვენს ეპოქალურ აწმყოში, ჩვენს ეპოქაში: ერთის მხრივ, თეორია გაუსცხობეულა ჩვენგან, ხოლო, მეორეს მხრივ, იმასაც ვხედავთ, რომ რაღაც საფრთხე ემუქრება იმის არსებობას, რასაც ეუწოდებთ ინტერეგზისტენციალური სივრცე. ჩვენ ვიცით, რომ ჩვენს დროში პლანეტა ერთიანდება და ამ ერთიანობას ეწოდება ე.წ. „გლობალიზაცია“, რაც ძირითადად ინფორმაციულ გაერთიანებას ნიშნავს. ე.ი. თუ სადმე მსოფლიოში რაიმე ხდება, ჩვენ ნახვეარი წუთის შემდეგ უკვე ვიცით. „გლობალიზაცია“ ნიშნავს ინფორმაციულ, ეკონომიკურ და სხვა სახის გაერთიანებას, მაგრამ ნიშნავს იგი ეგზისტენციალურ გაერთიანებას? ნიშნავს ის იმ ინტერეგზისტენციალური სივრცის არსებობას, ან კვლავ მოპოვებას, რომლის გარეშე, როგორც ჩანს, გარდუვალია საზრისის დაკარგვის მომასწავებელი კატასტროფა? კი, ჩვენ ვარსებობთ სრულიად ახალ ეპოქაში, მაგრამ ყოველ ჩვენგანს და ჩვენ ერთად გვაქვს ისტორიული მენსიერება და ვიცით: თუ არსებობდა საზრისი, ეს უნდა იყოს ადამიანთა გამაერთიანებელი საზრისი და ეს გაერთიანება უნდა ხდებოდეს სწორედ ეგზისტენციალურ დიალოგში. აი, ასეთია ის აწმყო, რომლის წიაღშიც უნდა დაიბადოს შემეცნებით-თეორიული ნახტომი. მეორე წერტილი? გაველოთ აქაც პარალელი ეგზისტენციალურ ნახტომთან. მეორე წერტილი ნიშნავდა უკან დახევას ჩვენს ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ წარსულში. თეორიის შემთხვევაშიც იგი უნდა ნიშნავდეს წარსულს, მაგრამ უკვე ისტორიულ წარსულს. შეიძლება, მგონი, ითქვას, რომ უკვე ჩვენი ლექციების თუ საუბრების დასაწყისში იქნებ ჯერ გაუცნობიერებლად, იქნებ ჯერ

მხოლოდ ჩანასახობრივად, მაგრამ უკვე ვაკეთებდით ამ ნახტომს, როცა ვთქვით, რომ ჩვენთვის მნიშვნელოვან სიტყვებს უნდა აღვუდგინოთ მათი თავდაპირველი სემანტიკა, როცა ვთქვით, რომ თეორია უნდა ნიშნავდეს არა უბრალოდ მტკიცებათა ერთობლიობას, არამედ შინაგან ხედვასაც. ნიშნავდა თუ არა უკვე ეს ჩვენს ისტორიულ წარსულში უკან დახევას? ნიშნავდა. მაგრამ ახლა ჩვენ შეგვიძლია განზოგადოების სახით ვთქვათ: ეს შემეცნებით — თეორიული ნახტომი უნდა დაიბადოს აწმყოში, მაგრამ ეს დაბადება ინდა ნიშნავდეს ისტორიულ უკანდახევას და ისტორიული წარსულის ხედვას: როგორი იყო წარსულის ხედვა ეგზისტენციალური ნახტომის დროს? გამთლიანებული და კვლავ გააზრებული იგი ნიშნავდა ჩვენს აწმყოსა და წარსულს შორის დიალოგს. და ამ დიალოგის შედეგად ჩვენ უნდა აღმოჩენილიყავით იმ მომავალში, რომლისკენაც მივისწრაფვით. ე.ი. თუ ეგზისტენციალური ნახტომი ხდება ჩვენს ინდივიდუალურ, საბოლოო ანგარიშში, მხოლოდ ჩვენთვის ბოლომდე ცნობილ სივრცეში, ინტერეგზისტენციალურ ნახტომს ჩვენ ვახორციელებთ ერთად. მაგრამ ეს ის ერთად ყოფნაა, რომელიც კი არ აუქმებს ჩვენს განუმეორებელ, ინდივიდუალურ ეგზისტენციას, არამედ უქმნის მას ახალ დიალოგურ სივრცეს. მესამე წერტილი კი უნდა ნიშნავდეს მომავალს და როგორ უნდა დაეახასიათოთ იგი? ეს ის მომავალია, როცე თეორია იქნება გამჭოლი სახით, მთლიანად ლოგოსოფიური, ისეთი თეორია, რომელიც მოიცავს როგორც იმას, რისი სიტყვით გამოთქმა შეიძლება, ე.ი. ისეთი თეორია, რომელიც ტექსტის სახეს მიიღებს, მაგრამ ამავე დროს იქნება შინაგანი ხედვაც იმისა, რისი სიტყვით გამოთქმაც ბოლომდე შეუძლებელია; ის სინამდვილე კი, რომლის ბოლომდე სიტყვით გამოთქმა შეუძლებელია, ეს არის — უკვე დღეს შეგვიძლია ამის თქმა — სიმბოლურ-მითური სინამდვილე. სწორედ ის სინამდვილე, რომელსაც საუკუნეების განმავლობაში შორდებოდა მეცნიერული აზრი. მაგრამ თუ თეორია არა მარტო დისკურსია, არამედ ხედვაც არის, თუ თეორია ანამნეზია, ე.ი. იმის გახსენება და გაცნობიერება, რასაც ჩვენ ჩვენს არაცნობიერში ვატარებთ, თუ თეორია მაიეგტიკაა, ანუ იმის „გარეთ გამოტანა“ და გაცნობიერება, რაც ჩვენში ისედაც იყო და თუ, საბოლოო

ანგარიშში, თეორია ლოგოსოფიაა, ეს ნიშნავს იმას, რომ კულტურის თეორია უნდა შეიცავდეს თავის თავში კულტურის, როგორც ტექსტობრიობას, ასევე შინაგან, სიღრმი-სუულ მიმართებას სიმბოლურ-მითიურ სინამდვილესთან. შეიძლება ითქვას, რომ კულტურის თეორია უნდა იყოს სწორედ ამ ინტერეგზისტივ-ციალურ სივრცეში განხორციელებული ლოგოსოფიური დიალოგი.

არაერთხელ გვითქვამს, რომ ჩვენი მიზანია კულტურის თეორიის აგება და როგორც ჩვენი საუბრების მსვლელობამ გვიჩვენა, გვსურს ავაგოთ კულტურის ლოგოსოფიური თეორია. მაგრამ გავიხსენოთ ისიც, თუ როგორ ეპოქალურ-პლანეტარულ სიტუაციაში ვცდილობთ ჩვენ კულტურის ამგვარი თეორიის აგებას. გახსოვთ, როგორ დავახსიანეთ ჩვენ ეს ეპოქალურ-პლანეტარული სიტუაცია? როგორც კატასტროფული და როგორც საზრისის დაკარგვის სიტუაცია. მსოფლიო ერთიანდება, მაგრამ ნიშნავს „გლობალიზაციად“ წოდებული ეს გაერთიანება კატასტროფისგან მსოფლიოს და ყოველი ჩვენგანის ხსნას? და თუ იგი ნიშნავს ასეთ ხსნას, იგი უნდა ნიშნავდეს დაკარგული საზრისის კვლავ მოპოვებას. ჩვენ ვახსოვს ისიც, რომ, როცა ვლაპარაკობთ ეპოქაზე, და, პირველ რიგში, როცა ვლაპარაკობთ ჩვენს საკუთარ ეპოქაზე, ჩვენ ვლაპარაკობთ როგორც ეპოქის ზედაპირზე, ისე მის სიღრმეზეც. ზედაპირსა და სიღრმეს შორის, რა თქმა უნდა, მუდამ იგულისხმება დაძაბულობა და, შეიძლება ითქვას, ბრძოლაც კი. ყოველ ნაბიჯზე ჩვენ ვხედავთ და გვესმის, რომ ხდება გლობალიზაცია და ეს გლობალიზაცია წარმოდგენილია როგორც გაერთიანება. მაგრამ განა შეიძლება, რომ ის, რაც ყოველ წუთში და ადვილად დაინახება, ის, რასაც ყოველ წუთში და ადვილად გაიგებ, არ იყოს ეპოქის ზედაპირი? და შეიძლება ის, რაც ადვილად და ჩვენი რეალური ძალისხმევის გარეშე ჩვენამდე მოდის, ეკუთვნოდეს სიღრმეს და არა ზედაპირს? მაგრამ ეპოქის სიღრმეში ჩნდება ამგვარი ზედაპირის გადალახვის მოთხოვნილება. დღეს უკვე შეიძლება ვთქვათ, რომ ეპოქის სიღრმეში ჩნდება ინტერეგზისტივ-ციალური ნახტომის განხორციელების მოთხოვნილება; ჩნდება მოთხოვნილება იმისა, რომ გაერთიანება ნიშნავდეს არა მხოლოდ და არა უბრალოდ და არა იმდენად იმას, რასაც „გლობალიზაციას“ უწოდებენ, არამედ

გაერთიანებას განახლებული საზრისის გზით და წყალობით, ნიშნავდეს ახალი ინტერეგზისტენციალური სივრცის დაბადებას. ეხლავთ განსხვავებას იმ გაერთიანებას შორის, რომელსაც „გლობალიზაცია“ ეწოდება და იმ გაერთიანებას შორის, რომელიც უნდა ნიშნავდეს ინტერეგზისტენციალური სივრცის განახლებულ დაბადებას? ინფორმაციული გაერთიანება არ ნიშნავს ამგვარი ინტერეგზისტენციალური სივრცის დაბადებას, რადგან ინფორმაცია თავისთავად არ უკავშირდება იმას, რასაც ჩვენ „ეგზისტენციას“ ვუწოდებთ. იმ ინფორმაციას, რომელიც ყოველი კუთხიდან და ყოველი კუნჭულიდან ჩვენსკენ მოდის, არა აქვს არაფერი საერთო იმ განუმეორებლად ინდივიდუალურ არსებობასთან, რომელსაც „ეგზისტენციას“ ვუწოდებთ. და აი, ეპოქის სიღრმეში – და ეს სიღრმე მინიშნებულია უკვე იმით, რომ გაჩნდა და ჩნდება მისწრაფება იმისკენ, რომ სიტყვებს აღუდგეს მათი თავდაპირველი მნიშვნელობა – ამ სიღრმეში ჩნდება იმისი მოთხოვნილება, რაც, აზროვნებისადმი ლოგოსოფიურობის მინიჭებას გულისხმობს, რასაც ჩვენ ინტერეგზისტენციალური ნახტომი ვუწოდებთ. ეს ის ნახტომია, რომელიც ერთდოულედ უნდა ნიშნავდეს ადამიანთა განახლებული საზრისის საფუძველზე გაერთიანებას და ამავე დროს – თეორიისადმი ლოგოსოფიურობის მინიჭებას.

ლ ე ქ ც ი ა 23

წინა ლექციაზე ვილაპარაკეთ ჩვენი კურსის სტრუქტურულ ბიპოლარულობაზე და ვთქვით, რომ ეს ბიპოლარულობა უკვე ნათლად არის გამოხატული თვით კურსის დასახელებაში – „კულტურის თეორია“, მაგრამ ნათქვამი არ უნდა გავიგოთ ისე, რომ თითქოს მუდამ, როცა კი მსჯელობენ ხოლმე კულტურის თეორიაზე, მუდამ გვაქვს ასეთი ბიპოლარულობა. ჩვენ ვნახეთ, რომ ეს ბიპოლარულობა ჩვენთან არა მარტო სათაურშია „დაფიქსირებული“, არამედ განხორციელებულია თვით კურსის მსვლელობაშიც. დღეს შეგვიძლია უფრო ვრცლად ვილაპარაკოთ კურსის სტრუქტურაზე.

როგორც უკვე ვიცით, პრობლემად უნდა ჩაითვალოს არა მარტო კულტურა, არამედ ისიც, თუ როგორ უნდა გავიგოთ თვით თეორია. ეს პრობლემა გამოძინარეობს, ერთის მხრივ, თვით ჩვენი ეპოქის მთლიანურად აღქმული სიტუაციიდან, მეორეს მხრივ კი თანამედროვე აზროვნების მთელი პრობლემატიკიდან. როგორც ითქვა, თანამედროვე აზროვნებისათვის დამახასიათებელია სამი არსებითი ნიშანი: აცენტრიზმი, ნომადიზმი და რიზომატულობა. აცენტრიზმი ნიშნავს ცენტრის არ არსებობის მტკიცებას, ნომადიზმი კი არის აცენტრიზმის ბუნებრივი შედეგი; რიზომატულობა კი უკვე ის არსებითი ნიშანია, რომელიც თანამედროვე აზროვნების შინაგან თვისობრიობაზე მეტყველებს. ჩვენ უკვე განვიხილეთ ისინი. მთავარი კი აქ ის იყო, რომ თანამედროვე აზროვნება მისი არსებითი ნიშნებით დავუკავშირეთ თანამედროვე სიტუაციას მისი ეპოქალურ-პლანეტარული გაგებით. ეს სიტუაცია ჩვენ გავიგეთ როგორც კატასტროფული სიტუაცია, ხოლო კატასტროფა კი — როგორც საზრისის დაკარგვა.

რა კავშირშია ერთმანეთთან აცენტრიზმი და საზრისის დაკარგვა?

ჩვენ ვილაპარაკეთ ამაზე და ვთქვით, რომ კაცობრიობის ისტორიაში, იმ ისტორიაში, რომელიც უხსოვარი დროიდან დაიწყო, ქრისტეს დაბადებიდან მე-3 ათასწლეულის მიჯნამდე ვითარდება, ეს ორი ფენომენი — საზრისი როგორც ფენომენი და ცენტრი როგორც ფენომენი — მუდამ შინაგანად ერთმანეთს უკავშირდებოდა და თანაც ისე უკავშირდებოდა, რომ საბოლოო ანგარიშში საზრისი ნიშნავდა ცენტრს და ცენტრი კი — საზრისს. რა თქმა უნდა, კაცობრიობის ისტორია მრავალფეროვანია როგორც სივრცითი, ისე დროითი გაგებით. დავსვათ კითხვა: როგორ უნდა გავიგოთ კულტურა და როგორ უნდა დავუკავშიროთ კულტურის ეს გაგება თეორიის იმ გაგებას, რომელიც აქამდე გვქონდა? როგორც ვხედავთ, ჩვენი კურსი ბიპოლარულია ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, ე.ი. როცა ვამბობთ: „კულტურის თეორია“, აქ ჩვენთვის კულტურაც პრობლემა და თეორიაც, ე.ი. ჩვენი კურსი ბიპოლარულია ფორმალურადაც და შინაარსობრივადაც.

რა სახეს იღებს კაცობრიობის ისტორიაში საზრისი როგორც ცენტრი და ცენტრი როგორც საზრისი? თუკი ჩვენ მიემართავთ რელიგიის თანამედროვე თეორიასა და ისტორიას, ენახავთ, რომ აქ ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს ჰიეროფანიის ცნებას. („ჰიეროს“ ნიშნავს „საკრალურს, წმიდას“) რელიგიის თანამედროვე ისტორიაში „ჰიეროს“ უპირისპირდება „პროფანულს“. საკრალურია ის, რაც ეკუთვნის ზებუნებრივს როგორც სამყაროსეულ ცენტრს, იმ ცენტრს, რომელიც საბოლოო ანგარიშში სამყაროში ყველაფერს განაგებს. ხოლო რაც შეეხება „ფანიას“: ჩვენ ვიცნობთ ამ ძირს სიტყვიდან „ფენომენი“, „ფენომენი“ ნაწარმოებია ბერძნული სიტყვიდან „ფაინომენონ“, ზმნა „ფაინომაო“ – ნიშნავს „მოვლენილობას“, ე.ი. „ჰიეროფანია“ ნიშნავს საკრალურის მოვლენილობას“. იმისათვის, რომ ადამიანისათვის შესაძლებელი ყოფილიყო არსებობა, მუდამ საჭირო იყო და დღესაც საჭიროა სამყაროში ორიენტაცია. მაგრამ რას უნდა დაეყრდნოს ეს ორიენტაცია? რა უნდა იყოს მისი საყრდენი პუნქტი? ადამიანმა ერთმანეთისგან უნდა განასხვავოს ორი რამ: ქაოსი და კოსმოსი. ადამიანს მუდამ შეეძლო არსებობა არა ქაოსში, არამედ კოსმოსში, ანუ მოწესრიგებულ სამყაროში. ჰიეროფანიის ცნება გულისხმობს სწორედ იმას, რომ სამყაროს გარკვეულ ადგილას, (დროის გარკვეულ მომენტში საკრალური, რომელიც ამქვეყნიურს აღემატება და ამქვეყნიურობას განაგებს, ადამიანს ამცნობს თავის არსებობას და ნებას, ხოლო მის მიერ საკუთარი თავის, საკუთარი ნების ადამიანისათვის ცნობა არის ჰიეროფანია. მისი ადგილი დროსა და სივრცეში მუდამ იყო მარკირებული ადამიანისთვის. ეს ადგილი შეიძლება ყოფილიყო, მაგალითად, ლოდი, რომელიც სადღაც დევს, და ა.შ. ხოლო მარკირება დროში კი ნიშნავს ისტორიის ისეთ მომენტს, როცა ისტორია და ზეისტორია ერთმანეთს ხვდება. სწორედ ამიტომ, რომ ჰიეროფანიაში ადამიანს აქვს ცენტრი როგორც სივრცეში ისე დროში და ეს ცენტრი ამავე დროს არის საზრისი, რადგამ იგი უბრალოდ საკრალურის მოვლენას კი არ ნიშნავს, არამედ ამ საკრალურის მიერ ადამიანისთვის თავისი ნების ცნობასაც. მაგალითად, ათი მცნება სწორედ ჰიეროფანიის წიაღში საკრალურის მიერ ადამიანისთვის თავისი ნების ცნობაა – რომ

ადამიანი უნდა იარსებოს ისე, როგორც ამ ათ ცნებაში აღნიშნული და თუ ეს ასე არ მოხდა, მაშინ თვით ადამიანში არ იქნება რეალიზებული ადამიანური არსებობის საზრისი. რა თქმა უნდა, სინას მთაზე მომხდარი ჰიეროფანია და მისი ათი მცნება ძალიან განსხვავდება ტექსტობრივი სტრუქტურით ბევრი სხვა ჰიეროფანიისაგან და უახლოვდება ჰიეროფანიის იმ უმაღლეს წერტილს, რომელსაც ჩვენთვის, ქრისტიანებისათვის ჯვარცმული ქრისტე წარმოადგენს. ჯვარცმული ქრისტე არის არა მარტო ჰიეროფანია, რომელიც გვეუბნება, რომ ადამიანის არსებობის საზრისი სწორედ ამ ათ მცნებაშია. იგი რაღაც სრულიად ახალსაც გვეუბნება: ყოველმა ჩვენგანმა უნდა იტვიროთ თავისი ჯვარი და სწორედ ამაში ნახოს თავისი არსებობის საზრისი.

ეს იყო ჩვენო მოკლე ექსკურსი რელიგიის ისტორიასა და თეორიაში. უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანის ისტორია არის ჰიეროფანიათა უწყვეტი ჯაჭვი, რაც იმას ნიშნავს, რომ რომ ჭეშმარიტი საზრისის გამოკვეთას საუკუნეები სჭირდება. მაგრამ თუ თანამედროვე აზროვნება უკვე ზემოთხსენებული სამი ნიშნით ხასიათდება, მაშინ დავსვათ კითხვა: რას უნდა ნიშნავდეს აცენტრიზმი? თუ ცენტრი არ არსებობს, მაშინ როგორ იარსებოს საზრისმა? რას ნიშნავს ნომადიზმი? იგი შეიძლება ნიშნავს იმას, რომ შენ დაეხეტები ერთი საზრისიდან მეორისაკენ, შეიძლება ნიშნავდეს საზრისის ძებნას, ან იქნებ იმასაც, რომ საზრისი როგორც ფენომენი და ცნება ჩვენთვის უცხოა, ე.ი. საერთოდ მივიწყებულია... მაგრამ ერთი რამ ცხადია: საზრისი დაკარგულია და სწორედ ასეთი ნომადიზმისა და აცენტრიზმის წიაღში იბადება აზროვნების ახალი ფორმა, რომელსაც „რიზომატულობა“ ეწოდება. „რიზომა“ ფრანგული სიტყვაა და ნიშნავს არა ფესვს, არამედ ფესურას, რომელიც ფესვისგან განსხვავებით შეიძლება იზრდებოდეს (მოძრაობდეს) არა მარტო ვერტიკალური, არამედ ნებისმიერი მიმართულებით ე.ი. რიზომატულობა ნიშნავს ვერტიკალურობისა და ლინეარულობის გაქრობას: როცა არის საზრისთან თანხვედრილი ცენტრი, მაშინ – და ალბათ, მხოლოდ მაშინ – ჩვენი აზროვნება მიიზიდება ცენტრისაკენ და განისაზღვრება კიდევ მისით.

და აი, სწორედ ამ ეპოქალურ პლანეტარულ სიტუაციაში ფეხს იკიდებს ის, რასაც საყოველთაო გაგებით ეწოდება „კულტუროლოგიური აზროვნება“ (ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ჩვენ ჩვენი კურსის ფარგლებში ვლაპარაკობთ არა უბრალოდ კულტუროლოგიაზე, არამედ კულტურის ლოგოსოფიაზე, მაგრამ ჩვენს ამ პოზიციას მოგვიანებით დაუბრუნდებით). მთავარია ის, რომ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ადამიანთა კულტუროლოგიური რეფლექსია. (რა არის რეფლექსია? „რე“ პრეფიქსი ნიშნავს დაბრუნებას. რეფლექსია ნიშნავს აზრობრივ დაბრუნებას იმასთან, რაც უკვე იყო, არსებობდა, მაგრამ არსებობდა ჩვენგან ნახევრად გაცნობიერებულად და ნახევრად გაუცნობიერებლად. არსებობს ისეთი მოვლენა, ისეთი ფენომენი, როგორც არის კულტურა, მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ უკვე მოხდა კულტურის თემატიზაცია, მის სააზროვნო თემატკცევა. კულტურის თემატიზაცია უკვე ნიშნავს კულტუროლოგიურ რეფლექსიას. რა თქმა უნდა, მუდამ არსებობდა ადამიანის ინტერესი საკუთარი თავის მიმართ, მაგრამ მხოლოდ მე-20 საუკუნეში დაიბადა ის, რასაც ეწოდება საკუთრივ „ანთროპოლოგიური რეფლექსია“. ადამიანი მუდამ სვამდა კითხვას: რა ვარ მე? მაგრამ ეს კითხვა მუდამ ისმებოდა რომელიღაც რელიგიური თუ ფილოსოფიური სისტემის ფარგლებში. ადამიანი ეკითხებოდა თავის თავს: რა არის სამყარო? და ეს იყო კოსმოლოგიური რეფლექსია. რა არის ზებუნებრივი ძალა? თუკი ეს ძალა აღიქმებოდა როგორც ღმერთი, ანუ ზეპიროვნება, მაშინ ეს იყო თეოლოგიური რეფლექსია. ე.ი. რეფლექსია მუდამ გულისხმობს შემდეგს: შენ უბრუნდები იმას, რისი არსებობის შესახებ უკვე იცოდი, მაგრამ არ ყოფილა ჯერ შენს მიერ თემატიზირებული). ჩვენი დროის ამ პლანეტარულ და ეპოქალურ სიტუაციაში იბადება ის, რასაც უნდა ეწოდოს „კულტუროლოგიური რეფლექსია“. ჩვენს ეპოქალურ-პლანეტარულ სიტუაციაში, სწორედ იმ სიტუაციაში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია აცენტრიზმი, ნომადიზმი და რიზომატულობა, იბადება კულტუროლოგიური რეფლექსია და იბადება ისეთი ინტენსიურობით, რომ ძალიან ხშირად თანამედროვე აზროვნებას ახასიათებენ როგორც კულტუროცენტრისტულ აზროვნებას.

თუ გვახსოვს, წინა ლექციაზე გავიხსენეთ ორი ფაქტი სალექციო კურსიდან. პირველი ფაქტი ეხებოდა თანამედროვე აზროვნებას. ეს აზროვნება დავახასიათეთ როგორც აცენტრისტული, ნომადისტული და რიზომატული. და მეორე ფაქტი: ის, რომ სწორედ ამგვარად მოაზროვნე ეპოქაში სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს აზროვნების კულტუროლოგიური ნაკადი. სულ უფრო და უფრო ფეხს იკიდებს ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ „კულტუროლოგიური რეფლექსია“. (თუმცა იქიდან, რაც ჩვენ უკვე ვთქვით თეორიის როგორც ფენომენისა და კონცეფტის შესახებ, გამომდინარეობს, რომ ის, რისი მიღწევაც ჩვენ გვსურს, არის არა იმდენად კულტუროლოგიური რეფლექსია, არამედ კულტურის შესახებ ლოგოსოფიური რეფლექსია).

ვიმეორებთ: რატომ ხდება აცენტრიზმისა და კულტუროცენტრიზმის ამგვარი ეპოქალური თანხვედრა? რა მიზნით ვსვამთ ამ კითხვას? გვსურს გავიგოთ თანამედროვე კულტუროლოგიური რეფლექსიის გენეზისი და მისი შინაგანი არსი. მაგრამ ჩვენ ხომ არა მართო გვსურს გავიგოთ, თუ რას უკავშირდება სიღრმისეულად თანამედროვე კულტუროლოგიური რეფლექსია: ის რაც ჩვენ გვსურს, ბევრად მეტია, რადგან ჩვენ გვსურს კულტუროლოგიური რეფლექსია შევცვალოთ ლოგოსოფიური რეფლექსიით. მე მგონი, უკვე ვთქვით, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ლოგოსოფიურობა. ახლა მხოლოდ შემდეგს ვიტყვი: ლოგოსოფიურობა ჩვენ გავიგეთ ნებისმიერი თეორიის ისეთ მანტიგერიზებულ ნიშნად, რომელიც ყველა სხვა ნიშანს თავის თავში აერთიანებს. და თუ ასეთი უნდა იყოს ჩვენთვის ნებისმიერი თეორია, ე.ი. თუ თეორია უნდა იყოს ლოგოსოფიური, მაშინ ასეთივე უნდა იყოს კულტურის თეორიაც. ე.ი. ჩვენ გვჭირდება კულტურის ლოგოსოფიური ხედვა. დაუბრუნდეთ იმ კითხვას, რომელიც დღეს ჩვენთვის ცენტრალურია: არსებობს თუ არა სიღრმისეული კავშირი თანამედროვე აზროვნების ხსენებულ ორ პარადიგმას შორის? (ერთი პარადიგმა არის აცენტრიზმი და

მეორეა კულტუროცენტრიზმი) თუ ეს კავშირი არსებობს, იგი უნდა არსებობდეს უკვე იმიტომ, რომ ორივე პარადიგმა ეკუთვნის ერთ ეპოქალურ – პლანეტარულ სინამდვილეს. მაგრამ ამავე დროს ცხადია ისიც, რომ ეს კავშირი უნდა ატარებდეს სწორედ სიღრმისეულ ხასიათს. შეუძლებელია არ დავინახოთ, რომ პარადიგმები ერთიმეორეს გამორიცხავენ: აცენტრიზმის მიხედვით აზროვნებას არ უნდა ჰქონდეს არავითარი ცენტრი, მაგრამ ფაქტია, რომ ასეთ ცენტრად სულ უფრო და უფრო იქცევა კულტურა როგორც ფენომენი. რა მიმართებაა ამ ორ პარადიგმას შორის? და საერთოდ – როგორ იწოდება ასეთი მიმართება ფაქტებსა თუ ფენომენებს შორის? რაკი ეს ორი ფაქტი თუ ფენომენი ეკუთვნის ერთი და იგივე ეპოქალურ-პლანეტარულ სინამდვილეს და ისინი ამავე დროს ერთიმეორეს უპირისპირდებიან, მაშინ ამგვარ მიმართებას ანტინომიური მიმართება უნდა ვუწოდოთ. (ანტინომიური მიმართება ორ ფაქტს შორის გვაქვს იმ შემთხვევაში, როცა იძულებულნი ვართ ვალიაოთ ორივე ფაქტის ჭეშმარიტი არსებობა მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან, ეწინააღმდეგებიან). ერთის მხრივ სახეზეა აცენტრიზმი, ე.ი. ცენტრის უქონლობა და ცენტრის შეუძლებლობის მტკიცება, ხოლო მეორეს მხრივ კი, პირიქით, ხდება ის, რომ გარკვეულ ფენომენს ენიჭება ცენტრის სტატუსი. ე.ი. უნდა ვალიაოთ, რომ ამ თვალსაზრისით თანამედროვე აზროვნება არის ანტინომიური აზროვნება – თუ, რა თქმა უნდა, ამ აზროვნებას დავინახავთ მის მთლიანობაში. შეიძლება ითქვას, თუ მეტაფორებს მივმართავთ, რომ ყველაფერი შეიძლება დავინახოთ ორნაირად: ან თითქოსდა ტელესკოპის, ან მიკროსკოპის საშუალებით. თუ ვხედავთ ტელესკოპის საშუალებით, მაშინ იმას, რისი დანახვაც გვსურს, დავინახავთ როგორც მთლიანს: ტელესკოპური ხედვა სწორედ ასეთ ხედვას გულისხმობს. ამ შემთხვევაში შეიძლება კარგად ვერ დავინახოთ დეტალები, მაგრამ კარგად დავინახავთ მთლიანს. მიკროსკოპული ხედვის დროს კი ჩვენ ვერ ვხედავთ მთლიანს, მაგრამ სამაგიეროდ კარგად ვხედავთ დეტალებს. რომელი უნდა იყოს დომინანტური და წამყვანი ამ ორი ხედვიდან? ვფიქრობ, რომ მთავარი და წამყვანი უნდა იყოს ტელესკოპური ხედვა, ე.ი. მთლიანს მუდამ უნდა

ქონდეს პრიორიტეტი, პრიმატი დეტალთა მიმართ. უკვე ითქვა, რომ არსებობს კუმანიტარული აზროვნებისთვის დამახასიათებელი მეთოდოლოგია, რომელსაც „პერმენევტიკა“ ეწოდება. („პერმენევტიკა“ ტერმინოლოგიურად დაკაცებულია ქერმესთან, ბერძნული პანთეონის ერთ-ერთ წარმომადგენელთან). პერმენევტიკა მუდამ ნიშნავდა ძნელად გასაგები ტექსტების კითხვის და გაგების ხელოვნებას. მაგრამ დღეს პერმენევტიკამ შეიძინა უფრო ფართო მნიშვნელობა და იქცა კუმანიტარული აზროვნების ძირითად მეთოდად — ან, სჯობია ვთქვათ, მეთოდოლოგიად, იმდენად ყოვლისმომცველი მნიშვნელობა შეიძინა მან. რას ნიშნავს პერმენევტიკა როგორც მეთოდი? ლაპარაკობენ „პერმენევტიკულ წრეზე“. თუ წრეს დავინახავთ დინამიურად, ეს ნიშნავს, რომ თუ მოძრაობ წრიულად, აუცილებლად უნდა დაბრუნდე იქ, საიდანაც დაიწყე მოძრაობა. რას გულისხმობს პერმენევტიკული წრე? ჯერ უნდა დაინახო ფენომენი მის მთლიანობაში, ე.ი. ტელესკოპურად, მაგრამ ამ მთლიანობაში შენი აღქმა თავიდანვე არჩევს რაღაც ნაწილებს თუ ასპექტებს და, რა თქმა უნდა, თუკი შენ დაინტერესდი ფენომენით და იგი დაინახე მთლიანობაში, შეუძლებელია არ გაგიჩნდეს ინტერესი იმის მიმართ, თუ რისგან „შესდგება“ ეს ფენომენი, როგორია მისი სტრუქტურა. ამიტომ შემდეგი ეტაპი უნდა ნიშნავდეს ყურადღებას ამ სტრუქტურის მიმართ და გარკვეული გაგებით ტელესკოპური ხედვა უნდა შეცვალოს მიკროსკოპულმა. მაგრამ ეს მიკროსკოპული ხედვა ხდება უკვე განვლილი ტელესკოპური ეტაპის ფონზე და ამიტომ შემდეგ ეტაპზე უნდა დაუბრუნდე ტელესკოპურ ხედვას ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით და კვლავ დაინახო მთლიანი, მაგრამ ეს „კვლავ დანახვა“ იქნება სრულიად ახლებური: მთლიანს დავინახავთ სრულიად ახლებურად, ახალ „დონეზე“ და ა.შ. პერმენევტიკული წრე გულისხმობს არა მარტო იმას, რომ უნდა დაუბრუნდე ხედვის საწყის წერტილს, არამედ გულისხმობს შემეცნების უსასრულობასაც კი.

თანამედროვე აზროვნება ჩვენ დავინახეთ როგორც ანტინომიური აზროვნება. იმისათვის, რომ ჩვენ იგი ასე დაგვეჩვენა, საჭირო იყო დაგვეჩვენა იგი „ტელესკოპურად“. მის მთლიანობაში. ეს მთლიანობა კი სწორედ ამ ორი ტენდენციით არის

განპირობებული და შექმნილიც კი: ერთის მხრივ აცენტრიზმი, მეორეს მხრივ კულტუროცენტრიზმი. იმისთვის, რომ ჩაეწვდეთ ამ ორ ანტინომიურ ტენდენციას შორის მიმართებას, ჩვენ გვჭირდება თანამედროვე აზროვნების ჰერმენევტიკა.

ლ ე ძ ც ი ა 25

სანამ ვილაპარაკებდით იმაზე, თუ როგორი უნდა იყოს კულტურის თეორია თეორიის იმ გაგებით, რომელიც ფიგურირებდა ჩვენს ლექციებში, ამგვარი თეორიის ინტეგრალურ ნიშნად ჩვენ ჩავთვალეთ მისი ლოგოსოფიურობა. სანამ ჩვენ უშუალოდ ვილაპარაკებდით კულტურაზე, ე.ი. ავაგებდით კულტურის თეორიას ამ თეორიის სწორედ ლოგოსოფიური გაგებით, ბუნებრივია, უნდა დაგვესვა კითხვა: რასთან უნდა იყოს დაკავშირებული ჩვენს ეპოქაში კულტუროლოგიური რეფლექსიის ისეთი დომინირება, რომელსაც მიეყვართ თანამედროვე აზროვნების კულტუროცენტრიზმამდე? კულტუროცენტრიზმი, რომელიც კულტურას როგორც ფენომენს და მის შეცნობას წინა პლანზე აყენებს, იქცა თანამედროვე აზროვნების პარადიგმულ ტენდენციად. ნებისმიერი ჭეშმარიტი სიახლე ადამიანურ სინამდვილეში მუდამ ნიშნავდა ანტინომიის გადალახვას. ადამიანის ისტორიაში არ ყოფილა იმაზე მეტი სიახლე, რომელიც დაიბადა ორი ათასი წლის წინათ – ქვეყანას მოეკლინა მაცხოვარი. ეს კი მოხდა იმ ეპოქაში, რომელიც ხასიათდებოდა რადიკალური ანტინომიით: ერთი მხრივ სრული სიცარიელე, საზრისის დაკარგვა, მეორეს მხრივ კი სულ უფრო და უფრო ფეხს იკიდებდა ამ დაკარგული საზრისის – არსებობის „ათვისის წერტილის“ მოპოვების მოთხოვნილება მაგრამ როცა საზრისი იკარგება – ისე, როგორც იკარგებოდა იგი მაშინ, ელინისტურ ეპოქაში – ე.ი. როცა აცენტრიზმი იქცევა აზროვნების ეპოქალურ ნიშნად, მაშინ სულ უფროდაუფრო იკრებს ძალას საზრისის მოთხოვნილებაც და რაც მაშინ მოხდა, იყო სწორედ ეპოქის რადიკალური ანტინომიის გადალახვა. მაგრამ როგორი იყო ეს

გადალახვა? ამ გადალახვამ დაგეანახვა: როცა ბოლომდე მისულია სიცარიელე, როცა ასეთი ძლიერია საზრისის კვლავ მოპოვებისკენ ლტოლვა, მაშინ ის ახალი საზრისი, რომელიც ამ ანტიონომიის გადალახვის გზით იბადება, არასოდეს არ უდრის იმ საზრისს, რომელიც უკვე იყო და დაიკარგა. თუ ჩვენს ნათქვამს გავივებთ საღმრთო ისტორიის მაგალითზე, დავინახავთ, რომ მთელი ისტორია ვითარდებოდა მოსესეული ათი მცნების ფონზე. ადამიანის არსებობის ეგზისტენციალური ცენტრი სწორედ წარმოდგენილი იყო ამ ათი მცნებით. ამ მცნებათა აღსრულება იყო არს, რასაც მაშინ ეწოდებოდა ადამიანის არსებობის საზრისი. მაგრამ განა ის ცენტრი და შესაბამისად ის საზრისი, რომელიც დაიბადა ახალი აღთქმითი უდრიდა იმას, რაც იყო უწინ? ქრისტიანული საზრისი სივრცითი გაგებით ცენტრირებულია გოლგოთას მთით, ამ მთაზე აღმართული ჯვრით და ამ ჯვარზე გაკრული მაცხოვრით. დროითი თვალსაზრისით კი სწორედ მაშინ დაიწყო ახალი წელთაღრიცხვა. რა საზრისს გულისხმობს ეს ცენტრი? წარმოვიდგინოთ ეს ცენტრი როგორც დროში, ისე სივრცეში. რას გვეუბნება იგი? ძველი აღთქმა გვეუბნებოდა: იცხოვრე ისე, რომ აღასრულო ათი მცნება, ხოლო ახალი აღთქმა კი გვეუბნება: ყველა ჩვენგანმა უნდა იტვირთოს და ატაროს თავისი ჯვარი. აი, რას მოითხოვს ჩვენგან ხსენებული ცენტრი. ახალი აღთქმა ყველა ადამიანს მოუწოდებს: იტვირთე ჯვარი შენი და ატარე იგი ბოლომდე.

რატომ გახდა საჭირო ყველაფერი ამის თქმა? იმიტომ, რომ ეპოქალური ანტიონომიის გადალახვა უნდა ნიშნავდეს ან ახალი საზრისის დაბადებას, ან უკვე არსებულის შინაგან გადალახვას. ანტიონომია ნათლად ჩანს ეპოქის ზედაპირზე. ის, ვინც თვალს ადევნებს დღევანდელ აზროვნებას, ხედავს, რომ ერთი მხრივ, გვაქვს აცენტრიზმი, ხოლო მეორეს მხრივ კი კულტუროცენტრიზმი. თუ კი ჩვენ უყურადღებოდ არ დავტოვებთ ამ წინააღმდეგობას და მას რეფლექსიის საგნად ვაქცევთ, ამ რეფლექსიის შედეგად ჩავთვლით, რომ ჩვენი ეპოქა არის არა უბრალოდ ანტიონომიური, არამედ რადიკალურად ანტიონომიური. ამის დანახვა კი, ე.ი. ეპოქის რადიკალური ანტიონომიურობის დანახვა, უნდა ნიშნავდეს ან ახალი საზრისის დაბადების ანუ უკვე

არსებულის შინაგანი განახლების აუცილებლობას. რეფლექსიის ეს საფეხურები ეკუთვნოდა ეპოქის სიღრმეს. ჩვენ ვილაპარაკეთ იმაზე, თუ როგორ უნდა იქნეს მოპოვებული ლოგოსოფიურობა. ჩვენ გვექონდა ლაპარაკი ეგზისტენციურ ნახტომზე. მაგრამ ვიცით: ეგზისტენციური ნახტომი გვეჭირდება იმისთვის, რომ გავიგოთ, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს შემეცნებით-თეორიული ნახტომი. და ისიც ვთქვით, რომ თეორიული ნახტომი არის არა მხოლოდ ეგზისტენციალური, არამედ ანტიერეგზისტენციალურიც. თეორიულობა როგორც მოვლენა და ფაქტი „ვერ თავსდება“ მხოლოდ ინდივიდუალური ცნობიერების ფარგლებში, მას „სჭირდება“ ინტერინდივიდუალური ცნობიერება, რაც გულისხმობს ინტერეგზისტენციალურობას. ჩვენ ხომ გვსურს, რომ თეორიამ გვითხრას რაღაც ეგზისტენციალური გაგებით, რაღაც გამაერთიანებელი ჩვენი ეგზისტენციები-სთვის. ამიტომ ვილაპარაკეთ ნახტომზე ამ გაგებითაც და ვთქვით, რომ თეორიის შემთხვევაში მას აქვს სამი წერტილი: საწყისი წერტილი: აწმყო, სწორედ ის ანტინომიური აწმყო, რომელიც შინაგანად მოითხოვს გადალახვას; მეორე წერტილი წარსული ისტორია და მესამე წერტილი — მომავალი, რომელშიც გადალახული იქნება ანტინომიური აწმყო. ეს გადალახვა ვერ მოხდებოდა, რომ არ მომხდარიყო ის უკან დახვევა წარსულში. ეს სამი წერტილი მათ ერთობლიობაში ნიშნავს ისტორიული დროის გამთლიანებას. როგორც ეგზისტენციალური ნახტომი ნიშნავდა ეგზისტენციალური დროის გამთლიანებას, ისე თეორიული ნახტომი ნიშნავს ისტორიული დროის გამთლიანებას.

ლ ე ქ ც ი ა 26

კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ის, რაც დიდი მნიშვნელობისაა ჩვენი სალექციო კურსისათვის — მისი ბიპოლარული სტრუქტურა. ერთი პოლუსია ფედორა როგორც პრობლემა, მეორე პოლუსი კი — კულტურა როგორც პრობლემა. ჩვენ მივიჩნით, რომ დღეს ჩვენთვის თეორიის ახლებურად გაგება და, უფრო სწორად, ამ

ტერმინის შინაარსის განახლება არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე თვით კულტურის თეორია და უფრო მეტიც — ჩვენ მიგვაჩნია, რომ კულტურის თეორიის „როგორობა“ ძირითადად დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გავიგებთ ჩვენ თეორიას როგორც ფენომენს; და ამასთან დაკავშირებით მსურს ხაზი გაუსვათ შემდეგ გარემოებას: რაკი ჩვენი სალექციო კურსის პირველი ნახევარი ეძღვნება იმის განსაზღვრას, თუ როგორ უნდა გავიგოთ თეორია, ხოლო მეორე ნახევარი კი უნდა მიეძღვნას თვით კულტურის თეორიას, ადვილად შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, რომ თეორიის ის გაგება, რომლის შემუშავებას ჩვენ ვცდილობთ, შეიძლება საფუძვლად დაედოს მხოლოდ კულტურის როგორც ფენომენის განსაზღვრას. მაგრამ ეს ასე არ არის. მაგალითად, შეიძლება ჩვენ გვქონდეს საქმე ისეთ ამოცანასთან, როგორიცაა თვით სამყაროს თეორიის აგებაც კი. შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ თეორიის ის გაგება, რომელიც ჩვენ შევიმუშავეთ, შეიძლება საფუძვლად დაედოს თვით სამყაროს როგორც ფენომენის აღქმასა და გააზრებას? კი, რა თქმა უნდა, შეიძლება. თუ ჩვენ გვსურს ავაგოთ სამყაროს თეორია, ეს უნდა იყოს სამყაროს ლოგოსოფიური გაგება; თუ გვსურს ავაგოთ ადამიანის თეორია, ეს უნდა იყოს ადამიანის ლოგოსოფიური გაგება და თუ გვსურს ავაგოთ კულტურის თეორია, ეს უნდა იყოს კულტურის ლოგოსოფიური კონცეფცია. მაგრამ, ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში წამოიჭრება კითხვა: ხომ არ ნიშნავს ლოგოსოფიურობა — თეორიის ეს უმთავრესი და ჩვენთვის გადამწყვეტი ნიშანი — იმას, რომ იგი უნდა მივაწეროთ მხოლოდ ისეთ თეორიებს, რომელთა საგანს წარმოადგენს ჩვენთვის სასიცოცხლო-ეგზისტენციალური მნიშვნელობის მქონე ფენომენები? ასეთი შთაბეჭდილების საფუძველს წარმოადგენს ის, რომ ჩვენს მიერ დასახელებული ფენომენები: ადამიანი, სამყარო, კულტურა სწორედ ასეთი ფენომენებს მიეკუთვნებიან. კი, მაგრამ, ხომ შეიძლება და აუცილებელიცაა ვილაპარაკოთ ისეთ ფენომენთა თეორიაზეც, რომლებიც, პირობითად თუ ვიტყვით, მიეკუთვნებიან „სუბადამიანურ“ რეალობას? ხომ შეიძლება ვილაპარაკოთ სამყაროს ფიზიკურ და ბიოლოგიურ განზომილებათა თეორიაზე? თეორიის ახლებურად გაგების ყველაზე მნიშვნელოვანი მომენტი

მდგომარეობს იმაში, რომ იქნებ მოხდეს მთელი ადამიანური შემეცნების, ადამიანისათვის შესაძლებელი ცოდნის აგებისა და შინაგანი სტრუქტურების გაერთიანება – მიუხედავად იმისა, თუ სამყაროს რომელ ფენომენზეა ლაპარაკი. დღეს, ჩემი აზრით, ბოლომდე ცხადი უნდა გამხდარიყო შემდეგი: შეუძლებელია გეჭონდეს ლაპარაკი რამელიმე ფენომენის შემეცნებაზე, სამყაროს რომელ დონესაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი ისე, რომ ამ შემეცნებას არ მიენიჭოს ის, რასაც ასე ეუსვამდით ხაზს, როცა ვლაპარაკობდით თეორიის ახლებურად გაგებაზე, ე.ი. შეუძლებელია არ მიენიჭოს ის ნიშანთვისება, რომელსაც ვუწოდეთ „ადამიანური სახე“. თუ აქამდე თეორიები იგებოდა ადამიანთან მიმართებაში გაუცხოების ნიშნით, ეს გაუცხოება თეორიასა და ჩვენს შორის, თეორიასა და ჩვენს შინაგან ეგზისტენციალურ განზომილებას შორის, გადალახულ უნდა იქნას. თანამედროვე მეცნიერება წარმოიშვა მე-16, მე-17 საუკუნეებში და არსებითად ეს იყო საბუნებისმეტყველო მეცნიერება. სწორედ მაშინ ჩაყარა საფუძველი იმას, რასაც მეცნიერულობის „დასავლური, ევროპული იდეა“ შეიძლება ეწოდოს. ამ იდეის მიხედვით მეცნიერება უნდა ეფუძნებოდეს, ერთის მხრივ, მათემატიკურ მოდელირებას, მეორეს მხრივ კი – ექსპერიმენტს. და ამავე დროს მეცნიერება უნდა იყოს აუცილებლად სისტემატიზირებული და შემოწმებადი ცოდნა. ე.ი. მეცნიერული კვლევა უნდა წარიმართოს ისე (როგორც თავის დროზე კანტი ამბობდა), „თითქოს ჩვენ არ ვარსებობთ“ და სწორედ ეს დაშვება – პოსტულატი –, რომ „ჩვენ თითქოს არ ვარსებობთ“, უნდა ყოფილიყო შემეცნების ობიექტურობის, მისი შემოწმებადობის გარანტია. რა თქმა უნდა, ჩვენს დროში ამ პოსტულატის მართებულობაში გარკვეულწილად მე-20 საუკუნის მეცნიერულმა პრაქტიკამ შეიტანა ეჭვი – ეს მოხდა, მაგალითად ფიზიკაში. აღმოჩნდა, რომ შეუძლებელია სუბიექტის გამოთიშვა დაკვირვების თუ ექსპერიმენტის პრაქტიკიდან – ისეთი გამოთიშვა, რომ სუბიექტურმა ფაქტორმა არ მოახდინოს არავითარი გავლენა ექსპერიმენტის შედეგზე. მაგრამ როცა ჩვენ გვსურს ვთქვათ, რომ პრინციპულად უნდა იქნას გადალახული თეორიის, ნებისმიერი ფენომენის თეორიის ადამიანის, ჩვენს მიმართ გაუცხოება, ამით კვულისხმობთ, რა თქმა უნდა, ბევრად უფრო მეტს. როცა

ვლაპარაკობთ თეორიის ლოგოსოფიურობაზე, ამ ლოგოსოფიურობის დანახვა, და, რაც მთავარია, მისი განხორციელება ბევრად უფრო „მისაღებად“ გამოიყურება ისეთ ფენომენებზე ლაპარაკისას, როგორც არის ადამიანი, კულტურა და ა.შ. მაგრამ ჩვენ გვსურს ვილაპარაკოთ იმის ზოგად აუცილებლობაზე, რომ უნდა აღდგენილ იქნას ტერმინ „თეორიის“ თავდაპირველი სემანტიკა. „თეორია“ კი, როგორც ვიცით, ნიშნავდა: „ყურებას, ხედვას, ცქერას“. ე.ი. რომელიმე ფენომენის თეორია უნდა ნიშნავდეს ამ ფენომენის ხედვას. (ჩვენ ვგულისხმობთ არა ფიზიკურ ხედვას, არამედ იმ ხედვას, რომელზედაც ლაპარაკობდა პლატონი). მაგრამ, თუ ჩვენ გავითვალისწინებთ მთელ იმ ისტორიულ გამოცდილებას, რომელიც ჩვენ ერთდროულად გვაშორებს პლატონს და გვაკავშირებს კიდევ მასთან და გავითვალისწინებთ ჩვენი დროის უღრმეს მოთხოვნილებასაც, მაშინ საჭირო იქნება ვთქვათ: ჩვენი ხედვა უნდა იყოს არა მარტო გონებრივი, არამედ ერთდროულად გრძობითიც და ნებელობითიც. ეს უნდა იყოს ხედვა, განხორციელებული მთელი ჩვენი არსებით. თუ თეორია არის ანამნეზი ანუ გახსენება, ეს იმას ნიშნავს, რომ იმის წყარო და საფუძველი, რასაც ჩვენ თეორია გვეუბნება, არის ჩვენს მიერ იმისი გაცნობიერებული სახით ხედვა, რასაც ჩვენ გაუცნობიერებლად ჩვენს სიღრმეში ვატარებთ. თუ თეორია მე არ მეუბნება იმას, რაც მე გაუცნობიერებლად, არათემპტიზირებულად უკვე ვიცოდი, მაშინ ამ თეორიის მიერ ნათქვამი ჩემთვის უცხო იქნება, და ეს სწორედ ის გაუცხოებაა, რომელიც უნდა იქნას გადალახული. თუ იგება კულტურის თეორია და ეს თეორია მე მეუბნება რაღაც ისეთს, რაც ჩემთვის აბსოლუტურად უცხოა, რაც არ პასუხობს იმ ჩემს შინაგან კითხვას, რომელსაც ჩემს თავში ვატარებ, მაგრამ ვერ გამოძითქვამს, მაშინ ეს თეორია ჩემთვის „თავს მოხვეული“ იქნება და არ ექნება ჩემთვის ეგზისტენციალური აუცილებლობა. თეორია აუცილებლად უნდა იყოს გახსენება.

ჩვენ გვქონდა ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ თანამედროვე აზროვნება უნდა დავინახოთ ანტინომიურად. ეს ანტინომიურობა კი გამოიხატება აცენტრიზმისა და კულტუროცენტრიზმის ერთდროული არსებობით. და ისიც ითქვა, რომ ამ ანტინომიურობის დანახვა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ჩვენ ერთმანეთისაგან გავმიჯნავთ ეპოქის ზედაპირსა და სიღრმეს. ეპოქის ზედაპირზე ეს ორი პრინციპი თანაარსებობენ და იქნებ შეიქმნას კიდევ შთაბეჭდილება, რომ ისინი ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან, მაგრამ ეპოქის სიღრმეში მათი თანაარსებობა ნიშნავს იმ ანტინომიურობას, რომლის დანახვა, გაგება, ფორმულირება და საბოლოოდ გადალახვა უნდა ჩაითვალოს სიღრმისეულად გაგებული ეპოქის ერთ-ერთ უპირველეს ამოცანად. საერთოდ შეიძლება ითქვას, თუ კაცობრიობის სულიერ ისტორიას დავეფუძნებით, რომ ნებისმიერი ჭეშმარიტი ინოვაცია (სიახლე) იბადება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა „მწიფდება“ რომელიღაც ფუნდამენტური ანტინომია და ხდება მისი გადალახვა. ნებისმიერი ახალი პარადიგმა, სულ ერთია, იქნება ეს რელიგიური, კულტურული, ეგზისტენციალური თუ მეცნიერული პარადიგმა – იბადება სწორედ ასე. ჩვენ პარადიგმათა ეს სახეობები ცალ-ცალკე დავასახელებთ, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ერთმანეთს ფარავენ, ერთმანეთს გულისხმობენ, თუმცა, როგორც ვხედავთ, შესაძლებელია მათი ცალ-ცალკე ფორმულირებაც. ჭეშმარიტად ახალი პარადიგმის დაბადება ხდება მაშინ, როცა ადამიანთა არსებობის სფეროში „მწიფდება“ ისეთი ანტინომია, რომლის შედგომი არსებობა შეუძლებელი და აუტანელი ხდება. სულ ერთია, ხდება ეს ცალკეული ადამიანის, ცალკეული ეგზისტენციის, საზოგადოებისა თუ ცივილიზაციის ფარგლებში. ჩნდება ფუნდამენტური ხასიათის წინააღმდეგობა ორ ერთნაირად მნიშვნელოვან პრინციპს შორის.; ეს წინააღმდეგობა ან უნდა გადაილახოს, ან შეუძლებელი ხდება შემდგომი არსებობა ამ

უკანასკნელი სიტყვის სრული და ჭეშმარიტი მნიშვნელობით. ასე იყო მუდამ.

როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ისეთ უნივერსალურ-ფუნდამენტალურ კანონთან, რომლის „გაუქმება“ არ ძალუძს ისეთ ინოვაციურობით გამოჩეულ ეპოქასაც კი, როგორც არის ჩვენი ეპოქა. ამიტომ, აქედან გამოდინარე, შეიძლება ითქვას: თუ ჩვენ ვაპირებთ კულტურის თეორიის აგებას, მაშინ ეს შემოქმედებითი აქტი უნდა ნიშნავდეს ერთდროულად როგორც ხსენებული ანტინომიის ფორმულირებას, ისე მის გადალახვას. ის, რომ თანამედროვე ეპოქამ თავის დომინანტურ, წამყვან პრინციპად მიიჩნია აცენტრიზმი, უნდა ჩაითვალოს, ალბათ, თანამედროვე ადამიანის არსებობის ევზისტენციალური თვალსაზრისით გარდუვალ ფაქტად. როგორც ჩანს, მართლაც აღარ არსებობს ტრადიციულად გაგებული რომელიმე ცენტრი — სულ ერთია, იქნება იგი გაგებული რელიგიურად, ფილოსოფიურად, მეცნიერულად თუ ევზისტენციალურად, რომელიც არ საჭიროებდეს რადიკალურ შინაგან „რევიზიას“, ან მასზე საერთოდ უარის თქმას. ის ფაქტი, რომ ჩვენი სალექციო კურსი შინაგან-ნად ბიპოლარულია, ნიშნავს იმას — ვთქვათ ეს კიდევ ერთხელ — რომ ჩვენ გვსურს ავაგოთ კულტურის თეორია მაგრამ ამავე დროს გვსურს ავაგოთ — თუ შეიძლება ასე ითქვას — „თეორიის თეორია“ და ეს პირველი ნაწილი ჩვენი სალექციო კურსისა ჩვენთვის არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე მეორე. რა არის საერთოდ თეორია? თეორია ზომ კულტურის გარეშე შეუძლებელია, იგი კულტურის ერთ-ერთი კომპონენტია. და თუ თეორია მისი ყოვლისმომცველი სახით მიზნად ისახავს ისეთი ფუნდამენტის პერმენეტიკას, როგორცაა კულტურა, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთი თეორია ვერ ჩაითვლება კულტურის მხოლოდ ერთ-ერთ კომპონენტად. უფრო მეტიც, ასეთი თეორია ვერ იქნება უბრალოდ ერთ-ერთი თეორიათაგანი ასეთი თეორია უნდა გაგებულ იქნას როგორც კულტურის თვითგააზრება. იქნება უნიკალური სიტუაცია, როცა თეორია გვევლინება მეტაკულტურად (საერთოდ არსებობს აზრი, რომ ფილოსოფია არის მეტაკულტურა, ხოლო მეტაკულტურა ნიშნავს სწორედ კულტურის თვითგააზრებას). მაგრამ რაც უფრო უახლოვდება

თორავ ისეთ შინაგან სტატუსს, როცა იგი გამიზნულია რაღაც ყოვლისმომცველისა და ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანის წვდომაზე, მაშინ უკვე ძალიან ძნელი ხდება თეორიასა და ფილოსოფიას შორის ზღვრის დადება. ამიტომ, როგორც ჩანს, კულტურის თეორია შეუძლებელია არ იყოს ფილოსოფია გარკვეული გაგებით და იქნებ პარადოქსულადაც. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეპოქის არსიდან გამომდინარე ეს ორი კითხვა: „რა არის, ან როგორი უნდა იყოს კულტურის თეორია“. და „რა არის, როგორი უნდა იყოს კულტურა?“ მაქსიმალურად უახლოვდება ერთმანეთს, მაგრამ ეს „ახლოს ყოფნა“ უნდა გავიგოთ დინამიურად და ხდომილებრივად, როგორც მოძრაობა ერთი მეორის შესახებდრად. ეს ისეთი მოძრაობაა, რომელიც შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს და ამ ორი აზრობრივი ფენომენის – თეორიისა და კულტურის – გაგება შეიძლება ბოლომდე ერთმანეთს ვერ დაემთხვეს. მაშინ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კულტურა თავისი არსის (და იქნებ ასევე თავისი სტრუქტურის) ინტენსიურ გამოხატულებას სწორედ თეორიაში პოულობს. და თუ თანამედროვე კულტურაში მართლაც ხდება რადიკალური პარადიგმული ძვრა (რაც ნიშნავს ასევე რადიკალური ანტინომიის მომწიფებასა და მისი გადალახვის აუცილებლობას), მაშინ ამგვარმა ძვრამ თავი უნდა გვამცნოს სწორედ კულტურის თეორიაში. მინდა მივუთითო ერთ მომენტზე, რომელიც, ალბათ, ყველასთვის თავიდანვე შესამჩნევეი იყო: იმაზე, რომ თეორიის გაგების და გააზრების პროცესში, რაც გულისხმობდა თვით თეორიის ხატის ფორმირებას, თავიდანვე მთავარ და გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ჯგზისტენციის ცნება. ვთქვით, რომ თეორია უნდა იყოს ანაშნეზი, ე.ი. იმის გაცნობიერება (გახსენება), რასაც გაუცნობიერებლად ჩვენ ჩვენს თავში ვატარებთ. მაგრამ რას ნიშნავს „ჩვენს თავში“? რა თქმა უნდა, ჩვენი ყოველდღიური არსებობა შეიძლება აღწერილი იქნას წმინდა პრაგმატული ტერმინებით: („სად წახვალ? რას იშოვი? რას დაგვამე? რას გადაწყვეტ? და ა.შ.) მაგრამ თუ ვიფიქრებთ, რომ თეორია უნდა იყოს ანაშნეზი, ე.ი. რომ თეორია უნდა ნიშნავდეს არათემატიზირებულად, მაგრამ მაინც არსებულის გაცნობიერებასა და თემატიზაციას, მაშინ თეორიის გაგება თავიდანვე – თუმცა

იქნებ ხაზგაუსმელად — დაეყრდნობა ეგზისტენციის ცნებას. ვარაუდი იმისა, თუ რას უნდა წარმოადგენდეს თეორია, ამ შემთხვევაში თავიდანვე და არსებითად უკავშირდება ადამიანს — არა ზოგადად ადამიანს და არა ადამიანს როგორც სოციუმს (ე.ი. გარკვეულწილად სტრუქტურირებულ ადამიანურ თავყრილობას); არა, იგი უკავშირდება ადამიანს ადამიანს, როგორც აგზისტენციას. ე.ი. თავიდანვე ნაგულისხმევაა, რომ თეორია უნდა იყოს ის, რაც მნიშვნელოვანს. იქნებ ყველაზე მნიშვნელოვანს ეტყვის ყოველ ჩვენგანს როგორც ინდივიდუალურ ეგზისტენციას. და ამავე დროს თეორია უნდა არსებობდეს არა მხოლოდ ერთი ეგზისტენციისთვის, არამედ ადამიანთა მთელი ერთობლიობისათვის, ე.ი. მას უნდა ჰქონდეს არა უბრალოდ ეგზისტენციალური, არამედ ინტერეგზისტენციალური არსებობა. ჩვენ ვლაპარაკობდით ნახტომზე როგორც ფენომენზე და ვლაპარაკობდით მასზე როგორც ფიზიკური, ისე ეგზისტენციალური და ინტერეგზისტენციალური თვალსაზრისით. ჩვენ ჩავთვალეთ ეს ინტერეგზისტენციალურობა თეორიის ძირითად მაკონსტიტუირებელ ნიშნად. ინტერეგზისტენციალურობა კი არ აუქმებს ეგზისტენციალურობას, არამედ გულისხმობს ეგზისტენციალთა კომუნიკაციას. (გავიხსენოთ „კომუნიკაციის“ თავდაპირველი სემანტიკა. ამ სიტყვის ძირია „კომუნის“, ე.ი. საერთო). მოვიდა, ალბათ, იმისი დრო, რომ თეორიამ თავისი თავი გაიგოს როგორც ინტერეგზისტენციალური რეალობა. რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაში არის ასეთი ცნება: СОБНОСТЬ, რომელიც გულისხმობს ადამიანთა ისეთ ერთიანობას, რომელიც კი არ გამოირიცხავს, არამედ გულისხმობს პოლოფონიურობას, ე.ი. ისეთ ერთიანობას, სადაც ყველა ხმას აქვს თავისი განუმეორებელი უღერადობა, მაგრამ ამავე დროს ხმები ერთობლიობაში ქმნიან პოლიფონიურ მთლიანობას. ჩვენ აქამდე ვლაპარაკობდით და დღესაც ვლაპარაკობთ თეორიის ინტერეგზისტენციალურობაზე, იმ ინტერეგზისტენციალურობაზე, რომლის გარეშეც ვერ იქნება მიღწეული თეორიის ლოგოსოფიურობა. მაგრამ ჩვენ ასევე შეგვიძლია გამოვიყენოთ სიტყვა „СОБНОСТЬ“ (მისი ადეკვატური თარგმანა სხვა ენაზე თითქმის შეუძლებელია). ასე რომ, ინტერეგზისტენციალურობა, რის გარეშეც თეორია შეუძლებელია

და რომლის მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ინტერეგზისტენციალური ნახტომით, გულისხმობს „სობორულობას“. როგორც ჩანს, ეს სიტყვები – ინტერეგზისტენციალურობა და „სობორულობა“ – შინაგანად გარდაქმნიან ერთმანეთს: სობორულობა გულისხმობს შინაგან პოლიფონიუ-რობას, მაგრამ ამა-ვე დროს თვით „სობორულობაც“ შინაგანად საჭიროებს ინტერეგზისტენციალურობას, რადგან სწორედ ეგზისტენციის ცნება პასუხობს კითხვაზე: რა ბაღებს იმ განუმეორებელ ხმას, რომელიც შეადგენს იმ მთლიანის განუმეორებელ შემადგენელ ნაწილს? თუ არსებობს განუმეორებელი ხმა და განუმეორებელ ხმათა „სობორულობა“, მაშინ ყოველი ცალკეული ხმის წარმომშობ წყაროდ უნდა ვიგულისხმოთ ეგზისტენცია, თვით სობორულობის წარმომშობ წყაროდ კი – ინტერეგზისტენციალურობა.

ლ ე ძ ც ი ა 28

როგორი უნდა იყოს თეორია, რომელსაც მოითხოვს როგორც ეპოქის სიღრმე, ასევე ჩვენი ეგზისტენციალური სიღრმე? ჩვენ ჩავთვალეთ, რომ თეორია უნდა პასუხობდეს იმას, რასაც გულისხმობს ამ ორი სიღრმის შეხვედრა, როგორც ადამიანური ფაქტი. ვილაპარაკეთ იმაზეც, რომ თუკი კულტურის თეორია აღვიქვით როგორც კულტურის თვითგააზრება, მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ შინაგანი ჰომომორფიზმი ერთის მხრივ თეორიასა და მეორეს მხრივ თვით კულტურას შორის. (ბუნებრივია, უნდა განვმარტოთ ტერმინი „ჰომომორფიზმი“ – „ჰომოს“- ნიშნავს „მსგავს“, ხოლო „მორფე“- „ფორმას, ჰომომორფულად უნდა ჩაითვალოს ორი ან ორზე მეტი ფენომენი, რომლებიც ამჟღავნებენ ერთიმეორის მიმართ ფორმალურ ანუ სტრუქტურულ მსგავსებას). იქიდან გამომდინარე, რომ თეორია კულტურის თვითგააზრებაა, უნდა ჩავთვალოთ, რომ თეორია ეკუთვნის კულტურას, მაგრამ ეკუთვნის როგორ? იგი მისი ერთ-ერთი ნაწილილი კი არ არის, არამედ თეორია მთლიანობაში იმეორებს კულტურას. ჩვენი კურსის ბიპოლარულობიდან გამომდინარე ხაზი გაუესვათ იმას,

რომ კულტურა როგორც ფენომენი ქვეტექსტურად, იმპლიციტურად მუდამ მონაწილეობდა ჩვენს აქამდე განვითარებულ მსჯელობაში. „ტექსტობ-რივად“ კი, ე.ი. ექსპლიციტურად, ჩვენ მუდამ ვლაპარაკობდით თეორიაზე. მაგრამ კიდევ ერთხელ უნდა ითქვას, რომ ამ თეორიულმა დისკურსმა ჩვენ შეგვისრულა ერთდოულად ორი ამოცანა. ერთის მხრივ, მან შეასრულა ჩვენს მიერ დიად ფორმულირებული ამოცანა: ჩვენ, რა თქმა უნდა, გვსურს ავაგოთ კულტურის თეორია, მაგრამ ამ ამოცანას წინ უნდა უსწრებდეს რეფლექსია თვით თეორიის თაობაზე. დღეისათვის გამოცემულია – პირველ რიგში რუსეთში – ბევრი სახელმძღვანელო: „კულტუროლოგია“, „კულტუროლოგიის საფუძვლები“ და სხვ. მაგრამ თამამად შეიძლება ითქვას: თითქმის ვერც ერთ მათგანში ვერ შევხვდებით იმას, რასაც ვუწოდებთ „მეტათეორიული დისკურსი“. თეორიული რეფლექსია იმის თაობაზე, თუ როგორი უნდა იყოს თეორია, აუცილებელი გახდა თუნდაც ეპოქის იმ შინაგანი ანტინომიურობის გამო, რომელზედაც უკვე გვქონდა ლაპარაკი. ანტინომია შეიძლება ნიშნავდეს ორ რამეს: ან იმ რეალობის შინაგან რღვევას და განადგურებასაც კი, რომლის ფარგლებში ჩვენ გვაქვს ანტინომია. როგორც ვთქვით, ანტინომია არ არის უბრალო წინააღმდეგობა. ეს ისეთი წინააღმდეგობაა, რომელიც „აუტანელია“ იმ რეალობისთვის, რომლის ფარგლებშიც ის ჩნდება. წინააღმდეგობა ან უნდა იქნას გადალახული, ან, თუ არა, მაშინ ეს გადაულახავობა დაემუქრება თვით ფენომენის არსებობას.

ჩვენ უნდა გავიაზროთ კულტურა ისე, რომ ამ გააზრებას შეიძლება ჰქონდეს ორი შესაძლო ვარიანტი: ან აცენტრიზმის მიღება (ე.ი. უნდა ავაგოთ კულტურის ისეთი თეორია რომელიც მიიღებს თავის თავში აცენტრიზმს, თვით იქნება ამ აცენტრიზმის ძირითადი და ცენტრალური დადასტურება). ეს იქნებოდა ამ შემთხვევაში აცენტრიზმის სრული და საბოლოო მიღება, მისი ისეთი მიღება, რომელიც დაფარავდა მთელს ჩვენს სააზროვნო პორიზონტს. მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ დავუპირისპირდებით მთელს ჩვენს სულიერ, ინტელექტუალურ და ზნეობრივ ისტორიას, რადგან გვქონდა შესაძლებლობა იმისა, რომ ხაზი გაგვესვა ცენტრიზმისა და

საზრისის თანხედრის ფაქტისათვის. უფრო გვიან, როცა მოგვიხდება კულტურის განსაზღვრა, ვიტყვი, რომ შესაძლებელია საზრისთა სხვადასხვა ვარაუდი; მაგრამ წარმოდგენილია ადამიანური არსებობა საზრისის გარეშე. ადამიანურ ეგზისტენციას მუდამ „წინ უძღვის“ საზრისი — საზრისისეულობა ანუ არსებობას როგორც ფაქტს „წინ უძღვის“ მუდამ ერთი და გარდუვალი კითხვა: რისთვის? საზრისიც ეს გარდუვალობა არ ეფუძნება მხოლოდ გონებას — იგი ერთდოულად მოიცავს გონებასაც, გრძნობასაც და ნებასაც. საზრისი არის ის ინტეგრალური რეალობა, რომელიც გულისხმობს როგორც ზემოთ დასმულ კითხვას, ასევე პასუხს ამ კითხვაზე. ჩვენ ვიტყვით, რომ საზრისისეულობა არის ეგზისტენციული და არა უბრალოდ ერთ-ერთი ეგზისტენციული, არამედ ისეთი, რომელიც წინ უსწრებს ყველა „დანარჩენს“, აფუძნებს ყველა სხვა ეგზისტენციულს. ამიტომ ჩვენ ვიტყვით, რომ საზრისობრიობა ეს არის მეტაეგზისტენციული, რა თქმა უნდა, ამას ჩვენ ვამბობთ წინსწრების პრინციპით, მაგრამ ამავე დროს ამის თქმას უკვე გვკარნახობს ჩვენი კურსის ის პირველი ნახევარი, რომელიც დაეთმო წმინდა თეორიულ რეფლექსიას — მეტათეორიულ რეფლექსიას. (საკუთრივ თეორიულ რეფლექსიაში ჩვენ რაიმის, რაიმე ფენომენის თეორიულ პლანში გააზრებას ვგულისხმობთ, „მეტათეორიული“ კი ნიშნავს, რომ ჩვენი რეფლექსიის საგნად იქცევა თვით თეორია. ჩვენი კურსის პირველი ნახევარი იყო სწორედ მისი მეტათეორიული მონაკვეთი.

ლ ე მ ც ი ა 29

როგორც ვხედავთ, ჩვენ საქმე გვაქვს კონცეპტუალურ ტრედასთან — სიტუაცია, კატასტროფა, საზრისი, რომელსაც ვეყრდნობოდით ჩვენი მეტათეორიული რეფლექსიის პროცესში და ვნახავთ, რომ იგივე ტრიადა იქნება ჩვენი საყრდენი კულტურის როგორც ფენომენის ლოგოსოფიური გააზრების პროცესშიც. მაგრამ აქამდე სამივე ამ კონცეპტს ჩვენ ვიღებდით იმ სახით,

როგორც ისინი ფიგურირებენ თანამედროვე აზროვნებაში, ე.ი. ისინი როგორც კონცეპტები არ ქცეულან ჩვენი რეფლექსიის საგნად, მაგრამ აქედან მოყოლებული, ე.ი. დღევანდელი ლექციიდან მოყოლებული, ეს კონცეპტები უნდა გავხადოთ აქტიური რეფლექსიის საგნად. რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს იმას, რომ ხილახლა უნდა დავსვათ კითხვა სიტუაციის როგორც ფენომენის შესახებ, ხილახლა უნდა დავსვათ კითხვა კატასტროფის როგორც ეპოქალურ-პლანეტარული მოვლენის შესახებ და ხილახლა უნდა დავსვათ აგრეთვე კითხვა საზრისის შესახებ. ჩვენი სალექციო კურსის პირველ ნახევარში, რომელიც ატარებდა მეტათეორიულ ხასიათს, ჩვენ ვეკითხებოდით ჩვენს თავს არა იმის თაობაზე, თუ რა არის კულტურა, არამედ ვსვამდით კითხვას: რა არის თეორია? და ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას დავეყრდნით ამ ცნებებს ისე, რომ არ გვიცდია მათი შინაარსის არსებითი გაღრმავება – მივიღეთ ისინი იმ სახით, როგორც თანამედროვე აზროვნება მათ გვაწვდიდა. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ამ ეტაპიტად დაწყებული ჩვენ მოგვიხდება გავხადოთ ეს ცნებები ჩვენი საკუთარი რეფლექსიის საგნად, რადგან ჩვენ უკვე ვსვამთ კითხვას არა ისე, როგორც იგი უღერდა აქამდე: რა არის ან რას უნდა წარმოადგენდეს თეორია? არამედ უკვე: რა არის კულტურა, როგორ უნდა გავიგოთ კულტურა როგორც ფენომენი? უკვე ვილაპარაკეთ ჰომომორფიზმის მიმართებაზე ჩვენს მეტათეორიულ რეფლექსიასა და ჩვენს კულტუროლოგიურ რეფლექსიას შორის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ უნდა შევინარჩუნოთ ჩვენთვის ისეთი ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე ცნებები, როგორიცაა სიტუაცია, კატასტროფა და სზრისი, მაგრამ ისინი ვერ გადმოვლენ გარდაუქმნელი სახით ჩვენი სალექციო კურსის იმ ნახევარში, რომელიც უკვე ექსპლიციტურად და გამიზნულად უნდა დაეთმოს პასუხს კითხვაზე: როგორ უნდა გავიგოთ კულტურა როგორც ფენომენი? თუ გვსურს ავაგოთ კულტურის თეორია თეორიის იმ გაგებით, როგორიც ჩვენ შევიძუშავეთ, მაშინ კულტურის თეორია უნდა იყოს ანამნესტური და მაივეტიკური, ეს უნდა იყოს კულტუროლოგიური დისკურსი და არა უბრალოდ კულტუროლოგიური, არამედ კულტურის ლოგოსოფიური დისკურსი. ჩვენ ხომ თეორიას – პრინციპში ნებისმიერ თეორიას

– მაგრამ ამავე დროს გამორჩეულად და პირველ რიგში კულტურის თეორიას მივანიჭეთ ეს ნიშნები. რატომ გამორჩეულად? – იმიტომ, რომ თუკი ნებისმიერი თეორია იბადება კულტურის ფარგლებში და ამიტომ არეკლავს მის სტრუქტურას, კულტურის თეორია უკვე არის კულტურის უკვითგააზრება ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით.

ნებისმიერი რეფლექსია აუცილებლად გულისხმობს რომელიღაც საწყისს წერტილს. ამ შემთხვევაში ჩვენი რეფლექსია ხსენებულ კონცეპტუალურ ტრიადასთან მიმართებაში უნდა დაიწყოს იმის კიდევ ერთხელ თქმით, რომ მისი ფუნდამენტური მნიშვნელობიდან გამომდინარე აუცილებლად მიგვაჩნია მასში შემავალ კანცეპტთა ისეთი შინაარსობრივი გარდაქმნა, რომლის გარეშეც ვერ შედგება ჩვენი, საკუთრივ კულტუროლოგიური დისკურსი, უფრო ზუსტად და კონკრეტულად კი ვერ შედგება კულტურის ლოგოსოფიური თეორია. პირველ რიგში უნდა შევჩერდეთ სიტუაციის ცნებაზე. თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ სიტუაციის ცნება შინაგანად, იმპლიციტურად მაინც, გულისხმობს არა მარტო იმის უშუალო მოცემულობას, რასაც ჩვენ „სიტუაციას“ ვუწოდებთ, არამედ გულისხმობს კიდევ მისი გადალახვის აუცილებლობას. ჩვენ ყველა მომენტში ვიმყოფებით რაღაც სიტუაციაში და ეს სიტუაცია თავის თავში მუდამ შეიცავს გარკვეულ პრობლემურობას. რა თქმა უნდა, ეს პრობლემურობა შეიძლება იყოს მეტად ან ნაკლებად მნიშვნელოვანი თვით გადალახვის თვალსაზრისით და, აქედან გამომდინარე, სიტუაცია შეიძლება ხასიათდებოდეს მეტი ან ნაკლები შინაგანი პრობლემურობით. ჩვენს არსებობაში, ჩვენს ადამიანურ სინამდვილეში მუდამ გვაქვს სიტუაციათა გარკვეული თანმიმდევრობა, სიტუაციათა გარკვეული „ჯაჭვი“. მაგალითად, მოცემულ მომენტში ჩვენ ვიმყოფებით იმ სიტუაციაში, რომელშიც ვართ, და ფორმალურად ეს არის საუბრის სიტუაცია, შინაარსობრივად კი ეს არის სიტუაცია, რომელია ფარგლებში ჩვენ ვცდილობთ გავერკვიოთ გარკვეულ ცნებათა შინაარსი. რა თქმა უნდა, ნებისმიერი სიტუაცია შეიძლება დახასიათდეს სხვადასხვა ასპექტში, მაგრამ ერთი მუდამ ცხადია: სიტუაცია არის ის, რაც უნდა გავლილი, სხვანაირად გადალახული იქნას. რა თქმა უნდა,

უბრალოდ გავლა და გადალახვა როგორც ცნებები ერთმანეთს არ უდრიან: რაზე ვილაპარაკებთ — სიტუაციის უბრალო გავლაზე თუ გადალახვაზე — ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორია სიტუაციის პრობლემურობის ხარისხი.

ლ ე ქ ც ი ა 30

როგორც უკვე ითქვა წინა ლექციაზე, ჩვენ ვიმყოფებით ჩვენი სალექციო კურსის იმ ეტაპზე, როცა უნდა მოხდეს ჩვენი მეტათეორიული რეფლექსიისა და კულტუროლოგიური რეფლექსიის, ე.ი. რეფლექსიის ამ ორი ნაკადის შეხვედრა. ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ კურსის ბიპოლარულობა გულისხმობს არა მარტო რეფლექსიის ამ ორი პოლუსის არსებობას, არამედ — და პირველ რიგში — ამ პოლუსთა შეხვედრას, მათ სინთეზს, მათ პრობლემურ შერწყმას. ის, რაც ითქვა მეტათეორიული თვალსაზრისით, უნდა აქტუალიზირებულ იქნას კულტურის თეორიაში. და არა მარტო იმიტომ, რომ კულტურის თეორიაც თეორიაა, და ის, რაც ითქმის თეორიაზე ზოგადად, აქტუალიზირებულ უნდა იქნას ნებისმიერ თეორიაში, არამედ იმიტომაც — და ეს მეორე მომენტი არანაკლებ მნიშვნელოვანია — რომ კულტურის თეორია, როგორც უკვე ითქვა, წარმოადგენს კულტურის ფარგლებშივე განხორციელებულ კულტურის თვითგაზარებას. ჩვენ ვერ წარმოვიდგენთ კულტურის არსის, მისი სტრუქტურის, მისი გენეზისის, წვდომის ისეთ „ვარიანტს“, რომელიც შეიძლება ხდებოდეს კულტურის გარეთ, კულტურისგან დამოუკიდებელ სივრცეში. ასეთი სივრცე, ამ თვალსაზრისით, უბრალოდ არ არსებობს. კულტურის თეორიის აგების ის მცდელობა, რომელიც ხდება ჩვენი კურსის ფარგლებში, რა თქმა უნდა, ხდება თანამედროვე კულტურის ფარგლებში. თუმცა როცა ვამბობთ: „თანამედროვე კულტურის ფარგლებში“, არ უნდა დავივიწყოთ ის, რომ კულტურასაც ჩვენ აღვიქვამთ ბიპოლარულად — იმ გაგებით, რომ კულტურას — და პირველ რიგში ეს ითქმის გარდამავალ ეპოქათა კულტურებზე — აქვს როგორც

ზედაპირი, ისე სიღრმე. სწორედ ამიტომ ვამბობთ, რომ კულტურაც უნდა გავიგოთ ბიპოლარულად, როგორც ზედაპირისა და სიღრმის ერთიანობა. როცა ვამბობთ, რომ კულტურის აგების ჩვენეული მცდელობა ხდება თანამედროვე კულტურის ფარგლებში, გგულისხმობთ (ყოველ შემთხვევაში, ასეთია ჩვენი ინტენცია, ე.ი. თეორიული განზრახვა), რომ ეს ხდება – უნდა ხდებოდეს – თანამედროვე კულტურის სიღრმის პოზიციებიდან, ეს სიღრმე კი თავისთავად გულისხმობს იმ ინტერეგზისტენციალურ ნახტომს, რომელზედაც ჩვენ უკვე გვექონდა საუბარი. როგორც გვახსოვს, შემდეგნაირია ნებისმიერი ნახტომის (და, შესაბამისად, ინტერეგზისტენციალური ნახტომის) სტრუქტურა: ნახტომი იწყება რომელიღაც წერტილიდან, გულისხმობს შემდეგ ამ წერტილიდან უკან დახევას და შემდეგ კი ისეთ წერტილში „მოხვედრას“, რომელიც არ ემთხვევა არც საწყის წერტილს და არც იმ წერტილს, რომლისკენაც ჩვენ უკან დავიხიეთ. კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, რომ ჩვენ განვასხვავეთ ფიზიკური ნახტომი, ეგზისტენციალური ნახტომი და ინტერეგზისტენციალური ნახტომი და რომ ინტერეგზისტენციალური ნახტომიც გულისხმობს, ისევე როგორც წინა ორი, ამ სამ წერტილს, რომელთაც აქვთ როგორც სივრცითი, ისე დროითი შიდაბუნება. პირველი წერტილი არის თანამედროვე კულტურის ის განზომილება, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდება ზედაპირი და სიღრმე. რა თქმა უნდა, ეს დაპირისპირება სულაც არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ ყოველი ჩვენგანი ერთდროულად ეკუთვნის როგორც კულტურის ზედაპირს, ისე მის სიღრმეს. მაგრამ თუ ჩვენში არის შინაგანი მზაობა იმისთვის, რომ მოვახდინოთ ინტერეგზისტენციალური ნახტომი, მაშინ იგი უნდა შესრულდეს არა ზედაპირის, არამედ სიღრმის პოზიციიდან. მეორე წერტილი. როგორც ვიცით, ნიშნავს უკან დახევას. რას ნიშნავს ეს „უკან დახევა“ მაშინ, როცა ლაპარაკია ინტერეგზისტენციალურ ნახტომზე? გახსოვთ, ეგზისტენციალურ ნახტომში უკან დახევა ნიშნავდა ჩვენს ინდივიდუალურ წარსულში დახევას და ამ წერტილის როგორც მთლიანობის აღქმასა და მომავალში გარდაქმნილი სახით „გადატანას“ და როცა ლაპარაკია ინტერეგზისტენციალურ ნახტომზე, ეს წერტილი უნდა გავიგოთ

როგორც ისტორია მის მთლიანობაში. მესამე წერტილი კი უნდა ნიშნავდეს მომავალს, იმ მომავალს, რომელიც აღიქმნება და შეიქმნება სწორედ თანამედროვეობის სიღრმის პოზიციიდან. ე.ი. ჩვენ თავიდანვე ვგულისხმობთ, რომ შეუძლებელია მოხდეს ინტერეგზისტენციალური ნახტომი, შეუძლებელია ჯერ წარმოადგინო იქნას, ხოლო შესაბამისად შეიქმნას მომავალი ისე, რომ ასეთი მომავლის აღქმასა და შექმნაში არ მონაწილეობდეს ისტორია. ე.ი. მეტათეორიული რეფლექსია ხდება კულტურის ფარგლებში და წარმოადგენს კულტურის თვითგააზრების აუცილებელ მომენტს, ხოლო კულტურის თეორია უკვე არის კულტურის თვითგააზრება მის სისრულეში და სისაყსეში.

კვლავ გავიხსენოთ წინა ლექციაზე ნახსენები კონცეპტუალური ტრიადა (ეს ტრიადა შეიცავდა ძირითადად სამ კონცეპტს - სიტუაცია, კატასტროფა, საზრისი), მაგრამ გავიხსენოთ ისიც, რომ ვერც ერთი „გარედან“ მოსული ცნება ვერ იქცევა ჩვენი კურსის ორგანულ მომენტად, თუკი არ მოხდება მათი შინაგანი გარდაქმნა. ჩვენ ვცდილობთ ავაგოთ კულტურის ლოგოსოფიური თეორია და შეგვიძლია ვთქვათ, ასეთი მცდელობა - ყოველ შემთხვევაში თანამედროვეობის ფარგლებში - მხოლოდ ჩვენს კურსში ხდება (მე უკვე გითხარით, რომ კულტუროლოგიის რომელი კურსი, ან სახელმძღვანელოც არ უნდა ავიღოთ, ამ კურსს ან სახელმძღვანელოს არ ექნება ბიპოლარული სტრუქტურა. ე.ი. კულტურის თეორიას, როგორც წესი, წინ არ უძღვის თეორიის როგორც კონცეპტის გადაზრების მცდელობა და, მითუმეტეს, არსად არ არის ლაპარაკი იმაზე, რომ კულტურის თეორია უნდა იყოს კულტურის ლოგოსოფიური წვდომა). ამიტომ ბუნებრივია, რომ ნებისმიერი ცნება, რომელიც „გარედან“ მოდის, (სიტყვა „გარედან“ აქ უნდა ვიხმართ, რა თქმა უნდა, ფრიად პირობითი გაგებით: ის, რაც თანამედროვეობის წიაღში ხდება, ვერ იქნება ბოლომდე „გარედან“ მოსული). ნებისმიერი ასეთი ცნება ჩვენ უნდა მივიღოთ და მოვახდინოთ მისი, საბოლოო ანგარიშში, ლოგოსოფიური ინტერპრეტაცია. ვფიქრობ, ცნებათა ხსენებულ ტრიადაში კონცენტრირებულია თანამედროვეობის უმთავრესი პრობლემატიკა. გავიხსენოთ ისიც, რაც ჩვენ ჩავთვალეთ თანამედროვე აზროვნების ძირითად პრობლემად: იმ

ანტიონომიურობის გადალახვა, რომლითაც აღბეჭდილია თანამედროვეობა. სწორედ ჩვენი კურსის იმ ეტაპზე, როცა მეტათეორიული რეფლექსია უნდა გარდაიქმნას კულტუროლოგიურ რეფლექსიად, უფრო სწორედ, კულტურის ლოგოსოფიურ რეფლექსიად, აუცილებელია ჩაუკვირდეთ ამ ტრიადას, მოვახდინოთ მისი ლოგოსოფიური რეფლექსია და დავსახოთ მისი ლოგოსოფიური ინტერპრეტაციის გზები. ჩვენ ვლაპარაკობთ სიტუაციაზე, თანამედროვეობაზე როგორც სიტუაციაზე. მაგრამ როგორ გაიგება ეს ტერმინი დღევანდელ აზროვნებაში? ჩვენ ვსვამთ კითხვას: როგორი უნდა იყოს სიტუაციის ჩვენეული ინტერპრეტაცია, ის ინტერპრეტაცია, რომელიც გამომდინარეობს ჩვენი კურსის ლოგოსოფიური მიმართულებიდან, რაში უნდა მდგომარეობდეს სიტუაციის ცნების ისეთი გაფართოება და ამავე დროს გაღრმავებაც, რომლის გარეშეც ეს ცნება ვერ გახდება ამ კურსის ორგანული მომენტი? რა თქმა უნდა, მეტათეორიულ რეფლექსიის ფარგლებში ჩვენ უკვე ერთმანეთს დავუკავშირეთ ეს სამი ცნება, ვლაპარაკობდით თანამედროვე ეპოქალურ – პლანეტარულ სიტუაციაზე და ეს სიტუაცია გავიგეთ როგორც კატასტროფის სიტუაცია, ხოლო კატასტროფა – როგორც საზრისის დაკარგვა. ე.ი. პირველი ნაბიჯი ამ კონცეპტუალური ტრიადის ლოგოსოფიური ინტერპრეტაციისკენ უკვე გადავდგით იმით, რომ ერთმანეთს დავუკავშირეთ ეს სამი ფუნდამენტური ცნება – ფუნდამენტური იმიტომ, რომ ეს ცნებები ერთობლიობაში, სწორედ თავისი ტრიადულობით, თითქოს მიგვანიშნებენ ეპოქის შიდა სახეს. როცა ვამბობთ: „ეპოქა როგორც სიტუაცია“ – ამით ეპოქა უკვე აღვიქვით ადამიანური თვალსაზრისით: არა უბრალოდ ისე, რომ ობიექტურად არსებობს ეპოქა, რომელსაც წინ უსწრებს სხვა ეპოქა და რომელიც არის ისტორიის ნაწილი. კი, რა თქმა უნდა, ეს მართლაც ასეა, მაგრამ ჩვენ ხომ გვსურს ეპოქა აღვიქვათ ეპოქაში ჩვენი შინაგანი ორიენტაციის შესაძლებლობის თვალსაზრისით? კი, ეპოქა არსებობს ობიექტურად, მაგრამ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს ობიექტური არსებობა ჩვენთვის?

როგორ გაიგება სიტუაციის ცნება თანამედროვე მეცნიერულ აზროვნებაში? გამოთქმას „მეცნიერული აზროვნება“ ჩვენ ვხმარობთ პირობითად. ეს პირობითობა ამ შემთხვევაში გამართლებულია. რადგან სიტუაციის ცნება გამოყენებულია როგორც ცალკეულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, მაგალითად სოციოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, ლინგვისტიკაში, ასევე ფილოსოფიაშიც. გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჩვენს კურსში ექნება სიტუაციის ცნების იმ მნიშვნელობას, რომელიც მას მიენიჭა მეოცე საუკუნის ფილოსოფიაში. სიტუაცია მრავალასპექტიანი ცნებაა. პირველი რაც უნდა ითქვას: სიტუაცია არის პირობათა თუ წინაპირობათა ის ერთობლიობა, რომელშიც მულამ იმყოფება ადამიანი, ე.ი. ჩვენი არსებობა, ჩვენი სიცოცხლე მულამ, ყოველ-ჯამს სიტუაციურია და სწორედ ეს არის პირველი. აუცილებლად ხაზგასასმელი ასპექტი სიტუაციის ცნებისა. მეორე ასპექტი ისაა, რომ სიტუაცია მულამ არის, როგორც წესი, რაღაც ისეთი, ანუ პირობათა და წინაპირობათა ისეთი ერთობლიობა, რომელიც ადამიანმა უნდა „გაიაროს“, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უნდა გადალახოს. სიტუაცია, როგორც წესი, ექვემდებარება გადალახვას და ეს მეორე ასპექტი არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე პირველი. გარდა ამისა, სიტუაციას აქვს როგორც გარე, ისე შიდა განზომილება და გარე განზომილებას. ისევე როგორც შიდას, აქვს როგორც დროითი, ტემპორალური, ისე სივრცითი ასპექტები. როგორ უნდა გავიგოთ სიტუაციის გარე განზომილების ტემპორალური და სივრცითი ასპექტები? პირველი უნდა გავიგოთ ისე, რომ ყოველი სიტუაცია დროის მიერ მოტანილია. ყოველი სიტუაცია წინ უსწრებს ჩვენს მიერ ამ სიტუაციის გადალახვის თუ ვერგადალახვის მომენტს. ასე ვთქვათ, თვით დროის მსვლელობა „გვიმზადებს“ ჩვენ სიტუაციებს. სივრცითი ასპექტი სიტუაციის გარე განზომილებისა კი მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენს მიერ მისი გადალახვა გულისხმობს მის შემქმნელ გარეპირობათა გადალახვას. მაგრამ სიტუაციას აქვს ასევე შიდა განზომილებაც, რაც მდგომარეობს იმ ჩვენს შიდა მდგომარეობაში,

რომელსაც ქმნის სიტუაცია. აქედან გამომდინარე, უნდა ვთქვათ, რომ, რა თქმა უნდა, ყოველი სიტუაცია თავისი წარმოშობით ეკუთვნის გარე სამყაროს, იმ სამყაროს, რომელშიც ჩვენ ვიმყოფებით, იგი ამ სამყაროდან, მისი დრო-სივრცეიდან მოდის და მის საპასუხოდ ჩვენში შინაგანად იქმნება გარკვეული მდგომარეობა, ხოლო შემდეგ – სიტუაციის გადალახვისა (თუ არგადალახვის) მომენტი. ეს გადალახვა თავისი სიმარტივისა თუ სირთულის მხრივ მრავალსაფეხურიან რეალობას წარმოადგენს. გადალახვა თავის პირველ საფეხურზე შეიძლება ნიშნავდეს უბრალოდ სიტუაციიდან გასვლას. მაგალითად, ჩვენ ამ მომენტში ვიმყოფებით გარკვეულ სიტუაციაში და ეს სიტუაცია შეიცავს გადალახვის მომენტს, რადგან რაღაც არის სათქმელი და ეს სათქმელი უნდა ითქვას – სხვანაირად ეს სიტუაცია ვერ ამოიწურება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენი გამოცდილებიდან გამომდინარე, ვერ ვიტყვით, რომ ეს გადალახვა არ მოხდება.

დაახლოებით ასეთია სიტუაციის ის ცნება, რომელიც ფიგურირებს თანამედროვე ჰუმანიტარულ აზროვნებაში, ასე ვთქვათ, ფსიქოლოგიიდან ფილოსოფიამდე. მაგრამ XX საუკუნის ფილოსოფიაში სიტუაციის ცნებამ განიცადა ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი აზრობრივი, შინაარსობრივი ტრანსფორმაცია და ეს მოხდა გერმანელი ფილოსოფოსის კარლ იასპერსის აზროვნებაში, რომელმაც შემოიტანა ზღვრულ სიტუაციის ცნება (Grenz situation, რუს. пограничная ситуация) რას ნიშნავს ზღვრული სიტუაცია? (იქნებ გვეთქვა – „სასაზღვრო სიტუაცია“? მაგრამ, მგონი, სჯობია ვთქვათ სწორედ „ზღვრული სიტუაცია“). ერთის მხრივ ცხადია, რომ მთელი ჩვენი არსებობა წარმოადგენს ცვალებად სიტუაციათა „ჯაჭვს“ – ერთი სიტუაციიდან აღმოვჩნდებით ხოლმე მეორე სიტუაციაში, თუმცა არც ის არის გამორიცხული, რომ ერთდროულად ვიმყოფებოდეთ სიტუაციათა რაღაც ერთობლიობაში. მაგრამ, რაც მთავარია, ჩვენი არსებობა მართლაც წარმოადგენს სიტუაციათა ჯაჭვს. ისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა ვილაპარაკოთ ისეთ სიტუაციებზე, რომლებზეც ვიტყოდით, რომ ისინი უკავშირდებიან მთელ ჩვენს არსებობას, უკავშირდებიან იმიტომ, რომ მთელი არსებობა შეიძლება ჩავთვალოთ ამგვარ სიტუაციად? რა შემთხვევაში შეიძლება

სიტუაცია შეეკუფარდოთ მთელ ჩვენს არსებობას? ალბათ ისეთ შემთხვევაში, როცა მისი გადალახვა შეუძლებელია, და შეუძლებელია იმიტომ, რომ თუ სიტუაციას გადალახავ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ სიტუაციის შემდეგ უნდა აღმოჩნდეთ სხვა, მისგან განსხვავებულ სიტუაციაში, მაგრამ არსებობენ თუ არა სიტუაციები, რომლებიც „ფარავენ“ მთელ ჩვენ არსებობას, ე.ი. ისეთი სიტუაციები, რომელთა გადალახვა შეუძლებელია? და აი სწორედ კ. იასპერსმა გამოყო სიტუაციები, რომელთაც მან უწოდა „ზღვრული სიტუაციები“. ზღვრული რა გაგებით? იმ გაგებით, რომ ისინი ზღვარს უდებენ გადალახვის შესაძლებლობებს. კ. იასპერსის შემდეგ დღემდე ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში გამოყოფენ ძირითადად სამ ასეთ, ასე ვთქვათ, გადაულახავ სიტუაციას: ა) სიკვდილის (მისი გარდუვალობის), ბ) დამნაშავედ ყოფნის, ან დანაშაულის გრძნობის გარდუვალობის სიტუაცია, გ) ტანჯვის სიტუაცია (თუმცა იასპერსი გამოყოფდა მეოთხესაც — ბრძოლის სიტუაცია). ე.ი. ლაპარაკია იმ სიტუაციებზე, რომელთა გადალახვა შეუძლებელია. ადამიანმა იცის, რომ იგი მოკვდავია, რომ მისი არსებობა მიემართება სიკვდილისკენ. შეიძლება ამის გადალახვა, შესაძლებელია, ჩამოვიცილოთ ეს სიტუაცია? შეუძლებელია. შესაძლებელია, ადამიანმა თავი არ იგრძნოს დამნაშავედ? შეიძლება ზოგიერთმა თქვენგანმა თქვას, რომ შესაძლებელია, მაგრამ პირადად მე ამას ვერ ვიტყვი. ყოველ შემთხვევაში ის, ვინც ლაპარაკობდა ზღვრულ სიტუაციებზე, ასე არ ფიქრობდა და მე მას ვეთანხმები. მესამე: შეუძლებელია იყო, არსებობდე ისე, რომ არ იტანჯებოდდე? ესეც ისეთი სიტუაციაა, რომელსაც ვერ გადალახავ. ე.ი. ადამიანის არსებობა აუცილებლად არის მოძრაობა სიკვდილისაკენ, გარდუვალად არის დამნაშავედ ყოფნა (კეპლუსისძობ დანაშაულის არა იურიდიულ გაგებას, არამედ სხვა გაგებას, რომელიც ყველა ჩვენთაგანისათვის (ცნობილია). მე მგონი, ბევრი ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ მართლაც არსებობენ გადაულახავი, ე.ი. ზღვრული სიტუაციები, არ არის საჭირო (და კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, რომ იასპერსი მეოთხესაც ასახელებდა — ბრძოლის სიტუაციას: ცხოვრება ნიშნავს, რომ უნდა სულ იბრძოლო, მაგრამ აი ამ ოთხიდან დღემდე თანამედროვე აზროვნებას შემორჩა ძირითადად

ეს სამი ზღვრული სიტუაცია). თქვენი აზრით, თუ ადამიანი მუდამ იმყოფება ზღვრულ სიტუაციებში, მაშინ რას შეიძლება ნიშნავდეს ადამიანისათვის კატასტროფა? ჩვენ უკვე ვთქვით ჩვენი მეტათეორიული მსჯელობის დროს, რომ კატასტროფა ნიშნავს მუდამ რაღაცის დაკარგვას, მაგრამ არ უნდა მოვახდინოთ ამ ცნების ტრივიალიზაცია. აი დაუშვათ, აქვს ადამიანს მანქანა და დაკარგა, დაუშვათ, ჰყავს ადამიანს ახლობელი და დაკარგა ეს ახლობელი: რა თქმა უნდა, დიდი დისტანციაა მანქანის დაკარგვასა და ადამიანს დაკარგვას შორის, მაგრამ ორივე ხომ დაკარგვას. როგორც ერთ, ისე მეორე დაკარგვას, ცხადია, შეუძლია ადამიანს, ყოველ ჩვენგანს, შეუქმნას, სამუდამოდ თუ არა, გარკვეული დროით მაინც კატასტროფის შერძნება. მაგრამ თუ კატასტროფას ეძლევა პლანეტარულ — ეპოქალური ხასიათი, მაშინ დანაკარგი შეიძლება იყოს ის, რასაც ვუწოდებთ საზრისი. შეიძლება ადამიანს „ყველაფერი“ ჰქონდეს. მე ახლა მოვიხმობ ისეთ თანამედროვე ფსიქოლოგს, ფილოსოფოსს და ფსიქოთერაპევტს, როგორიცაა ვიქტორ ფრანკლი. იგი ამბობს: ადამიანს შეიძლება ყველაფერი ჰქონდეს — აწყობილი ცხოვრება, ცხოვრების მაღალი დონე, ყველა მისი ახლობელი იყოს ცოცხალი და ჯანმრთელი და, მიუხედავად ამისა, მან შეიძლება თავი მოიკლას. ასეთი რამ საკმაოდ ხშირია თანამედროვე დასავლეთში, სწორედ იმ ქვეყნებში, სადაც არის ცხოვრების მაღალი დონე. ადამიანი თვითმკვლელობაზე მიდის, როცა მას უნდება ის, რასაც ფრანკლი უწოდებს „ეგზისტენციალურ ვაკუუმს“, ანუ ეგზისტენციალურ სიცარიელეს. ეს ის შემთხვევაა, როცა ადამიანი ამბობს: არ ვიცი მე, რისთვის ვარსებობო. შეიძლება თუ არა ვილაპარაკოთ ეგზისტენციალურ ვაკუუმზე პლანეტარულ-ეპოქალური მნიშვნელობით? ალბათ, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ საზრისის დაკარგვა იძენს სწორედ პლანეტარულ და ეპოქალურ მასშტაბს. შეიძლება თუ არა დაუეკავშიროთ ზღვრული სიტუაციის ფენომენი საზრისის ამგვარ დაკარგვას? რატომ იყო შეუძლებელი ლაპარაკი ეპოქალურ კატასტროფაზე, თუნდაც, დაუშვათ შუა საუკუნეების დროს, ან უმუალოდ მის შემდეგ? რომელი იყო ის პროცესი, რომელიც დაიწყო შუა საუკუნეების შემდეგ და რომელმაც ბოლომდე იჩინა თავი მეოცე საუკუნეში? შევეცადოთ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას

ზღვრული სიტუაციის ცნებაზე დაყრდნობით. როგორი შეიძლება იყოს ადამიანის დამოკიდებულება ზღვრული სიტუაციის მიმართ? ერთ-ერთი ზღვრული და, შეიძლება ითქვას. უმთავრესი ამგვარი სიტუაცია არის სიკვდილის გარდუვალობა. როგორი შეიძლება იყოს მისდამი დამოკიდებულება? ადამიანმა შეიძლება იარსებოს როგორც სირაქლემამ, როცა იგი საფრთხის დროს თავს მალავს ქვიშაში. ე.ი. შეიძლება ადამიანი საერთოდ არ დაფიქრდეს იმაზე, რომ იგი მოკვდავია და აუცილებლად როდისმე უნდა წავიდეს ამ ქვეყნიდან. მაგრამ რას გვეუბნება სიკვდილთან დაკავშირებით ქრისტიანობა? რომ ამქვეყნიური სიკვდილი არის გარდაცვალება, რომ ამქვეყნიური არსებობა არის მხოლოდ ფრაგმენტი იმ არსებობისა, რომელსაც უნდა ჰქონდეს გაგრძელება ჩვენი გარდაცვალების შემდეგ. თუ შენ გაქვს დანაშაულის გრძობა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი გარდუვალად ცოდვილია, მაგრამ ამ ცოდვილობის ტვირთს შენ გიხსნის იესო ქრისტე თავისი ჯვარცმული სიკვდილით. იგი მოველინა სამყაროს სწორედ იმისთვის, რომ იხსნას ადამიანი ცოდვისაგან. და მესამე ზღვრული სიტუაცია: თუ ადამიანი ვერ გაექცევა ტანჯვას, ამ ტანჯვისთვის ადამიანს იმქვეყნიურ არსებობაში ექნება თავისი საზღაური.

მაგრამ რა ხდება მაშინ, როცა დაკარგულია რწმენა? განა ამ შემთხვევაში ზღვრული სიტუაციები აღარ არსებობს? არა, რა თქმა უნდა, ზღვრული სიტუაციები კი არსებობენ, მაგრამ მათი გადალახვა შეუძლებლად გამოიყურება მარტო იმიტომ, რომ ადამიანს არ ძალუძს მათი გადალახვა; რწმენის დაკარგვის შემთხვევაში ჩვენთვის არ არსებობს ზეადამიანური ძალა, რომელიც ჩვენ მოგვევლინებოდა მხსნელად ამ სიტუაციათა გადალახვის თვალსაზრისით. რას ნიშნავს ქართული სიტყვა — „მაცხოვარი“ (რუსული Спаситель)? ქრისტიანული რელიგია არის ხსნის რელიგია. ქრისტიანული რელიგია არ უარყოფს ზღვრულ სიტუაციათა არსებობას, მაგრამ გვეუბნება: კი, მართალია, ამ სიტუაციათა გადალახვა ადამიანს თავისი ადამიანური ძალითა და უნარით არ შეუძლია. მაგრამ ისინი გადაილახებიან ზეადამიანური ნებით და უნარით. მაგრამ თუ ადამიანი კარგავს ამ ზეადამიანური ნების და უნარის რწმენას, მაშინ რჩება ზღვრული სიტუაციებისადმი დამოკიდებულების

მხოლოდ ორი შესაძლო ვარიანტი: !. სირაქლემის „ვარიანტი“, როცა არსებობს ისე, რომ არ ფიქრობ არც იმაზე, რომ როდესმე მოკვდები, არც იმაზე, რომ დამნაშავე ხარ. იგივე ითქმის ტანჯვაზეც როგორც ზღვრულ სიტუაციაზე: როცა ადამიანი არსებობს ერთი ტანჯვის შემსუბუქების მომენტიდან ტანჯვის მეორე ფაქტის დაწყების მომენტამდე. ე.ი. ან სირაქლემის პოზიცია, ან პირიქით, შენ ბოლომდე შეგნებული გაქვს, რომ იმყოფები ზღვრულ სიტუაციებში, ზღვრულ სიტუაციათა ერთობლიობაში და მათი გადალახვა შეუძლებელია და რომ სწორედ ამას ნიშნავს სიტუაციათა ზღვრული ხასიათი. და ამავე დროს არ არსებობს არამც თუ შენი ძალა და უნარი მათ გადასალახავად, არამედ საერთოდ არ არსებობს არაერთგვაროვანი ამგვარი ძალა. არის ზღვრული სიტუაციებისადმი დამოკიდებულების უკვე მეორე „ვარიანტი“, საპირისპირო სირაქლემისეული ვარიანტისა. ეს არის სასოწარკვეთის ვარიანტი. ადამიანი ან გამუდმებით და შეგნებულად იმყოფება სასოწარკვეთის შინაგან სიტუაციაში, ან ცდილობს, ამ სასოწარკვეთის გრძნობის ჩახშობას სხვადასხვა გზით – თუნდაც ნარკოტიკებით.

ლ ე ძ ც ი ა 32

ნებისმიერი ფენომენის გააზრება გულისხმობს, რომ უნდა ვიფიქროთ მის გენეზისზე (წარმოშობაზე), არსებობასა და „ფუნქციონირებაზე“; და თუ ეს ასეა, მაშინ რომელია ის ფენომენი, რომელსაც კულტურა როგორც ფენომენი უშუალოდ უკავშირდება, და უკავშირდება ისე, რომ იგი თვით ამ ფენომენის მიერ წარმოშობილადაც კი შეიძლება წარმოვიდგინოთ? გამოთქმა: „კულტურის საზრისისეული თეორია“ გულისხმობს, რომ კულტურა იბადება საზრისის წიაღში, რომ კულტურას ბადებს საზრისი. როცა ვლაპარაკობთ გენეზისზე, ჩვენ ვგულისხმობთ წარმოშობას როგორც ისტორიული, ისე არსებითი თვალსაზრისით. ჩვენ ამ შემთხვევაში გერმანულ ენას დავეყრდნობით და ვიტყვი: როგორც Anfang-ის, ისე Ursprung-ის თვალსაზრისით. ეს ორი

სიტყვა განსხვავდება ერთმანეთისაგან: Anfang- მუდამ გულისხმობს დასაწყისს დროში და პასუხობს კითხვაზე: როდის? მაგრამ თუ ჩვენ ადამიანურ სინამდვილეს მივუდგებით არა დროითი თვალსაზრისით, არამედ საწყისებრივად, ე.ი. იმ ყოფიერებითი „წყაროს“ თვალსაზრისით, რომელიც მას მუდმივად და არსებითად წარმოშობს და აფუძენებს, მაშინ ეს იქნება ხედავ Ursprung-ის ნიშნით. კულტურა დროში არსებობს, იგი დროითი კონტინუუმის სახით არსებობს. მაგრამ ნებისმიერ არსებობას სჭირდება წარმოშობა არა მარტო დროითი, არამედ ზედროითი თვალსაზრისითაც, (ე.ი. Ursprung-ის თვალსაზრისით). ჩვენი თეორიის ფარგლებში საზრისი არის ის,, რაც სწორედ ასე, ე.ი. ზედროითად და ამავე დროს მუდმივად ყოველწუთიერადაც კი ბადებს კულტურას როგორც ფენომენს. როგორ ხდება ეს, ეს უკვე სხვა საკითხია და ამაზე ვილაპარაკებთ, მაგრამ ამ ეტაპზე საკმარისია იმის თქმა, რომ შეუძლებელია კულტურა ზედროითი თვალსაზრისით არ დაეუკავშიროთ საზრისს.

როგორც ვხედავთ, აუცილებელია საზრისისეული რეფლექსია. მაგრამ, როგორ უნდა დაიწყოს და წარიმართოს ეს საზრისისეული რეფლექსია? ამ კონცეპტის შესაძლო და ამოსაცნობი მნიშვნელობის ნაბიჯ-ნაბიჯ დაკონკრეტების გზით. ეს კი ნიშნავს: საზრისი უნდა დაეუკავშიროთ პირველ რიგში ისეთ კონცეპტს, რომლის ხედავ და განხილვა არამც თუ შესაძლებელია, არამედ ამავე დროს მოითხოვს კოსმიური მასშტაბის ხედავს. კოსმიური მასშტაბის ხედავ კი გულისხმობს იმას, რომ ამ ხედავაში უნდა მოექცეს სინამდვილის ჩვენთვის ცნობილი სტრუქტურული დონეები – ფიზიკური, ბიოლოგიური, ადამიანური (და თუ ჩვენი პოზიცია არ იქნება სეკულარული (რელიგიურობას განრიდებული) მაშინ ღვთიურიც). ჩვენი აზრით, როგორი წინასწარი, (წინასწარი იმდენად, რამდენადაც მაქსიმალურად აბსტრაქტული) განსაზღვრა უნდა მიეცეს საზრისს? საზრისი არის ის, რაც უპირისპირდება ინსტინქტს. როგორც ვიცით, სწორედ ინსტინქტი განსაზღვრავს ცხოველის ქცევას, ყოველ შემთხვევაში, კაცობრიობას ჯერჯერობით ვერ მიუვნია ისეთი პრინციპისთვის, რომელიც, ერთის მხრივ განსაზღვრავდა ცხოველის ქცევას, მეორეს მხრივ კი იქნებოდა ინსტინქტისაგან არსებითად

განსხვავებული. ინსტიქტი რჩება იმ პრინციპად, რომლის იქით და რომლის მიღმა ცხოველთან მიმართებაში ადამიანური შემეცნება ვერ მიდის. ამიტომ, ალბათ, სწორედ საზრისი უნდა ჩავთვალოთ იმ პრინციპად, რომელიც უპირისპირდება ინსტიქტს იმ გაგებით, რომ იგი ასახავს თავის თავში ცხოველური არსებობიდან მოხდენილ იმ ჭეშმარიტად კოსმიურ ნახტომს, რომლის გარეშე შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ადამიანური სინამდვილე. შეუძლებელია არ ვიგულისხმოთ ნამდვილი ყოფიერებითი უფსკრული არსებობის ცხოველურ და ადამიანურ მოდუსებს შორის, მაგრამ ამავე დროს ეს უფსკრული კი არ გამორიცხავს, არამედ გულისხმობს იმასაც, რომ ადამიანი როგორც მიკროკოსმოსი თავის თავში ატარებს სხვა კოსმიურ დონეებს, როგორც სტრუქტურული, ისე ფუნქციური თვალსაზრისით. მაგრამ თუ ჩვენ ამოვალთ ამ უფსკრულიდან, ამ ნახტომიდან, მაშინ სწორედ ინსტიქტს უნდა დავუპირისპიროთ ის, რაც პრინციპულად და მთლიანობაში საფუძვლად უდევს ადამიანურ სინამდვილეს. ასეთი პრინციპი უნდა იყოს საზრისი. სწორედ საზრისია ის, რის გარეშეც ადამიანობა როგორც ფენომენი საერთოდ წყვეტს თავის არსებობას ამ სიტყვის პრინციპული მნიშვნელობით. შეიძლება (და აუცილებელიცაა) საზრისი წარმოვიდგინოთ მის შესაძლო მრავალფეროვნებაში და ეს მრავალფეროვნება დაუკავშიროთ კულტურათა მრავალფეროვნებას. უფრო მეტიც – შეიძლება ვილაპარაკოთ საზრისის მრავალფეროვნებაზე ინდივიდუალურ დონეზეც კი. ასე რომ, საზრისი თავის კონკრეტულ გამოვლინებაში შეიძლება იყოს მრავალფეროვანი: შესაძლებელია საზრისის ვარიაციულობა და იქნებ უსასრულოდ ვარიაციულობაც კი. მაგრამ იმისთვის, რომ ჩვენ მოვახდინოთ საზრისისეული რეფლექსია, ჩვენ გვჭირდება საზრისი როგორც აზრობრივი კონსტრუქტი, როგორც ის ინვარიანტი, რომელიც მთელ ამ შესაძლო ვარიაციას უდევს საფუძვლად. სწორედ ამ თვალსაზრისით საზრისი უნდა დავუპირისპიროთ ინსტიქტს. თუ ჩვენ ერთსაც და მეორესაც ქვევის პრინციპად განვიხილავთ, ამით ჩვენ ტერმინ „ქვევას“ ვანიჭებთ ფართო მნიშვნელობას და ვგულისხმობთ, რომ ადამიანიც და ცხოველიც არსებობენ არა „გაყინულად“. არამედ როგორც თვითგამოვლენათა რაღაც სპექტრის, კომპლექსის სახით.

ცხოველის შემთხვევაში ამ სპექტრს განაგებს ინსტიტუტი, ხოლო ადამიანის შემთხვევაში – საზრისი.

მაგრამ ჩვენი მეორე ნაბიჯი საზრისის განსაზღვრის პროცესში უნდა მდგომარეობდეს იმაში, რომ უნდა შევზღუდოთ ჩვენი ხედვის არეალი და კოსმიური მასშტაბი შევცვალოთ წმინდა ადამიანური მასშტაბით. მაგრამ ამავე დროს, რა თქმა უნდა, უნდა ვიცოდეთ: ხედვის მასშტაბის ეს ცვლილება ჩვენი რეფლექსიის ნაყოფიერების თვალსაზრისით მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება შესაძლებელი, თუ ჩვენ ამ მეორე ნაბიჯის გადადგმისას არ დავივიწყებთ პირველს. ჩვენ მივდივართ დაკონკრეტების გზით და თუ ჩვენ კოსმიური ხედვის შემდეგ მოვექცევით უკვე ადამიანური სინამდვილის ფარგლებში, ეს ნიშნავს იმას, რომ ექსტენსიურ ხედვას შევცვლით ინტენსიური ხედვით. კოსმიური მასშტაბის ფარგლებში საზრისი, როგორც ვნახეთ, უპირისპირდება ინსტიქტს და ეს იყო იყო ექსტენსიური ხედვის მაქსიმუმი, მაგრამ მასშტაბის შეცვლის შემდეგ შევეცადოთ დავინახოთ საზრისი უკვე ინტენსიურად. რას უნდა ნიშნავდეს კონცეპტუალური თვალსაზრისით ეს უფრო დაკონკრეტებული ნაბიჯი? რომელია ის კონცეპტი, რომლის გარეშე შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ადამიანური არსებობის ფორმა და შინაარსი? ჩვენ ამ დროს ვლაპარაკობთ არა პრინციპზე, რომელიც განასხვავებს ადამიანურ არსებობას ცხოველის არსებობისაგან, არამედ ვგულისხმობთ სწორედ ადამიანის არსებობის ფორმასა და შინაარსს. ეს ფორმა-შინაარსი იწოდება სიტყვით: „ეგზისტენცია“. სწორედ „ეგზისტენცია“ არის სპეციფიკურად და უნიკალურად ადამიანური არსებობის ფორმა-შინაარსის აღმნიშვნელი ტერმინი. ჩვენ ვგულისხმობთ ტერმინ „ეგზისტენციის“ იმ მნიშვნელობას, რომელიც სპეციფიკურად, რელიეფურად გამოიკვეთა მე-20 საუკუნის ფილოსოფიაში როგორც საკუთრივ ადამიანური არსებობის აღმნიშვნელი ტერმინის მნიშვნელობა. თუ ჩვენ საზრისს დავუკავშირებთ ეგზისტენციას, მაშინ დაისმის კითხვა: როგორ უნდა გავიგოთ საზრისი ეგზისტენციასთან მისი შინაგანი სიღრმისეული კავშირის თვალსაზრისით? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შეუძლებელია ამ ტერმინების ერთმანეთთან არ დაკავშირება და შეუძლებელია ამავე დროს საზრისის, როგორც ცნების დაკონკრეტება „ეგზისტენციასთან“

კავშირის გარეშე. ის, რაც კოსმიური მასშტაბით განსაზღვრავს ადამიანს, უდავოდ უნდა იყოს დაკავშირებული ადამიანური არსებობის ფორმა – შინაარსთან. საზრისის, როგორც ცნების (კონცეპტის) განსაზღვრა კოსმიურ – ექსტენსიურ დონეზე შესაძლებელი გახდა ქვევს ცნებაზე დაყრდნობით: საზრისი როგორც ადამიანური ქვევის პრინციპი ჩვენ დაუპირისპირეთ ინსტიქტს როგორც ცხოველური ქვევის პრინციპს. როგორც ვხედავთ, ამ განსაზღვრა – დაპირისპირების პროცესში კონცეპტუალური „მედიატორის“ („შუამავლის“) როლი შეასრულა ქვევის ცნებამ. არსებობს თე არა ცნება, რომელიც შესძლებდა მსგავსი „მედიატორული“ როლის შესრულებას საზრისის ჩვენეული განსაზღვრის ინტენსიურ – ადამიანურ დონეზე და არსებითად, პრინციპულად დაუკავშირებდა ერთმანეთს საზრისისა და ეგზისტენციის ცნებებს? ვფიქრობთ, რომ სწორედ ასეთი ცნებაა ეგზისტენციალის ცნება.

ლ ე ძ ც ი ა 33

როგორც უკვე ითქვა, საზრისის კონცეპტუალური ხედვა უნდა ატარებდეს თანდათანობით დამაკონკრეტებელ ხასიათს. ჩვენ დაეიწყეთ საზრისის კონცეპტუალური ხედვის ყველაზე უფრო აბსტრაქტული დონიდან: დაეინახოთ საზრისი ინსტიქტის ფონზე, ეს ნიშნავს, რომ დაეინახოთ იგი კოსმიური მასშტაბით. შემდეგ კი, როგორც ვიცით, აუცილებელი ხდება დაეინახოთ საზრისი უკვე საკუთრივ ადამიანური მასშტაბით, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი უნდა დაუკავშიროთ ისეთ ანთროპოლოგიურ (ადამიანისმცოდნეობით) ცნება-ტერმინს, როგორც არის ეგზისტენცია. რა თქმა უნდა, ანთროპოლოგიის სფეროში შეიძლება შევხვდეთ ძალიან ბევრ ცნებას, რადგან ანთროპოლოგიას ისევე აქვს თავისი ცნებითი აპარატი, როგორც აზროვნების ყველა სხვა სფეროს. მაგრამ ჩვენ გვსურს დაუკავშიროთ საზრისი ყველა ამ ცნებათაგან ფუძემდებელს და ფუძემდებლად კი უნდა მივიჩნიოთ სწორედ ეგზისტენციის ცნება: მიგვაჩნია, რომ ყველა დანარჩენი

ცნება ანთროპოლოგიის ფარგლებში გამაროლებული იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი - ეს ცნებები - მოიაზრებიან სწორედ ეგზისტენციასთან არსებით კავშირში. სხვანაირად, მეტაფორულად რომ ვთქვათ: თუ ისინი იქნებიან „გაშუქებულ. განათებული“ იმ შემეცნებითი „შუქით“, რომლის წყაროდ ეგზისტენციის ცნება უნდა მივიჩნიოთ. სწორედ ეგზისტენცია ბაძებს თავის გარშემო - თუ, რა თქმა უნდა, სიტყვას „გარშემო“ მეტაფორული მნიშვნელობით ვიხმართ - „ეგზისტენციალებად“ წოდებულ საარსებო სტრუქტურებს. და სწორედ ყოველივე ამის გათვალისწინებით ჩვენ უნდა გადავდგათ მეტად თუ ნაკლებად გადამწყვეტი ნაბიჯი საზრისის ცნების შემდგომი დაკონკრეტების მიმართულებით. რაძენადმე ჩვენ იგი უკვე დაკონკრეტეთ მაშინ, როდესაც იგი დაინახეთ ინსტინქტის ფონზე, მაგრამ ეს იყო პირველი ნაბიჯი და შემდეგი დაკონკრეტება უნდა მოხდეს ეგზისტენციასთან მიმართებაში. ეს დაკონკრეტება უნდა გამოიყურებოდეს, როგორც ჩანს, შემდეგნაირად: საზრისობრიობა, ე.ი. საზრისის გარდუვალი არსებობა (მოცემულობა) არა როგორც უბრალოდ ერთ-ერთი ეგზისტენციალთა შორის, არამედ როგორც ისეთი ეგზისტენციალი, რომელიც საბოლოო ანგარიშში - სწორედ საბოლოო ანგარიშში - ბაძებს სხვა ეგზისტენციალებს და განსაზღვრავს მათ შიდა არსს - ე.ი. კავშირს ეგზისტენციასა და ეგზისტენციალთა შორის. (გავიხსენოთ: მ. ჰაიდეგერის მიხედვით ეგზისტენციალებს წარმოადგენენ ადამიანის არსებობისთვის დამახასიათებელი ის ნიშნები, რომლებიც მისი ეგზისტენციიდან გამომდინარეობენ. ეგზისტენციალიები უნდა გავმიჯნოთ კატეგორიებისგან - იმ ყოფიერთა არსებობისთვის დამახასიათებელი ნიშნებისაგან, რომლებიც არაეგზისტენციალურად „ყოფიბენ“. ტერმინში მეტაეგ-ზისტენციალი“, რომლის შემოტანა სააზროვნო პრაქტიკაში ჩვენ აუცილებლად მივიჩნიეთ, პრეფიქსი „მეტა“ - ნიშნავს შემდეგს: ლაპარაკია ისეთ ეგზისტენციალზე, რომლის როლი და მნიშვნელობა აღემატება ნებისმიერი ეგზისტენციალის როლსა და მნიშვნელობას: ეგზისტენციალი როგორც ზეეგზისტენციალი. თუ, მაგალითად, როგორც მე-20 ს-ის ფილოსოფია გვეუბნება, ისეთი ეგზისტენცია, როგორიც არის „Sein zum Tode“- „სიკვდილისკენ

მიმართული ყოფნა“ ანუ ადამიანის გარდუვალი მოძრაობა სიკვდილისკენ – არის ეგზისტენციალი, მაშინ ის, თუ როგორ იქნება კონკრეტულად გაგებული ეს ეგზისტენციალი, დამოკიდებული უნდა იყოს ისეთ მეტაეგზისტენციალზე, როგორიც არის საზრისობრიობა. რაში ხელავს ადამიანი არსებობის საზრისს? ჩვენ ვნახავთ, რომ სწორედ ამ კითხვაზე პასუხობს კულტურა. ჩვენ ვნახეთ, როცა ლაპარაკი გვქონდა ზღვრულ სიტუაციაზე, რომ მათ მიმართ შესაძლებელია ძირითადად ორი ადამიანური პოზიცია: 1. შეიძლება დაივიწყო ზღვრულ სიტუაციათა არსებობა. 2. როცა შენ ისინი დაივიწყებული არა გაქვს, იცი მათ შესახებ, მაგრამ ცდილობ გაექცე ამ ცოდნას. როცა ჩვენ ვაბობთ, რომ საზრისისეულობა არის ეგზისტენციალი, მაგრამ არა უბრალოდ ეგზისტენციალი, არამედ მეტაეგზისტენციალი, ეს იმას ნიშნავს, რომ საზრისისეულობა თვითონ არის ზღვრული – ზეზღვრული! სიტუაცია, ეს არის ის (ზე)ეგზისტენციალი, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს დამოკიდებულებას ზღვრული სიტუაციების მიმართ. როგორია ჩვენი დამოკიდებულება ზღვრული სიტუაციების მიმართ? ეს ის კითხვაა, რომელზეც უნდა უპასუხოს, ალბათ, პირველ რიგში ისეთმა კონცეპტმა, როგორიც არის საზრისი. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ საზრისი მთლიანად ამოიწურება იმით, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ზღვრული სიტუაციებისადმი ჩვენს დამოკიდებულებას? ეს არის, ჩემის აზრით, ძალიან მნიშვნელოვანი კითხვა. სხვათაშორის, ამ კითხვასთან დაკავშირებით მე მახსენდება ალბერ კამიუს ერთი გამონათქვამი, რომლის მნიშვნელობა, ჩემის აზრით, ძალიან ახლოს არის იმ კითხვასთან, რომელიც ჩვენ დავსვით. მან თქვა, (შეიძლება ზუსტად ვერ ვახდენ ციტირებას, მაგრამ ვფიქრობ, რომ საკმაოდ ზუსტად გადმოვეცემ აზრს): „რამდენი განზომილება აქვს, დაუშვათ, სამყაროს – სამი თუ ოთხი? – ამ კითხვას შეუძლია დაიცადოს. მთავარია: აქვს აზრი ჩვენს არსებობას, ღირს ამ ქვეყნად არსებობა? – ეს არის, რა თქმა უნდა, კითხვა, დასმული საზრისთან დაკავშირებით. და თუ ჩვენ დავუბრუნდებით ზღვრულ სიტუაციებს, ვცადოთ ყოველი ზღვრული სიტუაციის ფარგლებში დავსვათ ეს კითხვა – კითხვა, რომელიც პრინციპში დასვა კამიუმ. რას ნიშნავს ჩვენი არსებობა? – გზას

სიკვდილისკენ, სიკვდილი ხომ გარდუვალა. გახსოვთ, რას ამბობს გერმანი თავის ბოლო არიაში: „Что верно? смерть одна“ – ეს იგი, ერთადერთი, რაშიც ადამიანი შეიძლება იყოს დარწმუნებული, ეს არის სიკვდილი, დანარჩენი ყველაფერი კითხვის ნიშნის ქვეშ არის. რა შემთხვევაში შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს ამ კითხვაზე პოზიტიური პასუხი? ე.ი. რა შემთხვევაში შეიძლება ჰქონდეს ადამიანურ არსებობას საზრისი? ე.ი. კამიუს სიტყვებით რომ ეთქვათ: ღირს თუ არა ამქვეყნად არსებობა? ჩვენ ვიცით – ქრისტიანული რელიგიის პასუხი ამ კითხვაზე: ამ ქვეყნად ჩვენი ყოფნა არის მხოლოდ ფრაგმენტი ჩვენი იმ ყოფნისა, რომელიც აღემატება მიწიერ არსებობას. სიკვდილი, როგორც ამას ქართული ენა ამბობს, არის არა ჩვენი მოსპობა, არამედ გარდაცვალება. რა თქმა უნდა, ასეთი პასუხი ზემოთ დასმულ კითხვაზე მისაღებია და იმდენად არის მისაღები, რომ შეიძლება საზრისის როლი შეასრულოს ჩვენს არსებობაში, მაგრამ იგი მისაღებია მხოლოდ მისთვის, ვისაც სწამს – არა მხოლოდ და არა უბრალოდ ღმერთი – ღვთის რწმენა ქრისტიანული თვალსაზრისით არ ნიშნავს რწმენას ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით. არსებობს აზრი – და მე მას ვიზიარებ, რომ ნამდვილი რწმენითი რელიგია არის მხოლოდ ქრისტიანული რელიგია, ე.ი. რწმენა როგორც ფენომენი ამ სიტყვის სრული გაგებით მოიტანა მხოლოდ ქრისტიანობამ. დასკვნამდე, რომ ღმერთი არსებობს, შეიძლება მიხვიდე უბრალო ლოგიკის გზითაც კი: არსებობს სამყაროსეული მრავალფეროვნება, მაგრამ ამ მრავალფეროვნებას ხომ უნდა ჰქონდეს რაღაც ერთი ძირი. გარდა ამისა, ეს მრავალფეროვნება ისეთია, რომ შეუძლებელია ეს „ძირი“ არ ატარებდეს შემოქმედებით ხასიათს. რა თქმა უნდა, ეს შეიძლება პრინციპში დასკვნაც არ იყოს, არამედ იყოს ის, რასაც შენ გეუბნება შენი ინტუიცია, აზრიც და გრძნობაც: შეუძლებელია სინამდვილე იყოს ისეთი, როგორც არის მხოლოდ რაღაც ბუნებრივი განვითარების შედეგად. რწმენა კი, ამ სიტყვის სრული და ჭეშმარიტი მნიშვნელობით ნიშნავს იმას, რასაც გულისხმობს ქრისტიანული რელიგია: უნდა გწამდეს, რომ ღმერთმა ქვეყნად მოაუღინა თავისი ძე. გწამდეს, რომ მას ისე უყვარს ადამიანი, რომ მოაუღინა თავისი ძე მისი ცოდვების გამოსასყიდად, „გაიმეტა“ თავისი ძე ჯვარცმისათვის. უნდა

გწამდეს. რომ ის. ვინც შემდეგ ჯვარს ეცვა, დაიბადა ისე, როგორც ამას გვეუბნება სახარება, გწამდეს, რომ იგი აღდგა ჯვარზე სიკვდილის შემდეგ. სწორედ ყველაფერ ამას მთლიანობაში გულისხმობს ისეთი სიტყვა, როგორიც არის „რწმენა“. და თუ ადამიანს ასეთი რწმენა აქვს, მაშინ მისი დამოკიდებულება ისეთი ზღვრული სიტუაციის მიმართ, როგორიც არის სიკვდილის გარდაუვალობა, იქნება სულ სხვანაირი, ვიდრე იმისი, ვისაც ეს რწმენა არა აქვს. უფრო მეტიც, შეიძლება კი სიკვდილის ეს გარდაუვალობა ამ შემთხვევაში ჩავთვალოთ აბსოლუტური გაგებით ზღვრულ სიტუაციად?— არა, იგი ზღვრული იქნება მხოლოდ ჩვენი ამქვეყნიური არსებობის ფარგლებში და ამქვეყნიური არსებობის თვალსაზრისით, მაგრამ თუკი ეს ქვეყანა არის მხოლოდ სინამდვილის ფრაგმენტი და არა მთელი სინამდვილე, თუკი ჩვენი არსებობაც არის ფრაგმენტი ჩვენი არსებობის როგორც მთლიანის და ა.შ., მაშინ, რა თქმა უნდა, ზღვრულობა კარგავს აბსოლუტურ ხასიათს. მართალია, ადამიანი ვერ გადალახავს სიკვდილის გარდაუვალობის სიტუაციას თვითონ და ამ გაგებით ეს ზღვრული სიტუაციაა, მაგრამ იგი მას გადალახავს ზეადამიანური ძალის ნებით. მეორე ზღვრული სიტუაცია — დანაშაულობაში ყოფნა: წუთი წუთს მიჰყვება, დღე დღეს, კვირა კვირას და ადამიანს აქვს შეგრძნება, რომ იგი სულ უფრო და უფრო „ეფლობა“ იმაში, რასაც დანაშაული ჰქვია. როგორი იქნება ამ ზღვრული სიტუაციის მიმართ იმისი დამოკიდებულება, ვისაც აქვს რწმენა ქრისტიანული გაგებით? კი, რა თქმა უნდა, ჩვენ ჩვენი ძალებით მას ვერ გადავლახავთ, მაგრამ ფაქტობრივად იგი უკვე გადალახულ იქნა იესოს ჯვარცმის ფაქტით: ზეადამიანურმა ძალამ თავისი ნებით გამოგვიწოდა თავისი მხსნელი ხელი. და რაც შეეხება ისეთ ზღვრულ სიტუაციას, როგორიც არის ტანჯვა? — მან, ვინც იტანჯება, უნდა იცოდეს, რომ — დაუბრუნდეთ იმას, რაც უკვე ვთქვით — ამქვეყნიური არსებობა არ არის არსებობა ამ სიტყვის მთელი და სრული გაგებით. ამქვეყნიური ტანჯვა შეიძლება იქნას — და შეიძლება კი არა, არამედ აუცილებლად იქნება — „კომპენსირებული“ იმქვეყნიური ნეტარებით.

უნდა გვახსოვდეს, რომ ჩვენთვის უკვე კარგად ცნობილ კონცეპტუალურ ტრიადას განვიხილავთ სწორედ ჩვენი მეტათეორიული დისკურსისა და საკუთრივ კულტუროლოგიური დისკურსის მიჯნაზე – იმ მომენტში, როცა უნდა მოხდეს დისკურსის პირველი „ნახევრიდან“ მეორეზე გადასვლა, ე.ი. უნდა მოხდეს დისკურსის ამ ორი სახეობის „შეხვედრა“. თუ ჩვენ ამ კონტექსტს დავივიწყებთ, მაშინ აღმოვჩნდებით იმის აუცილებლობის წინაშე, რომ ბოლომდე მივყვეთ იმ პრობლემებს, რომლებიც იგულისხმება ამ კონცეპტებით – საზრისის პრობლემას, სიტუაციის პრობლემას, კატასტროფის პრობლემას მათი შესაძლო განვითარებისა და გაღრმავების მასშტაბით. მაგრამ, რა თქმა უნდა ეს ვერ იქნება ჩვენი განზრახვა, ჩვენ ამ კონცეპტებს განვიხილავთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამ განხილვას მოითხოვს ჩვენი კონტექსტი. რა თქმა უნდა, ჩვენივე კონტექსტი ზღუდავს ამ კონცეპტთა შესაძლო განხილვის დიაპაზონს – ზღუდავს, რადგან ასე „იქცევა“ ნებისმიერი კონტექსტი – ზღვარს უდებს იმ პრობლემატიკას, რომელიც უკავშირდება ამ კონტექსტის ფარგლებში მოქცეულ კონცეპტებს, მაგრამ ამავე დროს ჩვენეული კონტექსტით განპირობებული ეს შეზღუდვა ნიშნავს ამ კონცეპტებისათვის ლოგოსოფიური შინაარსის მინიჭებას და, შესაბამისად, მათ ინტენსიურ ხედვას. ნებისმიერი კონცეპტი შეგვიძლია დაინახოთ ექსტენსიურად, ანუ ყველა იმ პრობლემურ კავშირთა გათვალისწინებით, რომლებიც ამ კონცეპტებისთვის ბუნებრივი და შესაძლებელია, მაგრამ შეიძლება განვიხილოდ ინტენსიურადაც. იმდენად, რამდენადაც ჩვენი დისკურსი შინაგანად უკავშირდება ეპოქის ფუნდამენტურ ანტინომიას, იმდენად ჩვენს მიერ განსახილველი კონცეპტები ექცევიან ჩვენს მიერ მათი ხედვის ინტენსიურ კონტექსტში. ინტენსიურობა ამ შემთხვევაში ნიშნავს როგორც ამ სამი კონცეპტის თანმიმდევრულ ურთიერთდაკავშირებას, ისე მათ პირდაპირ, უშუალო კავშირს იმასთან, რასაც ჩვენ ეპოქის ფუნდამენტური ანტინომია ვუწოდებთ.

ამ მოკლე შესავლის შემდეგ (ეგულისხმობ „შესავალს“ მხოლოდ დღევანდელი ლექციის ფარგლებში) დაეუბრუნდეთ საზრისის როგორც კოცეპტის იმ განხილვას, რომელიც წინა ლექციაზე დავიწყეთ. როგორც გვახსოვს, ჩვენ გვსურს ჯერ დავინახოთ საზრისი მის კონცეპტუალურ კავშირთა თვალსაზრისით და საფეხურებრივად დავაკონკრეტოთ მისი შესაძლო შინაარსი ამ კონცეპტუალურ კონტექსტზე დაყრდნობით. ამ მიზნით ჩვენ მივმართეთ ჯერ ინსტინქტის კონტექსტს, შემგვეგზისტენციის და, შესაბამისად, ეგზისტენციათა კონტექსტს. სწორედ ამ ბოლო ნაბიჯის გადადგამამ მიგვიყვანა იქამდე, რომ საზრისს მივანიჭეთ მეტაეგზისტენციალის სტატუსი. ე.ი. ჩვენი სალექციო კურსის ფარგლებში „გაჩნდა“ გამოთქმა „საზრისი (საზრისისეულობა) როგორც მეტაეგზისტენციალი“ და ჩვენ ვნახავთ, რომ ეს გამოთქმა შეასრულებს მნიშვნელოვან როლს კულტურის ჩვენეულ, ანუ ლოგოსოფიურ გაგებაში. ე.ი.. თუ დავსვამთ კითხვას: რა არის კულტურა?—, და თუ შევეცდებით ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას, პასუხის გაცემის ეს მცდელობა აუცილებლად უნდა დაეფუძნოს იმ, შეიძლება ითქვას „კონცეპტუალურ ნეოლოგიზმს“, რომელიც უღერს ასე: „საზრისი, როგორც მეტაეგზისტენციალი“. რა თქმა უნდა, ჩვენ მოგვიხდება შემდგომ ნაბიჯთა გადადგმა ამ მიმართულებით, ე.ი. მოგვიხდება დაუკავშიროთ საზრისი იმ სხვა კონცეპტთა წრესაც, რომელმაც უნდა წარმოაჩინოს მისი არანაკლებ მნიშვნელოვანი განზომილებები. მაგრამ, სანამ ჩვენ ამ შემდგომ ნაბიჯს გადავდგავთ, დავსვათ კითხვა: თუ საზრისი არის, როგორც აზრთა მსვლელობამ გვიჩვენა, მეტაეგზისტენციალი, ანუ ის ეგზისტენციალი, რომელიც თავის თავში ახდენს ყველა დანარჩენი ეგზისტენციალის ინტეგრირებას, ე.ი., სხვანაირად რომ ვთქვათ, არის ეგზისტენციალთა ინტეგრალი, მაშინ როგორ უნდა დავინახოთ ჩვენ საზრისი? ეს არის კითხვა, რომელიც ისმის, ჩემის აზრით, ნებისმიერი ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ცნების (კონცეპტის) განხილვისას, ნებისმიერი კონცეპტუალური რეფლექსიის პროცესში. როგორ დავინახოთ საზრისი — სტატტიკურად თუ დინამიურად? როგორც ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული აზრობრივი „ოღენობა“, თუ როგორც ხდომილება? — ვინც ყურადღებით

მიყვება ჩვენს სალექციო კურსს, იცის, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში ჩვენ ვიხრებით კონცეპტუალური რეფლექსიის მეორე „ვარიანტისკენ“ და, შესაბამისად, საზრისი უნდა აღვიქვათ როგორც ხლომილება. ეს ნიშნავს: ჩვენთვის იგი არის არა ის, რაც არის, არამედ ის, რაც, როგორც ვხედავთ, ჩვენ გვიჩვენია, სიტყვა „დინამიურობის“ მაგივრად ვიხმართ სიტყვა „ხლომილება“, რადგან ყველაფერი, რაც ითქვა საზრისზე და ყველაფერი ის, რაც საერთოდ ითქვა ჩვენი სალექციო კურსის ფარგლებში, არა მარტო გვაძლევს უფლებას, არამედ გვავალდებულებს კიდევ, რომ საზრისს მივანიჭოთ არა უბრალოდ დინამიურობის, არამედ სწორედ ხლომილობრიობის სტატუსი.

რას ნიშნავს ზემოთ ნათქვამი? რას უნდა ნიშნავდეს საზრისის ხლომილობრიობა? გავიხსენოთ ის, რაც უკვე ითქვა საზრისზე არა მარტო ჩვენი სალექციო კურსის ფარგლებში, არამედ ჩვენი საუბრების უკვე ამ ეტაპზე. სახელდობრ, მე ვგულისხმობ იმ ეტაპს, რომელზეც ჩვენ საზრისს მივანიჭეთ მეტაეგზისტენციალის სტატუსი. ყოველი ჩვენგანისთვის საზრისი უკავშირდება კითხვას: რისთვის? ადამიანური არსებობა შეიძლება აღქმულ იქნას ისე, როგორც მას აღიქვამდა ქრისტიანული, უფრო ფართოდ კი – ბიბლიური – რელიგია, ე.ი. რომ ადამიანთა მოდგმა არსებობს ღვთიური შემოქმედების შედეგად; მაგრამ შეიძლება ვიფიქროთ ისეც, როგორც ფიქრობს თანამედროვე ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია, ანუ ჩავთვალოთ, რომ ადამიანი „გადმოსროლილია სამყაროში“ და ამიტომ ერთ-ერთი პირველი ეგზისტენციალი არის სწორედ სამყაროში გადმოსროლილობის შეგრძნება. (შენ ხარ აქ და არ იცი, რატომ, რისთვის ხარ, შენ არ მოგინდომებია, არ განვიზრახვია აქ ყოფნა, მაგრამ მაინც ხარ: უბრალოდ ხარ – „მორჩა და გათავდა“, ეს არის ფაქტი). ე.ი. ჩვენი ამქვეყნად ყოფნა შეიძლება აღვიქვათ როგორც კონტრასტულად განსხვავებული ფაქტები – ან როგორც ღვთის წყალობა, ან როგორც „გადმოსროლილობა“. მაგრამ, ნებისმიერ შემთხვევაში, თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ საზრისზე, საზრისი გულისხმობს არა ფაქტობრივ არსებობას, რა სახისაც არ უნდა იყოს ჩვენთვის ეს არსებობა, არამედ კითხვას: რისთვის? და ვნახეთ: თუ ამ კითხვაზე პასუხი არ არსებობს, მაშინ ჩნდება ის, რასაც თანამედროვე აზროვნებაში

„ეგ ზისტენციალურ ვაკუუმს“ უწოდებენ. საპირისპირო შემთხვევაში კი ჩნდება არა ეგ ზისტენციალური ვაკუუმი. არამედ ეგ ზისტენციალური სისავსე.

მაგრამ ის, რაც ჩვენ ახლახან ვთქვით და ნაწილობრივ გავიმეორეთ – საზრისისადმი ადამიანის დამოკიდებულებათა შესაძლო ტიპოლოგია – წარმოადგენდა აზრობრივ კონსტრუქტს. მაგრამ რეალურ არსებობაში ეს ტიპოლოგია არსებობს სწორედ ხლომილებრივად: ადამიანი თავისი არსებობის რეალურ დროში ან მიემართება იმისკენ, რასაც საზრისი შეიძლება ვუწოდოთ, ან სცილდება მას; ან ერთი ტიპის დამოკიდებულებიდან, მაგალითად საზრისის მივიწყებიდან გადადის მეორე ტიპის დამოკიდებულებაზე – არ მივიწყებაზე. მაგრამ თვით არ მივიწყების ფარგლებშიც, არ მივიწყების კონტექსტშიც კი მუდამ შესაძლებელია და მუდამ რეალურია ადამიანის მერყეობა ყოფიერებისადმი ნლობასა და სასოწარკვეთილებას შორის. და, საბოლოო ანგარიშში, საზრისობრიობა როგორც მეტაეგ ზისტენციალი არის არა ის, ყოველ შემთხვევაში არა მხოლოდ ის, რისადმი დამოკიდებულებაც შეიძლება არსებობდეს, არამედ სწორედ ეს, ჩვენს ეგ ზისტენციალურ მოძრაობათა მთელი ეს ერთობლიობა თუ წრე. ძალიან ძნელია გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან ის, რისკენაც მიღიხარ, ან ის, რასაც შორდები, თვით ამ მოძრაობისგან. თუ შენ მიემართები საზრისისკენ, მაშინ თვით ეს მოძრაობა, შენი მიმართულებაც ნიშნავს საზრისს.

ლ ე მ ც ი ა 35

ჩვენი უშუალო თემა არის ჩვენი უკვე მრავალჯერ ხსენებული კონცეპტუალური ტრიალის ერთ-ერთი წევრი, სახელდობრ საზრისი და ჩვენ საფეხურებრივად ვცდილობთ იმის განსაზღვრას, თუ როგორ უნდა გავიგოთ ეს სიტყვატერმინი – „საზრისი“. გარკვეული გზა ამ მიმართულებით ჩვენ უკვე გავიარეთ. თუმცა ამ გამოთქმაში („გზა გავიარეთ“) აბსოლუტური მნიშვნელობა

შეიძლება მიეცეს მხოლოდ სიტყვას „გზა“, რადგან ჩვენი ლოგოსოფიური დისკურსი მართლაც რომ გზაა ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. რაც შეეხება მეორე სიტყვას („გავიარეთ“), მას შეიძლება მიეცეს მხოლოდ უაღრესად ფარდობითი მნიშვნელობა. ეს ასეა მუდამ, როცა საქმე ეხება ჩვენი ადამიანური არსისათვის თუ ყოფისათვის მნიშვნელოვან ცნებას თუ იდეას. გზა მუდამ უსასრულოდ გასაუღელია იმ შემთხვევაში, როდესაც ჩვენ ვსვამთ კითხვებს იმის თაობაზე, თუ რა არის სამყარო, რა არის ყოფიერება, რა არის ადამიანი და ა.შ. ამ პოტენციურად უსასრულო გზაზე ჩვენ გადავდგით მეორე ნაბიჯი, რაც ნიშნავდა საზრისის როგორც ეგზისტენციალის გააზრებას. საზრისი მივიჩნით არა უბრალოდ ერთ-ერთ ეგზისტენციალად, არამედ მეტაეგზისტენციალად. ახლა ისმის კითხვა: არსებობს თუ არა ამ გზაზე სიტყვა – ტერმინ „საზრისის“ დაკონკრეტების შესაძლებლობა? ის საფეხური, რომლის შემდეგ ჩვენ უნდა ვილაპარაკოთ უკვე არა „საფეხურებზე“, არამედ იმაზე, თუ რას უნდა ნიშნავდეს საზრისის ლოგოსოფიური წვდომა. მაგრამ ჯერჯერობით უნდა დავუბრუნდეთ იმას, რასაც ვუწოდებთ საზრისის „საფეხურებრივი წვდომა“, ანუ ის წვდომა, რომელიც უნდა ნიშნავდეს მის სულ უფრო და უფრო დაკონკრეტებულ კონცეპტუალიზაციას. საზრისი ჩვენ თავიდანვე, მისი ამ საფეხურებრივი წვდომის პროცესამდე. უკვე წარმოვიდგინეთ როგორც კონცეპტი, როგორც ცნება. პირველი მიახლოება ამ ცნებასთან მოხდა მაშინ, როცა საზრისი განვსაზღვრეთ როგორც პასუხი კითხვაზე: რისთვის? ადამიანი არსებობს და ცხოველიც არსებობს, მაგრამ ადამიანი არა უბრალოდ არსებობს (ეს „უბრალოდ არსებობა“ ჩვენ უნდა გავიგოთ როგორც ინსტინქტით მართული არსებობა), არამედ სვამს კითხვას: რისთვის? უაღრესად მნიშვნელოვანია იმის ხაზგასმა, რომ ამ კითხვას – რისთვის? ჩვენ ვსვამთ ადამიანური არსებობის მთლიანობის ფარგლებში. თუ თითქმის ყველა დანარჩენი ცნების შემთხვევაში შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მიზანზე და საშუალებაზე, საზრისი არის ერთადერთი, უნიკალური „ტოპოსი“ (ადგილი) ჩვენთვის მნიშვნელოვან კონცეპტთა სივრცეში, სადაც ჩვენ ვსვამთ კითხვას „რისთვის?“ მთელს ჩვენს არსებობასთან მიმართებაში. ეს ის

კითხვაა, რომელზედაც ადამიანი, კაცობრიობა უწყვეტად ცდილობს პასუხის გაცემას.

მაგრამ გავიმეოროთ ზემოთდასმული კითხვა: შესაძლებელია თუ არა ვილაპარაკოთ საზრისის კონცეპტუალიზაციის მესამე საფეხურზე? არსებობს მარტინ ჰაიდეგერის ნაშრომთა კრებული სათაურით – „Unterwegs zur Sprache“ – „გზა ენისკენ“. როგორც ვხედავთ, აქ ლაპარაკია გზაზე ენისკენ და თითქოს არა საზრისისკენ, მაგრამ არც ასეა საქმე, რომ ამ წიგნს და მის სათაურს არა ჰქონდეს რა საერთო ჩვენს თემატიკასთან. ამ სათაურით გამოხატულია ზუსტად ის, რაზედაც ჩვენ ვლაპარაკობდით: თუ ისმის ჩვენთვის რომელიმე უმნიშვნელოვანესი კითხვა, ანუ კითხვა, რომლის მნიშვნელობა სცდება ნებისმიერ ყოველდღიურობით განპირობებულ სიტუაციას, ნებისმიერ ასეთ კითხვაზე პასუხი შეიძლება წარმოადგენდეს მხოლოდ გზას. რატომ? თუნდაც იმიტომ, რომ ამას გვიჩვენებს ჩვენი, კაცობრიობის მთელი ისტორია. აქედან გამომდინარე უნდა ვიფიქროთ: გზაზე ყოფნა უკვე ნიშნავს საზრისის იდუმალი, ბოლომდე ვერ განსაზღვრული არსის – საზრისის თუნდაც რამდენადმე რეალიზაციას. ასე რომ, შეიძლება ჩვენ არ გვქონდეს ბოლომდე გარკვეული ზუსტი პასუხი კითხვაზე: რა არის საზრისი? მაგრამ ჩვენ ვიმყოფებით გზაზე და გზაზე ყოფნა უკვე ნიშნავს საზრისის გარკვეული (თუმცა იდუმალბერივი) თვალსაზრისით რეალიზაციას. რა თქმა უნდა, ეს პარადოქსულად უღერს, მაგრამ ასეთია ადამიანის ბედი ამ სამყაროში: თუ ადამიანი არსებობს, მაშინ იგი მუდამ მოქცეულია პარადოქსთა ტყვეობაში. თუმცა ისიც საფიქრალია, ეს მართლაც ტყვეობაა თუ ჭეშმარიტებასთან მიახლოების აუცილებელი მომენტი. მაგრამ დაეუბრუნდეთ ჩვენს მესამე საფეხურს – ჯერ არგაჟღერებულს (ან იქნებ ჯერ ვერ გაჟღერებულს). ხედავთ, რამდენი რამის თქმა მოგვიხდა იმისათვის, რომ შეგვძლებოდა ამ საფეხურთან მიახლოება და მისი დასახელება. და ეს საფეხურუ – თუკი იგი საერთოდ გაჟღერებადია და დასახელებადია, საბოლოო ანგარიშში მინაგანად უკავშირდება, ალბათ, ენას. მე კიდევ მინდა ვახსენო ჰაიდეგერ და ვახსენო იმიტომ, რომ – ეს უნდა ითქვას – სწორედ მან გაიაზრა ადამიანური არსისა და ყოფის ყველაზე

მნიშვნელოვანი მეოცესაუკუნოვანი პრობლემატიკა. მაგრამ პრობლემატიკის გააზრება საბოლოო ანგარიშში ნიშნავს სწორედ დაუმთავრებელ კითხვების დასმას და არა აუცილებლად ამ კითხვებზე პასუხის გაცემას. ამ შემთხვევაში მე მინდა შევახსენოთ მისი ცნობილი გამოთქმა, რომ: „ენა არის ყოფიერების სახლი“ („Spache ist das Haus des Seins“) ეს, რა თქმა უნდა, მეტაფორული გამოთქმაა, მაგრამ ეს ისეთი მეტაფორაა, რომელიც სიღრმისეულად გამოხატავს იმას, რაც ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია. მაგრამ შეიძლება ერთმანეთს დავაშოროთ ყოფიერება თუ ყოფნა „das Sein“ და საზრისი? ვფიქრობ, რომ არა.

იქიდან მოყოლებული, რაც ადამიანი მეცნიერული აზროვნების ფარგლებში სვამს კითხვას: „რა არის ენა?“ – ერთმანეთს უპირისპირდება ორი პოზიცია, შეიძლება ითქვას, ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის ორი პარადიგმა – პირველია პარადიგმა, რომელიც ასე ნათლად გამოხატა ჰუმბოლდტმა: „ენა არის შემოქმედებითი პროცესი“ და მეორე: „ენა არის ნიშანთა სისტემა“. ისმის კითხვა: შესაძლებელია თუ არა, რომ მოხდეს ჩვენს აზროვნებაში ამ ორი პარადიგმის არსებითი შეხვედრა? შეხვედრა ნიშნავს იმას, რომ შემხვედრთაგან არცერთს არ უნდა მიეწეროს დაქვემდებარებული როლი: შეხვედრის დროს ხორციელდება ის, რასაც ამ სიტყვის არსებითი გაგებით ეწოდება ადიალოგი. შეხვედრა (რასაც ჩვენ ეხლა ვამბობთ, არის მე-20 ს-ის დიალოგიზმის ერთ-ერთი და იქნებ ყველაზე მნიშვნელოვანი თეზისი) როგორც ფენომენი აუქმებს სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებას როგორც ვგზისტენციალური, ისე გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. შესაძლებელია თუ არა ენის ენერგეისტულ (ჰუმბოლდტისეულ) და სემიოტიკურ (სოსიურისეულ) ხედვათა შეხვედრა? და შეიძლება თუ არა ეს შეხვედრა მოხდეს იმ სააზროვნო გზაზე, იმ საფეხურებრივად სტრუქტურირებულ სააზროვნო გზაზე, რომელსაც ჩვენ – გვინდა გვექონდეს ამის იმედი – მივყავართ საზრისის (და საბოლოოდ მასთან სიღრმისეულად დაკავშირებული კულტურის) ქერმენეგტიკისკენ, მისი წყდომისკენ?

საზრისის ენასთან დაკავშირების აქტი ამავე დროს უნდა ნიშნავდეს ამ სიტყვის („საზრისის“) კონცეპტუალიზაციის საფეხურებრივი გზის ბოლო საფეხურს. ჩვენ შევეცადეთ დაგვენახა საზრისი ინსტინქტთან მიმართებაში. ჩვენ შევეცადეთ აგრეთვე დაგვენახა საზრისი ეგზისტენციასთან და შესაძლო ეგზისტენციალთა ღია სისტემასთან მიმართებაში. ეგზისტენცია როგორც კონცეპტი ერთია, მაგრამ რომელ ან რამდენ ეგზისტენციალთა არსებობის აუცილებლობა უნდა ვიგულისხმოთ იმისთვის, რომ ეგზისტენცია რეალიზებული იყოს სამყაროში, ეს საკითხი, ჩვენი აზრით, მუდამ ღია უნდა რჩებოდეს. ეგზისტენციალთა „სისტემის“ ამგვარ ღიაობას თუ გახსნილობას პასუხობს ჩვენეული ცდა იმისა, რომ საზრისი ჩავთვალოთ არა უბრალოდ ეგზისტენციალად, არამედ მეტაეგზისტენციალად. ახლა ჩვენ „მივადექით“ საზრისის საფეხურებრივი პერმენეტიკის მესამე საფეხურს. თუკი ჩვენ საზრისის პერმენეტიკის ამ საფეხურებს მივიღებთ, მაშინ მესამე საფეხური უნდა იყოს უფრო კონკრეტული, ვიდრე პირველი ორი და ნიშნავდეს საზრისის შინაგან და და არა მარტო შესაძლო, არამედ აუცილებელ დაკავშირებას ენასთან. მაგრამ ეს დაკავშირება, თუ მას მივიჩნევთ აუცილებლად, ერთდროულად უნდა ჩაითვალოს აუცილებლად როგორც საზრისისათვის, ისე ენისათვის. რაც შეეხება აუცილებლობას თვით საზრისიდან გამომდინარე: თუ ენის არსი და მისი მისტერია (მისი იდუმალბერივი არსი) მართლა გულისხმობს იმას, რაც ითქვა მე-20 საუკუნეში (რომ ენა არის „ყოფიერების სახლი“), მაშინ შეუძლებელია, რომ საზრისი, თუკი იგი ჩვენ მივიჩნით მეტაეგზისტენციალად, ე.ი. იმად, რის გარეხეც ჩვენი ადამიანური არსებობა სამყაროში წარმოუდგენელია, შეუძლებელია არ „ბინადრობდეს“ ენის წიაღში. აქ „ადამიანური არსებობა“ უნდა გავიგოთ არა შედარებითი თვალსაზრისით. ე.ი. როგორი „საზრისხისაც“ არ უნდა იყოს ჩვენი ეგზისტენცია – სავსე თუ ცარიელი, მიზანდასახული თუ მიზანდაუსახავი და ა.შ. თუ იგი რჩება ეგზისტენციალად, მაშინ იგი, რა თქმა უნდა, საჭიროებს

გზისტენციალთა მთელ „სისტემას“ იმისათვის, რომ სამყაროში „ყოფობდეს“, ე.ი. გზისტენცილები არის ის, რაც ამ ორ რეალობას (სამყაროსა და გზისტენციას) ერთმანეთთან აკავშირებს. თუ „ენა არის ყოფიერების სახლი“ – როგორც უკვე ითქვა ეს, რა თქმა უნდა მეტაფორული გამოთქმაა და გულისხმობს იმას, რომ ენის იდუმალებრივ წიაღში „თავიდანვე“ და არსებითად „იმალება“ ყოფიერება – მაშინ ყოფიერება, ენა და საზრისი უნდა წარმოადგენდნენ ერთი სინამდვილის სამ სახეს და აუცილებლად, „თავიდანვე“ ერთმანეთს გულისხმობდნენ. ახლა დაუბრუნდეთ კითხვას: რატომ უნდა იყოს საზრისის ენასთან არსებითი დაკავშირება აუცილებელი? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეგვეძლება მხოლოდ მაშინ, როცა წინასწარ შეძგვ კითხვას გავცემთ პასუხს: როგორი სახისა უნდა იყოს ეს შინაგანი კავშირი? ვფიქრობთ, რომ ეს კავშირი უნდა გამოვლინდეს ენის არსისა და სტრუქტურის ხედვის ორი პარადიგმის – ენურგეისტულ და კომუნიკაციურ პარადიგმათა შეხვედრისას.

ჩვენ შევეცადეთ წინა საუბრებში გვეთქვა, თუ რას ნიშნავს შეხვედრა და საიდან გამოძინარეობს საზრისისა და ენის შინაგანად ურთიერდაკავშირების აუცილებლობა. თუ ამ კითხვაზე პასუხს გავცემთ, ეს პასუხი უნდა იყოს ენის იმ ორი პარადიგმის შეხვედრის შედეგი. ჯერ გავცეთ პასუხი დასმულ კითხვაზე, შემდეგ კი შევეცადოთ გავიგოთ, თუ რატომ უნდა ნიშნავდეს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა იმ პარადიგმათა შეხვედრისეულ სინთეზს.

ნებისმიერი განსხვავების დანახვა და, მითუმეტეს, ხაზგასმა გულისხმობს რაღაც შინაგან კავშირს იმ რეალობათა შორის, რომელთა შორის განსხვავებას ხაზს ვუსვამთ. ჩვენს შემთხვევაში ესაა განსხვავება საზრისისა და იმას შორის, რასაც გულისხმობს ლინგვისტური ტერმინი „სემანტიკა“. ჩვენ ვიცით, რომ ენის ფარგლებში შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მორფემათა, სიტყვათა, წინადადებათა და ტექსტთა სემანტიკაზე. (შეიძლება თუ არა ვილაპარაკოთ ფონემათა სემანტიკაზე? ეს ის საკითხია, რომელზედაც საბოლოო პასუხი, შეიძლება ითქვას, აქამდე არ არსებობს და შეიძლება ვერც იარსებოს). ცხადია, რომ მუდამ ლაპარაკია, ერთის მხრივ, ცალკე აღებულ ენობრივ ერთეულთა

სემანტიკაზე და, მეორეს მხრივ, იმ ქვესისტემათა და სისტემათა სემანტიკაზე, რომლებსაც ეს ერთეულები ქმნიან. შეიძლება ვილაპარაკოთ არსებით სახელთა სემანტიკაზე, ზმნის სემანტიკაზე და ა.შ. მე ახლა დავსვამ პრინციპული მნიშვნელობის კითხვას: თუ არსებობს ენა როგორც მთლიანი, მაშინ ხომ უნდა არსებობდეს ის ერთი ფუძემდებელი, ერთიანი მნიშვნელობა, რომელიც ყველა მნიშვნელობის საფუძველს ბადებს? როგორც ენის ფილოსოფიურმა, ისე ლინგვისტურმა აზროვნებამ თავიდანვე ჯერ ნახევრად ინსტინქტურად, შემდეგ კონცეფციის სახით დაინახა მსგავსება ენასა და სამყაროს შორის და ჩათვალა, რომ ენა არის სამყაროს ხატი. მაგრამ, თუ ეს ასეა, უნდა არსებობდეს გარკვეული ჰომომორფიზმი, მსგავსება ენასა და სამყაროს შორის. თუკი ჩვენ ამოვალთ სამყაროს უძველესი მოდელიდან, ე.ი. იმ მოდელიდან, რომელიც თავიდანვე თან ახლდა ადამიანის აზროვნებას, დაინახავთ, რომ სამყარო წარმოდგენილი იყო ჭულსაციური მოდელის სახით: არსებობს რაღაც ერთი საწყისი, ერთიანი ძირი, რომელიც თავისი წიალიდან ბადებს მრავალფეროვნებას, შემდეგ ეს მრავალფეროვნება კვლავ იკუმშება და უბრუნდება პირველსაწყისს – და ასე უსასრულოდ. სამყაროს ეს ხატი უძველესია და საბოლოო ჯამში საფუძვლად უდევს ყველა დანარჩენ ხატს. მაგრამ თუ ეს ასეა და ენა სამყაროს ხატია, მაშინ უნდა არსებობდეს სწორედ ის ერთი და ერთიანი სემანტიკა, რომელიც თავისი წიალიდან ბადებს ენის სისტემურ სემანტიკას. ის მნიშვნელობები, რომლებიც თან ახლავს ლექსიკურ და გრამატიკულ ერთეულებს და რომლებიც თან ახლავს ამ ერთეულთა გაერთიანებებს, უნდა წარმოადგენდნენ იმ ერთი მნიშვნელობის „დაშლას“ დიფერენციაციას. რაკი ენა ერთია და არსებობს როგორც მთლიანი, ამიტომ იმ სემანტიკური მრავალფეროვნების გარდა, რომელსაც სწავლობს ლინგვისტიკა, უნდა არსებობდეს ის ერთი ძირეული მნიშვნელობა, რომელიც ამ მრავალფეროვნებას თავისი წიალიდან ბადებს. უნდა იყოს ამავე დროს თვისებრივი განსხვავება იმ ერთიან და იმ დიფერენცირებულ მნიშვნელობებს შორის, რომლებსაც იგი თავისი წიალიდან ბადებს, ანუ უნდა იყოს პრინციპული განსხვავება ერთსა და იმ სიმრავლეს შორის, რომელიც იმ ერთიდან იბადება და

შეიძლება მას დაუბრუნდეს თავისი „შეკუმშვის“ შედეგად. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ამოსავალ ძირეულ, ერთიან მნიშვნელობასა და დიფერენცირებული სახით მოცემულ ენობრივ მნიშვნელობებს შორის უნდა იყოს ის პულსაციური მიმართება, რომელსაც ადამიანური და პირველ რიგში მითითური აზროვნება ხედავს სამყაროსეულ ძირსა და სამყაროსეულ მრავალფეროვნებას შორის: ის ერთი და ერთიანი მნიშვნელობა უნდა ბადებდეს მრავალფეროვნებას, მაგრამ ამავე დროს პრინციპულად უნდა განსხვავებოდეს მისგან. ამ შემთხვევასი იდენტურობა ისეთივე მნიშვნელოვანი უნდა იყოს, როგორც განსხვავება.

ამგვარი პულსაციური მიმართება ადამიანმა, კაცობრიობამ თავიდანვე ასახა თავის სამყაროსეულ აზროვნებაში. ის მოდელი, რომელიც გულისხმობს სამყაროს შეკუმშვასა და გაშლას, თავიდანვე იქნა დანახული. მაგრამ რატომ ხდება, რომ იგივე მიმართება არ არის ექსპლიციტურად დანახული ან გამოთქმული, როცა ლაპარაკია ენობრივ სემანტიკაზე? ეს შინაგანად დიფერენცირებული ენობრივი სემანტიკა ხომ უნდა იბადებოდეს რომელიღაც წიალიდან და ეს წიალი ხომ უნდა იყოს ერთი და ერთიანი? ჩვენი პასუხი ამ კითხვებზე სწორედ ასეთია: ის ერთი და ერთიანი სემანტიკა, რომელიც ბადებს ენის შინაგანად დიფერენცირებულ სისტემურ სემანტიკას, არის სწორედ ის, რასაც ჩვენ უნდა ვუწოდოთ „საზრისი“. ჩვენს სიტყვახმარებას ახასიათებს ერთი შემდეგი თავისებურება: ეს თავისებურება ქართულში ნაკლებად ჩანს. მაგრამ სამაგიეროდ გამოიკვეთება ინდოევროპულ ენებში, სადაც სიტყვები „საზრისი“ და „მნიშვნელობა“ ბოლომდე ვერ არიან გამოჯნულნი. მაგ; რუსულში СМЫСЛ და ЗНАЧЕНИЕ: ეს სიტყვები ადვილად ენაცვლებიან ერთმანეთს. ასევეა გერმანულში: Sinn და Bedeutung.

ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რატომ ვახდენთ ჩვენი ყურადღების ასეთ კონცენტრაციას საზრისის ცნებაზე (უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა: საზრისის იდეაზე). ერთი შედეგით ეს შეიძლება უცნაურადაც კი მოგვეჩვენოს, იმიტომ, რომ ჩვენ ხომ კულტურის თეორიის აგებას ვცდილობთ — კულტურის და არა საზრისის. მაშინ რატომ ვახდენთ ყურადღების ასეთ კონცენტრაციას საზრისის კონცეპტზე? (მივაქციოთ ყურადღება იმ ფაქტსაც, რომ ჩვენ ხან ვამბობთ „საზრისის იდეა“, ხან „საზრისის ცნება“ და ხანაც „საზრისის კონცეპტი“. ცნების, როგორც აზრობრივი ფორმის შიდა ტენდენცია მდგომარეობს იმაში, რომ გამოხატოს ძირითადად ის, რაც არის, რაღაც შემდგარი და არა რაღაც მისწრაფული, ხოლო იდეა კი უკვე თავისი ტერმინოლოგიური გენეზისის მომენტში გულისხმობდა იმას, რაც უნდა წარმოადგენდეს მისწრაფების საგანს, თუმცა, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია აზრის ამ ორ ფორმას შორის მკვეთრი საზღვრის გაღება — ისინი ერთმანეთს გულისხმობენ. მაგრამ როცა ჩვენ ეხმარებით ტერმინ „კონცეპტს“, ამ ტერმინის ხმარებით თითქოს ვახდენთ ცნებასა და იდეას შორის არსებული განსხვავების ნეიტრალიზაციას.) მაგრამ დაუბრუნდეთ კითხვას: რატომ ვახდენთ ჩვენ ყურადღების ასეთ კონცენტრაციას საზრისის კონცეპტზე? ვფიქრობ, ამ კითხვაზე შესაძლებელი პასუხი ჩვენ უკვე გავიცით, როცა კულტუროლოგიური დისკურსი მივაკუთვნეთ ჩვენი ეპოქის სიღრმეს და თვით ამ დისკურსის დაბადების აუცილებლობა განვმარტეთ როგორც ეპოქის სიღრმის მცდელობა, აღადგინოს დაკარგული საზრისი, თუმცა ისიც ვიგულისხმეთ, რომ შეუძლებელია რაიმის აღდგენა მისი შინაგანი განახლების გარეშე. ჩვენი კურსის ფუძემდებელი ჰიპოთეზა მდგომარეობს შემდეგში: კულტუროლოგიური დისკურსი იბადება იმიტომ, რომ ხდება ის, რასაც ჩვენ „ეპოქალურ-პლანეტარული კატასტროფა“ ვუწოდეთ, ხოლო ეს კატასტროფა გავიგეთ როგორც საზრისის დაკარგვა. და ისიც ვთქვით, რომ თუ საზრისი იკარგება და იკარგება სწორედ ეპოქალურ-პლანეტარული მასშტაბით, მაშინ ეს კატასტროფა,

რომელიც ნიშნავს საზრისის დაკარგვას, უნდა ხდებოდეს არა რომელიღაც განყენებულ სივრცეში: ჩვენშია მოცემული ეპოქის სიღრმეცა და ზედაპირიც. ჩვენში ხდება ამ სიღრმისა და ზედაპირის ურთიერთშეჯახება, ხოლო ამ შეჯახების საბაზად და მიზნად ჩავთვალეთ ის, თუ როგორი უნდა იყოს კულტურის თეორიის გაგება. როცა ეს ყველაფერი ვთქვით, პარალელად მოვიყვანეთ „კავკასიური ცარცის წრის“ ერთ-ერთი ეპიზოდი, როცა ორი მანდილოსანი ერთმანეთს ებრძვის ბავშვის გამო და ორივე ცდილობს თავისკენ მიიზიდოს ეს ბავშვი. თუ ჩვენ ამ მანდილოსნების ადგილას წარმოვიდგენთ ეპოქის სიღრმესა და ზედაპირს, ხოლო ბავშვის ადგილას კი იმას, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული კულტურის თეორია, მაშინ, ალბათ, ისიც უნდა ვთქვათ, რომ თანამედროვე ეპოქა არის ამ ორი ეპოქალური „პერსონაჟის“, ორი „პროტაგონისტის“ – სიღრმისა და ზედაპირის – ურთიერთშეჯახების არენა, ხოლო ამ შეჯახების საგანი, საბაბი, მიზანი არის სწორედ ის, რასაც ვუწოდებთ „კულტურას“. როგორ უნდა იქნას გაგებული კულტურა? სწორედ ამ კითხვაზე შესაძლო პასუხი არის ამ სიღრმისა და ზედაპირის ურთიერთშეჯახების საბაბიც, საგანიცა და მიზანიც. ორივე ცდილობს მისაკუთროს გაგება იმისა, თუ როგორ უნდა იქნას დანახული და განსაზღვრული კულტურა. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ კულტუროლოგიური დისკურსის არსი და მიმართულება ქმნის და აფუძნებს ამ ორი „პროტაგონისტის“ ურთიერთშეჯახებას, ამით ვგულისხმობთ შემდეგსაც: კულტუროლოგიური დისკურსი უნდა იბადებოდეს იმისათვის, რომ აღდგეს შინაგანად განახლებული სახით ის, რასაც ადამიანი საუკუნეების განმავლობაში „საზრისს“ უწოდებდა.

საზრისის ინტერპრეტაცია ჩვენ უკვე მოვახდინეთ საფეხურებრივად. ამგვარი საფეხურებრივი ვექტორი (მიმართულება) ნიშნავდა (უნდა ნიშნავდეს) საზრისის როგორც კონცეპტის შინაარსობრივ დაკონკრეტებას: პირველ საფეხურზე საზრისი წარმოვიდგინეთ როგორც ფენომენი, რომელიც უპირისპირდება ინსტიქტს. ეს ის დაპირისპირებაა, რომელიც შინაგანად ქმნის საზრისს როგორც ფენომენს. ჩვენი ინტუიცია. გამოცდილებაც და თვით ისტორიაც მთელი თავისი მასშტაბურობით გვეუბნება: რაც არ უნდა დიდი

იყოს მსგავსება ადამიანსა და ცხოველს შორის, მათ შორის მაინც არის ის, რასაც უნდა ვუწოდოთ „ონტოლოგიური უფსკრული – ისეთივე ონტოლოგიური უფსკრული, როგორსაც გულისხმობს ბიბლიურ-ქრისტიანული მოძღვრება ადამიანსა და ღმერთს შორის, მაგრამ თუ ეს უფსკრული არის, მაშინ ამ უფსკრულს თავისი პრინციპული დამოკიდებულებაც უნდა ჰქონდეს იმ ფენომენთან, რომელიც ქმნის მოძრაობის, დინამიზმის საფუძველს, ერთის მხრივ, ადამიანში და მეორეს მხრივ კი – ცხოველში, ეს იმიტომ, რომ თუ არსებობს განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის, არსებობს განსახვავება ნივთსა და ცოცხალ ორგანიზმს შორისაც, როცა ჩვენ ვამბობთ: „ცოცხალი ორგანიზმი?“ ვგულისხმობთ ადამიანსაც და ცხოველსაც. რაში მდგომარეობს მათ შორის განსახვავება? იმაში, რომ ცოცხალ ორგანიზმს აქვს თვითმოძრაობის უნარი, ნივთი კი თავისთავად არ მოძრაობს. თუ ნივთი მოძრაობს, მოძრაობის წყარო მასში არ არის, რაღაც გარეშე წყარომ უნდა აამოძრაოს იგი. მაგრამ ცოცხალ არსებას ახასიათებს ის, რასაც ეწოდება „თვითმოძრაობა“, ე.ი. მოძრაობის წყარო თვით მასშია. მაგრამ მართლ ამ ნიშნით ვერ განვასხვავებთ ერთმანეთისგან ცხოველსა და ადამიანს. მაშ, რა ნიშნით უნდა განვასხვავოთ ისინი? ცხოველის შემთხვევაში თვითმოძრაობის წყარო არის ინსტინქტი, ხოლო ადამიანში ასეთი წყარო ინსტინქტი ვერ იქნება რატომ უნდა, ჩვენ შეიძლია დავივიწყოთ ის ონტოლოგიური უფსკრული, რომელზედაც მიუთითებს ჩვენი ინტუიცია და გამოცდილებაც. ასეთი დავიწყება ძალიან ხშირად ხდება. ეს ონტოლოგიური უფსკრული ხშირად დავიწყებას ეძლევა ისევე, როგორც დავიწყებულია ხოლმე ონტოლოგიური უფსკრული ადამიანსა და ღმერთს შორის. ეს ის დავიწყებაა, რომლითაც საზრდოობს მეცნიერებაში ისეთი მიმართულება, რომელსაც სციენტიზმი“ ეწოდება. თითქოს შეიძლებოდა გვეთქვა: „აზროვნების მიმართულება“, მაგრამ სციენტიზმს ჩვენ ვერ ვუწოდებთ „აზროვნებას“, რადგან, ჩემის აზრით, ჭეშმარიტი აზროვნება იწყება სწორედ იქ, სადაც ხდება ყოფიერებით უფსკრულთა არდავიწყება. ერთი სიტყვით, როცა ადამიანი ხედავს უფსკრულს, ერთის მხრივ, ნივთსა და ცოცხალ ორგანიზმს შორის, მეორეს მხრივ კი – ცხოველსა და ადამიანს შორის,

ადამიამურ სინამდვილესა და ლეთიურ სინამდვილეს შორის და არამც თუ ხედავს, არამედ — იმდენად, რამდენადაც იგი აზროვნებს — „თვალს უსწორებს“ იმ უფსკრულს, სწორედ მაშინ და იქნებ მხოლოდ მაშინ „ხდება“ ის, რასაც „აზროვნება“ უნდა ეუწოდოთ — სწორედ აზროვნება როგორც არაალგორითმიზირებული ფენომენი (ალგორითმი ნიშნავს რომელიღაც ქმედების შესრულებისათვის აუცილებელ წინასწარ ცნობილ წესს.)

ჩვენ ვცდილობთ წარემართოთ ჩვენი კულტუროლოგიური დისკურსი სწორედ ხსენებულ უფსკრულთა დანახვის, არდავიწყების, მათთვის „თვალის გასწორების“ მიმართულებით. ე.ი. პირველი განსაზღვრა საზრისისა არის ის, რომ იგი სწორედ „უფსკრულოვნად“ უპირისპირდება ინსტინქტს. შემდეგი ჩვენი ნაბიჯი იყოს ის, რომ საზრისი დავინახეთ როგორც მეტაეგზისტენციალი. პირველი განსაზღვრა იმიტომ იყო ყველაზე ნაკლებად დაკონკრეტებული, რომ საზრისი აქ განსაზღვრულია ნეგატიურად. ე.ი. იგი არის ის, რაც უპირისპირდება ინსტინქტს. ე.ი. არ არის ინსტინქტი. ყოველი შემდეგი საფეხური უნდა ნიშნავდეს საზრისის სიღრმეში მიმავალ მის დაკონკრეტებას.

ლ ე მ ც ი ა 38

საზრისის როგორც კონცეპტის დაკონკრეტების შესამე და ბოლო საფეხური ჩვენთვის ნიშნავდა საზრისის, მისი ფენომენალური არსის დაკონკრეტებას სინამდვილის იმ ფენომენზე დაყრდნობით, რომელსაც „ენა“ ეწოდება. ჩვენ უკვე დავიწყეთ ამ მიმართულებით მსჯელობა და ვთქვით, რომ ენობრივ სემანტიკას მისი ექსტენსიური გაგებით აუცილებლად უნდა შეესაბამებოდეს სემანტიკა ინტენსიური გაგებით; ე.ი. უნდა არსებობდეს სტრუქტურული და ამავ დროს წარმოშობი ცენტრი თუ წიაღი, რომელიც „ბადებს“ იმ სემანტიკას, რომლის კვლევით და ანალიზით არის დაკავებული ენათმეცნიერება, სახელდობრ კი ლინგვისტური სემანტიკა ამ გამოთქმის ფართო გაგებით (სემანტიკა ფართო გაგებით ნიშნავს მნიშვნელობაში პრაგმატიკულ

ინტ.

მნიშვნელობათა ჩართვასაც). მაგრამ, როცა ვლადიმერ კობახიძის ექსტენსიურად გაგებული ენობრივი სემანტიკის წარმომშობ ინტენსიურ ცენტრზე. ამავე დროს ვთქვით: სემანტიკა ამ ინტენსიური გაგებით შეუძლებელია იყოს და უკვე აღარ უნდა იყოს (ამ შემთხვევაში ეს ორი სიტყვათშეხამება: „შეუძლებელია იყოს“ და „უკვე აღარ უნდა იყოს“ უნდა ჩავთვალოთ ერთმანეთის სინონიმებად სემანტიკა), ყოველშემთხვევაში აღარ უნდა იყოს სემანტიკა ამ ტერმინის ლინგვისტური გაგებით და ვიგულისხმეთ, რომ სწორედ ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ „საზრისს“, უნდა იყოს სწორედ ეს სტრუქტურულ-წარმომშობი ცენტრი. ეს სწორედ ის სტრუქტურულ-წარმომშობი ცენტრია, რომელსაც ლინგვისტიკა არ იკვლევს და შეუძლებელიცაა, რომ ლინგვისტიკა მას იკვლევდეს — იმიტომ, რომ ლინგვისტიკა საბოლოო ანგარიშში ერთ-ერთი კერძო, კონკრეტული მეცნიერებაა, ხოლო (საზრისი კი ამას გვეუბნება — როგორც ვამბობთ ხოლმე — ინტუიციაც და გამოცდილებაც, ისეთი ფენომენი უნდა იყოს, რომელიც ერთდროულად იმყოფება კავშირში ადამიანთან, სამყაროსთან, არსებობასთან და — თუ ჩვენ გვსურს და შეგვიძლია ვიგულისხმოთ ამ დასახელებული ფენომენების გარდა კიდევ ის ფენომენი, რომელსაც — „ტრანსცენდენცია“ ეწოდება — საზრისი დაკავშირებულია ზეადამიანურთანაც, ზესამყაროსთანაც და ზეარსებობასთანაც. მაგრამ ამავე დროს, როგორც ითქვა, ენობრივი სემანტიკა მის ექსტენსიურობაში უნდა არსებობდეს სწორედ იმდენად, რამდენადაც არსებობს ეს ზღვრული ცენტრი. შეუძლებელია არსებობდეს ამგვარი მასშტაბის და ამგვარად შინაგანად დანაწევრებული მთლიანობა იმ სტრუქტურულ — წარმომშობის ცენტრის გარეშე, რომელსაც ჩვენი ვარაუდით „საზრისი“ ვუწოდებთ. იმისთვის, რომ ბოლომდე გავიგოთ (ანდა, თუ ვლადიმერ კობახიძის ისეთ რამეზე, რისი ბოლომდე გაგებაც შეუძლებელია, ყოველშემთხვევაში წარმოვიდგინოთ მანც) კავშირი ამგვარად გაგებულ საზრისსა და ექსტენსიურად გაგებულ სემანტიკას შორის, უნდა ვთქვათ: თუ დავადგებით სემანტიკის ინტენსიურად გაგების გზას, აუცილებლად მივალთ იმ „წერტილამდე“, სადაც სემანტიკა უკვე ვეღარ იქნება სემანტიკა — თუმცა იქნება ის, რაც ბადებს სემანტიკას.

იმისთვის, რომ, როგორც ითქვა, შეეძლოთ წარმოდგენა ერთის მხრივ იმ გარდუვალი კავშირისა, რომელიც არსებობს ამგვარად გაგებულ სემანტიკასა და ამგვარად გაგებულ საზრისს შორის. ხოლო მეორეს მხრივ დავინახოთ ის პრინციპული განსხვავებაც, რომელიც მათ შორის არის (ის განსხვავება, რომელიც, თუ ჩვენ ბოლომდე მის წარმოდგენას შევეცდებით, ძალიან უნდა დაემსგავსოს სწორედ ერთ-ერთი დონის ონტოლოგიურ ყოფიერებით უფსკრულს) მოვიყვანოთ შემდეგი ანალოგია: ლექციებზე არაერთხელ გქონდა ლაპარაკი სხვადასხვა კონტექსტში. ერთის მხრივ, უძველეს კოსმოგონიურ მოდელებზე და, მეორეს მხრივ, თანამედროვე ფიზიკურ კოსმოგონიაზე და იმ მსგავსებაზე, რომელიც მათ შორის არსებობს. (შეიძლება ითქვას კიდევ: იმ პომპორფიზმზე, რომელიც მათ შორის არსებობს). სამყაროს უძველესი კოსმოგონიური მოდელი ეფუძნება პრინციპს „ერთი და ყველაფერი“. ყველაფერი, ანუ სამყაროს მთელი მრავალფეროვნება, არის ის, რასაც ამოსუნთქავს ერთი“, ხოლო ეს „ერთი“ არის ის, რასაც უბრუნდება სამყაროს მთლიანობა ჩასუნთქვის შემდეგ. ე.ი. ეს უძველესი მოდელი არის „ჩასუნთქვაამოსუნთქვის“, ან – თუკი ჩვენ თანამედროვე ტერმინს ვიხმართ – სამყაროს პულსაციური მოდელი. არის რაღაც „ერთი“, რომელიც ბადებს თავისი წიაღიდან სამყაროს მრავალფეროვნებას, ეს მრავალფეროვნება კი არის ერთის უკვე განსხვავებული, მაგრამ ამავე დროს მისეული სახე. რას ნიშნავს „ამოსუნთქვა“? – სამყაროს დაბადებას. მიდის დრო. ამგვარად დაბადებული სამყარო ბერდება და მისი წარმომშობი „ერთი“ კვლავ ჩაისუნთქავს მას, ე.ი. დაბერებულ და „გაცვეთილ“ სამყაროს, და ასე უსასრულოდ ე.ი. სამყაროსეული სინამდვილე არის სწორედ პულსაცია ჩასუნთქვისა და ამოსუნთქვისა. ეს არის სამყაროს ის მოდელი, რომელსაც საფუძვლად უდევს დროის წრიული, ციკლური კონცეფცია. რაც შეეხება თანამედროვე ფიზიკურ კოსმოგონიას, თანამედროვე ფიზიკური კოსმოგონიაც ლაპარაკობს გაფართოების პროცესში მყოფ სამყაროზე და ამგვარ სამყაროს საფუძვლად უდევს „დიდი კოსმიური აფეთქება“. ე.ი. სამყარო – გალაქტიკებით და მეტაგალაქტიკებით სტრუქტურირებული სამყარო – იმყოფება მუდმივი უწყვეტი გაფართოების პროცესში. მაგრამ რომელიღაც

მომენტში ეს გაფართოება თავდება და იწყება ის. რაც გაფართოებას უპირისპირდება – იწყება სამყაროს შეკუმშვა. ეს შეკუმშვა გაგრძელდება მანამ, სანამ ეს წარმოუდგენლად უსასრულო სამყარო არ მოექცევა რაღაც ერთი უმცირესი – პირობითად ვთქვათ: მოლეკულის – ფარგლებში. შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რა შინაგანი შემჭიდროებისა უნდა იყოს ეს მოლეკულა? და როცა ეს წარმოუდგენელი შემჭიდროებულობა მიაღწევს რომელიღაც ერთ „წერტილს“, კვლავ მოხდება აფეთქება, კვლავ დაიწყება გაფართოება, ეს გაფართოება კვლავ გადავა შეკუმშვაში და ასე უსასრულოდ. როგორც ვხედავთ, არის სტრუქტურული მსგავსება სამყაროს უძველეს მითიურ და თანამედროვე კოსმოგონიას შორის. მაგრამ ამ შემთხვევაში მე მინდა ჩვენი ყურადღება მივაქციო იმ უმცირეს – პირობითად რომ ვთქვი – ე.წ. „მოლეკულას“, რომელიც წარმოუდგენელი შემჭიდროების სახით თავის თავში შეიცავს მთელ მომავალ სამყაროს. როგორც ხედავთ, აქაც გვაქვს ურთიერთმიმართება ექსტენსიურობასა და ინტენსიურობას შორის. მდგომარეობას, რომელშიც იმყოფება უსასრულოდ შემჭიდროებული სამყარო, ე.ი. იმ მდგომარეობას, როცა ჯერ ამ მომხდარა აფეთქება, მაგრამ იგი უკვე გარდუვალია, ეწოდება სინგულარულობის მდგომარეობა. და ეს იგივე სამყაროა, ოღონდ შეკუმშული სახით. თანამედროვე ფიზიკა, რამდენადაც ეს ჩემთვის ცნობილია, ფიქრობს, რომ ამ მდგომარეობაში უქმდება ყველა ის კანონი, რომელსაც შეისწავლის თანამედროვე მეცნიერება, ე.ი. რა არის შინაგანად სინგულარულობა, თანამედროვე მეცნიერებამ, ფიზიკამ ეს არ იცის. აქ ველარ მოქმედებენ ის კანონები რომლებიც მოქმედებენ ექსტენსიურად, გაფართოებაში მყოფ სამყაროში. ამავე დროს ის სამყარო (ექსტენსიურად, ოღონდ არა სტატიკურად, იმიტომ რომ გაფართოება დინამიკაა და არა სტატიკა) არის სწორედ ექსტენსიური სამყარო. მაგრამ ეს ექსტენსიურობა ხომ შეუძლებელი იქნებოდა იმ სინგულარული მდგომარეობის გარეშე, რომელიც მას წინ უსწრებდა. ეს ექსტენსიური სამყარო ხომ ინტენსიურობის, სინგულარულობის მიერ არის დაბადებული. აქ არ არის საკმარისი ვთქვათ, რომ არის „კავშირი“ იმ ინტენსიურობასა და ამ ექსტენსიურობას შორის. ეს ის შემთხ-

ვევა, როცა უნდა ვილაპარაკოთ არა უბრალოდ კავშირის არსებობაზე, არამედ მის აბსოლუტურ გარდუევალობაზე: არ იქნებოდა ეს გაფართოება, რომ არა ის შეკუშმულობა და ა.შ. მაგრამ ამავე დროს „ის“ ინტენსიურობა ზომ არის სამყაროს მდგომარეობა, როცა ყველა ფიზიკური კანონი გაუქმებულია და ერთადერთი, რაც შეიძლება ითქვას ინტენსიურობაზე, ეს არის ღიდი, უზარმაზარი, უსასრულო კითხვის ნიშანი.

სწორედ ამგვარ ანალოგიაზე დაყრდნობით მინდა წარმოვიდგინოთ მიმართება ენობრივ სემანტიკასა და „იმ“ სემანტიკურ და ამავე დროს უკვე აღარ (ველარ) სემანტიკურ ინტენსიურ და ამავე დროს წარმოშობ ცენტრს შორის, რომელსაც ჩვენ ჩვენს ლექციებზე ვუწოდეთ „საზრისი“. ერთ-ერთ წინა ლექციაზე გვქონდა ლაპარაკი იმაზე, თუ როგორ მერყეობს ენა ისეთ სიტყვათა მნიშვნელობებს შორის, როგორიც არის გერმანულად „Sinn“ (‘смысл~ „საზრისი“) და მეორე მხრივ „edeutung“ (მნიშვნელობა, ‘значение~). გერმანულშიც და რუსულშიც ორივე ეს ტერმინი იხმარება ენის სემანტიკის აღწერის დროს, მაგრამ ‘смысл~ იხმარება კიდევ იმ ბევრად უფრო ფართო და ღრმა მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც აღარ იხმარება ისეთი სიტყვა, როგორიც არის ‘значение“, „Bedeutung“ „Смысл жизни, смысл существования~ და ა.შ.

ლ ე ძ ც ი ა 39

იმის თქმას, რომ რომ ინტენსიურად გაგებული სემანტიკა უკვე არ არის სემანტიკა, არამედ სემანტიკის ერთადერთი შესაძლებლობა და იმის თქმას, რომ ინტენსიურ სემანტიკას ვერ სწავლობს ლინგვისტიკა, განმარტება სჭირდება. ამ განმარტებას კი კავშირი უნდა ჰქონდეს არა მარტო საზრისის პრობლემასთან, არამედ კულტურის პრობლემასთანაც და საბოლოოდ ადამიანის პრობლემასთან, თუკი ადამიანზე ვილაპარაკებთ ფილოსოფიური და თეოლოგიური ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით, ე.ი. ვილაპარაკებთ მასზე როგორც მთლიანზე. სამჯერ ვიხმარეთ

ტერმინი „პრობლემა“ და ის, რომ ეს ტერმინი ვიხმარეთ, განპირობებული იყო ჩვენი უახლოესი წინა ლექციების შინაარსით: ჩვენ ვილაპარაკეთ სიტუაციის სამ ტიპზე: ბანალურ, პრობლემურ და ზღვრულ სიტუაციებზე. პრობლემური სიტუაცია მივიჩნიეთ ისეთ სიტუაციად, რომლის გადასაღებად არ არის საკმარისი არსებული ცოდნა. როცა, მაგალითად, დღეს სამჯერ ვიხმარეთ ეს ტერმინი, ამით ვიგულისხმეთ, რომ ვართ გარკვეულ პრობლემურ სიტუაციაში, გვსურს რა განვსაზღვროთ „საზრისის“ მნიშვნელობა და იმისათვის, რომ ეს მოხდეს, ჩვენ არ გვაქვს საჭირო ცოდნა, რადგან, ერთის მხრივ, ჩვენ ვამბობთ, რომ საზრისი არის ექსტენსიური სემანტიკის წყარო, ექსტენსიურ სემანტიკას კი ლინგვისტიკა სწავლობს, მაგრამ სწავლობს არა ამ სემანტიკის წყაროს. მას არა აქვს პასუხი კითხვაზე: რა არის ინტენსიური სემანტიკა? და ვთქვით კიდევ, რომ ეს პრობლემა არის ერთდროულად ენის პრობლემა, კულტურის პრობლემა და ადამიანის პრობლემა.

მაგრამ ვიმყოფებით კი ჩვენ მართლაც პრობლემურ სიტუაციაში? რამდენად ადეკვატურია ამგვარ პირობებში ტერმინი „პრობლემა“? ნებისმიერი პრობლემა ეფუძნება იმ მიმართებას, რომელსაც „სუბიექტურ-ობიექტური“ ეწოდება. „პრობლემა“ ბერძნული სიტყვაა და „დაბრკოლებას“ ნიშნავს: დაბრკოლება ჩვენს წინაა და იგი უნდა გადაიღახოს. ეს ნიშნავს იმას, რომ გვაქვს პრობლემური სიტუაცია და ის, ვინც ამ სიტუაციაში იმყოფება, არის სუბიექტი, ხოლო პრობლემა კი – ობიექტი. ისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა ის, რასაც „საზრისი“ ეუწოდეთ („საზრისი“ ეუწოდეთ არა ყოველდღიური გაგებით, მაგ: „აქვს ჩემს წასვლას აზრი? აზრი=საზრისი. ჩვენს კონტექსტში ტერმინი „საზრისის“ ვხმარობთ ისე, რომ მას ვუპირისპირებთ ინსტიტუს, მივიჩნევთ მას მეტაეგზისტენციალად), ჩათვალოს პრობლემად? ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ პრობლემა ეფუძნება სუბიექტურ-ობიექტურ მიმართებას, ხოლო ამ ტიპის მიმართებას. უპირისპირდება დიאלოგური მიმართება. მაგრამ შევეცადოთ ვიმსჯელოთ დიალოგურ მიმართებაზე მთელი შესაძლო სერიოზულობით, სერიოზულობა კი იმასაც ნიშნავს, რომ გაეუწიოთ ანგარიში ტერმინთა კორელაციურობას. ზოგჯერ ამბობენ, რომ დიალოგური

მიმართება არის მიმართება ორ სუბიექტს შორის. აქ სუბიექტის ხმარება სრულიად გაუმართლებელია, რადგან სუბიექტი შეიძლება დაუკავშიროთ მხოლოდ ობიექტს, რადგან ეს ორი ცნება ერთმანეთს გულისხმობს. დიალოგიური მიმართება არის ისეთი მიმართება, რომლის ფარგლებში „მე“ და „შენ“, ანუ ის რეალობები, რომლებიც ამ ორი სიტყვით იგულისხმებიან, ურთიერთმონაცვლებადნი არიან: მე მოგმართავ შენ და შენ მომმართავ მე. ნებისმიერ მომენტში შეიძლება შეიცვალოს მათი როლები. „მე და შენ“, როგორც ცნობილია „ნაცვალსახელებად“ იწოდებიან, მაგრამ ისინი ნაცვალსახელები არ არიან: ეს ისეთი სიტყვებია, რომლებიც გულისხმობენ დიალოგის პარტნიორებს.

დიალოგიურ მიმართებაზე ვლასპარაკობთ არა იმ მიზნით, რომ იგი გავხადოთ ჩვენი კურსის ერთ-ერთ თემად, არამედ იმიტომ, რომ საზრისი იმ გაგებით, რომლითაც ჩვენ მასზე ვლასპარაკობთ, მხოლოდ დიალოგიური მიმართებით შეიძლება გახდეს რეფლექსიის საგანი. შეუძლებელია ჩვენთვის დიალოგიური პარტნიორი იყოს ის, რასაც სუბიექტურ-ობიექტურ მიმართებაში ობიექტად შვიჩნევდით. მაგრამ ჩვენ პრობლემურობა დაუკავშირეთ ობიექტურობას: ის, რაც ჩვენთვის პრობლემურ სიტუაციაში პრობლემად იქცევა, ჩვენთვის როგორც სუბიექტებისათვის არის ობიექტიც და პრობლემაც. ეს ნიშნავს იმას, რომ დიალოგიური მიმართების ფარგლებში ის, რის წინაშეც ჩვენ ვიძყოფებით, რის წინაშეც „ვდგავართ“, შეიძლება ნიშნავდეს იმას, რომ „მე“ ვდგავარ „შენ“-ს წინაშე. არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ „მე და შენ“ სრულიფლებიანები და ურთიერთმონაცვლებადები არიან. დიალოგიური მიმართება გულისხმობს არა მარტო სუბიექტურ-ობიექტურობის სიერციდან დიალოგიურ სიერცეში გადასვლას, არამედ გულისხმობს უკვე არაპრობლემურ სიერცეში გადასვლასაც. ჩვენ ვიცით, რომ თუ არა გვაქვს პრობლემური სიტუაცია, მაშინ გვაქვს ან ბანალური ან ზღვრული. ჩვენი გამოცდილება გვეუბნება, რომ დიალოგიური მიმართება შეიძლება გაჩნდეს მხოლოდ პრობლემური სიტუაციიდან ზღვრულ სიტუაციაში გადასვლისას. მაგრამ ჩვენ ისიც ვიცით, რომ ზღვრული სიტუაცია მოიცავს ტრიადას (სიკვდილის, ტანჯვისა და დანაშაულის სიტუაციებს). შეგვიძლია თუ არა ეს ტრიადა გავაერ-

თიანთ ერთი ისეთი სიტყვის ფარგლებში, რომელიც აღიქმება როგორც პრობლემურობის პრინციპული გადალახვა? ჩვენ ვლავარაკობთ სიკვდილზე როგორც ზღვრულ სიტუაციაზე, ტანჯვაზე როგორც ზღვრულ სიტუაციაზე და დანაშაულზე როგორც ზღვრულ სიტუაციაზე, მაგრამ შეიძლება თუ არა მთელი ამ ტრიადის მოქცევა ერთ სიტყვაში ისე, რომ იგი ჩაენაცვლოს სამივე ამ სიტყვას და ამავე დროს თავისი მნიშვნელობით გასცდეს მათ? და ეს უნდა იყოს სიტყვა, რომელიც ჩვენს ცნობიერებაში ჩაენაცვლება სიტყვა „პრობლემას“. მაგრამ ეს ჩანაცვლება არ უნდა ნიშნავდეს პრობლემურობის ბანალურობაში გადასვლას: პრობლემურობას უნდა ჩაენაცვლოს ის, რაც მას უპირისპირდება. ნუ დაგვაიწყებდა: ბანალურობა ხომ პრობლემურობისაგან წარმოიშობა. პრობლემურობა და ბანალურობა „გენეტიკურად“ დაკავშირებულნი არიან. ნებისმიერი პრობლემურობა გადალახვის შემდეგ ბანალურობად იქცევა. ამიტომ ჩვენ გვჭირდება სიტყვა, რომლის მნიშვნელობა შეიძლება აღქმულ იქნას როგორც პრობლემურობის წარმომშობი წიაღი, რომელსაც ძალუძს დაბადოს პრობლემა და ამავე დროს უნდა აღემატებოდეს მას იმით, რომ უნდა მოიცავდეს მთელ ტრაგიკულ ტრიადას. ეს სიტყვა არის „საიდუმლო“. დიალოგური პარტნიორი ვერ იქნება ჩვენთვის ობიექტი, მაგრამ ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია იმ შედეგის გააზრება, რომელიც მოსდევს ობიექტურობაზე უარის თქმას. როგორც ჩანს, საზრისი არ არის და ვერც იქნება ობიექტი და პრობლემა. საზრისი არ არის და ვერ იქნება ის, რასაც ჩვენ „გარედან“ შეიძლება შევხედოთ. ~~საზრისი~~ მუდამ ის საიდუმლოა, რომელსაც ჩვენ დიალოგურად ვესაუბრებით. მაგრამ ამის თქმა აუცილებელს და საჭიროს ხდის შემდეგი შენიშვნის გაკეთებას: სუბიექტურობიექტური მიმართება როგორც დომინანტური მიმართება იმ ეპოქის მიერ არის მოტანილი, რომელსაც „ახალ ხანას“ უწოდებენ, მისი წყარო და სათავე არის რენესანსი. სუბიექტურ-ობიექტური მიმართება ამ „ახალი ხანის“ ეპოქაში აღიქმება ისეთ მიმართებად, რომელიც შესაძლებელს ხდის შემეცნებას: ვინმე ან რამე რომ შეიმეცნო, უნდა აქციო იგი შენს ობიექტად. მაგრამ თუკი ჩვენ ადამიანის სულიერ ისტორიას მის მთლიანობაში დავინახავთ, შევამჩნევთ, რომ სუბიექტურ-

ობიექტური მიმართება შემეცნების მხოლოდ ერთ-ერთი პრინციპია და დიალოგური მიმართება და საიდუმლოსთან საუბარი სულაც არ ნიშნავს შემეცნების უარყოფას. პირიქით. თუ ჩვენ ჩვენი კურსის ფარგლებში ვლაპარაკობდით და კვლავაც ვლაპარაკობთ თეორიის ლოგოსოფიურობაზე, ეს ლოგოსოფიურობა შესაძლებელია მხოლოდ დიალოგური მიმართების საფუძველზე. კულტურის ლოგოსოფიური თეორიაც შესაძლებელია სწორედ ასეთ ნიადაგზე.

ლ ე ქ ც ი ა 40

ჩვენ განვაგრძობთ აზრობრივ მოძრაობას ისეთი სიტყვა-ტერმინის შესაძლო სემანტიკის გარშემო, როგორც არის „საზრისი“. მიუხედავად იმისა, რომ ამ „მოძრაობის“ პროცესში ჩვენ ვეყრდნობით თანამედროვე აზროვნებაში დამკვიდრებულ და მეტად თუ ნაკლებად გარკვეული შინაარსების მქონე ცნებებს, ჩვენ კიდევ ერთხელ გვსურს ხაზი გავუსვათ საზრისის როგორც ცნებისა და იდეის (გვახსოვს, ალბათ, განსხვავება ამ ორ აზრობრივ სტრუქტურას შორის) საბოლოო ანგარიშში და არსებითად არა პრობლემურ, არამედ იდუმალბრივ არსს. ჩვენ გვქონდა ლაპარაკი იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ეს ორი ფენომენი – პრობლემა და საიდუმლო – და ვთქვით: ჩვენ მთელი შესაძლო სერიოზულობით და პრინციპულობით უნდა შინაგანად გავითავისოთ განსხვავება ამ ორ ფენომენს შორის და შევეცადოთ „მეუჩინოთ მათ ადგილი“ სამყაროში, ერთის მხრივ. მეორეს მხრივ კი ჩვენს აზროვნებაში იმდენად, რამდენადაც ეს აზროვნება უნდა ნიშნავდეს სამყაროს არსის წვდომას. ჩვენ გავიხსენეთ, რომ არსებობს აზროვნების ორი ძირითადი მოდუსი: მოდუსი, რომელიც ექვემდებარება სუბიექტ-ობიექტურ მიმართულებას (თუმცა სუბიექტ-ობიექტური მიმართება შეიძლება გავიგოთ არა მარტო როგორც აზრობრივი, არამედ როგორც ევზისტენციალური სტრუქტურაც), ის, რაც ჩვენს წინაშეა, ე.ი. ის, რასთანაც ჩვენ გვაკავშირებს ჩვენი საარსებო სიტუაცია, ჩვენთვის შეიძლება იყოს ობიექტი და ამ შემთხვევაში

ჩვენ გარდუვლად ვიქნებით სუბიექტი. მაგრამ ჩვენ ისიც ვთქვით, რომ სუბიექტ-ობიექტური სტრუქტურა ის სტრუქტურაა, რომელიც თან ახლავს პრობლემურ სიტუაციას. ის, რაც ჩვენი ეგზისტენციალური თუ აზრობრივი გაგებით ხდება ობიექტი, ამავე დროს არის პრობლემა. მაგრამ მეორე მოდუსი, არა მარტო ეგზისტენციისა, არამედ აზროვნებისაც, არის არა სუბიექტ-ობიექტური მიმართება, არამედ მიმართება, რომელსაც შეიძლება დიალოგური ეუწოდოთ და დიალოგიური მიმართების ფარგლებში ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ როგორც სუბიექტზე, ისე ობიექტზე როგორც ცნებებზე. მართალია, არსებობს აზრი, რომ დიალოგიური მიმართების დროს ჩვენ საქმე გვაქვს ორ სუბიექტთან. ისეთი მოაზროვნე, როგორიცაა მიხაილ ბახტინი, ლაპარაკობს ამ შემთხვევაში იმ სუბიექტზე, რომელთანაც ჩვენ დიალოგურად ვართ დაკავშირებული, როგორც „მიმართვის სუბიექტზე“ და ამით სურს განასხვავოს იგი იმისგან, რასაც ჩვეულებრივ „ობიექტი“ ეწოდება. რა თქმა უნდა, ასეთი გაგება დიალოგიური მიმართებისა, პრინციპში ჩვენთვის მისაღებია, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ ისეთი ორი ცნების კორელაციურობაც, როგორიცაა სუბიექტი და ობიექტი. ის ორი სუბიექტი, რომლებიც ერთიმეორისათვის შეიძლება იქცნენ მიმართვის სუბიექტებად (ამას გვეუბნება თანამედროვე დიალოგიზმი), უნდა გავიგოთ როგორც ისეთი „ინსტანციები“, რომლებზედაც მიანიშნებენ სიტყვები „მე“ და „შენ“. „მე“ და „შენ“ ეს სწორედ ის სიტყვიერი „ინსტანციებია“, რომლებიც უფრო ნათლად და რელიეფურადაც გამოყოფენ დიალოგიური მიმართების არსს. აქვე უნდა ითქვას, როგორც ჩანს, რომ ყველაზე მეტი წვლილი დიალოგიური მიმართების არსისა და სტრუქტურის კვლევაში შეიტანა მარტინ ბებერმა, გერმანელ – იუდეველმა ფილოსოფოსმა, რომელიც განასხვავებს პრინციპულად ორ მიმართებას: მე და შენ და მე და ის. ადვილი გასაგებია, რომ „მე და ის“ იგივე სუბიექტურ-ობიექტური მიმართებაა. როცა ჩვენ რამეზე ან ვინმეზე ვლაპარაკობთ მესამე პირში, ეს პრინციპში იგივეა, რაც სუბიექტურ-ობიექტური მიმართება: ის, ან ვინც მესამე პირშია დასახელებული, რა თქმა უნდა, ობიექტია. ამ მიმართებას (მე და ის, ან მე და იგი) ბებერი უპირისპირებს მიმართებას მე და შენ.

მაგრამ ჩვენ დავეყრდნით თანამედროვე დიალოგიზმის ამ კონცეფციებს (ვახსენეთ ბახტინი, ვახსენეთ ბებური) იმისთვის, რომ, ჯერ ერთი, გადავდგათ კიდევ ერთი ნაბიჯი იმ მიმართულებით, რომელიც დასახულია დიალოგიზმით, ხოლო, მეორე მხრივ, შევეცადოთ ვთქვათ რაღაც არსებითი იმ ფენომენზე, რომელიც ამ ეტაპზე – და არა მარტო ამ ეტაპზე – ჩვენთვის ასე მნიშვნელოვანია. როგორც გვახსოვს, თანამედროვე სიტუაცია მის ეპოქალურ-პლანეტარულ პლანში გავივით როგორც კატასტროფა და კატასტროფა როგორც საზრისის დაკარგვა (ან კარგვა, თუკი ვილაპარაკებთ არა მომხდარ ფაქტზე, არამედ პროცესზე). რამდენადაც ჩვენ საზრისს ეუკავშირებთ ზღერულ სიტუაციებს, ხოლო ზღერულ სიტუაციებს კი – კულტურას, დაინახავთ, რომ საზრისი ბოლომდე დარჩება იმ ჩვენთვის ცენტრალურ თემად, რომლის გარეშეც ჩვენთვის შეუძლებელი იქნება კულტურაზე მსჯელობა, შეუძლებელი იქნება ის, რასაც ჩვენ უწოდებთ „კულტურის ლოგოსოფიური წვდომა“.

რას ნიშნავს ის, რაც ახლახანს ითქვა? იმას, რომ გადავდგით კიდევ ერთი ნაბიჯი დიალოგიზმის წიაღში. ჩავთვალოთ, რომ ის, რაც ჭეშმარიტად არსებობს, არსებობს დიალოგურად, რომ ჭეშმარიტ არსებობას აქვს დიალოგური სტრუქტურა. მთავარი კი შემდეგია: ის, ვისთანაც ან რასთანაც ჩვენ დიალოგში ვიმყოფებით, ჩვენთვის უნდა იყოს საიდუმლო და არა პრობლემა. მიმართების ამ ორი მოდუსის გამიჯვნა – ერთის მხრივ სუბიექტ-ობიექტურისა და მეორეს მხრივ, სუბიექტ-სუბიექტურისა – კარგავს თავის აზრს, თუ ჩვენ არ გადავდგავთ ამ საბოლოო და მნიშვნელოვან ნაბიჯს და დიალოგში ყოფნას არ გავიგებთ – აზრობრივად, ეგზისტენციალურად თუ ონტოლოგიურად როგორც საიდუმლოს წინაშე ყოფნას. ეს საიდუმლო კი შეუძლებელია ვაქციოთ ობიექტად, რადგან ის, რაც საიდუმლოა, ერთდროულად არის ჩვენს გარეთაც და ჩვენშიც. საიდუმლოს ეს ერთდროულად იმანენტური და ტრანსცენდენტული ბუნება უნდა ჩავთვალოთ მის უპირველეს ონტოლო-გიურ, ყოფიერებით ნიშნად. რა უნდა ჩავთვალოთ მის მეორე არსებით ნიშნად? როგორი სიტყვაა „საიდუმლო?“, როგორი სიტყვაა იგი იმ თვალსაზრისით, რომელსაც ჩვენ „გრამატიკულ თვალსაზრისს“ უწოდებთ? ჩვენ ვიცით, რომ ეს არსებითი

სახელია და არსებით სახელთა მრავლობითში ხმარება ჩვეულებრივი მოვლენაა: „მაგიდა – მაგიდები“, „წიგნი – წიგნები“ და ა.შ. მაგრამ „წყალი“? თუ ვიტყვით „წყლები“, მაშინ ნაწილობრივ მაინც უნდა შეიცვალოს ამ სიტყვის სემანტიკა. მაგრამ „საიდუმლო“? როგორი სიტყვაა იგი – თვლადი თუ არათვლადი? სხვანაირად რომ ვთქვათ: საიდუმლო ერთია, თუ შეიძლება არსებობდნენ „საიდუმლოები“? შესაძლებელია თუ არა „საიდუმლოს“ როგორც არსებითი სახელის მრავლობით რიცხვში ხმარება? ჩვენ ამას ვამბობთ გრამატიკის ენით მაგრამ ამავე დროს გრამატიკას ვანიჭებთ ჰერმენევტიკულ მნიშვნელობას. შეიძლება საიდუმლო ისევე არსებობდეს მრავლობითში, როგორც მაგიდა ან წიგნი? თუ საიდუმლო პრინციპულად ერთია? და თუ საიდუმლო ერთია, მაშინ ყველა იმ შემთხვევაში, როცა ჩვენ რამესთან, ან ვინმესთან ვიმყოფებით დიალოგში, ჩვენ ვიმყოფებით – რამდენად ეს გაცნობიერებული გვაქვს, ეს უკვე სხვა საკითხია – აზრობრივ-ეზისტენციალურ მიმართებაში იმ ერთ საიდუმლოსთან. მოვიყვანოთ ასეთი ანალოგია: მზე ერთია და ნებისმიერ იმ შემთხვევაში, როცა საქმე გვაქვს რაიმე სახის განათებულობასთან, საბოლოო ანგარიშში უნდა ჩავთვალოთ, რომ ეს განათებულობა მოდის იმ მზისგან. ე.ი. ყველა შემთხვევაში, როცა სახეზეა დიალოგური მიმართება, ჩვენ ან უშუალოდ ვცდილობთ თვალი გავუსწოროთ იმ ერთ საიდუმლოს, რომელიც ჩვენ მართო მხოლოდობითში შეიძლება წარმოვიდგინოთ, ან ვიმყოფებით დიალოგში მის რომელიღაც ნაპერწყალთან.

ახლა ვსვამთ კითხვას, რომელსაც, შეიძლება, ფუნდამენტური მნიშვნელობა ჰქონდეს მთელი ჩვენი კურსისათვის: არსებობს ფენომენი, რომლის სახელდებაც შესაძლებელია და რომელიც, ამავე დროს, შეიძლება გაიგივებულ იქნას იმ ერთ საიდუმლოსთან? ასეთ ფენომენად ჩვენ მიგვაჩნია ის, რასაც ვუწოდებთ „საზრისს“. უნდა ჩავთვალოთ, რომ საიდუმლო საზრისია და საზრისი საიდუმლოა. საზრისი არ არის ის, რაც ჩვენ ობიექტად ან პრობლემად შეიძლება ჩავთვალოთ. საზრისი არ არის ის, რაც ჩვენგან განსხვავებულ გარე სივრცეში წარმოიდგინება. საზრისი არ არის ის, რაც შეიძლება მრავლობით რიცხვში ვინმართ. შეიძლება არსებობდეს და, როგორც ჩანს, არსებობს კიდევ საზრი-

სის განსხვავებული ვარაუდები. კულტურათა სიმრავლე შესაძლებელია იმიტომ, რომ შესაძლებელია საზრისის განსხვავებული ვარაუდები, რომ შესაძლებელია იმ ერთი საილუმლოს განსხვავებული წვდომა და გაგება.

ლ ე ძ ც ი ა 41

ყოველივე ის, რაც ითქვა საზრისზე, უნდა დაეუკავშიროთ იმას, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ენის არსი და სტრუქტურა, ხოლო ენის საზრისთან დაკავშირება ჩვენთვის საბოლოო ანგარიშში უნდა ნიშნავდეს ენის კულტურასთან კავშირს. ჩვენ ამ შემთხვევაში ვხმარობთ ისეთ შეღარებით „ნიეიტრალურ“ სიტყვას, როგორც არის „კავშირი“, თუმცა ვხმარობთ მას არსებითი მნიშვნელობით. არსებითი მნიშვნელობა კი ჩვენს შემთხვევაში ნიშნავს იმას, რომ თუ ენას, საზრისს, კულტურას შორის არის კავშირი და ეს კავშირი არსებითია, მაშინ ენა, საზრისი, კულტურა უნდა წარმოვიდგინოთ ერთი განუყოფელი მთლიანის სამ იაოსტასად (სამ სახედ). („იაოსტასი“ ნიშნავს რაიმეს არ უბრალოდ ერთ-ერთ განზომილებას, არამედ ისეთ განზომილებად, რომელიც ამავე დროს სახედაც შეიძლება მივიჩნიოთ). ეს არსებითი კავშირი საზრისისა ენასთან ჩვენ უკვე დანახული (უფრო სწორედ ინტერპრეტირებული) გვაქვს. გავიხსენოთ ჰაიდეგერისეული ცნობილი გამოთქმა: „ენა არის ყოფიერების სახლი“ (Das haus des Seins) და ანალოგიურად შევეცადოთ ვთქვათ, რომ „ინტენსიური ენობრივი სემანტიკა არის საზრისის სახლი“. ე.ი. ეს არის ის ონტოლოგიური/ყოფიერებითი) „ადგილი“, სადაც ჩვენ უნდა ვეძიოთ საზრისის საილუმლო, საზრისი როგორც საილუმლო. ასე რომ, პირველი ნაბიჯი ენისა და საზრისის არსებითი დაკავშირების გზაზე ჩვენ უკვე გადავდგით და საზრისსაც ასევე არსებითად დაეუკავშირებთ კულტურას, რადგან წინა ნაბიჯი იყო ამავე დროს ნაბიჯი, გადადგმული ენისა და კულტურას შორის არსებითი კავშირის დანახვის გზაზე. შეუძლებელი იყო არ დაგვენახა არსებითი კავშირი ენასა

და საზრისს შორის, რადგან ამ კავშირის დანახვის გარეშე თითქოს „პაერში გამოკიდებული“ რჩებოდა ის, რასაც ეწოდება „ენობრივი სემანტიკა“ და საბოლოო ანგარიშში ისიც, რასაც ეწოდება „საზრისი“. ჩვენ უკვე გეტყვნდა ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ შეუძლებელია უარყოთ ისეთი რამის არსებობა, რასაც ეწოდება „ენობრივი სემანტიკა“ და ვიცით, რომ ეს სემანტიკა არსებობს არა მარტო ენის სხვადასხვა დონეზე, არამედ აგრეთვე — და ეს არსებითაა — არსებობს ექსტენსიური სახით. მაგრამ ექსტენსია და ინტენსია კარელაციური ცნებებია: როცა გვაქვს ექსტენსიურობა, ანუ სიერცეში განფენილობა, ეს ექსტენსიურობა შინაგანად მოითხოვს იმას, რომ იგი უნდა იბადებოდეს რომელიღაც ინტენსიურად წარმოდგენილ წერტილში. და ჩვენ გეტყვნდა ლაპარაკი იმაზე, რომ ამ თეზისის ერთდროულად შორეულ და ამავე დროს ძალიან ახლობელ საყრდენად ჩვენ გვევლინება ერთის მხრივ მითიური, ხოლო მეორეს მხრივ ფიზიკური კოსმოლოგიაც. სამყარო — და რა თქმა უნდა ჩვენთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა მაინც მითიურ კოსმოლოგიას აქვს — წარმოდგენილია სწორედ როგორც ექსტენსიურობისა და ინტენსიურობის ურთიერთგანპირობებულობა. სამყაროს პირველქმნილი მითიური მოდელი არის სამყაროს პულსაციური მოდელი, რომელიც, სხვათაშორის, შემდგომ გარდაქმნილი სახით წარმოდგენილი იქნა ისეთი მოაზროვნის მიერ, როგორიც იყო პერაკლიტე ეფესელი.

როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ენის ის ძირეული მოდელი, რომელიც გამართლებდა ჩვენს მიერ ენასა და საზრისს შორის არსებითი კავშირის დანახვას და ამავე დროს იქნებოდა ენის არსებულ, ძირითად მოდელთა სინთეზი? (ჩვენ არ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ენასა და საზრისს შორის არსებით კავშირზე და უყურადღებოდ დავტოვოთ ენის არსისა და სტრუქტურის დანახვის ის უმნიშვნელოვანესი ცდები, რომლებიც აქამდე ყოფილა აზროვნების ისტორიაში.). რომელია ენის — მისი არსისა და სტრუქტურის ხედვის ძირითადი პარადიგმები? ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ასეთია ორი ძირითადი პარადიგმა.

პირველია ის პარადიგმა, რომლის მიხედვით ენა არის კლ-მუნიკაციის საშუალება და სწორედ ამ ფუნქციის პრიზმით უნდა

იყოს დანახული მთელი მისი სტრუქტურა. შეიძლება, ალბათ, ამ შემთხვევაში ვილაპარაკოთ ენის კომუნიკაციურ პარადიგმაზე“, ჩვენ ვიცით, რომ კომუნიკაციური პარადიგმა არსებითად უკავშირდება ენის სემიოტიკურ პარადიგმას. უფრო მეტიც: პრინციპში შეიძლება კიდევ ითქვას, რომ ეს ერთი და იგივეა. დავინახოთ ენა როგორც ნიშანთა სისტემა და გავივით ნიშანი ისე, როგორც ეს ესმის თანამედროვე სემიოტიკას, ნიშნავს, დავინახოთ ნიშანი ფუნქციური თვალსაზრისით და ნიშნის ფუნქციით ავხსნათ ნიშნის სტრუქტურაც. ასე რომ, ჩვენს წინაშე მუდამ არის ეს ორი შესაძლებლობა: ვილაპარაკოთ ენის სემიოტიკურ თუ კომუნიკაციურ მოდელზე. თანამედროვე ლინგვისტიკაში ამბობენ ხოლმე, რომ ენის სისტემურ-სემიოტიკური მოდელი შეიცვალა კომუნიკაციური მოდელით, მაგრამ სემანტიკაში საქმე გვაქვს ერთი და იგივე პარადიგმის რეალიზაციის ორ ეტაპთან: სემიოტიკურობა (ნიშნობრიობა) გული-სხმობს კომუნიკაციას, ნიშანი არსებობს იმისთვის, რომ მან შეასრულოს გარკვეული ფუნქცია კომუნიკაციის პროცესში, ხოლო კომუნიკაცია კი შეუძლებელია ნიშნობრიობის გარეშე.

მეორე პარადიგმა კი არის ჰემბოლდტისეული პარადიგმა. ენის ჰემბოლდტისეული განსაზღვრა, როგორც ვიცით, გულისხმობს არა ნიშნობრიობის და კომუნიკაციურობის უარყოფას, არამედ იმას, რომ არც ერთი და არც მეორე ენისთვის არსებითი არ არის. ენისთვის არსებითია ის, რომ იგი არის „შემოქმედებითი პროცესი“. მაგრამ თუ ჩვენ ამ განსაზღვრას: „ენა არის შემოქმედებითი პროცესი“, დავინახავთ ჰემბოლდტის მთელი ნაზრევის ფონზე, ცხადი გახდება, რომ ეს შემოქმედებითი პროცესი ნიშნავს პირველ რიგში სამყაროს ხატის შექმნას: ყოველი ენა ეს არის სამყაროს განუმეორებელი ხატი.

ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ ამ ორი პარადიგმის სიღრმისეულ კორელაციურობაზე? რას უნდა ნიშნავდეს ეს? – ეს უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ შემოქმედებითი პროცესულობა და კომუნიკაციურობა არის ენის ორი ისეთი იპოსტასი, ორი ისეთი სახე, რომლებიც არსებითად გულისხმობენ და ონტოლოგიურად (ე.ი. არსებობის ჭეშმარიტ განზომილებაში) ფარავენ ერთმანეთს. და სწორედ ამ ორი იპოსტასის, ამ ორი სახის ეს სიღრმისეული

კორელაციურობა და ონტოლოგიური თანხვედრა განაპირობებს და ქმნის მესამე იპოსტასს, ანუ სწორედ იმ უშუალო და არსებით კავშირს საზრისთან, რომელიც უკვე იყო ჩვენი მსჯელობის საგანი.

ლ ე ქ ც ი ა 42

როგორც ვხედავთ, ენამ ჩვენი აზროვნების პრობლემური განზომილებიდან გადაინაცვლა მის მისტერიულ განზომილებაში. ჩვენ არ ვაპირებთ ყოველივე იმის გამეორებას, რაც ამ მიმართებით წინა ლექციებზე უკვე ითქვა; გავიმეორებთ მხოლოდ იმას, რომ აზრთა ამგვარი მსვლელობის შედეგად ჩათვალეთ, რომ ენას როგორც ფენომენს აქვს სამი იპოსტასი: პირველი არის შემოქმედებით-პროცესუალური იპოსტასი; ენის მეორე იპოსტასი არის მისი კომუნიკაციურობა და მესამე იპოსტასი, მესამე განზომილება — ეს არის განზომილება, რომელიც „მალავს“ თავის თავში მის არსებით კავშირს საზრისთან. ჩვენ ამ კავშირზე უკვე გვქონდა ლაპარაკი და შეიძლება ითქვას, რომ შევეცადეთ კიდევ მოგვეცა ამ კავშირის განსაზღვრა: საზრისი უნდა გავიგოთ როგორც ენობრივი სემანტიკის ინტენსიური განხორციელება — უფრო მოკლედაც შეიძლება ითქვას: საზრისი უნდა გავიგოთ როგორც ინტენსიური სემანტიკა. მაგრამ ამის თქმა ერთდოულად ნიშნავდა ორ ძირითად მომენტთა განუყოფლობას: პირველი მომენტია ის, რომ ინტენსიური სემანტიკა — ეს პრინციპული გაგებით საიდუმლოა, ხოლო მეორე მხრივ ჩვენ დავინახეთ, თუ როგორ არიან ერთმანეთთან არა თუ დაკავშირებული, არამედ შინაგანად „გადახლართულნი“ აზროვნების ეს ორი ასპექტი — პრობლემური და მისტერ-იული. პრობლემური ასპექტი, შეიძლება ითქვას, იგივეა, რაც მეცნიერული, რადგან მეცნიერებას სწორედ პრობლემებთან აქვს საქმე, მეცნიერული აზროვნება სწორედ ის აზროვნებაა, რომელიც სუბიექტ-ობიექტური მიმართების მოდელის მიხედვით ხორციელდება. აზროვნების მისტერიული ასპექტი ტრადიციულად წარმოდგენილი იყო მითიურ-ფილოსოფიურ-

თეოლოგიური აზროვნებით, შეიძლება ითქვას ამ სააზროვნო ტრადიციით. ამით ჩვენ სრულებითაც არ გვესურს ვთქვათ, რომ მითიური აზროვნება უდრის ფილოსოფიურს, ან ფილოსოფიური უდრის თეოლოგიურს, მაგრამ შეუძლებელია არ ვაღიაროთ ისიც, რომ როგორც მითს, ისე ფართო გაგებით მითოლოგიას, ფილოსოფიას და მითუ-შეტეს თეოლოგიას საქმე აქვს სწორედ სამყაროს არა პრობლემურ, არამედ მისტერიანლურ განზომილებასთან. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ თეორიის ჩვენეული გაგება უნდა იყოს ლოგოსოფიური, ამ კომპოზიციით („ლოგო“-„სოფიურობა“) ჩვენ ვიგულისხმებთ სწორედ პრობლემურობისა და მისტერიალურობის ეს მინაგანი განუყოფელობა. მაგრამ ამავე დროს უნდა ვიგულისხმებთ ისიც, რომ ჩვენი აზროვნების და, შესაბამისად, თეორიის ამ ორი განზომილებიდან (ლოგო-სოფიური და სოფიური) შეუძლებელია პრიმატი, ანუ უპირატესობა არ მიენიჭოს სოფიურობას, რადგან აზროვნების სოფიურობა ნიშნავს სწორედ სინამდვილის მთლიანობაში წვდომის მცდელობას. მთლიანობა კი, ანუ სამყარო როგორც მთლიანი, სინამდვილე როგორც მთლიანი სწორედ და მუდამ საიდუმლოა.

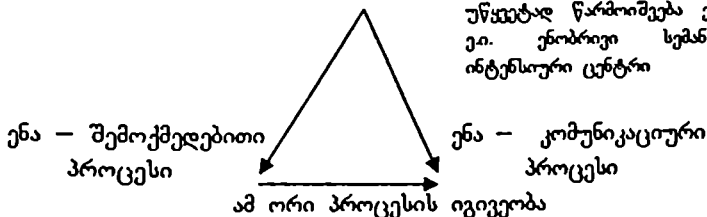
წინა ლექციის დასასრულს ჩვენ ისიც ვთქვით, რომ ენის ეს მესამე განზომილება (იპოსტასი როგორც საზრისთან მიმართება) იმისთვის, რომ იყოს უფრო მკაფიოდ წარმოდგენილი, საჭიროებს მის დაკავშირებას ჩვენი ფსიქიკის სტრუქტურასთან: როცა ჩვენ გვქონდა საუბარი თეორიის ლოგოსოფიურობაზე, ვთქვით, რომ ლოგოსოფიური აზროვნება უნდა ნიშნავდეს ჩვენი ფსიქიკის ყველა დონის გაერთიანებას, ფსიქიკის, ცნობიერების გამთლიანებას. აზროვნების ფილოსოფიურობა უნდა ნიშნავდეს ერთდროულად ორ ინტეგრაციულ პროცესს: ერთის მხრივ, უნდა მოხდეს ჩვენი რეალური სინამდვილის სამი დონის გამთლიანება, ე.ი. ჩვენი აზროვნება უნდა ერთდროულად ეყრდნობოდეს ქვეცნობიერსაც, ცნობიერსაც და ზეცნობიერსაც; ხოლო მეორეს მხრივ ეს უნდა ნიშნავდეს ჩვენი არა უბრალოდ აზროვნების, არამედ ჩვენი ინდივიდუალურ-პიროვნული სტრუქტურის პირიზონტალური შრის სამი მომენტის – გონების, გრძნობისა და ნების – გამთლიანებასაც. ეს ნიშნავს: ჩვენი შიდა სინამდვილის

ანალიტიკური ხედვის გარდა შესაძლებელია სინთეზური ხედვაც. უფრო მეტიც: თუკი ჩვენ დავეყრდნობით ჰერმენევტიკას როგორც ადამიანთან დაკავშირებული სინამდვილის წვდომის მეთოდოლოგიას, მაშინ უნდა ითქვას, რომ სინთეზი წინ უნდა უსწრებდეს ანალიზს. ნებისმიერი ანალიზი საბოლოო შემთხვევაში უნდა ემსახურებოდეს სინთეზს და ემსახურებოდეს ისე, როგორც ამას მოითხოვს „ჰერმენევტიკული“ წრის მეთოდი. თუ ჩვენ ადამიანის ხედვის ამ ორ – ანალიტიკურ და სინთეზურ – ხედვას ერთმანეთს შევადარებთ და თუ ამ შედარებისას ჩვენ მივმართავთ ლოგოსოფიურობას როგორც აზროვნებისა და არსებობის მოდუსის რაგვარობის გამომხატველ სიტყვას, მაშინ პირობითად შეიძლება ითქვას, რომ ანალიზი ექვემდებარება ლოგოსურ ხედვას, ხოლო სინთეზი კი – სოფიურს. მაგრამ საქმე სწორედ ისაა, რომ ანალიტიკური ხედვის აბსოლუტიზაცია, ე.ი. სინთეზურისგან მისი გამოცალკეება და მისთვის დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მინიჭება, ე.ი. ის, რაც ხდება თანამედროვე თეორიულ ფსიქოლოგიაში, ეწინააღმდეგება სწორედ ჰერმენევტიკის ძირითად მოთხოვნებს. ის ანალიტიზში, რომელიც ცხადი ხდება ჩვენთვის, თუ ვიგულისხმებთ ცნობიერების იმ დონეებრივ სტრუქტურას, რომელზედაც ვილაპარაკეთ და ჩვენი მეობის ჰორიზონტალურ სტრუქტურას – ცალკე გონება, ცალკე გრძნობა, ცალკე ნება – ასეთი ანალიტიკური ხედვა არის ისეთი ლოგოსური აზროვნების გამოხატულება, რომელიც „მოწყვეტილია“ სოფიურობას. რომელსაც სურს სოფიურობისგან დამოუკიდებლად იარსებოს. მაგრამ თუკი ჩვენ დავეყრდნობით იმას, რასაც მოითხოვს ჰერმენევტიკა, უნდა გვეჩინდეს სინთეზურობისა და ანალიტიკურობის დინამიური ურთიერთგანპირობებულობა. ე.ი. მთლიანისგან უნდა ვმოძრაობდეთ ანალიტიკისკენ, ხოლო ანალიტიკისგან – მთლიანობისკენ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სოფიურობიდან ლოგოსურობისკენ და პირუკუ. ან იქნებ სხვანაირადაც ვთქვათ: მისტერიულობიდან პრობლემურობისკენ და პირუკუ. ჭეშმარიტად მთლიანური აზროვნება, ისეთი აზროვნება, რომლის გამოხატულებადაც უნდა იყოს ლოგოსოფიური თეორია, როგორც ჩვენ იგი გვესმის, უნდა შეიცავდეს თავის თავში

მისტერიულობის და პრობლემურობის არა უბრალოდ დინამიკურ, არამედ ხდომილებრივ ურთიერთ – მიმართებას.

ფუნდამენტურ მეთოდოლოგიაში ამ ექსკურსის შემდეგ უნდა დაუბრუნდეთ ენის ჩვენეულ პერმენენტუკას (ენის პერმენენტუკა ნიშნავს სწორედ – მის ჭეშმარიტ – მთლიანობაში დანახვის მცდელობას). ენის ჩვენს მიერ წარმოდგენილი განზომილებრივი, იპოსტასური სტრუქტურა უნდა მივიჩნიოთ ენის ონტოლოგიად – ენის რეალურ სიღრმისეულ არსებობაში ხელვად ონტოლოგიურობის გამოხატველი სამკუთხელობრივი მოდელის სახით. ნებისმიერ სამკუთხედს აქვს მწვერვალი. რა წარმოშობს ენას მის რეალურ და სიღრმისეულ არსებობაში? მას წარმოქმნის სწორედ მისი შინაგანი და არსებითი მიმართება საზრისთან. თუ „საზრისი“ ჩვენ გავუტოლეთ ინტენსიურ სემანტიკას – იმ სემანტიკას, რომელიც წარმოშობს ექსტენსიურ სემანტიკას – მაშინ ინტენსიური სემანტიკა, ანუ საზრისი არის სწორედ ის ყოფიერებითი „ადგილი“, სადაც იბადება ენა. ჩვენ მოვიყვანეთ ანალოგიები, როცა ვლავარაკობდით სამყაროს მითიურ კონცეფციაზე და თანამედროვე ფიზიკურ კოსმოლოგიაზე, ე.ი. გავიხსენეთ სამყაროს პულსაციური მოდელი. სამყარო იბადება მისი არსებობის იმ კრიტიკულ მომენტში, რომელსაც „სინგულარულობა“ ეწოდება. ენაც იბადება, უწყვეტად იბადება სწორედ თავისი სემანტიკის იმ ინტენსიურ წერტილში, რომელიც უნდა მივიჩნიოთ სემანტიკურ სინგულარულობად და რომელსაც „საზრისს“ ეუწოდებთ. წარმოვიდგინოთ ეს სამკუთხელობრივი მოდელი შემდეგნაირად:

მწვერვალი – ის ყოფიერებითი „ადგილი“, სადაც უწყვეტად წარმოიშობა ენა – ე.ი. ენობრივი სემანტიკის ინტენსიური ცენტრი



როგორც ვთქვით, ჩვენი რეფლექსია ენაზე, რომელიც არსებითად უკავშირებს ენას საზრისს და საზრისს კი — კულტურას, გულისხმობს ამ ორი განზომილების — შემოქმედებით-პროცესუალურის და კომუნიკაციურის “თანასწორ-უფლებიანობას”. ამ ორ განზომილებას „შორის“ მოიაზრება ინტენსიური სემანტიკა, რომელსაც ვერ შეისწავლის ვერავითარი მეცნიერება, რადგან მეცნიერებას არასოდეს არა აქვს საქმე მისტერიულობასთან, მაგრამ ეს სემანტიკა წარმოშობს სწორედ იმ ორ განზომილებას, რომელსაც შეისწავლის მეცნიერება და წარმოშობს მათ ურთიერთკავშირსაც. როგორ გამოვხატოთ კონცეპტუალურად ეს ურთიერთკავშირი? აქ ჩვენ მივუახლოვდით, შეიძლება ითქვას, ენის ჩვენული პერმენენტის გადამწყვეტ მომენტს: ენა როგორც შემოქმედებითი პროცესი იგივეა, რაც ენა როგორც კომუნიკაცია. კომუნიკაცია არის ენა როგორც შემოქმედებითი პროცესი და ენა როგორც შემოქმედებითი პროცესი არის სწორედ კომუნიკაცია.

ვიმეორებთ: როგორი უნდა იყოს ენობრივი სინამდვილის ის კონცეპტუალური გამოხატვა, რომელიც უნდა შეესაბამებოდეს მის ზემოთ წარმოდგენილ მოდელურ გამოხატვას? გარდა ნებისმიერი თეზისის მოდელური გამოხატვისა, უნდა არსებობდეს ამ თეზისის კონცეპტუალური გამოხატვაც. როცა ჩვენ ვამბობთ: „შემოქმედებითი პროცესი“, ჩვენ ვხმარობთ გარკვეული ცნების გამოხატველ სიტყვას, და როცა ვამბობთ: „კომუნიკაცია“, ვიქცევით ასევე. მაგრამ როგორი უნდა იყოს ის მესამე ცნება, რომელიც გამოხატავს ენის როგორც შემოქმედებითი პროცესის და ენის როგორც კომუნიკაციის შინაგან იგივეობას და თანხვედრას და გამოხატავს ისე, რომ გულისხმობს სწორედ იმას, რომ ენა მის მთლიანობაში, მის ამოსავალ და არსებით მთლიანობაში, განუწყვეტლად და უწყვეტად იბადება იმ ყოფიერებით „ადგილში“, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ „ინტენსიური სემანტიკა“ ანუ „საზრისი“.

როგორ უნდა გავიგოთ ენა „ფუნქციური თვალსაზრისით თუ ენის ინტენსიურ სემანტიკას მივიჩნევთ საზრისის ონტოლოგიურ ადგილად? თუ, მოვიშველიებთ ამ შემთხვევაში ჰაიდეგერის ცნობილ გამოთქმას, რომლის თანახმად ენა არის ყოფიერების სახლი და ამავე დროს მივიჩნევთ, რომ არ უნდა დავაშოროთ ერთმანეთს ყოფიერება (Sein) და საზრისი, მაშინ შევძლებთ – და, ალბათ, აუცილებელიც იქნება – ვთქვათ; ენის ინტენსიური სემანტიკა არის საზრისის ადგილსამყოფელი. მაგრამ, რა თქმა უნდა, არ უნდა დაგვევიწყდეს საზრისის არა იმდენად განსაზღვრათა, არამედ განმარტებათა ის „გვაკვი“, რომლის ბოლო რგოლს წარმოადგენს საზრისის მიმართება ენასთან: საზრისი არის ის, რაც უპირისპირდება ინსტინქტს, საზრისი არის მეტაფიზისტენციალი და საზრისი არის ის, რასაც – მეტაფორულად თუ ვიტყვი – თავის თავში „მაღაეს“ ინტენსიური სემანტიკა.

როცა ჩვენ ვამბობთ: ენა „ფუნქციური“ თვალსაზრისით, ჩვენ ტერმინ „ფუნქციას“ ვხმარობთ პირობითად. ლინგვისტიკის სახელმძღვანელოებში, როგორც წესი, ძირითადად ლაპარაკობენ ენის ორ ფუნქციაზე. ეს არის კომუნიკაციური ფუნქცია (ყველაზე უფრო ხშირად ლაპარაკია სწორედ ენის ამ ფუნქციაზე) და ლაპარაკობენ კიდევ ენის იმ ფუნქციაზე, რომელიც უკავშირდება სამყაროს ენობრივ ხატს. იგულისხმება, რომ ჩვენს ცნობიერებაში სამყაროს პირველად სტრუქტურირებას, პირველად სეგმენტირებას, ე.ი. იმ სტრუქტურირებას და სეგმენტირებას სამყაროსი, რომელიც ხდება მანამ, სანამ ამ ფუნქციას თავის თავზე აიღებდეს მეცნიერება თუ ხელოვნება, თავის თავზე იღებს ენა. ე.ი. თუ სამყაროს ადამიანი აღიქვამს ისე, როგორც აღიქვამს, იმ სტრუქტურით, რომლითაც ჩვენ აღვიქვამთ სამყაროს. ეს იმიტომ, რომ სამყაროს ვხედავთ ენობრივი პრიზმით და ენის ფუნქცია მდგომარეობს სწორედ იმაში, რომ შევკვიპნას სამყაროს პირველადი ხატი. ეს არის ის ორი ძირითადი ფუნქცია, რომელთა შესახებაც ლაპარაკია ხოლმე მაშინ, როდესაც ცდილობენ ენის ფუნქციური თვალსაზრისით განსაზღვრას.

ტერმინ „ფუნქციას“ ჩვენ ვხმარობთ, როგორც უკვე ითქვა, პირობითად. თუ ჩვენ ვუკავშირებთ ენას საზრისს, მაშინ ძალიან ძნელია საზრისსა და ენას სორის დამოკიდებულება მთლიანად გამოვხატოთ ტერმინით „ფუნქცია“. როგორ უნდა გამოვხატოთ და როგორ უნდა დავინახოთ ეს მიმართება, ეს შეიძლება უფრო ნათელი გახდეს ჩვენი შემდგომი მსჯელობის შედეგად. ჯერჯერობით ვიხმაროთ ეს ტერმინი („ფუნქცია“) და, ალბათ, დავინახათ, თუ რამდენად აღმოჩნდება იგი პირობითად.

ავუკავშიროთ ენა იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ადამიანის ფსიქიკის ვერტიკალური სტრუქტურა. გვახსოვს ამ სტრუქტურის სამი დონე – ქვეცნობიერი, ცნობიერება და ზეცნობიერი. ჩვენ გვქონდა ლაპარაკი იმაზეც, რომ იმდენად, რამდენადაც ლოგოსოფიურობა რეალიზებულია ჩვენს, არსებობაში, იმდენად ხდება ამ სამი დონის გაერთიანება. ჩვენის აზრით, ლოგოსოფიური არსებობა და ლოგოსოფიური აზროვნება არის ისეთი არსებობა, ისეთი აზროვნება, როცა არსებობაც და აზროვნებაც ერთდროულად ხდება ქვეცნობიერად, გაცნობიერებულად და ზეცნობიერად. მაგრამ ახლა დავსვათ კითხვა შემდეგნაირად: თუ არსებობს კორელაციური მიმართება ენის ექსტენსიურ და ინტენსიურ სემანტიკას შორის და თუ ენის ინტენსიური სემანტიკა არის საზრისის ონტოლოგიური „ადგილი“ (როგორც ჩვენ გვსურს გავიგოთ დღეს ეს გამოთქმა) მაშინ რომელ დონეს ეკუთვნის ენა – ქვეცნობიერს, ცნობიერებას თუ ზეცნობიერს? უნდა ითქვას, რომ თუმცა არსებობს ასეთი წარმოდგენა ადამიანის ფსიქიკის ვერტიკალურ სტრუქტურაზე (ქვეცნობიერი, ცნობიერება და ზეცნობიერი), თანამედროვე ფსიქოლოგია ძირითადად დაკავებულია იმითი, რომ ცდილობს გაშიფროს და აღწეროს ქვეცნობიერი. და არსებობს ქვეცნობიერის გაშიფვრის და აღწერის ორი ძირითადი ვარიანტი – ფროიდისეული და იუნგისეული. როგორც გვახსოვს, ფროიდი-სეული ვარიანტი ქვეცნობიერის გაშიფვრისას და აღწერისას ეყრდნობა ინდივიდუალური ქვეცნობიერის ცნებას, იუნგისეული კი – კოლექტიური ქვეცნობიერის ცნებას. რაც შეეხება ცნობიერებას, მასზე ლაპარაკობს როგორც თანამედროვე ფსიქოლოგია, ისე თანამედროვე ფილოსოფიაც. მაგრამ როგორ უნდა გავიგოთ ზეცნობიერი? ჯერჯერობით ძნელია იმის თქმა, თუ

რას წარმოადგენს ზეცნობიერი, რას შეიცავს იგი, რა წარმოშობისაა იგი, როგორია მისი არსი არის ზოლმე შემთხვევები, როცა ზეცნობიერს უპირისპირებენ ქვეცნობიერს, მაგრამ ეს დაპირისპირება უფრო ემოციური ხასიათისაა და რაც შეეხება ზეცნობიერის ფენომენოლოგიას, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იგი ფაქტობრივად არ არსებობს. როგორ უნდა გავიგოთ ეს ფენომენოლოგია, თუ ვლაპარაკობთ ზეცნობიერზე? რა უნდა მივიჩნიოთ მის შინაარსად, მის სტრუქტურად, საბოლოო ანგარიშში მის არსად? პირველი, რაც, ალბათ, თამამად შეიძლება ითქვას, არის ის, რაც უშუალოდ გამოძინარეობს ფსიქიკის ამ ვერტიკალური სტრუქტურიდან (ქვეცნობიერი, ცნობიერი, ზეცნობიერი); ის, რომ ზეცნობიერი არ უდრის ცნობიერს, ზეცნობიერი რომ იგივე იყოს, რაც ცნობიერი, ზეცნობიერის შინაარსი რომ ემთხვეოდეს ცნობიერების შინაარსს, მაშინ საერთოდ არ იქნებოდა საჭირო ლაპარაკი ზეცნობიერზე. ზეცნობიერი არის ის, რასაც ადამიანი არ აცნობიერებს, ვერ აცნობიერებს, ყოველ შემთხვევაში არ აცნობიერებს მის უშუალო მოცემულობაში. შეიძლება, რა თქმა უნდა, ითქვას რომ თანამედროვე ადამიანი აცნობიერებს ქვეცნობიერის შინაარსს, მაგრამ ეს იმდენად, რამდენადაც არსებობს თანამედროვე ფსიქოლოგიური კვლევა. რომ არა ეს ფსიქოლოგიური კვლევა, ვერც ერთი ადამიანი ვერ გაშიფრავდა და ვერ აღწერდა ქვეცნობიერს ისე, როგორც ეს კეთდება სიღმისეულ ფსიქოლოგიაში.

ზეცნობიერიც არის რალაც გაუცნობიერებელი, როგორც ქვეცნობიერი, მაგრამ ამავე დროს რადიკალურად უნდა განსხვავდებოდეს მისგან – სხეანაირად საერთოდ არა აქვს აზრი ლაპარაკს ზეცნობიერზე. ე.ი. ეს არის ის, რასაც ჩვენ არ ვაცნობიერებთ ან ვერ ვაცნობიერებთ, მაგრამ ის, რაც არსებობს ჩვენში და უფრო მეტიც, ის, რის გარეშეც ჩვენი არსებობა ისევე წარმოუდგენელი იქნებოდა, როგორც ცნობიერების ან ქვეცნობიერის გარეშე. როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ ქვეცნობიერზე და როცა ვამბობთ, რომ მის გაშიფრვას და აღწერას ახდენს თანამედროვე ფსიქოლოგია, უფრო კონკრეტულად კი თანამედროვე სიღმისეული ფსიქოლოგია, ჩვენ ამ შემთხვევაში არა ვსვამთ

კითხვას კრიტიკულად, არ ვკითხულობთ, რამდენად ჩვენთვის მისაღებია ის, თუ როგორ გაშიფრავს და აღწერს ქვეცნობიერს თანამედროვე სიღრმისეული ფსიქოლოგია, რამდენად მისაღებია, ან, პირიქით მიუღებელია ფროიდისეული თუ იუნგისეული თვალსაზრისი. (ჩვენ ამაზე გვექონდა ლაპარაკი სხვა კურსში, თუ გახსოვთ, როცა ჩვენ ჭეშმარიტ არქეტიპად ადამიანური ხდომილებისა მივიჩნიეთ არა ინდივიდუალური ან კოლექტიური ქვეცნობიერი; ჭეშმარიტ არქეტიპად ჩვენ მივიჩნიეთ ისეთი პირველადი ადამიანური ხდომილება, რომლის სიმბოლოდ მივიღეთ დინამიურ ხდომილებრივად აღქმული ჯვრის სიმბოლური სტრუქტურა. ის, რასაც ჯვარი როგორც სიმბოლო გულისხმობს, ანუ ხდომილება მის ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ განზომილებებში ჩვენ მივიღეთ ჭეშმარიტ არქეტიპად).

დღეს გვანტერესებს ზეცნობიერი. თუმცა უნდა ითქვას, რომ შეუძლებელია არ დავინახოთ კავშირი ქვეცნობიერის იმ გაგებას შორის, რომელზეც დღეს ლაპარაკობს თანამედროვე სიღრმისეული ფსიქოლოგია და იმას შორის, თუ როგორ გავიგებთ ზეცნობიერს, როგორ გავიგებთ საზრისს. ე.ი. ჩვენ ამით უკვე ვთქვით, რომ ზეცნობიერი იმდენად, რამდენადაც მისი არსებობა რეალურია, გულისხმობს ორ ონტოლოგიურ მომენტს: ა) ზეცნობიერი არის ის, რაც უშუალოდ ადამიანის მიერ არ არის გაცნობიერებული. ჩვენ ვცდილობთ მის გაცნობიერებას, მაგრამ ეს ხდება ჩვენს კულტუროლოგიურ დისკურსში, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ზეცნობიერის შინაარსი ადამიანის მიერ უშუალოდაა გაცნობიერებული. და ბ) ჩვენ ვუკავშირებთ ზეცნობიერს ერთის მხრივ ენას, ხოლო მეორეს მხრივ საზრისს. ზეცნობიერი არის ენა მის ინტენსიურ მთლიანობაში. ადამიანი თავის უშუალო არსებობაში ვერ აცნობიერებს, ყოველ შემთხვევაში, ვერ აცნობიერებს ამ სიტყვის სრული გაგებით უკვე ექსტენსიურ სემანტიკას – იმას, რასაც თანამედროვე ლინგვისტიკა აღწერს როგორც ენობრივ სემანტიკას. ჩვენ ვიცით, რომ მნიშვნელობა აქვს მორფემებს, სიტყვებს, წინადადებას, ტექსტს, მაგრამ, რომ არა ლინგვისტიკა, ეს მნიშვნელობები არ იქნებოდა გამოყოფილი და გაცნობიერებული თანამედროვე ადამიანის მიერ. თუ თანამედროვე ადამიანი არ არის ლინგვისტი, ძალიან ძნელი იქნებოდა იმის

წარმოდგენა, რომ მას შესძლებოდა გაცნობიერებულად წარმოედგინა ის, რასაც წარმოადგენს ლინგვისტური გაგებით სემანტიკა. მაგრამ, თუ ინტენსიური სემანტიკა არ არის და ვერ არის გაცნობიერებული, ნიშნავს ეს იმას, რომ იგი ეკუთვნის ქვეცნობიერს – ქვეცნობიერს იმ გაგებით, როგორც მას შიფრავს თანამედროვე სიღრმისეული ფსიქოლოგია? – წინასწარ უნდა ვთქვათ, რომ არა. ჩვენ იგი უნდა მივიჩნიოთ ზეცნობიერად. როცა ჩვენ ვხმარობთ ამ ტერმინს („ზეცნობიერი“), ჩვენ ერთდროულად გამოვხატავთ იმას, რომ ის, რაც ზეცნობიერია, არ ეკუთვნის ცნობიერს, მაგრამ ამავე დროს ზეცნობიერი აუცილებლად უნდა მიანიშნებდეს იმას, რასაც გულისხმობს წინსართი „ზე“: იმას, რაც შესაძლებლად ხდის ადამიანის ცნობიერებას და ამავე დროს აღმატება მას, აღმატება მას და წარმოადგენს თვით ადამიანურობის საფუძველს, შეიძლება ითქვას, ადამიანურობის უღრმეს ფენას, – იმ ფენას, სადაც იქმნება თვით ადამიანურობა, ადამიანი როგორც იდეა. გაეიხსენოთ, რომ საზრისი ჩვენ დაუპირისპირეთ ინსტინქტს და ამ დაპირისპირებამ კი არ უარყო ადამიანში სიცოცხლე; მივიჩნიეთ, რომ ადამიანი შეიცავს სიცოცხლეს როგორც პრინციპს (ამის უარყოფა შეუძლებელია), მაგრამ ამავე დროს აღმატება მას. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ უნდა ჩაგვეთვალა, რომ ადამიანის არსებობასაც განაგებს ინსტინქტი. აქ უკვე დავინახეთ, რომ ლაპარაკია იმაზე, რაც პრინციპულად ქმნის ადამიანს როგორც იდეას. და როცა ჩვენ ვლაპარაკობდით საზრისზე როგორც მეტაფიზიკურ ცნობიერებაზე, ამით ვიგულისხმეთ ისეთი ეგზისტენციალი, რომელიც ყველა დანარჩენს შესაძლებლად ხდის. ამ შემთხვევაშიც ვიგულისხმეთ რაღაც ფუძემდებელი ადამიანში. და როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ენა მის ინტენსიურ მთლიანობაში და საზრისი არსებობენ არა ქვეცნობიერად და არა ცნობიერად, არამედ ზეცნობიერად, ჩვენ პრინციპში ვამბობთ იგივეს.

თუ მივუდგებით ენას ფუნქციური თვალსაზრისით, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ფუნქციური თვალსაზრისის სემანტიკურისგან ბოლომდე გამიჯვნა შეუძლებელია: ენაში ნებისმიერი ფუნქცია გულისხმობს სემანტიკას და პირუკუ, — სულერთია, ვილაპარაკებთ ექსტენსიურ თუ ინტენსიურ სემანტიკაზე. მაგრამ მოგეხსენებათ, რომ ერთმანეთთან დაკავშირებულ შინაგან განზომილებათა გამიჯვნა, ისეთ განზომილებათა გამიჯვნა, რომლებიც, შეიძლება ითქვას, საბოლოო ანგარიშში ერთმანეთთან თანხვედრასაც კი გულისხმობენ, ხდება ხოლმე, როცა ხორციელდება ფენომენისადმი ანალიტიკური მიდგომა. ე.ი. როცა ფენომენი აღიქმება არა იმდენად მის ჭეშმარიტ მთლიანობაში, არამედ მის გარკვეული თვალსაზრისით დანაწევრებულობაში. ენასთან მიმართებაში როგორც მთლიანობა, ისე დანაწევრებულობა შეიძლება გავიგოთ სემანტიკურად და ფუნქციურად. პირველ შემთხვევაში ჩვენ ვიცით, რომ უნდა გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან ინტენსიური და ექსტენსიური სემანტიკა, თუმცა ამავე დროს იმასაც ვაბობთ, რომ ერთი მეორეს გარეშე არ არსებობს, ხოლო ფუნქციური თვალსაზრისით ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ენის თანამედროვე თეორიაში აღინიშნება ძირითადად მისი ორი ფუნქცია — კომუნიკაციისა და სამყაროს სტრუქტურირების ფუნქციები. ყველა დანარჩენი შესაძლო ფუნქცია, თუკი ისინი იხსენიებიან, საბოლოო ანგარიშში დაკავშირებულია ამ ორ ფუნქციასთან.

ისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა ენის როგორც ფენომენის ისეთი წარმოდგენა, რომ ხსენებული ორი ფუნქცია გაერთიანდეს რომელიმე მესამე ფუნქციაში, ისეთ მესამე ფუნქციაში, რომელიც ერთდროულად იქნებოდა ენის როგორც ფენომენის შიდა არსის ისეთი გამოხატვა, როგორც ამას გულისხმობდა ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტი, როცა იგი საზღვრავდა ენას როგორც შემოქმედებით პროცესს“ და ამავე დროს იქნებოდა უშუალო გამოხატვა იმ ფუნქციისაც, რომელსაც ენას მიაწერს თანამედროვე ენათმეცნიერება და არა მარტო ენათმეცნიერება როგორც კონკრეტულად და განცალკევებულად არსებული „კერძო“

მეცნიერება: ასე ხედავს ენას, შეიძლება ითქვას, მეცნიერებათა მთელი ის კომპლექსი, რომლის ფარგლებშიც ამა თუ იმ თვალსაზრისით შეისწავლება ენა (სემანტიკა, ფსიქოლინგვისტიკა, სოციოლინგვისტიკა და ა.შ.). და უფრო მეტიც: ასეთ პოზიციას ადგია თანამედროვე ფილოსოფიაც, ყოველ შემთხვევაში ის ფილოსოფია, რომელშიც საყრდენს პპოვებს თანამედროვე ენათმეცნიერება (ანუ ის ენათმეცნიერება, რომლისთვისაც ენა არის ნიშანთა სისტემა და რომელიც იღებს თეზისს იმის თაობაზე, რომ ენობრივ ნიშანს აქვს საში განზომილება – სინტაქსიკა, სემანტიკა, პრაგმატიკა. ნიშნის ამგვარი განზომილებრივი სტრუქტურა აუცილებლად გულისხმობს იმას, რომ ენის ძირითადი /ფუნქცია არის კომუნიკაციის ფუნქცია). თუკი ჩვენ მხედველობაში მივიღებთ მთელ ამ კომპლექსს ფილოსოფიიდან ნებისმიერ იმ მეცნიერებამდე, რომელიც თავისი თვალსაზრისით შეისწავლის ენას, მაშინ შევძლებთ პირდაპირ ვთქვათ, რომ თანამედროვე მეცნიერული აზრისთვის ენის ფუნქცია არის კომუნიკაციური ფუნქცია.

დაუბრუნდეთ ჩვენს მიერ დასმულ კითხვას: შესაძლებელია თუ არა ენის ისეთი ფუნქციური ხედავა, რომლის ფარგლებშიც ენა წარმოგვიდგება ერთდროულად შემოქმედებით პროცესად და ამავე დროს ენის ეს შემოქმედებითობა და პროცესუალობა არსებითად იქნება დაკავშირებული კომუნიკაციასთან? ვიმეორებ: ჩვენ გულისხმობთ ენის ისეთ ფუნქციურ წარმოდგენას, რომლის ფარგლებში, ეს ორი ფუნქცია იქნება არა მარტო ერთნაირად მნიშვნელოვანი, ე.ი. მათ შორის ყოველგვარი იერარქიული მიმართების გარეშე, არამედ მოხდება კიდევ მათი არსებითი თანხვედრა. ესე იგი ის, რასაც ჩვენ ენაზე ვიტყვი, ანუ ენის ჩვენეული განსაზღვრა უნდა გამოხატავდეს როგორც ჰუმბოლდტისეულ თვალსაზრისს, ისე მისადმი დაპირისპირებულ კომუნიკაციურ თვალსაზრისსაც. შესაძლებელია თუ არა კითხვაზე: რა არის ენა? – გაიცეს ისეთი პასუხი, რომლის ფარგლებში მოხდება ენის ამ ორი, ჩვეულებრივად ურთიერთდაპირისპირებული ფუნქციური ხედვის სრული თანხვედრა? სანამ ამ კითხვაზე პასუხს გავცემდეთ, მინდა მივაქციო თქვენი ყურადღება ერთ მომენტზე, რომელიც ზოგადად დამახასიათებელია ენის კომუნიკაციური ხედვისათვის. როცა ვამბობთ: „ენის

კომუნიკაციური ხედვა“, ჩვენ ეს ხედვა უნდა განვასხვავოთ კუმბოლდტიწეული ხედვისგან. კუმბოლდტი ზომ ნათლად ამბობს: „ენა არის შემოქმედებითი პროცესი და ის, რომ ენა არის ნიშანთა სისტემა და რომ ენა ემსახურება კომუნიკაციის ფუნქციას, სრულებითაც არ არის არსებითიო“. ე.ი. როცა ვლაპარაკობთ ენის კომუნიკაციურ ხედვაზე, ვგულისხმობთ სწორედ ისეთ ხედვას, რომელიც არ ემთხვევა კუმბოლდტიწეულ თვალსაზრისს. თანამედროვე ენათმეცნიერებაში ლაპარაკობენ ენობრივ ერთეულთა კომუნიკაციურ ფუნქციაზე და იგულისხმება, რომ ეს ფუნქცია გარკვეულ მიმართებაშია მეორე ფუნქციასთან – ნომინაციურ ფუნქციასთან. ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ კომუნიკაციურ და ნომინაციურ ფუნქციათა ურთიერთმიმართება დანახულია ენის დონეებრივი მოდელის მიხედვით და ამ მოდელის საფუძველზე. გაიხსენოთ ძალიან მოკლედ ის, რასაც ახლა ვგულისხმობთ. როცა ლაპარაკია ფონემაზე როგორც ენობრივ ერთეულზე ჩვეულებრივად ითქმის, რომ ფონემა არ არის ნიშანი. და თუ იგი არ არის ნიშანი, მას არა აქვს არც ნომინაციური და არც კომუნიკაციური ფუნქცია; მაგრამ იგულისხმება, რომ ფონემის გარეშე ვერ იარსებებს ისეთი ნიშნობრივი ერთეული, როგორიც არის მორფემა – სახელდობრ მორფემის გამოხატულების პლანი. მორფემაზე კი ითქმის, რომ მას აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ იგი ვერ ასრულებს ვერც ნომინაციურ, ვერც კომუნიკაციურ ფუნქციას. როგორც ვხედავთ, ვერ დავსვამთ იგივეობის ნიშანს ნიშნის სემანტიკურ და ნომინაციურ ასპექტს შორის, რადგან მორფემას აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ არა აქვს დასახელების ანუ ნომინაციის ფუნქცია. შემდეგი ერთეული არის სიტყვა. ამბობენ, რომ მას აქვს ნომინაციის (დასახელების) ფუნქცია, მაგრამ არა აქვს კომუნიკაციის ფუნქცია. წინადადებაზე კი ითქმის – და მითუმეტეს ტექსტზე – რომ მათ ორივე ფუნქცია აქვთ – ნომინაციისაც და კომუნიკაციისაც.

ეხლა ჩვენ გვსურს კრიტიკულად შევხედოთ ენის ამ ფუნქციურ ხედვას და მიგვაჩნია, რომ ასეთი კრიტიკული ხედვის გარეშე ჩვენთვის შეუძლებელი იქნებოდა იმ ამოცანის შესრულება, რომელსაც ჩვენ ამ ეტაპზე ვისახავთ და რომელიც საბოლოო ანგარიშში იქნება დაკავშირებული საზრისის გაგებასთან. ჩვენ

ისიც გვახსოვს, რომ არსებობს ფენომენთა ხედვის ორი დონე: 1. პრობლემური ხედვა და 2. იდეალური-მისტერიული ხედვა. ფენომენის როგორც საიდუმლოს ხედვა დომინანტური ხდება და იძენს გადამწყვეტ მნიშვნელობას მაშინ, როცა ჩვენ კითხვას ესვავთ არა სუბიექტ-ობიექტური, არამედ დიალოგიური მიმართების ფარგლებში. ყოველივე იმის შემდეგ, რაც ითქვა ენისა და საზრისის ურთიერთმიმართებაზე და ითქვა იმ თვალსაზრისით, რომ საბოლოო ანგარიშში სწორედ ენა მალავს თავის თავში საზრისის როგორც ერთ და ერთიან ფენომენს, შეგვიძლია ისიც ვთქვათ, რომ აზრის ამ მიმართულებით ჩვენ ვცდილობთ ენის შესახებ ცნობილი ჰაიდელგერისეული გამოწათქვამის ინტერპრეტაციას: თუ ენა არის „ყოფიერების სახლი“ და ამავე დროს — როგორც ჩვენ ვფიქრობთ — შეუძლებელია ყოფიერება გაგებული იქნას საზრისის გარეშე. ენის არსისა და სტრუქტურის წვდომამ, ერთის მხრივ, უნდა დაუკავშიროს ერთმანეთს ენა, ყოფიერება და საზრისი, ხოლო მეორეს მხრივ შექმნას ონტოლოგიური ყოფიერებითო საფუძველი კულტურის ლოგოსოფიური თეორიისთვის.

წინა ლექციაზე ვთქვით, რომ საზრისი უნდა დავინახოთ ერთ-დროულად ენაში და ადამიანის, ყოველი ჩვენგანის ვერტიკალური სტრუქტურის იმ სეგმენტში, რომელსაც ჩვენ „ზეცნობიერი“ ვუწოდეთ. ე.ი. ენის ჭეშმარიტი არსი და სტრუქტურა ადამიანის მიერ გაუცნობიერებელია, მაგრამ ეს გაუცნობიერებლობა უნდა გავიგოთ არა როგორც ქვეცნობიერი, არამედ როგორც ზეცნობიერი. დავუბრუნდეთ იმ მსჯელობას, რომლის მიზანი იყო ენის ჰუმბოლდტისეული — ერთის მხრივ, ხოლო მეორეს მხრივ სემიოტიკურ-კომუნიკაციური გაგების სინთეზი. ჩვენ ვთქვით, რომ უნდა განვსაზღვროთ ენა ისე, რომ ამ განსაზღვრამ შეითავსოს ერთმანეთში ენის როგორც ჰუმბოლდტისეული, ისე სემიოტიკურ-კომუნიკაციური გაგება.

დავუბრუნდეთ იმას, რაც ჩვენ უკვე გვეხსოვება ნათქვამი ტერმინ „ფუნქციის“ მართებულობაზე ჩვენი კონტექსტის ფარგლებში. საქმე ისაა, რომ კომუნიკაცია მუდამ ხდება ადამიანთა შორის, კომუნიკაციას ახდენს ადამიანი. სწორედ ადამიანი ახდენს კომუნიკაციურობასთან იმ არსებითი მიმართების აქტუალიზაციას,

რომელიც უნდა მივაწეროთ ენის ყველა ერთეულს. ე.ი. ენის ენობრივ ერთეულებს აქვთ არსებითი მიმართება კომუნიკაციასთან, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ერთეულები ასრულებენ კომუნიკაციის ფუნქციას. გავიხსენოთ ის, რასაც ამბობს ე. ბენვენისტი ისეთ სიტყვებთან მიმართებაში, როგორიც არის „მე“ და „შენ“. იგი ამბობს, რომ არც „მე“, არც „შენ“ არ უნდა ჩავთვალოთ ნაცვალსახელებად, რადგან ისინი არავითარ სიტყვებს არ ცვლიან: „მე“ უბრალოდ არის სიტყვა, რომელიც გვიჩვენებს, ვინ აქცევს ენას მოცემულ მომენტში „თავის საკუთრებად“ – მთლიანად ენას. ე.ი. კომუნიკაცია როგორც ენობრივი ფენომენი, როგორც ენასთან არსებითად დაკავშირებული ფენომენი, უნდა დაუკავშიროთ პირველ რიგში სწორედ ამ „მე“-ს. ე.ი. ნათქვამიდან გამომდინარეობს ის, რომ ენა არსებითად და უშუალოდ უკავშირდება კომუნიკაციას, კომუნიკაციურობას, მაგრამ მოხდება თუ არა კომუნიკაცია, ექნება თუ არა ადგილი კომუნიკაციას, ამას სწყვეტს ის „ინსტანცია“, რომელზეც მიაჩნება სიტყვა „მე“. ნათქვამის მნიშვნელობას ჩვენ, ალბათ, ბოლომდე გავიგებთ, თუ დავსვავთ კითხვას: აქვს თუ არა კავშირი იმას, რაც ახლა ითქვა, ენის ჰუმბოლდტიისეულ გაგებასთან? თუ ჩვენ ამ კავშირს გამოვავლენთ, სწორედ ამ კავშირის გამოვლენა იქნება, ალბათ, ენის ჰუმბოლდტიისეული და სემანტიკურ-კომუნიკაციურ გაგებათა სინთეზი.

იმისთვის, რომ მთლიანად მოიხსნას ამ მსჯელობის შესაძლო ბუნდოვნება, მე შემოგთავაზებთ ენის ლაკონიურ, ერთ წინადადებაში „მოთავსებულ“ განსაზღვრას – ისეთ განსაზღვრას, რომელსაც სწორედ ექნება შინაგანი პრეტენზია იმისა, რომ წარმოადგენდეს ხსენებული სავარაუდო სინთეზის რეალიზაციას. ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი იმაზე, იმის შესახებ, რომ კომუნიკაციის ცნება – იმდენად, რამდენადაც იგი გამოიყენება ლინგვისტიკაში – შეიცავს ორ წინააღმდეგობრივ მომენტს და სწორედ ამ ორი მომენტის ურთიერთმიმართების გარკვევამ უნდა შეგვაძლებინოს ენის ისეთი განსაზღვრის ფორმულირება, რომელიც იქნებოდა ენის ენერგეისტულ და სემიოტიკურ კონცეფციათა სინთეზი. ჩვენ ვილაპარაკეთ იმაზე, თუ როგორ უკავშირდება კომუნიკაციური ფუნქცია ენის დონეებრივ მოდელს.

ამ მოდელის მიხედვით. კომუნიკაციის ფუნქცია არა აქვს ფონემას არა აქვს მორფემას და სიტყვას — ამ ფუნქციას იძენს მხოლოდ წინადადება, უფრო თანამედროვე გაგებით კი — ტექსტი. იმ ორი მომენტიდან, რომელიც ჩვენ ვიგულისხმეთ, სწორედ ეს პირველი მომენტი, რომელსაც უნდა შევხედოთ კრიტიკული თვალთ. რა თქმა უნდა. კომუნიკაცია შესაძლებელია მხოლოდ წინადადებისა თუ ტექსტის საშუალებით, მაგრამ ნიშნავს ეს იმას, რომ ენის სხვა ერთეულებს არა აქვთ უშუალო და არსებითი კავშირი კომუნიკაციასთან? — ამ კითხვაზე, რა თქმა უნდა, უნდა გავცეს უარყოფითი პასუხი. კომუნიკაციის ფუნქცია, როგორც ფუნქცია, უნდა მიენიჭოს ენის ყველა ერთეულს, წინადადება კი არის ის ენობრივი ერთეული, რომელიც უშუალოდ ავლენს ნებისმიერი და ყველა ენობრივი ერთეულის ამ კომუნიკაციურ ფუნქციას, მათ არსებით და უშუალო მიმართებას კომუნიკაციასთან. ე.ი. ამ ფუნქციის, ანუ კომუნიკაციურობის თვალსაზრისით, ენაში არ არსებობს წყვეტილობა. ეს რაც შეეხება პირველ მომენტს. მეორე მომენტი კი მდგომარეობს იმაში, რომ კრიტიკული თვალთ უნდა შევხედოთ მთლიანად კომუნიკაციურ ფუნქციას. ეს თეზისი თითქოს ეწინააღმდეგება წინა თეზისს, მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მოჩვენებითია. წინა თეზისში ლაპარაკი იყო იმაზე, რომ ენის ყველა ერთეულს აქვს არსებითი, უშუალო კავშირი კომუნიკაციასთან, კომუნიკაციურობასთან. მაგრამ ნიშნავს ეს იმას, რომ შეიძლება ვილაპარაკოთ ენის რომელიმე ერთეულის, თუნდაც წინადადების კომუნიკაციურ ფუნქციაზე?

ე.ი. ენის იმ განსაზღვრას, რომლის ფორმულირებას ჩვენ ვაპირებთ, უნდა ჰქონდეს, მიუხედავად თავისი ლაკონიურობისა, ან იქნებ სწორედ ამ ლაკონიურობის წყალობით, იმ სინთეზის რეალიზაციის პრეტენზია, რომელზეც ჩვენ დიდი ხანია ვლაპარაკობთ. მაგრამ ამავე დროს ეს უნდა იყოს ისეთი განსაზღვრა, რომელიც თავის თავში უნდა შეითავსებს არსებით კავშირს საზრისთან და კულტურასთან. აი ენის ის განსაზღვრა, რომელიც მე შემოგთავაზობთ: ენა არის სინამდვილის (და ეხლა უნდა ეთქვას ის სიტყვა, რომელიც — როგორც ვფიქრობ — შესძლებს ენის შემოქმედების-პროცესუალობასა და კომუნიკაციურობის სინთეზს) — ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია.

ე.ი. ენა არის ის ფენომენი, რომელიც სინამდვილეს – (თითქოს შეგვეძლო გვეთქვა „სამყაროს“, მაგრამ როცა ვხმარობთ ტერმინ „სამყაროს“, თითქოს ამ სიტყვა-ტერმინს აქვს ტენდენცია იმისა, რომ, ასე ვთქვათ, „გამოთიშოს“ მსჯელობის კონტექსტიდან ადამიანი. ჩვენ ბუნებრივად გვეჩვენება ვთქვათ: „სამყარო და ადამიანი“ - მაგრამ როცა ვლაპარაკობთ სინამდვილეზე, ეს „გამოთიშვა“ უკვე აღარ ხდება, რადგან სინამდვილე უნდა მოიცავდეს არა მარტო ადამიანს, არამედ მთელ სუბადამიანურ და იქნებ ზეადამიანურ სინამდვილესაც). ე.ი. ენა არის ის ფენომენი, რომელიც სინამდვილეს ანიჭებს კომუნიკაბელურობის ატრიბუტს. ტერმინი „კომუნიკაბილიზაცია“ თავის თავში შეიცავს გარდაქმნის, ტრანსფორმაციის მომენტს. ავიღოთ თუნდაც ის ტერმინები, რომლებიც შეიცავენ აფიქსს „აბილ“- მაგალითად „რეაბილიტაცია“ რას ნიშნავს იგი? ამ ტერმინის სამედიცინო მნიშვნელობით ნიშნავს ავადმყოფის მდგომარეობის გარკვეული მომართულებით გარდაქმნას. ე.ი. უნდა იყოს განსხვავება იმ მდგომარეობებს შორის, რომელიც ადამიანს ჰქონდა რეაბილიტაციამდე და რეაბილიტაციის შემდეგ. იმისთვის, რომ არაკომუნიკაბელური ადამიანი გახდეს კომუნიკაბელური, მაშინ უნდა მოხდეს შინაგანი ტრანსფორმაცია და ა.შ. ე.ი. ყველა შემთხვევაში ის, რასაც გულისხმობს აფიქსი „აბილ“- („რეაბილიტაცია“, „კომუნიკაბილიზაცია“...) გულისხმობს გარდაქმნის პროცესს. დაუბრუნდეთ ენის ჰუმბოლდტისეულ გაგებას. ამ გაგებაში ჩვენ გვაქვს ორი ძირითადი არსებითი მომენტი: პირველი ის, რომ ენა არის შემოქმედებითი პროცესი. მეორე კი ის, რომ ენა არის სამყაროს ხატი. ეს მეორე მომენტი, ეს მეორე მომენტი, ეს მეორე თეზისი ენის ჰუმბოლდტისეული გაგებისა გულისხმობს იმას, რომ ენაში გარდაქმნილი სახით მოცემულია მთელი სამყარო – თუმცა ჩვენ, ალბათ, უკვე გვიჩვენია ვთქვათ „სინამდვილე“, როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ გარდაქმნილი სახით ენაში მოცემულია მთელი სინამდვილე, ვგულისხმობთ სინამდვილეს მის როგორც ვერტიკალურ, ისე ჰორიზონტალურ განზომილებაში. ამ შემთხვევაშიც, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, ამ შემოქმედებით პროცესს უნდა ჰქონდეს თავისი შინაგანი მიზანი (ბერძნულად „ენტელექია“). ეს ენტელექია

სწორედ არის სინამდვილისადმი იმ შინაგანი კომუნიკაბილურობის მინიჭება, რომელიც — რაკი ენა მოიცავს მთელ სინამდვილეს — რომელიც სინამდვილეს გარდაქმნის გამჭოლად როგორც მის პორიზონტალურ, ისე ვერტიკალურ განზომილებაში. ე.ი. ენა არის შემოქმედებითი პროცესი და ამ შემოქმედებითი პროცესის ენტელექტია, შინაგანი მიზანი — ეს არის საწყაროსადმი, სინამდვილისადმი გამჭოლი კომუნიკაბილურობის მინიჭება და თუკი დაუბრუნდებით ჩვენს ამოსავალ დეფინიციას: ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია. მაშინ ვალარ ვიტყვით ისე, როგორც ამბობს ჰუმბოლდტი — რომ, კი. მართალია, ენა არის ნიშანთა სისტემა, მართალია, ენას აქვს კომუნიკაციის ფუნქცია, მაგრამ ეს არ არის მისი არსი. თუ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, მაშინ ეს კომუნიკაბილიზაცია უნდა წარმოვიდგინოთ იმ განსაზღვრის მიხედვით, რომელიც მივანიჭეთ აფიქსს - „აბილ“: ნებისმიერი გარდაქმნა პროცესია და ნებისმიერი გარდაქმნა გულისხმობს შემოქმედებითობას. რა არის შემოქმედება? — სინამდვილეში რაღაცა სიასლის შეტანა (სინამდვილის რომელ დონეზე და რა მოცულობით, ეს სხვა საქმეა), ისეთი გარდაქმნა, რომლის შედეგად იგი აღარ იქნება ისეთი, როგორც იყო მანამდე. მაგრამ თუ ჩვენ ვიტყვით, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, მთლიანად და ბოლომდე გამოვკლუნთ იმ მისიას, რომელიც ენიჭება თვით ადამიანს: ადამიანი არის ის ყოფიერი, რომელიც მოწოდებულია სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია აქციოს კომუნიკაცია.

ლ ე ქ ც ი ა 45

როგორ უნდა გავიგოთ ენა როგორც მთლიანი. თუკი ენას განვსაზღვრავთ როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაციას და ვიგულისხმებთ, რომ ეს ის განსაზღვრაა, რომელიც ახდენს ენის ინსტრუმენტალურ და არა — ინსტრუმენტალურ კონცეპციათა სინთეზს? ინსტრუმენტალური კონცეფცია ეს ის კონცეფციაა, რომელიც ენას მიაწერს მხოლოდ კომუნიკაციის ფუნქციას, ენას

მიიჩნევს მხოლოდ კომუნიკაციის საშუალებად; და თუ ენა ამ შემთხვევაში განიხილება როგორც ნიშანთა სისტემა, ან ნიშანთა სისტემის არსებობის ფაქტი თავის რეალიზაციას კპოვებს მხოლოდ კომუნიკაციის ფუნქციაში. ამ გაგებით ენა მის მეტყველებაში აქტუალიზაციამდე არსებობს მხოლოდ ვირტუალურად, ხოლო აქტუალურად, თავისი არსის გამოვლენის პოლუსით იგი არსებობს მხოლოდ კომუნიკაციის პროცესში. ენის ინსტრუმენტულ კონცეფციას უპირისპირდება, პირველ რიგში, ენის პუმბოლდტიისეული კონცეფცია, რომლის მიხედვით ენის მეტყველებაში აქტუალიზაციის გარეშეც და ამ აქტუალიზაციამდე ავლენს თავის ფუნქციურ არსს. და ვიცით, რომ ეს ვლინდება ორნაირად: ენა აკონსტიტუირებს ადამიანის ფსიქიკას (ე.ი. შეიძლება ითქვას, ქმნის მას მისი სტრუქტურირების გზით) და ენა ქმნის სამყაროს პირველად ხატს. როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, ამით ვახდენთ, ყოველ შემთხვევაში ჩვენ ასე ვფიქრობთ, ამ ორი ერთმანეთისადმი ჯაპირისპირებულ, შეიძლება ითქვას, ერთმანეთისადმი ანტაგონისტურად ორიენტირებულ კონცეფციის სინთეზს. ჩვენ კვქონდა ლაპარაკი იმის შესახებ, თუ რა გვაძლევს ამის მეტყი-ეების საფუძველს და მაშინვე დაისმა კითხვა: რა მიმართებაში უნდა იყოს ენის ამგვარი ხედვა, ენის როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაციის ხედვა იმ უმთავრეს და უმნიშვნელოვანეს პრობლემასთან, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ ენის როგორც მთლიანის დანახვა და განსაზღვრა. მოგეხსენებათ, რომ თანამედროვე განსაზღვრა ენისა — ეს არის ენა როგორც ნიშანთა სისტემა. სხვათა შორის, ეს განსაზღვრა საფუძველად უდევს არა მხოლოდ თანამედროვე ლინგვისტიკის პირველ სტადიას, რომელსაც „სისტემურ-სემიოტიკური“ სტადია ეწოდება, არამედ ე.წ. „კომუნიკაციურ ლინგვისტიკასაც“: ენა რომ არ იყოს ნიშანთა სისტემა და მისი მთლიანობა რომ არ გამოიხატებოდეს ასეთი განსაზღვრით, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა თვით კომუნიკაცია იმ გაგებით, როგორც ეს კომუნიკაციურ ლინგვისტიკას ესმის, რადგან კომუნიკაცია არის ენის როგორც ნიშანთა სისტემის აქტუალიზაცია. რამდენად გამართლებულია ენის ასეთი განსაზღვრა — ენა არის ნიშანთა სისტემა — თუკი ჩვენ ენას გავი-

გეთ როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაციას? ჩვენ გვქონდა
 ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ ენის როგორც სისტემის ხედვა უნდა
 მივიჩნიოთ ენის როგორც მთლიანის სციენტისტურ განსაზღვრად.
 და, ალბათ, მაშინვე დაისმის კითხვა: კი, მაგრამ, შეიძლება კი
 აღვიქვათ რაიმე ფენომენი როგორც მთლიანი ისე, რომ იგი არ
 გავიგოთ როგორც სისტემა? მთელი მეოცე საუკუნე ენას
 მიიჩნევდა ნიშანთა სისტემად. სწორედ ენის სისტემურობა იყო ის
 მეთოდოლოგიური საფუძველი, რომელსაც ვერდნობოდა XX
 საუკუნის ლინგვისტური აზროვნება. ამ კითხვის საპასუხოდ
 შეიძლება დაისვას შემდეგი ორი კითხვა. პირველი კითხვა, ასე
 ვთქვათ, ირიბად უკავშირდება კითხვას იმის თაობაზე, თუ როგორ
 უნდა გავიგოთ ენის მთლიანობა, თუ მას არ გავიგებთ როგორც
სისტემას. მეორე კითხვა კი დაუკავშირდება პირველს პირდაპირ,
 უშუალოდ; ეს კითხვაა: თუ თანამედროვე ფილოსოფია – ჩვენ
 ვგულისხმობთ ეგზისტენციალურად ორიენტირებულ ფილოსოფიას
 – მიიჩნევს, რომ ადამიანი არის ეგზისტენცია, ნიშნავს ეს იმას,
 რომ ადამიანი როგორც მთლიანი უნდა ჩავთვალოთ სისტემად?
რამდენად შეესაბამება ერთმანეთს ეს ორი განსაზღვრა – ადამიანი
არის ეგზისტენცია და ადამიანი არის სისტემა? ე.ი. ჩვენ ან ხელი
 უნდა ავიღოთ ადამიანის ეგზისტენციალურ ხედვაზე, ან, თუ ხედ-
 ვაზე ხელს არ ავიღებთ, მაშინ პრინციპულად არ უნდა მივუსა-
დაგოთ სისტემის ცნება ყველაფერს იმას, რის გარეშეც თვითონ
ადამიანს როგორც ეგზისტენციას ვერ წარმოვიდგენთ. ე.ი. თუ, მა-
 გალითად, ჩავთვლით, რომ კულტურა არის ის ფენომენი,
 რომელიც შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ადამიანის გარეშე – თუ
 მას ადამიანის გარეშე წარმოვიდგენთ. მაშინ უნდა ვილაპარაკოთ
 ნივთთა კულტურაზე, ან ცხოველთა კულტურაზე, ან უკიდურეს
 შემთხვევაში, თვით ღვთიურ კულტურაზეც კი, ე.ი. კულტურაზე
 სხვადასხვა გაგებით და, რა თქმა უნდა, ასეთ შემთხვევაში
 ყოველი ჩვენგანისათვის ნათელი იქნება ამგვარ მტკიცებათა
 აბსურდულობა. და თუ ადამიანი არის ეგზისტენცია, ხოლო
 ეგზისტენციურობა შეუთავსებელია სისტემურობასთან, მაშინ
 ზუსტად ასევე, ნებისმიერ ფენომენს, რომლის არსებობა ადამიანის
 გარეშე წარმოუდგენელია და რომლის გარეშე თვით ადამიანიც
 წარმოუდგენელია, ვერ განვიხილავთ როგორც სისტემას. მაშინ

ვერც ენა იქნება სისტემა, რადგან იგი ეკუთვნის სწორედ ამგვარ ფენომენტა რიცხვს, ვერც კულტურა, ვერც პიროვნება და ა.შ. ე.ი. ანთროპოლოგიზმი სციენტისმიის საპირისპიროდ მხოლოდ იმდენად იქნება ანთროპოლოგიზმი, თუ იგი უარს იტყვის ადამიანისადმი სისტემურ მიდგომაზე. რა თქმა უნდა, ადამიანმა შეიძლება შექმნას სისტემა, სისტემები, ადამიანმა შეიძლება იაზეროვნოს სისტემურად, როგორც ბუნებისმეტყველების, ისე ჰუმანიტარულ სფეროშიც — თუკი იგი სციენტისტურადაა ორიენტირებული, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც იგი ეგზისტენციაა, იგი ვერ იქნება სისტემა. და მეორე კითხვა, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება ჩვენს თემას: ნიშნავს ადამიანთან დაკავშირებით სისტემურობაზე უარის თქმა იმას, რომ საერთოდ ხელი უნდა ავიღოთ თვით მთლიანობის იდეაზე, როცა ჩვენ ვცდილობთ, გავიაზროთ ან უშუალოდ ადამიანი, ან ადამიანთან არსებითად დაკავშირებული რაიმე ფენომენი? ე.ი. თუ ვაბობთ, რომ დაუსვებელია ადამიანი როგორც ინდივიდი — რამდენადაც ის ეგზისტენციაა — ჩავთვალოთ სისტემად, ნიშნავს ეს იმას, რომ მას საერთოდ ვერ აღვიქვამთ როგორც მთლიანს? კი, ნიშნავს, თუ ასეთია ჩვენი სააზროვნო ინერცია: გავაიგივოთ მთლიანობა და სისტემურობა. თუკი ჩვენ არ (ან ვერ) ვიტყვით, რომ ენა არის სისტემა, ნიშნავს ეს იმას, რომ ენა როგორც ფენომენი არ უნდა მივიჩნიოთ ერთ მთლიანად? და თუკი არც კულტურაზე ვიტყვით, რომ იგი არის სისტემა (სხვათა შორის, ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული განსაზღვრა კულტურისა სწორედ ასეთია — რომ იგი არის სისტემა), ნიშნავს ეს იმას, რომ არც კულტურა უნდა მივიჩნიოთ ერთ მთლიანად? როგორც ვხედავთ, ისმის შემდეგი ფუნდამენტური კითხვა: როგორი უნდა იყოს მთლიანის გაგება? ხომ არ უნდა არსებობდეს მთლიანობის ტიპოლოგია? ე.ი. შეიძლება არსებობდეს ისეთი ტიპის მთლიანი, რომელსაც „სისტემური მთლიანი“ უნდა ვუწოდოთ, მაგრამ შეიძლება თუ არა არსებობდეს მთლიანობის ისეთი ტიპებიც, რომლებსაც ვერ მივუსადაგებთ სისტემის ცნებას? იმისთვის, რომ ამ კითხვაზე პასუხი გავცეთ, დავასახელოთ ისეთი ფენომენები, რომლებსაც უკვე ნათქვამის საფუძველზე ვერ მივუსადაგებთ სისტემის ცნებას, მაგრამ ამავე დროს ჩვენი ინტუიცია და გამოცდილება

გვეუნება. რომ შეუძლებელია ყველა ამ შემთხვევაში არ გვექონდეს საქმე ჭეშმარიტ მთლიანობასთან. და მართლაც, განა შეიძლება ვილაპარაკოთ ფენომენზე, თუ ეს ფენომენი გამოვყავით ფენომენტა გარკვეულ სიმრავლიდან, რომ ეს ფენომენი არ წარმოადგენდეს მთლიანს? მაგრამ რა თვალსაზრისით მთლიანს, როგორ მთლიანს – ეს რა თქმა უნდა, უკვე ის კითხვაა, რომელზეც უნდა გაიცეს პასუხი. მაგალითად სუბიექტი, ადამიანი როგორც სუბიექტი – შეიძლება იგი არ წარმოადგენდეს მთლიანს? მაგრამ ნუ დაგვა-ვიწყდება, რომ როცა ვლაპარაკობთ სუბიექტზე, დაუშვებელია სუბიექტი აღვიქვათ ობიექტის გარეშე, რადგან სუბიექტი და ობიექტი კორელაციური ცნებებია. ვთქვათ, რომ სუბიექტი სისტემაა? საქმე ისაა, რომ სისტემის ცნებაში მთავარი და გადამწყვეტია ელემენტებისა და მათ შორის მიმართების მომენტი, მაგრამ როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ სუბიექტზე, ადამიანზე როგორც სუბიექტზე, როგორც ქცევის სუბიექტზე, როგორც შემეცნების სუბიექტზე და ყველა ამ შემთხვევაში სუბიექტი გულისხმობს ობიექტს, შეუძლებელია ჩვენ სუბიექტის ფენომენში არ ვიგულისხმოთ ნების, ნებელობის გამომხატველი მომენტი. თუ სუბიექტი ასე იქცევა, ან ასე შეიმეცნებს იმას, რასაც შეიმეცნებს, თუ სუბიექტი ასე ავლენს თავის თავს ობიექტის მიმართ, ეს იმიტომ, რომ სუბიექტში არის მეტად თუ ნაკლებად გაცნობიერებული ასეთი ნების მომენტი (რუს. воля, გერმ. Wille) და ეს სწორედ ის მომენტია, რომელიც შეიძლება ჩაითვალოს სუბიექტის ამა თუ იმ ქცევის, ობიექტის მიმართ მისი თვითგამოვლენის წარმომშობ ცენტრად. მაგრამ ასეთი რამე ხომ არ არსებობს ბუნების სფეროში. ეს უკვე წმინდა ადამიანური მოვლენაა. შეიძლება განვიხილოთ სუბიექტი როგორც სისტემა?

ლ ე ქ ც ი ა 46

როგორ უნდა გავიგოთ ენა, ენობრივი სინამდვილე როგორც მთლიანი? ჩვენ ვამბობთ „ენობრივი სინამდვილე“ და ვგულისხმობთ ენის როგორც ინტენსიურ, ისე ექსტენსიურ განზომილებას,

როგორც ინტენსიურ, ისე ექსტენსიურ სემანტიკას; და ვგულისხმობთ მათ იმ ერთიანობას, რომელიც საბოლოოდ უნდა მივიჩნიოთ ჭეშმარიტ ენობრივ სინამდვილედ. ჩვენ უკვე არაერთხელ გავუსვით ხაზი იმას, რომ ეს ენობრივი სინამდვილის ის ხედვაა, რომელიც შეუძლებელია არსებობდეს მეცნიერებისათვის ამ ტერმინის „ჩვეულებრივი“ გაგებით. და ამ შემთხვევაში, როცა ამას ვამბობთ, ვგულისხმობთ არა ენათმეცნიერების როგორც მეცნიერების „კრიტიკას“, არამედ იმას, რომ ენობრივი სინამდვილის მის მთლიანობაში აღქმა და გაგება, იმ მთლიანობაში, რომელიც გულისხმობს ამ ორი განზომილების – ექსტენსიურის და ინტენსიურის – ერთდროულად, ერთი მთლიანობის ფარგლებში ხედვას, საერთოდ შეუძლებელია იმ აზროვნების იმ დონისთვის, თუ ტიპისთვის, რომელსაც „მეცნიერება“ ეწოდება ამ სიტყვის ჩვეულებრივი, თანამედროვე გაგებით. რატომ ვამბობთ ამას იმის შემდეგ, როცა ენის ინტენსიური განზომილება (ინტენსიური სემანტიკა) მივიჩნიეთ საზრისის „ყოფიერებით ადგილად?“ თუ ჩვენ წარმოვიდგენთ ენას მის ინტენსიურ განზომილებაში, ეს იმისი ტოლფასი უნდა იყოს, რომ წარმოვიდგინეთ ის, რასაც ზოგადად და ჩვენი სალექციო კურსიდან გამომდინარე „საზრისს“ ეუწოდებთ, მაგრამ თუ ჩვენ ტერმინ „საზრისს“ შევეუნარჩუნებთ ზოგადადამიანურ გაგებას, არ უნდა დავივიწყოთ: კაცობრიობის მთელი ისტორიული გზა საბოლოო ანგარიშში შეიძლება გაგებული იყოს როგორც ამ საზრისის ძიება. მაგრამ ის საზრისი, რომელიც ისტორიულ პლანში საძიებელია, ენაში თავიდანვე მყოფობს და არსობს, თავიდანვე არის. გავთამამდებით და ვიტყვით, რომ თუ მოვახდენთ ჰაიდგერის ცნობილი გამოთქმის (რომ „ენა არის ყოფიერების სახლი“) კონცეპტუა-ლიზაციას, ე.ი. ჩვენ მოვახდენთ მის დემეტაფორიზაციას (აქ „სახლი“, რა თქმა უნდა, მეტაფორაა). მაშინ, ალბათ, ეს უნდა ნიშნავდეს შემდეგს: იმ შემთხვევაში, თუკი ენას წარმოვიდგენთ მის ხდომილებრივ მთლიანობაში, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ენაში თავიდანვე, მაგრამ ზეცნობიერად მოცემულია საზრისი. და როცა ჩვენ ვხმარობთ სიტყვას, „მოცემულია“, ეს ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი კი არ ქმნის ენას, არამედ სწორედ ენა თავიდანვე თავისი ფუნოქონალური არსით ქმნის ადამიანს. და თუ ადამიანი

შექმნილია, იგი შექმნილია სწორედ ენის ამ შინაგანი საზრისობრივი სტატუსით. ე.ი. იმით, რომ ენა თავის წიაღში „ჩაღვას“ საზრისს. და თუკი ჩვენ კაცობრიობის ისტორიულ გზას გაავაიგივებთ – საბოლოო ანგარიშში – საზრისის ძიებასთან, მაშინ უნდა ვიფიქროო, რომ კულტურის შექმნილი (წარმოშობი) საზრისის ყოველი ვარაუდი წარმოადგენს ენის ინტენსიური განზომილების წვდომას (მის პერმენეტიკას). წინსწრების პრინციპით ვიტყვით, რომ სწორედ ეს ვარაუდი ქმნის გარკვეულ კულტურულ პარადიგმას. საზრისის ძველალთქმისეული ვარაუდი ქმნის ძველალთქმისეულ კულტურას და საზრისის ახალალთქმისეული, ანუ ქრისტიანული ვარაუდი კი (ე.ი. ის, თუ როგორ წარმოუდგენია ქრისტიანობას საზრისი) ქმნის შესაბამისად ქრისტიანულ კულტურას. ჩვენს სალექციო კურსში ჩვენ შევეცდებით წარმოვადგინოთ კულტურის (ნებისმიერი კულტურის) დაადებისა და არსებობის დინამიური სქემა. ჩვენ უკვე ვთქვით ერთ-ერთ ჩვენს წინა ლექციაზე, რომ საბოლოო ანგარიშში კულტურა არის გაცნობიერებული ენა, ე.ი. ყოველი ნაბიჯი საზრისის ძიების ისტორიულ გზაზე არის ენის ინტენსიური გაზომილების (ინტენსიური სემანტიკის) წვდომის (მისი პერმენეტიკის) მომენტი. ჩვენ შევეცადეთ წარმოგვედგინა ეს განზომილება ანალოგიის პრინციპზე დაყრდნობით: დავეყრდნით კოსმოგონიის მითოლოგიურ და ფიზიკურ მოდელებს. და ენაც წარმოვიდგინეთ როგორც პულსაციური სტრუქტურა. ენის როგორც პულსაციური სტრუქტურის წარმოდგენა კი გულისხმობს სინგულარულობის იმ მომენტსაც. რომლის ბოლომდე წარმოდგენა არ შეუძლია არც ერთ კოსმოგონიას. არცერთმა კოსმოგონიამ ბოლომდე არ იცის, რას ნიშნავს სამყაროს არსებობაში ის მომენტი, როცა სრულდება სამყაროს ექსტენსიური არსებობა და იგი გადადის ინტენსიურში, ეს ინტენსიურობა კი აღწევს იმ შინაგან მომენტს, როდესაც გარდუვალი ხდება ახალი აფეთქება.

ენა მის მთლიანობაში ღრმად არის ჩვენში „ჩაძირული“. და თუ ასე ვიტყვით, მაშინ გასაგები გახდება ის, თუ რატომ სჭირდება ამ ჩაძირულის „ამოძირვას“, მის წარმოდგენას და გამოთქმას მთელი ისტორიული გზა.

როგორც ვხედავთ, შეუძლებელია ვილაპარაკოთ კულტურაზე ისე, რომ ამავე დროს არ ვილაპარაკოთ ენაზე და ჩვენ იმასაც კი ვამბობთ, რომ კულტურა არის გაცნობიერებული ენა, ე.ი. შეუძლებელია, რომ ჩვენი გზა კულტურის თეორიისკენ არ გადიოდეს ენაზე. მაშინ ბუნებრივია დაისვას კითხვა: როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ენა მის მილიანობაში? როცა ვამბობ „ენა მის მილიანობაში“. უნდა ვიგულისხმოთ ენის ორივე განზომილების — როგორც ექსტენსიურის, ისე ინტენსიურის — ერთიანობა.

ლ ე ძ ც ი ა 47

გავიხსენოთ და კიდევ ერთხელ ხაზი გავუსვათ შემდეგ ფაქტსა და ვარემოებას: ამ ბოლო დროს ჩვენ ბევრს ვლაპარაკობთ ენაზე როგორც საიდუმლოზე და პრობლემაზე ერთდროულად: ენა საიდუმლოა იმდენად, რამდენადაც იგი თავის ინტენსიურ განზომილებაში ძალავეს საზრისს, იმ საზრისს, რომელსაც კაცობრიობა წვდება მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე და ენა პრობლემაა იმდენად, რამდენადაც ეს პრობლემურობა ვლინდება მის მეცნიერულ კვლევაში; და პრობლემაა იმდენადაც — აქ უკვე ვეხებით ენის პრობლემურობის იმ ასპექტს, რომელიც ჩვენი სალექციო კურსის შინაარსიდან გამომდინარეობს — ენა პრობლემაა იმდენადაც, რამდენადაც აუცილებელი ხდება ენის მიმართებითი დაკავშირება ისეთ ფენომენებთან, როგორიცაა კულტურა და ცივილიზაცია. სხვანაირად რომ ვთქვათ ენა გვეკლინება ერთ-ერთ იმ ფენომენებთანგან, რომლებიც ერთობლივად ქმნიან იმას, რასაც უნდა ვუწოდოთ „ადამიანური სოციუმში“. ე.ი. რა განსხვავებაც არ უნდა იყოს ენას, კულტურასა და ცივილიზაციას შორის, ერთი ცხადია: სამივე ეს ფენომენი ერთობლივად და ამავე დროს დიფერენცირებულად — დიფერენცირებულად იმდენად, რამდენადაც მათ ცალ-ცალკე ვასახელებთ, ქმნიან ადამიანთა სოციალურობის საფუძველს. ეს ასეა, რადგან შეუძლებელია ენა დავინასოთ მხოლოდ ერთ ადამიანთან მიმართებაში: ენა მუდამ არის ის, რაც ქმნის სოციუმს,

ანუ ადამიანთა გაერთიანებას. როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს გაერთიანება — ოჯახურ, მეგობრულ, ეროვნულ თუ სახელმწიფოებრულ დონეზე — სოციუმი შეუძლებელია ენის გარეშე. კულტურაც არის ის ფენომენი, რომელიც ქმნის სოციუმს. სოციუმი კი უნდა ვუწოდოთ ადამიანთა არა შემთხვევით, არამედ არსებით ურთიერთდაკავშირებულობას. ყოველ ჩვენგანს უხდება მოხვედრა რომელიღაც შემთხვევით ადამიანურ დაჯგუფებაში. ასე, მაგალითად, რომელიმე ჩვენთაგანი შეიძლება აღმოჩნდეს სამარშრუტო ტაქსში და ამ შემთხვევაში რაღაცა გაგვაერთიანებს იმ ადამიანებთან, რომლებიც იქ იქნებიან ჩვენთან ერთად. და მუდამ შეიძლება მოხდეს ისეთი რამ, რაც გამოავლენს ამ გაერთიანებულობას, ამ ერთად ყოფნას. მაგრამ ერთად ყოფნა მაინც შემთხვევითია. მაგრამ არც ოჯახი, არც მეგობრული ურთიერთობა, არც ერთი ენის ფარგლებში გაერთიანება და ა.შ. არ არის შემთხვევითი. შეიძლება რომელიმე სოციუმი ჩავთვალოთ უფრო არსებითად, ვიდრე სხვა, მაგრამ არსებობის მომენტი გვექნება ყველა იმ შემთხვევაში, როცა სიტყვა „სოციუმი“ იხმარება მისი არსებითი მნიშვნელობით და იხმარება მართებულად. შესაძლებელია სოციუმი ენის გარეშე? — შეუძლებელია. თუნდაც იმიტომ, რომ ნებისმიერი სოციუმი გულისხმობს შინაგან კომუნიკაციურობას. მაგრამ განა შესაძლებელია სოციუმი კულტურული ერთიანობის გარეშე? — შეიძლება ეს კულტურული ერთიანობა ზოგ შემთხვევაში ან ზოგიერთი თვალსაზრისით ნაკლებად იყოს თვალში საცემი, მაგრამ მუდამ შეიძლება იყოს ერთიანობის ისეთი ასპექტი, როცა იგი წამოვა წინა პლანზე. ასევე შეუძლებელია სოციუმი ცივილიზაციური ერთიანობის გარეშე.

ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი ისეთ ადამიანურ ფენომენზე, როგორიც არის სიტუაციურობა და ჩვენ ვუსვამდით კიდევ ხაზს ადამიანური არსებობის გამჭოლ სიტუაციურობას. ჩვენ გამოვყავით სიტუაციის სამი ძირითადი ტიპი: ბანალური სიტუაცია, პრობლემური სიტუაცია და ზღვრული სიტუაცია.

სოციალურობის მაკონსტიტუიერებელ ფენომენალურ კვლში ჩვენ გამოვყავით სამი კომპონენტი — ენა, კულტურა, ცივილიზაცია. ეს კვლი, რა თქმა უნდა, უნდა დაეინახოთ არა

სტატიკურად. არამედ დინამიურად და, შეიძლება ითქვას, ხლომილებრივადაც კი: ეს ის ველია, რომელიც კი არ არის, არამედ ხდება. ენაც. კულტურაც და ცივილიზაციაც იმყოფებიან ერთმანეთთან მუდმივ როგორც ურთიერთკონსტიტუირების, ისე ერთმანეთში გადასვლის პროცესში. კულტურას ჩვენ დაუკავშირებთ ზღვრულ სიტუაციას. კულტურა ჩვენთვის იქნება ის ფენომენი, რომელიც გვიქმნის დამოკიდებულებას ზღვრული სიტუაციის მიმართ, ცივილიზაცია კი – ის ფენომენი, რომელიც უკავშირდება არა ზღვრულ, არამედ ბანალურ და პრობლემურ სიტუაციასთან ერთიანობას. არსებობს აზრი, რომ ცივილიზაცია არის კულტურის დეგრადაციის ფაზა, მაგრამ ამ აზრს საფუძვლად არ უდევს ამ ფენომენტის სიტუაციური ინტერპრეტაცია. თუმცა თუ ჩვენ მაინც გავიზიარებთ ამ აზრს, მაშინ უნდა ითქვას; თუ ადამიანთა სასიცოცხლო ველს მთლიანად იპყრობს, ის, რასაც ჩვენ ბანალური ან თუნდაც პრობლემური სიტუაცია შეიძლება ვუწოდოთ, თუ ადამიანის ფიქრიდან და გრძნობიდან მიდის ის, რასაც საიდუმლო ჰქვია და ზღვრული სიტუაციები სწორედ მისტერიალური სიტუაციებია, ხოლო კულტურა კი ცდილობს გარკვეული პასუხი გასცეს ადამიანებს ამ სიტუაციებთან დაკავშირებით, ე.ი. თუ ადამიანის აზრიდან და ფიქრიდან მიდის ზღვრულ სიტუაციებზე აზრობრივი და ემოციური კონცენტრირება, ე.ი. თუკი ჩვენ გვაინფიცდება ზღვრული სიტუაციები, სწორედ მაშინ კულტურა მართლაც იქცევა ანტიკულტურად: ხდება ფენომენალური ველის შინაგანი მინიმიზაცია, ის პატარავდება როგორც „შაგრენის ტყავი“.

მაგრამ, რა თქმა უნდა, ისმის კითხვა: თუ ჩვენ კულტურას ვუკავშირებთ ზღვრულ სიტუაციას, ხოლო ცივილიზაციას – ბანალურ-პრობლემურ სიტუაციას, მაშინ სიტუაციის რომელ ტიპს უნდა დაუკავშიროთ ენა? ამ კითხვაზე პასუხი გულისხმობს იმას, რომ ენა უნდა დავინახოთ ერთდროულად მის როგორც ინტენსიურ, ისე ექსტენსიურ განზომილებებში, და, რაც მთავარია, დავინახოთ ეს ორი განზომილება მათ დინამიურ – ხლომილებრივ ურთიერთკავშირში. რომელია ის სიტუაცია, რომელიც საფუძვლად უდევს ენას, რომელიც მას შინაგანად აკონსტიტუირებს, თუ ჩვენ შევეცდებით ენაც დავინახოთ სიტუაციური თვალსაზრისით (ისევე.

როგორც კულტურა და ცივილიზაცია)? ჩემის აზრით, სიტუაციის ის ტიპი, რომელიც შინაგანად აკონსტიტუირებს ენას, გამოვლინდა ენის იმ განსაზღვრაში, რომელიც უკვე ფიგურირებდა ჩვენს ლექციებში. ჩვენ ვთქვით, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია. რას ნიშნავს ჩვენი არსებობის სიტუაციურობის თვალსაზრისით ის, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია?

ლ ე ქ ც ი ა 48

წინა ლექციის დასასრულს ჩვენ დავსვით კითხვა, რომელსაც ორმაგი მნიშვნელობა თუ ორი მიმართულება აქვს. ეს კითხვა ერთდროულად ეხებოდა სიტუაციათა ტიპოლოგიას. აქამდე ჩვენ ვლაპარაკობდით სამი ტიპის სიტუაციაზე: ზღვრულ, პრობლემურ და ბანალურ სიტუაციებზე. რა თქმა უნდა, ერთდროულად გვიხდებოდა ლაპარაკი მათ ურთიერთმიმართებაზეც და ჩვენს მიერ დასმული კითხვა გულისხმობდა შემდეგს: თუ ზღვრული სიტუაცია შინაგანად უკავშირდება კულტურას, თუ ბანალური და პრობლემური სიტუაციები მათი ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით უკავშირდებიან ცივილიზაციას და თუ ენა, კულტურა და ცივილიზაცია ერთობლივად ქმნიან ადამიანთა სასიცოცხლო-ეგზისტენციალურ ველს; და თუკი ენა კულტურასთან და ცივილიზაციასთან ერთად ქმნის ამ ველს, მაშინ აუცილებელი ხდება ვილაპარაკოთ სიტუაციის ისეთ ტიპზეც, რომელიც შინაგანად უკავშირდება პირველ რიგში ენას. თვით ველზე ლაპარაკი გულისხმობს არა მარტო იმას, თუ რომელი ფენომენებისგან „შედგება“ ეს ველი — ენა, კულტურა ცივილიზაცია, არამედ აუცილებლად გულისხმობს ამ ფენომენტა შორის დინამიურ — ხდომილებრივ მიმართებასაც. ამიტომ შეუძლებელია თქმა იმისა, რომ ნებისმიერი ტიპი სიტუაციისა იყოს დაკავშირებული ამ ველის მხოლოდ ერთ რომელიმე წევრთან — ან კულტურასთან, ან ენასთან, ან ცივილიზაციასთან. ამიტომაც, თუკი ვლაპარაკობთ ასეთ შინაგან კავშირზე, უნდა ვიგულისხმოთ

კავშირი პირველ რიგში კავშირი ამ სიტყვის არსებითი მნიშვნელობით. ეს დაახლოებით იგივე მდგომა-რეობაა, როცა ვლაპარაკობთ ხოლმე, — მაგალითი კვლავ ლინგვისტიკიდან — ურთიერთმიმართებაზე მეტყველების ნაწილებსა და წინადადების წევრებს შორის. არსებითი სახელი, რამდენადაც იგი არსებობს ენაში როგორც მეტყველების ნაწილი, „მოწოდებულია“ პირველ რიგში იყოს ქვემდებარე, თუმცა მას შეუძლია იყოს არა მარტო ქვემდებარე. ე.ი. იგი შეიძლება გამოვიდეს წინადადების ნებისმიერი წევრის როლში — შემასმენლის როლშიც კი. მაგ. „ჩემი ძმა სტუდენტი“. აქ „სტუდენტი“ არსებითი სახელია და გამოდის შემასმენლის როლში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც უნდა ვთქვათ და ეს ჭეშმარიტება იქნება, რომ არსებითი სახელი ენაში პირველ რიგში არსებობს იმისთვის, რომ „გამოხატულ“ იქნას ქვემდებარე. ე.ი. არსებობს გარკვეული სიმეტრია მეტყველების ნაწილთა სისტემასა და წინადადების წევრებს შორის, მაგრამ ეს სიმეტრია, რა თქმა უნდა, არ არის აბსოლუტური — იგი ფარდობითი, დინამიკური და შინაგანად მოძრავი სიმეტრიაა. ზუსტად ასე, ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ასეთ დინამიკურ, შინაგანად მოძრავ სიმეტრიაზე, ერთის მხრივ, სოციუმის შემქმნელ ფენომენტთა ველსა და სიტუაციათა ტიპებს შორის. არსებობს გარკვეული ურთიერთშესაბამისობა კულტურასა და ზღვრულ სიტუაციებს შორის, ცივილიზაციასა და ბანალურ — პრობლემურ სიტუაციებს შორის და უნდა დავსვათ კითხვა: რომელია სიტუაციის ის ტიპი, რომელიც უნდა დაეუკავშიროთ, პირველ რიგში, ენას? მაგრამ თუკი ჩვენ ამ კითხვას ვსვამთ, თუკი ჩვენ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ვცდილობთ, ამით ჩვენ გადავღვამთ შემდგომ ნაბიჯს ენის არსის განსაზღვრის მიმართულებით. თუკი ჩვენ ვამბობთ, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, მაშინ თვით ამ კომუნიკაბილიზაციის განსაზღვრაში კომუნიკაბილიზაციის ხდომილების სახით (კომუნიკაბილიზაცია ხომ ის არ არის, რაც არის, არამედ ის, რაც ხდება) ხელვაში უნდა დაინახოთ ღს ენასთან არსებით შესაბამისობაში მყოფი სიტუაცია. ის სიტუაცია არ უნდა დაემთხვას არც ზღვრულობას, არც ბანალურობას, არც პრობლემურობას. მაგრამ, სანამ ჩვენ შევეცდებით ამ კითხვაზე პირდაპირი პასუხი გავცეთ, დავსვათ

შემდეგი კითხვა: რა მიმართებაში უნდა იყოს ეს. უკვე რიგით მეოთხე ტიპის სიტუაცია იმ სიტუაციებთან. რომლებიც უკვე დავასახელებთ — ზღვრული, პრობლემური, ბანალური? თუკი ჩვენ ვასახელებთ მეოთხე ტიპს, ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ მივდივართ სიტუაციათა ტიპების უბრალო გამრავლების გზით? ე.ი. გამოდის, რომ არის ერთი ტიპის სიტუაცია, არის მეორე, მესამე, მეოთხეც და, ვინ იცის, იქნებ კიდევ მეხუთე, შეექვსე და ა.შ. ასეთ პერსპექტივას ფილოსოფიაში ჰეგელის შემდეგ უწოდებენ „ცული უსასრულობის“ პერსპექტივას და ამავე დროს შევინარჩუნოთ დასმული კითხვა მისი არსებითი მნიშვნელობით, მოვახდინოთ მისი ასეთი ფორმულირება: რა მიმართებაშია სიტუაციის ენასთან შესაბამისობაში მყოფი ტიპი იმ საშთან?

როცა ჩვენ უკვე გარკვეული თვალსაზრისით ვთქვით, თუ როგორ გვესმის მიმართება ენასა და კულტურას შორის, ეს უღერდა შემდეგნაირად: კულტურა არის გაცნობიერებული ენა. 1 ჩვენ წინა ლექციებზე შევეცადეთ მიგვენიშებინა კიდევ, თუ როგორ ხდება ეს გაცნობიერება და უკვე გვექონდა ლაპარაკი კულტურის როგორც ფენომენის დაბადების დინამიკურ სქემაზე (გავიხსენოთ ისიც, რომ ცივილიზაცია შინაგანად აუცილებლად არის დაკავშირებული როგორც ენასთან, ასევე კულტურასთან; (როგორია ეს კავშირი? ამას დავაკონკრეტებთ მაშინ, როცა მთლიანად გადავალთ კულტურის თეორიაში) მაგრამ, თუ ეს ასეა, მაშინ რა მიმართებაში უნდა იყოს ეს — პირობითად რომ ვთქვათ — მეოთხე ტიპის სიტუაცია უკვე ხსენებულ სიტუაციებთან. რა მიმართებაშია ენა კულტურასთან და ცივილიზაციასთან? როგორ უნდა ვთქვათ: რომ კულტურა და ცივილიზაცია ცალ-ცალკე და ერთობლივად შეიცავენ თავის თავში ენას, თუ პირიქით. ენა შეიცავს მათ თავის თავში, მაგრამ ზეცნობიერად? (უკვე ვთქვით, რომ ენა ეკუთვნის ზეცნობიერის სფეროს), და თუ ვიტყვით, რომ ენა როგორც ზეცნობიერების სფერო თავის თავში შეიცავს კულტურას და ცივილიზაციას და, რაც მთავარია, მათ ურთიერთ-მიმართებაში, მაშინ სიტუაციაც.რომელიც შინაგანად „ქმნის“ ენას. თავის თავში უნდა შეიცავდეს როგორც ზღვრულ სიტუაციას, ისე ბანალურ-პრობლემურ სიტუაციასაც. ე.ი. ენობრიობა — თუკი ენას გავიგებთ როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაციას —

საფუძვლად უდევს სიტუაციურობას ამ ცნების სინკრეტული გაგებით. (რას ნიშნავს „სინკრეტულობა“? გავიხსენოთ ამ ტერმინის მნიშვნელობა: სინკრეტუ-ლობა უპირისპირდება დისკრეტულობას). ის სიტუაცია, რომელიც ენას (ენობრიობას) უდევს საფუძვლად, უნდა იყოს სინკრეტული სიტუაცია, ხოლო ის სიტუაციები, რომლებიც უკვე დავასახელებთ (ზღვრული, ბანალური, პრობლემური) უნდა წარმოადგენდნენ ამ სინკრეტულის დიფერენცირების შედეგს. ე.ი. ის სიტუაცია, რომელიც შინაგანად აკონსტიტუირებს ენას. ეს ის სიტუაციაა, რომელიც თავის თავში მოიცავს ზღვრულობასაც, პრობლემუ-რობასაც და ბანალურობასაც და ამიტომ ვამბობთ, რომ ეს არის სიტუაციის სინკრეტული ტიპი. ეს არ არის კიდევ ერთი ტიპი სიტუაციისა. ეს არის უკვე ტიპოლოგიურად გამოყოფილ სიტუაციათა „ერთად ყოფნის“, მათი ჯერ კიდევ ერთმანეთისაგან არაგამიჯნულობის შემცველი სიტუაცია; და თუ ეს ასეა, მაშინ ენის ჩვენეული დეფინიცია — რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია — უნდა იყოს სწორედ ამგვარი სიტუაციის მინიშნება. განა იმის თქმა, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, ნიშნავს იმას, რომ ენა დაეინახეთ არა ადამიანთან მიმართებაში, არამედ ადამიანის გარეშე? რა თქმა უნდა არა. ეს შეუძლებელია. ე.ი. ის, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, პირველ რიგში უნდა ნიშნავდეს ადამიანის გარკვეულ სიტუაციაში, უფრო კონკრეტულად კი, სინკრეტულად, არქეტიპულად გაგებულ სიტუაციაში ყოფნას. ენა, როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ, დანახული ენის პრიზმიდან (ან დანახული ენობრივად), ადამიანი იმყოფება იმ სინკრეტულ — სინთეზური ტიპის სიტუაციაში, იმ არქეტიპულ სიტუაციაში, რომლის დიფერენციალებს წარმოადგენენ ზღვრული, პრობლემური და ბანა-ლური სიტუაციები. (გავიხსენოთ, რომ დიფერენციალი უპირისპირდება ინტეგ-რალს. — მთლიანს. დიფერენციალი უნდა გავიგოთ როგორც ინტეგრალის ისეთი ასპექტი, რომელიც — რაც არ უნდა პარადოქსულად უნდა მოგვეჩვენოს ეს — მოიცავს თავის თავში და წარმოადგენს ამ მთლიანს).

შევეცადოთ ბილომდე გავიგოთ, თუ რას ნიშნავს დიფერენციალი. პირველ რიგში, დიფერენციალი აუცილებლად უნდა გავიგოთ ინტეგრალთან მიმართებაში. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ეს ტერმინები გამოიყენება მათემატიკაშიც, მაგრამ ახლა ჩვენ მათ ვიყენებთ ჰუმანიტარულ სფეროში. ავიღოთ, მაგალითად. რომელიმე კომპოზიტორის ნაწარმოები, ვთქვათ შოპენის რომელიღაც ნოქტურნი თუ ბალადა და დავუშვათ, რომ მოვისმინეთ ეს ნაწარმოები არა თავიდან ბოლომდე, არამედ მხოლოდ მისი რომელიღაც ერთი მონაკვეთი. რა მიმართებაშია ეს მონაკვეთი მთლიანთან? შეიძლება ვთქვათ, რომ ის მხოლოდ ნაწარმოების რომელიღაც ერთ ასპექტს გვიჩვენებს? არა. ნებისმიერ მხატვრულ ნაწარმოებში, საბოლოო ანგარიშში, ის, რაც მის მხატვრობასაც ქმნის და მას ჩვენთვის ღირებულებად აქცევს, ეს არის მისი სტილი. (სტილი და პოეტიკა ორი ის ცნებაა, რომლებიც ერთმანეთს გულისხმობენ). ანუ შემოქმედის მიერ სამყაროს ხედვის და ამ ხედვის კომუნიკებულურად ქცევის თავისებურება. ამ გაგებით სტილი მოცემულია ნაწარმოების ნებისმიერ მონაკვეთში. რა თქმა უნდა, როგორც ძალიან ძველი აფორიზმი ამბობს, ნებისმიერი შედარება მოიკოჭლებს, მაგრამ მთავარი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ შეიძლება მთლიანს გამოეყოს მისი რომელიღაც ისეთი ასპექტი, რომელიც ამ მთლიანს თავის თავში ასახავს, რომელიც იქნება ამ მთლიანის ნამდვილი, ჭეშმარიტი „სარკე“. თუმცა ამავე დროს უნდა ითქვას, რომ პარადოქსი მდგომარეობს შემდეგში: თუ „დიფერენციალურად“ წოდებულ ნაწილს შეუძლია ასე წარმოადგინოს მთლიანი, მაშინ რილასთვის არსებობს ეს მთლიანი? მაგრამ რომ არა ის მთლიანი, ეს ასპექტიც ხომ არ იარსებებდა? ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ კულტურა უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც ენის გაცნობიერება, მაგრამ ასევე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ კულტურა არის ენის დიფერენციალი, მაშინ ნებისმიერი ის სიტუაცია, რომელიც საფუძვლად უდევს კულტურას და ცივილიზაციას – ზღვრული, კრობლემური, ბანალური – უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც იმ სინკრეტულ – არქეტიპული სიტუაციის დიფერენციალი, რომელიც შინაგანად ქმნის ენას. ე.ი. სიტუაცია, რომელიც ენას შინაგანად

ქმნის, არის ზღვრულიც, პრობლემურიც, ბანალურიც და, ამავე დროს, განუზომლად აღემატება ყოველივე ამას.

ის, რაც ვთქვით ენაზე, განმსაზღვრელი უნდა იყოს არა მხოლოდ ენისთვის. არამედ კულტურისთვისაც და, საბოლოოდ, ცივილიზაციის ჩვენეული გაგებისთვის და უფრო მეტიც – ალბათ, ადამიანის ჩვენეული გაგებისთვისაც.

ენის, როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაციის გაგება რაღაც მნიშვნელოვანს გვეუბნება არა მხოლოდ ენის შესახებ. ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ კულტურა არის ენის გაცნობიერება; ე.ი. თეზისი, რომ ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, არის თეზისი, რომელიც თავის თავში ქვეტექსტურად მოიცავს ფუძემდებელ, ამოსავალ თეზისებსაც კულტურის, ცივილიზაციის, ადამიანის და, საბოლოო ანგარიშში, მთელი სინამდვილის შესახებ.

ლ ე ძ ც ი ა 49

გავიხსენოთ კითხვა, რომელიც დავსვით ბოლო ლექციის დასასრულს. ჩვენ გვინდა გვეკონდეს მთელი იმ ფენომენალური ველის ერთიანი ინტერპრეტაცია, რომლის „წვერებად“ დავასახელებთ ენა, კულტურა და ცივილიზაცია. ამ მიზნის შესაბამისად დავსვით კითხვა: რომელია ის სიტუაცია, რომელიც საფუძვლად უნდა დაედოს ენის ინტერპრეტაციას? მანამდე ჩვენ ვასახელებდით სიტუაციის სამ ტიპს და არ გვსურს, რომ ენასთან სიღრმისეულად დაკავშირებული სიტუაცია იყოს უბრალოდ მეთქვე, ე.ი. გვსურს თავი ავარიდოთ იმას, რასაც „ცუდ უსასრულობას“ უწოდებენ და შესაბამისად გვსურს ენასთან სიღრმისეულად დაკავშირებული სიტუაცია გავიგოთ როგორც სიტუაცია, რომელიც თავის თავში მოიცავს როგორც ზღვრულობას, ისე პრობლემურობას და მოიცავს, რა თქმა უნდა, არა მათი მექანიკური გაერთიანების გზით, არამედ ისე, რომ უსასრულოდ აღემატებოდეს ორივე მათგანს. ჭკნძარიტი მთლიანი ვერასოდეს ვერ იქნება აღქმული როგორც მის შემადგენელ კომპონენტთა ჯამი. სისტემის დონეზე (სისტემის ცნებასაც ხომ

აქვს იმის პრეტენზია, რომ იყოს მთლიანს წარმოდგენდეს) კიდევ შესაძლებელია მთლიანი აღვიქვათ როგორც ჯამი; მაგრამ ისეთი მთლიანის დონეზე, როგორცაა „Gestalt“-ი, ეს უკვე შეუძლებელია. ესაა პირველი განისხვავება, რომელიც უნდა ვიგულისხმოთ მთლიანის ისეთ ორ წარმოდგენას შორის, როგორცაა სისტემურობა და გემტალტურობა. რაც შეეხება ტერმინ „გემტალტს“: გერმანულ ენაში „გემტალტი“ ზოგადად ნიშნავს „ფიგურას“ ან „ფორმას“. იმის შემდეგ, რაც ფსიქოლოგიამ მოახდინა ამ სიტყვის ტერმინოლოგიზაცია – ეს მოხდა მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში, როცა ტერმინი „გემტალტი“ გამოყენებული იქნა აღქმის როგორც ფსიქოლოგიური აქტის დასახასიათებლად, საბოლოო ანგარიშში კი იმის სათქმელად, რომ აღქმა არ არის შვერძებათა უბრალო (შექანიკური) ჯამი. აღქმული მთლიანი, ანუ საგნის ხატი, გაცილებით მეტია, ვიდრე იმ შვერძებათა ჯამი, რომლებიც ამ ხატის შემადგენლობაში გვაქვს, ეს ერთი, და მეორე კიდევ: ნებისმიერი გემტალტი აუცილებლად გულისხმობს ფონს და სწორედ ფონი არის ის აუცილებელი პირობა, რომლის გარეშეც გემტალტური მთლიანი ვერ აღიქმება.

ჩავთვალოთ გაშტალტის ცნება ჩვენს პირველ ნაბიჯად ისეთი მთლიანობისკენ, რომელმაც შეიძლება მიგვიყვანოს ჯერ ენის, ხოლო შემდეგ კულტურის როგორც მთლიანის აღქმამდე და გააზრებამდე. წინა ლექციის დასასრულს ითქვა, რომ არქექტიპულ-სინკრეტული სიტუაცია, რომელიც თავის თავში მოიცავს ჩვენთვის უკვე ცნობილ სიტუაციურ ტრიადას, მაგრამ ამავე დროს აღემატება მას, უნდა ვეძიოთ ენის იმ განსაზღვრაში, რომელიც ჩვენ უკვე გვაქონდა: ენა როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია. ამის თქმით კი ჩვენ მოვიპოვეთ იმის საფუძველი, რომ ერთიანი პერსპექტივით დავინახოთ ენაც, კულტურაც, ცივილიზაციაც, ადამიანიც და თვით სინამდვილაც მის ჭეშმარიტ მთლიანობაში. როგორ გავიგოთ ეს მეოთხე მაგრამ ამავე დროს არა მეოთხე, არამედ ამოსავალი სიტუაცია? ადამიანის არსის ხედვის ერთ-ერთი გამოხატვა, რომელიც დღესაც ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას (თუმცა, როგორც ჩანს, ეს მნიშვნელობა მოითხოვს შინაგან განახლებას) მდგომარეობს

იმაში, რომ ადამიანი დანახულია შემდეგი ლათინური გამოთქმის საფუძველზე: „status viae“ (status – მდგომარეობა, viae – გზა) status via – ნიშნავს: ადამიანი ის ყოფიერია, რომელიც იმყოფება – და ეს მისთვის არსებითია – გარდამავალ სიტუაციაში, ასე ვთქვათ, გზაში. გავიგოთ ეს გამოთქმა ჯერ ფორმალურად და მერე შევეცადოთ ენის იმ ხედვაზე დაყრდნობით, რომლის მიხედვით ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია, მოვახდინოთ ამ ლათინური გამოთქმის ჩვენული ინტერპრეტაცია. კომუნიკაბილიზაცია თავის თავში შეიცავს როგორც პროცესულობას, ისე ამ პროცესის დაუმთავრებლობას. კომუნიკაბილიზაცია ნიშნავს არა თვით კომუნიკაციას, არამედ კომუნიკაციისთვის შესაძლებლობის შექმნას: მაგრამ ეს ის შესაძლებლობაა, რომელიც ვერ იქნებოდა ენის გარეშე და ეს ის შესაძლებლობაა, რომელიც უნდა დავინახოთ და აღვიქვათ მთელი ადამიანური სინამდვილის მასშტაბით.

ლ ე მ ც ი ა 50

როგორ უნდა გავიგოთ ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ – ძალიან ზოგადად – შინაგან არსებით კავშირს ენას, საზრისს და კულტურას შორის? საზრისი ჩვენ გავიგეთ, როგორც ფუძემდებელი, შეიძლება ითქვას, ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის თვალსაზრისით ფუძემდებელი, წინარე კითხვა, რომელიც ზეცნობიერად თან სდევს ყოველ ადამიანს და რომლის დაბადების და თვით არსებობის „ონტოლოგიური ადგილი“ უნდა გავიგოთ ენის ინტენსიურ სემანტიკად. მაგრამ ჩვენ უკვე გვითქვამს, რომ ენის ინტენსიური სემანტიკა აღარ არის ენობრივი სემანტიკა ამ ტერმინის ლინგვისტური გაგებით. უფრო მეტიც, ეს საერთოდ აღარ არის სემანტიკა, რომლის კვლევა შესაძლებელი იქნებოდა მეცნიერულად. ინტენსიური სემანტიკა არის ენის ის სინგულარული მდგომარეობა, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ საზრისს. ენა საზრისის აღმოცენების ამ მდგომარეობაში და თვით საზრისი მის თავდაპირველ მოცულობაში ჩვენ განვსაზღვრეთ და გავიგეთ როგორც კითხვა – მაგრამ არა კითხვის რომელიმე ის სახე.

რომელიც გეხვდება ყოველდღიურ ცხოვრებაში, არამედ სწორედ ყველა ამ კითხვითი ფორმების არქექტიპული წყარო - თუ შეიძლება ასე ითქვას. (ისიც ვთქვით, რომ ყველაზე უფრო ზუსტად ყოველდღიურ ცხოვრებაში არსებულ კითხვათა ამ არქექტიპულად არსებულ წყაროს გამოხატავს გერმანული სიტყვა Ur - frage). ყოველდღიურობის ფარგლებში განუწყვეტლივ ისმის კითხვები, მაგრამ არც ერთი მათგანი და არც მათი ერთობლიობა არ უდრის ამ წინარე არქექტიპულ კითხვას (პირველკითხვას), რომელიც მოითხოვს - როგორც ყოველი კითხვა - მასზე პასუხს და სწორედ ეს პასუხი უნდა მივიჩნიოთ ადამიანური არსებობის აუცილებელ წინაპირობად. ვერც ადამიანს და ვერც ადამიანურ არსებობას ვერ ჩავთვლით შესაძლებლად, თუ არ იქნება ის თავდა-პირველი, ყოველგვარი ცალკე-აღებული კითხვის თავის თავში შემცველი სინგულარული კითხვა და თუ არ იქნება პასუხი ამ კითხვაზე; და ის, რასაც ეუწოდებთ (ანუ გესურს ეუწოდოთ) „კულტურას“, ჩვენ გვესმის როგორც პასუხი ამ კითხვაზე; თუ აქამდე კულტურას ვსაზღვრავდით როგორც გაცნობიერებულ ენას, ახლა სეგვიძლია ვთქვათ - და ეს ალბათ იქნება ჩვენთვის არსებული დეფინიციის პირველი დაკონკრეტება, რომ კულტურა არის პასუხი იმ პირველდაწყებით კითხვაზე, რომელიც ამჟვე დროს წარმოადგენს ენის ინტენსიური სემანტიკისა და საზრისის ადაბადების“ ერთობლივ ონტოლოგიურ „ადგილს“. ე.ი. საზრისი მისი შიდასაფეხურებრივი სტრუქტურით არის ის პირველკითხვა, ის კითხვა, რომლის გარეშე არ არსებობს თვით ადამიანურობა როგორც ფენომენი და ასევე პასუხი ამ კითხვაზე; ზოლო პასუხი ამ კითხვაზე კი ნიშნავს სწორედ კულტურის დაბადებას, მის გენეზისს. ნებისმიერი კულტურა უნდა წარმოადგენდეს - საბოლოო ანგარიშში - პასუხს იმ პირველკითხვაზე, მაგრამ ეს პასუხი შეიძლება იყოს სხვადასხვანაირი. აი სწორედ პასუხის სხვადასხვანაირობა უნდა გავიგოთ როგორც კულტურათა არსებული სიმრავლის წყარო და საფუძველი. ეს გამოთქმა - „ნებისმიერი ცალკე აღებული კულტურა“ შეიძლება გავიგოთ ორნაირად: სიერცობრივად და დროითად. რომ ვიმოძრაოდ აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ ან ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ (ვგულისხმობთ წარმოსახვით მოძრაობას) ჩვენს პლანეტარულ

სივრცეში. გვეჩნება კულტურათა სიმრავლე და სხვადასხვაობა, მაგრამ თუ ეიმოძრავებთ დროში, ჩვენ შეიძლება გვექონდეს ერთი და იგივე კულტურის სხვადასხვა, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფორმა-შინაარსები. მაგალითად, შეიძლება ვილაპარაკოთ დასავლურ კულტურაზე, მაგრამ დასავლური კულტურა აუცილებლად იქნება წარმოდგენილი თავის ეპოქალურად ერთი მხრისგან განსხვავებული ფორმა-შინაარსებით – ერთია შუასაუკუნეების კულტურა, მეორეა რენესანსული კულტურა, ახალი დროის კულტურა და ა.შ. მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში იმ ლოგიკის მიხედვით, რომელსაც ჩვენ მივყვებით, როგორც არ უნდა გავიგოთ კულტურათა სიმრავლე – სივრცითად ისე დროითად – კულტურა უნივერსალური თვალსაზრისით იქნება პასუხი ჩვენს მიერ ნაგულისხმევ იმ წინარე კითხვაზე და ყოველი ცალკე აღებული კულტურა გაგებული იქნება როგორც იმ კითხვაზე განსხვავებული პასუხი; და რაკი ის კითხვა წარმოადგენს ამავე დროს საზრისის დაბადების ადგილს, ე.ი. საზრისი წარმოვიდგინეთ როგორც კითხვისა და პასუხის ერთიანობა. [კულტურა – ყოველი ცალკე აღებული კულტურა – უნდა გავიგოთ როგორც საზრისის ამგვარად წარმოდგენილი ვარაუდი.]

ჩვენს წიგნში „კულტუროლოგიის საფუძვლები“ ერთ თანამედროვე მოაზროვნეზე (С. Великовский) დაყრდნობით კულტურა განსაზღვრულია როგორც საზრისის ვარაუდი, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ეს განსაზღვრა ამავე დროს უკავშირდება კულტურის იმ გაგებას, რომელსაც ჩვენ გვაწვდის რუსული რელიგიური ფილოსოფია. როგორც ვხედავთ, ჩვენ ამ ეტაპზეც ვინარჩუნებთ კულტურის ამგვარ გაგებას, მაგრამ ვუქმნით მას სრულიად განსხვავებულ კონტექსტს. ეს კონტექსტი, რომლის ფარგლებშიც ჩვენთან ხდება კულტურის გაგება, ერთდროულად გაფართოებულიცაა და, შეიძლება, ალბათ, ამის იმედი გვექონდეს – გაღრმავებულიც.

მაგრამ კულტურის ასეთი კონცეფცია, რომელიც ამავე დროს ნიშნავს ენის კონცეფციას და ნიშნავს საზრისის კონცეფციასაც, მოითხოვს შინაგან დაკონკრეტებას; ეს დაკონკრეტება კი, ალბათ, უნდა გულისხმობდეს გარკვეულ პასუხს კითხვაზე, თუ როგორ

უნდა გავიგოთ ზეცნობიერი (თუ ზეცნობიერება). აზრთა ჩვენეული მსვლელობის თანახმად ენა მის მთლიანობაში. (ენა მთელი. მაყისი სემანტიკით) გაუცნობიერებლად არსებობს წევნი, ხოლო ამ გაუცნობიერებლობის — თუ შეიძლება ასე ითქვას — ონტოლოგიურ ცენტრს, გაუცნობიერებულობის „ბიკს“ წარმოადგენს ენის ინტენსიური სემანტიკა. ექსტენსიური სემანტიკაც გაუცნობიერებულია იმ შემთხვევაში, თუკი იგი არ არის გამოკვლეული ენათმეცნიერების და სხვა მეცნიერების მიერ. როგორც უკვე ვამბობდით, ენათმეცნიერება სხვა მეცნიერებებთან ერთად ცდილობს იკვლიოს და გარკვეულ სისტემაში მოიყვანოს ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ენის „ექსტენსიურ სემანტიკას“. თუმცა, ალბათ, შეუძლებელია გეკონდეს ბოლომდე გააზრებული წარმოდგენა ექსტენსიურ სემანტიკაზე, თუ არ არის თავიდანვე ნაგულისხმევი მისი წარმომშეები წყარო — ინტენსიური სემანტიკა. ინტენსიურ სემანტიკაზე ლაპარაკი კი — ყოველ შემთხვევაში, იმ გაგებით, რომლითაც იგი ფიგურირებდა ჩვენს ლექციებში — საერთოდ არ ხდება მეცნიერების ფარგლებში და ექსტენსიური სემანტიკის ამგვარი შესწავლის გზით, როგორც ამას ლინგვისტიკა გეთავაზობს, ჩვენ ვერასოდეს ვერ მივალთ ინტენსიური სემანტიკის შეცნობამდე. ხოლო ინტენსიური სემანტიკის შეცნობის გარეშე საბოლოო ანგარიშში შეუცნობელი ხდება ექსტენსიური სემანტიკაც, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ჩვენ საერთოდ ვერ ვილაპარაკებდით ინტენსიურ სემანტიკაზე, რომ არა ის სემანტიკა, რომელზეც ლაპარაკობს ლინგვისტიკა და რომელიც ფუნქციონირებს ჩვენი ყოველდღიურობის ყველა სფეროში, ამ სფეროთა ერთობლიობაში. ჩვენ მრავალასპექტოვანი განსაზღვრა მივანიჭეთ ინტენსიურ სემანტიკას. რას ნიშნავს მრავალასპექტოვანი? ვთქვით, რომ ინტენსიური სემანტიკა არის საზრისის დაბადების ადგილი, ვთქვით, რომ ინტენსიური სემანტიკა უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც კითხვის საწყისი, არქტიპული ფორმა: ვთქვით, რომ ინტენსიური სემანტიკა, თუკი ჩვენ მას ასეთი კითხვის სახით წარმოვიდგენთ, უნდა იყოს ის კითხვა, რომელზეც პასუხი ქმნის, ბადებს კულტურას და ა.შ. მაგრამ, როცა ვლაპარაკობდით ინტენსიურ სემანტიკაზე, ჩვენ ისიც ვიგულისხმეთ — და ამ აზრის გარეშე შეუძლებელიც იქნებოდა

ამაზე ლაპარაკი — რომ იგი ბადებს ექსტენსიურ სემანტიკას და, თუ ეს ასეა, მაშინ თვით ექსტენსიურმა სემანტიკამ თავისი კონკრეტული მოცემულობით (თუ ამ კონკრეტულ მოცემულობად ჩავთვლით იმას, რასაც გვეუბნება ლინგვისტური სემანტიკა) უნდა დაგვანახოს ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ ინტენსიური სემანტიკის აუცილებლობა, ის, რომ ექსტენსიური სემანტიკა „სადღაც“ უნდა იბადებოდეს და ეს დამატება უნდა იყოს აუცილებელი პირობა იმისა, რომ ეს ექსტენსიური სემანტიკა ისეთად, როგორც ლინგვისტიკა მას გვისახავს, შესაძლებელი იყოს. ე.ი. ექსტენსიური სემანტიკა უნდა დავინახოთ არა მხოლოდ მის იმ სტრუქტურულ გარკვეულობაში, რომელზეც ლაპარაკობს ლინგვისტიკა; ამავე დროს თვით ამ ექსტენსიურ სემანტიკაში უნდა დავინახოთ ინტენსიური სემანტიკის აუცილებლობა.

ლ ე ქ ც ი ა 51

აღბათ დავრწმუნდით იმაში, რომ ისეთმა ცნებებმა, როგორცაა სიტუაცია, ეგზისტენციალი, საზრისი, ენა, კულტურა ჩვენს აზრთა მსვლელობაში შექმნეს შინაგანად ერთიანი კონცეპტუალური წრე. შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ ყველა დასახელებული ცნება საბოლოო ანგარიშში გამოხატავს რომელიღაც ერთი ეგზისტენციალური მთლიანის სხვადასხვა, მაგრამ შინაგანად ორგანულად ურთიერთდაკავშირებულ ასპექტებს თუ განზომილებებს. ე.ი. ჩვენ ვერ ვილაპარაკებთ ეგზისტენციალებზე, თუ არ ვიგულისხმეთ მეტაეგზისტენციალის არსებობა; ვერ ვილაპარაკებთ მეტაეგზისტენციალზე, თუ იგი არ ვეძიეთ ენის წიაღში, ვერ ვილაპარაკებთ ენაზე ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, თუკი იგი არ ვეძიეთ მის ექსტენსიურ და ინტენსიურ განზომილებათა ერთიანობაში და სწორედ ამ ერთიანობის წიაღში დავინახეთ ჩვენ მეტაეგზისტენციალი როგორც საზრისი; ჩვენ ვერ ვილაპარაკებთ საზრისზე — თუ კი იგი არ ვიგულისხმეთ კულტურის წარმომშობ წიაღად და ა.შ. აუცილებლად უნდა ვიგულისხმოთ დასახელებულ ცნებათა ეს

შინაგანი კავშირი და უფრო მეტიც, ისეთი შინაგანი კავშირი, რომელმაც უნდა გვაფიქრებინოს მათ მკაცრ ურთიერთ-კორელაციურობაზე. თუ საერთოდ გვესურს, რომ ჰქონდეს აზრი ჩვენს აზრთა მსვლელობას. ხსენებულ ცნებათა ასეთი ურთიერთკორელაციურობის ხაზგასმა აუცილებელი იყო იმისთვის, რომ გადავდგათ შეძლევი ნაბიჯები ჩვენი თემის სიღრმეში. უნდა გვქონდეს იმედი, რომ ვიმყოფებით სწორედ ამ სიღრმეში. ეს ის თემაა, რომელსაც უნდა ეწოდეს საზრისისა და კულტურის ურთიერთმიმართების თემა და პრობლემა, თუმცა უფრო გამართლებული იქნებოდა გვეთქვა: საზრისისა და კულტურის ურთიერთმიმართების მისტერია და პრობლემა.

აღბათ, ჩვენს მიერ გამოთქმულ აზრთა კომპლექსიდან ცხადი გახდა, რომ დასახულ ცნებათა ურთიერთმიმართება და საბოლოო ანგარიშში საზრისისა და კულტურის ურთიერთმიმართება ვერასოდეს ვერ დაიყვანება წმინდა სახის პრობლემურობაზე. აქ საბოლოო ანგარიშში საქმე გვაქვს დიდ საიდუმლოსთან, აღბათ იმ ყოველისმომცველ მისტერიასთან, რომელთანაც უნდა მოხდეს ჩვენი შეხვედრა, თუ კულტურის რაობაზე ჩვენი რეფლექსია ზედაპირული არ არის. სწორედ კულტურისა და საზრისის ამგვარი ხედვის ფონზე წინა ლექციაზე ვთქვით: ენის ინტენსიური სემანტიკა თავის თავში „მაღავს“ საზრისისა და კულტურის ურთიერთმიმართების საიდუმლოს, მაღავს იმ გაგებით, რომ ამ ინტენსიურ სემანტიკის ფარგლებში ისმის ის ყოველისმო-მცველი კითხვა, ის Urfrage - პირველკითხვა, რომლის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ადამიანური არსებობა, ის კითხვა, რომელიც წარმოადგენს ყველა დანარჩენი შესაძლო კითხვის შინაგან სინთეზს. ეს კითხვა უნდა იყოს კითხვა საზრისის თაობაზე, ხოლო ამ კითხვაზე პასუხი კი ის, რასაც ჩვენ „კულტურას“ ვუწოდებთ. აქედან გამომდინარე, ხომ არ არის თვით ენაში, კონკრეტულად კი ენის ექსტენსიურ სინამდვილეში, იმ სინამდვილეში, რომლის აღწერასაც ლინგვისტიკა ცდილობს, უკვე მინიშნებული ის, რის დანახვასაც ჩვენ შევეცადეთ ენის ჰიპოთეტურ ინტენსიურ სემანტიკაში? (რატომ ვამბობთ: „ენის ჰიპოთეტურ ინტენსიური სემანტიკაში“? იმიტომ, რომ ექსტენსიური სემანტიკა „ჩვენს წინაშე“ და ინტენსიური კი ჩვენ

უნდა ვიგულისხმოთ როგორც აუცილებელი წინაპირობა ექსტენსიური სემანტიკის არსებობისა). ეს ის კითხვაა, რომელიც ჩვენს ბოლო შეხვედრაზე უკვე დავსვით და მასზე დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. მაგრამ ეს დადებითი პასუხი ნიშნავს არა იმას, რომ ექსტენსიური სემანტიკა შინაგანად უკვე არის ინტენსიურიც. დასმული კითხვა, თუ კი ჩვენ დადებით პასუხს ველოდებით, ალბეჭდილი უნდა იყოს ნეგატიურობის ნიშნით. რას ნიშნავს ეს? დავუბრუნდეთ ენის იმ განსაზღვრას, რომლის მიხედვით ენა არის სინამდვილის კომუნიკაბილიზაცია. რის უშუალო კომუნიკაბილიზაციის საშუალებებს შეიცავს ენა? ჩვენ უკვე ვიგულისხმეთ, რომ კომუნიკაციის აქტის რეალიზაციას მუდამ ახდენს ადამიანი (სუბიექტი, კომუნიკანტი) და არა თვით ენა: ენა მხოლოდ წარმოადგენს კომუნიკაციის წინაპირობას. სინამდვილე კომუნიკაბილიზებულია; ე.ი. იგი შეიძლება იქცეს კომუნიკაციის ობიექტად თუ საგნად, მაგრამ თვით კომუნიკაციას ახდენს ადამიანი ე.ი. ის, რომ ცნობილი ლინგვისტური თეზისის თანახმად სიტყვა „ასრულებს ნომინაციის ფუნქციას“, მაგრამ „ვერ ასრულებს კომუნიკაციის ფუნქციას“ (კომუნიკაციის ფუნქციას „ასრულებს“ ტექსტი - ტექსტი, რომელიც ზოგიერთ ძმემთხვევაში ერთი წინადადების ფარგლებშიც შეიძლება იყოს რეალიზებული) თავის თავში შეიცავს რადიკალურ შეცდომას. ტექსტი კი არ ახდენს კომუნიკაციას - კომუნიკაციას ახდენს ადამიანი, ხოლო ტექსტი არის ადამიანის მიერ რეალიზებული კომუნიკაციის შედეგი. ის, რაც ენაში უკვე არის მოცემული, არის სწორედ მოდელთა ერთობლიობა იმისთვის, რომ ადამიანმა იმ სიტუაციათა ტექსტად ქცევა შეძლოს, რომელიც მისთვის წარმოადგენს კომუნიკაციის საგანს. როგორი შეიძლება იყოს საამისოდ ენაში არსებული მოდელები? თანამედროვე ლინგვისტიკა გამოყოფს ისეთ მოდელებს, როგო-რიცაა, მაგალითად, ეგზისტენციალური მოდელი: როცა რაღაცა არის, რაღაცაზე ვამბობთ, რომ იგი არსებობს. სტატალური წინადადება გამოხატავს მდგომარეობას გამოხატველ მოდელებს, ერთია ვთქვათ, რომ ადამიანი არის, არსებობს, მეორეა ვთქვათ, რომ ადამიანს, მაგალითად, სძინავს. ეს უკვე მდგომარეობაა. გვაქვს მოდელები, რომლებიც შეიცავენ პროცესუალობას (ადამიანი დადის,

ადამიანი დცინის და ა.შ.). გვაქვს აქციონალური მოდელები, როცა ადამიანის მიერ შესრულებული რეალიზებული მოქმედება გადადის რომელიღაც სხვა საგანზე; გვაქვს მაკვლიფიცირებელი წინადადების მოდელი და ა.შ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი წინადადებრივ-ტექსტუალური მოდელი, რომელსაც შეიცავს ენა, უკვე არსებობს და ის, რომ ენა შეიცავს ამგვარ მოდელებს, ნიშნავს სწორედ იმას, რომ სინამდვილე ენაში უკვე არის კომუნიკაბილიზებული. ე.ი. ჩვენ ამ მოდელებზე დაყრდნობით ვახდენთ კომუნიკაციას, მაგრამ თვით კომუნიკაციას ახდენს სწორედ ადამიანი, ამიტომ გამოთქმა, რომ არსებობს ენობრივ ერთეულთა კომუნიკაციის ფუნქცია, რა თქმა უნდა, შინაგანად ორაზროვანია.

ენაში არსებული ყოველი მოდელი წარმოადგენს მხოლოდ ერთ მომენტს სინამდვილის კომუნიკაბილიზირებულობისა, რომელსაც ახდენს ენა. იმისთვის, რომ კომუნიკაციური აქტი რეალიზებული იქნას, აუცილებელია ტექსტი, რომელსაც ადრესანტი აწვდის ადრესატს, მაგრამ ეს ტექსტი მუდამ მოიცავს ორ კომპონენტს: ე.წ. პროპოზიციას, რომელიც მუდამ რომელიღაც სიტუაციას ასახავს (ე. წ. რეფერენტულ სიტუაციას). ეს არის ტექსტის ნომინალური ასპექტი: მუდამ რომელიღაც სიტუაცია უნდა იქნას დასახელებული და არეკლილი ამ ჩვენს ტექსტში, მაგრამ ნებისმიერი ტექსტი აგრეთვე შეიცავს კომუნიკაციურ ასპექტსაც, რომელიც, გარდა სხვა მომენტებისა, კომუნიკაციურ ინტენციას შეიცავს (რა მიზნით ხდება კომუნიკაცია?) ე.ი. ნებისმიერი ტექსტი, რომლის საშუალებითაც ხდება კომუნიკაცია, წარმოადგენს ბინარულ სტრუქტურას როგორც წინადადება წარმოადგენს ბინარულ სტრუქტურას იმ გაგებით, რომ იგი უნდა შედგებოდეს ქვემდებარისაგან და შემასმენლისაგან, ბინარული სტრუქტურა არსებობს იმ გაგებითაც, რომ იგი მოიცავს კომუნიკაციურ და ნომინაციურ ასპექტებს.

შეიძლება ითქვას, რომ კომუნიკაციურ აქტში, რომელიც ბინარულად აგებული ტექსტის საშუალებით ხდება, მონაწილეობს მთელი ენობრივი სემანტიკა. ის ექსტენსიური სემანტიკა, რომელიც ლექსიკურაც არის, თითქოს არსებობს იმისთვის, რომ „შევიდეს“ ამგვარად აგებული ტექსტის სტრუქტურაში.

შეგხედოთ ტექსტის ამგვარ ბინარულ სტრუქტურას ერთის მხრივ ინტენსიური სემანტიკის, ხოლო მეორეს მხრივ იმ ლოგოსოფიურობის თვალსაზრისით, რომელზეც ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი. როგორც ენის ინტენსიური სემანტიკა, ისე ლოგოსოფიურობა გულისხმობს გამთლიანებას. ჩვენ ვლაპარაკობდით ლოგოსოფიურობაზე, რომელიც შეიძლება იქნეს მიღწეული ეგზისტენციური და ინტერ-ეგზისტენციალური ნახტომის გზით. ითქვა, რომ სწორედ ამგვარი ნახტომის საშუალებით მიღწევა გამთლიანება ჩვენი ადამიანური სტრუქტურის როგორც ვერტიკალური, ისე ჰორიზონტალურ განზომილებაში. გვასსოვს, რას ნიშნავს გამთლიანება ჩვენს ჰორიზონტალურ განზომილებაში, რას ნიშნავს ჩვენი ცნობიერების ჰორიზონტალური განზომილება? იმას, რომ ჩვენში არის გონება, არის გრძნობა და არის ნება, მაგრამ, როგორც წესი, ეს ადამიანური სტრუქტურები ფუნქციონირებენ განცალკევებულად, მაგრამ თუ მოხდება მათი გამთლიანება, მაშინ მიღწეული იქნება ლოგოსოფიურობა. ამ შემთხვევაში ადამიანი აღადგენს თავის მთლიანობას ისე, რომ გამოავლენს თავის თავს ერთდროულად გონებრივადაც, გრძნობითობითაც და ნებელობითაც. მაგრამ რას გულისხმობდა ლოგოსოფიურობა ვერტიკალურ ჭრილში, როგორია თვით ცნობიერების ვერტიკალური ჭრილი? ჩვენში არის ქვეცნობიერი, ცნობიერი და ზეცნობიერი. ლოგოსოფიურობა ვერტიკალურ ჭრილში ნიშნავდა სტრუქტურათა გაერთიანებას და ამ გზით ჩვენს გამთლიანებას, ე.ი. ლოგოსოფიურობას. მაგრამ რას გულისხმობს ინტენსიური სემანტიკა, გულისხმობს თუ არა იგი ასევე გამთლიანებასა და გაერთიანებას? რა თქმა უნდა, გულისხმობს, ინტენსიური სემანტიკაც უნდა გავიგოთ როგორც გამთლიანების მოდუსი, გამთლიანების ფორმა, მაგრამ რის გამთლიანება ხდება ინტენსიურ სემანტიკაში? ჩვენ ვილაპარაკეთ ახლახან ტექსტობრივ მოდელებზე: ეგზისტენციალური, პროცესუალური, აქციონალური და ა.შ. მაგრამ შეგვიძლია გავაერთიანოთ ეს მოდელები ერთ ინტეგრალურ სიტუაციურ მთლიანობაში? ასეთი გამთლიანება ვერ ხდება ექსტენსიურ სემანტიკაში. ექსტენსიური სემანტიკა ატომიზირებული სემანტიკაა; მასში, რა თქმა უნდა, აღბეჭდილია სინამდვილე, მაგრამ ეს სინამდვილე არ (ვერ) არის გაერთიან-

ნებული, ვერ არის წარმოდგენილი გამთლიანებული სახით. მაგრამ ეს გამოლიანება ჩვენ ვიგულისხმეთ ინტენსიურ სემანტიკაში. რა თქმა უნდა, ეს ინტენსიური სემანტიკა არ არის „ხელის გულზე“ მოცემული, ჩვენ იგი უნდა ვიგულისხმოთ როგორც ისეთი „ინსტანცია“, რომლის გარეშე ექსტენსიური სემანტიკა ვერ იარსებებდა. თუ განსვით, ჩვენ ინტენსიური სემანტიკა ანალოგიის პრინციპზე დაყრდნობით შევადარეთ სამყაროს სინგულარულ მდგომარეობას. სინგულარული მდგომარეობა რომ აუცილებლად უნდა არსებობდეს, ეს არავითარ ეჭვს თანამედროვე ფიზიკურ კოსმოგენიაში არ იწვევს: თუ არსებობს ეს სამყარო და თუ ეს სამყარო ფართოვდება, სამყაროს ეს გაფართოება ოდესღაც უნდა დამთავრდეს და თუ იგი დამთავრდება, უნდა დაიწყოს პირიქითი პროცესი. არც ერთ ფიზიკოსს არ ეპარება ეჭვი იმაში, რომ არსებობს სინგულარული მდგომარეობა. მაგრამ ამავე დროს ვერავენ ვერ იტყვის, რას წარმოადგენს შინაგანად ეს სინგულარული სამყარო. ეს უკვე დიდი საიდუმლოა და საიდუმლო, რა თქმა უნდა, არა მარღო ფიზიკისათვის. ინტენსიური სემანტიკაც სწორედ ისეთი სემანტიკაა, რომლის შესახებ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შეუძლებელია იგი არ არსებობდეს, რაკი არსებობს ექსტენ-სიური სემანტიკა ზუსტად ისევე, როგორც არსებობს გაფართოების პროცესში მყოფი სამყარო და შესაბამისად უნდა არსებობდეს ის სინგულარულობა, რომელიც აფეთქებას წინ უძღოდა და რომლის შედეგია ეს გაფართოებული სამყარო. ზუსტად ასევე ჩვენ ვიგულისხმეთ ინტენსიური სემანტიკის არსებობის აუცილებლობა და ზუსტად ასევე არ შეგვიძლია აღვწეროთ იგი ისე, როგორც ლინგვისტიკა აღწერს ექსტენსიურ სემანტიკას, მაგრამ შეუძლებელია არ ვიგულისხმოთ იგი. მაგრამ თუ ვიგულისხმებთ, უნდა ვიგულისხმოთ როგორც დიდი საიდუმლო. მაგრამ საიდუმლო ბადებს იმ სინამდვილეს, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია და ჩვენ ჩავთვალეთ, რომ ჩვენთვის უცნობი ინტენსიური სემანტიკა არის კითხვა, ის ინტეგრალური. სინთეზური კითხვა, რომლის პირდაპირ ფორმირება ჩვენ არ შეგვიძლია. მაგრამ, სამაგიეროდ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ, რომ ამ კითხვაზე გაიცემა პასუხი და ეს პასუხი არის სწორედ ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ სწორედ „კულტურას“. კონკრეტულად როგორი იქნება ეს პასუხი? ეს ის

შემდეგი კითხვაა, რომელ-ზეც ჩვენ უნდა ვუპასუხოთ და ეს პასუხი კი უნდა ემთხვეოდეს იმას, რასაც კულტურათა ტიპოლოგია ჰქვია.

სულერთია, ჩინეთში ცხოვრობა ადამიანი, ამერიკაში თუ საქართველოში, რაკი ჩვენ ვამბობთ, რომ ის Ur frage, ის პირველკითხვა, ის კითხვა, რომელიც თავისი შინაგანი სტრუქტურით და შინაარსით არ უდრის არცერთ ჩვენთვის ცნობილ კითხვას არსებობს ყოველი ადამიანის ზეცნობიერში. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი ზეცნობიერი წარმოადგენს ამ კითხვის პულსაციას: იგი ელის პასუხს. რომელი კულტურაც არ უნდა ვიგულისხმობთ, იგი „გვეუბნება“, იმას, თუ როგორ უნდა ვარსებობდე და რისთვის უნდა ვარსებობდე მე, როგორი უნდა იყოს ჩემი მიმართება სხვა ადამიანებთან, როგორი უნდა იყოს ჩემი მიმართება სამყაროსთან და ა.შ. ნებისმიერი კულტურა წარმოადგენს ასეთ პასუხს. როგორ პასუხს? ეს უკვე სხვა საკითხია. რა მიმართებაც არ უნდა ვიგულისხმობთ ერთმანეთისგან განსხვავებულ კულტურებს შორის დროის პორიზონტალურ პლანში, როცა ისინი თანაარსებობენ და რა მიმართებაც არ უნდა ვიგულისხმობთ მათ შორის დროის ვერტიკალურ პლანში, როცა ერთი კულტურის ადგილს იკავებს მეორე (დაეუმეათ, შუა საუკუნეების კულტურას მოსდევს რენესანსული კულტურა), ერთიც და მეორეც უნდა წარმოადგენდეს პასუხს იმ სიღრმისეულ კითხვაზე.

მაგრამ ნებისმიერი დისკურსი და ყველა ის ტექსტი, რომელსაც ჩვენ თვითონ წარმოვშობთ და რომლის აღქმა ან წაკითხვა გვიხდება, მუდამ ასახავს რომელიღაც ერთ გარკვეულ სიტუაციას და გულისხმობს გარკვეულ ადრესატს. არსებობს ტექსტი, რომელიც ერთდროულად შეიცავდეს ყველა შესაძლო სიტუაციას და ასევე ერთდროულად გულისხმობდეს ინტეგრალურ ადრესაციას? რას ნიშნავს ინტეგრალური ადრესაცია? როცა ყველა ყველას მიმართავს და ამ მიმართვით შექმნილ ტექსტში ასახელებს და ასახავს არა ერთ რომელიმე სიტუაციას, არამედ ყველა სიტუაციას ერთდროულად. არსებობს ასეთი ტექსტი?.. ასეთი ტექსტი არსებობს. მუდამ არის ის ამოსავალი ტექსტი, რომელიც საფუძვლად უდევს ამა თუ იმ კულტურას.

ახლა შეიძლება ვთქვათ, რომ ენის ექსტენსიური სემანტიკა, ე.ი. ენა იმ „სახით“, რომლის წიაღშიც ჩვენ ყოველდღიურად ვიმყოფებით. შეიცავს თავის თავში – მაგრამ ნეგატიური ნიშნით – ინტენსიურ სემანტიკას, შეიცავს იმ გაგებით, რომ არის უკმარისობის წიაღი. ჩვენ ვიმყოფებით კომუნიკაციათა უწყვეტ ჯაჭვში, ყოველ ნაბიჯზე ხდება კომუნიკაცია, მაგრამ მიიღწევა კომუნიკაციათა ამ ჯაჭვის მთლიანობაში. ან მის რომელიმე მოცემულ სეგმენტში ის მთლიანობა, რომელზეც ჩვენ ახლა გვქონდა ლაპარაკი? ვერა, ვერ მიიღწევა. მაგრამ ექსტენსიური სემანტიკა ამ გაგებით, ე.ი. ნეგატიური ნიშნით, სწორედ გულისხმობს იმას, რომ აქ ეს მიღწეული ვერ არის; მაგრამ სადღაც სხვაგან ხომ უნდა იყოს იგი მიღწეული? ეს „სადღაც“ არის სწორედ ის კულტურა, რომელიც უნდა ეფუძნებოდეს გამთლიანებულ ტექსტს – გამთლიანებულს ორივე ზემოთ განმარტებული გაგებით.

ლ ე ძ ც ი ა 52

ფენომენალურ ტრიადას, რომელიც შეიცავს ენას, კულტურას და ცივილიზაციას, ჩვენის აზრით (თუმცა ამ შემთხვევაში უნდა ვილაპარაკოთ არა იმდენად აზრზე, არამედ მსოფლმხედველურ პოზიციაზე), შეიძლება ჰქონდეს რეალური შინაარსი მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუკი ამ ტრიალის წევრებს ექნება ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალური არსებობა და შეიძლება ითქვას, რომ, ალბათ, ასევე უნდა ვიფიქროთ ნებისმიერ სხვა ჩვენთვის მასშტაბური, ანუ ეგზისტენციალური მნიშვნელობის მქონე ცნებაზე თუ ფენომენზე. ყოველივე ის, რაც ადამიანურად, ანუ ადამიანური სინამდვილის იმანენტურ, განუყოფელ კომპონენტად მიგვაჩნია, ჭეშმარიტად რეალური შეიძლება იყოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი იგი არსებობს ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურად, თუკი მას გარკვეული ადგილი უკავია კონკრეტული ადამიანის როგორც პიროვნების თუ ინდივიდის კონკრეტულ ეგზისტენციალურ სტრუქტურაში. (რაც შეეხება შესაძლო განსხვავებას ინდივიდსა

და პიროვნებას შორის. ამ თემას აქ არ შეეხებოდა. არ შეეხებოდა იმიტომ, რომ მთავარია სწორედ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურის პრიმატის ხაზგასმა სოციალურთან მიმართებაში). და თუ ჩვენ გავიხსენებთ ჩვენს აზრთა მსვლელობას ამ სალექციო კურსის ფარგლებში, მაშინ დავინახავთ, რომ ახლახანს ფორმულირებული თეზისი — ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურის პრიმატი სოციალურთან მიმართებაში — ქვეტექსტურად. იმპლიციტურად იგულისხმებოდა უკვე ჩვენი საუბრების დასაწყისიდან. გავიხსენოთ, რომ როცა გვქონდა მეტათეორიული მსჯელობა, როცა დავსვით პრობლემა იმის თაობაზე რომ რას უნდა წარმოადგენდეს თეორია, ჩვენი გაგებით ჭეშმარიტ თეორიას მივაწერეთ ისეთი ფენომენოლოგიური ნიშნები, როგორც იყო ანამნესტიკურობა და მაიეგტიკურობა. ორივე შემთხვევაში ვიგულისხმეთ ის, რომ ანამნესტიკურობა გულისხმობს ჩვენში, ყოველივე ჩვენგანში როგორც ინდივიდუალურ ეგზისტენციაში, გაუცნობიერებლად, არათემატიზირებულად, მაგრამ მაინც არსებობას იმისა, რაც თეორიულმა დისკურსმა უნდა გვითხრას. და როცა ვლაპარაკობდით მაიეგტიკურობაზე, თეორიის მაიეგტიკურობაზე, ვიგულისხმეთ სწორედ ის, რომ თეორიამ უნდა მოახდინოს იმის თემატიზირება, რაც არათემატიზირებულად და, შესაბამისად, რამდენადმე გაუცნობიერებლად არის ნებისმიერ ინდივიდუალურ ეგზისტენციაში.

მხოლოდ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურის ამგვარი ხაზგასმა გვაძლევს საშუალებას იმისას, რომ შემდეგ უკვე გადავიდეთ ინტერეგზისტენციალურზე. როცა ვლაპარაკობდით ინტერეგზისტენციალურ ნახტომზე როგორც ლოგოსოფიურობის მომენტზე, ინტერეგზისტენციალური ნახტომის გააზრება, ის, რაზედაც ჩვენ ახლა ვლაპარაკობთ, სულაც არ არის უმნიშვნელო საერთოდ მთელი ჰუმანიტარული აზროვნების თვალსაზრისით, თუ, რა თქმა უნდა, ფსიქოლოგიურ და სოციოლოგიურ აზროვნებასაც ჩვენ ჰუმანიტარულს ვუწოდებთ. მაგრამ უფრო მეტიც, სულაც არ არის უმნიშვნელო მსოფმხედველური თვალსაზრისით. თუ ამ ჩვენ თეზისის მნიშვნელობას მივანიჭებთ ისტორიულ განზომილებას, ჯობია დავიწყოთ მსოფმხედველური დონით და შემდეგ

„ჩამოვიდეთ“ კონკრეტულ - მეცნიერულ დონემდე. შევადაროთ ერთმანეთს ის პოზიციები, რომლებიც თავის დროზე დაიკავეს კლასიკური ბერძნული ფილოსოფიის ისეომა წარმომადგენლებმა, როგორებიც იყვნენ პლატონი და არისტოტელე და შევადაროთ ეს პოზიცია იმ პოზიციას, რომელიც დაიკავა ქრისტიანობამ და რომელიც - ვგულისხმობ აქ პოზიციას - გაჟღერებულია სახარებისეულ ტექსტებში. პლატონთან და არისტოტელესთან ხაზგასმით ნათქვამია, რომ ყოველი ცალკეული ინდივიდი, ყოველი ჩვენგანი, არის ნაწილი იმისა, რასაც ისინი სახელმწიფოს, „პოლისს“ უწოდებდნენ. რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ბერძნული „პოლისი“ შეიძლება გავიგოთ როგორც საზოგადოებაც მის სახელმწიფოებრივ ასპექტში. და არისტოტელე ამბობდა, რომ სახელმწიფო განუზომლად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ინდივიდი, რადგან მთლიანი, მთელი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ნაწილი. სხვათა შორის, ეს ის პოზიციაა, რომელსაც მუდამ ჰყავდა და ღღესაც ჰყავს მომხრეები. მაგრამ რადიკალურად განსხვავებულია ქრისტიანული პოზიცია, ის პოზიცია, რომელიც გაჟღერებულია სახარებისეულ ტექსტებში და უფრო მეტიც: იგი ხაზგასმულია მაცხოვრის სიტყვებშიც. და ეს ნიშნავს იმას, რომ ამ თვალსაზრისით (და ეს პოზიციაც წარმოდგენილია თანამედროვე აზროვნებაში) ღეთისთვის ყოველი ცალკეული, კონკრეტული ადამიანის სული (სული არის ის, რაც ადამიანში მარადისობას წარმოადგენს, სული არის ის, რისი მეშვეობითაც და წყალობითაც - ყოველი - კონკრეტული - ადამიანი მარადისობის წილნაყარია), განუზომლად უფრო მეტია, ვიდრე მთელი სამყარო. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალური პრიმატის, ანუ უპირატესი მნიშვნელობის ხაზგასმა ნიშნავს არა სოციალურობის უარყოფას. სოციალურობის უარყოფა საერთოდ შეუძლებელია, იმდენად აქსიომატურია იგი. მაგრამ სოციალურობაც რეალური და მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ სხვა ადამიანებთან ერთად ყოფნა. გერმანული Mitsein, იგულისხმება ერთ-ერთ ეგზისტენციალად. ნებისმიერი ეგზისტენციალი კი, ანუ ის საარსებო სტრუქტურები, რომლის გარეშე ეგზისტენცია ვერ „შედგება“, რა თქმა უნდა, ეკუთვნის ინდივიდს.

რისთვის იყო აუცილებელი ეს ექსკურსი როგორც ისტორიაში, ისე ფილოსოფიაში? სწორედ იმისთვის, რომ ჩვენი ფენომენალური ტრიადა – ენა, კულტურა, ცივილიზაცია – დაგვენახა ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანში, რადგან სხვანაირად შეუძლებელი იქნებოდა ამ კონცეპტთა – ენის კონცეპტის, კულტურის კონცეპტისა და ცივილიზაციის კონცეპტის – ურთიერთმიმართების დანახვა, ანუ მათი ერთ კონცეპტუალურ სივრცეში გაერთიანება, რადგან ამ ფენომენალურ ტრიადას საფუძვლად დაედეთ სიტუაციის ცნება, ხოლო სიტუაციურობა პირველ რიგში აღსაქმელი და გასააზრებელია სწორედ კონკრეტული ეგზისტენციის პლანში. რა თქმა უნდა, შეიძლება ითქვას მთელს სოციუმზე, რომ იგი იმყოფება გარკვეულ სიტუაციაში, შეიძლება ითქვას იგივე მთელ საზოგადოებაზე, სახელმწიფოზე, შეიძლება ითქვას კაცობრიობაზეც და ჩვენ უკვე ნათქვამი გვაქვს ამ სალექციო ციკლში, რომ სწორედ კაცობრიობა იმყოფება დღეს ანთროპოლოგიური კატასტროფის სიტუაციაში. მაგრამ სიტუაციაზე ამგვარად, ანუ სოციალურ პლანში, ლაპარაკსაც – სულერთია, ვიწროდ იქნება ეს სოციალური პლანი თუ ფართოდ გააზრებული – აზრი აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ხსენებული კატასტროფულობა როგორც ეგზისტენციალური სამიშროება არსებობს ყოველი ჩვენგანის, ყოველი კონკრეტულად არსებული ეგზისტენციის წინაშე და იქნებ არა მარტო „წინაშე“: თუ ვილაპარაკებთ ანთროპოლოგიურ კატასტროფაზე როგორც საფრთხეზე თუ სამიშროებაზე, მაშინ იგი უნდა მოვიაზროთ არა უბრალოდ ჩვენს წინაშე, არამედ უფრო მეტადაც და, პირველ რიგში, ალბათ, ჩვენშიც. ე.ი. სიტუაციის ცნებაც, იმისთვის, რომ იგი რეალური იყოს სოციალურ პლანში, ჯერ უნდა მოვიაზროთ ინდივიდუალურ პლანში და მხოლოდ ინდივიდუალურ პლანში გააზრებას შეუძლია დააფუძნოს მისი გააზრება სოციალურ პლანში, რაც არ უნდა ვიწროდ ან ფართოდ გავიაზროთ ეს პლანი. რას უნდა ნიშნავდეს ეს კონკრეტულად ენასთან, კულტურასთან, ცივილიზაციასთან მიმართებაში? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას შევეცდებით ჯერ ცივილიზაციასთან მიმართებაში. რატომ? იმიტომ, რომ, ჩემის აზრით, ენაზე და კულტურაზე ლაპარაკი ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანში მთელი ჩვენი საუბრების

ფონზე (და არა მარტო ჩვენი საუბრების ფონზე, არამედ მთელი ჩვენი ინტელექტუალური, სულიერი თუ ეგზისტენციალური გამოცდილების ფონზე) ბევრად უფრო ადვილია, ვიდრე ვილაპარაკოთ იგივე პლანში, ანუ ინდივიდუალურ პლანში ცივილიზაციაზე. მთელი ჩვენი გამოცდილება გვეუბნება, რომ შესაძლებელია ვილაპარაკოთ ინდივიდუალურ ენაზე, ენაზე ინდივიდუალური თვალსაზრისით. არსებობს კიდევ ისეთი ლინგვისტური ცნება, როგორც არის იდიოლექტი, ანუ ინდივიდუალური ენა, ანუ ენა იმ ინდივიდუალური თავისებურებებით, რომლებიც რომელიმე ჩვენგანის ენას გააჩნია. მითუმეტეს შეიძლება ვილაპარაკოთ ინდივიდუალურ ენობრივ სტილზე. შეიძლება ვილაპარაკოთ და ვლაპარაკობთ ინდივიდუალურ კულტურაზე, თუმცა, რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ინდივიდუალურ კულტურაზე ლაპარაკი ძალიან ადვილად იღებს შეფასებით ხასიათს. შეიძლება ვილაპარაკოთ ინდივიდუალურ კულტურაზე, სწორედ ამ კულტურის თავისებურებათა ხაზგასმის მიზნით. მაგრამ არც ისე ადვილია ვილაპარაკოთ ცივილიზაციაზე ინდივიდუალურ პლანში, ვილაპარაკოთ ცივილიზაციაზე კონკრეტულ ინდივიდთან თუ პიროვნებასთან დაკავშირებით. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შეუძლებელი იყოს და, რაც მთავარია, გაუმართლებელი იყოს ცივილიზაციაზე ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანში ლაპარაკი. და ამ შემთხვევაშიც ჩვენთვის მთავარი და გადამწყვეტი უნდა იყოს არა ის, რომ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანში შეიძლება განხილული იქნას ცივილიზაცია, არამედ პირველ რიგში ის, რომ სწორედ ცივილიზაციის ამ პლანში, ანუ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანში განხილვამ უნდა შექმნას რეალური, ჭეშმარიტად რეალური საფუძველი იმისათვის, რომ ვილაპარაკოთ ცივილიზაციაზე სოციალურ პლანში. როგორც ნათქვამიდან ჩანს, ამ ჩვენს სამ თეზისში „თავდაყირა“ დაყენებული ცივილიზაციოლოგიური დისკურსის მიმართულება, თუ ამას თანამედროვე მეცნიერების ერთ ვიტყვით. იმიტომ, რომ, როცა ლაპარაკია ცივილიზაციაზე, მუდამ ლაპარაკია სოციალურ პლანში: ლაპარაკია აღმოსავლურ თუ დასავლურ ცივილიზაციაზე, ლაპარაკია ძველ თუ ახალ ცივილიზაციებზე, ლაპარაკია

„ცივილიზაციურ სივრცეზე“. თუნდაც მაშინ, როცა იგულისხმება ჩვენი ქვეყნის ინტეგრაცია დასავლეთში. იგულისხმება, რომ ჩვენ არა ვართ ცივილიზებულნი, ან ვართ ნაკლებად ცივილიზებულნი და უნდა შევეურთდეთ ჭეშმარიტად ცივილიზებულ თუ უბრალოდ მეტად ცივილიზებულ სივრცეს. ჩვენ ახლა არ შევუდგებით იმის ანალიზს, თუ რამდენად მართებულია ინტეგრაციის პლანში შეფასებათა ეს კომპლექსი. მთავარია ვთქვათ, რომ ენისაგან და კულტურისაგან განსხვავებით, ცივილიზაციაზე არასოდეს, როგორც წესი, არ არის ლაპარაკი ადამიანის ინდივიდუალური არსებობის პლანში. ცივილიზაცია მუდამ დანახულია სოციოლოგიურად. რა თქმა უნდა, ენაცა და კულტურაც დანახულია პირველ რიგში სოციალურად, მაგრამ ამ ორი ფენომენის შემთხვევაში მათი სოციალურ პლანში განხილვა არ უშლის ხელს, ან ნაკლებად უშლის ხელს იმას, რომ მოხდეს მათი განხილვის სოციალური დონიდან ინდივიდუალურზე გადასვლა.

ჩვენ ცივილიზაციას ისევე მივაკუთვნებთ იმ ფენომენალურ კატეგორიას, რომელსაც ეკუთვნის ენაც და კულტურაც. მართალია, არსებობს კულტურის და ცივილიზაციის ურთიერთმიმართების თაობაზე სხვადასხვა მოსაზრებები, მაგრამ ერთი კი ცხადია: ეს ორი ცნება — კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებები — მაინც განიხილებიან როგორც კორელაციური ცნებები, ისინი ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული. მაგრამ, თუ ეს ასეა, მაშინ ცივილიზაციის ხედვაცა და განხილვაც ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანში შესაძლებელი უნდა იყოს. და ვფიქრობთ, რომ სიტუაციის ჩვენთვის უკვე კარგად ცნობილი ცნება იძლევა იმის საშუალებას, რომ ამ ცნებასაც, ანუ, ცივილიზაციის ცნებასაც, მივანიჭოთ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალური განზომილება; და არა უბრალოდ მივანიჭოთ ეს განზომილება, არამედ ამ შემთხვევაშიც, ისევე, როგორც ენისა და კულტურის შემთხვევაში, ვილაპარაკოთ ამ განზომილების პრიმატზე.

ცივილიზაციის ცნება აქტუალური გახდა ე.წ. „ახალი ხანის“ დასაწყისში, განსაკუთრებით მე-16, მე-17 საუკუნრეებში. სხვათა შორის, დასაწყისში მას ჯერ ჰქონდა ადამიანთან, როგორც ინდივიდთან დაკავშირებული მნიშვნელობა, მაგრამ იგი ატარებდა შე-

ფასებით ხასიათას, ე.ი. ადამიანი ან არ იყო ცივილიზებული, ან ნაკლებად ან მეტად ცივილიზებული მაგრამ შემდეგ ამ ცნებამ მიიღო, შეიძინა უკვე შეფასებითი მომენტი სგან მეტად თუ ნაკლებად დამოუკიდებელი მნიშვნელობა. რას ნიშნავდა ცივილიზაცია ამ დროს, როცა ეს ცნება იძენდა დაახლოებით იმ მნიშვნელობას, რომელიც მას დღესაც აქვს? შეიძლება ითქვას, რომ ტერმინ „ცივილიზაციის“ მნიშვნელობა შეიქმნა შემდეგი სამი მომენტის ურთიერთგადაკვეთის შედეგად. სემანტიკურ წერტილში, თუ შეიძლება ასე ითქვას. რომელია ეს სამი მომენტი? არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ იმ ეპოქაში, როცა აზროვნებისთვის აქტუალური გახდა ეს ცნება, ხდებოდა საზოგადოებაში, ადამიანურ სინამდვილეში (კვულისხმობთ, რა თქმა უნდა, ევროპულ სინამდვილეს) ფეოდალურ ურთიერთობათა, ფეოდალურ ურთიერთმიმართებათა მსხვერვეა. და დომინირებას იწყებდა ადამიანთა შორის სულ სხვა ურთიერთმიმართება, რომელსაც უკვე ბურჟუაზიული შეიძლება ვუწოდოთ. (რა თქმა უნდა, ტერმინი „ბურჟუაზია“ უნდა ვიხმაროთ არა იმ შეფასებითი გაგებით, რომლითაც იგი იხმარებოდა მარქსიზმში.) ბურჟუაზია თავისი თავდაპირველი სემანტიკით ნიშნავს ქალაქის მცხოვრებს, ე.ი. ქალაქი უპირისპირდებოდა სოფელს. უპირისპირდებოდა იმიტომ, რომ სოფლად მაინც ჯერ კიდევ დომინირებდნენ ადამიანთა შორის ფეოდალიზმით განპირობებული ურთიერთმიმართულებები, ქალაქში კი, პირიქით, ფორმირებას იწყებდა მიმართებათა სულ სხვა სისტემა. ე.ი. ცივილიზებული იყო ქალაქის მცხოვრები და არა სოფლის მცხოვრები. მაგრამ, ამ შემთხვევაში მთავარი იყო არა სოფელი და ქალაქი როგორც ტერიტორიული რეალობები — იგულისხმებოდა სოციალურ მიმართებათა სრულიად ახალი ტიპის რადიკალური განსხვავება მანამდე არსებული ტიპისაგან. ეს იყო პირველი მნიშვნელობა. რომელიც მიიღო ამ ტერმინმა: ცივილიზებულია ის, ვისთვისაც მთავარი და გადამწყვეტია არა ფეოდალური, არამედ ახალი ტიპის ურთიერთმიმართებები. თუ გამარტივებულად ვიტყვით, ქალაქის მცხოვრები დანახული იყო როგორც ცივილიზებულად, სოფლისა კი — არა. მაგრამ ეს იყო მხოლოდ ერთი მომენტი. მეორე მომენტი ატარებდა არა იმდენად სოციალურ, რამდენადაც მსოფლმხედველურ ხასიათს. ჩვენ ვიცით,

რომ რენესანსიდან მოყოლებული ევროპაში ხდება მსოფლმხედველური "გადატრიალება". შუა საუკუნეები იყო თეოცენტრისტული მსოფლმხედველობის ეპოქა, ე.ი. სამყაროს ცენტრში ამ მსოფლმხედველობის მიხედვით იმყოფებოდა ღმერთი როგორც სამყაროს შემოქმედი - და არა მარტო შემოქმედი, არამედ როგორც სამყაროს „მმართველიც“. შეიძლება ითქვას, რომ თვით სამყაროც აღიქმებოდა სიმბოლურად: სამყარო როგორც მთლიანობაც და სამყაროს რომელიმე ნებისმიერი ცალკე აღებული საგანიც. ფენომენიც თუ ასპექტიც სიმბოლურად მიუთითებდნენ ღმერთზე როგორც სამყაროს შემოქმედზე და გამგებელზე. აი ამაში მდგომარეობდა, ძალიან მოკლედ თუ ვიტყვით, შუასაუკუნეობრივი მსოფლმხედვის თეოცენტრიზმი. მსოფლმხედველური გადატრიალება, რომელიც ჩვენ ეხლა ვახსენეთ, მდგომარეობდა იმაში, რომ თეოცენტრიზმი ადგილს უთმობდა ანთროპოცენტრიზმს: სამყაროს ცენტრში მოექცა უკვე ადამიანი. რა თქმა უნდა, ასეთი გადატრიალება არა ხდება ერთბაშად, მაგრამ იგი ხდებოდა, იგი მოხდა და სწორედ რომ დღევანდელი სამყაროც უნდა მივიჩნიოთ ამ მსოფლმხედველობრივი გადატრიალების შედეგად კონსტიტუირებული ევროპული სამყაროს მემკვიდრედ. აი ეს მეორე მომენტიც შევიდა ტერმინ „ცივილიზაციის“ მნიშვნელობაში. ესე იგი, ცივილიზებული იყო არა ის, ვინც რჩებოდა ან აზროვნებდა თეოცენტრისტულად, არამედ პირიქით, არსებობდა და აზროვნებდა ანთროპოცენტრისტულად. და მესამე მომენტი: სწორედ იმ ეპოქაში ევროპამ დაინახა მთელი თავისი განსხვავება დანარჩენ სამყაროსგან, პირველ რიგში კი, რა თქმა უნდა, აღმოსავლეთისაგან. და ეს მესამე მომენტიც შევიდა ტერმინ „ცივილიზაციის“ მნიშვნელობაში: ცივილიზებული იყო ევროპელი და არა აზიელი, ცივილიზებული იყო დასავლეთის წარმომადგენელი და არა აღმოსავლეთის. საბოლოო ანგარიშში სამივე ამ მომენტმა მოახდინა ცივილიზაციის კონცეპტის კონსტიტუირება, თუმცა, რა თქმა უნდა, ერთ შემთხვევაში შეიძლება აქცენტი ყოფილიყო ერთ მომენტზე. მეორე შემთხვევაში მეორეზე, მესამე შემთხვევაში მესამეზე. მაგრამ თუ გვსურს დავინახოთ ცივილიზაციის როგორც კონცეპტის გენეზისი არსებითად, მაშინ, რა თქმა უნდა, უნდა დავინახოთ ეს კონცეპტი როგორც ამ სამი მომენტის ერთიანობა.

შემდეგი ჩვენი საუბარი, ალბათ, უნდა დაეუთმოთ იმას, რასაც მიეძღვნა მთელი დღევანდელი საუბარი ე.ი. იმ ამოცანას, რომ შესაძლებელი გამხდარიყო ცივილიზაციაზე როგორც ფენომენზე საუბარი ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანში. დღევანდელი ჩვენი საუბარი სწორედ ამ ამოცანის შესრულების წინაპირობად შეიძლება ჩაითვალოს. და თუ ჩვენ ამას შევძლებთ, მაშინ შევძლებთ გავაგრძელოთ კულტურის ლოგოსოფიურად გაგებული და ლოგოსოფიურად წარმართული თეორიული დისკურსი.

ლ ე ქ ც ი ა 53

წინა ლექციაზე ვილაპარაკეთ ცივილიზაციაზე, უფრო სწორედ, ცივილიზაციის კონცეპტზე. და ამ კონცეპტზე ჩვენს ლაპარაკს ჰქონდა გარკვეული და ჩვენი აზრთამსვლელობისთვის ძალიან დიდი და გაუესვათ კიდევ ერთხელ ხაზი ჩვენც წინა საუბარში გამოკვეთილ შემდეგ მომენტებს: /ის, რომ ცივილიზაციის ცნება, ცივილიზაციის კონცეპტი შედარებით გვიანდელი წარმოშობისაა, არაფერს არ ცვლის იმაში, რომ ის, რასაც ეს ცნება არსებითად გულისხმობს თავისის სიღრმისეული შინაარსით, არ ყოფილა აქამდე გაცნობიერებული. ის, რასაც სიტყვა „სიღრმისეული“ გულისხმობს, მუდამ თან ახლავს ადამიანის ამქვეყნიურ არსებობას და წარმოადგენს ამ არსებობის განუყოფელ მომენტს. მეორე, რასაც კიდევ ერთხელ უნდა გაეხვას ხაზი და რაც უკვე სცილდება თვით ცივილიზაციის ცივილიზაციის ცნების თუნდაც სიღრმისეულ შინაარსს: სიტუაციის ცნებასაც უნდა მივცეთ პირველ რიგში და არსებითად ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალური ინტერპრეტაცია. ჩვენ ვიცით, რომ როგორც ენას, ისე კულტურასა და ცივილიზაციასაც აქვთ ინტერეგზისტენციალური არსებობა და ინტერეგზისტენციალური მნიშვნელობა, ანუ ისეთი მნიშვნელობა, რომელიც ეგზისტენციალურად აერთიანებს სოციუმის განსხვავებულ წევრებს. მაგრამ ეს ინტერეგზისტენციალური მნიშვნელობა მათ აქვთ იმდენად და იმიტომ, რომ პირველ რიგში აქვთ ინდივიდუალურ-

ეგზისტენციალური მნიშვნელობა. ამიტომ, როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ ენაზე, სულ ერთია, ვილაპარაკებთ ენის ინტენსიურ თუ ექსტენსიურ განზომილებაზე, ორივე ეს განზომილება უნდა ვიგულისხმობთ პირველ რიგში ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ პლანშიც. და როცა ჩვენ ენას მის მთლიანობაში ვსაზღვრავთ როგორც სინამდვილის კომუნიკაბილიზაციას, ამ კომუნიკაბილიზაციასაც, პირველ რიგში, უნდა მივაწეროთ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალური მნიშვნელობა. ე.ი. თუკი ენა სინამდვილის კომუნიკაბილიზაციაა და მე ვარსებობ ამ სინამდვილეში (მე, ანუ კონკრეტული ინდივიდი თუ პიროვნება), სინამდვილე კომუნიკაბილიზირებულია პირველ რიგში ჩემთვის, ჩემში, და სწორედ სინამდვილის ეს კომუნიკაბილიზირებულობაა ის მოდუსი, რომლითაც მე ვეკუთვნი ამ სინამდვილეს. და თუკი ჩვენ კომუნიკაბილიზაცია გავიგეთ როგორც ჩვენი ადამიანური, ამ ქვეყნად არსებობის უპირველესი სიტუაცია, ე.ი. ისეთი სიტუაცია, რომელის ენას განსაზღვრავს და რომელიც ენით განისაზღვრება, მაშინ ეს ის სიტუაციაა, რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც ზღვრულობას, ისე პრობლემურობას და ბანალურობასაც, ე.ი. არის Ursituation – ამოსავალი სიტუაცია – და ეს ამოსავალი სიტუაცია სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველი ადამიანისთვის, ყოველი ინდივიდისთვის, სინამდვილეში ყოფნა, სინამდვილს სტრუქტურაში მონაწილეობა ნიშნავს იმას, რომ მან, ანუ ყოველმა ჩვენგანმა, სინამდვილის ეს კომუნიკაბილიზირებულობა უნდა აქციოს კომუნიკაციად. და ჩვენ ვთქვით, რომ სოციუმსა ინდივიდს შორის ურთიერთმიმართებით განსაზღვრისას ჩვენ უპირატესობას ვანიჭებთ არა სოციუმს, არამედ ინდივიდს და ამით იმდენად, რამდენადაც სახარებისეულ პოზიციაზე ვდგავართ, უპირისპირდებით არისტოტელედან მომდინარე პოზიციას, რომლის მიხედვით სოციუმია მთელი და ინდივიდი კი არის მისი ნაწილი, ანუ მთავარია სოციუმში და არა ინდივიდი. ეს ის კოლექტივისტური პოზიციაა, რომელსაც პრინციპულად, რადიკალურად დაუპირისპირდა ქრისტიანობა, თუკი ჩვენ ქრისტიანობას გავიგებთ მისი პირვანდელი სახარებისეული მნიშვნელობით. მაგრამ ზუსტად ასევე უნდა ითქვას, რომ კულტურაც და ცივილიზაციაც, არსებითად იმდენად წარმოადგენენ

რეალობას, რამდენადაც არსებობენ პირველ რიგში ინდივიდისთვის და ინდივიდში.

ჩვენი აზრით, თუ ენის, კულტურის და ცივილიზაციის ინტერპრეტაციისას მოვახდენთ ასეთ შემობრუნებას სოციალური პლანის პრიმატიდან ინდივიდუალური პლანის პრიმატისკენ, მაშინ მოგვეცემა იმის საშუალება, რომ გადავდგათ გამამწყვეტი ნაბიჯი კულტურის როგორც ფენომენის ჭეშმარიტი არსისკენ და დავინახოთ ეს არსი ორი ჩვენთვის ფუნდამენტური ცნების — ინდივიდუალური ეგზისტენციისა და სიტუაციის ცნებათა — სინთეზურად დანახვის საფუძველზე, და თუ ეს ასეა, როგორ უნდა დავინახოთ კულტურა ჩვენი ფენომენალური ტრიადის როგორც ერთი მთლიანის ფარგლებში? ჩვენ უკვე ვთქვით, როცა გვქონდა ლაპარაკი ენისა და კულტურის ურთიერთ მიმართებაზე, რომ ენის ინტენსიური სემანტიკა — ეს არის კითხვა, რა თქმა უნდა, კითხვა არა მისი ყოველდღიური ან სხვა თვალსაზრისით დაკონკრეტებული სახით, არამედ ძირითადი, ამოსავალი კითხვა — *Urfrage* გერმანულად, *первовопрос*, წინარეკითხვა, ის კითხვა, რომლის დასმაც ნიშნავს ადამიანის ადამიანურ არსებობას. იმის თქმაც კი შეიძლება, რომ თუ აქვს აზრი კითხვას: „სად იწყება ადამიანი და რითი იწყება ადამიანურობა?“ მაშინ პასუხი ამ კითხვაზე იქნება: სწორედ ამ კითხვის დასმით იწყება ადამიანი და ადამიანურობა. ეს ის კითხვაა, რომელიც, ალბათ, პირველ რიგში გულისხმობს კითხვას საზრისის თაობაზე. შეუძლებელია ამ წინარეკითხვის ბოლომდე ტექსტად ქცევა, მაგრამ თუკი ჩვენ მაინც შევეცდებით ამის გაკეთებას, მაშინ კითხვის შიდა უღერადობა შეიძლება წარმოვიდგინოთ ასე: აი, ვარ მე ამქვეყნად, მაგრამ რისთვის ვარ, როგორ უნდა ვიყო, რას წარმოვადგენ მე და რას წარმოადგენს ეს ქვეყანა, ეს სამყარო და როგორ უნდა ვიარსებოქ მე, თუკი სამყარო წარმოადგენს იმას, რასაც იგი სინამდვილედ წარმოადგენს, თუ მე ვარ ის, რაცა ვარ, და შეიძლება ამ კითხვათა რიგის გაგრძელება. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ენის ინტენსიური სემანტიკა ყველა ამ კითხვათა ფაქტობრივად უსასრულო რიგს აქცევს ერთ, ერთიან კითხვად, ისეთ კითხვად, რომელშიაც ყველა ეს უკვე დასახელებულ კითხვა ბევრ სხვა დაუსახელებელ კითხვასთან ერთად მოქცეულია ერთი

კითხვის ფარგლებში. და იქნებ წარმოვიდგინოთ ისიც, თუ როგორი უნდა იყოს იმ ერთი კითხვის შინაგანი ინტენსიურობა. ეს კითხვა არის კითხვა, რომელიც „პულსირებს“, რომელიც იმყოფება პულსირების მდგომარეობაში და, რა თქმა უნდა, ელის პასუხს. და ჩვენ ვთქვით, რომ კულტურა – ეს არის სწორედ პასუხი ამ კითხვაზე. ეი.კულტურა როგორც ფენომენი გულისხმობს როგორც ამ კითხვას, ისე მასზე პასუხს ერთდროულად. და თუკი ამ ჩვენს მიერ არაერთხელ ხსენებულ წინარე კითხვას ვგულისხმობთ ყოველ ჩვენგანში, მაშინ პასუხიც ამ კითხვაზე, ის პასუხი, რომელსაც კულტურა წარმოადგენს, უნდა ატარებდეს სწორედ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურ ხასიათს, ეი. პასუხი ამ კითხვაზე ერთდროულად უნდა იყოს პასუხი კითხვებზე „რა ვარ მე? რა არის ის სამყარო, სადაც ვარ? რისთვის ვარ მე? რისი იმედი უნდა მქონდეს, ან თუნდაც რისი იმედი არ უნდა მქონდეს?“, ეი. , ერთის მხრივ, თითქოს აუცილებელია, რომ ამ კითხვების ფორმულირება მოვახდინოთ, მაგრამ, მეორე მხრივ, ამას არც აქვს დიდი აზრი იმიტომ, რომ ამ წინარე კითხვაში ყველა ეს კითხვა ტრანსფორმირებულია ერთ დიდ კითხვად. მაგრამ თუ მაინც შევეცდებით დავაკონკრეტოთ, თუ რას გულისხმობს კულტურის მიერ გაცემული პასუხი ამ კითხვაზე, მაშინ უნდა ვთქვათ: თუკი ჩვენ დავუბრუნდებით ჩვენ ფენომენალურ ტრიალის სიტუაციურ ინტერპრეტაციას და შევეცდებით კულტურის გამიჯვნას ენისაგან და ცივილიზაციისაგან (თუმცა ტრიალის სამი წევრის გამიჯვნა ერთმანეთისაგან ბოლომდე შეუძლებელია) კულტურას საფუძვლად უნდა დაუდოთ ზღვრული სიტუაცია. კულტურა – ეს არის პასუხი კითხვაზე: როგორი უნდა იყოს ჩემი დამოკიდებულება ზღვრული სიტუაციების მიმართ? როგორი უნდა იყოს ჩემი დამოკიდებულება ტრაგიკული ტრიალის მიმართ? და თუკი ჩვენ ვიცით (და თუკი ჩვენ გვახსოვს), თუ რა არის ტრაგიკული ტრიადა და, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, რა არის ზღვრული სიტუაცია, და თუკი ჩვენ კულტურის არსს დავინახავთ აი ასე, მაშინ, ალბათ, ნათელი და ცხადი გახდება ჩვენთვის კულტურის სწორედ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურად გაგებული არსი. კულტურა არის პასუხი კითხვაზე: როგორი უნდა იყოს ჩემი ან ყოველი ჩვენგანის დამოკიდებულება ტრაგიკული

ტრიადის მიმართ. ეს იგი, იმის მიმართ, რომ მე მოკვდავი ვარ და, რა თქმა უნდა, მოვკვდები. სიკვდილი არის ის ზღვრული სიტუაცია, რომელიც ზღვარს უდებს სიტუაციათა გადალახვის ჩემს შესაძლებლობას; რა თქმა უნდა, მე დამნაშავე ვარ, მე ცოდვილი ვარ, ყოველი ჩემი ნაბიჯი ჩემ ცოდვილობას ნიშნავს, ცოდვილობა არის ის სიტუაცია, რომელიც ზღვარს უდებს სიტუაციათა გადალახვის შესაძლებლობას. და რას ნიშნავს ჩემი გარდუვალი ცოდვილობა ჩემი არსებობის მთლიანობიდან გამომდინარე და იქიდან გამომდინარე, რასაც გულისხმობს სიკვდილი როგორც ზღვრული სიტუაცია? და თუკი ჩვენ გვსურს ტრიადის ბოლომდე კიდევ ერთხელ დანახვა: მე ვიცი, და ჩემი პირველი ცხოვრებისეული ნაბიჯიდან ვიცი, რომ, როგორც არ უნდა იყოს ჩვენი დამოკიდებულება ფსიქონალიზის მიმართ, ერთ რამეში, რა თქმა უნდა, უნდა დავეთანხმოთ მას: უკვე დაბადება ადამიანისა ნიშნავს ტრამვის მიღებას. დაბადება იმ გარემოდან, რომელშიც ადამიანი იმყოფება დაბადებამდე, ამქვეყნიურ სინამდვილეში მისი მოხვედრა უკვე ნიშნავს ტრამვას. და როგორია ეს ტრამვა? ფიზიკური? ფიზიოლოგიური? არა, ეს ტრამვა არის გზისტენციალური და სწორედ ის ტირილი, რომლითაც ბავშვი იწყებს ამქვეყნად არსებობას, უკვე არის ამ ტრამვით წარმოშობილი ტირილი, უკვე არის პასუხი ამ ტრამვაზე და ტრამვის ცნება — ეს არის იგივე ტანჯვის ცნება. და ვის შეუძლია თქვას, რომ ის პირვანდელი, ის პირველადი, ის საწყისი ტრამვა გადალახულია მისი ამქვეყნად არსებობის ფარგლებში?

ახლა წარმოვიდგინოთ ეს ტრიადა მის ჭეშმარიტ მთლიანობაში. ეს ჭეშმარიტი მთლიანობა ნიშნავს არა ამ სამი ზღვრული სიტუაციის შერწყმას ისე, რომ ვერ გამოიჩინო ერთი მეორისაგან, არა, ტრაგიკული ტრიადის მთლიანობა ნიშნავს მთლიანობას დიალოგიური გაგებით: ჩვენს გარდუვალ სიკვდილს, ჩვენს გარდუვალ ცოდვილობას, ჩვენს გარდუვალ ტანჯვას შორის არის შინაგანი დიალოგიური მართიერთმიმართება. ხოლო ის, რასაც გულისხმობს ეს დიალოგი — და ეს დიალოგი გულისხმობს. რა თქმა უნდა, იმას, რომ შეუძლებელია იარსებო ისე, რომ არ იყოს პასუხი ამ ტრიადის დიალოგურად დაბადებულ ინტეგრალურ კითხვაზე. ამ პასუხის გარეშე არსებობა შეუძლებელია და

ამიტომაც არის, რომ შეუძლებელია ადამიანის არსებობა იმის გარეშე, რასაც ჩვენ „კულტურა“ უნდა ვუწოდოთ. ამიტომაც უნდა ვთქვათ, რომ კულტურა არის ენის მიერ დასმულ კითხვაზე პირველი ზეცნობიერი პასუხი. კითხვას სვამს ჩემი ინდივიდუალური ეგზისტენციალური არსებობა და ეს კითხვა შინაგანად, თუ შეიძლება ასე ითქვას ამ შემთხვევაში, „ფორმულირებულია“ ენის ინტენსიური სემანტიკით. ენა ამ შემთხვევაში პირველადია, მაგრამ პირველადია კითხვის დასმის პლანში.

თუ არსებობს პირველადობა და მეორადობა კითხვისა და პასუხის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით, მაშინ ენა პირველადია, რა თქმა უნდა, იმიტომ, რომ მის წიაღში, მის ინტენსიურ წიაღში „ისმის“ ეს კითხვა. მაგრამ კულტურა კი, როგორც პასუხი ამ კითხვაზე, პირველადია ცივილიზაციასთან მიმართებაში. რადგან, თუკი ჩვენ გავიგებთ ცივილიზაციას სწორედ ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურად, ცივილიზაცია იქნება ჩვენი არსებობის ის განზომილება, რომელიც აგრეთვე წარმოადგენს პასუხს, მაგრამ პასუხს არა იმ პირველად კითხვაზე, რომელიც ეხება ჩვენს დამოკიდებულებას ტრაგიკული ტრადის მიმართ, არამედ პასუხს უკვე მეორად კითხვაზე, იმ კითხვაზე, რომელიც „ისმის“ იმის შემდეგ, როცა ამა თუ იმ სახით, ამა თუ იმ ფორმითა თუ შინაარსით გაცემულია პასუხი მნიშვნელობით პირველად კითხვაზე. მე ვიცი და ვიცი იმიტომ, რომ ამას მეუბნება კულტურა, თუ როგორი უნდა იყოს ჩემი დამოკიდებულება ტრაგიკული ტრადის მიმართ. ჩვენ გვქონდა უკვე ლაპარაკი იმაზე, თუ როგორ გაიცემა ეს პასუხი და საიდან მოდის ეს უპირველეს კითხვაზე, რომელზედაც კულტურა პასუხობს და, რა თქმა უნდა, დაკუბრუნდებით ამ მომენტს. ცივილიზაციური მომენტი ჩვენს არსებობაში გულისხმობს, რომ უკვე არსებობს პასუხი იმ უპირველეს კითხვაზე, ე.ი. მე ვარსებობ იმ პასუხით განპირობებულ, იმ პასუხით შექმნილ საარსებო პერსპექტივაში. ესე იგი, ამქვეყნიური არსებობა – იმდენად, რამდენადაც ის პასუხი ჩემთვის რეალურია – მე მივიღე, და მაშინ ჩემი არსებობა უნდა განაპირობოს სამყაროსთან, უკვე ჩემთვის რეალურად ქცეულ სამყაროსთან ჩემმა უკვე რეალურად ქცეულმა

ურთიერთობამ: მე უნდა ვიარსებო ამ სამყაროზე დაყრდნობით, იმაზე დაყრდნობით, რასაც კულტურისგან განსხვავებით „ნატურა, ბუნება“ ჰქვია. სწორედ ამ ბუნებაზე, ამ ნატურაზე დაფუძნებული არსებობა არსებობის იმ პერსპექტივაში, რომელსაც ქმნის, რა თქმა უნდა, კულტურა, რადგანაც იგი წარმოადგენს პასუხს იმ უპირველეს კითხვაზე, არის ცივილიზაციური მომენტი ყოველი ჩვენგანის ინდივიდუალურ არსებობაში. როგორ? რაზე დაყრდნობით? ამიტომაც არის, რომ ცივილიზაცია მუდამ გულისხმობს ჩვენს არსებობაში ისეთ ელემენტთა ურთიერთმიმართებას, ისეთ ელემენტთა და ისეთ მომენტთა შერწყმას, რომლებიც განსახვავებულად შეიძლება იყოს გამოყენებული; და სწორედ ცივილიზაციის ამ გამოყენებულობაში უნდა ვეძიოთ და დავინახოთ ის გარემოება, რომ ცივილიზაცია, იმდენად, რამდენადაც ჩვენ მას ინდივიდუალურ-ეგზისტენციალურად დავინახავთ, ეფუძნება სწორედ პრობლემურ-ბანალურ სიტუაციას. რა თქმა უნდა, ყოველი ჩვენგანი უწყვეტად, ყოველ ნაბიჯზე, მუდამეამს იმყოფება ისეთ სიტუაციაში, რომელიც ზღვრული სიტუაციებისაგან განსხვავებით ექვემდებარება გადალახვას და უფრო მეტიც, მოწოდებულია იმისკენ, რომ იყოს გადალახული. ცივილიზაცია არის ის, რაც გვაწვდის ამ გადალახვის საშუალებებს — თუ, რა თქმა უნდა, სიტყვა „საშუალებას“ გავიგებთ ძალიან ფართოდ.

ლ ე ქ ც ი ა 54

ჩვენ ვუახლოვდებით ჩვენი სალექციო-სასაუბრო ციკლის დასასრულს; მაგრამ ეს ფრაზა უნდა გავიგოთ არა ისე, რომ ჩვენ რამდენადმე მაინც ამოვწურეთ ჩვენს თემატიკასთან დაკავშირებული პრობლემატიკა. პირიქით. რამდენადაც მე ამის თქმა შემიძლია, ჩვენს საუბრებში არა მხოლოდ რეალობად იქცა კულტურის ახალი ხედვა — ის, რომ კულტურა დავინახეთ როგორც ზღვრული სიტუაციების მიმართ ჩვენი დამოკიდებულების განსაზღვრა (და კულტურის ამგვარი ხედვა უნდა ჩაითვალოს

გადამწყვეტ მომენტად); სინამდვილეში, ჩემი აზრით, მოხდა ბევრად მეტი, მოხდა ის, რომ ერთიან კონცეპტუალურ და პრობლემურ სივრცეში აღმოჩნდა ისეთი ფენომენები, როგორიცაა საზრისი, ენა, კულტურა, სიტუაცია, ცივილიზაცია. და დასახელებულ ფენომენტთა ერთიან კონცეპტუალურ და პრობლემურ სივრცეს საფუძვლად დაედო ჩვენი ის მეტათეორიული მსჯელობა, რომლითაც დაეიწყეთ ეს საუბრები. გვახსოვს, ალბათ, რას გულისხმობს მეტათეორიული მსჯელობა — იმის განსაზღვრის მცდელობას, თუ საერთოდ როგორ უნდა გავიგოთ თეორია. სწორედ თეორიის როგორც ფენომენის ჩვენებულმა გაგებამ მიგვიყვანა იქამდე, რომ თეორია უნდა ატარებდეს ინტერეგზისტენციალურ ხასიათს, ე.ი. ის, რასაც თეორია გვეუბნება — და ეს გამოთქმა: „თეორია რასაც გვეუბნება“ — უნდა გავიგოთ არა იმდენად მეტაფორულად, არამედ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „რეალისტურად“, რადგან თეორია ჩვენთვის, ერთის მხრივ, არის ხელვა — და ჩვენ შევეცადეთ ამ ბერძნული წარმოშობის სიტყვის თავდაპირველი — სემანტიკის აღდგენას — მაგრამ, მეორეს მხრივ, არის დისკურსი, დისკურსი კი აუცილებლად გულისხმობს კომუნიკაციის პროცესს. ე.ი. ის, რასაც თეორია გვეუბნება, უნდა ჰქონდეს ინტერეგზისტენციალური მნიშვნელობა და ღირებულება. ე.ი. თეორია ყოველ ჩვენგანს უნდა „ეუბნებოდეს“ რაღაც ეგზისტენციალურად მნიშვნელოვანს და ამავე დროს ამ ეგზისტენციალურ მნიშვნელოვანს უნდა ჰქონდეს ჩვენი დიალოგიურად გამაერთიანებელი ფუნქციაც. ჩვენს შენტხვევაში, თუკი ჩვენ კულტურის თეორიაზე ვილაპარაკებთ, დისკურსი, რომელიც ჩვენთვის ლოგოსოფიურ დისკურსად იქცა, რაღაც მნიშვნელოვანს უნდა გვეუბნებოდეს ყოველ ჩვენგანს ეგზისტენციალურ-ინდივიდუალური თვალსაზრისით, მაგრამ, ამავე დროს, იმას, რასაც თეორია გვიჩვენებს და გვეუბნება ეგზისტენციალური თვალსაზრისით, უნდა ჰქონდეს ინტერეგზისტენციალური მნიშვნელობა და ფუნქცია — იმიტომ, რომ თეორიის მიერ ნაჩვენები და ნათქვამი ჩვენ უნდა გვაერთიანებდეს; და, როგორც გვახსოვს, თეორია თვისობრივად უნდა იყოს ანამნესტიკური და მაივეტიკური, ე.ი. თეორია უნდა გვეუბნებოდეს და გვიჩვენებდეს იმას, რასაც გაუცნობიერებლად,

არათემატიზირებულად უნდა ვატარებდეთ ჩვენს ეგზისტენციალურ სიღრმეში. ე.ი. სწორედ არაექსპლიციტური, არაგაუცნობიერებული ცოდნის სახით. მაგრამ ეს გაუცნობიერებული ცოდნა უნდა ვიგულისხმობთ არა როგორც ქვეცნობიერში, არამედ როგორც ზეცნობიერში არსებული. და გვახსოვს: თეორიის ყველა იმ ფენომენოლოგიურმა ნიშანმა, რომელზეც თავიდანვე გკქონდა საუბარი, თავი მოიყარა თეორიის ლოგოსოფიურობაში.

როგორც ვნახეთ. ჩვენი საუბრების ეს ტენდენცია, რომელიც დაიწყო თეორიის გამთლიანებული ხედვით, შემდეგ გადაიზარდა ჩვენს მიერ უკვე ნახსენები ფენომენალური ტრიადის გამთლიანებით, — ენა, კულტურა, ცივილიზაცია. ეს ტრიადა ჯერ განვიხილოთ ჰორიზონტალურად, თითქოს ერთი მეორის გვერდით, რადგან ისინი მართლაც გვეერთიანებენ ჩვენს რეალურ არსებობაში. მაგრამ გამთლიანების ჩვენეულმა ტენდენციამ მოგვცა გამთლიანება ვერტიკალური თვალსაზრისითაც: ჩვენ დავინახეთ, როგორ იბადება ენის ინტენსიურ განზომილებაში, ენის წიაღში ის, რასაც ჩვენ „საზრისს“ ვუწოდებთ — იბადება კითხვის სახით, ხოლო კულტურა კი წარმოვიდგინეთ იმ რეალობად, რომელიც ამ კითხვაზე იძლევა პასუხს. ამ კითხვა — პასუხით იქმნება ის მთლიანობა, რომელსაც ჩვენ „მითი“ უნდა ვუწოდოთ.

როგორც ვხედავთ, ჩვენ შევეცადეთ ხსენებულ ფენომენტა და ამ ფენომენტა ამსახველ კონცეფციათა გაერთიანება ერთ კონცეპტუალურ — პრობლემურ ველში. რა თქმა უნდა, თუკი ჩვენ ამგვარ გაერთიანებას ვუწოდებთ „კულტურის თეორიას“, ეს გამოთქმა გაამარტივებს რეალურ სიტუაციას, რადგან, როგორც ვნახეთ, კულტურის თეორია ამავე დროს ნიშნავს საზრისის თეორიას და ამავე დროს ნიშნავს ენის თეორიასაც, სიტუაციის თეორიასაც — და ამავე დროს, ნიშნავს მითის ახლებურ-თეორიულ ხედვასაც: მითი გაგებულ იქნა როგორც ის შინაგანად დიალოგიური მოლიანი, რომელიც ვერ იქნებოდა, რომ არა ენისა და კულტურის — კითხვა-პასუხისეული შეხვედრა ჩვენს ზეცნობიერში.

ჩვენის აზრით, ეს კომპლექსი, ეს შინაგანად შეხვედრისეული-დიალოგისეული კომპლექსი (ეგულისხმობთ უკვე არა ერთხელ

ნახსენებ ფენომენტა შორის დიალოგიური კავშირის დამყარებას) შეიძლება წარმოვიდგინოთ რაღაც ახალი თეორიული დისკურსის დასაწყისად, რადგან ყოველი ის ფენომენი, რომელიც ჩვენს მიერ ნახსენები იყო სხვა ფენომენტებთან ახლებურად გაგებულ კავშირში, მოითხოვს უკვე განსხვავებულად ხედვას. ვფიქრობთ, ეს განსხვავებული, გაღრმავებული და შინაგანად უკვე დეტალიზირებული ხედვა შინაარსობრივად სცილდება ჩვენი ციკლის ფორმალურ დასახელებას. ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ მოგვიხდენია კულტურათა ტიპოლოგიის აგება – ეს უკვე სხვა თემაა. მაგრამ ამავე დროს ვფიქრობთ, რომ ჩვენმა ლოგოსოფიურად წარმართულმა კულტუროლოგიურმა დისკურსმა შექმნა კულტურათა განახლებული ტიპოლოგიის შექმნის საფუძველი.

ჩვენს სალექციო კურსში არცერთხელ არ გვიხსენებია ჩვენს მიერ უკვე გამოცემული მონოგრაფიული სალექციო კურსი – „კულტურის საფუძვლები“. ჩვენ ვმსჯელობდით ისე, თითქოს ეს სალექციო კურსი არ არსებობდა. არც ახლა ვაპირებთ ამ წიგნის შინაარსის თუნდაც რეზიუმირებული სახით გადმოცემას, ამას საჭიროდ არ ვთვლით ორი მოსაზრების გამო: იმიტომ, რომ ის წიგნი თავისთავად, დამოუკიდებლად არსებობს და მეორე იმის გამო, რომ ასეთი თუნდაც რეზიუმირება წიგნის შინაარსისა იმდენ დროს დაიკავებდა, რომ ეს არამართებულად და, რაც მთავარია, ყოველგვარი აუცილებლობის გარეშე გაზრდიდა იმ წიგნის მოცულობას, რომლის სახეც უნდა მიიღოს ჩვენმა ამჟამინდელმა ლექციებმა. ჩვენ უბრალოდ შევეხებით რამდენიმე მომენტს, რომლებიც, ასე ვთქვათ, „გადებენ ხიდს“ ამ ორ ნაშრომს შორის, რადგან, ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ შეუძლებელია არ არსებობდეს გარკვეული შინაარსობრივი მემკვიდრეობითობა ერთი და იგივე ავტორის ისეთ ორ წიგნს შორის, რომელიც დროითი ინტერვალით არც ისე შორს არიან ერთმანეთისგან დაშორებულნი. ამასთან ერთად, მე კიდევ მინდა ვახსენო ავტორები, სხვანაირად რომ ვთქვათ, იმ ფილოსოფიურ-კულტუროლოგიური აზრის ის ტენდენციები, რომელთაც მე რამდენადმე მაინც ვეყრდნობოდი – ვეყრდნობოდი წინა წიგნში და, რამდენადაც ის მემკვიდრეობითობა, რომელიც ვახსენე, არსებობს, ვეყრდნობოდი ამ სალექციო

კურსშიც და ვახდენდი მათ სინთეზირებას, რაც იმას ნიშნავს, რომ იმ სახით, რომლითაც ჩვენს მიერ ნაგულისხმევ ავტორთა აზრი არსებობს ჩვენგან დამოუკიდებლად, არც ერთი მათგანი ჩვენთან არ განმეორებულა.

რაც შეეხება თვით იმ შინაარსობრივ მომენტს, რომელიც ეხება საზრისისა და კულტურის ურთიერთმიმართებას: არსებულ ლიტერატურაში კულტურასა და საზრისს შორის მიმართების ექსპლიციტურად გამოთქმულ თვალსაზრისს ჩვენ შევხვდით აწ განსვენებულ სამარი ველიკოვსკისთან. მას აქვს სტატია „Культура как полагание смысла“, („კულტურა როგორც საზრისის ვარაუდი“.) ორი სიტყვით რომ ეთქვათ: წიგნში ნათქვამია, რომ შეუძლებელია მივიღოთ ის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით კულტურა უშუალოდ უნდა დაეუკავშიროთ რელიგიას, რომ რელიგია ქმნის კულტურას, რადგან ასეთი თვალსაზრისი გამართლებული იქნებოდა მხოლოდ იმ კულტურათა მიმართ, რომლებიც მართლა ეფუძნებიან რელიგიას. ასე მაგალითად, ქრისტიანი, ბუნებრივია იტყვის, რომ ის არის ქრისტიანული კულტურის წარმომადგენელი, ქრისტიანული კულტურა კი შექმნილია ქრისტიანული რელიგიის, რწმენის მიერ. მაგრამ როგორ მოვიქცეთ იმ შემთხვევაში, თუკი ადამიანი, ან ადამიანთა ჯგუფი, საერთოდ უარყოფს რელიგიას? მაშინ რას უნდა დაეფუძნოს კულტურა? ამიტომ მას შემოაქვს ამგვარი განსაზღვრა: „Культура есть полагание смысла“. სულერთია, გვაქვს საქმე რელიგიურ სოციუმთან თუ არა, მაინც არსებობს ის. რასაც უნდა ეუწოდოთ საზრისი, ის საზრისი, რომელიც დომინირებს მოცემულ სივრცეში, სულ ერთია, იქნება იგი რელიგიური ხასიათის თუ ანტი-რელიგიურიც კი. ე.ი. კულტურა უნდა განესაზღვროთ რელიგიისადმი აპელირების გარეშე. ველიკოვსკისთან არ არის ლაპარაკი იმის შესახებ, თუ რა წარმოშობისაა საზრისი როგორც ფენომენი, როგორ უკავშირდება იგი ადამიანური სინამდვილისათვის გარდუვალად არსებულ სხვა ფენომენებს. ჩვენ კი დაეუკავშირეთ საზრისი ენას, ენის ინტენსიურ განზომილებას. ე.ი. ერთის მხრივ, ჩვენ მივიღეთ კულტურასა და საზრისს შორის ის მიმართება, რომელიც დაინახა ველიკოვსკიმ. მაგრამ, მეორეს მხრივ, რა თქმა უნდა, არსებითად

ვაცდით მის მიერ ნაგულისხმევ კავშირს კულტურასა და საზრისს შორის, თუმცა, ვიძეორებ, ჩვენ შევინარჩუნეთ ეს კავშირი, ნაგულისხმევი მის მიერ და მოვაქციეთ იგი სრულიად სხვა კონტექსტში. უნდა დავასახელოთ მოაზროვნეთა ის ჯგუფიც, რომელთაც ფაქტიურად უპირისპირდება ველიკოვსკი, თუმცა არ ახსენებს მათ. ესენი არიან რუსული რელიგიური ფილოსოფიის (შეგვეძლო გვეთქვა, რუსული ფილოსოფიის, რადგან რუსული ფილოსოფია გამჭოლი სახით რელიგიურია) ისეთი წარმომადგენლები, როგორიცაა ბერდიაევი, ფლორენსკი, ბულგაკოვი. გამზოგადოებული სახით მათი წარმოდგენა კულტურაზე გამოიხატება შემდეგი ფორმულით: რწმენა ბაღებს კულტს, კულტი ბაღებს კულტურას. ჩვენ - ვგულისხმობთ ჩვენს წინა წიგნს - მივიღეთ ეს ფორმულა, მაგრამ ამავე დროს (ისევე წინა წიგნს ვგულისხმობ) მოვახდინეთ კულტურის როგორც ფენომენის გადააზრება. კულტი ჩვენ მივიჩინეთ ეგზისტენციალად, ისევე, როგორც ამჟამინდელ სალექციო კურსში ჩავთვალეთ ეგზისტენციალად საზრისის თაობაზე დასმული ის კითხვა, რომელიც იბადება ენის ინტენსიურ განზომილებაში. უფრო მეტიც, ჩვენ იმ წიგნში კულტი ჩავთვალეთ მეტაეგზისტენციალად, ე.ი. იმ ეგზისტენციალად, რომელიც საბოლოო ანგარიშში განსაზღვრავს ყველა დანარჩენი ეგზისტენციალის არსსა და შიდა სტრუქტურას. და ვიძეორებ: ჩვენს ამჟამინდელ სალექციო კურსში ასეთ მეტაეგზისტენციალად ჩავთვალეთ ენის ინტენსიურ სემანტიკაში დასმული ის კითხვა, ის წინარე კითხვა, ყოველი შესაძლო კითხვის მომცველი კითხვა, რომელიც პირველ რიგში იყო კითხვა საზრისის თაობაზე, რადგან, დასვა კითხვა ტრაგიკულ ტრიადასთან ჩვენი შესაძლო დამოკიდებულების შესახებ, ნიშნავს დასვა კითხვა საზრისის შესახებ და, რა თქმა უნდა, ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა იმავდროულად შევინარჩუნოთ კულტის ცნება: თუ ჩვენ კულტურა ჩავთვალეთ პასუხად იმ კითხვაზე, იმ წინარე კითხვაზე, მაშინ ეს პასუხი, პირველ რიგში, ბაღებს კულტს როგორც ეგზისტენციალს. კიდევ ერთხელ შევეცადოთ, დავინახოთ, თუ რაში მდგომარეობს კულტის ამგვარი გაგება. რა არის კულტი რელიგიური თვალსაზრისით? ის სიმბოლურ-სიტყვიერი ქმედება, რომელსაც ვხედავთ ქრისტიანულ ტაძარში, რა თქმა უნდა,

შექმნილია რწმენის მიერ, ასე რომ, ფორმულა „რწმენა ბადებს კულტს, კულტი – კულტურას“ ამ შემთხვევაში სრულიად გასაგებია იმიტომ, რომ ქრისტიანული კულტურა, ანუ არსებობის ქრისტიანული ფორმა, სტილი და შინაარსი მართლაც წარმოადგენს, როგორც ბერდიაევი ამბობს, ქრისტიანული კულტის დიფერენცირების შედეგს. ე.ი. ქრისტიანული კულტი, თუნდაც ქრისტიანულ ტაძარში ჩატარებული ლიტურგია, ეს არის ქრისტიანული კულტურა „შეკუმშული“ სახით, ხოლო რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ქრისტიანულ კულტურას, მართლაც წარმოადგენს ამ შეკუმშული სახით არსებული კულტურის გამლა-დიფერენცირებას. მაგრამ ჩვენ, მართალია, ეგზისტენციალად მივიჩნით საზრისის თაობაზე ჩვენში გარდუვალად წარმოშობილი ის კითხვა, რომელზე პასუხსაც წარმოადგენს კულტურა, მაგრამ, მეორეს მხრივ, კულტურა იბადება არა უშუალოდ, არამედ სწორედ კულტიდან, შეიძლება ითქვას, იმ კულტიდან, რომელსაც ბადებს ჩვენს მიერ იმ კითხვაზე ნაგულისხმევი პასუხი. მოკლედ, ეს იმას ნიშნავს, რომ საქმე გვაქვს ორ, ერთმანეთთან უშუალოდ დაკავშირებულ ეგზისტენციალთან. რომელი უსწრებს წინ მეორეს და რომელია „უფრო“ განმსაზღვრელი? მიგვაჩნია, რომ პირველ კითხვა, Urfrage, წინარე კითხვა საზრისის თაობაზე, ის კითხვა, რომლის გარეშეც შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ადამიანი, ადამიანური არსებობა, როგორც ლოგიკურად, ისე არსებითად წინ უსწრებს კულტს როგორც ეგზისტენციალს. ე.ი. მეტაეგზისტენციალად, ანუ ყოველი სხვა ეგზისტენციალის განმსაზღვრელ პირველ ეგზისტენციალად უნდა მივიჩნოთ სწორედ, თუ გამარტივებულად ვიტყვით, საზრისი, მაგრამ, თუ უფრო ადეკვატურად ვიტყვით: საზრისის თაობაზე ენის ინტენსიურ განზომილებაში დაბადებული კითხვა.

CONTENTS

Lecture 1

Terminologisation of words as a result of their transposition. Effacement of the primordial meaning of words as a possible result of their transposition. The history of the term “theory” as an example of such a transposition. One of the objectives of our course of lectures – a synthesis of the primordial and the current meanings of the term “theory”.

The present times – the times when man and human existence become objects of the reflexion necessitating reconstruction of primordial meanings. The primordial meaning as a semantic archetype.

The archetypal meaning of the term “ theory”. Reconstruction of this meaning as an objective and as a task.

Lecture 2

The understanding of culture dominating in the present times: culture is the artificic “zone” of the human vital space, opposed to its natural “zone”. One of our goals: to conceive culture according to the primordial (archetypic) meaning of the word “culture” and to relate this conception to the modern culturological discourse.

The two levels of understanding and knowing – the one which is prereflexive and non-thematised and the one resulting from the thematisation of the phenomenon. The objective of the theory: to realize such a mode of viewing and verbalizing the phenomenon which would reveal the whole depth of our prereflexive, non-thematised knowledge.

Lecture 3

Theory as “continuation” of our inner word and a dialogue with it.

Theory as a symbolic reality.

Theory as anamnesis.

Theory as maieutics.

Lecture 4

Theory as discourse, discourse as communication and text. Adressant and addressee – participants of the communicational act (discourse).

Theory – a dialogue between the adressant and the addressee.

Theory – an attempt of creating a comprehensive conceptual whole equally meaningful for both of the participants of the discourse and therefore a synthesis of anamnesis and maieutics.

Lecture 5

The term “culturology” and its analogues. The suffix “-logy” in the nominations of sciences and its etymology.

The epochal catastrophe and its two interconnected aspects – the ecological and anthropological catastrophes. Their inner unity. Modern conception of science and its relation to the catastrophe. The question: how should we understand our attitude to culture in the situation of ecological and anthropological catastrophe?

Lecture 6

Theory as vision and discourse, discourse as communication and dialogue. Anamnesis and maieutics as constitutive moments of dialogue. The implicitly realized dialogue – the archetypic, always existing inner form of communication.

The situational character of discourse and the chronotopical character of situation. The epoch of culturological discourse as a catastrophic chronotope. The possibility of the existence of a catastrophe in an implicit form. The loss of the existential sense as the main-point of the epochal catastrophe.

The epochal catastrophe as a challenge and the culturological discourse as an answer to this challenge

Lecture 7

The human reality as a communicational reality and man as a communicant. Communication as a dialogue.

The situational character of communication. The culturological discourse as communication. The global and epochal scale of the situation within which this communication is being hold.

The global and epochal situation as a catastrophe and the catastrophe as the loss of the existential sense.

Lecture 8

The two possible directions of our interest related to a scientific discipline – the interest in its immediate matter and the interest in its history. The particular status of culturology in this respect: it is being brought into existence in our epoch.

The principal difference of culturology as of a discipline being in the process of formation from the disciplines that have been studying (and keep doing so) culture: culture is studied by culturology not aspectually, but integrally – as an integral.

A parallel between culturology and philosophical anthropology.

Lecture 9

The feature principally distinguishing culturology from other disciplines: it is being “born” by the subject being studied, i. e. culturology is culture’s selfreflection (culturology is a “word” “said” by modern culture).

The question of fundamental importance: does culturology conceived as a “word” belong to the surface or to the depth of the epoch? The “birth” of culturology – a fact of collision between the surface and the depth of the epoch.

Lecture 10

Man – the being that asks questions. Situation and question: the situation gives birth to the question which is the necessary precondition for the orientation in it (in the situation). The situational character of the human existence and the different types of situations.

The fact of being “cast into the world” (“Geworfenheit” in German) as the primary and fundamental situation.

Border situations (Grenzsituationen) and their types.

The catastrophe as the global and epochal situation and the question to which it gives birth: “What is culture?”

Lecture 11

An epoch as a unity of surface and depth. Correlation of surface and depth in stable and non-stable (transitive) epochs. Pulsativity (pulsation) – a major phenomenological feature of depth. The problem of perceiving the epoch in its depth. The depth of the epoch as the “place” where an anamnestic and maieutically oriented theory of culture could be “born”.

Culture as an innerly pulsating phenomenon capable of generating an explosively emerging new reality.

The historiosophical task of perceiving the epoch in its pulsativity. The spiritual topography of the epoch perceived in its pulsativity and the depth of the epoch as the "place" fraught with the "explosion" giving birth to an existentially new reality.

Lecture 12

The triad of depths – The epoch's depth, the culture's depth and our own depth. The dialogue between them as a type of relation opposed to the "subject-object" relation and the ontological basis of the theory of culture. Depth as intensity: to depth belongs not what is, but what is happening

Lecture 13

General phenomenology of depth and one of its major data: the phenomenon endowed with depth is a pulsating structure. The essential ambiguity of the notion of surface correlative of that of depth: surface as "only" surface and surface as something implying depth and as an initial moment necessary for moving to it.

Postmodernism as the surface of the epoch and as a starting point of our way leading to its depth. A dialogue with postmodernism – the necessary starting point of this way.

The essential features of postmodernist thinking: acentrism, nomadism, rizomatism.

Lecture 14

The present times as postmodernism and postmodernism as a catastrophe. Time viewed in its wholeness as the basis for perceiving the present times: the present times as the "present" (as opposed to the past and to the future) and the inevitable antinomy of the present.

Lecture 15

Question: why should acentrism mean catastrophe? the answer to this question that comes simultaneously both from the past perceived in its integrity and from the inner logic of existence: it is impossible to exist without orientation and orientation is impossible without being centered in time and space. One of the fundamental data of historical and individual experience: center from temporal and spatial point of view is also center

from existential point of view. The inner link between acentrism and rejection of metanarrations.

Lecture 16

The subject of culturology – culture as integral. The two ways of perceiving and conceiving integrity – that of Logos and that of Sophia. The logosophical character of theory – the dimension within which discourse and vision make a whole.

Lecture 17

Logosophia – the precondition of perceiving and realizing integrity. Anamnesis, maieutics and logosophy.

Logos and Sophia. Intuition and verbalization.

Lecture 18

The transpositional history of the words “Logos” and “Sophia”. The question: has this history really come to its end? Shouldn't we think that a new meeting of Logos and Sophia is still possible? Can't acentrism mean longing for a renewed, really logosophical understanding of center?

Lecture 19

Question: How should our way of viewing things change if this change means transformation of the everyday “quality” of viewing things is transformed into a logosophical one? Which is the word that – in the case of its metaphorisation – could enable us to give an answer to this question? Stepping back in time – the moment of our discourse that enables us to find the word. Stepping back as a necessary component of the physical leap and its goal – gathering of strength. The physical leap – an analogue for attaining the logosophical way of viewing things. Stepping back into the historical past as the precondition for gathering spiritual strength necessary for such a kind of transformation.

Lecture 20

The logosophical character of theory means: every addressant is at the same time addressee and vice versa, i.e. theory should be understood as a process of transforming the unconscious – not only that of the addressee, but that of the addressant as well – into the conscious. Theory as a dialogue in the full sense of the word

Logosophy: comprehending a phenomenon as a genuine whole, conceiving it in a unity of textuality and inner vision. Logosophy as being in process and on one's way to an existential leap.

The main point distinguishing the leap leading to logosophy from the physical one: it is an existential and ontological leap. The dynamic and dotted structure of the physical leap – the structure retained and transformed in the existential and ontological (logosophical) leap.

Lecture 21

Once again about the physical leap considered as an analogue of the logosophical leap and its dynamic-dotted structure: the points (dots) in this structure are endowed not only with spatial, but also with temporal sense. Time and space make a whole already in the physical leap.

The contemporary model of human psychics – its vertical and horizontal dimensions. The main point in this model: it is fixing" our inner disintegration. The goal that the existential leap should attain: our reintegration. The archetypal form of our existence – the movement between the poles of disintegration and reintegration.

The temporal hermeneutics of the existential and ontological leap: from the existentially understood present to the existentially understood past and from the past – to the existential future.

Interexistential communication and interexistential space. Theory as a phenomenon belonging to this space – as interexistential communication and as dialogue.

Lecture 22

The interexistential leap – a precondition for attaining the logosophical character of theory and as a cognitive phenomenon

Hermeneutics of the "threedottedness" (of the three structural points) in the interexistential cognitive leap: the epochal present, the historical past and the future viewed in the mythical and symbolic light.

Theory of culture – a logosophical dialogue realized in this interexistential space.

The depth of the epoch – the dimension of the epochal reality where an interexistential space and need of interexistential leaps are "born".

Lecture 23

The bipolar structure of our course of lectures : theory is a problem just as culture is. Culturological reflexion and the problem of center in the acentric situation.

Lecture 24

Acentrism and culturocentrism – the two paradigmatic contradictory tendencies of modern thinking and its antinomy conditioned by these tendencies. Perceiving the phenomenon as a whole – the precondition of perceiving antinomy. Hermeneutics – the methodology of perceiving and comprehending a whole.

Lecture 25

The radical character of the epoch's antinomy. What should overcoming this antinomy mean?

Lecture 26

Logosophicity – the integral feature by which theory overcomes its alienatedness with respect to man (to his existence).

Lecture 27

Theory as selfreflection of culture – as metaculture. Interexistentiality of theory and the relation of interexistentiality to the russian concept of “соборность”.

Lecture 28

To accept or to reject acentrism – the dilemma that faces the metatheoretical discourse. Existential sense as an existential and as a metaexistential. Renewing the existential sense – an alternative to acentrism.

Lecture 29

Situation, catastrophe, existential sense – the conceptual triad on which our active reflection must be concentrated if we want to realize a logosophical discourse on culture.

Situation as a subject of reflection. The constitutive feature of a situation: one should either “go through” it or overcome it.

Lecture 30

Situation, catastrophe, existential sense – the conceptual triad, within which the main problems of the epoch are concentrated. The epoch as a situation – the first step made towards a logosophical comprehension of the epoch.

Lecture 31

Situation as an interdisciplinary notion and dimensional structure of situation as a phenomenon. The central dimension of situation: it can or can not be overcome. Overcoming as multi-step phenomenon.

A border situation ("Grenzsituation in German) – the situation putting an end to the possibility of overcoming and covering all our existence (transforming it into a border situation).

Border situation and existential sense. The alternation of epochs perceived in the light of the relation between the border situations and existential sense.

Lecture 32

The logosophical theory of culture as a theory endowed with an existential sense and the initial thesis of this theory: culture is "born" within the reality understood as existential sense both from the temporal ("Anfang" in German) and the supratemporal ("Ursprung" in German) points of view. The reflexion concentrated on the existential sense and its two interconnected levels – the cosmic-extensive and the anthropologic-intensive. The "mediatory" role of "behavior" as a concept on the cosmic (extensive) level of conceiving existential sense: on this level existential sense is opposed to instinct as a principle of "behavior". The analogous role of existential as a concept on the anthropologic (intensive) level of conceiving existential sense.

Lecture 33

Existence and existential (existentials). "Metaexistential" – the term necessary for the present context. Its meaning: Existentials are founded by the metaexistential in an existential sense of the term. Inseparability of sense and existence as a principle and as a metaexistential

The existential sense as a metaexistential and the triad of Border Situations.

Lecture 34

The question that inevitably arises when the existential sense is conceived as a metaexistential: how should the existential sense be viewed – as something static or dynamic (as something that is or something that happens)?

Lecture 35

The question: is it possible to make one more – the third in succession – step in our attempt to clarify the idea of existential sense? The answer: “The way to language is the way to the existential sense”.

The two opposed scientific paradigms of viewing language – that of Humboldt (the “energetic” paradigm) and that of Saussure (the semiotic paradigm). The question: could we imagine a dialogical meeting of these paradigms?

Lecture 36

Relating the existential sense to language as the last step on the way of its hermeneutics (instinct and existential sense → the “system” of existentials and existential sense → language and existential sense). Being, language, existential sense – three dimensions of one reality.

The idea that should be considered as a common result of philosophical and scientific study of language: language is the image of the world. The postulate that underlies this idea: there should exist a fundamental homomorphism (structural likeness) between the world and language. The pulsational model of the world: the pulsational relation between the root of the world and its diversity.

The task put before us by the idea of homomorphism between language and the world: what we need is acquiring a pulsational view of linguistic semantics.

Lecture 37

A return to the hermeneutic of existential sense and the ground for this return: the hermeneutics of existential sense, of language and of culture are the three dimensions of the one and indivisible hermeneutics.

Perceiving (not forgetting) ontological “abysses” – the precondition of non-scientist (genuine) thinking.

Lecture 38

Linguistic semantics (semantics of language) as a pulsating structure: the extensive semantics studied by linguistics is generated (is “born”) by a “center” (intensive semantics) which at the same time is no longer semantics (just as it happens in the pulsational model of the world: the world is generated by the root of the world (the “one”) which at the same time is not the world (in its diversity).

The existential sense as a metaexistential and as the intensive “point” of the pulsating semantic whole generating semantics in its extensive dimension, no longer being semantics itself

Lecture 39

The question: might the existential sense be considered as a problem for us? Problemness is a variety of objectness and therefore – a possible component of subject-object relation. Dialogical relation (the relation between “I” and “you”) as an antipode of subject-object relation. Existential sense as a mystery (and not as a problem) with which we are communicating dialogically.

Lecture 40

The mysterious (not problematic) nature of existential sense. Being in a dialogue means “facing” a mystery. The two major ontological features of Mystery: a) Mystery is both inside and outside of us (is immanent and transcendent at the same time); b) there is only one and indivisible Mystery (we could not use the word “mystery” in the plural).

Mystery is Existential sense and Existential sense is Mystery.

Lecture 41

The synthesis of the two major models of language as a precondition for perceiving the essential mutual relatedness of language and existential sense. The semiotic-communicational (“language is a system of signs”) and the energetic (“language is a creative process”) paradigms of linguistic thinking. The implicit relatedness of these two paradigms as the third “hypostasis” of language revealing its essential relation to existential sense.

Lecture 42

The three hypostases of language: a) that of a creative process, b) that of a means of communication and c) that of a phenomenon implying existential sense. Existential sense as intensive semantics and as Mystery.

The necessity implied by the third hypostasis of language: we should perceive our inner reality (our individual and personal structure) not only analytically, but also synthetically

The requirement of hermeneutics (the fundamental methodology of comprehending human reality): moving from syntheticity to analyticity and vice versa (=from Sophia to Logos and vice versa, from Mystery to problems and vice versa).

Lecture 43

Question: which is the level of our vertical to which language in its intensive dimension belongs to: that of subconscious, that of conscious or that of supraconscious? The counter-question: what is the supraconscious? It is what the structure of the word (supra-conscious) implies: it enables the conscious to exist and at the same time surpasses it. It belongs to the deepest level of the human structure, to the level where man as an idea is constituted: language in its intensive wholeness is the existential sense and it exists supraconsciously.

Lecture 44

The definition of language combining in itself its creative and communicational dimensions, as well as its essential relatedness to existential sense and to culture: language is communicabilisation of reality: the inner goal (entelechy) of language consists in endowing reality with inner communicability

Man – the being that is called to transform communicabilisation into communication.

Lecture 45

The question: is it possible to perceive a phenomenon as a whole – but not as a system? Is it possible to consider man (as a whole) as a system if he is existence? Are existentiality and existing as a system compatible? And is it possible to consider as a system all that is fundamentally related to man? And shouldn't we consider as scientism (as a position ignoring the existential nature of man) viewing language or culture as "systems"

Lecture 46

Question: what is language as a pulsating structure – as a unity of intensivity and extensivity?

Lecture 47

The phenomenal field constituting sociality and its three components – language, culture, civilisation. The dynamic character of this field (not being, but happening).

Situationality – the common root and source of the phenomenal triad's "members".

Question: what does it mean – from the point of view of situationality of our existence – that language is communicabilisation of reality?

Lecture 48

The question: there is mutual correlativity between civilisation and banal and problematic situations, on the one hand, and between culture and border situations, on the other hand; but which is the type of situation underlying language? The answer: it is a syncretic type of situation, a kind of synthesis of the types of situations already singled out. Language as communicabilisation of reality means: man exists in an archetypically syncretic situation. Problematic, banal and border situations are differentials of this archetypically syncretic situation understood as an integral.

Lecture 49

Status viae ("the state of being on one's way") – the classic "formula" expressing the fundamental situation of man's being in the world. Defining language as communicabilisation of reality as an attempt of interpreting this "formula": communicabilisation is not simply a process, but also an endless process.

Lecture 50

Culture – an answer to the primordial question which at the same time is the ontological "place" where the intensive semantics of language and existential sense are "born".

Lecture 51

The intensive semantics of language – the ontologically “given” (existing) logosophicity to which should answer a possible logosophicity, attained by an existential (or interexistential) leap.

The extensive semantics as the sphere of deficiency not capable of creating - neither from the semantic nor from the communicative point of view – a text endowed with genuine wholeness. Culture – the sphere founded by a text endowed with such a wholeness.

Lecture 52

The phenomenal triad (language, culture, civilisation) and the thesis connected with it: the Triad can have real contents only in the case if each of its “members” is considered as a fact of an individual human existence. The primacy of the existentially individual in regard to the social – the implicate basis of our course of lectures (the existential leap was discussed before the interexistential one).

The notion of situation – the basis for integrating of the Triad’s “members” in a common conceptual space and the primacy of the existentially individual moment in the process of interpreting this notion.

The question: is it possible to conceive the phenomenon of civilisation on the level of individual existence just so as those of language and culture? The precondition for answering this question - reconstructing the semantic history of the term “civilisation”.

Lecture 53

The synthetically-initial, primordial question – the intensive question, pulsating and expecting an answer. The contents of the question: what should my attitude towards the Border Situations (“The Tragic Triad”) be like? Culture – the answer to this question. In other words: culture is the first supraconscious answer to the question put forward by language (by its intensive semantics).

Civilisation as the answer to the question: how (supported by what) should I exist in the framework of the perspective already created by culture (by the answer to the primordial question)? The same question put in the terms of the situational criterium: how should be overcome the totality of the problematic situations emerging in the existential perspective created by culture?

The attitude towards the Border Situations creates the totality of non-border situations as well as the perspective of how they could be overcome.

Lecture 54

The concluding lecture: the links between these "Lectures" and our book entitled as "Foundations of Culturology". In the "Foundations" it was the phenomenon of Cult that was supposed to be the metaexistential giving birth to Culture, while in these "Lectures" it is the Primordial Question "born" within the intensive semantics of language that is supposed to be such a metaexistential (Cult is preceded by the Primordial Question from the genetic as well as from the semantic points of view). In the "Foundations" Culture was defined as the existential form and style resulting from the differentiation of the Cult created by the Existential Sense, while in these "Lectures" the above Form and Style are dynamically concretized: Culture is an answer given to the question "born" within the intensive semantics of language: What should my attitude to the "Tragic Triad" be like?